

IT ISSN 0008-6673

CARMELUS

COMMENTARII AB INSTITUTO CARMELITANO EDITI

VOLUMEN QUINQUAGESIMUM TERTIUM

2007



EDIZIONI CARMELITANE
VIA SFORZA PALLAVICINI, 10
00193 ROMA

Copyright © 2007

CONSILIUM COMMENTARIIS EDENDIS

Directio: Edmondo Coccia

Librorum aestimationes: Johan Bergström-Allen, T.O.C.

Bibliographia annualis: Stephan Panzer, O. Carm.

*Finito di stampare nel mese di dicembre 2007
dalla Tipolitografia 2000 sas di De Magistris R. & C.
Via Trento, 46 – 00046 Grottaferrata (Roma)
Tel./Fax: 06.9410473 – www.tip2000.it – info@tip2000.it*

EDITORIALE

Il 2007 passerà sicuramente alla storia dell'Ordine Carmelitano come l'«anno dei tre centenari»: VIII° centenario della Regola (1207-2007); VII° centenario di Sant'Alberto di Sicilia (1307-2007); IV° centenario di S. Maria Maddalena de' Pazzi (1607-2007).

A ciascuno dei tre centenari è stato dato il dovuto risalto sia con il contributo di notevoli studi che s'inseriscono nella migliore storiografia della spiritualità carmelitana, sia con manifestazioni e celebrazioni che hanno rivivificato nel cuore di religiosi e fedeli il carisma del Carmelo.

Il momento più significativo delle celebrazioni dedicate alla Regola si è avuto in anticipo rispetto all'anno centenario, con un convegno tenuto a Lisieux nei giorni 4-7 luglio 2005, dove si sono alternati con preziose relazioni i migliori esperti della storia e della spiritualità dell'Ordine. Ne è risultata una vera e propria silloge di "aggiornamenti" sulla Regola, con una sapiente articolazione degli argomenti trattati: "fonti", "studi sul testo", "commenti alla Regola", "la Regola come messaggio profetico per il futuro". È imminente la pubblicazione degli atti del convegno.

Il centenario albertino ha dato occasione non solo ad una rievocazione storica della figura del santo da parte del Prof. Filippo Burgarella, con un magistrale articolo già pubblicato nel primo fascicolo 2006 di *Carmelus*, ma anche ad un riuscitissimo convegno svoltosi a Trapani nei giorni 8-10 maggio 2006 alla presenza del Vescovo Mons. Francesco Micciché e di numerosissimi fedeli nell'Auditorium "S. Chiara" del seminario vescovile. Il tema del convegno, "Un Santo vivo nel cuore della nostra gente", è sembrato poi riecheggiare nel corso dell'intero "anno giubilare", che ha visto folle di pellegrini affluire devotamente nel santuario dell'Annunziata e che è si è concluso con solenni celebrazioni liturgiche presiedute dallo stesso Priore Generale dell'Ordine, P. Joseph Chalmers. Il ricordo anche "materialmente" perenne del centenario è stato affidato anche ad un pregevole e maestoso "monumento" marmoreo inaugurato a Trapani al termine delle celebrazioni. Chi voglia documentarsi su tutti gli aspetti ed eventi vissuti a Trapani nell'anno centenario albertino ha anche la possibilità di connettersi ad un prezioso e

gradevole sito Internet, anche questo frutto dello zelo “creativo” della locale comunità carmelitana: www.madonnaditrapani.com

Anche il centenario di S. Maria Maddalena de’ Pazzi è stato solennemente celebrato con tutta una serie di iniziative che hanno avuto in Firenze la loro prestigiosa sede. Oltre alla mostra iconografica «Maria Maddalena de’Pazzi. Santa dell’Amore non amato», inaugurata dal Cardinale Arcivescovo Ennio Antonelli il 18 maggio 2007 nel seminario arcivescovile di Firenze, si è svolto anche un convegno nell’Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, presso Palazzo Strozzi. Ma il momento più intenso, anche emotivamente, delle celebrazioni si è avuto quando l’urna con il corpo della santa, precedentemente tralata dal monastero di Careggi alla cappella del seminario, ha poi percorso le strade di Firenze fino alla cattedrale, con cerimonia presieduta dal vescovo ausiliare della città, Mons. Claudio Maniago.

Dopo l’articolo di Milton T. Walsh su S. Maria Maddalena de’ Pazzi, già pubblicato nel primo fascicolo 2006 (*From Renovation to Renewal: The Message of St. Mary Magdalen de’Pazzi for a Post-Conciliar Church*), questo numero di *Carmelus* offre ai lettori altri due preziosi contributi sulla santa fiorentina.

Luca M. Di Girolamo studia a fondo il senso delle rivelazioni estatiche della santa con quello che egli propone come “metodo teologico”. Vediamo “chiariti”, così, i contenuti teologici delle “rivelazioni”: ne risulta un vero e proprio “compendio” di teologia (dogmatica, sacramentale, ecclesiologica, mariologica e, ovviamente, anche mistica), che l’autore sa persuasivamente illustrare con brani direttamente e opportunamente desunti dalle opere della santa. Sembra senz’altro da condividere l’auspicio, espresso dall’autore, di una proclamazione anche di Maria Maddalena di Firenze (insieme a Teresa d’Avila e Teresa di Lisieux) a “Dottore della Chiesa”.

Charlò-Carmel Camilleri, invece, indugia su quelle rivelazioni estatiche di S. Maria Maddalena de’Pazzi che pongono al centro dell’attenzione l’esistenza ed il significato di quella “realtà” ultraterrena che è il Purgatorio. L’autore ne prende spunto, anch’egli con un’ampia antologia di brani desunti dalle opere, per documentare nella santa fiorentina non solo la caratteristica carmelitana di una vita spirituale intesa come viaggio progressivo di “purificazione” (con utili riferimenti anche alla “teologia della purificazione” di Teresa d’Avila e Giovanni della Croce), ma anche per inserire questa dimensione “purgatoriale” della spiritualità maddaleniana nel contesto di un culto alla Vergine del Carmelo che risulta così popolarmente associato al suffragio per le anime del Purgatorio: basti pensare, scrive l’autore, al cosiddetto “privilegio sabatino”.

Pablo Maria Garrido ci offre, quasi a documentazione dei frutti della Regola, un panorama della spiritualità carmelitana nella Spagna medievale. Con la sua consueta diligenza di appassionato “ricercatore” di cose carmelitane, egli riesce a “scovare” un intero ricco catalogo di personaggi spagnoli che testimoniano una compiuta assimilazione dello spirito carmelitano già prima del secolo della Riforma teresiana: basti accennare, qui, a Berengario Tobias, indicato come fondatore del convento di Saragozza (1290) e descritto come «*cenobiticae regularis disciplinae vexillifer strenuus*», e soprattutto a Felipe Ribot, indicato come autore/compilatore, nel 1370, di uno dei principali e fondamentali documenti della spiritualità carmelitana: «*Decem libri de institutione et peculiaribus gestis religiosorum carmelitarum*».

Rimanendo in terra di Spagna, Ismael Martínez Carretero documenta nella problematica figura di Girolamo Gracián la lacerazione spirituale che dové soffrire nella propria anima, nelle drammatiche vicende che accompagnarono la riforma teresiana, un carmelitano attratto nello stesso tempo dall'ideale di una vita religiosa più perfetta nello spirito della grande mistica d' Avila e dal desiderio di rimanere fedele all'*antica osservanza* di un Ordine che aveva già prodotto storicamente i suoi frutti di santità. [Detto tra parentesi, gli anni dell'esistenza terrena di Girolamo Gracián (1545-1614) coincidono con quelli nei quali maturò la straordinaria esperienza mistica di Maria Maddalena de'Pazzi (1566-1607)].

Sullo slancio mistico verso Dio è il nuovo contributo di Edison R.I. Tinambunan, con ispirazione tratta da Gregorio Magno.

Nei *Commentariola* trova spazio innanzitutto un intervento di Paulo Gollarte, che, nel trattare di “discepolato” e “missione” come dimensione di spiritualità, propone “itinerari” che possano condurre a realizzazioni pratiche del senso di “comunità”.

Adalbert Deckert c'intrattiene, invece, sulle vicende storiche di una *Pietà* oggi presente nella chiesa di S. Martino a Bamberg e che egli suppone proveniente da una precedente chiesa carmelitana distrutta nel 1435 da un incendio; ne trova indizio in un documento che testimonia l'esistenza di un'immagine della Vergine Maria «a ricordo e venerazione della Passione del Signore e della Compassione della stessa Vergine» («*in memoriam et veneracionem dominice passionis et eiusdem virginis compassionem*»)

Il fascicolo si chiude con le consuete *Librorum aestimationes*.

EDMONDO COCCIA

8 Settembre 2007

Festa della Natività della Beata Vergine Maria



Il nuovo monumento a Sant'Alberto eretto a Trapani a ricordo del 7° centenario della nascita al cielo (1307-2007).

MARIA MADDALENA DE' PAZZI (1566-1607):
UN METODO TEOLOGICO?

INTRODUZIONE

Terminate ormai le celebrazioni del IV Centenario della morte di S. Maria Maddalena de' Pazzi († 1607) non devono offuscarsi né il ricordo di questa grande figura, né quel sano interesse, fatto di studio e preghiera, che deve caratterizzare una matura venerazione per un santo.

Le celebrazioni liturgiche e le iniziative culturali sono state notevoli e molteplici e ci sembra del tutto opportuno tornare a riflettere sugli aspetti che hanno contraddistinto l'*iter* esistenziale e spirituale di questa grande esponente del Carmelo.

Al termine del nostro breve intervento offerto nell'Incontro di studio sulla mistica fiorentina svoltosi presso la Pontificia Facoltà Teologica Marianum il 19 aprile 2007, abbiamo sottolineato, oltre ad alcuni contenuti della teologia di S. Maria Maddalena (soprattutto di natura mariana), anche altri elementi che guidano il suo teologare e che affondano le radici nella tradizione ecclesiale.*

Scopo di questo contributo è la ripresa approfondita di tali aspetti nell'intento di rispondere alla domanda un po' provocatoria del titolo.

I. LA RIVELAZIONE COME GUIDA

Tutta l'esistenza di S. Maria Maddalena de' Pazzi si edifica su una piattaforma di Rivelazione in quello che è il suo più profondo significato che unifica l'iniziativa di Dio nel suo manifestarsi ed il coinvolgimento dell'uomo. Al centro della vita della santa troviamo l'esperienza luminosa di Dio che le si rivela attraverso immagini e visioni.

Parlare di Rivelazione e considerarla come guida significa, in certo senso, familiarizzare con il Mistero di Dio così come emerge

* Il testo integrale della relazione è contenuto in *Marianum* del 2007, tuttora in corso di stampa.

dagli scritti che riportano le esperienze della santa.¹ Tale familiarità significa che le visioni vissute dalla nostra santa si ritagliano all'interno del più ampio disegno di Dio.

Sorgono però a questo punto tre interrogativi: quale identità di Dio ci presentano i testi maddaleniani? In quale rapporto si collocano tra loro la Parola di Dio (intesa come disegno salvifico globale sull'uomo e sul mondo) e la S. Scrittura? Da ultimo: chi è l'uomo e quale è la sua situazione di destinatario di questa Parola?

La possibilità di rispondere a tali quesiti ci permetterà di evidenziare non soltanto il messaggio della nostra santa,² ma anche la "via teologica" da lei percorsa.

I.1. *Quale Dio?*

Scorrendo le molte pagine che raccontano le esperienze della nostra santa (contenute soprattutto nei volumi de *I Colloqui*), possiamo facilmente individuare come l'identità di Dio si caratterizza per una polarità di fondo tra unicità del mistero stesso e la sua conformazione trinitaria; quest'ultima considerata e nominata tanto come SS. Trinità, quanto con specifici riferimenti alle Tre Persone.

Per quello che concerne l'unicità del mistero, S. Maria Maddalena sottolinea principalmente la volontà di manifestarsi e la scelta (elezione) che Egli opera all'interno dell'umanità affinché questo scopo si attui pienamente. Tale manifestazione, che implica il coinvolgimento dell'uomo, non conosce soste e, in tal senso, la nostra santa, la sera della festa del Battesimo del Signore del 1584, si esprime così:

Dico che di tempo in tempo ha eletto Dio qualche creatura e più creature per manifestare Se stesso al mondo, per via loro, o per predicazione,

¹ Le *Opere* di S. Maria Maddalena de' Pazzi sono raccolte in 7 volumi editi a Firenze nel sessennio 1960-66 per i tipi del Centro Internazionale del Libro. Tali scritti sono divisi come segue: *I Quaranta giorni* (vol. I), *I Colloqui 1 e 2* (voll. II-III), *Revelatione e Intelligentie* (vol. IV), *Probatione 1 e 2* (voll. V-VI), *Renovatione della Chiesa-Ammaestramenti* (vol. VII). Tenendo conto di tale ripartizione, nelle nostre note riporteremo i testi e le pagine corrispondenti, escludendo il numero del volume.

² Già nel 1948, un autore metteva in guardia dal non sottovalutare la consistenza teologica di quanto Maria Maddalena ci ha lasciato attraverso i resoconti delle sue estasi e visioni. Ecco quanto scrive: «Sarebbe in pieno errore chi credesse che in questi rapimenti si abbiano frequenti slanci d'amore, ma poca dottrina. È l'intelligenza che per prima e in modo sublime viene rischiarata. Queste rivelazioni hanno un carattere veramente teologico: loro oggetto sono le grandi verità soprannaturali. I nostri moderni scrittori, tutti coloro che oggi tanto parlano, e giustamente, del carattere trinitario della nostra vita spirituale e del cristocentrismo del cristiano possono trovare in queste estasi una fonte abbondante e sicura», VINCENZO DELLA CROCE, *Gli originali di S. Maria Maddalena de' Pazzi*, in *Rivista di Vita Spirituale* 2 (1948), p. 460.

o per opere singolare di santità, o per martirio sopportato per lui, o per sante oratione fatte da essi suo Servi.³

Lo stesso Dio contemplato nella globalità del suo mistero resta Colui che è Altro dall'uomo almeno a due livelli: ontologico e morale. In proposito, sempre nel 1584 alla vigilia della solennità dell'Annunciazione, S. Maria Maddalena opera una forte distinzione tra ciò che è Dio e quella che è la situazione dell'uomo. Prendendo come base il testo di *Lc* 11,23, la santa osserva con una serie di contrasti:

Che Dio è purissimo e noi di natura impuri e immondi; Dio è eterno, et noi instabili; Dio luce e noi tenebre; Dio amore e noi odio; Dio somma bontà e noi somma malizia; Dio sapiente, e noi stoltissimi; Dio potente, e noi impotentissimi; in somma Dio è ogni bene et noi siamo ogni male.⁴

Accanto alla considerazione di Dio come Assoluto si colloca la riflessione sulle Tre Persone della SS. Trinità nel loro rapporto interno (quella che viene detta comunemente Trinità Immanente) per cui le Tre Persone si relazionano tra loro tanto con lo scambiarsi divini influssi,⁵ quanto nel relazionarsi con le altre creature inviando altrettanti influssi.⁶ Legate alla SS. Trinità ad indicarne la maestà e la complessità appaiono in S. Maria Maddalena alcune immagini plastiche come l'albero⁷ o il fiume.⁸

Resta tuttavia prioritario lo scopo di tale relazionalità *ad intra* e *ad extra* della SS. Trinità che è quello di volersi manifestare all'uomo che, se da un lato, ne porta l'immagine – secondo il dettato agostiniano che la santa fa proprio –, per altro verso è eletto da ogni Persona della SS. Trinità.

³ *I Colloqui* 1, p. 83.

⁴ *Ibidem*, p. 261.

⁵ «Vedeva quelle tre Divine Persone influirsi l'una l'altra li sua divini influssi, con un modo indicibile. Il'Padre influiva al'Figliuolo, el'Figliuolo allo Spirito Santo; et esso Spirito Santo rinfluiva nel'Padre e nel'Figliuolo, e continuamente vedeva mandarsi essi divini influssi; il'Padre nel'Figlio, el'Figlio rfluire, cioè rimandare essi divini influssi; il'Padre el'Figlio allo Spirito Santo, lo Spirito Santo rinfluisce nel Figlio, et il'Figliuolo rinfluisce di nuovo nel'Padre, et il Padre rimandare influssi hora al'Figliuolo e hora allo Spirito Santo», *I Colloqui* 1, pp. 114-15.

⁶ «Influiva di poi essa SS.ma Trinità in tutte le creature che sono quaggiù nel'mondo. Et il'Verbo umanato rinfluiva in questo modo: con mandare le gratie e i doni in esse creature acciò si disponessimo che essa SS.ma Trinità potesse compiacersi in loro». *Ibidem*, p. 115.

⁷ Cf., *I Colloqui* 1, pp. 161-62.

⁸ Cf., *I Colloqui* 1, pp. 174-75.

Nel citato testo del Battesimo 1584, S. Maria Maddalena, dopo aver parlato di una generica ma autorevole elezione da parte di Dio nei confronti dell'umanità, sottolinea come ognuna delle Tre Persone sia rappresentata da una categoria di uomini e donne. Avremo perciò i Patriarchi e i Profeti che hanno rappresentato nell'epoca più antica il Padre e che attraverso grida, lacrime e preghiere hanno preparato la venuta di Cristo;⁹ quindi gli Apostoli e i Martiri rappresentano il Figlio: i primi in virtù dell'intimità con Lui e dell'annuncio in parole e opere, i secondi attraverso il sangue sparso in perfetta sequela e conformazione con Lui.¹⁰ Da ultimo, lo Spirito Santo che è rappresentato dalle vergini e dai continenti a motivo della purità e della castità.¹¹ Ma il numero, prosegue ancora la nostra santa, è enorme. Difatti, accomunati da un'unica finalità, abbiamo:

gli Santi, i Dottori, li Confessori, Monaci e Eremiti, tutti questi sono ancor loro in uno dei detti tre stati; chi in quello de' Patriarchi e Profeti, come sono li eremiti e solitarij; chi in quello delli Apostoli e Martiri, come e' Confessori e gli Dottori, come si legge in San Martino, e di altri; et chi in quello delle Vergine e delli continenti come sono i Monaci e ancora gli Dottori confessori, et Heremiti, che in molti ce ne sono stati vergini, et tutti continenti e casti. Et questi ancor loro con le sante virtù sopra dette, hanno manifestato al mondo la gloria del'nostro Signore Dio.¹²

Quindi siamo in presenza di un Dio che si manifesta primariamente con la sua azione e, in secondo luogo, attraverso uomini coinvolti nel suo agire misterioso. La polarità tra unicità del mistero di Dio e conformazione trinitaria si riflette in S. Maria Maddalena tanto nel campo dell'essere quanto in quello dell'azione. Ciò indica reciprocità: dalle opere si deduce l'essere di Dio e, a sua volta, questo essere è origine di ogni azione.¹³ Perciò è possibile dire che il Dio che emerge dalle pagine della nostra santa è riducibile alla coincidenza dell'essere e dell'agire, e ciò a motivo delle sue proprietà fondamentali, che sono la Purità e l'Amore,¹⁴ elementi tra loro connessi e, per natura, diffusivi.

⁹ Cf., *I Colloqui 1*, p. 83.

¹⁰ Cf., *Ibidem*, p. 84.

¹¹ Cf., *Ibidem*.

¹² *I Colloqui 1*, p. 84.

¹³ Assume qui una particolare valenza espressiva il costato di Cristo ad indicare intimità profonda che si fa insegnamento e scuola dove si trovano quattro libri: la creazione del mondo, la creazione dell'uomo, la vicenda terrena di Cristo dall'Incarnazione alla morte e l'azione del Verbo di unire a sé l'anima. Cf., *Quaranta giorni*, p. 206.

¹⁴ Nella sua piccola pubblicazione antologica, F. Brezzi enumera nove proprietà di Dio, desumendole da altrettanti testi della santa. Cf. *Maria Maddalena de Pazzi*. Invito

Sono essi a differenziare Dio dalla creatura, ma al contempo ad attivarla a sé.

Circa la purità, essa è descritta a S. Maria Maddalena in una visione proprio dall'eterno Padre. Il testo manifesta anche una dimensione escatologica:

O filia et sponsa Unigeniti Verbi mei, tu mi domandi d'una cosa tanto alta e sublime, che non sei capace di poterla mai intendere a pieno, perché la mia purità è una cosa tanto intrinseca che né tu né altro, ancor che santi sieno, nemmeno sapienti, potenti e d'ogni virtù e scientia decorati, mai, mai, mai la potranno intendere e a pieno capire. (...) Quando sarai disciolta da cotesto corpo e ne verrai da me, all'hora l'intenderai all'quanto meglio, però che mai a pieno se ne può esser capace ancor quassù, sendo che solo, solo, e per me stesso, possa esser compreso e capito. Però che questa purità propriamente è il mio proprio essere, che, come t'ho mostro, quell'abbondantissimo distillamento che faceva nascere quella fonte di latte derivava e procedeva da me e dal mio divin Verbo. Et se bene vi assomiglio essa mia purità al latte per non ci essere cosa più delicata, più candida e bianca che voi possiate esserne capace, non dimeno non è latte, ma veramente il mio proprio e puro essere, che è la Divinità.¹⁵

Quindi una proprietà di Dio: tale è la purità che tuttavia viene partecipata all'anima,¹⁶ per cui da dono essa diviene condizione per conoscere Dio ed unirsi a Lui. In merito accenniamo solo per amore di completezza che la prima creatura ad essere beneficiata da questo movimento oblato di Dio è la Vergine Maria¹⁷ la quale, a sua volta, può elargire tale dono, reso concreto dall'immagine del mantello.¹⁸

Tutta questa volontà di rendere partecipe l'uomo della sua grandezza è resa possibile in Dio dal suo amore: enorme, smisurato, pazzo,

alla lettura, di F. Brezzi, Ed. S. Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2000, pp. 52-56. Leggendo attentamente ci si rende conto che tali proprietà investono l'essere e l'agire di Dio in modo simultaneo.

¹⁵ *I Colloqui* 2, pp. 339-40. Da notare che qualche pagina più indietro, in un'altra visione, il Padre aveva detto «La purità è un intimo candore dell'anima, uno indirizzamento di tutte le opere et intenzione in me», *Ibidem*, p. 204.

¹⁶ Cf. *Probatione* 1, p. 106.

¹⁷ Uno dei più bei testi di S. M. Maddalena, tale da illustrare la familiarità di Maria con la SS. Trinità, è il seguente: «Veggio quello Spirito di purità, movente dall'idea del Padre, con uno immobil moto scendere, e con impeto infondersi in Maria. Et fa sì che essa conferisce l'umanità al Verbo. D'onde poi esso humanato Verbo infonde in noi esso stesso Spirito di purità assistente in Sé», *I Colloqui* 2, pp. 138-39.

¹⁸ Cf. *I Quaranta giorni*, pp. 224-25.

dice S. Maria Maddalena riecheggiando S. Caterina da Siena, e che Egli manifesta verso l'uomo immeritevole di tanto favore:

O pazzo Amore, o eterno Verbo, o Sapiencia infinita, o Bontà somma, che t'ha fatto la creatura che tanto l'ami? L'hai creata all'immagine e similitudine tua per farla eguale a te. Non eguale a te, no, ma partecipe di te che sei Verità infallibile, Charità infinita, eterno Verbo.¹⁹

In forza di tale amore, che conduce Dio ad offrirsi interamente e totalmente, si illumina quella coincidenza che esiste in Lui tra essere e agire: proprio perché Dio è amore, può includere in modo particolare la santa attraverso l'offerta di doni speciali²⁰ e operare la deificazione riservata a qualunque anima che vuole vivere in comunione con Lui; una comunione che dona l'essere come appare dal seguente testo, dove l'assolutezza e l'azione sono collegate e portate a compimento nel sacrificio di Cristo. Accogliendo la sostanza di tre testi biblici (*Mt* 24,27; *Ap* 1,8 e *Es* 3,14), l'anima si interroga sulla grandezza di Dio e la contempla nei seguenti termini:

Sei l'esser di te stesso, sei l'esser del tuo Verbo, sei l'esser dello Spirito Santo, sei l'esser della Santissima Trinità, sei l'esser d'ogni che ha da essere, e che cose si può dire che abbia essere se non tu stesso?²¹

Quindi, alla base di tutto l'essere ed esistere di Dio si colloca l'Amore: attraverso questa forza Egli può comunicarsi all'uomo. Una comunicazione che, tuttavia, avviene attraverso alcune mediazioni: soprattutto la Scrittura e i sacramenti.

I.2. Mediazione della Parola-Sacramento

L'esistenza di S. Maria Maddalena, ricca di doni divini e segnata da un fortissimo misticismo, non va separata dalla frequentazione assidua della Scrittura.²² Tuttavia, nei suoi testi si rende ben visibile

¹⁹ *I Colloqui* 2, p. 402.

²⁰ Nella biografia di Sr M. Pacifica del Tovaglia, e quindi anche nel testo delle *Probatione*, abbiamo la menzione di cinque doni fatti da Dio alla nostra santa: l'anello nuziale, il cuore di Gesù, la corona di spine, le stigmate interiori e la perfezione di purità. Cf. *Probatione* 1, pp. 33 e 102. Essi vanno ad aggiungersi ad altri tre doni che Maddalena riceve sin dal seno materno: lo zelo per la salvezza delle anime, il desiderio continuo dell'unione con il SS. Sacramento ed il proposito di consacrazione ed unione a Dio in una vita di verginità. Cf. *Probatione* 1, pp. 37-38.

²¹ *I Colloqui* 2, p. 246.

²² A. Valerio fa presente questa attività di lettura critica della Bibbia da parte della donna parlando di intelaiatura biblica nella quale si muove il pensiero del tempo. In

la distinzione da lei operata tra Parola di Dio (come parola materiale detta da Gesù o insegnamento) e testo sacro nella sua totalità di libro. Prima di entrare nella trattazione di questo aspetto, non bisogna sottovalutare il fatto che molte visioni ed estasi di S. Maria Maddalena si verificano in seguito all'ascolto di testi scritturistici proclamati nella liturgia, per cui le narrazioni prendono l'andamento di vere e proprie illustrazioni esegetiche di tipo spirituale, volte all'edificazione in cui compaiono non poche allegorie.

È il caso, ad esempio, della meditazione su *Lc 14,16* (avvenuta il 3 giugno 1584), che si apre con una considerazione molto importante: in Cristo coincidono l'insegnamento riportato nello scritto del Vangelo con quello che Egli ha realmente detto mosso dall'amore:

mi pareva intendere che tutto quello che Jesu haveva insegnato nel Santo Evangelio, e detto con la sua santa bocca, tutto lo haveva insegnato e detto per lo sviscerato amore che ci porta.²³

È quindi possibile osservare come la nostra santa applichi, pur nella sua semplicità ma in continuità con la tradizione ecclesiale, il principio cristologico utile e legittimo per l'esegesi.

Questo ci aiuta ad entrare nel nostro tema, osservando che nei testi maddaleniani troviamo l'espressione *Parola del Verbo*, attraverso la quale la nostra santa indica il modo di manifestarsi di Dio unito agli effetti. Sta all'uomo accogliere o rifiutare tale offerta con le rispettive conseguenze, positive o negative. Fra le prime si possono annoverare la gioia che proviene all'anima da parte della SS. Trinità e che ad essa l'anima ridona,²⁴

tale ambito vanno ricondotte le rielaborazioni bibliche di Maria Maddalena de' Pazzi. Cf., A. VALERIO, *L'esperienza profetica femminile nei secoli XIV e XVI*, in *Rassegna di Teologia* 35 (1994), p. 727. Altrove, la stessa Valerio torna specificatamente su Maria Maddalena sottolineandone il particolare bagaglio espressivo che «si manifesta con un superamento dei consueti canali comunicativi per irrompere in gridi, pianti e sospiri», A. VALERIO, *Cristianesimo al femminile. Donne protagoniste nella storia delle Chiese*, M. D'Auria Ed., Napoli 1990, p. 16. Ultimamente si segnala il seguente testo: B. SECONDIN, *Santa Maria Maddalena de' Pazzi. Una mistica che sa ascoltare e annunziare*, Graphe.it Edizioni, Perugia 2007. Recentissimo è poi il n. 46 (gennaio-aprile 2007) della rivista *Horeb* intitolato "Fa in noi una fonte d'acqua viva". *Mistica e profezia di S. Maria Maddalena di Firenze* e dedicato in gran parte alla santa.

²³ *I Quaranta giorni*, p. 109.

²⁴ «Chi custodisce la Parola di Dio e ne fa frutto, che è grandemente grato alla SS.ma Trinità, però che con l'operatione che fa la creatura mediante l'haver custodito in se la parola di Dio, viene a rinnovare ad essa S.ma Trinità quel gaudio e contento che essa ha nell'operatione che continuamente si fanno in fra esse divine persone mediante il Verbo humanato», *I Colloqui 1*, p. 263.

l'unione con Dio²⁵ e la guarigione dell'anima.²⁶ Aggiungiamo che l'unione con Dio si armonizza con tutto il processo di deificazione e divinizzazione posto in atto da Dio e, analogamente, frutto della misericordia di Dio appare la guarigione dell'anima ferita.

Al contrario, le conseguenze negative del rifiuto della Parola non tardano a manifestarsi: la superbia²⁷ e, più in generale, la perdizione per cui, con una domanda ad arte, S. Maria Maddalena si chiede

che sarebbe la creatura senza il verbo procedente da te, Verbo, dico la tua parola? Sarebbe appunto come un pesce fuor dell'acqua, come il soldato senz'arme e come il cacciatore senza l'uccello.²⁸

Il rapporto con la parola di Dio, precisa ancora S. Maria Maddalena, non si deve limitare all'ascolto, ma implica un comportamento specifico da riservarsi nei confronti delle parole del Verbo: non animato da curiosità o altri fini che non siano la santificazione, ma fatto di reverenza, di sincerità e di fervore.²⁹

Colui che accoglie le parole del Verbo non soltanto prende la parte migliore – come Maria la sorella di Lazzaro (cf. *Lc* 10,42)³⁰ – ma giunge ad un'intimità sempre più profonda con la SS. Trinità (e, per contro, chi disprezza la Parola disprezza la SS. Trinità), in quanto nella Parola abbiamo la convergenza di tre elementi: il contenuto, la lingua che la esprime, il fiato che viene emesso, associati rispettivamente al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo.³¹

²⁵ «La parola di Dio quale è proceduta dalla bocca di Jesu Verbo humanato, mentre che la c'è proferita, e la stiamo a udire, essa ci comunica e ci unisce a esso dal quale è proceduta, che è Jesu», *Ibidem*, p. 435.

²⁶ Nell'ambito della missione data da Cristo agli apostoli c'è quella di guarire le infermità e ciò accade attraverso il «pigliare quella medicina della tuo Parola, sì o Verbo, che sana tutte le infermità dell'anima: sana dalla febbre della superbia (...), sana dalla terzana della vanagloria (...) Guarisce dalla quartana della disobediencia (...) Sana dalla febbre continua che presto presto conduce alla morte, dico l'avaritia...», *Revelatione et intelligentie*, pp. 182-83.

²⁷ «Chi non fa frutto della parola di Dio, è superbo (...) Dico che chi non fa frutto della parola di Dio diviene grandemente superbo, et per essa superbia innalzandosi, bisogna che caschi...», *I Colloqui 1*, pp. 262-63.

²⁸ *Revelatione et intelligentie*, p. 69.

²⁹ Cf., *I Colloqui 1*, p. 398.

³⁰ S. Maria Maddalena sempre alla vigilia dell'Annunciazione del 1584 esprime in altre parole un concetto analogo alla sostanza di *Lc* 10,42: «Chi tiene in sé la Parola di Dio, piglia Dio che è maggiore di sé», *I Colloqui 1*, p. 258.

³¹ «Nella parola concorre tre cose: quello che la dice, la lingua con la quale si proferisce, e così il fiato. Per quello che la dice s'intende il Padre, per la lingua il Figliuolo, e per il Fiato lo Spirito Santo», *Ibidem*, p. 262.

Accanto alla Parola e alle parole del Verbo si colloca la Scrittura che allarga l'orizzonte maddaleniano in dimensione ecclesiologica e sacramentale. Difatti nella costruzione dell'edificio spirituale (*fabbrica*) deve trovarsi una stanza nuziale costituita dalla Scrittura, dove l'anima-sposa e il Cristo-Sposo trovano riposo e s'intrattengono in colloquio:

Ancora a fare che essa fabbrica sia perfetta, bisogna che ci sia una camera secreta nella quale vi sia il letto, dico il riposo dove la sposa con lo sposo si hanno a riposare, e questa non sarà altro che la sacra e divina Scrittura, intesa con la scienza divina, nella quale la sposa soavemente si riposa et fa dolce colloquio con lo Sposo, dormendo quivi poi un sonno di somma vigilantia, et gusta e' suavi abbracciamenti dello Sposo.³²

Ma associata alla stanza dev'esserci la mensa, che è la Croce, e il cibo che è il Verbo, al pari dell'unità delle Tre Persone, che è nutrimento per la sposa. Appare evidente e, potremmo dire immediata, l'unità tra Parola ed Eucaristia, visibile anzitutto in riferimento al Padre:

Così il Padre ci ha prolato dalla suo divina bocca il suo Verbo, et il Verbo ci ha prolato la parola del suo Evangelio; et sendo che esso e il Padre sono una cosa medesima, si come lui disse in esso Santo Evangelio: *Ego et Pater unus sumus*, viene ancora lui stesso ha essere a noi Padre, e la parola sua è ancora quella del Padre: *Omnia quecunque audivi a Patre meo nota feci vobis*; et ancora, disse: 'Il Padre è quello che parla in me'. Ci nutrice ancora dandoci la suo Carne e Sangue nel Santissimo Sacramento in cibo e beverage, sì come disse: *Caro mea vere est cibus, et Sanguis meus vere est potus; qui manducat meam carnem*. Ci nutrice ancora la parola di Dio perché ci dà la fede, vero nutrimento dell'anime nostre, sì come dice in San Marco; *Habete fidem Dei*, et ancora: se harem tanta fede quanto un granello di senapa, et diremo a quel monte: gettati in mare, esso lo farà.³³

la stessa unità quindi è esplicitata ulteriormente dalla santa attraverso l'immagine del pane desunta da *Lc 24,30*:

Tre sono e' pani che tu ci spezzi: il pane del tuo Corpo e Sangue ce lo spezzi quotidianamente, il pane della Scrittura, e il pane della tua comunicazione nella quale è drento infiniti doni e gratie.³⁴

Questo triplice significato introduce un ulteriore aspetto: nella lettera a Veronica da Cortona risalente al 1586, nell'ambito del rinnovamento della Chiesa, la mistica fiorentina svolge tutta un'apologia del

³² *I Colloqui 2*, p. 46.

³³ *I Colloqui 1*, pp. 324-25. I corsivi sono nel testo.

³⁴ *Probatione 2*, p. 93.

Sangue di Cristo col quale s' irriga e si feconda il giardino della Chiesa e mediante il quale si rafforza l'energia di tutti i sacramenti che ci permettono di arrivare al Dio Verità nostra meta:

Piantò e frutti e dette compimento a questo giardino in croce, anzi dette forza a tutti i Sacramenti in virtù del Sangue, che a guisa di frutti ci vanno nutrendo parte che siamo in questa vita per condurci al nostro vero fine, Dio eterno principio che non ha mai conosciuto principio, antica e nuova Verità.³⁵

Come per la Parola di Dio anche per i sacramenti è necessario ed auspicabile un atteggiamento consono costituito dall'attiva accoglienza: la superficialità ed il disimpegno sono mali presenti e dilaganti ieri come oggi in una Chiesa costantemente bisognosa di riforma ed è per questo che S. Maria Maddalena, sempre nella stessa lettera a Veronica, li ritrae realisticamente:

Sono molti quelli che pigliono l'obbligo di trattare i frutti di esso, dico e SS.mi Sacramenti; ma pochi quelli che vogliano affaticarsi a seminare, mieterne e coltivare esso giardino mediante il Verbo di Dio. Molti sono che arrecono puzza e fetore al giardino col desiderio di posseder le cose create da Dio e fare in tutto la loro maledetta volontà, et cibonsi di terra, privandosi della visione et fruizione di Dio; e ciberannosi poi sempre del cibo dell'eterna dannatione.³⁶

L'assolutezza e la gloria di Dio hanno tuttavia la loro massima carica di espressività nel Sacramento dell'Eucaristia. Sappiamo dalla vicenda biografica della santa come la possibilità della comunione frequente fu uno dei motivi che la spinsero ad entrare a S. Maria degli Angeli, e proprio a seguito di una sua comunione (avvenuta il 7 giugno 1584), S. Maria Maddalena pone sullo stesso piano l'Incarnazione con la sua presenza nel SS.mo Sacramento in forza dell'amore³⁷ e questa cognizione dell'Eucaristia assume una forte impronta antropologica.

Consapevole della grandezza del SS.mo Sacramento, che si sorregge sempre sul binomio essere-azione dominato dall'amore divino,³⁸ S. Maria Maddalena – attraverso le sue visioni – ci offre un ventaglio di situazioni nelle quali tutto l'uomo viene beneficato dal cibo eucari-

³⁵ *Renovatione della Chiesa*, p. 101.

³⁶ *Ibidem*, pp. 101-02.

³⁷ *Cf.*, *I Quaranta giorni*, p. 119.

³⁸ Il SS.mo Sacramento è per S. Maria Maddalena il compendio dell'amore che contraddistingue l'intera esistenza di Cristo. *Cf.*, *I Colloqui 2*, 22.

stico.³⁹ Ciò accade a diversi livelli: il Sacramento Eucaristico rafforza le virtù,⁴⁰ permette l'unione con il Verbo⁴¹ e rende l'anima-sposa simile a Maria. La Vergine può contenere l'Incontenibile e, per questo, è la donna vestita di sole che, coronata di stelle, ha sotto i piedi la luna ad indicare la tensione verso l'unico Signore, dinanzi al quale tutto è secondario.⁴²

Appare chiaro che, in tale ambito eminentemente antropologico, non viene dimenticata la dimensione ecclesiologica, soprattutto se si tiene conto che tanto l'anima-sposa quanto la presenza di Maria sono due elementi che rinviano alla Chiesa. Tutto questo appare in S. Maria Maddalena in modo coerente e consequenziale: chi legge la Parola e chi si ciba dell'Eucaristia non è solo ed unicamente il singolo, ma quest'ultimo possiede sempre un significato corporativo insito proprio nel concetto stesso di anima ecclesiastica, sposa del Verbo. Ciò conduce la nostra santa ad affermare un duplice e reciproco atto generativo per cui «l'anima partorisce la Chiesa e la Chiesa partorisce l'anima»⁴³ ed entrambe sono impegnate in un costante itinerario di unione con Dio.

I.3. *Il destinatario*

Tutta la manifestazione di Dio ha quale destinatario l'uomo, che si trova in una condizione di frontiera tra il finito e l'Infinito ed in Lui la grandezza e la miseria vengono ad incontrarsi. Se precedentemente abbiamo visto come S. Maria Maddalena sottolinei nettamente la diversità che c'è tra Dio (puro, eterno, luminoso, buono e sapiente) e l'uomo (immondo, finito, tenebroso, cattivo e stolto),⁴⁴ ciò non significa che quest'ultimo risulti irrimediabilmente perduto o totalmente abbandonato da Dio. Ogni concessione ad un facile quanto gratuito manicheismo, nella nostra santa, è da escludersi.

³⁹ La dimensione spirituale e quella corporale ricevono nutrimento dall'unico Cristo così come appare in un testo collocato dopo la professione religiosa della santa: «Similmente intendevo che di mentre esso Amor'Jesu conversava con'noi in questo mondo riguardando egli in se stesso, dico che nell'Humanità sua, et conoscendo per sé, e in sé la Fragilità maggiormente nell'assunta Humanità nostra et amando egli noi con'quel'medesimo Amor' di prima, volle rimediare no' solo all'Anima, ma ancora al corpo, dando se stesso a mangiare ancora corporalmente a noi, per cibare e fortificare, e l'una e l'altro in se stesso», *I Quaranta giorni*, p. 120.

⁴⁰ Cf., *I Colloqui 1*, p. 138.

⁴¹ Cf., *Revelatione et intelligente*, p. 89.

⁴² Cf., *I Colloqui 2*, pp. 147-48.

⁴³ *I Colloqui 2*, p. 258.

⁴⁴ Cf., *I Colloqui 1*, p. 261.

Al contrario, pur considerando la contraddittorietà della situazione umana, all'uomo resta sempre un fondamentale motivo di grandezza che consiste nell'essere stato creato da Dio per poterlo accogliere. In una parola: *homo capax Dei*, asserto che affonda le sue radici in *Gen 1,26-27*.⁴⁵

In un testo di *Revelatione e intelligentie* in cui la santa contempla i 5 gradi di gratitudine afferma esplicitamente che tale capacità è dono di Dio:

Il secondo grado di gratitudine è donare alla persona amata, et insieme col donare fargli il donativo, dandoci l'eterno Padre il suo Verbo ci fa il dono, et col farci capaci di esso ci dà il donativo.⁴⁶

Più volte all'interno degli scritti della santa troviamo il rinvio alle origini dell'uomo, e ciò sovente in riferimento alla SS. Trinità secondo la nota analogia agostiniana della trinità creata derivante da quella Increata:⁴⁷ è l'argomento principale che sostiene tutta l'antropologia cristiana così come ce la presenta S. Maria Maddalena. Ne consegue che il *capax Dei* si specifica trinitariamente in una dimensione di reciprocità di azioni tra Dio e l'anima così come appare sempre in *Revelatione e intelligentie*:

L'eterna Trinità va glorificando e donando gratia. Così questa trinità dell'anima glorifica e dona gratia. La increata Trinità glorifica l'huomo, e la trinità creata glorifica Dio con volere e godersi che esso habbia tutta la gloria che ha in se stesso, e per se stesso e da se stesso. E in tutte le sua opere circa il suo honore e gloria, sendo sempre pronta e parata a dar la

⁴⁵ Modello di tale capacità è, per la nostra santa, Maria, la Madre di Gesù. Sulla base di *Ct 1,1*, S. Maria Maddalena così illustra la singolare dimensione antropologica della Vergine SS.: «O Maria gloriosissima! *Osculetur me osculo oris sui* (Cant. 1,1). Dette a te l'osculo delle bocca sua. *Osculetur*. Nel qual osculo si contenne quella interna visione che dovevi havere di Dio e participatione del Verbo. Havevi a esser capace della divinità quanto ne può esser creatura mortale, la quale assunse l'umanità de'tua purissimi sanguini, dunque in tal osculo fu dato tal capacità che doppo il Verbo divenisti più capace di essa divinità che creatura qual sia mai stata e che habbia a essere», *Probatione 2*, p. 200. I corsivi sono nel testo. La citazione è parte del lungo e complesso racconto della visione che la santa ha avuto alla vigilia dell'Assunzione di Maria nel 1593.

⁴⁶ *Revelatione et intelligentie*, p. 190.

⁴⁷ «Dall'eterno Padre e Verbo procede lo Spirito Santo. Dalla volontà e intelletto procede la memoria, e sì come lo Spirito Santo è una cosa stessa con il Padre e Verbo e concorre all'operazione di esse divine Persone, così la memoria deve concorrere a tutte le opere della volontà e intelletto. Nasce in questa trinità dell'anima tutti gli effetti e affetti che nascono nelle tre Persone divine per participatione in atto d'amore», *Revelatione et intelligentie*, p. 284. La trattazione agostiniana dell'immagine analogica della SS. Trinità nell'anima si trova nel suo *De Trinitate* libri IX-XV.

vita per essa sua gloria e honore. L'individua Trinità va distillando e influendo; et essa trinità dell'anima ancor lei va distillando e influendo. Distilla un ansioso desiderio de' prossimi, e influisce un forte volere che le creature tornino all'hor Creatore.⁴⁸

Tutto questo implica chiaramente un grado di conoscenza che lo stesso Dio vuole si realizzi nella creatura, anche se ciò possiede sempre un margine di oscurità. In un testo relativo ad una visione del 1585, la nostra santa unisce echi agostiniani ed anselmiani, concludendo con la riaffermazione della volontà di Dio di comunicarsi all'uomo:

O infinita sapientia, o eterno e infinito Dio che vuoi esser capito dalla creatura! Trinità creata in questo tempo finito, se è bene e più possibile che tu non sia Dio che essere inteso in questo tempo finito ! Anatema sit chi dice pienamente intendere te in questo mondo, perché tanto è possibile che ciò sia quanto è possibile ch'el'fuoco si converta in acqua e l'acqua in fuoco (...) O ammirabile Dio nella elezione dell'anime ! È mirabile nella comunicazione della divinità sua, nella viltà dell'umanità nostra.⁴⁹

La creazione del mondo da parte di Dio si accompagna all'atto col quale il Verbo opera la ri-creazione dell'anima, e qui S. Maria Maddalena non tralascia di considerare come la creatura sia un microcosmo inserito all'interno del più ampio universo. Possiamo schematizzare tale ordine parallelo presente in un lungo testo di *Revelatione e intelligentie*:⁵⁰

Mondo		<i>Uomo</i>
Cielo	→	<i>Volontà</i>
Stelle	→	<i>Propositi buoni insiti nella volontà</i>
Luna	→	<i>Volubilità</i>
Sole	→	<i>Capacità di scegliere Dio come Signore e Sposo</i>

⁴⁸ *Revelatione e intelligentie*, p. 285.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 143-44. Il testo riecheggia tanto S. Agostino quanto S. Anselmo d'Aosta. Del primo è nota alla santa la dottrina della presenza analogica della SS. Trinità nell'anima umana (Cf., *I Colloqui* 2, p. 257; *Probatione* 1, pp. 233-34; *Revelatione e intelligentie*, p. 77) che S. Agostino illustra nel *De Trinitate* l. IX, affermando che le potenze dell'anima rappresentano un *vestigium trinitatis* utile per approdare a successive e più elevate riflessioni. In secondo luogo, S. Anselmo, nel suo *Monologion*, 64, afferma che la ragione umana comprende razionalmente che Dio è incomprendibile («*rationaliter comprehendit incomprehensibile esse*»).

⁵⁰ Lo schema che segue si riferisce alle pp. 229-38.

Acqua	→	<i>Grazia</i>
Pesci	→	<i>Amorosi affetti e sentimenti che si nutrono della divinità (essi muoiono, tuttavia, a contatto con l'esterno, dove si fissano su cose transitorie)</i>
Piante	→	<i>Memoria che il Verbo dona all'anima</i>
Alberi	→	<i>Intelletto dell'uomo</i>
Monti/Colli	→	<i>La Prudenza come monte più alto tale da garantire all'uomo una vita virtuosa e dedita al culto di Dio</i>
Uccelli	→	<i>Le virtù (3 teologali e 4 cardinali)</i>

Dall'insieme degli elementi emersi è possibile avere un'idea della grandezza dell'uomo come destinatario del favore di Dio, ma ciò non basta, perché vi si aggiunge la deificazione che permette alla creatura di elevarsi dal suo stato e – attraverso il Mistero pasquale – vivere un singolare stato di comunione con Dio. Ciò avviene tanto con un atto di Dio,

La creatura non ha essere alcuno se non da te stesso, tu gli hai dato quell'essere che ha quando la creasti a tua immagine e similitudine, gli hai dato e gli dai il tuo essere deificandola, et come Padre la deifichi. O come? Mediante l'unione, trasformazione e che comunicazione che fai di te nell'anima e dell'anima in te. – O deificazione, di chi, di chi, di chi? Di essa anima – O se essa viene a tale deificazione, deificata viene poi diventare un altro Dio. Et essa deificazione perché s'acquista? E con che s'acquista da essa anima? O perché s'acquista? Perché ti sei innamorato di lei. E con che s'acquista? Con lo spargimento del Sangue del tuo Verbo dato a noi con tanta liberalità.⁵¹

quanto attraverso l'Eucaristia, che realizza pienamente la ferma volontà di Cristo di comunicarsi all'uomo anche dopo la sua esistenza terrena:

Et qui mi mostri quanto è grande tua comunicazione e quanto con noi ti sei comunicato, poiché non ti contentasti di comunicarti a noi stando in terra per 33 anni, maolesti ancora lasciare il Corpo e Sangue tuo all'anima, acciò che essa potessi del continuo star nel tuo petto e tu nel suo, dove la vai deificando e trasformando, e te gli vai comunicando del continuo la tieni unita a te. O che colloquio di amore fra l'anima stando nel petto tuo e tu nel suo.⁵²

⁵¹ *I Colloqui 2*, p. 246.

⁵² *Probatione 2*, pp. 132-33.

Il motivo di tale deificazione è senz'altro il grande e singolare amore di Dio, ma trova spiegazione anche nella situazione di miseria propria dell'uomo che, agli occhi della santa, è dovuta alla lacerazione interiore che l'uomo prova e per la quale è costretto a lottare, avendo tuttavia come invincibile arma l'umiltà che discende dal Verbo crocifisso e che può essere conseguita solo contemplandolo.⁵³

Singolare, in proposito, la rappresentazione della battaglia che, nell'essere umano, vede contrapporsi l'umiltà e la vanagloria. Si tratta di una lunga visione avuta dalla santa la notte tra il 13 e il 14 aprile 1592 e che, al di là della figurazione molto movimentata ed articolata, possiede una finalità pedagogica: l'umiltà vince la vanagloria e tra le virtù è proclamata madre, sposa e sorella a motivo proprio della sua origine dal Verbo Crocifisso e dal seno della SS. Trinità.⁵⁴

La vanagloria, sinonimo di superbia, non è altro che quell'amor proprio che S. Maria Maddalena combatte (specialmente tra le fila dei religiosi e nella Chiesa) in quanto artefice della lontananza dell'uomo da Dio: esso costituisce il secondo grande motivo della miseria dell'uomo, assimilato, sulla base di *Mt* 13,25, alla zizzania che guasta ogni proposito di opera buona, per cui è necessario esser desti e vigilantissimi.⁵⁵

Per questo motivo, l'amor proprio – che resta limitato solo all'uomo e che cerca la sua gloria – è un tarlo che consuma l'anima. In toni veementi la santa si rivolge all'eterno Padre e denuncia tale situazione dell'uomo, ma ricordando anche la sua vocazione di *capax Dei*. Il discorso parte dalla propria esperienza allargandosi poi a dimensione universale:

O Amor mio, il mio amor proprio è causa d'ogni male. O questo amor proprio quanto ti offende, e quanto danno apporta all'anima nostra ! E fa appunto come il tarlo che a poco a poco consuma essa anima, e col suo rodere la conduce a niente. O anima così degna e nobile, come ti fai tanto vile e bassa di cuore e d'animo che ti lasci torre la tua dignità! Sei fatta per essere capace della eternità e della sapientia di Dio, e ti fai schiava e serva del demonio.⁵⁶

⁵³ Cf., *I Colloqui* 2, p. 30.

⁵⁴ Cf., *Probatione* 2, pp. 161-67.

⁵⁵ «Intese qui che la zizzania è seminata dal nemico perché chi aveva a fare la guardia, s'intende le potentie dell'anima nostra, però che quando esse si addormentano nel tedio e non stanno vigilante all'ora, massimo quando in essa anima è seminato la parola di Dio, ne viene il nemico con le sue tentatione, e semina il suo seme sopra il seme buono che è la zizzania, la quale zizzania gli diceva Jesu esser l'amor proprio e il proprio parere», *I Colloqui* 1, p. 157.

⁵⁶ *I Colloqui* 2, pp.273-74.

Se l'uomo è chiamato a superare il limite costituito dal proprio 'io', la via per poterlo fare, il metodo che lo impegna è di natura teologico-esistenziale, ossia il riappropriarsi del carattere comunicativo di Dio; ciò è conversione e lievito di quel rinnovamento del quale S. Maria Maddalena si fa voce. Ben a ragione la nostra santa, in un testo ormai noto, spiega e motiva l'essenza profonda della vocazione dell'uomo:

Dico che se Dio è comunicativo, doviamo ancor noi esser comunicative in comunicare le illuminatione che Dio ci comunica, massimo quelle che possono aiutare a ridurre a lui le sua creature. E ci doviamo ricordare e tenere in mente quel che dice l'innamorato di Paulo: *flere cum flentibus, gaudere cum gaudentibus*, et infino infermarsi con chi si inferma⁵⁷

Pur nella sua linearità, il testo ci mostra due aspetti concomitanti: da un lato ribadisce il carattere diffusivo dell'amore di Dio che si rivolge alle creature obbligandole a farlo circolare e, per altro verso, mostra questo unico amore quale via utile all'uomo per essere associato al mistero di Dio. Un amore che comunque resta forza unitiva tanto in Dio, quanto tra gli uomini; è quanto si legge in un altro passo della *Probatione* dove, accanto all'apologia dell'amore, S. Maria Maddalena sottolinea l'indivisibilità tra amore di Dio e amore del prossimo: entrambi hanno come unica finalità la realizzazione dell'uomo:

L'amor divino e l'amor del prossimo stanno insieme, e chi gli mira da lontano con gli occhi non ben purgati, paiono equali. Ma chi ben gli rimira, vi è una gran discussione. L'amor del prossimo ci fa adempier la legge quando l'opere nostre son fatte in Dio e per Dio. L'amor del prossimo non solo ci fa adempier la legge, ma ancora ci deifica in Dio.⁵⁸

Se perciò Dio è comunicativo, anche l'uomo deve esserlo, servendosi di un linguaggio espressivo e di uno stile di vita che conseguentemente lo associ a Dio nell'azione e nelle qualità. All'interno di questo orizzonte si comprende l'invito gioioso fatto da S. Maria Maddalena nel famoso episodio del 3 maggio 1592, quando, correndo per il monastero ed aggrappandosi a campane e campanuzze, grida: «Ad

⁵⁷ *Renovatione della Chiesa*, p. 108. Il corsivo è nel testo. C'è da osservare che queste parole, pur essendo rivolte alle monache, possono essere facilmente estese a tutto il popolo di Dio che è la Chiesa.

⁵⁸ *Probatione 2*, p. 182. In precedenza M. Maddalena aveva sottolineato che l'amore di Dio è insufficiente e non dà vera vita all'uomo se non è congiunto con l'amore del prossimo. Cf., *Probatione 1*, p. 204. Ma l'amore del prossimo, a sua volta, si costruisce e si sostiene sulla grazia di Dio. Cf. *Revelatione e intelligentie*, p. 205.

amare, anime, venite a amar l'Amore dal'cui siete tanto amate! A amare, anime!».⁵⁹

Una frase che mostra la sua validità nel contenuto e nella forma. Anzitutto nel contenuto, in quanto l'amore di Dio è determinato dal fatto che Dio è venuto ad amare l'uomo attraverso la creazione e l'Incarnazione salvifica confermandosi quale Alfa e Omega (cf. *Ap* 1,8; 21,6 e 22,13). Ciò legittima l'esperienza che l'uomo può fare, che è sempre 'seconda' rispetto alla primordiale iniziativa di Dio.

Ma anche in ambito formale, l'invito 'ad amare l'Amore' presenta un carattere sconvolgente ed è quello proprio della forza esplosiva del *kerygma* che fa gridare il *novum* del Cristianesimo (cf. *At* 2,14ss), rendendo profeti, mediante l'utilizzo di un linguaggio rivelativo e scritturistico. È quanto i mistici pongono in atto e che S. Maria Maddalena ripropone nei suoi scritti, secondo la sua singolare personalità.

II. IL LINGUAGGIO E LO STILE

Parlare del linguaggio di un santo presenta non pochi problemi, in quanto, oltre ad essere inseriti in un gioco linguistico particolare, veniamo a contatto con tutto lo spessore della sua esistenza, della sua cultura e del suo ambiente. L'impegno d'illustrare i caratteri di tale linguaggio si complica quando – come nel caso di S. Maria Maddalena de' Pazzi – ci troviamo dinanzi ad un mistico.

Un elemento, tuttavia, può essere di aiuto per l'esame della problematica, ed è l'attenta considerazione dell'incontro-scontro tra l'ineffabile mistero e la nostra condizione di credenti parlanti. Incontro, perché se la teologia può parlare di Dio e fare un discorso su di Lui ciò è possibile in quanto si fonda sulla Rivelazione con la quale Dio ha parlato di sé. Un parlare che, a partire dalla Creazione, agisce ponendo nell'uomo la forma attraverso la quale Dio si è comunicato all'umanità.⁶⁰ Ma sussiste anche lo scontro tra mistero e linguaggio, che, pur sostenuto dallo studio e dalla preparazione, resta sempre segnato dal limite e dalla provvisorietà.

A questo punto si aprono due strade: ordinare il pensiero e il sapere in concetti che tentano una via più agevole di avvicinamento al mistero, oppure tacere realisticamente considerando la distanza esi-

⁵⁹ *Probatione 2*, p. 189.

⁶⁰ Cf. R. FISICHELLA, *Linguaggio teologico*, in R. LATOURELLE-R. FISICHELLA (a cura di), *Dizionario di Teologia Fondamentale (= DTF)*, Cittadella ed., Assisi 1990, p. 640.

stente tra Dio e l'uomo. Entrambe le strade sono plausibili, in quanto, se da un lato il linguaggio teologico è orientato a categorizzare (e lo si è visto ad esempio nella storia quando esso si è servito di categorie filosofiche), per altro verso, esso «non avrà timore di assumere come sua componente costitutiva il silenzio perché cosciente che esso lo riempie come fonte e fine di ogni autentico linguaggio quando si pone davanti alla rivelazione del mistero trinitario di Dio».⁶¹

Il dire e ri-dire Dio resta perciò un problema davvero gravoso che, tanto per la teologia argomentativa, quanto per la mistica, impone la ricerca di nuovi sentieri espressivi, i quali alla prima servono per comunicare il dato rivelato, mentre alla seconda per porre in risalto attraverso suoi modi propri la diretta esperienza del Divino.

II.1. *Due linguaggi connessi*

Teologia e mistica possiedono quindi due codici linguistici tra loro assai diversificati, ma non opposti, anzi possiamo dire, a titolo generale, che entrambe esercitano in modo reciproco una funzione di salvaguardia per evitare di cadere in pericolosi e fuorvianti eccessi: da un lato l'oggettivismo che inclina verso il razionalismo e, per altro verso, lo scadere nella fuga in esperienze straordinarie «che tendono a scambiare uno stato d'animo, un entusiasmo con l'assenso e l'attaccamento al mistero».⁶²

La piattaforma sulla quale esse s'impiantano e che sostiene anche il loro 'farsi' è indubbiamente la fede, con la quale al mistero di Dio si presta l'ossequio dell'intelletto e della volontà.⁶³ Una fede – quale tratto unitivo tra mistica e teologia – da intendersi tanto come punto di partenza e di arrivo dell'esperienza mistica, quanto per la teologia come forma di sapere e di conoscenza. Questi ultimi implicano *intelligenza* e *unione-conformazione* uniti tra loro e che rinviando ad un futuro che, tuttavia, pone le sue basi nel presente di questo mondo, ed in proposito i testi di *I Gv* 3,2 e *I Cor* 13,12 assumono una singolare importanza.

Il presente del credente evidenzia un forte grado di soggettività e, in merito, Ravier osserva che «la vita di fede nei suoi atti e atteg-

⁶¹ R. FISICHELLA, *Linguaggio teologico*, p. 645.

⁶² E. SALMANN, *Mistica*, in G. BARBAGLIO-G. BOF-S. DIANICH (a cura di), *Teologia*, Ed. S. Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2002, p. 1033.

⁶³ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum* (= DV) n. 5, in *Enchiridion Vaticanum* (= EV) EDB, Bologna 1981, 1/877. Viene qui ripreso, come si sa, il dettato della *Dei Filius* (c. III) del Concilio Vaticano I.

giamenti, cambia da credente a credente e varia anche in uno stesso credente, in base ai tempi e alle circostanze finché “cammina” quaggiù». ⁶⁴ Per questo motivo, il linguaggio teologico si struttura attraverso categorie che possiedono una storia, ossia che fanno parte di una tradizione. È chiaro allora che usare tale linguaggio rinvia ad un credere di fondo, ma anche alla necessità di doverne comunicare i contenuti: lo stesso *Credo* niceno-costantinopolitano nell'affermare la nota apostolica della Chiesa ci responsabilizza su questo punto.

Oggi più di ieri, va sottolineato e tenuto presente questo carattere missionario del linguaggio teologico, memori del testo conciliare secondo il quale «altro è il deposito o le verità di fede, altro è il modo con cui vengono enunziate, rimanendo pur sempre lo stesso significato e il senso profondo». ⁶⁵

Questo testo conciliare, importante per la rilevanza che assume nel campo della comunicazione (ed evidentemente dell'inculturazione), mostra tuttavia il carattere paradossale che la stessa Rivelazione trasfonde nel suo proporsi all'uomo e al mondo. ⁶⁶ In forza di tale carattere, il linguaggio teologico si mostra polare: se, per un verso, non può esimersi dall'assumere le forme che Dio ha dato, per altro verso, esso deve restare legato alla natura umana, pena il travisamento e la deformazione. ⁶⁷ Ciò in ogni caso salva la differenziazione espressiva dei due linguaggi, laddove quello della mistica si evidenzia nei canali della metafora e del simbolo, quello teologico forma concetti.

Proprio al linguaggio mistico, Pattaro ha dedicato un interessante contributo sottolineando la sua dipendenza, come evento linguistico, dalla Rivelazione e, soprattutto, con l'Incarnazione fonte di ogni possibilità per l'uomo di fare esperienza di Dio. In tal senso, l'esperienza mistica – sulla scia dell'Incarnazione – si qualifica come dono e ciò

⁶⁴ A. RAVIER, *Vita umana e vita divina nella mistica cristiana*, in A. RAVIER (a cura di), *La mistica e le mistiche*, Ed. S. Paolo, Cinisello Balsamo 1996 (orig. franc. 1965), p. 53.

⁶⁵ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes* (= GS) n. 62, in *EV* 1/1527. Tale asserito proviene dal *Discorso iniziale del Concilio* pronunciato da papa Giovanni XXIII l'11 ottobre 1962.

⁶⁶ Di “paradossi della Rivelazione” parla R. Latourelle in un suo volume ormai divenuto un classico della Teologia Fondamentale, individuando in essa ben 7 caratteristiche che, tra loro in opposizione, nel loro insieme illustrano l'evento rivelativo. Esse sono: trascendenza-immanenza, unità-molteplicità, discorso veritativo-atto salvifico, testimonianza dottrinale-manifestazione personale, storia progressiva-verità definitiva, avvenimento passato-presenza attuale, compimento-attesa. Cf., R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*. Mistero dell'epifania di Dio, Cittadella ed., Assisi 1986, pp. 508-11.

⁶⁷ Cf. R. FISICHELLA, *Linguaggio teologico*, p. 644.

descrive un vero e proprio movimento che pone il suo accento soprattutto sull'*in* dell'Incarnazione, per cui:

Il Dio che viene non solo è Jeshua, Dio "per" l'uomo e Emmanuele, Dio "con" l'uomo (cf. *Mt* 1,21.23), davanti, quindi, e a favore, ma "dentro", così da dire con certezza che egli è uomo come l'uomo Confessiamo, infatti, che egli è riconoscibile «come uno di noi» (*Fil* 2,7). Il che significa che l'incontro con il Dio della rivelazione non ha il suo luogo nel "cuore" dell'uomo, ma in Gesù di Nazareth confessato come Cristo Signore della vita. L'ascesi-contemplazione è una chiamata da lui a lui, perché egli solo è la Via e la Porta nella quale Dio viene aprendosi all'uomo, così che l'uomo incontrato, perché incontrato, si apre a lui. Ogni altra "via" o "porta" conducono altrove, dove non è mai il Dio di Gesù. La precisazione comporta una doppia conseguenza. La prima insegna che l'esperienza mistica ha il suo principio normativo in Gesù Cristo Signore e non nell'uomo o in un Dio senza nome e senza volto. (...) La seconda insegna che questa esperienza non porta fuori dell'uomo come ascesi verso l'alto o come immersione anonima nel flusso del "tutto". Essa segue la curva dell' "Incarnazione" e diventa, in Cristo Gesù, esperienza dell'amore di Dio, che porta verso di lui che ama e verso l'uomo, tutti gli uomini, che egli ama.⁶⁸

La lunga citazione ci mostra e ci fa comprendere che l'esperienza mistica, pur nella sua straordinarietà, resta collegata con la storia della salvezza e in essa inserita, così da perpetuare il vissuto dell'Alleanza. In questo ambito si colloca anche il silenzio del quale abbiamo parlato in precedenza a proposito della teologia.

Anche per la dimensione mistica il silenzio è importante: esso non è soltanto assenza di parola da parte dell'uomo, ma un modo attraverso il quale egli può perdersi per ritrovarsi, ossia la conversione motivata e sostenuta dall'essere proprio di Dio. Osserva ancora Pattaro:

esperienza di "silenzio", di conseguenza sia perché l'uomo è chiamato a stare davanti a Dio con Dio oltre ogni sua possibile espressività, sia, e soprattutto, perché l'altezza di Dio lo sovrasta e trascende ogni ascolto.⁶⁹

È chiaro allora che, se il linguaggio teologico si caratterizza per una certa regolarità e uniformità linguistica (dovuta anche alla strut-

⁶⁸ G. PATTARO, *Il linguaggio mistico*, in E. ANCILLI-M. PAPAROZZI (a cura di), *La Mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, Ed. Città Nuova, Roma 1984, vol. II, pp. 493-94.

⁶⁹ G. PATTARO, *Ibidem*, p. 495.

turazione in concetti), quello mistico fa della straordinarietà e della trasgressività il suo tratto distintivo.⁷⁰ A tale straordinarietà-trasgressività concorrono essenzialmente due fattori: da un lato la forza dirompente del mistero di Dio che entra nel vissuto e, dall'altro, la capacità dell'uomo (sempre sostenuta e, diciamo, guidata dal mistero stesso) di ricreare un universo espressivo avvalendosi di una serie di elementi che pongono il lettore a contatto con tutto quell'universo soprannaturale che la teologia tende a circoscrivere.

In sostanza, osserva Baldini, «il mistico deluso dal nostro linguaggio ordinario, cerca, per dirla con santa Teresa, «nuevas palabras», nuove parole. Di fatto, però, la sua creatività linguistica si limita per lo più a non inventare termini, ma a prendere in prestito dal linguaggio ordinario una serie di vocaboli e a dar loro un nuovo significato»,⁷¹ e ciò, aggiungiamo, con le differenziazioni del caso e dell'epoca.

II.2. Componenti del linguaggio maddaleniano

Gli scritti di S. Maria Maddalena, eccettuate forse le lettere relative alla *renovatione*, non sono direttamente prodotti da lei, ma sono frutto di tutto un *iter* compilativo tanto ingegnoso, quanto macchinoso. Esso ci viene descritto come un esercizio di redazione da parte di alcune consorelle che, dopo aver ascoltato le parole della santa in estasi, le fissavano nello scritto chiedendole successivamente chiarimenti riguardo alle frasi o alle parole più oscure.⁷²

La raccolta di tali parole e la loro scrittura erano rese ardue anche dall'estrema gestualità della santa che durante le estasi cambiava spesso di posto, talvolta correndo in casa, talaltra andando nel giardino del monastero.

Alcuni elementi presenti e costantemente mantenuti in tale compilazione vanno comunque segnalati. G. Pozzi ne enumera almeno tre: anzitutto il materiale scritto riflette direttamente l'esperienza non recuperata dalla memoria, né elaborata successivamente dalla riflessione. In secondo luogo, la quantità notevole delle parole pronunciate

⁷⁰ Cf. M. BALDINI, «Lineffabile racconto con parole umane». *L'apofatismo tra esperienza mistica, categorie religiose e tematizzazione teologica*, in ATI, *Parlare di Dio. Possibilità, percorsi e fraintendimenti*, Ed. S. Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2002, p. 79.

⁷¹ M. BALDINI, *Ibidem*, p. 79.

⁷² Per un esame dettagliato dell'*iter* di formazione dei testi maddaleniani si veda E. DEL SS. SACRAMENTO [ANCILLI], *I manoscritti originali di S. Maria Maddalena de' Pazzi*, in *Ephemerides Carmeliticæ* 7 (1956), spec. pp. 324-29.

dalla santa e, da ultimo, l'assenza di ogni mediazione teologica: al contrario di altri casi simili di trascrizioni mistiche, non abbiamo per S. Maria Maddalena costrizioni di sorta, anzi gli scritti presentano una forte immediatezza, tanto da registrare anche i silenzi della santa.⁷³ Ne scaturiscono testi che, nel loro insieme, presentano un panorama fedele di quello che la santa sperimentava. A tale fedeltà vanno ricondotte anche le lacune e le incongruenze che, a livello lessicale, si incontrano nella lettura.

Accade, a volte, che la stessa relazione di una visione da parte della santa appaia frammentaria e, nonostante ciò, anche tale frammentarietà venga rispettata e annotata dalle consorelle con tutto il corollario di atteggiamenti, spazi di silenzio, ecc, che la santa mostra. Ne *I Colloqui* ci viene descritto tale metodo utilizzato dalle consorelle:

Et perché lei non ci ha saputo dire altro fuori di quello che s'è scritto, però scriveremo qui esse parole nel'modo che si sono avute dalla sua bocca. Et lasseremo lo spatio dall'una all'altra perché si vegga quando stava cheta e quando ricominciava, e quello che diceva all'avviata, però che alcune volte diceva poche poche parole e poi si chetava, alcune volte durava un pezzo a dire all'avviata, e poi si chetava stando quando poco quando assai.⁷⁴

Un discorso analogo va fatto per quei momenti di esaltazione che la santa vive durante le estasi. Ciò produce tutta una serie di esclamazioni ed interiezioni che le consorelle annotano e che permettono al lettore di entrare nell'universo personale maddaleniano. Insomma un linguaggio diretto teso ad esprimere ciò che resta ineffabile, il mistero, ma anche la sproporzione, la lontananza che esistono tra Creatore e creatura. Di qui il susseguirsi di immagini ardite e di tutta una simbologia della quale parleremo più avanti.

C'è tuttavia da chiedersi: a chi parla la santa? Qual è il suo interlocutore? Leggendo i testi e tenendo presente la tecnica compositiva che è alla loro origine, abbiamo una pura registrazione di fatti con l'uso di una vasta gamma di artifici. Questo denota l'impersonalità e l'assenza di un vero e proprio interlocutore.⁷⁵ Una tesi

⁷³ Cf. G. POZZI, *Grammatica e retorica dei santi*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 163-64.

⁷⁴ *I Colloqui I*, p. 269.

⁷⁵ È la tesi di M. Baldini, il quale, sulla base delle osservazioni di G. Pozzi contenute in M. MADDALENA DE PAZZI, *Le parole dell'estasi*, Adelphi, Milano 1984, pp. 26-27, parla di *intenzione non comunicativa* della santa. Cf. M. BALDINI, *Il linguaggio dei mistici*, Ed. Queriniana, Brescia 1986, p. 64. Una tesi che risulta ripresa ed approfondita nel

questa che ha prestato il fianco ad alcune critiche non del tutto ingiustificate.⁷⁶

Quale soluzione allora è possibile offrire a questo problema della valenza comunicativa degli scritti della nostra santa? Osserviamo subito che il linguaggio mistico, muovendosi sulla base dell'atto rivelativo, non può essere totalmente a-comunicativo. È vero che S. Maria Maddalena non si rivolge ad un lettore particolare (forse neppure lei, aggiungiamo, avrebbe pensato che un giorno le sue visioni e le sue estasi venissero lette), però proprio in forza di questo insistente e vissuto cristocentrismo – per il quale essa fa continui riferimenti al Verbo (fino a considerarsi da Lui forzata a scrivere sulla riforma della Chiesa⁷⁷) ed essendo da Lui attratta a sperimentare il divino – è possibile affermare che, attraverso di lei, la SS. Trinità continua il suo dialogo con l'uomo servendosi anche di quella impersonalità e mancanza di comunicazione che i testi maddaleniani presentano.

Assenza o presenza di un interlocutore per gli scritti della santa fiorentina? Sì e no, potremmo rispondere. Sì, assenza, perché effettivamente S. Maria Maddalena si racconta e rappresenta – attraverso la mediazione delle consorelle – le sue visioni e i contenuti teologici che esse portano con sé senza una finalità propria di voler comunicare. Tuttavia, tale autoreferenzialità non impedisce il fatto che il lettore che passa in rassegna in modo attento questi scritti sappia che il parlante non è la santa quanto il Dio infinito che attraverso di lei continua a comunicarsi, nei contenuti e con forme particolari. Si tratta perciò di un'autoreferenzialità non chiusa o ripiegata su se stessa, ma aperta e motivata tanto dal carattere universalistico della Rivelazione quanto dalla valenza ecclesiale che S. Maria Maddalena riveste quale anima-sposa del Verbo.

citato contributo «*L'ineffabile racconto con parole umane*». *L'apofatismo tra esperienza mistica, categorie religiose e tematizzazione teologica*, pp. 82-83.

⁷⁶ In un suo articolo, Anna Scattigno corregge la tesi di Pozzi (e indirettamente di Baldini) relativa al carattere assoluto con il quale il parlare maddaleniano ignora l'interlocutore umano, e ciò attraverso tre elementi: «la forma spesso assunta dalla produzione *in ratto* di Maria Maddalena, tendente in più parte, sotto veste di dialogo, al trattato; la continuità che è possibile ravvisare tra questa produzione in cui Maria Maddalena è discepola, e gli *Ammaestramenti* in cui la finalità di insegnamento è esplicita; il rapporto infine tra Maria Maddalena e le consorelle incaricate, nel corso di lunghi anni, di raccogliere le sue parole», A. SCATTIGNO, *Un commento alla Regola carmelitana. Gli Ammaestramenti di Maria Maddalena de' Pazzi*, in G. ZARRI (a cura di), *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, Il Segno dei Gabrielli ed., S. Pietro a Cariano (VE), 1997, p. 285, nota 4. I corsivi sono nel testo.

Il linguaggio che emerge è allora quello della santità intesa come vocazione comune del cristiano, del teologo e del mistico che orientano lo sguardo dell'uomo non su se stessi, ma sul mistero.⁷⁸ Di qui l'importanza di non separare i due costitutivi – teologia e santità – snaturando entrambi. Ciò ha una valenza antropologica importante, in quanto nel loro insieme teologia e santità valorizzano in modo determinante l'unità dell'uomo costituita da fede e ragione, da esperienza e conoscenza. L'evento del Dio che si mostra segna l'*incipit* della teologia,⁷⁹ e in ciò l'uomo non deve sentirsi in alcun modo depauperato, anzi il contrario, perché proprio da qui egli inizia ad usare la ragione che gli permette non solo di accostarsi al Mistero, ma anche di assumere da esso quei moduli espressivi che sempre saranno diversi da lui, perché Egli è Dio non uomo (cf. *Os* 11,9).

Il linguaggio teologico proveniente dalla Rivelazione come evento nel quale Dio si rivela (nella doppia ed armonica accezione di togliere e rimettere il velo) implica anche l'uso di quegli elementi che, alla portata dell'uomo, appaiono deboli e privi di un valore comunicativo.

Tutto questo lo ritroviamo in S. Maria Maddalena, che, per essere realmente testimone dell'Assoluto, non esita ad entrare nel *nichilo*⁸⁰ e nell'*amore morto*⁸¹ per far risplendere tutta la gloria propria di Dio. È

⁷⁷ Cf. *Renovazione della Chiesa*, pp. 78-80.

⁷⁸ Si leggano qui le profonde intuizioni contenute in H. U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità*, in *Id.*, *Verbum Caro*, Ed. Morcelliana, Brescia 1968 (orig. ted. del 1948, poi ampliato), pp. 200-29. Da notare una singolare coincidenza di date: von Balthasar scrive questo suo saggio nel 1948, anno in cui viene pubblicato anche l'articolo di Vincenzo della Croce sui testi originali di S. Maria Maddalena de' Pazzi e che abbiamo citato all'inizio del presente lavoro: i due autori, in modo indipendente l'uno dall'altro, arrivano ad affermare argomenti simili: l'uno a carattere generale e l'altro concentrandosi sulla santa fiorentina.

⁷⁹ Nel suo volume *Natura e compito della teologia*, J. Ratzinger afferma che «la teologia nasce nel momento in cui (...) facciamo esperienza di qualcosa che non abbiamo escogitato noi, bensì che ci è stato mostrato» e, più avanti, «la teologia presuppone un nuovo inizio nel pensare, che non è una riflessione nostra, ma nasce dall'incontro con una Parola che sempre ci precede», J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, Ed. Jaca Book, Milano 1993, pp. 10.54.

⁸⁰ Nella sua monografia sulla santa, P. Moschetti ci fa presente che il *nichilo*, inteso come il morire a se stessi per far posto a Dio, favorisce due effetti: l'inabitazione dello Spirito Santo e la divinizzazione. Cf. P. MOSCHETTI, *Il grido dell'amore. Vita e spiritualità di S. Maria Maddalena de' Pazzi*, Ed. Feeria, Panzano in Chianti (FI) 2006, p. 82.

⁸¹ Per *amore morto* – spiega ancora la Moschetti sulla base di *Fil* 2,8; 3,10 e *Col* 3,3 – s'intende «l'apice dell'amore divino che si è abbandonato a dare la vita in sacrificio (...) In questa nuova condizione, la persona vive tutte le espressioni dell'amore e opera grandi cose», P. MOSCHETTI, *Ibidem*, p. 97. Nella dottrina dell'amore morto, che nasce dalla congiunzione tra amore puro per Dio e Verbo morto, S. M. Maddalena vede

in sostanza il linguaggio della *kenosi* che dal “Verbo humanato” si trasfonde nel dire e nel narrare maddaleniano e che non annulla, ma amplifica l’interlocutore in forza della via stretta (cf. *Mt* 7,13-14),⁸² del prendere la Croce (cf. *Mt* 16,24; *Mc* 8,34; *Lc* 9,23 e *Gv* 12,26) fino a condividere la morte dell’uomo (cf. *Mt* 27,50 e *Mc* 15,37) che il Verbo attua per noi e prima di noi donandoci – con lo Spirito Santo – la possibilità di fare altrettanto.⁸³ Interlocutore non sarà allora il singolo, ma l’intera Chiesa (rappresentata in modo analogico dalla santa che ne è parte) ed è da questi presupposti che si legittima nella nostra santa la volontà di rinnovarla.

È forse questa l’originalità più profonda del linguaggio di S. Maria Maddalena e del suo comunicare, attraverso la sua persona, il permanente e sempre nuovo piano salvifico di Dio, dettato da quell’amore che, provenendo da Lui, a Lui va indirizzato. Torna allora nella sua gravidanza l’invito maddaleniano ormai noto (*Venire ad amare l’Amore*), esso ci svela un ulteriore carattere del linguaggio teologico e mistico della santa: quello performativo. Un linguaggio, cioè, proveniente da una solida professione di fede e tale da impegnare il credente in modo totale nel momento in cui lo utilizza.⁸⁴ L’invito presenta appunto tale performatività: S. Maria Maddalena proprio in forza del-

l’eschaton, il fine ultimo di tutta la storia della salvezza che nella singola anima si realizza mediante il processo di divinizzazione. Cf. P. MOSCHETTI-B. SECONDIN, *Maddalena de’ Pazzi, mistica dell’amore*, Ed. Paoline, Milano 1992, pp. 132-34.

⁸² Di questa via stretta (con la citazione latina di *Mt* 7,13-14) parla l’eterno Padre all’anima di Maddalena ne *I Colloqui* 2, p. 248: il Padre stesso invita coloro che lo vogliono conoscere a passare per tal via stretta (semita) così come ha fatto il Figlio. Il discorso di Maddalena è rivolto specificamente ai consacrati, gli altri seguono la via larga che consiste nell’obbedienza generale ai dieci comandamenti.

⁸³ In tal modo M. Maddalena anticipa con uno stile del tutto personale quanto, nel secolo XX, von Balthasar dirà della teologia dei santi definendola non senza una venatura polemica contro certo razionalismo, teologia “vera”. Scrive il teologo svizzero: «La vera teologia, quella dei Santi, nella obbedienza della fede, nella reverenza dell’amore e mirando sempre al centro della Rivelazione, indaga quale pensiero umano, quale problematica quale metodo speculativo siano idonei a illuminare il senso della Rivelazione in sé stessa. Questo significato non consiste affatto nel comunicare all’uomo cognizioni astruse ed occulte, ma nel legarlo a Dio più strettamente nella totalità della sua esistenza, anche spirituale, pure intellettuale», H. U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità*, p. 216.

⁸⁴ L’atto linguistico performativo, precisa L. M. Chauvet, è «azione che cambia realmente la posizione dei soggetti per il semplice fatto dell’atto di enunciazione: «io scommetto» non è una semplice informazione o una descrizione di prestazione come «io ho scommesso» o «egli scommette»; «io scommetto» costituisce la prestazione, *l’esecuzione come tale*: con la scommessa sono realmente impegnato con il mio interlocutore», L. M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*. Una rilettura sacramentale dell’esistenza cristiana, LDC, Leumann-Torino 1990 (or. franc. 1987), p. 93. Il corsivo è nel testo.

l'amore per il Verbo-Amore (un amore che presuppone la fede) può gridare l'invito inscenando una vera e propria azione drammatica,⁸⁵ e per far ciò si serve di quel particolare afflato kerygmatico che è proprio della straordinarietà e della novità dell'evento.⁸⁶ Linguaggio mistagogico-dossologico e perciò rituale, orientato ad una perfezione – da intendersi non solo come *status* comportamentale, ma quale significato ultimo della storia e tale da implicare una costante conformazione al Cristo – in perfetta coerenza con il comando di Gesù (cf. *Mt* 5,48) e quindi linguaggio dinamico in un'ottica di conversione.

II.3. *Lo stile maddaleniano: tra Umanesimo e Barocco*

Nell'ambito della letteratura italiana della fine del '500 e, più in generale, della nostra cultura, le trattazioni relative alla personalità di S. Maria Maddalena de' Pazzi non sono particolarmente frequenti; difatti a lei si antepongono figure come Caterina de' Ricci († 1590), oppure S. Filippo Neri († 1595) e, ancora, S. Roberto Bellarmino († 1621). Ciò, se da un lato può essere deprecato, dall'altro non scalfisce la singolarità di questa esperienza religiosa e letteraria che si colloca tra Umanesimo-Rinascimento ed Epoca Barocca.

In un suo studio, G. Getto individua almeno cinque caratteri presenti nei testi maddaleniani che ne evidenziano soprattutto la derivazione umanistica: il gusto della paesaggistica ed il colore vivido, la luminosità, la concessione all'affettività contraddistinta dall'uso dei vezzeggiativi e diminutivi, il gusto dottrinale con spiccata predilezione per il Verbo (tale da conferire una certa aristocraticità al testo), la presenza di temi mutuati da M. Ficino († 1499), come la bellezza e la dignità dell'uomo.⁸⁷

È possibile osservare però, a titolo generale, che se la nostra santa ci presenta delle immagini di stampo sostanzialmente rinascimentale, il suo apparato linguistico si riveste di una ricchezza e complessità non insensibili all'atmosfera e al gusto dell'Epoca Barocca ormai inci-

⁸⁵ Non bisogna dimenticare che la nostra santa ricreava all'interno del monastero degli "spazi teatrali" nei quali collocare la rievocazione dei misteri di Cristo.

⁸⁶ Tale performatività è sintetizzabile nel titolo di un saggio di J. L. Austin, nel quale l'autore sottolinea che «le enunciazioni performative dicono qualcosa al tempo stesso in cui fanno qualcosa», J. L. AUSTIN, *Quando il dire è fare*, Ed. Marietti, Torino 1974 (orig. franc. 1970), p. 144.

⁸⁷ Cf. G. GETTO, *La letteratura ascetica e mistica in Italia nell'età del Concilio Tridentino*, in *Contributi alla Storia del Concilio di Trento*, Vallecchi, Firenze 1948, pp. 63-64. Sulla vicinanza tra M. Ficino e M. Maddalena de' Pazzi sarebbe utile un approfondimento.

piante. Uno stile che è stato accuratamente studiato e del quale sono state evidenziate alcune componenti,⁸⁸ fra le quali si segnalano le metafore vive e gli ossimori. Entrambi questi elementi servono alla santa per illustrare la straordinarietà del Divino del quale fa esperienza nei suoi *ratti* e visioni.

Per quanto concerne le metafore vive, esse non di rado si pongono al confine del simbolo e mostrano già un'intonazione barocca. Rientra in questo campo tutto ciò che è materia liquida nella quale S. M. Maddalena trasferisce l'azione di Dio verso l'uomo: è il caso – ad esempio – del latte o del fiume per la purità,⁸⁹ del sangue per l'amore di Dio (a diversi livelli) che si fa misericordia che perdona.⁹⁰

A sottolineare il connotato ed il carattere sconvolgenti del Mistero provvedono gli ossimori, cioè gli accostamenti repentini di due concetti opposti. Qui, forse, è possibile cogliere l'originalità dello stile maddaleniano: non si hanno delle immagini, ma dei concetti che investono in modo rilevante la situazione dell'uomo e i suoi rapporti con Dio. Non di rado, la situazione dell'uomo, segnata dal limite, è bilanciata da Dio che agisce in modo paradossale e fuori da ogni possibile categorizzazione.⁹¹ Il testo seguente ci mostra tale dinamica con una struttura sintattica davvero complessa (ma pur logica) che non deve tuttavia farci perdere il filo rosso che lega la Rivelazione all'uomo: essa è sempre atto primo di Dio, dal quale derivano tutti gli atteggiamenti interiori dell'uomo:

L'intelletto abbissato, morto e vivificante, nulla intende, nulla cosa cercando, e ogni cosa cercando, ogni cosa intendendo, morto viverà; e quivi viverà illustrato, e con morto lume illustrerà gli altri intelletti sitienti, se bene non conoscono essa purità. Et ogni intendere che harà fuor di essa purità, gli parrà grande ignorantia, et gloriosa pena gli sarà che non sia intesa essa purità. La volontà sarà tutta immersa in quel Verbo huma-

⁸⁸ Cf. G. Pozzi, *Grammatica e retorica dei santi*, pp. 168-200. Alla descrizione dei vari artifici retorici, Pozzi unisce (pp. 189-200) un repertorio di elementi che giocano sull'opposizione e che sono ricorrenti negli scritti maddaleniani.

⁸⁹ Per il latte si veda *I Colloqui 2*, pp. 339-40; per il fiume *I Colloqui 1*, pp. 122-24.

⁹⁰ Diversi sono i livelli in cui si esprime l'amore di Dio: Cf., ad esempio, *I Colloqui 1*, pp. 202-03 (impedisce i peccati), *Revelatione et intelligentie*, p. 57 (facilita l'azione dello Spirito Santo nel togliere la superbia). Per la misericordia: Cf. *Probatione 1*, pp. 199-200 (nella S. Messa purifica l'anima), *Renovatione della Chiesa*, pp. 86-87 (è la via che conduce in paradiso).

⁹¹ Ad indicare la sproporzione tra l'anima e il Verbo e l'aiuto che Egli le offre, in una visione di Maddalena così si legge «(Il Verbo) risguardando la fattura sua che per humiltà, conoscimento e annichilatione ha perso il suo essere, per stimulatione di propria nichilità e solo vede il suo non essere, gli dona un esser senza principio e senza fine», *Revelatione et intelligentie*, p. 148.

nato, Verità infallibile. Vorrà più che Dio, e non vorrà niente fuor di esso Dio. Desidererà Iddio, e da sé si priverà di esso Dio. Risguarderà il-prossimo, e quieterassi in quella purità che vede non intendere. La memoria sarà tutta feconda, con una somma aridità, nel'Santo Spirito; pensando e ricordandosi, non pensando e non si ricordando, viverà penosa in essa purità. Il'cui pensare sarà dell'esser di Dio e non essere di Dio. Et come puoi essere e non essere? Ma è tanto grande l'essentia della tuo purità, che fa l'Humanità del'tuo Verbo, il'nostro essere. Questa purità tanto amata da se stesso, perché da altri non è intesa ne capita, rigenera l'ingenerato Verbo. Rigenera l'ingenerato che non ha principio ne fine, quale è l'istesso Dio. Ma essa purità gli dà principio e fine, e gli toglie esso principio e fine.⁹²

Non ci dilunghiamo oltre sulle forme retoriche usate da S. Maria Maddalena in quanto già studiate ed analizzate capillarmente.⁹³ Possiamo però dire che esse ci mostrano lo sforzo della nostra santa di tradurre concetti e realtà di per se stesse inafferrabili e ineffabili perché superiori alle umane possibilità di comprensione e di espressione.

Metafore, ossimori e, come vedremo più avanti, il mondo simbolico, pur restando sostanzialmente ancorati ad un contenuto teologico e da esso dipendenti, permettono al lettore dei testi maddaleniani di percorrere in modo orante i sentieri del Dio Assoluto che resta sciolto e, al contempo, legato alla nostra natura e alla nostra condizione.

Si tratta ancora una volta della logica della Rivelazione, più grande di quella umana, ma che piega quest'ultima alle sue esigenze e alla sua volontà di comunicarsi.

III. LA SIMBOLICA

Il grande filosofo P. Ricoeur sottolinea a più riprese che il simbolo, ogni simbolo, dà a pensare⁹⁴. Effettivamente, guardando ad esso non si possono ignorare alcuni suoi caratteri e risvolti. Anzitutto, il fatto che esso costituisce un linguaggio per gli uomini e per le società che si sono susseguite nel tempo. In secondo luogo perché il simbolo

⁹² *I Colloqui 2*, p. 404.

⁹³ Cf. ancora G. POZZI, *Grammatica e retorica dei santi*, pp. 168-200.

⁹⁴ «“Il simbolo dà a pensare”: questa sentenza che m'incanta dice due cose; il simbolo dà; io non pongo il senso, è il simbolo che dà il senso – ma ciò che esso dà è da pensare, è ciò su cui pensare. La sentenza suggerisce quindi, nel medesimo tempo, che tutto è già detto in forma di enigma e tuttavia tutto sempre deve essere cominciato e ricominciato nella dimensione del pensiero», P. RICOEUR, *Il simbolo dà a pensare*, Ed. Morcelliana, Brescia 2002 (orig. franc. pubblicato in *Esprit* 7-8 del 1959), p. 9.

rinvia sempre ad un *oltre* da intendere come indice di sovra-senso. Da ultimo, essendo prodotto in un tempo storico definibile, il simbolo accoglie una pluralità di significati lungo lo scorrere degli eventi storici.

C'è da osservare che il simbolo riflette la condizione del soggetto con tutto il suo carico esistenziale, per cui il sovra-senso di cui si carica permette al soggetto un più facile orientamento all'interno della propria vita soprattutto in ordine a determinate scelte da compiere.

Per proseguire la nostra indagine sul significato degli scritti maddaleniani e sul loro contenuto teologico in vista di una possibile definizione di metodo, pur avendo già incontrato alcuni simboli ed immagini, offriremo anzitutto una panoramica non esaustiva ma indicativa delle immagini più frequenti in questi testi, per poi prenderne in considerazione soprattutto tre, importanti per il discorso che stiamo facendo.

III.1. *Il potere comunionale del simbolo*

Nell'introduzione a questa nuova sezione abbiamo posto in collegamento simbolo e linguaggio. Tuttavia la connessione appare, pur nella sua giustezza, piuttosto parziale, poiché resta in ombra la densità ed operatività di quel sovra-senso che il simbolo stesso porta con sé. Nella sua etimologia, sappiamo come simbolo equivale ad unità di due elementi (significato/significante); ma nel campo mistico il sovra-senso implica un dono particolare che Dio fa all'uomo portandolo ad uno stato di trascendenza fuori dall'ordinario. Tutto questo ha precisi risvolti nel campo del linguaggio per cui l'uomo si trova inserito nell'evento rivelativo. È quanto ancora ci fa intuire Pattaro attingendo direttamente alla S. Scrittura e, in particolare, dall'esperienza di S. Paolo, il quale,

quando constata che l'uomo non ha parole per dire Dio a Dio, constata contemporaneamente che lo Spirito di Dio geme, di sua iniziativa, le parole di Dio per Dio. Nel cuore dell'uomo orante – è questo il punto – accade l'inaudito dello Spirito che desta le parole già dette da Dio all'uomo e le dischiude nel loro senso più profondo, perché diventino parole dell'uomo per lui, così da affermare che all'uomo è dato di parlare a Dio di Dio con le stesse parole con cui Dio gli ha parlato. Accade cioè all'uomo di entrare nella parola dello Spirito, così che questo Spirito la dica da dentro l'uomo scelto da Dio a dimora del suo colloquio di "Comunione".⁹⁵

⁹⁵ G. PATTARO, *Il linguaggio mistico*, p. 498.

Appare chiaro che con il simbolo si compie un passo ulteriore (in logica continuità con il sovra-senso che esso porta con sé) per cui dalla comunicazione di un messaggio si approda ad una comunione che, nell'ambito della Rivelazione, è esperienza fondante.⁹⁶ Un movimento dunque che conduce il lettore ad entrare in orizzonti nuovi nei quali il linguaggio e la comunicazione perdono l'esattezza e la precisione proprie della logica umana per manifestarsi secondo il dettame di tali nuove realtà.

Il carattere della novità, che è un *unicum* con la comunione istituita mediante il simbolo e tale da permettere all'uomo l'ingresso in realtà a lui superiori, si congiunge con l'amore: il mistico entra in una dimensione di Rivelazione e agisce da una realtà, da uno spazio nel quale Dio ha già operato la completa realizzazione dell'uomo.

Il simbolo diviene perciò lo strumento offerto da Dio, che il mistico utilizza e a sua volta offre ad un suo ipotetico lettore per entrare nell'universo, ora luminoso ora oscuro, ma sempre dominato dall'amore di Dio.

Di qui l'insistenza, osserva ancora Pattaro, riportando esempi di autori appartenenti ad una lunga tradizione a partire da Origene,⁹⁷ di un carattere simbolico sponsale al quale si ricollegano – più o meno direttamente – altri simboli come il viaggio, il silenzio, la nube, ecc.

III.2. *L'universo simbolico maddaleniano*

Abbiamo precedentemente fatto notare che negli scritti della nostra santa compare un forte cristocentrismo: l'amore per il Verbo fatto uomo, l'importanza data all'Incarnazione, la contemplazione della Passione del Signore sono tutti eventi che conducono la mistica fiorentina a prediligere alcuni simboli particolari. A ciò si aggiunge l'influsso di altra letteratura e del pensiero cristiano a lei anteriore, primo fra tutti la forte personalità di S. Caterina da Siena († 1380), che compare tanto nella simbolica quanto per alcuni contenuti e tematiche.⁹⁸

⁹⁶ Ancora L. M. Chauvet precisa che il simbolo ha una «funzione non principalmente di informazione sul reale, ma di informazione del reale a cui dà «forma» significante di «mondo» mettendolo a distanza e strappandolo dal suo stato bruto; funzione non principalmente di denominazione, di distribuzione di etichette, ma di *interpellazione*, di venuta in presenza; funzione non principalmente di rappresentazione degli oggetti, ma di *comunicazione* tra i soggetti», L. M. CHAUVET, *Simbolo e sacramento*, ed. cit., p. 86. I corsivi sono nel testo.

⁹⁷ Cf. G. PATTARO, *Ibidem*, pp. 498-99.

⁹⁸ Possiamo ad esempio considerare come Maddalena nell'ambito della reciprocità di volontà tra quella di Maria e quella dell'eterno Padre, finalizzata alla salvezza,

Prima di entrare nella trattazione possiamo indicare una classificazione di simboli che compaiono negli scritti della nostra santa in ordine di frequenza:

- *Sostanze liquide* (sangue, acqua, latte, ecc.)
- *Luoghi* (cella vinaria, giardino, scuola, caverna, casa, ecc.)
- *Animali* (cervo, aquila, pellicano, colomba, cane, ecc.)
- *Oggetti* (albero, specchio, pane, ecc.)

Di essi, alcuni dei quali provengono dalla S. Scrittura, altri dalla tradizione orante della Chiesa, è notevole, oltre la frequenza, la molteplicità di concetti che convergono in un'unica immagine.

Per motivare e comprendere pienamente la presenza delle figurazioni presenti nel *corpus* maddaleniano occorre partire dal concetto dell'amore ed evidentemente dalla parola che lo esprime. L'amore, si è detto, è l'identità stessa di Dio unito con la sua proprietà più intima che è la purezza, anch'essa espressa in immagini particolari. Se l'amore è una proprietà effusiva di Dio e che si espande e si riversa sulle creature, ad esso si associa dapprima il «dolce e delicato liquore» che è contenuto in un piccolo vaso identificato con il cuore del Verbo che vuole essere sempre presente nell'uomo,⁹⁹ quindi l'immagine del *sangue*, che è al centro dell'universo simbolico della nostra santa.¹⁰⁰ Qualcosa di esso abbiamo già detto in precedenza, ma va notato che il sangue presenta un carattere «di dinamismo, di vita, di passione, di mistero complesso, che è l'esistenza totale di chi lo possiede vivo e vivificante».¹⁰¹

assuma i caratteri del paradosso e, condividendo il pensiero di Caterina da Siena, arrivi a dire che: «se non ci fossi stato chi gli havessi dato morte e crocifissolo, lei propria gnene harebbe data e fatto, come dice santa Catherina da Siena, del suo corpo scala per metterlo in su la Croce, per l'odio grande che aveva del peccato il quale vedeva non si poter cancellare se non per la morte di esso detto Figliuolo», *I Colloqui 1*, p. 102. Il riferimento è alla lettera scritta da Caterina alla badessa del monastero di S. Marta a Siena (siglata con il n. 30). Il testo integrale è nel volume CATERINA DA SIENA, *Le Lettere*, a cura di D. U. Meattini, Ed. Figlie di S. Paolo, Milano 1987, p. 1060.

⁹⁹ «Quale è il nome del vaso che contiene questo purissimo liquore? Esso è tanto grande, e si riposa in un vaso così piccolino che è il cuor del Verbo, e aspira di riposarsi ancora in un luogo più piccolo che è il cuor della creatura», *Probatione 1*, p. 184.

¹⁰⁰ A questa immagine, peraltro molto ben contestualizzata sul piano storico e iconografico, è riservato tutto il capitolo IV del volume di C. CATENA, *S. Maria Maddalena de' Pazzi carmelitana*. Orientamenti spirituali e ambiente in cui visse, Institutum Carmelitanum, Roma 1966, 96-111. Nelle pagine che seguono terremo conto di questo importante studio.

¹⁰¹ B. SECONDIN, *Santa Maria Maddalena de' Pazzi. Esperienza e dottrina*, Institutum Carmelitanum, Roma 1974, p. 274.

Il ricorso al sangue di Cristo corre perciò in parallelo, nella sua valenza di mediazione, con l'uso del concetto/vocabolo dell'amore. Entrambi – concetto ed immagine – permettono l'ingresso, la partecipazione ed il coinvolgimento dell'uomo nella realtà misterica soprannaturale. Questo carattere di unità appare particolarmente evidente in una sorta di personificazione che S. Maria Maddalena arriva a fare delle gocce di Sangue di Cristo le quali parlano in termine di unione. Siamo nel contesto dell'unificazione dell'anima al Verbo:

La terza cosa che ti provoca ad unirti con l'anima è il Sangue, del quale ogni gocciola è una lingua che grida: unione, unione, unione con chi tu hai redento. Fanno esse gocce del Sangue del Verbo una suave voce di musica a esso Verbo, rammemorandogli l'amore col quale lo sparse.¹⁰²

Si attua perciò un'oscillazione armonica: dal concetto all'immagine e da quest'ultima si torna al concetto. L'amore di Dio si sprigiona nel sangue ed esso fa comprendere e rinvia all'amore di Cristo verso l'umanità sofferente. Tutto questo conduce l'uomo ad una novità di vita che S. Maria Maddalena vede tanto legata alla dimensione sacramentale dell'Eucaristia (ma anche della remissione dei peccati e della purificazione¹⁰³), nella quale si offre e si riceve il Sangue di Cristo, quanto ad una dimensione più propriamente antropologica di rinascita e di forza contro le avversità, quindi di novità. Parafrasando *Eb* 9,12-14, la nostra santa afferma:

ciascun'anima va qui purificando e lavando ogni suo delitto e peccato, che per essa e in essa humanità habbiamo il modo di poterci in tutto mondare e purificare, come ben dice l'Apostolo che non siamo ricomperati e mandati col sangue di vitelli o altro animale, ma col proprio Sangue dell'unigenito Verbo.¹⁰⁴

L'insieme di tali concetti ci viene mostrato da due citazioni da *I Colloqui*. La prima si colloca durante la celebrazione dell'Eucaristia nell'Ottava di Pasqua del 1585:

¹⁰² *Revelatione e intelligentie*, p. 146.

¹⁰³ Singolare e profondamente realistica è l'immagine nella quale la Vergine Maria si presenta alla santa munita di un aspersionario che attinge al costato di Cristo per irrorare coloro che ha dinanzi con il sangue dell'Agnello; non tutti però approfittano del dono di purificazione: «Vedevo ancor poi la Vergine Maria la quale haveva in mano una Sperge, e la tuffava nel Costato di Jesu, et cavandola di esso piena di Sangue, l'aspergeva sopra il Padre, e sopra le Monache, bagnandole tutte di Sangue, ma vedevo chi ne faceva Frutto e chi no...», *I Quaranta giorni*, p. 243.

¹⁰⁴ *Revelatione e intelligentie*, p. 129.

il'Sangue di Jesu unisce a se l'anime nostre, et le fa rincarnare d'una carne nuova e tenera, facendoci rinnovare a una nuova vita, tenera e delicata, contraria a quella quando prima eramo nel'peccato.¹⁰⁵

e nella seconda visione il Sangue di Cristo è parte dell'armatura del cristiano:

L'Anima del'mio Verbo Unigenito nel'mio seno, armando tutti voi a modo di valorosi soldati delle sue armadure, vi dette il'Sangue suo per vestimento e principale armadura, la lancia che gli aperse il'Costato per pugnale, la Croce per ispada, la canna della spugna per lancia da correre, il'martello e le tanaglie per scudo e rotella, i dadi per guanti, la corona di spine per l'armadura del'capo, dico per la celata, le fune con che legato per cavallo, i chiovi per brigli e ornamenti, la colonna per padiglione, l'orto dove orò e con tanta agonia sudò Sangue per città di refugio, il'cenacolo del'monte Sion per suavissimo letto per riposarsi.¹⁰⁶

Inoltre, il sangue è causa efficiente della trasformazione divinizzante dell'anima fin quasi all'identificazione. Nella contemplazione estatica delle piaghe sanguinanti del Cristo Crocifisso, S. Maria Maddalena così si esprime:

Dico così (diceva lei), che prima nel'piede sinistro il'sangue annichilava, e l'anima acquistava la cognitione di se. Nel'piè destro il'sangue purificava, e l'anima si fortificava. Nella mano sinistra, il sangue illuminava, e l'anima acquistava la cognitione di Dio. Nella man destra il'sangue illustrava, e l'anima si edificava nella charità. El'Costato nutriva, e l'anima si trasformava nel'Sangue, tanto che non intendeva poi altro che Sangue, non vedeva altro che Sangue, non gustava altro che Sangue, non sentiva altro che Sangue, non pensava altro che di Sangue, non parlava e non poteva pensare se non di Sangue. Et tutto ciò che operava la summergeva e profondava in esso Sangue, onde l'anima, a questo modo trasformata nel'Sangue di Jesu, era divenuta come dire un altro lui, et gli pareva che potessi dire all'altre creature quelle belle parole che dice Dio per bocca di Jsaia: *Non enim sunt cogitationes mee cogitationes vestre, neque vie mee vie vestre*, che e' pensieri, le cogitatione, e tutte le opera-

¹⁰⁵ *I Colloqui 1*, p. 328. Analogamente, il Sangue di Cristo è mezzo di conformazione dell'uomo a Dio. Commentando le grazie dell'anima che sorgono dal volere di Dio, S. M. Maddalena così si esprime: «...il'Sangue del'Verbo che la va conformando, senso che esso Sangue c'inebria tanto dell'amor divino che ci fa diventare in tutto conforme e uniforme al suo volere», *Revelatione e intelligentie*, pp. 190-91.

¹⁰⁶ *I Colloqui 2*, p. 328.

zione di quell'anima che è così trasformata nel Sangue di Jesu, non sono come quelle dell'altre creature.¹⁰⁷

Più volte il sangue appare come veste e ciò unisce concettualmente i due sacramenti del Battesimo e dell'Eucaristia. Esso infatti costituisce il miglior abito con il quale si partecipa all'Eucaristia. Meditando sul testo di *Lc* 14,16, S. Maria Maddalena illustra la pluralità e la diversità di persone che partecipano al banchetto offerto dall'uomo del Vangelo e conclude:

mentre che noi siamo quaggiù mortali, non possiamo vedere Dio, mi pareva che Jesu si tirassi al suo Costato tutti quelli secolari e Religiosi che andavano a questa Mensa, et quivi gli cibassi, e nutrissi di Sangue. Et non solo gli cibassi e nutrissi, ma ancora gli vestissi, come figliuoli del medesimo Sangue, di modo che io gli vedevo tutti cibati e vestiti di Sangue, et questo era per il grande amore che l' Signore ha alle sua Creature.¹⁰⁸

A loro volta, le anime gloriose traggono dalle piaghe di Cristo questo vestito di sangue per poi tornare nelle medesime piaghe per riposarsi e nutrirsi:

l'anime già gloriose vanno entrando nelle piaghe del Verbo attrahendo da esse un vestimento di Sangue, quale gli dà un ornamento che non può esser inteso se non da esse stesse anime gloriose. Et da esse piaghe vanno passando al seno del Padre, dove si riposano pigliando ivi un suavissimo cibo, tornando poi a nutrirsene nelle piaghe del Verbo.¹⁰⁹

Si attua perciò una circolarità: le anime ricevono gloria nel vestirsi, nutrirsi e cibarsi del Sangue di Cristo, ma tale glorificazione è richiesta dal Cristo stesso ed è riservata a coloro che partecipano del suo Sangue. Tal volontà altro non è se non una manifestazione della pazzia di amore che è propria del Verbo Incarnato:

Et tanto eri impazzito d'amore che non solo intendevi chieder tal clarificatione per tua humanità, ma per tutti li eletti, quali dovevano esser partecipi del tuo Sangue, a tale che per noi chiedevi purità e che ancora fussimo clarificati in te.¹¹⁰

¹⁰⁷ *I Colloqui 1*, pp. 96-7. I corsivi sono nel testo.

¹⁰⁸ *I Quaranta giorni*, p. 111.

¹⁰⁹ *Revelatione e intelligentie*, p. 167. Del resto, S. M. Maddalena fa notare in un'altra pagina dei suoi scritti che è impossibile che non si salvi un'anima che si renda partecipe del Sangue di Cristo. Cf. *I Colloqui 2*, p. 367.

¹¹⁰ *Probatione 2*, p. 67.

Tale amore, unito alla misericordia, è dono del Padre, del quale Cristo, il Verbo, rappresenta per S. Maria Maddalena il petto, che è la sua parte più nobile:

si può dire che l'humanato Verbo sia il petto dell'eterno Padre, però che in esso si riposava l'esser di esso Padre, che è proprio far misericordia. Né trovando l'eterno Padre chi potessi comunicare questo suo esser misericordioso alla creatura, fu necessario ch'el Verbo s'incarnassi, et per mostrare essa misericordia e il suo infinito amore, si lassò aprire il petto, donde ne uscì il suo pretiosissimo Sangue col quale rivivificò e' sua morti figliuoli.¹¹¹

Il testo evoca l'immagine, presente anche nell'iconografia, del pellicano, che la nostra santa riprende per sottolineare il carattere di dono vivificante proprio del Sangue che Cristo fa alla Chiesa, la quale:

Si nutrice di Sangue però che questo nostro Christo ha fatto come il Pellicano, che col proprio becco si percuote il petto e del sangue che n' esce vivifica e nutrice gli sua figliuolini.¹¹²

Ora, se tutta l'umanità vive sotto il segno del sangue di Cristo,¹¹³ anche il sangue umano rientra nella logica della Rivelazione, e ciò lungo un arco che va dall'Incarnazione fino al sacrificio dei martiri. Per quanto concerne l'Incarnazione, la collaborazione al piano di Dio attuata da Maria si esprime attraverso i suoi *puri sanguis* dai quali il Verbo assume la nostra umanità,¹¹⁴ dei quali Egli si ciba nella gestazione¹¹⁵ e, ancora, da questi *puri sanguis* di Maria è tratta la carne di Cristo che è nostro cibo, tale da portare a compimento l'antica manna del deserto.

Nella prima delle due lettere a S. Caterina de' Ricci (5 agosto 1586), la nostra santa fa questo collegamento:

Ci habbiamo a cibare di carne, come spero e credo che del continuo ve ne andiate cibando voi; (...) Et la carne della quale ci habbiamo a cibare

¹¹¹ *Revelatione e intelligente*, pp. 128-29.

¹¹² *Ibidem*. Altrove il pellicano è identificato con la carità che «dà il proprio sangue non solo per i figliuoli, ma ancora per li suoi nimici», *I Colloqui 2*, p. 33.

¹¹³ «Ogni opera tua è nuova, è sempre nuovamente nell'idea della tua Divinità conceputa. Ma quando tu, Verbo, t'abbassi a noi fai un registramento d'ogni tua opera e communicatione. Ma quando ritorni con l'operation tua nella riformata tua creatura, è fatta essa reformatione nel tuo Sangue e col tuo Sangue. Onde la communicatione tua hora a ha essere di Sangue, suave Sangue, ameno Sangue». *I Colloqui 1*, p. 379.

¹¹⁴ Cf. *Revelatione e intelligente*, p. 162.

¹¹⁵ Cf. *Ibidem*.

è quella tratta da purissimi sanguini di Maria et è la manna che Dio dette a figliuoli d'Israel nel deserto, anzi la figura di essa manna che conteneva in sé tutti i sapori, così nel Verbo sono ascosti tutti i sapori.¹¹⁶

Dall'insieme degli elementi e delle citazioni appare chiaro che il sangue diventa luogo nel quale s'incontrano tanto il significato cristologico-antropologico, quanto quello sacramentale, tra loro in stretto rapporto. Il primo significato trae forza dall'Incarnazione e dalla Passione, eventi nei quali compare Maria, rappresentante più alta della nostra umanità che il Verbo assume e redime; il secondo significato è proprio del Battesimo e dell'Eucaristia, attraverso i quali il Verbo attualizza sempre la sua funzione soteriologica.

III. 3. *L'acqua e l'albero*

Sempre nell'ottica dell'amore e della redenzione, troviamo altri due simboli che, pur non avendo la stessa frequenza del sangue, mantengono una certa rilevanza, cioè *l'acqua* e *l'albero*.

Il primo è chiaramente associato tanto alla Passione quanto alla grazia e allo Spirito Santo. Relativamente alla Passione è singolare l'associazione che S. Maria Maddalena pone tra la Croce e l'episodio della Samaritana in *Gv* 4. Un'associazione che mostra ancora una volta l'incommensurabile amore del Cristo pronto a sacrificarsi:

Disse ancora questo altro: che Jesu sedendo sul'fonte chiese bere acqua alla Sammaritana; ma in Croce dicendo *Sitio*, chiese molto più all'anime nostre havendo sete della loro salute, e chiedeva a bere a esse per dargli il'suo Sangue, e ancora l'acqua della suo gratia, l'acqua per purificarle, e il Sangue per adornarle, tanto che mostro maggior sete in farsi fonte che quando si riposo sopra il'fonte.¹¹⁷

Più lineare appare l'accostamento dell'acqua alla grazia e allo Spirito Santo. Tale acqua feconda i cuori e li rende capaci di compiere opere buone fino a trasformare l'uomo, ormai abbandonato in Dio, in fonte di acqua viva, secondo il dettato di *Gv* 4,14. In un testo di *Revelatione e intelligentie* troviamo l'identificazione acqua e Spirito Santo

¹¹⁶ *Renovazione della Chiesa*, pp. 107-08.

¹¹⁷ *I Colloqui 1*, pp. 287-88. Il corsivo è nel testo. Il tema della sete di Cristo – mutuato da S. Caterina da Siena (con riferimento alla Passione) e che poi si ritroverà in S. Teresa di Lisieux († 1897) (con riferimento all'episodio della Samaritana) – è frequente in S. Maria Maddalena come volontà di salvezza. Tale è la *sete delle anime* che il Verbo mostra sin dal seno materno in un'ottica di rinnovamento. Cf. *Revelatione e intelligentie*, pp. 221-22.

con forte dinamismo. Anche qui è evidente il richiamo all'episodio della Samaritana:

O puro Dio, quanto sei grande! Vorresti tu allagare il tutto, ma bisognerebbe essere adelfini a voler essere allagata! Non bisogna, no, esser monte, ma esser giù al piano, appiè della ripa del monte, dove scende quel suave distillamento dell'acque. O puro Dio, o eterno Verbo! Vorresti fare in noi un fonte d'acqua viva.¹¹⁸

Singolare appare poi l'applicazione dell'acqua in un'ottica ecclesiologica di riforma. Difatti, sulla base di *Gv 2,1-11*, di *Revelatione e intelligentie* troviamo quanto segue:

Muta poi il Verbo l'acqua in vino. Essa operatione già tanto provata et esercitata, va ancor lei a mutar l'acqua in vino, e mostra la sua sapiente virtù. Et che operatione farai? Muterai la tepidità della Chiesa in fervore. Ma haimè, che in pochi la debbi mutare, poiché tanta ce n'è.¹¹⁹

Per quanto riguarda l'albero, si tratta di un'immagine che la santa riferisce tanto al mistero di Cristo, quanto alla nostra umanità. Anzi tutto il Cristo: Egli è l'albero in forza della sua Incarnazione con la quale è stato perdonato il peccato di Adamo e rifatto il genere umano privato della vita:

Havendo l'huomo commesso il peccato della disobedientia, contrafacendo al comandamento mio, incorse nella morte, però che sendo cac-

¹¹⁸ *Revelatione e intelligentie*, pp. 58-9.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 255. L'associazione dell'acqua con la situazione di debolezza della Chiesa è molto suggestiva. Sappiamo però come l'acqua rimandi alla Toràh perfezionata dal vino del Vangelo di Cristo, ma alla Legge compiuta nella Grazia con riferimento a *Gv 1,17*. Il testo giovanneo di Cana è stato dettagliatamente studiato da A. Serra, sin dal 1977 (*Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2,1-12 e Gv 19,25-27*, Herder, Roma 1977) il quale sottolinea, fra l'altro, che il parallelismo tra *Gv 2,9* e *Gv 1,17* è conosciuto sin dal Medioevo ed è presente in Ruperto di Deutz († 1130). Cf. A. M. SERRA, *Nato da donna. Ricerche bibliche su Maria di Nazareth* (1989-1992), Ed. CENS-Marianum, Cernusco sul Naviglio-Roma 1992, pp. 228-29. Molto vicina all'interpretazione offerta da S. Maria Maddalena e a carattere maggiormente antropologico, anziché ecclesiologico, è quella che compare nell'area armena nel secolo XII. L'autore è Nerses Snorhali († 1173), il quale in un suo Inno così scrive: «Alle nozze umane / alle quali fosti invitato con tua Madre, / tu hai cambiato l'acqua in vino: / primizia dei tuoi prodigi. / La mia natura, paralizzata dalle infermità, / voglia tu renderla più robusta; / dissecca l'acqua del diluvio; / fammi bere la coppa prescritta», NERSES SNORHALI, *Gesù, Figlio unico del Padre*, strofe 348-49, in SC 203,108. La traduzione è quella riportata in AA. VV., *Testi mariani del primo millennio*, Ed. Città Nuova, Roma 1991, vol. 4, p. 599. I corsivi sono nostri ad indicare il punto di maggior contatto tra questo autore e la nostra santa.

ciato del paradiso non aveva più da poter cibarsi dell'arbore della vita che io gli havevo dato per suo nutrimento. Onde fu necessario che esso mio Verbo pigliassi l'umanità vostra, diventando a voi albore di vita, acciò che nutrendovi di esso non havessi a mancare.¹²⁰

Sempre dinanzi al Crocifisso, Maddalena nota che quattro sono gli alberi che nascono dalle piaghe di Cristo: la fede (piaga dei piedi), la comunicazione di sé e dei suoi doni (piaga della mano sinistra), l'eternità (piaga della mano destra) e la carità (piaga del costato).¹²¹

Parlare del mistero di Cristo, tuttavia, rinvia all'intero progetto di Dio che possiede una valenza cosmica. Anche qui il simbolo dell'albero è presente in una visione della santa, verificatasi nell'Ottava di Pentecoste del 1585. Il lungo testo compare in *Revelatione e intelligentie*; in esso la santa vede ben venti alberi che, tutti in riferimento più o meno diretto a Cristo, coprono le dimensioni spaziali del mondo, nonché la globalità dell'uomo.¹²² Di essi S. Maria Maddalena illustra dettagliatamente i primi 14. Non riporteremo ovviamente le sei pagine di testo di questa estasi, ma offriremo uno schema nel quale è possibile vedere i vari riferimenti per ciascun albero:

I albero	il cielo empireo popolato di spiriti beati
II	le gerarchie angeliche
III	il mondo
IV	il genere umano
V	l'uomo rinnovato dalla grazia
VI	la glorificazione donata da Dio all'umanità
VII	l'umanità di Cristo alla destra del Padre
VIII	il potere dato a Cristo dal Padre
IX	l'unione dell'umanità e della divinità in Cristo
X	la comunicatività del Verbo
XI	la sapienza del Verbo
XII	l'uguaglianza nella grandezza e in finitezza del Verbo col Padre
XIII	la Verità del Verbo e l'adempimento di essa nella sua umanità
XIV	l'unità della SS. Trinità

¹²⁰ *I Colloqui 2*, p. 320.

¹²¹ Cf. *I Colloqui 1*, p. 154.

¹²² Cf. *Revelatione e intelligentie*, pp. 200-206.

A conclusione di detta illustrazione, la santa osserva che tali alberi, nel loro complesso,

sono all'anima come quella colonna di fuoco che andava innanzi alli figliuoli d'Israel nel deserto, la quale mirando dovevon seguire e non andargli inanzi perché harebbono smarrito la via. Tanto debbe far l'anima: andare secondo quel lume che Dio gli mostra e non cercare di andare più avanti di quello che esso gli mostra, o vero si compiace di fargli intendere.¹²³

Il collegamento tra l'immagine dell'albero e la nostra umanità è istituito da S. Maria Maddalena a partire da se stessa per poi allargarsi ad una dimensione universale: la stessa santa s'identifica con l'albero le cui foglie permangono verdi fino a che sono toccate dal sole. Tuttavia si tratta di una identificazione che non resta confinata alla sua persona, quanto piuttosto si apre alle consacrate che vivono un'unione più speciale con Dio. La citazione che segue mostra i diversi gradi di unità con Dio e i rispettivi esiti:

vedeva uno albero molto bello e grande che haveva le foglie verde, ma quando vi dava drento il sole dice che esse foglie diventavano tanto belle e risplendente che parevono d'oro molto lucidissimo; ma quando loro si partivono dal sole, e che lo lasciavano, diventavano verde come quelle delli altri alberi; et quando poi il sole lasciava loro, dico che non dava co' suo razzi in esse foglie, quelle si seccavano e diventavano nulla. Intese questo albero esser lei, e ancora tutte quelle che camminono per via unitiva e servono al Signore in un modo più particolare di quelle che vivono comunemente; che quando il Signore volta Verbo esse gli sua razzi, dico della suo gratia e del suo amore, diventono tanto risplendente nel conspetto delle creature che sono differente dall'altre in bellezza e lucidezza, sì come l'oro dal ferro e dalli altri metalli. Ma quando esse lasciano il sole, dico quel vivere particolare e ritirato di quella unione continua con Dio, che all' hora tornano nel loro essere e sono come le altre creature. Ma quando poi Dio lassa loro, diventano secche e come un non nulla, e rimangono come un tronco secco che non è buono da altro se non da gettare al fuoco infernale.¹²⁴

Sempre applicando a sé la stessa immagine, Maddalena vi vede l'umana esistenza: come un albero essa vorrebbe produrre molti frutti, ma è attaccata da timori e paure, piccoli bachi che ne rodono le radici, per cui non fa quello che vorrebbe.¹²⁵

¹²³ *Ibidem*, p. 206.

¹²⁴ *I Colloqui 1*, p. 301.

¹²⁵ *Cf. I Colloqui 2*, p. 377.

Una terza raffigurazione legata all'esistenza umana è quella in cui la virtù della carità è l'albero piantato nel giardino dell'anima, le cui tre potenze (memoria, intelletto e volontà) sono deificate. Questo albero perciò produce ottimi frutti. L'immagine non è priva, sul piano stilistico e letterario, di certa grazia tipica del Rinascimento sorretta da reminiscenze bibliche:

Le tre potentie son tanto deificate che l'intelletto non intende altro che charità, la volontà non vuole altro che charità, la memoria cogita non altro che charità, l'irascibile e concupiscibile altro non intendono che charità; e come tutte sono in charità, fanno il convento e piantano nel giardino di essa anima un albero che è l'istessa charità, la qual non vi è più per sorella o amica come l'humiltà, ma l'anima è tutta inebriata di essa charità perché si riposa sotto questo albero, il quale fa dolcissimi frutti.

Ancora esso albero rende ombra allo Sposo e lo trae a venire a riposarsi sotto essa sua ombra, dove l'anima prende de' frutti sua e spremegli con le mane dell'amore in bocca allo Sposo, e' quali fanno un dolcissimo liquore che da gran diletto a esso amoroso Sposo.¹²⁶

L'albero, perciò, indica l'anima e la Chiesa entrambe chiamate a produrre frutti. Fra i due alberi, la Chiesa appare quello datore di frutti del medesimo Spirito che opera in entrambe:

(l'albero) di nutrimento è della sposa anima, e quello fruttificante è della sposa Chiesa. Quello della sposa anima è di sincerità et e' frutti sua, dico che son prodotti o vero che procedono da questo albore, sono e' sette doni dello Spirito Santo, quali lo vanno circundando sì come fanno i fiori la primavera.¹²⁷

Fra tutti i simboli e le immagini esaminati fin qui, ma anche per i successivi tre ai quali abbiamo dedicato singoli paragrafi data la loro polivalenza, possiamo dire che l'albero – anche sul piano visivo – è quello che forse più plasticamente manifesta la funzione unificante propria del simbolo. Esso nella sua concretezza e materialità e grazie al potere comunicativo, ci pone a contatto con ciò che il concetto non riesce a condensare e a coprire con il suo esprimersi.

Negli scritti di S. Maria Maddalena ciò è evidente in linea generale nei casi che abbiamo esaminato e in modo particolare quando un'unica immagine raccoglie più concetti, anche tra loro diversissimi.

¹²⁶ *Probatione 2*, p. 174.

¹²⁷ *I Colloqui 2*, p. 352.

È il caso della cella vinaria e della scuola, del giardino e della tovaglia ai quali dedicheremo i paragrafi che seguono.

III.4. *La cella vinaria e la scuola*

La simbolica presente nei testi di S. Maria Maddalena presenta non pochi esempi di natura sponsale desunti dal *Cantico dei Cantici*, sul quale si sono formate generazioni di monaci e monache sin dagli inizi della storia della Chiesa. In esso, la tradizione ebraico-cristiana ha visto profonde allegorie atte ad illustrare il rapporto tra il Dio-Sposo e l'Israele (Chiesa)-Sposa approdando anche ad immagini singolarmente elaborate.

Passando in rassegna i sette volumi degli scritti della nostra santa, il *Cantico dei cantici* è presente in tutti con un numero variabile di citazioni; ed è notevole e preponderante l'immagine della Sposa con la quale la santa presenta ora la Chiesa ora l'anima secondo l'antico filone origeniano passato in Occidente con Ambrogio e anche altri. Anche la Chiesa assume ad un certo punto le fattezze di un albero irrigato non dall'acqua, ma dal Sangue di Cristo:

Questa sposa così amata genera, partorisce, e è vergine, sterile e feconda, nutrice e toglie ogni nutrimento, ama la bellezza e fugge ogni bellezza, ama e vuole ogni ornamento, e fugge ogni ornato. *Nolite me considerare quod fusca sim, quia decoloravit me sol.* Ornavit me sponso meo; ubere matris sue nutrit me. E'frutti sua, dico di questa sposa Chiesa, procedono da uno fecondo e ameno frutto di una suavità immensa, danno nutrimento infinito, piantato non in terra ma in pietra. Le radice sua arrivano sino all'abisso; l'altezza sua non c'è occhio che l'aggiunga; l'annaffiamento suo non è di acqua, no, ma di Sangue. Questi nostri frutti gli annafia l'acqua, ma questo il'Sangue. *Introduxit me in ortum deliciarum, et comedit fructum suum.* I rami sua si estendono e fanno ombra a tutti quelli che la vogliono, nell'oriente, nell'occidente, nel'settentrione, e nel'mezzogiorno.¹²⁸

Un'altra tra le immagini ricorrenti, desunte dal *Cantico*, è quella presente in *Ct* 2,4 («Mi ha introdotto nella cella del vino e il suo vessillo su di me è amore»), cioè la *cella vinaria*. Un'immagine che possiede una lunga e complessa tradizione interpretativa ricca di elementi allegorici.¹²⁹

¹²⁸ *I Colloqui 1*, p. 371. I corsivi, che sono nel testo, indicano la profonda assimilazione da parte della santa dello spirito e della lettera propri del *Ct*.

¹²⁹ Possiamo osservare, ad esempio, come a partire dalla rilettura targumica e nella letteratura rabbinica la cella del vino è il monte Sinai, dove Mosè ammaestra il

Maria Maddalena s'inserisce perciò in tutta una tradizione interpretativa della Scrittura dove l'allegoria è diffusissima, tanto da condurla ad applicare a questa immagine simbolica, potremmo dire così vitalistica, numerosi significati tutti sottilmente collegabili. Anzitutto la cella vinaria è la mente di Dio, dove viene introdotta appunto Maria di Nazareth:

Et intese che questa cella vinaria fu la mente di Dio Padre dove fu introdotta la Vergine Maria, in questo luogo presa per la Sposa; et quivi in quella divina mente ordinò in lei la charità, che fu il suo Unigenito Figliuolo, il suo Verbo qual fece incarnare in lei.¹³⁰

Sempre legato alla realtà di Dio è il costato di Cristo al quale la santa associa, in modo armonico, il grembo di Maria, per cui la medesima immagine unifica due luoghi salvifici:

Humiltà è il primo scaglione che conduce a questa cella vinaria del tuo Costato, e fa sì essa umiltà che conduce ancor poi l'anima al Verbo divino nella cella vinaria del ventre di Maria, così mediante l'humiltà l'anima si conduce a lui.¹³¹

L'immagine della cella vinaria sottolinea perciò la comunione esistente tra la maestà di Dio e la disponibilità di Maria: la mente di Dio

popolo antico con la Toràh, che è il vero vino. Il tema è stato analizzato a più riprese da A. M. SERRA nei suoi seguenti volumi e contributi: *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2,1-12 e 19,25-27*, Ed. Herder, Roma 1977, pp. 237-39; *Maria a Cana e presso la croce*, Centro di Cultura Mariana «Mater Ecclesiae», Roma 1978, pp. 45-46 e, più recentemente, *Temi di Gv 2,1-12 alla luce della letteratura giudaica*, in *Theotokos* 7 (1999), pp. 203-205. Anche il Medioevo, debitore della riflessione origeniana dell'intero Cantico, presente soprattutto in S. Bernardo († 1153), approfondisce questa immagine con un taglio mariano. Ne fanno fede alcuni autori: ad esempio, nel *Commento al Cantico dei cantici*, Ruperto di Deutz († 1130) interpreta Ct 2,4 sulla base di Gv 2,4, laddove la cella vinaria è il piano salvifico di Dio che viene fatto comprendere a Maria (= viene introdotta) come realtà da anteporre a qualsiasi volontà. Anche i due scrittori vittorini Ugo († 1141) e Acardo († 1171) si muovono su questa linea: il primo nel *Commento al Magnificat* vede la cella vinaria come la casa di Dio e la patria celeste e il secondo nel *Sermone sulla Natività di Maria* definisce la cella la casa di Dio. Papa Innocenzo III († 1216) nel *Sermone per l'Assunzione di Maria* vede in Ct 2,4 la pienezza delle virtù di Maria. Infine, Alano di Lilla († 1203), autore di un altro *Commento al Cantico dei cantici*, vede nella cella vinaria una doppia significazione: la Legge mosaica in cui Cristo introduce Maria, che così può conservare e meditare i fatti del Figlio unificandoli con le promesse dell'AT (Cf. Lc 2,19). Ma cella vinaria è anche l'*excessus mentis* e la deificazione di Maria mediante la quale Ella è allontanata dall'amore delle cose terrene. Sono, questi, soltanto alcuni esempi.

¹³⁰ *I Colloqui* 1, p. 58.

¹³¹ *I Colloqui* 2, p. 58. La similitudine tra il costato di Cristo e la cella vinaria di Ct 2,4 compare anche in *I Quaranta giorni*, p. 222.

e il grembo della Vergine sono i luoghi dove agisce un unico Amore capace di restaurare l'umanità. Ma ciò sarebbe limitativo per l'uomo, se si tiene conto del carattere universale dell'amore di Dio, ed ecco allora una terza applicazione della cella vinaria che va ad interessare i rapporti più ampi tra l'uomo e Dio sempre visti sotto un'ottica sponsale, quella dell'intelligenza della carità intimamente congiunta a quella della fede. Singolare, in tal senso, teso ad unificare carità e fede, l'accostamento che la nostra santa pone tra *Ct* 2,4 e l'episodio di Emmaus in *Lc* 24,13ss.

Intelligenza della carità e cammino di fede vengono qui a saldarsi in tutto un itinerario da compiere così come hanno fatto i due discepoli dell'episodio lucano. La singolarità dell'argomentazione di Maria Maddalena è data dal fatto che alla base abbiamo l'uomo nel suo limite rappresentato dalla persona di S. Pietro che ha rinnegato Cristo. Tuttavia, nonostante questo limite, ecco che l'apostolo (e con lui l'umanità peccatrice) può essere condotto nella cella vinaria, cioè «all'intelligentia della tua carità». ¹³² Il tutto poi prosegue con la descrizione dell'itinerario della fede che è sostenuto dalla grazia anelata e desiderata dall'uomo che conosce la grandezza di Dio in quanto Egli è rimasto con lui. ¹³³

La grazia, quindi, e l'impegno del singolo (esteso poi all'intera comunità) sono i costitutivi di un maturo atto di fede che riposa sullo statuto ontologico iniziale dell'uomo creato ad immagine e somiglianza, quindi *capax Dei* come si è visto precedentemente.

La cella vinaria – e con essa anche altre immagini e simboli che evocano spazi circoscritti come, ad esempio, la *casa* a significare l'umanità di Cristo crocifisso, ¹³⁴ e il *monastero* abitato dalla varietà delle

¹³² *Probatione* 2, p. 92.

¹³³ Modellandosi sul testo lucano e commentando l'episodio di Emmaus, Maddalena ci rende partecipi dell'esperienza dei due discepoli allargandone i confini: «Ma dopo che havesti alquanto trattato con loro, facesti segno volerti partire per accendergli in amore, ma lassì prima che tramonti il sole. Il sole che tramonta mi fai intendere, o Iddio mio, non è altro che il sentimento della tua gratia, che se havessi mostro volerti partire mentre che era il sole, cioè che havevono il sentimento di essa gratia, non se ne sarebbon curati perché eri stato poco con loro. Ma aspettasti che venissi alquanto di notte di cognitione di loro stessi e poi facesti segno di volerti partire, perché dalla tua cognitione erano fortificati e stabiliti e ti sforzorno a star con loro. Così fai all'anima, che se gli suttraessi il sentimento della gratia subito che gniene hai dato, non se ne curerebbe perché non conosce la sua grandezza e quanto gli è necessaria (non tanto il sentimento della gratia quanto essa gratia); ma quando sei stato alquanto con lei, conosce il suo prezzo e valore, però ti sforza a star seco», *Probatione* 2, p. 93.

¹³⁴ «intendeva che la casa del Padre eterno era la sua santa Humanità a quel modo Crocifissa», *I Colloqui* 1, p. 97.

anime,¹³⁵ oppure la *caverna* anch'essa significativa il costato di Cristo dal quale scaturiscono sangue ed acqua (cf. *Gv* 19,34)¹³⁶ – rende plasticamente concreta, quasi visibile, una duplice capacità: anzitutto di Dio nel forgiare l'uomo facendolo scaturire dal luogo della sua amorosa volontà (la mente di Dio) e successivamente dell'uomo che può portare in sé, pur nella sua limitatezza e con l'aiuto di Dio, lo spessore del Mistero.

A legittimare tutto questo plesso di rapporti si colloca la Madre del Signore, quale garanzia tutta speciale dell'amore di Dio verso quell'umanità della quale Ella fa parte.

Sempre legata ad un discorso di capacità troviamo un'altra immagine di ambiente molto importante, in quanto riafferma la centralità e l'universalità di Cristo nei riguardi della creazione, ossia la *scuola*. Abbiamo visto precedentemente come nella simbologia dell'albero, la santa fiorentina passi in rassegna la creazione collegandola con Cristo. Ne *I Quaranta giorni*, il legame cristologico è molto più forte, perché tutta la creazione – ordinata in libri – è all'interno della scuola che è il costato del Redentore. Il testo è molto profondo: esso narra di una visione avuta dalla santa dopo essersi comunicata il 27 giugno 1584, e il tutto è espresso con il linguaggio del *Cantico dei Cantici*:

Comunicata che fui vedevo Jesu e sentivo che mi diceva: Io voglio hora, sposa mia, Colomba mia che tu entri un poco nella mia Scuola. Et era questa scuola il suo santo Costato nel'quale entrando io, egli mi serrò là drento, dove vi trovai molti libri aperti, e intendevo essere detti libri, l'opere di Dio e il primo libro, intendevo essere la creatione del'mondo con tutte l'altre cose che ci sono, come Alberi, Pietre, Uccelli, Animali e simile cose. Nel'secondo libro era la creatione dell'huomo con tutte le altre creature rationale che siamo noi. Nel terzo libro vi era l'opera dell'incarnatione e la vita, passione, e morte di Jesu. Nel quarto libro, l'opera che continuamente Jesu fa nell'anima ogni giorno, tirandola a'sé con tanto amore. Et qui mi fermai per grande spatio di tempo, a'considerare questa opera. E mi stupivo che Dio unissi l'anima tanto grandemente seco. E intendevo, quando essa era in questa unione d'amore, che Dio gli concedeva tutto quello che concede a'Santi in Paradiso, eccetto però la Visione, e la impassibilità. Vi era ancora di molti altri libri, dico, di molte altre opere che Dio ha fatto. Ma, che dico? Molte? Anzi sono infinite l'opere di Dio! E così le vedevo in quel costato di Jesu.¹³⁷

¹³⁵ Cf. *Probatione* 2, pp. 212-15.

¹³⁶ Cf., *Probatione* 1, p. 190.

¹³⁷ *I Quaranta giorni*, p. 206. Più che di scuola si dovrebbe parlare in stretto rigor di termini di una *biblioteca*.

Tutta la creazione trova il suo significato nella persona di Cristo (cf. *Gv* 1,3; *Ef* 1,10, *Col* 1,16-17), contemplata nei suoi diversi eventi (Incarnazione, Morte, Resurrezione, ecc.) e ciò ci fa tornare al concetto teologico centrale e fondante secondo il quale la Rivelazione è per l'uomo il parametro che legittima la capacità di comprendere in certo modo ed esperire il mistero di Dio.

Tanto la cella vinaria quanto la scuola, con il presentare ambienti ben delimitati, evocano luoghi divini (la mente, il costato) e cosmico-umani (la creazione, il ventre di Maria) dove il Mistero 'ri-accade'.

III.5. *Il giardino e la tovaglia*

Un'altra immagine riferita ad un luogo circoscritto, situato però all'aperto, è il *giardino*. Negli scritti maddaleniani esso assume un'importanza notevole, in quanto raccoglie in sé diversi significati tra loro collegati. L'immagine appare sovente legata al testo di *Ct* 4,12.

Possiamo senz'altro affermare che il giardino è il luogo-simbolo dove si vengono ad incontrare la valenza ecclesiologica e quella antropologica della vita consacrata, e questo grazie alla presenza operante dello Spirito Santo. Ma ciò non basta, in quanto abbiamo sempre un fondamento cristologico per cui il giardino è prima di tutto lo stesso Verbo Incarnato.

Citando direttamente *Ct* 4,12, Maria Maddalena afferma:

Gli era bene un orto chiuso esso suo divin Verbo, perché in esso si contenevano tutte le virtù procedente da te, Padre. Et come nell'horto stanno rinchiusi molti fiori, così in esso stavano rinchiusa essa tua virtù. Era ancora esso Verbo quella degna habitatione che teneva in sé tutti e' thesori.¹³⁸

Dalla lettura dei testi maddaleniani possiamo individuare sostanzialmente tre significati del giardino, che, a nostro avviso, presentano una struttura concentrica con livelli tra loro connessi: l'anima-sposa, la vita consacrata (= religione) e la Chiesa, laddove l'elemento che si trova in posizione mediana – la vita consacrata – è anello di congiunzione con gli altri due. Si crea perciò un forte rapporto dialettico per cui ciascun elemento rinvia – direttamente o meno – agli altri, sebbene la Chiesa si configuri come orizzonte ultimo in quanto Sposa di Cristo.

Il giardino perciò diviene una sorta di contenitore dei significati relativi alla vicenda dell'uomo in un'ottica di consacrazione e di mem-

¹³⁸ *Revelatione e intelligentie*, p. 50.

bro di quel corpo che è la Chiesa la cui missione è di diffondere il messaggio di amore proprio di Dio.

Partendo dall'anima-sposa, essa è il giardino dove, come abbiamo visto precedentemente, cresce l'albero della carità,¹³⁹ ma ciò è perfettamente logico se si tiene conto della comunione stretta che deve esistere tra l'anima ed il Verbo raffigurato anch'Egli come giardino.

Più ampia è l'applicazione del giardino alla vita consacrata, in quanto la nostra santa vi unisce un significato generale ed una serie di riferimenti all'Ordine Carmelitano e al suo monastero. In entrambi i casi il suo discorso prende un taglio morale, in quanto fa riferimento a fiori e frutti che provengono da questo giardino e che possono essere buoni o cattivi.

Partendo da un livello più generale e restringendo i riferimenti al suo monastero e all'Ordine, S. Maria Maddalena ci offre un testo piuttosto articolato, ma armonico nelle sue parti. Esso è piuttosto lungo, ma raccoglie una densa ed ulteriore simbologia naturalistica che è ben condensata nell'unica citazione che segue:

Et che altro (diceva lei) è questo giardino se non il luogo dove io indegnamente mi trovo? La tua bocca, o Verbo, tanto melliflua, suave e dolcissima, che distilla latte e mele, è la rugiada di questo giardino. El sole a molti, sono chi un santo e chi un altro capo delle loro Religione. Ma a noi il nostro sole è Maria. I frutti di questo bel giardino sono infiniti. I fondamenti sono rari, ma uno è quello che regge la fabbrica. Nulla volere, nulla potere, nulla sentire, e ogni cosa comprendere. E' dilettevoli fiori sono le laude tua. E' dolci e suavi frutti sono i Santi Sacramenti, a me tanto abbondantemente dati. Le chiare, delettevole e suave acque sono l'abbondante lacrime sparse da molti rivoli, e diversi, le quale tutte ritornono in el gran fiume della charità, quali rivoli vanno annaffiando gli aridi cuori acciò fruttifichino. Le fruttuose vite sono le anime innamorate di te Verbo, la quale mille volte il dì, se possibil fussi, darebbe la vita per tuo amore, et per acquistare a te delle anime, le cui vite sono spremute nello strettoio, o vero torcolare della memoria della tua Passione. Gli abbondanti ulivi sono l'anime prudente piantate in esso giardino, le cui anime prudente condiscono le insipiente. E' suavi fichi sono le suave e charitative corrette. La siepe che è intorno al detto giardino per chiusura e custode, non è altro che ogni disciplina di dottrina a noi tanto continuamente proferita, e di costumi e santa osservantia de' nostri santi instituti. Et ci sono in questa siepe ancora di molte spine acciò che i ferri non arrugginischino, et sono queste tutte le inosservantie de i Monasterii, che in tutti n'è. Ma in certe siepe esse spine e pruni crescono tanto che i ferri si rompono, dico i buo' costumi e sante osservantie, come

¹³⁹ Cf., *Probatione 2*, p. 174.

si vede in molti luoghi. Et chi con ogni intemperanza piglierà di questi cibi sarà degno di esser temuto e honorato.¹⁴⁰

Ogni giardino ha chiaramente bisogno di qualcuno che se ne occupi, ed ecco comparire l'agricoltore, ossia il confessore che preserva il giardino da ogni contaminazione e pericolo che possono provenire dal contatto con la terra che è sempre segno di materialità e bassezza soprattutto morale e comportamentale:

Il medesimo anno 1591, intorno a pasqua di Natale, il Signore gli mostrò un'altra volta il giardino della nostra religione, quale per la diligenza dell'agricoltore andava molto fruttificando, e le piante e frutti di esso eron vaghe e belle, ma che solo bisognava avvertire che esse non abbassassino e'rami loro alla terra, acciò non fussin rosi da'bruchi, se bene anche a questo il diligente agricoltore poneva rimedio, però che con l'ardente fuoco della charità e zelo della salute dell'anime, dava morte e levava via e'detti animaletti.¹⁴¹

Quanto viene detto dell'anima e della vita consacrata trova la sua amplificazione nelle descrizioni della Chiesa, equiparata, in molti passi, al giardino.¹⁴² Di essi ne scegliamo tre che ci sembrano significativi: i primi due in *Revelatione e intelligentie* ed il terzo nella lettera a Veronica da Cortona inclusa nel volume della *Renovatione della Chiesa*.

Comune a tutti i passi è l'urgenza di mantenere fecondo e di coltivare questo giardino. Tuttavia, si segnala, soprattutto nei primi due testi, una forte impronta escatologica che si origina dal legame istituito dalla santa tra la Chiesa ed il Paradiso. Fulcro attivo di tale legame è lo Spirito Santo, coltivatore di tale giardino.

Il primo testo che proponiamo riecheggia in toni quasi danteschi *Ger 23,24* e si sofferma a descrivere il rigoglio del giardino della Chiesa favorito dalla presenza dello Spirito Santo e del Sangue di Cristo:

Il movente Spirito tuo va circuiendo il'cielo e la terra. Va coltivando l'amenno giardino della Chiesa, collocando nel'giardino del'paradiso alcune

¹⁴⁰ *I Colloqui 1*, pp. 360-61. Sempre nello stesso primo libro de *I Colloqui*, la santa ci offre un altro bell'affresco del suo monastero, ritratto come un giardino nel quale abbiamo dodici alberi forti e resistenti, tali da scongiurare ogni negativa infiltrazione. Cf. *Ibidem*, pp. 258-61.

¹⁴¹ *Probatione 2*, pp. 33-34.

¹⁴² C'è da osservare che la Chiesa possiede un ventaglio di simboli tra loro molto diversi: la nave (Cf., *I Quaranta giorni*, pp. 190-91), il mare (Cf., *I Colloqui 1*, pp. 249-50), l'ovile (Cf., *Revelatione e intelligentie*, p. 181), ecc.

anime da te elette. Col'suo respirare va traendo le piante della terra arida e secca, piantandole nel'suave giardino della santa Chiesa, dove sono annaffiate da cinque rivoli, et s'è fatto il'Verbo fonte per annaffiarle. I rivoli son le sue cinque piaghe, et non le annaffia con acqua, no, ma col'suo proprio Sangue. Et che più arida terra si può trovare che quella delli infedeli che, non sanno dove si fermare, posare e dilettere? (...) Trahe poi questo Spirito alcune altre piante di quella tanto grassa terra dell'humanità del'Verbo, e tanta influente. Alcune ne trahe per la lor troppa aridità e alcune altre per la troppa grassezza, non volendo che faccino il'frutto così tutto a un tratto. O Verbo quanto interviene! La vite che a un tratto fa il'suo sforzo, manca presto il'suo frutto. Ma Dio che è eterno, vuol che la creatura sua operi eternamente e con perseveranza, ancor che quaggiù in terra alcune volte la lievi da sé, senza mai levarla, et la pianta nel'giardino della Chiesa, dove quivi partecipa più della aridità e siccità di essa Chiesa, dico delle sue tribulatione e travagli, anzi vuò dire dell'aridità dell'altre suo piante, quale altre piante vanno partecipando della grassezza sua, d'onde Dio ne viene poi molto più honorato. Ancora va esso Spirito trapiantando alcune altre piante, piantate pure nell'humanità del'Verbo, e le va donando facendo come quell'amico che ha alcuni belli frutti nel'suo giardino, quali se ben gli ama, non dimeno per l'amore che porta al'suo amico, gnene dona.

Tanto fa esso Spirito quando ha qualche anima congiunta a lui per affetto d'amore e l'ama molto. Ma ama tanto il genere humano che va e trapianta essa anima, cavandola di sé (dico per suttrazione del'sentimento della gratia) e la dona a esso genere humano, tal che pare qualche volta che essa anima non gusti Dio e lo goda più amplamente. Tanto fece esso Spirito allo eterno Verbo, che lo levò del'seno del Padre e lo piantò in Maria. Poi lo ritrapiantò in questo misero mondo, dove sono io misera miserabile, et di nuovo poi lo trapiantò nelle mane di que'maligni e perversi Giudei.¹⁴³

Qualche riga più avanti, troviamo una condensazione di significati attorno all'unica immagine del giardino. Al centro abbiamo sempre l'azione dello Spirito Santo a Pentecoste:

Fece sì questo divino Spirito nella prima sua venuta sopra gli apostoli che resono atto tutto l'universo a essere di queste fruttuose piante, se ben molti hora per la mia ingratitudine se ne privano. Ma non resta però contento questo Spirito di questa sua operatione di trapiantare queste piante nel'giardino della Chiesa; però le vuol trapiantare dal'giardino di

¹⁴³ *Revelatione e intelligentie*, pp. 100-01. L'avvio della citazione riecheggia *Par I*, 1-3 nel quale leggiamo «La gloria di colui che tutto move / per l'universo penetra, e risplende / in una parte più e meno altrove».

essa Chiesa nel'giardino del'paradiso, che è la santa Religione, e dal'giardino della Religione le vuol trapiantare nel'giardino dell'amico che è l'umanità del'Verbo; né si ferma né si contenta sino che non l'ha condotte qui.¹⁴⁴

Di natura esortativa, come gran parte degli scritti sul rinnovamento della Chiesa, appare il terzo testo collocato all'inizio della citata lettera a Veronica da Cortona. Si tratta di un'esortazione forte ma, al contempo, gioiosa:

Ma che è questo che vi ha far così gioire? Altro che la renovatione della sposa Chiesa; ma c'è bisogno ancora de vostri sospiri e fatiche. Dhe faccian sì, dhe faccian sì che veggiamo una volta ben coltivato il giardino della santa Chiesa! Andianlo annaffiando col Sangue di Cristo crocifisso, e mandian giù la rugiada delle lacrime sparse per il continuo desiderio di ridurre l'anime a lui, acciò con la sposa possian dire allo Sposo che venga nell'orto e pigli e frutti sua: *veniat Dilectum meum in ortuum suum et comedas fructum pomorum suorum*.¹⁴⁵

Il giardino, quindi, apre, dilata i suoi confini non soltanto sul piano spaziale (dall'uomo, alla comunità religiosa fino alla Chiesa), ma svolge azione di congiunzione tra il presente vissuto ed il futuro che è orizzonte in fase di realizzazione per l'intera umanità e per la Chiesa che ne è parte.

In tal senso, lungi dall'omologazione, tutto viene elevato nel suo rispettivo significato: l'anima è condotta alla purificazione, la comunità ad un continuo e concreto impegno di testimonianza, e la Chiesa a vivere nella tensione verso il Regno facilitata dalla presenza e dall'azione del Verbo e dello Spirito.

Non poche volte i fenomeni mistici e le visioni di S. Maria Maddalena sono legati a celebrazioni liturgiche e in particolare all'Eucaristia, in concomitanza con l'assunzione del Corpo di Cristo da parte della santa. Le visioni quindi si pongono in continuità profonda con quanto la santa vive nella sua vita ordinaria all'interno della comunità. Ecco allora apparirle scene liturgiche molto caratterizzanti che la pongono a contatto speciale con il mistero celebrato attraverso tutta una serie di figurazioni che assumono di volta in volta diversi significati.

Fra esse la *tovaglia* ricorre spesso, unita ad altre immagini. In essa convergono molteplici temi teologici, che sovente gettano un

¹⁴⁴ *Ibidem*, pp. 103-04.

¹⁴⁵ *Renovatione della Chiesa*, pp. 99-100. Il corsivo è nel testo ed è la citazione di Ct 5,1.

ponte tra il mistero di Dio e quello della Vergine Maria. Si mostrano a Maddalena alcune scene di banchetto a forte tonalità eucaristica dove la Croce e la mensa appaiono elementi comuni.

In un testo di *Revelatione e intelligentie* abbiamo descritta una scena nella quale compare tutta una serie di elementi indicativi. Anche qui la lunghezza del testo obbliga a sintetizzare come segue: su un alto monte viene celebrato un rito sacrificale in cui opera il Verbo. Terminato il rito,

tutti quelli che stavono su detto monte, si adunano insieme et scendendo a piè di esso monte ordinano un nobilissimo convito, dove prendono la croce per mensa, la candidezza e purità di Maria per tovaglia. Di poi attraggono la potentia del'Padre, la sapientia del'Verbo e l'amore dello Spirito Santo per ornamento di essa mensa. Vanno poi, e degli avanzi di essa satiano tutti e'viandanti, e non solo fanno questo ma gli conducono ancora a essa mensa, et la riapparecchiono e vi metton sù certa varietà di cibi. Di poi attraggono certa varietà di veste, con le quale rivestano tutti e'nudi. Vengono poi alcuni, e con mutui parlari attraggono certe nugollette, sopra le quale ascendono tutti e'cibati e rivestiti, e pian piano si conducono avanti al' throno dell'eterno Padre, dove essi, con certi risguardi delle cicatrice del'suo Verbo, è sforzato a fargli gloriosi. Fatto che è cotale assunzione si riposano in gloria, mandando quaggiù a noi una distilla di essa lor gloria e ci attraggono colassù a loro.¹⁴⁶

Profonda ed insistente la nota escatologica che proviene da questa citazione, ma più avanti e sempre nello stesso volume, la tovaglia prende un altro significato. Ora a preparare la mensa non è più il Verbo, ma Maria che:

harà preparato una degnissima mensa, e sendo lo Sposo nobile sarà ancor nobile la mensa, in su la quale sarà nobilissimi cibi e frutte d'ogni sorte. La mensa sarà la divinità del'Verbo, e la tovaglia l'unità della SS. Trinità.¹⁴⁷

A nostro avviso, alla base di questa pluralità di significati insita nell'immagine della tovaglia troviamo il concetto di partecipazione che deriva dall'amore di Dio identificato con la proprietà divina della

¹⁴⁶ *Revelatione e intelligentie*, pp. 215-16 e analogamente ne *I Colloqui 2*, p. 46 si legge: «Bisogna che ci sia ancora una bella e accomodata mensa, come sono quaggiù le nostre. Et sarà questa la tua preziosa croce; et così la bianca tovaglia sarà la purità di Maria».

¹⁴⁷ *Revelatione e intelligentie*, p. 292.

purezza,¹⁴⁸ condivisa da coloro che sono fedeli a partire dalla Madre del Signore.

Si comprende la familiarità e la profonda comunione esistente tra il mistero di Dio e l'intera Chiesa orientata a quel Regno dove il banchetto sarà apparecchiato in seno alla SS. Trinità. In tale contesto la tovaglia è una sorta di terreno comune dove convergono tanto il mistero di Dio, che ne rappresenta l'origine, quanto Maria, che è modello di accoglienza di questo dono. Oggetto comune quindi, ma anche luogo di incontro tra il Dio Trinità e l'umanità di esso bisognosa.

IV. ESISTENZA TEOLOGICA

Parlare di esistenza teologica relativamente a S Maria Maddalena de' Pazzi significa articolare il discorso attraverso tre livelli che possono suggerire l'immagine di tre cerchi concentrici: il Mistero, l'intelligenza spirituale e, dalla congiunzione di tali elementi, la teologia che emerge dall'esistenza della mistica fiorentina.

IV.1. *Centralità del Mistero*

Punto di partenza molto ben visibile e più volte ribadito è la centralità del mistero del Verbo Incarnato. Non poche volte la santa vi fa riferimento quando loda e adora il Cristo nella sua umanità sofferente e gloriosa, né si può dimenticare che tale mistero le viene tracciato nel cuore a caratteri d'oro e di sangue da S. Agostino nel corso di tre visioni tra l'Annunciazione e la Domenica in Albis del 1585, in oro per la divinità e col sangue ad indicare la nostra umanità.¹⁴⁹

L'Incarnazione perciò diviene negli scritti della nostra santa l'evento principale dal quale sorgono tutte le manifestazioni del favore di Dio per l'uomo. In tal senso, il Verbo Incarnato non solo è il criterio di fondo per interpretare le vicende del mondo ed evidentemente i passi scritturistici dell'AT, ma costituisce per la santa l'orizzonte primo ed ultimo per intessere relazioni interpersonali e cosmiche. Ecco allora che i simboli naturalistici che ella trae dal mondo mani-

¹⁴⁸ Cf. il testo precedentemente citato de *I Colloqui 2*, p. 339-40.

¹⁴⁹ Cf. *I Colloqui 1*, pp. 265 e 343 e *I Colloqui 2*, p. 18. Notevoli poi sono sul piano artistico le diverse tele che riproducono questo evento estatico. Si veda il catalogo della mostra iconografica della santa (allestita nel periodo maggio-luglio 2007): P. PACINI (a cura di), *S. Maria Maddalena de' Pazzi. Santa dell'Amore non amato*, Ed. Polistampa, Firenze 2007, spec. pp. 94-95 e 120-22.

festano la loro potenzialità espressiva in quanto ordinati a Cristo, che non è soltanto il *télos* verso il quale il cosmo è orientato, ma – secondo l'insegnamento di Paolo (cf. *Col* 1,27) – presenza nell'uomo, della quale S. Maria Maddalena fa esperienza diretta. Un mistero quindi che è realtà già realizzata e, al contempo, da completarsi, per cui una progressività tutta concentrata nel Cristo (cf. *Col* 1,28) venuto e venturo, al fine di arrivare allo stato di perfezione (cf. *Ef* 4,13).

Tutto questo implica e chiama in causa la virtù della speranza riconoscibile tanto nelle estasi che presentano alla santa scene luminose e di beatitudine nelle quali si riafferma il legame tra Chiesa terrena e Chiesa celeste, quanto nella stessa opera di riforma della Chiesa della quale la santa si sente investita. Non poche volte ad apertura delle sue lettere scritte per la *renovatione* troviamo formule di questo tipo:

Io indegna ancilla dell'humanato Verbo, costretta dalla dolce Verità, scrivo a vostra Reverentia, eletto per mezzano instrumento da essa Verità ad aiutare l'intrinseca opera ab eterno ordinata.¹⁵⁰

e ancora, in forma più elaborata e diretta al papa Sisto V († 1590):

La inutile ancilla del'antica e nuova Verità, costretta dal'amoroso e svenato Agnello e humanato Verbo, vostra indegna figliuola e serva de Servi di Jesu Christo. Incitata dallo Spirito Santo, costretta e mossa da esso humanato Verbo, vi priega e sforza (per dir così) in virtù del Sangue di esso humanato Verbo, con le viscere del'anima sua, a volere intendere quel che lui ricerca da voi, suo Vicario, per mezzo di me tanto ingnorante creatura, e indegna sposa e serva sua, quale è che rinuovi la sua sposa Chiesa, data a lui in cura e custodia.¹⁵¹

Non sono soltanto formule retoriche d'introduzione, ma consapevolezza critica di essere stata eletta dalla SS. Trinità ad un compito specifico, quello di esortare alla riforma.¹⁵² Tutta la Creazione (e l'umanità che ne è parte) viene vista attraverso e in Cristo e non stupisce il fatto che i vari simboli presenti negli scritti maddaleniani si inte-

¹⁵⁰ *Renovatione della Chiesa*, p. 55. Si tratta della lettera a Fr. Angelo Pientini dell'Ordine dei Predicatori.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 62.

¹⁵² Nella biografia della santa, inserita in *Probatione 1*, p. 41, Suor M. Pacifica del Tovaglia narra come questa missione di riforma sia er S. Maria Maddalena un evento che le ha comportato notevoli difficoltà e momenti di dubbio sulla reale vocazione alla quale era stata chiamata.

grino e si richiamino tra loro nel tentativo messo in atto dalla santa di esprimere l'Inesprimibile.

Si tratta quindi di un linguaggio che utilizza immagini scontate e comuni dando loro un ordine nuovo dettato dal Mistero, che, a sua volta, inserisce in esse la sua perenne novità. Lo abbiamo visto per le due immagini dell'albero e del giardino, che, proprio perché significano il Cristo, possono poi passare a significare l'umanità e la Chiesa.

A ciò si aggiunge un aspetto non secondario: la consapevolezza, da parte della santa, del numero infinito delle opere di Dio è un motivo di fondo per il quale ella si serve di un linguaggio totale, tanto nella sua ricchezza simbolica che unifica concetti e campi semantici, quanto per la sua povertà, per cui, entrata nella scuola del costato di Cristo, si rende conto che i libri sono infiniti di numero perché infinite sono le opere del Signore.¹⁵³

IV.2. *Intelligenza spirituale*

Appare un fatto ormai totalmente consolidato dalla teologia insieme dei modi attraverso i quali è possibile per l'uomo arrivare alla comprensione delle parole e degli eventi della Rivelazione. Soprattutto con il Vaticano II ciò appare particolarmente manifesto, come si legge in *Dei Verbum* al n. 8. Al centro abbiamo la comprensione del mistero di cui la Tradizione è garante. Riportiamo il testo conciliare:

Questa Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti che le meditano in cuor loro (cfr. *Lc* 2,19 e 51), sia con la intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità.¹⁵⁴

I Padri conciliari hanno posto in correlazione ed in parallelismo alcune strade che conducono alla conoscenza del dato rivelato. Conoscenza che è di natura molto più profonda rispetto ad una seppur valida costruzione o indagine mentale, poiché rinvia ad una realtà di comunione profonda. È chiaro allora che la sola ragione pronta a riflettere, lungi dall'essere deprezzata o annullata, viene inserita in un orizzonte più ampio costituito dalla vita vissuta.

¹⁵³ Cf. *I Quaranta giorni*, p. 206.

¹⁵⁴ CONCILIO VATICANO II, *DV* n. 8, in *EV* 1/ 883.

A ciò si aggiunge la dialettica esistente all'interno dell'atto di fede, tra *fides qua* e *fides quæ*: la prima relativa all'atto (aspetto fiduciale della fede) e la seconda concernente il contenuto (aspetto confessionale), dimensioni assolutamente inscindibili per cui il contenuto (ossia la Rivelazione alla quale si dà assenso) permette al soggetto l'azione del credere e, chiaramente, di testimoniare la grandezza del Mistero.

Tutto questo, andando a toccare la singolarità dell'uomo (ravvisabile nell'intelligenza e nella volontà), apre la strada ad una teologia del vissuto, laddove l'intelligenza spirituale – in perfetta aderenza al Concilio – s'incontra con l'esperienza vissuta, ossia con il rapporto interpersonale dell'uomo con Dio. In tal senso – e fedelmente al testo citato di *Dei Verbum* 8 – è possibile parlare di una «esperienza densa di tipo soprannaturale che fa di questa intelligenza un'intelligenza *esperienziale* in senso forte, non dovuta cioè a un lavoro della mente (...), ma a un vero e proprio dono, che rende lo stesso "intelligere" del tutto dipendente dalla grazia, in relazione coi doni e i carismi dello Spirito Santo».¹⁵⁵

È l'essenza stessa del fatto religioso nel suo specifico cristiano condensato nell'Alleanza veterotestamentaria e quindi in Cristo: l'incontro di una persona (uomo) con una Persona (Cristo compimento della Rivelazione secondo quanto ci ricorda *Eb* 1,1-3).

Ancora *Dei Verbum* descrive questa visione dinamica dell'incontro:

Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelarsi in persona e manifestare il mistero della sua volontà (cfr. *Ef* 1,9), mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, hanno accesso al Padre nello Spirito Santo e sono resi partecipi della divina natura (cfr. *Ef* 2,18; *2 Pt* 1,4). Con questa Rivelazione infatti Dio invisibile (cfr. *Col* 1,15; *1 Tm* 1,17) nel suo grande amore parla agli uomini come ad amici (cfr. *Es* 33,11; *Gv* 15,14-15) e si intrattiene con essi (cfr. *Bar* 3,38), per invitarli e ammetterli alla comunione con sé.¹⁵⁶

¹⁵⁵ D. SORRENTINO, *Esperienza spirituale e intelligenza della fede in Dei Verbum 8*. Sul senso di *intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia*, in C. SARNATARO (a cura di), *La terra e il seme*. Inculturazione ed ermeneutica della fede, M. D'Auria, Napoli 1998, p. 157. Il corsivo è nel testo.

¹⁵⁶ CONCILIO VATICANO II, *DV* n. 2, in *EV* 1/873. La vicinanza amicale espressa da *Gv* 15,15 è nota a M. Maddalena in almeno tre passi dei suoi scritti. La nostra santa ci dice infatti che l'umanità di Cristo è vicina alle creature mortali (Cf. *I Colloqui* 1, p. 152); che tutto quello che il Padre ha detto al Verbo Egli ce lo fa conoscere (Cf. *I Colloqui* 2, p. 192 e, parlando dei segreti del Padre, *Revelatione e intelligentie*, p. 170).

A partire dal dato rivelato accolto a livello esistenziale è possibile far partire una teologia che, accanto alla sistematizzazione concettuale implica tutta la dimensione della vita e dell'esperienza ed in proposito ancora D. Sorrentino osserva:

La teologia vive di una specifica "circularità" tra i percorsi propri dell'intelligenza critico-sistematica (rigore dell'analisi positiva ed argomentazione logica, come anche intuizione di modelli da sottoporre alla verifica critica) e percorsi propri della conoscenza di fede all'interno dell'esperienza teologale della chiesa raccolta anzitutto nei suoi luoghi "oggettivi" (la parola biblica, la tradizione nelle sue molteplici espressioni, la funzione del magistero, la vita ecclesiale: dalla liturgia alla prassi pastorale) e in quel terreno personale e interpersonale costituito dalle tante "soggettività" credenti (i *christifideles* abitati dallo Spirito di Dio, che in forza dei carismi di una particolare "esperienza" sono da considerare un "luogo teologico").¹⁵⁷

Non tener conto di questa salutare polarità ha concorso a quello sbilanciamento e a quella unilateralità nelle quali la teologia è incorsa nell'epoca moderna piegandosi ai dettami razionalistici. Ma intelligenza spirituale ed esperienza vissuta conducono verso il tipo di narrazione che troviamo negli scritti di S. Maria Maddalena, dove, accanto ai contenuti della fede così diligentemente imparati attraverso le sue letture e la predicazione, abbiamo una coscienza critica ed una consapevolezza della situazione umana ed ecclesiale così come le si presentavano all'indomani del Concilio di Trento. Il tutto però a partire da se stessa, che, in certo senso, se ne fa voce animata dalla tensione verso l'Assoluto che la caratterizza. S. Maria Maddalena perciò può rappresentare tutti noi credenti come «ossessionati dalla passione di vedere nella sua trascendente singolarità questo Dio che per il momento conosciamo solo per analogia».¹⁵⁸

Ed è proprio attraverso i canali dell'analogia e del simbolo che la nostra santa narra le sue esperienze. Troviamo un primo esempio di questa espressività nell'impegno per la riforma della Chiesa, in cui forti sono le esperienze mistiche, con tutta una simbolica soggiacente. La santa se ne fa voce, avvalendosi però di una forte dottrina antropologica ed ecclesiologica che la porta a sottolineare nell'uno e nell'altro campo alcuni aspetti fondamentali.

¹⁵⁷ D. SORRENTINO, *Per una teologia del vissuto*, in *Asprenas* 48 (2001), p. 220. Il corsivo è nel testo.

¹⁵⁸ G. LANGEVIN, *Fede*, in *DTF*, ed. cit., p. 429.

In antropologia sono da segnalare la profonda continuità tra la vocazione ultima dell'uomo ed il persistere di quel peccato di superbia (amor proprio) che lo allontana da Dio. In ecclesiologia è da segnalare la fiducia nelle istituzioni, chiamate, pur con i loro limiti, ad impegnarsi per il rinnovamento ecclesiale a beneficio di tutta la cristianità. Si comprende allora come la logica della riforma della Chiesa che domina negli scritti di Maria Maddalena non è uno sterile vagheggiamento di un'ipotetica età dell'oro, ma «percorso che si sceglie per abitare le rovine e trasformarle in luogo di vita»,¹⁵⁹ laddove le rovine sono rappresentate dal cattivo stato della vita religiosa (con la sua rilassatezza) e, più in generale, della Chiesa.

In proposito, l'immagine delle due spose che le appaiono (quella bella e adorna e quella nuda) rappresenta una sintesi di antropologia e di ecclesiologia. Fra le due spose Maddalena sceglie quella nuda, che rappresenta la Chiesa come essa è realmente e in cui si operano le grandi cose riassunte nella Croce.¹⁶⁰

Un secondo esempio ci fa comprendere un interessante parallelismo presente nell'esperienza mistico-teologica di S. Maria Maddalena. Più volte nel pensiero della santa ricorrono due elementi: da un lato, la ripresa della nota analogia trinitaria nell'anima umana della quale S. Agostino è assertore principale e, dall'altro, la centralità dell'Incarnazione nella storia della salvezza, motivata anche dall'incisione a caratteri d'oro e di sangue sul cuore del "Verbum Caro" che il santo Vescovo di Ippona le imprime. Entrambi gli elementi riconducono ad un aspetto fondamentale per ogni cristiano e ogni uomo: la presenza interiore di Dio che S. Maria Maddalena illustra sul piano teologico (con l'enumerazione delle potenze dell'anima) e che vive su quello esistenziale. Un'unica presenza divina che viene spiegata in modo diversificato, ma che scaturisce da un'unica esistenza di fede.

¹⁵⁹ S. MORRA, *Mistica classica: la retorica nuova come «luogo di transito»*, in G. BONACCORSO (a cura di), *Mistica e ritualità: mondi inscindibili?*, Ed. Messaggero, Padova 1999, p. 345.

¹⁶⁰ «Doppo questa sposa ne viene un'altra, il vestimento della quale è di nudità, gli adornamenti sua sono di nulla essere e di essere dispregiata. La quale sposa non entra in paradiso ma si sta in su la porta, riguardando così per un cancello perché non si ardisce alzar gli occhi a riguardare non dico il throno della S. ma Trinità, ma né manco le superficie del cielo. (...) È molto meglio pigliar quella vestita di nudità. A te tocca, anima mia. Ma sai quanta differentia è dall'una e l'altra di queste spose? Quanto è differente la divinità dall'umanità. La prima il Verbo umanato, e la seconda assembla il Verbo divino; la prima elegge un grado particolare, ma la seconda ne elegge uno sopra particolare, nel quale opera gran cose», *Revelatione e Intelligentie*, pp. 282-83.

IV.3. *Esistenza e metodo*

Abbiamo parlato precedentemente di come negli scritti di S. Maria Maddalena compaia un linguaggio di santità tale da esprimere l'orientamento verso Dio che il santo stesso indica al credente. Tuttavia, ciò ci inserisce in tutta una teologia che, nella monaca fiorentina, viene a fondersi con la sua stessa esistenza, impegnata in una continua ricerca di Dio (sempre sotto il segno della nuzialità) e nella comunione con Lui. Di qui prendono significato le varie manifestazioni e visioni vissute da S. Maria Maddalena e che illustrano una via teologica che permette anche al lettore, sotto il velo della simbolica e di tutto un linguaggio particolare, di accostarsi al Mistero.

Si è in sostanza dinanzi a quella teologia agiotipica, fatta dai santi, tale da considerare «le varie e sempre diverse esperienze concrete di santità come luogo teologico a cui attingere non tanto informazioni sui santi quanto elementi utili a conoscere teologicamente Dio nel suo mistero santo».¹⁶¹

Ne deriva perciò che il santo fa luce, attraverso la sua esistenza (fatta di contemplazione oppure di azione) sul mistero di Dio, il quale mostra non soltanto il suo essere divino, ma anche il suo agire. Appare chiaro che tale itinerario va a toccare i nodi teologici più rilevanti e centrali della nostra fede: la SS. Trinità, l'Incarnazione, la Chiesa, ecc., ma soprattutto viene offerto – come *trait d'union* di tutti questi aspetti – il progetto che Dio ha sul mondo e sull'uomo. La teologia che ne emerge possiede perciò un forte carattere profetico, laddove il profeta è colui che ribadisce le esigenze e i punti fermi dell'Alleanza tra Dio e l'uomo, concreta in Cristo, che fa dell'uomo il veicolo principale della sua manifestazione.

Attraverso la teologia espressa dagli scritti maddaleniani si ripercorrono le tappe fondamentali di questo itinerario di progressivo svelamento e, al contempo, di nascondimento proprio di Dio nei confronti dell'uomo. S. Maria Maddalena, grazie anche ai doni particolari che le sono stati elargiti, ci mostra questa vicinanza di Dio all'uomo fino ad accoglierlo in tutta la sua debolezza. Si realizza perciò in S. Maria Maddalena quanto abbiamo osservato precedentemente in margine all'esperienza delle cose spirituali menzionata in *Dei Verbum* 8: un'intelligenza spirituale in senso forte perché legata alla grazia e sorretta dallo Spirito Santo.

¹⁶¹ M. NARO, *Studio della teologia e della santità*, in *Rassegna di Teologia* 44 (2003), p. 445.

Emblematico in tal senso – in quanto si configura come vero e proprio itinerario conoscitivo-esperienziale e mistico – il contenuto di una visione risalente all'Ottava di Pentecoste del 1585, in cui l'anima rivive con Cristo le varie tappe della Passione passando per la Resurrezione e la Pentecoste fino agli eventi ultimi in una sorta, potremmo dire, di *Via Crucis* e *Via Lucis*, in cui convergono l'antropologia e l'ecclesiologia di S. Maria Maddalena. Il testo è molto lungo e schematizzarne i contenuti significherebbe impoverirne e tradirne la densità. Possiamo però scorgere il nucleo teologico di fondo che ispira l'itinerario comune di Cristo e dell'anima: quanto Cristo patisce e agisce nello spazio di tempo tra Passione e Parusia anche l'anima lo compie in modo analogico in duplice direzione: tanto rivolta verso se stessa quanto agli altri operando il bene e soffrendo le pene che caratterizzano l'esistenza di Cristo.

In queste pagine riconosciamo davvero un'intelligenza coincidente con un'esperienza vissuta, tale da produrre non soltanto densità di contenuto teologico, ma anche da mostrare quell'ordine logico e coerente che discende dall'evento rivelato. Volendo riprendere un bel-*l'inciso* di H. U. von Balthasar possiamo dire che S. Maria Maddalena esplica «il servizio di rendere incandescente in modo nuovo il nocciolo della fede sotto il soffio dello Spirito Santo»¹⁶² e compie questa missione con tutto il suo essere conformata al Verbo autore e perfezionatore della fede (cf. *Eb* 11,40).

L'esistenza teologica di Maddalena si qualifica perciò quale metodo che discende direttamente dalla ricchezza della Parola di Dio e dall'azione dello Spirito Santo sulla Chiesa e sul singolo credente. Ne scaturisce un tipo di santità collegata con l'amore che la anima e che ne è il principale costitutivo (in quanto Dio è Amore e coloro che lo accolgono ne vengono trasformati). Tutto ciò si traduce in una teologia capace di esprimere Dio non soltanto organizzando, creando oppure prendendo a prestito dalla filosofia categorie, ma vivendo e amando. In tal senso essa costruisce quotidianamente quella testimonianza che è frutto dell'appartenenza al mistero (cf. *Mt* 7,16 e *Lc* 6,44). Un riconoscere ecclesiale che dal singolo va alla comunità e da essa si riversa sul singolo. Lo stesso concetto di anima ecclesiale – tanto ricorrente in S. Maria Maddalena – si qualifica come vero e proprio strumento di comunicazione: anima singola che si identifica analogicamente e si dilata ad un intero popolo.¹⁶³

¹⁶² H. U. VON BALTHASAR, *Introduzione a A. VON SPEYR, Mistica oggettiva*, Ed. Jaca Book Milano 1989 (orig. ted. 1968), p. 35.

¹⁶³ In poche parole von Balthasar illustra questa dinamica: «l'anima liberata dal

L'amore per il Verbo si manifesta e si esplica negli scritti e nella vita della santa coerentemente e congiuntamente con l'amore per la Chiesa, che di questo Verbo è Sposa, ma ciò implica il coinvolgimento del singolo membro della comunità dei credenti.

CONCLUSIONE

«Su ogni cristiano Dio ha un'idea particolare e assegna a ognuno un posto preciso nella comunità ecclesiale». ¹⁶⁴ In questa frase è possibile ritrovare alcune linee riassuntive della figura e del ruolo di S. Maria Maddalena de' Pazzi. La dimensione carismatica della sua esistenza, sostenuta dallo Spirito Santo, resta sempre a beneficio della Chiesa e agisce all'interno di essa nutrendosi di quella Rivelazione di cui la santa ripropone il messaggio, servendosi di tutto ciò che il piano di Dio (Parola nel senso più ampio del termine) le pone a disposizione.

Il linguaggio mistico – attraverso il quale veniamo a conoscere il suo pensiero – nelle sue arditezze simbolico-espressive ci fa conoscere la continua novità del piano di Dio. Comprendiamo allora che i principali temi della nostra fede vengono contestualizzati all'interno dell'esperienza diretta, che ne sostiene e ne avvalorava lo spessore ed il potere significante per l'uomo e per la Chiesa.

Preghiera e contemplazione, ma anche coscienza critica della vita ecclesiale del tempo, sempre saldate alla Rivelazione e a beneficio della Chiesa, sono perciò gli ambiti entro i quali si svolge l'esperienza mistico-teologica maddaleniana vissuta sotto il segno del servizio. Una lezione importante che ha inciso fortemente – al di là della notorietà di questa santa – nella vita della Chiesa delle generazioni a lei posteriori.

Tuttavia, S. Maria Maddalena è grande soprattutto in quanto le sue estasi non sono fughe, ma momenti attraverso i quali viene veicolata una dottrina solida, senza quelle preoccupazioni razionali che spesso inaridiscono il messaggio cristiano. Ciò non significa disinteresse della santa per la strutturazione dei temi più importanti della nostra fede, ma essi vengono armonizzati con tutto l'afflato orante che le è proprio.

l'isolamento egoistico aperta alle dimensioni del consenso ecclesiale (mariano), anima plasmabile interamente da Dio», *Ibidem*, p. 33.

¹⁶⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux. Elisabetta di Digione*, Ed. Jaca Book, Milano 1991 (orig. ted. 1970), p. 24.

S. Maria Maddalena si pone in continuità con la sua tanto venerata Caterina da Siena di cui riprende il magistero. Possiamo azzardare a proporre che, sebbene non conosciuta al pari della santa senese, potrebbe essere pensabile l'ipotesi di proclamarla Dottore della Chiesa tenendo conto della sua particolare architettura teologica nella quale convivono quelle dimensioni gnoseologiche, ontologiche ed esperienziali, che abbiamo cercato di evidenziare.

Il tempo potrà essere senz'altro giudice della grandezza di questa santa che, come la già citata Caterina da Siena, Teresa d'Avila e Teresa di Lisieux, evidenzia la carica profetica propria della Rivelazione e che sempre rappresenta una costante di rinnovamento per la Chiesa.

LUCA M. DI GIROLAMO, OSM

Marianum
Roma

LONGING FOR GOD - PURGATORY AS PARADIGM
IN SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI (1566-1607)

Now, for seven days and seven nights
no man came nigh the Garden,
and he was alone with his memories and his pain:
for even those who heard his words with love and patience
had turned away to the pursuits of other days.
Only Karima came, with silence upon her face like a veil;
and with cup and plate within her hand,
drink and meat for his aloneness and his hunger.
And after setting these before him, she walked her way.¹

I. PREAMBLE

Setting the Context

On 14th June 1587, Alamanno de' Pazzi, brother of Maria Maddalena de' Pazzi and commander of Tuscany's military forces died.² During this time the Carmelite mystic was passing from her own spiritual battle, journeying through a period of spiritual desolation which began on 16th June 1585 and which will only come to an end five years later, on 10th June 1590. We know almost noth-

¹ KAHLIL GIBRAN, *Il Giardino del Profeta*, in *Il Profeta - Il Giardino del Profeta*, translated by Valentina Colombo, Milano 2002², p. 216. This edition contains also the original text in English.

² Alamanno passes away, according to Florentine time, at the eighth hour (2.00 am). Cf. *La Probatione I*, edited by Giuliano Agresti, in *Tutte le opere di Santa Maria Maddalena de' Pazzi dai manoscritti originali*, directed by Fulvio Nardoni, vol. 5, Florence 1965, 32. Hereafter *La Probatione I*, p. 42. He was younger than Maria Maddalena, the fourth Child of Messer Camillo di Geri de' Pazzi (1535-1597) and Maddalena Maria di Messer Lorenzo Buondelmonti (...1590). In the family there were four children: Geri (1561-1618), Catherina (1566-1607), Braccio (1567- ?) and Alamanno († 1587). Cf. MARIA PACIFICA DEL TOVAGLIA, *Breve Ragguaglio della vita della Santa Madre*, edited by Ermanno del SS. Sacramento, in *Tutte le opere di Santa Maria Maddalena de' Pazzi dai manoscritti originali*, vol. 1, directed by Fulvio Nardoni, Florence 1960, p. 69. Hereafter *Breve Ragguaglio*.

ing about the first two years of this spiritual desolation period, described by the saint as the lion's den (*il lago dei leoni*). The saint, on discovering certain journals containing accounts of her tribulations compiled by Sister Costanza Morelli, "without even bothering to read them, she secretly threw them all in fire and burnt them".³ However, Mother Vangelista del Giocondo commissioned Sister Maria Pacifica del Tovaglia to rewrite whatever she remembered of the past two years and subsequently to give an account of the future happenings.⁴ During this period, precisely in 1586, the Lord commissions the ecstatic to write and send letters about the renewal of the Church to the Pope, the cardinals, the archbishop of Florence and to superiors and members of various religious Orders and Congregations, namely Jesuits, Dominicans and others. To some, the vibrant mystical experience together with the compilation of letters about the renewal of the Church, do not fit the obscure "purification period endured by Maddalena".⁵ However, it could be said that the explicit cry for the renewal of the Church befits well this period of probation. Indeed the twelve letters recorded in a separate manuscript called *La Renovazione della Chiesa* are nonetheless a desperate invitation for personal and institutional purification. In fact in the text of *La Probatione*, de' Pazzi asserts the necessity of reform in Carmel whilst revealing her desire to "sanctify the house of Mary".⁶ Only through interior purification the work of renewal could ever be successful.⁷ The accounts, to be found in *La Probatione*, present the reader with a model of a Christian who takes seriously and personally the need of purification. Highly significant is the fact that at the beginning of the account concerning the five years of probation the saint is presented to us battling against

³ *La Probatione* I, p. 32. Sister Costanza Morelli during the beatification process testifies that "Havendo una volta trovato alcuni suoi estasi scritti da me gl'abbrucchiò". Cf.: *Summarium actionum, virtutum et miraculorum servae dei Mariae Magdalenae de Pazzis Ordinis Carmelitarum ex processu remissoriali desumptorum*, edited by Ludovico Saggi, O.Carm., (=Archivium Historicum Carmelitanum II) Rome 1965, p. 147. Hereafter *Summarium*.

⁴ *La Probatione* I, p. 31.

⁵ BRUNO SECONDIN, *Santa Maria Maddalena de' Pazzi. Esperienza e dottrina* (=Vacare Deo 5), Rome 1974, p. 134.

⁶ *La Probatione* I, p. 80.: "T voglio andare a santificare l'abitacol di Maria". Other references to the monastery's reform are to be found in pages 75-81, 94-107, 110-112.

⁷ Cf. *La Renovazione della Chiesa*, edited by Fausto Vallainc - Claudio Maria Catena, in *Tutte le opere di Santa Maria Maddalena de' Pazzi dai manoscritti originali*, directed by Prof. Fulvio Nardoni. vol. 4, Florence 1966, pp. 47, 56. Hereafter *La Renovazione della Chiesa*.

the sin of impurity by “acting similarly to saint Benedict” and, with the help of the Blessed Virgin, overcoming temptations “like saint Thomas Aquinas”.⁸ Consequently, the text of *La Probatione* presents Maria Maddalena as a model figure, who embodies the fierce battle with evil forces to obtain the ideal of purity necessary to the mystical body of Christ.

Though Maria Maddalena is subjugated by diabolical and evil oppressions, like the agonizing Christ in the Garden of Gethsemane, she nonetheless overcomes this coercion and finally participates in Christ’s victory and glorification.⁹ As understood by the saint herself, the aim of the probation is to sustain the militant Church in the work of renewal.¹⁰ Indeed, the virtuous lifestyle of Maria Maddalena is a source of renewal and purification for others. On this matter, in the text of *La Probatione* the reader will encounter with a particular case of a troublesome nun whom the mystic sees as being tightly held by the devil. After many futile attempts, on the part of both the monastery’s confessor and the superiors, to correct the nun’s behaviour through counselling and support, the aforementioned nun was led to amend her lifestyle through the “anxious desire for the salvation of souls and the great love of neighbour”¹¹ shown by Maria Maddalena who offered prayers and suffered penances for her. Sister Maria Pacifica del Tovaglia explains that “With God’s grace and for the prayers of our blessed Daughter, this nun corrected herself and now she lives quietly in holy religion, not being anymore of a burden to superiors as she was in the past”.¹² This narrative, together with accounts of various prodigies worked by de’ Pazzi between 1591 and 1601, recorded at the end of the manuscript after the probation period, transforms *La Probatione* into a hagiographical account of a “living saint”.¹³ The theory behind this study is that the image of purgatory proves to be a parabolic illustration of what was going on in Maria Maddalena’s interiority. Hence, the purgatory metaphor appears to be

⁸ *La Probatione* I, p. 34.

⁹ *Colloquio Quinquagesimo*, in *I Colloqui II*, edited by Claudio Maria Catena, O.Carm., in *Tutte le opere di Santa Maria Maddalena de’ Pazzi dai manoscritti originali*, directed by Fulvio Nardoni, vol. 3, Florence 1963, p. 385. Hereafter *I Colloqui II*.

¹⁰ *I Colloqui II*, p. 409.

¹¹ *La Probatione* II, p. 11.

¹² *La Probatione* II, p. 12.

¹³ ARMANDO MAGGI, *Satan’s Rhetoric. A Study of Renaissance Demonology*, Chicago 2001, p. 177. Indeed, in some instances Maria Maddalena is explicitly described as saint. Cf. *La Probatione* II, p. 238.

the catalyst through which the saint and her community are enabled to give meaning to a rather meaningless behavioural pattern in the saint's life. Thus, the image of purgatory sets the parameters for both the understanding and interpretation of the dreadful five year period of *La Probatione* endured by the mystic.

For a better understanding of the saint's experience, this study, briefly explores the Catholic Church's understanding of purgatory especially in de' Pazzi's time as well as the significant Carmelite notion of the spiritual life as a progressive journey of purification. The study then proceeds with an analysis of Maria Maddalena's thought and experience on this matter in the light of other writings on the state of purgation.

II. THE QUESTION OF PURGATORY

Historical and Doctrinal Development: An Overview

The *Dictionnaire de Spiritualité* defines purgatory as the "intermediary state where the souls of people who die in a state itself intermediary, find themselves".¹⁴ These are the souls of those passed away being close to the Lord, but who nonetheless did not live in perfect charity. Thus, these souls need an ultimate purification meant to make them apt to behold the vision of the Most Holy God. Gradually, Christian faith came to understand this *state* of purification in terms of a *place* where purification is realized, just as heaven and hell were accordingly understood as places of beatitude and damnation. However, whilst heaven and hell are definitive destination points of arrival, purgatory is a transitory state of being in view of a future everlasting beatitude. The very concept of a possible intermediate state of cleansing reveals a revolution in the way humanity perceived itself. Before the emergence of Christianity, pagan and Old Testament beliefs were convinced that there was an abyss dividing heaven and earth, the divine sphere from the human sphere. Even after death, man would not ascend to heaven, but descend to hell (*Inferi* or *Sheol*). Believing in Christ who ascended to heaven after descending in hell, Christianity encouraged humanity to aspire towards the heavenly spheres. Purgatory, as an intermediate state confirms this ideal of a

¹⁴ *Le Purgatoire*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique* XII, 2562. For the question of purgatory I rely mostly on the article in the *DSAM*.

spiritual and moral ascension which gradually leads humanity towards heaven.¹⁵

Although purgatory is not explicitly mentioned in Sacred Scriptures, the theology of purgatory is nonetheless rooted in particular texts of the Old and New Testaments (cf. *2Macc* 12, 39-46; *Lk* 12, 48; 16, 9; *1Cor* 3, 11-15; 15, 29; *2Tim* 1, 16-18). Subsequently, the Fathers of the Church believe in both the efficacy of prayers for the departed and in the necessity of purification of souls after death. However it is only with Augustine that the term purgatory began to be used in theological formulas like *ignis purgatorius*, *poenae purgatoriae* and *loca purgatoria*. Although from the sixth century it was customary to hold a commemoration for the deceased, St. Odilo of Cluny († 1048) encouraged the spreading of this usage by establishing for his monastery the annual liturgical commemoration of the beloved departed souls. By the thirteenth century this feast spread to the whole of western Christianity. The term *purgatorium* then appears for the first time in the twelfth century with Bernard of Clairvaux and others. Well-known is the famous *Purgatory of Saint Patrick*, which epitomizes similar texts about this argument. The fourteenth century saw the crystallization of pre-Christian and Christian notions of life after death with Dante Alighieri's *Divina Commedia*.¹⁶

The import of the Magisterium on the question of purgatory goes back to the thirteenth century. On the 6th March 1254 Pope Innocent IV addressed the letter *Sub catholicae professione* to the Bishop of Tuscanum about certain controversies with the Greeks. In *De sorte defunctorum*, Innocent IV states that the place of purification should be called "Purgatory".¹⁷ Subsequently, in 1274, in the fourth session of the Second Council of Lyons, the Byzantine Emperor's *Professio Fidei*, professes the belief that those who died in a state of charity, truly contrite for their sins, but before having brought forward fruit

¹⁵ JACQUES LE GOFF, *La nascita del purgatorio*, Torino 1996², p. 5.

¹⁶ DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia. Inferno-Purgatorio-Paradiso*, with an introduction by Italo Borzi and a critical commentary by Giovanni Fallani – Silvio Zennaro, Rome 1999, p. 28. Recent studies by Maria Corti revealed also influences from *Stairway to Heaven*, an Arabic account of Mohammed's ascension to heaven. *Ibid.*, p. 21.

¹⁷ INNOCENTIUS IV, *Ep. "Sub catholicae professione" ad episcop. Tuscanum*, *Ap. Sedis legatum apud Graecos* (6 Mart. 1254), in *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, 36th edition by Henricus Denzinger and Adolfus Schönmetzer s.i, Rome 1966, 838.: "Nos, quia locum purgationis huiusmodi dicunt non fuisse sibi ab eorum doctoribus certo et proprio nomine indicatum, illum quidem iuxta traditiones et auctoritates sanctorum Patrum 'Purgatorium' nominantes volumus, quod de cetero apud ipsos isto nomine appelletur". Hereafter *Denzinger*.

worthy of repentance, “*eorum animas poenis purgatories seu cathar-
teriis[...], post mortem purgari*”.¹⁸ This profession of faith explains that
the *suffragia* of the faithful for the departed include the “*Missarum
scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas et alia pietatis officia, quae a
fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum Ecclesia
instituta*”.¹⁹ However, the first dogmatic formulation on the matter
was articulated during the Council of Florence of 1439, in the
Decretum pro Graecis. The formulation substantially repeats the text
of the 1247 *Professio Fidei*.²⁰ The sixteenth century abuses gave rise to
the Reformation protest against the traffic of indulgences.²¹ In
response to Luther’s teachings expressed in his 95 theses, Pope Leo X,
on the 15th June 1520, issued the Bull *Exsurge Domine* condemning 41
propositions of Luther’s theses against purgatory and indulgences.
Subsequently in 1547 the Council of Trent does mention purgatory in
the *Decretum de Iustificatione* declaring that there is also the remission
of faults in purgatory.²² Subsequently, Session XXV of the Council,
whilst obliging the bishops to exclude all that may induce to error and
superstition from their preaching on the matter, in the *Decretum de
purgatorio* confirms the existence of Purgatory, and also that the souls
detained there are helped by the suffrages of the faithful, principally
by the sacrifice of the altar.²³ In the same session the Council defines
indulgences as being beneficial to Christians (*christiano populo
maxime salutarem*) so they should be retained by the Church (*in
Ecclesia retinendum*).²⁴

Spiritual Purging Fires: Via Purgativa

On the popular level, the concept of a state and place for purifi-
cation developed a “geography” of purgatory which would represent

¹⁸ *Professio fidei Michaelis Palaeologi imperatoris*, in *Denzinger*, 856.

¹⁹ *Professio fidei Michaelis Palaeologi imperatoris*, in *Denzinger*, 856.

²⁰ *Bulla unionis Graecorum “Laetentur caeli”* (6 Iul 1439), in *Denzinger*, 1304-1306.

²¹ At first Luther seems to have hesitated as to whether retaining or not the doctrine of purgatory, however in 1530 he rejected this doctrine together with the expiatory value of the Eucharist and the indulgences. Subsequently Calvin would vigorously deny the doctrine of purgatory. It could be said that while Luther’s protest brought about a structural reform in the Church, Catholic Reformers insisted on the need of interior conversion and purification.

²² *Canones de Iustificatione* (13 Ian. 1547), in *Denzinger*, 1580: “*ut nullus remaneat reatus poenae temporalis, exsolvendae vel in hoc saeculo vel in futuro in purgatorio, antequam ad regna caelorum aditus patere possit*”.

²³ *Decretum de purgatorio*, (3 Dec. 1563), in *Denzinger*, 1820.

²⁴ *Decretum de indulgentiis*, (4 Dec. 1563), in *Denzinger*, 1835.

realistically the purging pains of the souls in the state of purification. To this, one has to mention the development of the popular accounts of visions and journeys in the realm of the dead.²⁵ For example in various rich and complex accounts of women visionaries, the consideration of the process of purgation and atonement for sin, through punishment and redemptive suffering characterised by a longing for God, include the notion of a geography of the afterlife.²⁶ This is understandable, since the human person grasps ideas and concepts through images and symbols. Perhaps Dante is the first to imagine purgatory as a lofty terraced island-mountain consisting of seven levels rising from the ground one above the other reaching the Garden of Eden, from which purified souls ascend to Heaven. Yves Congar notes that this is an image which reminds us of the earthly mystical ascent of Mount Carmel where souls pass through the nights of the senses, of the spirit, of memory and will.²⁷ Indeed Carmelite spirituality puts forth the necessity of purification and transformation which enable the soul's union with God. Carmelites embark on this journey of a gradual emptying and stripping of the old self, "so that we may be clothed in Christ and filled with God".²⁸ The end product of this ascetic journey is the full transformation in God so that we may begin to "reflect something of God's infinite beauty".²⁹ This contemplative journey is characterised by a continual search for the face of the living God.³⁰ Blessed Titus Brandsma, referring to the double spirit presented in the *De Institutione primorum monachorum*, speaks of "the harmonious union of the human exercise of virtue and the divine infusion of mystical life; the union of the *via purgativa* and *illuminativa* with the *via unitiva* [...]. Our sufferings and sacrifices, our labours and exercises in prayer and virtue will be rewarded by God with the beatifying vision of His love and greatness".³¹ Indeed, all the significant mystical teachers of Carmel write about this spiritual

²⁵ LE GOFF, *La nascita del purgatorio*, pp. 108ff, 172-234.

²⁶ Cf. JANE F. MAYNARD, *Purgatory: Place or Process? Women's views on Purgatory in 14th-15th Century (Britain)*, in *Studies in Spirituality* 12/2002, pp. 104-125.

²⁷ *Le Purgatoire*, in *DSAM* XII, 2658.

²⁸ *Ratio Institutionis Vitæ Carmelitanae. Carmelite Formation: A Journey of Transformation*, Rome 2000, I/2, p. 27. Hereafter *RIVC*.

²⁹ *RIVC*, I/2, p. 29.

³⁰ *Constitutiones Ordinis Fratrum Beatissimæ Virginis Mariæ de Monte Carmelo* (1995), 14: A.O.Carm 47/1 (1996), p. 12.

³¹ TITUS BRANDSMA, O.Carm., *Carmelite Mysticism Historical Sketches*, Chicago/IL 1936, pp. 10-13.

purification. John of the Cross insists on the necessity of purification in the journey towards union with God. One cannot obtain this union without remarkable purity so as to arrive at the top of the “mountains and the hill” of divine union and transformation. Before union, the soul must pass deep into the thicket of the purest suffering that is, even the agony of death in order to see God.³² Passing through this thicket the soul abandons itself in God’s purifying love.

Thus, from the part of the soul, this “abandonment is experienced subjectively as the fire of Hell, but from God’s perspective it is the fire of Purgatory”.³³ John of the Cross insists that God purifies us in order to make us gods by participation to the point of divinisation through Jesus Christ.³⁴ In fact, in the *Ascent of Mount Carmel*, John of the Cross tries to attract our attention towards the “counsel of our Saviour on self-denial”,³⁵ to avoid falling into the trap of seeking the self in God.³⁶ This is nothing more than an annihilation “similar to a temporal, natural and a spiritual death in everything [...] For on this road, as our Saviour affirms, there is room only for self-denial, and the cross, which is the supporting staff that greatly lightens and eases

³² John of the Cross, *Noche oscura* II/24,4: “No se puede venir a esta unión sin gran pureza, y esta pureza no se alcanza sin gran desnudez de toda cosa criada y viva mortificación”; *Cántico espiritual* (CB) 36, 11-12: “Y por eso, en gran manera desea el alma engolfarse en estos juicios y conocer más adentro en ellos; [...] por las angustias y trances de la muerte, por verse más adentro en su Dios. Donde también por esta espesura en que aquí el alma desea entrar, se entiende harto propiamente le espesura y multitud de los trabajos y tribulaciones en que desea esta alma entrar; [...] porque el más puro padecer trae mas íntimo y puro entender” in *Obras completas* edited by Maximiliano Herráiz, Salamanca 2002³, pp. 541-542, 742-743. Hereafter: *Obras*.

³³ HANS URS VON BALTHASAR, *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics*, III: *Studies in Theological Style: Lay Styles*, translated by Andrew Louth - John Saward - Martin Simon, edited by John Riches, San Francisco 1986, p. 111. Hereafter: *The Glory of the Lord*.

³⁴ LUIGI BORRIELLO - GIOVANNA DELLA CROCE, *Conoscere Dio è la vocazione dell'uomo. Linee di antropologia mistica in San Giovanni della Croce*, with an introduction by Alvaro Huerga, Milano 1991, p. 163.

³⁵ *Subida del Monte Carmelo* II,7.5: *Obras*, p. 210.: “¡Oh, quién pudiera aquí ahora dar a entender y a ejercitar y gustar qué cosa sea este consejo que nos da aquí nuestro Salvador de negarnos a nosotros mismos, para que vieran los espirituales cuán diferente es el modo que en este camino deben llevar que del muchos de ellos piensan!” Hereafter *Subida*.

³⁶ *Subida* II, 7.5: *Obras*, p. 211.: “En lo cual, espiritualmente, se hacen enemigos de la cruz de Cristo; porque el verdadero espíritu antes busca lo desabrido en Dios que lo sabroso, y más se inclina al padecer que al consuelo, y más a carecer de todo bien por Dios que a poseerle, y a las sequedades y aflicciones que a las dulces comunicaciones, sabiendo que esto es seguir a Cristo y negarse a sí mismo, y esotro, por ventura, buscarse a sí mismo en Dios, lo cual es harto contrario al amor”.

the journey”³⁷ to a holiness which “has no other origin except the imitation of Christ, the total stripping away of everything”.³⁸ In John of the Cross’ teaching Mary becomes the model of the purified soul that is in a state of total adherence to God.³⁹

Even Teresa of Jesus in the *First Dwelling Place* of the *Interior Castle*, describes the soul in her efforts to purify itself from sin and imperfections so that the splendour and glory of the Lord would be revealed in her. In this effort Teresa advises those journeying on the spiritual path, to take the Blessed Mother as an intercessor who fights for them against the snares of the devil.⁴⁰ This is to say that in the spiritual journey of transformation the Blessed Mother confirms us in our vocation to holiness, obtaining for us “the gifts necessary for that difficult yet holy ascent towards divine things and towards the ineffable experience of dark nights and light-filled days”. It is she who gives us “a thirst for holiness and a desire to bear eschatological witness to the kingdom of heaven” leading us “into that possession of Christ and his glory”.⁴¹ Attracted by the fragrant scent of the Immaculate Virgin, we can do nothing else than desire all that translucence she received from God.⁴²

This age-long spiritual experience found its symbolic expression in the Scapular, which throughout the ages was imbued with mythical stories, making of it, not without controversies and abuses, an

³⁷ *Subida* II, 7.6-7: *Obras*, pp. 211-212.: “Ella, cierto, ha de ser como una muerte y aniquilación temporal y natural y espiritual en todo [...] pues en él no cabe más que la negación, como da a entender el Salvador; y la cruz, que es el báculo para poder arribar, por el cual grandemente la aligera y facilita”.

³⁸ BALTHASAR, *The Glory of the Lord*, III, 126-127.

³⁹ Cf.: *Subida* III, 2.10: *Obras*, pp. 324-325. In the Carmelite spiritual tradition, the *puritas cordis* ideal was always understood as an imitation of Mary’s purity understood more as total adherence to God rather than corporal integrity. Cf. CHRISTOPHER O’DONNELL, O.CARM., *Loving Presence: Mary and Carmel. A Study of the Marian Heritage of the Order* (=Carmelite Spiritual Directory Project: Horizons - 6), pp. 39, 48-50.

⁴⁰ Teresa of Jesus, *Moradas del castillo interior*, 1/2,12 in *Obras completas*, transcribed with introduction and notes by Efrén de la Madre de Dios, O.C.D. - Otger Steggnik, O.Carm. (=B.A.C) Madrid 2003⁹, p. 479.: “Las que se vieren en este estado han menester acudir a menudo, como pudieren, a Su Majestad, tomar a su bendita Madre por intercesora y a sus santos para que ellos peleen por ellas, que sus criados poca fuerza tienen para se defender” .

⁴¹ Chosen texts from the *Allocutions of Pope Paul VI* for the second reading in the Office of Readings for the Solemn Commemoration of Our Lady of Mount Carmel as published in the *Carmelite Proper of the Liturgy of the Hours*.

⁴² John of St. Samson, *La morte e la gloriosa assunzione al cielo empireo della santa e gloriosa Vergine Maria, Nostra Signora. XXVIII Titolo Contemplazione*, in *Antologia della Marianità del Carmelo*, p. 170.

appealing sign of salvation for the people of God.⁴³ Practically, to wear the scapular is an external affirmation of an interior disposition to lead a Marian virtuous life in the living of the baptismal commitment of being clothed in Christ.⁴⁴ Moreover, the Carmelite scapular (habit) becomes also the sacramental sign of “the continuous protection of the Blessed Virgin, not only along the pathways of this life, but also at the moment of passing into the fullness of eternal glory”.⁴⁵

If we live a pure and holy life using every means to become an image of so holy a patron, imitating her perfections, we will be graced by her assistance at the hour of our death, and she will carry us in her gentle motherly arms to the gate of Heaven where we would be ultimately clothed for ever in the armour of God with immortality to “put on the new nature, which is being renewed in knowledge after the image of its creator” (*Col 3, 10*).⁴⁶ After faithfully persevering in

⁴³ We are referring here, namely to the fifteenth century *bullā sabatina* with the legendary promise of the Blessed Virgin Mary to personally draw out of purgatory, on the Saturday after their death, those who die wearing the scapular and who lived chastly according to one's state of life. This *sabbatine privilege* was supposedly revealed to Pope John XXII (...1327) who nonetheless negated the existence of purgatory. The scapular myth influenced so much the iconographic representations of Our Lady of Mount Carmel that one can still find holy cards of Our Lady succouring the souls of purgatory as well as devotional and spiritual texts which still refer to this myth: Cf. A miscellany of devotional booklets and pamphlets in the Carmelite library of Centro Internazionale S. Alberto under the titles of *Miscellanea. Devozione del Carmine – Preghiere; Devozioni del Carmine; Confraternità del Carmine; Devozione del Carmine. Istruzioni*. A contemporary mystical text written by an anonymous refers explicitly to the “scapular of the Queen of Carmel”: *Rapporto dal purgatorio*, translated by Edmondo Coccia, with a preface by Mgr. Henri Brincard, Milano 1997, p. 31. Hereafter *Rapporto dal Purgatorio*. It is our opinion that there is an intrinsic connection between the scapular myth and the Carmelite understanding of the *via purgativa*. In Carmel, the brown habit is a sign of penance, conversion, purification. The white cloak then becomes the sign of purity. Perhaps, nowadays, the understanding of the scapular as a sign of purification could be better exploited. About the sabbatine privilege question cf. LUDOVICO SAGGI, *La “bolla sabatina”. Ambiente. Testo. Tempo*, Rome 1967. For further study on the scapular devotion consult: BARTHOLOMAEUS F.M. XIBERTA, O.CARM., *De visione sancti Simonis Stock*, Rome 1950; HENRICUS M. ESTEVE, O.CARM., *De valore spirituali devotionis s. Scapularis*, Rome 1953; EMANUELE BOAGA, *La Signora del luogo. Maria nella storia e nella vita del Carmelo*, Rome 2000, pp. 99-125; G. MOLINARI, *Antologia dello Scapolare*, Rome 2001; and MARIA ANASTASIA DI GERUSALEMME - MARIANERINA DE SIMONE, *La veste più bella. Lo Scapolare, dono di Maria al Carmelo e alla Chiesa*, Rome 2001.

⁴⁴ J. CHALMERS and C. MACCISE, *With Mary the Mother of Jesus*, pp. 27,34.

⁴⁵ POPE JOHN PAUL II, *Letter to the Most Reverend Fathers Joseph Chalmers Prior General of the Order of the Brothers of the Blessed Virgin Mary of Mount Carmel and Camilo Maccise Prepositus General of the Order of the Discalced Brothers of the Blessed Virgin Mary of Mount Carmel* (25 March 2001).

⁴⁶ MICHAEL OF ST. AUGUSTINE, *Mystical Insitutions*. As published in the *Carmelite Proper of the Liturgy of Hours* to be read for the Office of Readings on the feastday of

the living out of this spiritual tradition, “the contemplative journey of transformation will have brought the Carmelite to be configured to Christ in the paschal mystery, making him ready to go in hope into the embrace of the Father, to the goal of transformative union with God towards which he once set out”.⁴⁷

III. THE PURGATORY PARADIGM

Embracing Purgatory

All of the above provides the spiritual setting to understand de' Pazzi's experience and affirmations on the matter. Echoing Caterina da Genova (1447-1510), Maddalena de' Pazzi repeats that was it not for “a beam of light” granted to her by the Lord, she would never have understood the great pains of purgatory.⁴⁸ Even so, she still finds it difficult to express in words that which was revealed to her.⁴⁹ In the whole *corpus* of mystical texts, Maria Maddalena appears very solicitous for the salvation of all creatures, namely of sinners who seem to be lost.⁵⁰ Almost all the raptures recorded in *I Quaranta giorni* end up with the mystic's recommendation of all “the creatures” to the

Our Lady of Mount Carmel, Rome 1993, pp. 164-166; CHALMERS - MACCISE, *With Mary the Mother of Jesus*, p. 27.

⁴⁷ RIVC, p. 124.

⁴⁸ *La Probatione* II, p. 44.: “O, le son le gran pene (replicando più e più volte), mai le harei stimate se non havessi avuto un poco di lume!”. Caterina da Genova writes about the souls in purgatory: “D'altra parte, poi, portano una pena così estrema, che a parole non può essere narrate né se ne potrebbe comprendere una minima parte, se non fosse mostrata da Dio con una grazia speciale, che, per grazia, Egli mostrò alla mia anima”. Cf. CATERINA DA GENOVA, *Vita mirabile – Dialogo – Trattato sul purgatorio*, transcribed by Filippo Lovison with an introduction by Luigi Mezzadri (=Spiritualità nei secoli), Rome 2004, p. 249. Hereafter *Trattato sul purgatorio*

⁴⁹ *La Probatione* II, pp. 49,52.: “però che non so trovar vocaboli (diceva lei) da esplicare esse pene, ma ciò che dico mi par dire bugia [...]. Vedete ciò che io dico mi par bugia, che non saprei trovar vocaboli da esplicarle, sendo del'tutto incapace, se Dio non le dimostrassi sotto queste similitudini, e vi dico che vi rimango drento ammirata ogni volta che me ne ricordo”. Again, Caterina da Genova writes: “Tutte queste cose che si sono dette in virtù di quello che io ho provato nella mia mente (per quanto ne ho potuto comprendere in questa vita) sono di tale gravità che ogni visione, ogni parola, ogni sentimento, ogni immaginazione, ogni giustizia e ogni verità, mi sembrano bugie e cose da niente Sono ancora confuse per non saper trovare vocaboli più estremi”. Cf. *Trattato sul purgatorio*, pp. 253-254.

⁵⁰ *I Quaranta giorni*, edited by Ermanno del SS. Sacramento, in *Tutte le opere di Santa Maria Maddalena de' Pazzi dai manoscritti originali*, directed by Fulvio Nardoni, vol 1, Florence 1960, pp. 101, 108. Hereafter *I Quaranta giorni*.

Lord. Usually the saint could not bear to see humanity's ingratitude in response to God's benevolence.⁵¹ Always in this perspective, during several raptures, Maria Maddalena contemplates the reality of purgatory, hell and heaven.⁵² Actually, at 6 pm on 22nd December 1594, the Lord reveals to the mystic a moribund "condemned to eternal sufferings".⁵³ He was a man of poor conditions who "conducted an evil and hideous life, and amongst other things he neglected the (spiritual) treasures of the Church, despising indulgences and other gifts and graces which she concedes to her faithful".⁵⁴ The Lord grants de' Pazzi this vision to make her and the community aware that nobody is begging mercy for similar poor souls. Indeed, the Lord laments that "there is much more iniquity committed by the wicked than prayers and merits of the just".⁵⁵ The same could be said about the knowledge granted by the Lord to de' Pazzi about purgatory and its pains. After perceiving purgatory, the mystic exclaims:

Oh my God, how much we have to pray for those poor souls who are to come and delight in you, or else to separate themselves for ever from you! I would dare to say that proportion wise, these prayers are acceptable as much as the seven words you, Incarnate Word, said on the cross were pleasing to the Eternal Father.⁵⁶

We are told that during the first period of probation de' Pazzi, taken up "as it was previously narrated, by her regular interior and exterior suffering without any particular incidents",⁵⁷ entered in a melancholic and depressed state. Subsequently, the sudden death of her brother Alamanno in the early hours of the 14th June 1587

⁵¹ *I Quaranta giorni*, pp. 109, 115, 135.

⁵² *I Quaranta giorni*, pp. 113, 150.

⁵³ *La Probatione* II, p. 238.: "fugli mostro dal' Signore un'anima che in quel punto passava di questa vita e era condannata all'eterne pene".

⁵⁴ *La Probatione* II, p. 238.: "era un huomo di bassa conditione il'quale haveva tenuto cattiva e bruttissima vita, e in fra l'altre cose non haveva tenuto conto de' tesori della Chiesa, dispregiando le indulgentie e altri doni e gratie che essa ne concede a sua fedeli".

⁵⁵ *La Probatione* II, p. 238.: "Ma il' Signore si doleva seco [...] esser molte più l'iniquità delli impii che le prece e meriti de' giusti".

⁵⁶ *La Probatione* II, pp. 47-48: "O quanto Iddio mio, haremo a pregare per quelle povere anime che stanno per venire a goder te o vero seapararsi per sempre d ate! Ardirò di dire che, secondo la proportione che vi può essere, ti sieno in un certo modo tanto grate tal preghiere, quanto furno all'eterno Padre le sette parole che tu, Verbo incarnate, profferisti in croce".

⁵⁷ *La Probatione* I, p. 41. "Da questo dì sino alli 14 del'mese di giugno 1587 prossimo avvenire, stette questa benedetta Anima nel'solito suo patire interiore e esteriore come imparte si è narrato disopra, senza che gli occorressi cosa particolare".

intensifies Maria Maddalena's period of desolation which will go on till the 30th July 1589, when the Lord from then on mitigates the mystic's probation granting to her "the feeling of God's help and power" even though she will continue to suffer temptations interiorly.⁵⁸ A year later, on the 10th June 1590, Maria Maddalena is taken out from the lion's den practically concluding the probation period.⁵⁹

Worthy of note is the fact that the probation period stands between two visions of purgatory. The first one concerns Maria Maddalena's brother; the latter concerning the mystic's mother who passed away in the morning of the 24th August 1590 between eight and nine.⁶⁰ Alamanno's appearance in purgatory seems to mark the end of the desolation period endured by Maria Maddalena "without any particular incidents", inaugurating then a deeper period of desolation marked by external manifestations. Similarly, the liberation of Maddalena Maria di Messer Lorenzo Buondelmonti from purgatory indicates the liberation of the mystic from the "lion's den". This leads us to think that the image of purgatory is fundamental to the understanding of the accounts recorded in *La Probatione*. Moreover, besides the deaths of Maddalena's brother and mother, the text reports both the death and the eternal destiny of the following as revealed to Maria Maddalena:

20th October 1587 - The Duke of Florence Francesco I de' Medici⁶¹
17th February 1589 – Sister Carità Masini⁶²

⁵⁸ *La Probatione* I, p. 225.

⁵⁹ *La Probatione* I, pp. 235ff.

⁶⁰ *La Probatione* II, p. 12.

⁶¹ *La Probatione* I, p. 126. Francesco I de' Medici aged forty-seven, passes away at 4am. Francesco I, hated for his furious character and dissolute lifestyle, had married Giovanna D'Austria, but lived in an adulterous relationship with Bianca Capello, whom he married secretly on the 5th June 1578 only a month after Giovanna passed away in April 1578. Even his second wife Bianca Capello, passed away on the same day at 3pm. Whilst according to history both died of fever; popular legend has it that Bianca and Francesco I were poisoned by Cardinal Ferdinando de' Medici, who ordered a medical investigation on the corpses which confirmed death by severe fever. Bianca Capello was soon buried, whilst the solemn funerals of Francesco I de' Medici were celebrated on the 15th December 1587. Perhaps this explains why Maria Maddalena de' Pazzi sees the soul of Francesco I in purgatory on the 14th December. Cf. *Bianca Capello*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 10, directed by Benvenuto Bertoni, Rome 1968, pp. 15-16; *Francesco I de' Medici*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 49, directed by Giuseppe di Leia, Rome 1997, pp. 797-804.

⁶² *La Probatione* I, p. 218; *Libro delle Vestizioni, professioni, morti, 1568-1627*. According to the *calculus fiorentinus*, it was still 1588. The year in Florence would begin on the 25th March. Hereafter, when necessary, the actual year will be indicated in parenthesis.

13th March 1589 – Sister Umiltà Strozzi⁶³

May 1589 – Sister Lisabella de Nobili⁶⁴

5th June 1589 – Sister Maria Letizia Lanfredini⁶⁵

15th September 1590 – Sister Alessandra Guiducci⁶⁶

5th July 1591 – Messer Agostino Campi, confessor of the monastery⁶⁷

22nd December 1594 – An unknown man condemned to hell⁶⁸

As already noted, visions and ponderings on the afterlife are not restricted to the text of *La Probatione*. The reader finds various references to afterlife in all the mystical texts of de' Pazzi. In the text of *I Colloqui*, the mystic sees the afterlife destiny of particular people mentioned by name. The fifteenth colloquy reports that on the 17th February 1584 (1585) Maria Maddalena understood in rapture that Madonna Camilla de' Bagnesi was suffering on her deathbed and will continue to suffer in purgatory because she failed to correct her son Niccolò.⁶⁹ Subsequently, on the 28th March, after the nuns on different days offered prayers and masses for the benefit of Camilla, the mystic sees de' Bagnesi in heaven wishing to present her son Niccolò to Jesus. Even the nuns pray for him, but Niccolò will always refuse the Lord's grace.⁷⁰

Again, on the 9th May 1585, during another rapture, the mystic after praying and offering the Blood of Jesus for the salvation of souls "saw certain souls coming out of purgatory and entering paradise in

⁶³ *La Probatione* I, p. 219; *Libro delle Vestizioni, professioni, morti, 1568-1627*.

⁶⁴ *La Probatione* I, p. 222; *Libro delle Vestizioni, professioni, morti, 1568-1627*.

⁶⁵ *La Probatione* I, p. 223; *Libro delle Vestizioni, professioni, morti, 1568-1627*.

⁶⁶ *La Probatione* II, p. 16; *Libro delle Vestizioni, professioni, morti, 1568-1627*.

⁶⁷ *La Probatione* II, p. 25. Maria Maddalena does not have a vision of him in purgatory but in the glory of heaven. Later on she will see in glory Ignatius of Loyola and Louis Gonzaga. Cf. *La Probatione* II, pp. 258-261.

⁶⁸ *La Probatione* II, p. 238.

⁶⁹ *Quintodecimo colloquio*, in *I Colloqui* I, p. 177.: "Di Madonna Camilla, intese che pativa tanto in questa sua ultima infirmità per amore del' suo figlio, che quando era piccino lo poteva più correggere che non fece per rispetto di non lo contristare, e che non haveva in se il' maggior difetto di questo, però che ne patirebbe ancora in purgatorio". From the information recorded in the following colloquies it seems that Camilla passed away on the 17th February 1585. Cf. *Sesto decimo colloquio*, in *I Colloqui* I, p. 179; *Decimo ottavo Colloquio*, in *I Colloqui*, p. 194; *Decimo nono colloquio*, in *I Colloqui* I, p. 207.

⁷⁰ *Vigesimo quinto colloquio*, in *I Colloqui* I, pp. 280, 284.: "Di poi dice che raccomandando Niccolò vedde che Jesu gli mandò del' suo Sangue, ma esso lo ributtava e non lo volse accettare. Et Jesu presto presto lo tirò a se, acciò che ricevendolo lui indegnamente non l'havessi poi maggiormente a castigare".

that very moment. Amongst others, she recognised one of her cousins, son of one of her mother's sisters, who lives in Poggio Morelli. He was a Knight of Malta. He has also a sister, religious in San Giovannino of the same Order of the Knights. Now five years have past since this young man died. His mother is still alive".⁷¹

Even during the first set of raptures recorded in *I Quaranta giorni*, to Maria Maddalena was revealed that: "The souls of purgatory are very much delighted in seeing that the (other) souls who received the aforementioned liquor (from Jesus' breast) and grace, did not place any obstacle to receive this grace, as they used to do while still living in this world. That's why they are in purgatory now. Their delight is so great that it seems to diminish their sufferings".⁷² In another rapture she contemplates even the destiny of particular damned souls:

But, oh, Beloved how many are those who descend in this murky rift and abyss. You see, Love, as water showers down here from heaven, so these, Love. Ah, Love, that's what I am saying! Much more than that, very much more, I see them surging, more violently than water, and hear them dashing in that infernal shaft and abyss. And that, that one, oh, Love, and that one I say, that foul and malicious woman who persecutes you so much, I see her falling and dashing, in the most horrible, murky and unfathomable existing place. Oh, Love, Love.⁷³

⁷¹ *Colloquio quadragesimo sesto*, in *I Colloqui I*, p. 229.: "Per le sopradette cose s'intese che la vidde alcune anime uscire di purgatorio, e in quell'ora andare in paradiso. Et fra le altre vi conobbe un suo cugino, figliuolo d' una sorella di suo madre, allogata a Poggio Morelli, che era Cavaliere di Malta. E ha una sorella in San Giovannino, dico Religiosa del' detto habito de' Cavalieri, che sono intorno a cinque anni che esso giovane morì. Et la madre sua ancora vive. Vedete come si scontra bene con quello che essa disse e mostrò veder in esso ratto, et come el Signore esaudi il' suo prego, et gli fa grata quell'offerta che fece del' Sangue di Jesu per esse Anime del' purgatorio".

⁷² *I Quaranta giorni*, p. 113.: "Similmente vedevo le anime del Purgatorio haverne grandissimo contento per vedere che quell'anime che ricevevano tal Licore e gratia, non ponevano quello ostacolo che loro havevano posto mentre che vivevano in questo mondo, per il che loro sono in Purgatorio, e tanto era il contento loro, che quasi gli alleggeriva le pene".

⁷³ *I Quaranta giorni*, p. 150.: "Ma, o, amore quanti son quelli che scendono in questo pelago e abisso tanto tenebroso. Che vedi, Amore, così come l'acqua piove dal cielo quaggiù a noi, così essi, Amore. Hee, Amore, quello che io dico! E più assai, assai, e molto maggiormente, gli vedo io piovere, che no' fa l'acqua, e sento sprofondare laggiù in quel baratro e abisso infernale. Et quella, e quella, o, Amore, e quella dico, sì pestifera e maligna donna che tanto ti perseguita, come proprio fa una saetta la veggio cadere e sprofondare, nel più orribile, tenebroso e profondo luogo che vi sia. O, Amore, Amore". An allusion to Queen Elisabeth I of England (1533-1603) explicitly referred to as "heretic". Regarded by many as the greatest monarch of England, Elisabeth reigned after the Catholic Queen Mary. Although she returned the Church of England to power, at first she was tolerant towards Catholics since she believed that "There is only one

From the above, it could be said that according to Maria Maddalena only sinners who stubbornly refuse the grace of God and the help offered by the Church, understood as the community of believers, will be condemned to eternal suffering. Solicitude for the departed through prayers and good works of Christians help the deceased brethren to receive God's work of purification. Accordingly, even the holy souls of purgatory, through their prayers, help us to receive divine grace in our earthly existence. This spiritual reality, rooted in the belief of the communion of saints, could be expressed in contemporary jargon by stating that:

If you are a member of the Body of Christ, when you forgive someone, he or she is forgiven; if you hold someone in love, he or she is held to the body of Christ. Hell is possible only when one has put oneself totally out of the range of love and forgiveness, human love and forgiveness, when one has rendered oneself incapable of being loved and forgiven in that he or she has actively rejected not so much explicit religious and moral teaching and practice as the love of sincere humanity [...]. Your touch is Christ's touch. When you love someone, unless that someone actively rejects your love and forgiveness, she or he is sustained in salvation. And this is true even beyond death. If someone close to you dies in a state which, externally at least, has her or him at odds ecclesially and morally with the visible church, your love and forgiveness will continue to bind that person to the Body of Christ and continue to forgive that individual, even after death.⁷⁴

Christ Jesus and one faith; the rest is a dispute about trifles". The following attempts to restore Catholicism in England which threatened Elisabeth's life and reign led the monarch to become more brutal in suppressing Catholics: In 1570 Pope Pius V issued the bull *Regnans in Excelsis*, excommunicating the queen and absolving Catholic subjects from allegiance to her and her laws; Mary Stuart, Queen of Scotland, participated in a plot to assassinate the Elisabeth I; Elizabeth's brother-in-law and King of Spain, Philip II, tried in vain to invade England in 1588 with the "Invincible Armada" of 130 ships. Catholics and their priests were perceived as traitors and persecuted on the grounds of treason. From 1577 onwards, Elisabeth implemented the 1559 laws penalizing with a fine of 100 marks those Catholics who attended mass whilst condemning to death those priests who celebrated mass and those who arranged for it to be celebrated. [cf.: *La Chiesa nell'età dell'assolutismo confessionale 1563-1648* (=Storia della Chiesa – XVIII/2), edited by Luigi Mezzadri, Milano 1988, 24, 32, 40-41, 142]. The mystic's harsh denunciation against Elisabeth I is understandable since it occurs in 1584 when the monarch was still alive and precisely in the peak of persecution. Undeniably Maria Maddalena de' Pazzi was well informed from her Jesuit confessors about the pitiful situation in England. Perhaps, the mystic's expression "that foul and malicious woman who persecutes you so much" is an explicit reference to persecuted priests whom she generally calls "christi".

⁷⁴ RONALD ROLHEISER, *The Holy Longing. The Search for a Christian Spirituality*, New York 1999, p. 89.

“Poor fellow, what do you want from me?”.⁷⁵

Longing for the land of the living

On the day of her brother’s death Maria Maddalena retires in choir, to pray for the repose of his soul. During prayer she is rapt in spirit whilst perceiving her brother suffering purgatory “in great pains”.⁷⁶ The mystic’s first reaction is one of compassion, fear and sorrow for her brother’s “atrocious pains”.⁷⁷ The second reaction to her brother’s pain is to recognize the nature of the glorious but painful sufferings which define the soul’s state as blessed. In fact, as if trying to console her brother, de’ Pazzi calls him blessed whilst disclosing that his soul is simultaneously glorious and painful similar to the purgatorial pains.⁷⁸

⁷⁵ *La Probatione* I, p. 42.: “Poverino, che vorresti da me?”

⁷⁶ *La Probatione* I, p. 42.: “fu rapita in spirito e fugli mostro l’anima del’detto suo fratello, quale essa vedeva in purgatorio in gran pene”.

⁷⁷ *La Probatione* I, p. 42.: “Onde per compassione e insieme spavento di quelle atroce pene, spesso sospirava e metteva grande urla con pianto e gemito”.

⁷⁸ *La Probatione* I, p. 42.: “O Poverino! Ma beato te. O gloriosa e penosa anima che è la tua!”. One could not fail to be reminded here of Virgil’s consoling words addressed to the souls crowded unto the hard masses in Dante’s *Purgatorio*: “O ben finite, o già spiriti eletti [...] per quella pace ch’i’ credo che per voi tutti s’aspetti...” (Canto III, 73-75). One way of consoling suffering souls in purgatory is by reminding them of the glorious destination which awaits them. Cf. DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia. Inferno-Purgatorio-Paradiso*, with an introduction by Italo Borzi and a critical commentary by Giovanni Fallani – Silvio Zennaro, Rome 1999, p. 248. Hereafter *Purgatorio*. On the probability of a possible influence of Dante’s Purgatory on Maddalena’s thought and imagination, Claudio Catena states that Dante’s conception of the “secondo regno [...] “benché patrimonio comune della cultura italiana, non ha lasciato traccia alcuna negli scritti di S. Maria Maddalena de’ Pazzi” cf. *Nota*, in *I Colloqui* II, p. 424. However, A. Maggi writes: “It is not my intention to assess whether the Florentine visionary had any direct knowledge of Dante’s *Purgatorio*. It is difficult to imagine that as a member of the noble Florentine family de’ Pazzi, Maria Maddalena was ignorant of the *Divine Comedy*. Still, according to her numerous biographies she had no familiarity with any lay book.” Cf. ARMANDO MAGGI, *Satan’s Rhetoric. A Study of Renaissance Demonology*, Chicago 2001, 163. Moreover, on Dante’s *Divina Commedia* E. Coccia points out that: “Da sempre la *Divina Commedia* è stata vista, considerata, utilizzata nella coscienza cristiana come un «quinto» Vangelo, ricco di sollecitazioni operative per un progetto di vita finalizzato verso Dio [...]. Non a caso, forse, già nel Trecento, Giovanni Boccaccio, il primo grande commentatore di Dante, propose la pubblica lettura del poema nella chiesa fiorentina di Santo Stefano di Badia, inaugurando così la consuetudine di quella «lectio Dantis» («lettura di Dante») che continua ad avere ancora oggi la suggestiva fisionomia di un atto liturgico”; cf. EDMONDO COCCIA, *Al di là della cronaca. Dentro la notizia* (=Saggi), edited by Aldo Onorati, Rome 2003, pp. 207-208. In a nineteenth century biography of Maria Maddalena de’ Pazzi, the author now and then inserts sections from the *Divina Commedia*; cf. PLACIDO FABRINI, *La vita di S. Maria Maddalena*

Subsequently, the day after, namely, on 15th June 1585, still in a sorrowful mood, Maria Maddalena pauses in reflection on the nature of the purgatorial pains. Around the 18th hour (12.00 pm) whilst working with the nuns in the common room, she kept crying because of the knowledge she had of the pains of purgatory. Suddenly, she enters rapture to perceive again the pains of purgatory, but she was so impressed by the vision that “she began to tremble and to sigh so intensely, that she seemed to be consumed”.⁷⁹ However, the Lord pitied her and showed her the “glory which comes after the pains”⁸⁰ of purgatory. Thus, Maria Maddalena is led to say: “I do not want to continue referring to these pains as atrocious, but glorious, since they lead to so much glory”.⁸¹ The future glory makes that the atrocious pains become bearable to the souls, thus they are glorious: “Oh, these are great (pains), but nonetheless they are bearable”.⁸² After considering the state of her brother’s soul, Maria Maddalena directs a loving reproach to her brother who cries for mercy:

No, do not come near me. – When you were down here, you did not want to give heed to what I said, and now you want that I give heed to you? – Poor fellow, what do you want from me?⁸³

This dialogue reveals a paradoxical closeness in separation between Alamanno and Maddalena. The mystic is close to her brother through prayer and familial affection, but physically separated. Perhaps this closeness and separation reflects their relationship before Alamanno’s death. Here on earth Maria Maddalena was separated from her brother not so much by the monastic enclosure, as by the

*de' Pazzi, nobile fiorentina, sacra vergine carmelitana... con l'aggiunta delle di lei opere e con la narrazione de' prodigi operati pel di lei intercedimento fino ai nostri giorni, 2 vols., Florence 1852. For quotations from Dante's *Divina Commedia* take as example pages 121, 178-179, 301 of vol. 1.*

⁷⁹ *La Probatione* I, p. 46.: “fremeva in se stessa e metteva sospiri molto grandi, e pareva che si consumassi.”

⁸⁰ *La Probatione* I, p. 46.: “Dio [...] gli mitigò tal vista mostrandogli ancora la gloria che seguita doppo la pena.”

⁸¹ *La Probatione* I, p. 46.: “Non vo' già chiamar più esse pene atroce, ma sì bene gloriose poichè conducono a tanta gloria.”

⁸² *La Probatione* I, p. 42.: “O, le son grande, e pur si sopportano.”

⁸³ *La Probatione* I, p. 42.: “O poverino! Ma beato te. O gloriosa e penosa anima ch'è la tua! – O, le son grande e pur si sopportano. – E io credevo che tu n'avessi più. – O chi le penetrassi – Deh, non mi ti accostare. – Quando eri quaggiù non volevi udir me, e hora vuoi che io oda te? – Poverino che vorresti da me?”

fact that he was led astray from the Lord's way. In a letter addressed to her father, for Easter, the mystic appears to be worried about her brother's lifestyle. Maddalena writes:

I plead you to exhort Alamanno, most cherished brother, to go to holy confession and communion, as it is convenient for a good Christian, so that, as you generated him according to the flesh, you will generate him again in the Lord according to the spirit. And I myself, through my greatest possible affection, will pray for this intention.⁸⁴

Failing to "generate him in the Lord according to the spirit" while still on earth, Maria Maddalena assures her brother that his parents will succour him in his journey towards the fullness of life in the Spirit. The account of the fraternal dialogue between the mystic and her brother reveals that Alamanno approached his sister for help. A month after, precisely on Sunday 12th July 1587 it is the mystic who will desperately cry for help as she journeys in the *lions' den*, her purgatory on earth. The nuns report that during the whole day the saint was tested by God "not only through the interior temptation but also externally in her body".⁸⁵ Alamanno requires from his sister to urge their parents to offer suffrages for his sake. Maria Maddalena promises him that even she will offer intercessory prayers for him. Similarly, in her probation, the saint will cry to the nuns for help saying: "I am dying! I am drowning! Help me! Don't you believe me?".⁸⁶

Even with Maria Maddalena there is an abyss separating her from the rest of her community, similar to that which separates her brother's soul from the land of the living. The nuns do their utmost

⁸⁴ Lettera 6. Al Molto honorando et charissimo padre Ms. Camillo de' Pazzi in casa: 23 marzo 1597 (1596), in *La Renovazione della Chiesa*, edited by Fausto Vallainc – Claudio Catena, in *Tutte le opere di Santa Maria Maddalena de' Pazzi*, vol. 4, directed by Fulvio Nardoni, Florence 1966, pp. 150-151.: "vi prego che esortiate Alamanno, fratel charissimo, alla santa confessione e comunione, come si conviene a fedel christiano, acciò che, sì come gli siate genitore in quanto alla carne, lo generiate ancora al Signore in quanto allo spirito; e io ancora, col maggiore affetto che posso, di ciò lo prego". The letter should be dated ten years earlier, since Alamanno passed away on the 14th June 1587.

⁸⁵ *La Probatione* I, p. 72.: "Iddio la volse provare non solo con la tentatione interiore ma ancora esteriormente nel corpo suo". The nuns interpret these psychosomatic manifestations as devilish attacks permitted by God. The text bears reminiscences of Job's story. Even he was tempted by God and had his body filled sore boils (*Jb* 2, 7).

⁸⁶ *La Probatione* I, p. 72.: "I dico chi muoio! l'affogo! Aiutatemi voi! Non me lo credete?".

to help Maria Maddalena, as she did her best to help her brother. The mystic recites prayers and psalms from the liturgy of the dead for the consolation of her brother's soul. Similarly, for Maddalena's sake, the nuns recite prayers, psalms and hymns to console her, besides blessing her with relics and holy water to purify her.⁸⁷ De Pazzi's state during the period of her probation resembles that of her brother, and all the other souls, in purgatory. Subsisting in the sphere of death and separated for ever from the land of the living these souls are suspended in a transient state longing to arrive at the fullness of the beatific vision. Also Maria Maddalena, although physically present to others in space and time, she nonetheless finds herself psychologically and spiritually disconnected from the environment surrounding her. In the probation, she finds herself also deprived from the sensible perception of the life of grace, an experience which will come to an end sooner or later. During these five years de' Pazzi will have to put up with the desolation and "darkness" of the world "down here" hoping and longing to see God "*facie ad faciem*" up there in heaven.⁸⁸ In the *Twenty fifth Colloquy*, the ecstatic says to Jesus that when she is up there she understands him, as she understands people on earth.⁸⁹ Although this is a constant in de' Pazzi's experience, the probation

⁸⁷ *La Probatione* I, p. 72.: "E noi gli rispondevamo confortandola che non haveva paura, ma che si confidassi che il Demonio non haveva potestà se non tanta quanta gli concedeva Jesu, e aspergevamo l'acqua benedetta, dicendo Salmi e Hinni, e segnandola con le reliquie. E per ogni volta che noi la segnavamo e rinforzavamo l'oratione, si vedeva che cresceva il suo patire. Et per il veemente patire interiore, gli uscì fuori per tutto il corpo certe cocciole molto grosse".

⁸⁸ *Secondo colloquio*, in *I Colloqui* I, pp. 72, 81. Generally the mystic defines this world as "quaggiù" and heaven as "lassù". Sometimes during rapture, being spiritually suspended between heaven and earth, she would refer to the world as "laggiù" and heaven "quassù". Cf. *Vigesimo quinto Colloquio*, in *I Colloqui*, pp.270, 272; *Vita della Beata Maria Maddalena de' Pazzi, vergine nobile fiorentina, monaca nel ministero di S. Maria degli Angioli in Borgo S. Fridiano, oggi in Cestello di Firenze, dell'ordine carmelitano osservante, raccolta e descritta dal Signor. D. Vincenzo Puccini, confessore e governatore di detto ministero. Ridotta in miglior ordine, con aggiunta di molte azioni virtuose e miracoli cavate da' processi formati per la sua canonizzazione*, Florence 1639, p. 137.: "Ancora mentre si ritrovava in estasi, quasi sempre le pareva esser lontanissima da terra; e quasi che si trovassi in Cielo con Dio, e con i Santi, non vedeva cosa alcuna; ne se alcuna le voleva parlare, acciocchè ella sentisse, bisognava dire molto forte, e con voce gagliarda, e anco talora non sentiva; e così ella se rispondeva ad alcuna, che l'interrogasse, o se per divino volere parlava in estasi ad alcuna, lo diceva con voce alta, come avesse avuto a parlare a persona lontanissima: e talora pensando di non esser sentita, rivolta al Signore diceva: *Signore non mi sentono, sono troppo lontani laggiù....*"

⁸⁹ *Vigesimo quinto colloquio*, in *I Colloqui*, "Così come hora intendo più te che loro; così laggiù intendo più loro che te".

period heightens the dramatic condition of those who long for God's vision. Maria Pacifica del' Tovaglia, the transcriber of these spiritual experiences describes the saint's condition as an "exile".⁹⁰

On the day of her brother's death, in the evening, Maria Maddalena reveals to Mother Superior her brother's demands. Besides, receiving communion a hundred and seven times, the mystic was to fast for forty days.⁹¹ Then, she was to request from their father to receive communion for twelve times, their mother for thirty times and his elderly brother for seven times. All this was to supply for Alamanno's failure to receive communion while here on earth.⁹² For Alamanno's disobedience towards his parents twenty votive masses of Jesus' Passion had to be offered.⁹³ Then another ten votive masses of

⁹⁰ *Probatione* I, p. 156.

⁹¹ *La Probatione* I, p. 45. The expression "forty days" as well as "forty years" is a Biblical figure of speech synonymous with the notions of temptation, trial, penance, conversion and purification. (*Gen* 7,4-8,6; *Exod* 16,35; *Num* 14, 33-34; *Dt* 9, 25; *1Kgs* 19,8; *Lk* 4, 2). In the liturgical cycle of the Church, the period of Lent goes on for forty days.

⁹² Maria Maddalena considered failure to receive holy communion as an imperfection. She joined the Carmelites because in *Santa Maria degli Angeli* monastery she had the possibility to communicate everyday (cf. *Breve ragguaglio*, in *I Quaranta giorni* edited by Ermanno del SS. Sacramento, in *Tutte le opera di Santa Maria Maddalena de' Pazzi dai manoscritti originali*, directed by Fulvio Nardoni, vol 1, Florence 1960, p. 85). In the *Sentenze e detti*, the mystic is reported to have said: "If not obliged through obedience, I would prefer to die instead of failing, even for once, to receive communion" (cf. *Sentenze e detti generali tratti dalla sua Vita e da suoi scritti, utili a tutti, ma particolarmente alle persone religiose*, in CLAUDIO CATENA, *S. Maria Maddalena de' Pazzi, carmelitana. Orientamenti spirituali e ambiente in cui visse*, Rome 1966, p. 134. On various occasions the saint would warn the nuns against failing to receive communion (cf. *Ammaestramenti, avvisi e ricordi*, in *Renovazione della Chiesa*, edited by Claudio M. Catena, in *Tutte le opere di Santa Maria Maddalena de' Pazzi dai manoscritti originali*, directed by Fulvio Nardoni. Vol. 7. Florence 1966, p. 241. Hereafter *Ammaestramenti*.). *The Probation* reports that on the 23rd May 1589, Maria Maddalena while in prayer before the Blessed Sacrament entered rapture and saw the soul of a nun suffering in purgatory because during her life had spent a lot of time in "looking at the Blessed Sacrament and honouring it", but generally failed to receive communion, even though the nuns had the "commodity" to receive communion frequently (cf. *La Probatione* I, p. 222). In reply to her brother's request to communicate for his sake, Maddalena states that she can do that every morning (*La Probatione*, p. 43).

⁹³ Maria Pacifica del Tovaglia reports that the mystic's mother in comparing Maria Maddalena with her brothers declared that: "questa figlia né piccola, né grande mi ha dato mai un minimo dispiacere e disgusto ma sempre contento e allegrezza" (cf. *Breve Ragguaglio*, p. 69). Therefore it is of no surprise that Maria Maddalena mentions this particular sin in her brother's life, since she highly esteemed the virtue of obedience, as appears from the mystical texts. For the mystic, in the spiritual journey, obedience is above all surrendering to God's love. To grasp the mystic's understanding of this virtue see: *Ammaestramenti*, pp. 225-230

the Holy Spirit had to be offered for the consciously committed sins. Alamanno asks also of his parents to forgive those who led him astray from the Lord's way through bad example.⁹⁴ These suffrages are meant to help Alamanno in enduring the painful but glorious purification. Although on his deathbed the simple hearted and charitable Alamanno conformed himself to God's will, and so he was saved, he nonetheless needed to be purified from the effects of his slackness and sins.⁹⁵ Interceding for her brother through prayer, Maria Maddalena specifies that only God, just and awesome in his mercy and purity, will at last free her brother from his sufferings.

*"She left her place and went around the whole garden"*⁹⁶
Journeying into the land of the dead

On the third day from the death of her brother, in the evening of 16th June 1587, Maria Maddalena was "in the garden with many other nuns battering the laundry, after a while, she fled rapidly away from them".⁹⁷ Surprised by the sudden reaction of the young Carmelite, the nuns figure out that she entered rapture. This will last for three hours and a half from the 24th hour (6.00pm).⁹⁸ During this rapture the mystic first comes to know again about the condition of her brother's soul in purgatory, then she is invited by the Lord to journey into purgatory because "Jesus wanted to show her all the pains suffered by the blessed souls".⁹⁹

⁹⁴ *La Probatione* I, pp. 42, 45.

⁹⁵ *La Probatione* I, pp. 43, 45. Perhaps here is a direct influence from Augustine's *Enchiridion*. In chapters 69-73 Augustine specifies that God in his mercy will save those who perform works of mercy, especially in being ready to forgive others' misgivings. Moreover, these must have the disposition to amend their lives (cf. S. AURELII AUGUSTINI HIPONENSIS EPISCOPI, *Enchiridion ad Laurentium sive de Fide, Spe et Charitate liber unus*, in *PL* 40, 265-266). Maddalena de' Pazzi specifies that her brother performed works of mercy, conformed to the will of God on his deathbed and asked from his parents to forgive those who led him astray.

⁹⁶ *La Probatione* I, p. 48.: "Però si partì del'luogo dove era [...] e circui tutto l'orto".

⁹⁷ *La Probatione* I, p. 46.: "Martedì, addì 16 di detto mese di giugno 1587, sendo questa benedetta Anima la sera al'tardi nell'orto con di molte altre monache che scamatava, stata che vi fu alquanto, si partì con gran velocità da esse". Usually mattresses or carpets are cleared of dust by beating them with the "scamato" in the open air.

⁹⁸ *La Probatione* I, pp. 46, 58, 55, 57. However, in this rapture, the journey in purgatory would last only for two hours, since she began to go round the garden or orchard at the first hour (7.00pm) of the day, which would correspond to sunset. Venturing through Purgatory, Dante, at dusk finds himself in a valley full of flowers and plants, where he finds rest, before continuing his journey. Cf *Purgatorio*, Canto VII, 42-81.

⁹⁹ *La Probatione* I, p. 48.: "Diceva del'purgatorio, che Jesu gli voleva mostrare tutte le pene che patiscono quelle benedette anime."

In the first part of the rapture de' Pazzi understands that her brother was relieved by the prayers and suffrages offered for him. On the occasion of Alamanno's death, in the morning, the community celebrated the Office of the Dead for the repose of his soul and "that great sacrifice of the Body and Blood of Jesus" was being offered by others.¹⁰⁰ All suffrages for the dead are in fact grounded in the mystery of the sacrifice of Christ crucified and risen, of whom the Eucharist is memorial. Biblical revelation clarifies that the souls of the just enjoy the beatific vision because they are washed and sanctified from their sins in Jesus' own blood offered once and for all on the cross (*Rom* 6,10; *Rev* 1, 5; 7, 14; *Hbr* 13, 12). By offering the Eucharist for the repose of her brother, Maria Maddalena cleanses her brother into Jesus' blood. She expresses this through dramatic gestures:

She understood that those blessed souls are freed through this Blood which takes them out from that place (purgatory) to bring them in the glory of paradise. That's why she offered that Blood for this soul (of her brother). She saw also that, for that moment, through this offering Jesus passed on to her this soul (of her brother). Thus, through external signs and gestures showed that she was holding in her hands the soul of her brother to present it and to affectionately recommend it to Jesus and to the Blessed Virgin.¹⁰¹

In de' Pazzi's writings, the blood of Christ is a powerful image rich in symbolism and meaning. In this vision, the souls in purgatory are cleansed through the effusion of the Sacred Blood of Jesus. Moreover, here on earth, the same Blood purifies and renews the Church and its members: "For this (renewal) there is no other remedy my God, except your charity and your Blood.... Great is your

¹⁰⁰ *La Probatione* I, p. 48.: "vedeva l'anima del'suo fratello alla quale era abbreviato il tempo che doveva stare in purgatorio per l'Uffitio che si era fatto la mattina per lui, nel'quale si era offerto tante volte quell gran sacrificio del' Corpo e Sangue di Iesu". Perhaps, on the 16th June the funeral of Alamanno was celebrated. This would explain why the Office for the Repose of his soul was celebrated on the 16th June, two days after his death.

¹⁰¹ *La Probatione* I, p. 47.: "intendeva come quelle benedette anime son libere mediante esso Sangue, assumendole esso di quel luogo e tirandole alla gloria del paradiso. Per il'che lei offriva esso Sangue per detta anima e vedeva che mediante essa offerta Jesu gli concedeva in sua liberta per quello spatio di tempo essa anima. Onde essa esteriormente con atti e gesti delle mane mostrò di haverla, e mostravala a Jesu e alla Vergine S.ma raccomandandola loro caldissimamente." She repeats these gestures at the end of the vision on Purgatory. Cf. *La Probatione* I, p. 56.

work...".¹⁰² Again, Maria Maddalena clarifies that through this offering, the soul of her brother was not at all freed from his sufferings but only found "a bit of relief" (*refrigerio*) in bearing them.¹⁰³ To explain the concept of *refrigerium*, she adopts the image of "one who is in the midst fire and (of) somebody who raises him up, however without taking him out from that fire. He would feel the heat without burning".¹⁰⁴

Refrigerio is reminiscent of the Latin *refrigerium*, referring to the early Christian custom of celebrating, at first, the funerary banquet and subsequently, the Eucharist on the third day from the death of a beloved in remembrance of the Lord's resurrection on the third day. Others followed on the seventh and on the thirtieth day, parallel with Joseph's seven day mourning for his deceased father, Jacob (*Gen* 50, 10) and the thirty day mourning of Israel for the deceased leaders Moses and Aaron (*Nm* 20,30; *Dt* 34,8).¹⁰⁵ Both banquet and the Eucharist bear an eschatological significance representing the heavenly banquet to which all the elect participate, finding their rest (*refrigerium*) in God. In antiquity, during banquets, guests reclined at ease resting on couches. In the Gospel, Luke refers to this custom when speaking of Lazarus' rest in "Abraham's bosom" (*Lk* 16, 22-23). Subsequently, from this parable, Tertullian will develop the idea of the *refrigerium interim*, namely Abraham's bosom which will provide an intermediary rest for the just before the final judgement. Although different from the concept of Purgatory Tertullian's *refrigerium interim* inspired the idea of intercession for the departed so that they may be granted rest (*refrigerium*) by God.¹⁰⁶ Subsequently, the idea of offering

¹⁰² *La Renovazione della Chiesa*, p. 47.: "E a questo non c'è rimedio se non la tua charità, Dio mio, e il tuo Sangue.... Grande è l'opera tua". All the letters are filled with references to the purifying and life giving blood of the "innamorato, svenato e inchiovellato Agnello"; cf. *Ibid.*, p. 60.

¹⁰³ *La Probatione* I, p. 47.: "Et domandandogli noi fuor del' ratto se in quell tempo che teneva quell'anima essa pativa, ci rispose che non era in tutto libera dale pene, ma haveva qualche poco di refrigerio".

¹⁰⁴ *La Probatione* I, p. 47.: "come sarebbe se vedessi uno nel fuoco e che lo sollevassi da quell fuoco, am che però non lo cavassi: esso sentirebbe il caldo ma non abrucerebbe."

¹⁰⁵ SILVANO SIRBONI, *Il culto cristiano verso i defunti*, in *Vita Pastorale* 11 (1998), pp. 23-34; GIUSEPPE DE NINNO, *Defunti*, in *Enciclopedia cattolica* IV, Vatican City 1950, 1313-1330; ENRICO JOSI, *Refrigerio*, in *Enciclopedia cattolica* X, Vatican City 1953, 627-631.

¹⁰⁶ LE GOFF, *La nascita del purgatorio*, pp. 57-62. Tertullian did not contemplate an intermediary state of purification. The *refrigerium interim* is only the place were the just wait for the final judgement. However he did accept the custom of offering prayers for the dead.

suffrages for the *refrigerium* of the departed souls will survive the various developments in the understanding of Purgatory. In this context, Maria Maddalena perceives that her brother's soul found *refrigerio* from the purging flames thanks to prayers and suffrages offered for his rest.

Till now, one can say that purgatory approached de' Pazzi because the Lord granted her to perceive the state of her brother's soul together with others who are enduring purification. However, there comes a point in the vision where, Maria Maddalena is invited to immerse herself in this state of purification which is also transformed in her imagination as a place to visit. The monastery's orchard or garden provides the topography which enables the mystic to embark on an imaginary mystical journey in Purgatory. Perhaps, the act of "battering the laundry"¹⁰⁷ triggered in the Maria Maddalena the inspiration to visit the land of the dead where the souls are beaten, threshed or lapidated to be cleansed from the residues of their sins and vices.¹⁰⁸

Maria Maddalena is afraid to go around Purgatory alone so she asks to be accompanied by her Guardian Angel.¹⁰⁹ The more she penetrates the mystery of purification, the more she asks for heavenly help. Gradually, she asks to be accompanied in purgatory by her dearly loved saints: Catherine of Siena, Angelus of Sicily and Augustine of Hippo:

Walking a little bit longer, she began to pray Jesus so that he may send her another help apart from that which he granted her, namely, her guardian Angel. The sufferings were so great and the sight of the devils so horrible, that she was terrified. We understood that (Jesus) gave her, Saint Catherine of Siena, for whom she has great devotion as to call her, her little sister. Upon seeing her she said: "Oh, Catherine come, come to help me invoke mercy for these poor little souls and to offer for them the Blood of yours and mine Spouse" [...]. Here she began to ask again

¹⁰⁷ *La Probatione* I, p. 46. See footnote 97.

¹⁰⁸ *La Probatione* I, p. 52. The saint uses these terms to express in words some of the punishments: "lapidati, attriti e trebbiati". In some way or another, these verbs involve the act of battering.

¹⁰⁹ *La Probatione* I, p. 48.: "Io non me ne curo; ma poichè tu vuoi, lo circurò tutto. Ma chi verrà meco? L'Angel mio custode, è?" The figure of the Guardian Angel who accompanies people is a constant in various accounts of journeys in the other world. Cf. Various accounts of similar journeys in LE GOFF, *La nascita del purgatorio*, pp. 121ff; DANTE ALIGHIERI, *Purgatorio* Canto VIII, 19-39, 97-108; Canto IX, 76-132; Canto XXVII, 1-12. In *Rapporto dal Purgatorio*, the presence of the Guardian Angel is constant.

for help, and we understood that Jesus gave her Saint Angelus martyr of our Carmelite Order, to whom she is also particularly devoted, and we understood that taking her by hands, both placed her in between Saint Catherine and the abovementioned Saint. Thus she went on thoroughly surprised that those blessed souls were content and happy in the midst of so cruel and harsh sufferings [...]. She began again to cry for help, and invoking Saint Augustine, the father, whom she is so much devoted. We learned that even he came to her assistance.¹¹⁰

In the text of *La Probatione*, these saints appear frequently to accompany, assist, encourage and purify the mystic in her desolation and affliction.¹¹¹ Together with these saints, others come in pairs to assist Maria Maddalena and rejoice with her, on the 10th June 1590, for having won the spiritual combat with the evil spirits. These saints are: Saint Thomas Aquinas and Saint Agnes, Saint John the Evangelist and Saint Mary Magdalen, Saint John the Baptist and Saint Catherine virgin and martyr, Saint Stephen and Saint Catherine of Siena, Saint Saint Francis and Saint Clare of Assisi, Saint Augustine and Saint Angelus, Saint Michael and the Guardian Angel.¹¹²

In the company of her Guardian Angel Maria Maddalena, frightened, begins her journey in purgatory:

Entering in this journey, after two or three steps, she began to tremble greatly and to clasp her hands together, showing signs of great sorrow in her face covering it with her hands and appearing pallid, bending down and shrinking back, as one who is taken by great terror. In this first (part of her journey) she would move a bit further then turn back again, revealing signs of fear and anguish instilling consternation in

¹¹⁰ *La Probatione* I, pp. 49-50, 53.: “Quando fu ita un pezzo, cominciò a pregar Jesu che gli mandassi aiuto oltra al’ suo Angel custode che di già gli haveva dato, però che erono tanto grande le pene e orribile la vista de’ Demoni, che haveva grandissimo spavento. E intendemo che gli dette Santa Catherina da Siena sua grandissima devota (e la chiama la sua sorellina), onde lei vedendola diceva: ‘Catherina vieni, vieni, aiutami chiedere misericordia per queste povere animine e offerire il’ Sanguine del’ tuo e mio Sposo per loro’ [...]. Qui cominciò a chiedere di nuovo aiuto, e si intese che Jesu gli dette Santo Angelo [*da Trapani*] martire dell’Ordine nostro carmelitano, ancor lui suo particolare devoto, e ci avedemo che la messono in mezzo Santa Catherina e il’ detto Santo, pigliandola per la mano, faccendo lei l’atto con le mane come quando si piglia alcuno, e così andava meravigliandosi assai che quelle benedette anime stessino sì contente e allegre fra sì crudele e aspre pene [...]. Cominciò di nuovo a chiamare aiuto, e invocava il’ padre Santo Agostino, suo grandissimo devoto, e intendemo che ancor lui venne in sua compagnia.”

¹¹¹ *La Probatione* I, pp. 67, 73, 85, 89, 92, 109, 174, 180, 224, 232-239.

¹¹² *La Probatione* I, p. 238.

those who saw her. And as she told us later, she was drawing herself back in that way, because, initially, she even felt herself to be tormented whilst entering that place. Then, when she was out of rapture, on asking her if she really suffered from those pains, she answered that her suffering consisted only in the way one would suffer on seeing another one in great pains. He would suffer from compassion. “So I”, she said, “suffered from seeing them in great pains, but I did not feel those pains, because I do not think a mortal creature would bear so much”.¹¹³

The compassionate mystic suffers from seeing the souls’ painful state in purgatory. In this first part of her journey, de’ Pazzi is unable to distinguish the type of chastisement applied to purify the vices in the souls present in this part of Purgatory. She only recognizes, to say it “in human words, a great quantity of fire and ice”.¹¹⁴ For these souls, Maria Maddalena cries: “Pity, pity, mercy. Oh Blood, come down and free these souls! Poor souls you suffer so much but still you are so happy”.¹¹⁵ In this part of purgatory, Maria Maddalena understands that the souls “suffer greatly because they continuously see this horrific and frightful vision of Devils, and because sometimes, God permits that a particular soul, who merits greater chastisement, be tormented by them according to his will”.¹¹⁶

¹¹³ *La Probatione* I, p. 48.: “E entrando in detto viaggio, ita che fu dua o tre passi, cominciò forte a tremare battendo le mane insieme, travagliandosi assai nel’ volto, con far le carne palide e interriate e andando curva e rannicchiata, come quando uno ha una gran paura. E in questo principio andava un poco e poi si ritirava, facendo segni di spavento e timore che a vederla gettava grandissimo terrore. E come ci disse poi, si ritirava tanto perché gli pareva di avere a esser tormentata ancor lei entrando in quel luogo, massimo in questo principio. E domandandogli noi fuor del’ ratto se in verità haveva patito nessuna di quelle pene, ci rispose che non haveva patito se non come farebbe uno che vedessi un altro patire grandemente, che vedendolo patirebbe in se stesso per la compassione. ‘Così io, diceva lei, pativo per veder loro tanto patire, ma non era già chi sentissi esse pene, perché non credo che una creatura mortale fussi possibile che le sostenessi.’”

¹¹⁴ *La Probatione* I, p. 49.: “Ma in questo principio dice che non discerneva per qua’ vitii e’ patissimo, né manco la particolarità delle pene tanto erano grande, ma si bene vedeva gran quantità di fuoco e diaccio, per dire nel’ modo nostro.”

¹¹⁵ *La Probatione* I, p. 49.: “Pietà, pietà, misericordia. O Sanguine, discendi e libera queste anime! Poverine vo’ patite pur tanto e state sì contente”. On the possibility to suffer and be happy simultaneously cf. *S.Th.*, III, q. 84, a. 9, ad 2; *Trattato sul purgatorio*, pp. 248-249.

¹¹⁶ *La Probatione* I, pp. 49-50.: “hanno bene grandissima pena per avere del’ continuo essa orrenda e spaventosa vista de’ Demoni, e ancora alcuna volta Iddio permette che qual’ch’una di esse per meritare maggior pena sia tormentata da essi tanto quanto è il’ voler suo”. Later on de’ Pazzi would that the soul of a particular Carmelite nun did not suffer the horrible vision of the devils in Purgatory because she accustomed to praise continuously the Lord. Cf. *La Probatione* I, p. 218.

Maria Maddalena does not wish herself to be there, in that dark and gloomy place.¹¹⁷ She is surprised to find in this part of purgatory religious, so “she stopped and gasped greatly, and showing signs of great awe, with a high voice said: “Oh gracious God, even religious?”¹¹⁸ In the same dark and gloomy place she sees “the ignorant and those who have died in their youth”¹¹⁹ amongst whom she sees her brother’s soul. Although these souls suffer the vision of the devils, they find consolation and rest (*refrigerio*) in the vision of their Guardian Angels emanating clarity, splendour and light in that place of darkness.¹²⁰ However, her brother’s angel was far from his soul, because during his lifetime Alamanno did not obey his instructions. The mystic points out to Alamanno that another soul, obedient to her Guardian Angel during lifetime, is now benefiting from his consoling presence and gestures.¹²¹ The vision of the devils and angels in purgatory stands for the double spiritual suffering produced in the souls during purification. Firstly, these souls, abandoned in God’s justice and mercy are aware of their past sinfulness and still not totally free from the effects of sin and evil, suffer to expiate their misgivings. In a certain sense they still perceive the presence of evil, the devils. Secondly, these souls are saved and are in a state of purification, they long to see God and to be united with him in charity, and this is also a source of pain for them. The

¹¹⁷ *La Probatione* I, pp. 50-51.: “Ma beata a me che io non andassi più giù”. Subsequently Maria Maddalena would refer to this place as “tenebroso e oscurissimo”.

¹¹⁸ *La Probatione* I, 50.: “si fermò e messe un gran sospiro, e con segni e gesti di grande ammirazione, e alta voce disse: “O Dio buono, de’ religiosi, è?”

¹¹⁹ *La Probatione* I, p. 50.: “Ita che fu alquanto gli fu mostro gli ignoranti e quelli che sono morti piccoli”.

¹²⁰ *La Probatione* I, p. 51.: “Vedeva che cisacuna di quelle di quelle anime haveva il suo Angelo custode appresso di se, dalla cui presentia ricevono gran refrigerio e conforto, sì come per la vista de’ Demoni hanno gran pena. E è quell luogo, sì come ci ha riferito lei, tenebroso e oscurissimo, ma dalla chiarezza e splendore delli Angeli vi ridonda un certo chè di lume, dal quale esse anime sono molto consolate”.

¹²¹ *La Probatione* I, p. 51. Another soul is presented to Alamanno as an example of obedience: “Vedi quante carezze fa quell’Angelo alla sua anima? O, perchè le l’amò in questo mondo, e chi più l’ama e l’ubbidisce, più refrigerio riceverà da lui in questo luogo” (see also footnote 93). According to Dante one of the methods used in purgatory to purify souls is the contemplation of the virtue opposite to the vice one is being purified from. Cf. *Purgatorio*, Cantos X, 28-96; XIII, 28-36; XV, 85-117; XVIII, 97-102; XX, 19-33; XXII, 142-154; XXV, 127-132. In Dante’s *Purgatory* examples of virtues are episodes taken from the life of the Blessed Virgin and of other personages carved into the side of the mountain in each terrace. Dante provides also other personages as models of virtue. Furthermore in Canto VIII, 19-39, 97-108, angels radiant with light, representing virtues, descend in Purgatory to catch away the devil present in the form of a serpent.

more a soul is purified from the residue of sin and evil, the more it grows in charity and continues to suffer only out of pure love.¹²²

This insight on the vision of the devils in purgatory, sheds light also on the experience Maria Maddalena will pass during her period of probation. The text is full of accounts of the mystic being oppressed, beaten by the devils and terrified by their vision. When asked if she really does see the devil with her corporeal eyes, de' Pazzi answers that it is not so, "but that she always sees him present with the eyes of the mind, as (by similitude) when someone sees something with the corporeal eyes, which then remains so impressed in the mind that the person concerned feels he is always seeing it, even though he does not see it with his bodily eyes".¹²³ Simply put, this could be interpreted as saying that during the probation period de' Pazzi was constantly perceiving the presence of evil around her.

Maria Maddalena continues her imaginary and symbolical journey around the garden, plunging herself in the mystery of the purification endured by the suffering souls in Purgatory, all of which, besides enduring appropriate punishments for the sins committed, had to suffer in fire and ice for purification.¹²⁴ After contemplating the pains endured by religious, the ignorant and those who died young, she encounters the hypocrites who suffer in a "dreadful place" which is "full of frightening and repulsive devils, having as well "cruel and excruciating pains".¹²⁵ The punishment given to the hypocrites was that of being placed very near to hell and pierced with knives. Being

¹²² Strikingly, this reference to the perception of the devils in the state of purification is found in various accounts of mystical experiences on purgatory. On the supposed presence of the devils in purgatory, Thomas Aquinas teaches: "As after the Judgment day the Divine justice will kindle the fire with which the damned will be punished for ever, even so now the elect are cleansed after this life by the Divine justice alone, and neither by the ministry of the demons whom they have vanquished, nor by the ministry of the angels who would not inflict such tortures on their fellow-citizens. It is, however, possible that they take them to the place of punishment: also that even the demons, who rejoice in the punishment of man, accompany them and stand by while they are being cleansed, both that they may be sated with their pains, and that when these leave their bodies, they may find something of their own in them." (*S.Th.*, Supplementum Tertiae Partis, appendix I, q.2, a.3). It is worth to notice that in the spiritual journey, the soul perceives purification as hell. See also footnote 33.

¹²³ *La Probatione* I, pp. 73-74.: "ma che lo vede sempre senza partirseglì mai con l'occhio della mente, come (per similitudine) fa una creatura quando vede qualche cosa con l'occhio corporale che gli rimane quella cosa nella mente tanto espressa che gli pare, ancor che non la vegga corporalmente, sempre vederla."

¹²⁴ *La Probatione* I, pp. 52, 53.

¹²⁵ *La Probatione* I, p. 52.: "O che luogo orrendo è questo, pieno di Demoni sì spaventosi e brutti, le pene sì crudele e intollerabile".

so near to hell, these poor souls hear the devilish rumours and are punished in the place of “the gnashing of teeth and confusion to be found down there”.¹²⁶ The mystic visits also the disobedient ones who had to take upon them heavy weights whilst being lapidated.¹²⁷ The impatient suffered from being continuously consumed similar to the way “we squeeze something to take out the essence”.¹²⁸ Even the liars find themselves placed near to hell. These have great pains in their mouths. Maria Maddalena “sees that melted lead was poured in the throat of these souls who were continuously trembling and blazing with fire”.¹²⁹ According to the mystic those who sin out of frailty do not suffer too much in purgatory, whilst those who are covetous suffer from all the punishments and torments inasmuch as here on earth they were never satisfied.¹³⁰ These souls were surrounded and devoured by vipers, scorpions and serpents, others where being melted like lead, remoulded and given to beasts.¹³¹ This image of sinner souls which are melted like lead in Purgatory, reminds the reader of another rapture which de’ Pazzi had on 4th January 1584, confirming perhaps that in the mystic’s thought, Purgatory is the paradigm of purification made possible in the spiritual journey through the sacrifice of Christ on the cross. Praying in front of the novitiate crib, the mystic contemplates in a vision the dead body of Lord placed in the hands of the Virgin. Perhaps, the crib scene of the nativity with Mary holding the child Jesus brought to her mind the image of Our Lady of Sorrows. In this vision, the visionary contemplates the holy Wounds of Jesus in the form of four ardent furnaces. She explains that “metal is placed

¹²⁶ *La Probatione* I, p. 52.: E vedeva che oltre all’altre pene erano passati con ferri da un canto all’altro e infilzati, e poi erano trebbiati e sminuzzati con coltelli molto crudeli e aspri [...]. Et intese che questi sì crudelmente tormentati erano gli ipocriti e erano molto presso all’inferno. E dice che quelli che sono più presso all’inferno partecipando di quelli strepiti e romori, stridor di denti e confusione che è laggiù”. Later on the mystic would reveal that a particular nun did not suffer this punishment in Purgatory because of her life time dedication to animate the chanting of psalms in the community during liturgical prayer. Cf. *La Probatione* II, p. 17.

¹²⁷ *La Probatione* I, p. 52. Dante reserves the heavy weights punishment for the proud souls. Cf. *Purgatorio*, Canto X, 100-139.

¹²⁸ *La Probatione* I, p. 53.: “come faremo noi a spremere qual che cosa per cavarne il sugo.”

¹²⁹ *La Probatione* I, p. 54.: “E vedeva che gli era messo giù per la gola del’ piombo strutto, pareva a lei, e continuamente ardevano e tremavano”.

¹³⁰ *La Probatione* I, p. 53.

¹³¹ *La Probatione* I, p. 54.: “sono circondati e devorati da serpe, scarpioni, botte e serpenti. Ve n’è ancora che erano a modo di piombo stutti e consumati, e di poi ritornavano interi e erano dati alle bestie, e così erano crudelmente tormentati.”

in the first (furnace)”¹³² to be melted so that it can be easily worked. Behind this image, which the saint uses to describe the sinners who undergo conversion, puts forward the idea of docility and surrender to God’s will. Consequently, the nuns explain that

She understood that the wounds of the feet were the first furnace, into which sinners, symbolised by hard metal, enter. Placed in fire, this metal is softened becoming apt to be used according to one’s requirements. Similarly, entering in the furnace of the wound of Jesus’ feet, the sinner abandons the hardness of his sin becoming so tender through contrition and sorrow, that he can be shaped without any difficulty. From here, the sinner is taken to the wound of the left hand, namely, the furnace into which stones are fired to make quicklime and bricks for building purposes. When the sinner is converted, he becomes like quicklime and bricks useful for the construction of the Holy Church. Saint Paul and Saint Mary Magdalene were two of these.¹³³

Continuing her journey through purgatory, de’ Pazzi then finds herself in a place “full of all possible sorts of filth”. The souls in there were plunged in something similar to mud whilst having their eyes plucked out. Maria Maddalena understands that these are the impure souls, so she runs away from them.¹³⁴ In line with the Carmelite spiritual tradition, Maria Maddalena so highly esteems the virtue of purity, understood more of a total adherence to God than of physical integrity, that Carmel of the Ancient Observance *eam consideravit ut Sanctam ‘suam’ per excellentiam*.¹³⁵ In one of the mystical experiences

¹³² *Secondo Colloquio*, in *I Colloqui* I, p. 67.: “Nella prima si mette il’ferro”.

¹³³ *Secondo Colloquio*, in *I Colloqui* I, p. 67.: “ La prima fornace intendeva esser la piaga de’ piedi, nella quale entrano e’ peccatori, significati per il’ferro che è duro, il’ quale quando è messo nel’ fuoco, si intenerisce, et se ne fa poi quello che si vuole. Così il peccatore entrando in questa fornace della piagha de’ piedi di Jesu, diventa tenero dalla durezza del’suo peccato, et ne ha contritione, et se ne pente, tanto che se ne può fare quello che si vuole. Di qui va poi alla piagha della mano sinistra, che è quella fornace dove si cuocono e’ sassi, che fanno poi calcina e mattoni per murare, però che il’peccatore quando è poi convertito, diventa calcina e mattone per accrescere all’edificio della Santa Chiesa. Et di questi ne fu uno San Pulo, e Santa Maria Maddalena”.

¹³⁴ *La Probatione* I, p. 54.: “E andando più oltre ne vedde certi altri, e disse con nausea: ‘Questi sono in un luogo pieno di tutte le sorte di sporcitie che si possono mai trovare. I, che luogo inmondo è questo?’ E vedeva che erano rinvolti in una cosa molto sozza e inmonda, come sarebbe a dire a modo nostro, fango e simil cose. Gli era ancora cavato gli occhi e pativono assai in questo membro; e questi tali erano gli inmondi e impuri, da i quali si partì presto presto, come dire fuggendo”.

¹³⁵ VALERIUS HOPPENBROUWERS, O.CARM., *Virgo Purissima et vita spiritualis*, in *Carmelus* I/2 (1954), p. 269. Cf. *Revelatione e intelligentie*, edited by Pelagio Visentin, in *Tutte le opere di Santa Maria Maddalena de’ Pazzi dai manoscritti originali*, vol. 1, directed by Fulvio Nardoni, Florence 1964, p. 80. hereafter *Revelatione*. See also footnote 39.

to be found in the text *Revelatione e intelligentie*, Maria Maddalena, in dialogue with the Blessed Virgin declares: “Purity is the source of every being”.¹³⁶ The purpose of Purgatory is to render pure the souls therein detained. Highly significant is the fact that Maria Maddalena understands that her brother’s soul will be taken to heaven on the feast day of the Nativity of the Blessed Virgin Mary.¹³⁷ On 7th September 1590, “the vigil of the Nativity of the Blessed Virgin” the mystic, also in a vision, sees her mother’s soul entering the glory of heaven.¹³⁸ The spiritual assistance of the Blessed Virgin Mary to purging souls is referred to also in another vision, where the mystic understands that a particular nun, who appeared to her “very pure and beautiful”, found rest (*refrigerio*) in seeing the Blessed Virgin.¹³⁹

Maria Maddalena herself feels the spiritual assistance of the Blessed Virgin during the period of probation. On 27th May 1587, the mystic asks the Virgin Mary to help her being conformed to the will of God.¹⁴⁰ Then on 8th September, whilst being continuously tempted against purity and terrified by the vision of the devils, she asks the assistance of the Virgin Mary, who finally on 17th of the same month “covered her with a most candid veil” confirming her in the virtue of purity.¹⁴¹ Similarly on 1st November 1587, the Virgin Mary assists the mystic in her tribulations, freeing her from the vision of the devils and

¹³⁶ *Revelatione*, p. 79.: “La purità è la fonte di ogni essere”.

¹³⁷ *La Probatione I*, p. 64.: “Intese in questo ratto come il’ suo fratello, che la vedde a’ di passati nelle pene del’ purgatorio, andrebbe in paradiso questa futura solennità della natività della Vergine SS.ma.”.

¹³⁸ *La Probatione II*, pp. 14-15.: “Venerdì addì 7 di settembre 1590, che era la vigilia della natività della Vergine S.ma e faceva appunto 15 di che la sua honoranda madre era passata della vita presente alla futura, fu tirata di nuovo dal’ suo Signore a intendere come essa la mattina, appunto in su l’hora che la spirò, era ita in paradiso, et la vidde tutta gloriosa essere in fra que’ Santi che godono quell’esser giusto di Dio, per esser lei stata tanta giusta e retta in questo mondo”.

¹³⁹ *La Probatione I*, p. 218.: “E essendo il’ suo corpo in chiesa, la mattina di poi mentre che si diceva le Messe, essa fu rapita in estasi e fugli mostro l’anima della detta suora che era in purgatorio, la quale non gli dava spavento, ma più presto contento e allegrezza per esser molto pura e bella, se bene gli mancava ancora assai per potere arrivare alla gloria [...]. Et perché in questo mondo haveva patito assai per essere stata cieca da uno occhio, in purgatorio meritava di vedere alcuna volta la Vergine S.ma, della qual vista prendeva gran refrigerio”.

¹⁴⁰ *La Probatione I*, pp. 57-58.

¹⁴¹ *La Probatione I*, p. 114.: “E stando in questo desiderio, gli apparve la detta Mamma S.ma. E per mostrargli che non vuto offeso Dio, anzi havuto vinto con gran fortezza la detta tentatione, la coperse tutta cor un candidissimo velo e sentì nell’interior suo un certo legamento e stringimento che da lei stessa non lo potette dare ad intendere alla m. priora (dalla quale sforzata conferì questa cosa)”.

their snares by clothing her with the Carmelite habit. During this rapture, de' Pazzi renews her profession in the hands of the Virgin Mary.¹⁴²

During her journey in Purgatory, de' Pazzi visits also the proud and the ambitious, namely those who sought worldly honours. These were also surrounded by devils whilst being cruelly beaten and trampled upon.¹⁴³ Finally, she sees that the ungrateful, besides having to endure the pains of fire and ice, were punished by being plunged in molten lead and filth. Those who did not have any particular vice, but took part in all vices, in Purgatory these souls share in all sufferings, even though not with the same intensity.¹⁴⁴

EPILOGUE

*“So I beseech you, tell me why did you grant me this vision now”.*¹⁴⁵
The purpose of the revelations on Purgatory

After going around the monastery's garden completing her imaginary two hour journey in Purgatory, Maria Maddalena ended her understanding of the mystery of purification of souls. Even though the mystic's frightful journey seems to be more a descent into the underworld rather than an ascent, her going round the garden, defined by the nuns with the verbs: *girare e circuire*,¹⁴⁶ reminds nonetheless of Dante's image of a circular terraced island mountain which gives a sense of graduality in the journey towards full purification. “Like Dante, in visiting the circles of purgatory Maria Maddalena de' Pazzi pauses and then moves on, showing both terror and pity. Indeed, as she herself clarifies to her sisters after this rapture, the mystic's suffering results from her compassion for the souls”.¹⁴⁷

¹⁴² *La Probatione* I, p. 120.: “E gli apparve la Mamma S.ma, la quale la rivestì interiormente del' santo habito; e essa a ogni cosa che riceveva, diceva quel verso che usiamo dire quando ci vestiamo, cioè: alla tonaca: *accipio*; alla cintola: *sint lumbi mei precinti*, e così a tutte l'altre. Poi di nuovo fece la professione in mano della Vergine S.ma, e doppo che ebbe detto molte cose e ringratiato Jesu, la Vergine Maria e tutti e' Santi di questi doni, si risentì dal' ratto”.

¹⁴³ *La Probatione* I, p. 55.

¹⁴⁴ *La Probatione* I, p. 55.

¹⁴⁵ *La Probatione* I, p. 55: “De dimmi, dico, perché m'hai dato tal vista hora”.

¹⁴⁶ *La Probatione* I, pp. 48,55.

¹⁴⁷ MAGGI, *Satan's Rhetoric*, p. 163.

Coming out of the garden, the mystic, eventually comes out from Purgatory. Always in rapture, while dialoguing with the Lord she begs him not to give her anymore similar visions of the purging pains.¹⁴⁸ Unfortunately, Maria Pacifica del Tovaglia, records only a small and fragmented section of the mystic's long dialogue with Jesus,¹⁴⁹ however the material recorded summarises the purpose and essence of de' Pazzi's rapture on Purgatory. In fact the mystic asks a question to the Lord on the purpose of such an experience, a question which she nonetheless tries to answer in this way:

So, tell me, my Spouse, because this evening you want me to call you by this sweet name of Spouse whilst lowering yourself to speak to me so familiarly. So, I beseech you, tell me why did you grant me this vision now, while in the past I never had any light or understanding of it in this way?... (And after being hesitant for little bit she continued): "Oh because you wished to satisfy my desire (this desire was to get to know if her brother was saved)? And because usually more fervent prayers are offered for the souls, and also because I will come to acknowledge more your purity and to hate that which your bride Catherine hated here on earth, namely sin. And also to cherish more virtue".¹⁵⁰

Contemplating the mystery of Purgatory and its pains endured by the suffering souls, Maria Maddalena ever more recognizes the veracity of God's purity which does not admit the slightest blemish in those who are to be united with him. Purgatory, is the work of God's infinite goodness and mercy, who passes those souls who are abandoned to his will, from the necessary purification that they may be united with him in glory. In this light, at the end of the vision, the mystic abandons her brother's soul in God's goodness and mercy:

My Lord, (glorify him) whenever you like, and blessed is he because this will be soon. And even if the pains are great, these are fitting for the future, indescribable and incomprehensible glory which you prepared

¹⁴⁸ *La Probatione* I, p. 55.

¹⁴⁹ *La Probatione* I, p. 55: "E stando pure in ratto disse molte cose, delle quale ne noterò alcune, e fra l'altre come chiese gratia a Jesu che non gli mostrassi tal vista."

¹⁵⁰ *La Probatione* I, pp. 55-56: "Deh, dimmi, o Sposo mio, poiché vuoi in questa sera io ti chiami per questo dolce nome di Sposo e ti degni sì familiarmente parlar meco. Deh dimmi, dico, perché m' hai dato tal vista hora, che mai per il' tempo passato non ho havuto tal lume né penetratola in questo modo?' ... (E stata un poco soggiunse): 'O perché hai voluto satisfaire al' desiderio mio (e tal desiderio era di sapere se il' suo fratello era salvo)? E perché in generale si faccia più ferventemente oratione per loro, e ancora perché io conosca maggiormente la tua purità e odii quel che odiava qui la tua sposa Catherina, cioè il' peccato, e ami la virtù'".

for us. And I tell you, my God, that never I would have offered him in this particular way to you if it was not for that which was revealed to me, and because I have an obligation towards him. From now on I do not want to remember (him) anymore, in a way that heartens me, but I want to leave him in your goodness and mercy.¹⁵¹

The ultimate fiery purification is reserved for those souls who did not consent God's charity to purify them here on earth. Indeed, the spiritual journey is a purifying path which leads the souls to live here on earth the divine life. Remarkable is Dante's insight to place on the top of Mount Purgatory, the Earthly Paradise.¹⁵² After ascending the seven terraces of this lofty mountain, Dante has to pass through fire to reach beatitude (*Beatrice*) in the Garden of Eden. *Beatrice* will then lead him to the glory of heaven.¹⁵³ Is this not an affirmation of the much needed purification of our motivations so that we may, here on earth, come to acquire that primordial terrestrial beatitude, intended by God when creating heaven and earth, seeing that all was good and beautiful? (*Gen* 1: 10,12, 18, 21, 25).

John of the Cross, compares this passive night of abandonment in the purifying fire of divine charity and Purgatory. This purification leads those on the spiritual journey to live in love. Through this "horrible night" God purifies and illumines those who, on earth, abandon themselves in him by the same illumination with which he purges and illumines those in heaven.¹⁵⁴ John of the Cross explains this purgation as follows:

Therefore, we can observe that just as this dark night of loving fire purges in darkness, it also enkindles the soul in darkness. We can also see that, just as in the other life, the spirits are purged with a dark material fire, so in this life are purged and purified with a loving, dark and spiritual fire. For this is the difference: These are purified in the other life by fire, but here on earth they are purified and illumined only

¹⁵¹ *La Probatione* I, p. 56: "Signor mio, sia quando a te piace, e beato a lui che sarà ben presto. E se bene son grande le pene, non però son condegne alla futura, inenarrabile e incomprensibil gloria che ci hai preparata. E ti dico, Iddio mio, che mai te l'harei offerto imparticolare se non fussi, o se non è, almanco mi è stato dato ad intendere, che io gli sono più obligata; e da hora inanzi non me ne vo' più ricordare in modo che passi el' cuor mio, ma lo vo' lassar tutto alla tua bontà e misericordia'".

¹⁵² *Purgatorio*, Canto XXVII, 123-142; Cantos XXVIII-XXXIII.

¹⁵³ *Purgatorio*, Cantos XXVIII – XXXIII; *Paradiso*, Cantos I-XXX.

¹⁵⁴ *Noche oscura* II/12,1: *Obras*, p. 502: "Dice cómo esta horrible noche es purgatorio, y cómo en ella ilumina la divina sabiduría a los hombres en el suelo con la misma iluminación que purga e ilumina a los ángeles en el cielo".

by love; that love which David asked for himself when he said: *Cor mundum crea in me Deus*, etc. (Ps. 50,12); because purity of heart is nothing less than the love and grace of God. The *pure of heart* are called *blessed* by our Savior (Mt. 5,8), and this is equivalent to saying they are “enamoured”, for blessedness comes from nothing else but love. ¹⁵⁵

Thus, Maria Maddalena asks: “How can we prepare ourselves, to be found worthy of coming to you, my Spouse?”¹⁵⁶ The answer should be clear after this extensive absorbing journey in Purgatory: “Stripping the self in everything and for everything, whilst being clothed in you, living with a pure, rightful and sincere intention”.¹⁵⁷

CHARLÒ - CARMEL CAMILLERI, O.CARM.

St. Julian's Convent
Malta

¹⁵⁵ *Noche oscura* III/12,1: *Obras*, p. 502: “Por lo dicho echaremos de ver cómo esta oscura noche de fuego amoroso, así como a oscuras va purgando, así a oscuras va al alma inflamando. Echaremos de ver también cómo, así como se purgan los espíritus en la otra vida con fuego tenebroso material, en esta vida se purgan y limpian con fuego amoroso tenebroso espiritual; porque ésta es la diferencia: que allá se limpian con fuego, y acá se limpian e iluminan solo con amor. El cual amor pidió David cuando dijo: *Cor mundum crea in me*, etc. (*Sal* 50, 12). Porque la limpieza de corazón no es menos que el amor y gracia de Dios; porque *los limpios de corazón* son llamados por nuestro salvador *bienaventurados* (*Mt* 5, 8), lo cual es tanto como decir «enamorados», pues que la bienaventuranza no se da por menos que amor”.

¹⁵⁶ *La Probatione* I, p. 56.: “Che preparatione si potrebbe fare, o Sposo mio, per venire in qualche parte degnamente a te?”

¹⁵⁷ *La Probatione* I, p. 57: “Spogliarsi in tutto e per tutto di se stessa e vestirsi di te e andarvi con pura, retta e sincera intentione».

LA ESPIRITUALIDAD CARMELITANA EN LA ESPAÑA MEDIEVAL

Al que se interesa por conocer un poco a fondo la espiritualidad de las órdenes religiosas en la España del Medio Evo, no deja de extrañarle el hecho de que los historiadores de la misma hayan centrado su atención casi única y exclusivamente en las dos grandes y más conocidas de los franciscanos y dominicos, dejando prácticamente de lado las demás, si se exceptúa algún tanto la de los agustinos, habida cuenta de la personalidad excepcional de su fundador, el gran obispo de Hipona y doctor de la Iglesia, San Agustín.

Fue precisamente un miembro de esta última orden quien, hace ya bastantes años, hacía notar con razón este vacío que encontramos al estudiar la literatura espiritual en la Edad Media de España y de Europa, vacío que se hace sentir pesadamente sobre todo respecto de la Orden de los carmelitas, que había compartido con las tres mencionadas en esa época una tarea pastoral y espiritual relevante en el seno de la Iglesia. Escribía, en efecto y con razón:

La grandeza de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz han atraído siempre la atención de los carmelitas [y de los no carmelitas, cabría añadir] y los autores antiguos han sido injustamente postergados. Es muy posible que la misma influencia de esos dos grandes doctores modernos haya influido en la atribución de características a los autores antiguos de esta escuela; pero es indudable que los mismos dos grandes doctores bebieron en la fuente de sus mayores y heredaron su espíritu, reuniendo la contemplación con la acción, la especulación con la experiencia, el apostolado con la vida interior, el yermo con la universidad. No aparecen aquí grandes figuras que pudieran dar una orientación firme a sus hermanos; la incorporación definitiva a la universidad se realizó demasiado tarde, cuando se iniciaba la decadencia de la teología, y las escuelas organizadas seguían generalmente a sus maestros. Tenemos que lamentar la ausencia de estudios detallados.¹

La lamentación del P. Cilleruelo estaba, sin duda, justificada, aunque no del todo, pues ya por el tiempo en que él escribía podía con-

¹ LOPE CILLERUELO, O.S.A., *La literatura espiritual en la Edad media de Europa, en Historia de la espiritualidad*, 4 v., Barcelona 1969, I, p. 786.

tarse con las importantes aportaciones del llorado P. Bartolomé Xiberta, con sus espléndidos estudios sobre los escritores escolásticos carmelitas del siglo XIV y sobre algún autor espiritual del mismo tiempo,² a los que seguirían otras aportaciones de diversos autores, a los que tendremos que referirnos y que han ensanchado notablemente el panorama de la espiritualidad carmelita en la España medieval y han hecho posible una visión más completa y exacta de la misma.

Intento de estas páginas es precisamente presentar esta nueva visión a base de los estudios mencionados, cuya consulta no resulta fácil, no ya para los lectores en general, pero ni siquiera para los que se encuentran ya un tanto iniciados en este campo, por hallarse esparcidos por las más variadas revistas y en obras muy especializadas de no fácil acceso. Esperamos así contribuir a llenar de algún modo el vacío señalado por el P. Cilleruelo, pero que ha sido señalado también por otros, como, por ejemplo, por el conocido especialista de la espiritualidad española Melquíades Andrés, quien se ha referido con frecuencia a la dificultad de describir con ciertas garantías de éxito el proceso evolutivo de las diversas órdenes religiosas por falta de estudios particularizados sobre las mismas, lo que valdría especialmente respecto de la Orden del Carmen.³

1. DESBROZANDO EL CAMINO

Los orígenes de la espiritualidad carmelita se confunden, como es obvio, con los de la misma Orden del Carmen. Pero estos orígenes se encontraban hasta épocas recientes inmersos en un verdadero laberinto histórico. Por una parte, abundantes leyendas pías y edificantes habían ocupado el lugar de los hechos y, por otra, los pocos documentos que se conocían, mal leídos y peor interpretados, habían contribuido a oscurecer lamentablemente el auténtico rostro de la Orden y de la espiritualidad carmelitana. Sólo en los últimos años, gracias al trabajo sordo y perseverante de valiosos investigadores, esos pocos documentos han comenzado a hablar y a desvelar los auténticos orí-

² Me refiero a sus conocidas obras *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum*, Lovaina 1931, y *Guiu Terrena, Carmelita de Perpinyà*, Barcelona, 1932, y a su trabajo *El mestre fra Pere Riu, carmelita Rossellonés (vers 1380) i son Comentari català al salm "Miserere"*, en *La Paraula cristiana*, 3 (1927), pp. 56-63.

³ Puede verse, por ejemplo, lo que escribía en este sentido en su obra *La teología española en el siglo XVI*, 2 v., Madrid 1976-1977, I, pp. 83-84, 166-167; II, p. 94.

genes, el verdadero rostro de la Orden del Carmen y la riqueza y originalidad de su espiritualidad.⁴

Hoy sabemos con certeza que tuvo sus principios a finales del siglo XII, mas o menos en la época de la tercera cruzada (1189-1192), y que nació motivada por la coyuntura de dos hechos significativos de aquel tiempo, que la condicionaron necesariamente y sin los que no es posible comprender su fisonomía característica: el florecimiento del eremitismo y el ingente peregrinaje hacia los santos Lugares de la Tierra Santa que tomó el nombre de *Cruzadas*, a los que vendría a unirse posteriormente el movimiento “mendicante” o de “vida apostólica”.⁵

Al origen de la misma se halla, en efecto, el hecho sencillo, pero cargado de significado, de que un pequeño grupo de esos peregrinos latinos, de diversas nacionalidades, deseando vivir en la tierra que el Salvador de los hombres había santificado viviendo a su vez en ella y en la que había querido derramar su sangre por la salvación de los hombres, optaran por establecerse en el Monte Carmelo para dedicarse allí, como eremitas, a la contemplación, viviendo así en obsequio de Cristo.⁶

Contamos ahora, afortunadamente, con una exposición seria, precisa y objetiva, no sólo de estos principios, sino de la evolución posterior de la Orden a lo largo de los siglos hasta nuestros tiempos, gracias al trabajo tesonero y perseverante del P. Joachim Smet, quien con su ya conocida historia de la Orden,⁷ ponía en nuestras manos un instrumento insustituible para destricar el laberinto histórico de sus orígenes, al que nos hemos referido, y para adentrarnos en el conocimiento auténtico de la evolución posterior de los mismos. Pero, como

⁴ Cf. EMANUELE BOAGA, O.CARM., *La storiografia carmelitana nei secoli XIII e XIV en The Land of Carmel. Essays in Honor of Joachim Smet*, Roma 1991, pp. 125-126. Y véase también lo que acerca de este punto había escrito antes BALBINO VELASCO, O.CARM., en el primer capítulo de su obra *Historia del Carmelo español*, 3 v., Roma 1990-1994, I, pp. 43-52.

⁵ Para comprender en toda su profundidad la importancia decisiva que los dos hechos mencionados, a saber, el eremitismo y la peregrinación a Tierra Santa, tuvieron en la conformación de la Orden, plasmada después en la Regla o “fórmula vitae”, que los eremitas recibirían de San Alberto, Patriarca de Jerusalén, resulta imprescindible la obra de CARLO CICONNETI, O.CARM., *La Regola del Carmelo. Origine. Natura. Significato*, Roma 1973.

⁶ Cf. RUDOLF LEO HENDRIK, O.CARM., *De primigenia Ordinis Carmelitarum inspiratione in regula expressa*, en *Carmelus*, 15 (1968), pp. 46-53.

⁷ JOACHIM SMET, O.CARM., *The Carmelites. A History of the Brothers of Our Lady of Mont Carmel*, 4 vols., en 5 t. Darien, Illinois 1975-1986. Existen traducciones a diversas lenguas, entre las cuales la castellana por Antonio Ruiz, O.Carm., *Los Carmelitas. Historia de la Orden del Carmen*, 4 v., Madrid 1987-1995.

es natural, tratándose de una obra de carácter general, el autor no podía detenerse a estudiar con la misma amplitud las diversas etapas de esa historia ni abarcar exhaustivamente los diversos aspectos a que se presta. Una de las limitaciones que se han señalado ha sido, por ejemplo, la escasa atención prestada a la vida del Carmelo español en general, y en especial, a causa de la poca documentación entonces existente, a su vida en los siglos medios.

Posteriormente, el P. Balbino Velasco colmaba en gran parte estas limitaciones con su obra sobre el Carmelo español, que ya hemos citado.⁸ En ella recogía abundante documentación sobre la vida de Orden en España y, en particular, sobre su vida en el período medieval. Pero, dado el método por él elegido eminentemente descriptivo y excesivamente sometido a la cronología, no resulta fácil hacerse con una visión global de las diversas etapas de su larga historia. Lo que vale sobre todo y precisamente de la vida del Carmelo en la Edad Media, una etapa que está necesitada de un estudio especial, no sólo porque ha sido la menos estudiada, sino porque la presentación que de ella se ha hecho ha estado sometida a condicionamientos y prejuicios inveterados, por el hecho de tener que justificar la mal llamada reforma teresiana, concebida como mera superación de los abusos reales o presuntos en el tiempo anterior a la misma, y no como realmente fue, como la culminación de una renovación que había comenzado mucho tiempo antes y que en ella llegaba a su culminación.⁹ Hasta tal punto había sido así que por parte de no pocos se había llegado a pensar que la escuela carmelitana de espiritualidad había comenzado de hecho con Santa Teresa y San Juan de la Cruz, haciendo tabla rasa de los tres largos siglos de vida carmelita que habían transcurrido antes de ellos. Como ejemplo paradigmático podría aducirse el del bien conocido teólogo y espiritualista dominico P. Royo Marín, quien en su obra sobre historia de espiritualidad, al tratar de la Edad Media, pasa por alto las escuelas agustiniana y carmelitana y se ocupa sólo de la dominicana y franciscana. Y al tratar de la carmelitana en la Edad Moderna, no tiene reparo en afirmar: "Aunque tenga algunos antecedentes históricos, propiamente no comienza hasta el siglo XVI, con Santa Teresa y San Juan se la Cruz".¹⁰

⁸ Cf. *supra*, nota 4.

⁹ Hemos tenido que insistir repetida y machaconamente sobre este tema en diversos trabajos, recogidos sustancialmente en nuestra obra *La Reforma Teresiana y la Orden del Carmen. ¿Ruptura o complemento?*, Roma 1991.

¹⁰ ANTONIO ROYO MARÍN, O.P., *Los grandes maestros de vida espiritual*, Madrid 1973, p. 317.

Creemos, por lo mismo, del todo necesario volver sobre este período de la historia de la Orden para comprender mejor su importancia en el conjunto de su vida y en el desarrollo posterior de la misma. Sólo así será posible comprender debidamente las etapas posteriores, que no pueden por menos de sentirse condicionadas de algún modo por la vida de esta primera y, sobre todo, evitar errores tan increíbles como el que acabamos de denunciar.

2. LOS PRIMEROS PASOS DE LA ORDEN

Como hacía notar ya el P. Smet, los primeros eremitas del Carmelo no tardaron en organizarse. Sabemos, de hecho, que entre 1206 y 1214 recibieron una regla o “formula vitae” de S. Alberto de Verceili, patriarca de Jerusalén, pero residente por aquel tiempo en Acón por estar Jerusalén bajo el dominio de los musulmanes.¹¹ Regla o “forma de vida” que sería aprobada pocos años después por Honorio III en 1226, aunque, no tardando mucho, surgirían los primeros problemas de orden interno, que solucionaría la intervención de Gregorio IX con su bula “Ex officii” del 6 de abril de 1229,¹² por la que les imponía la pobreza absoluta y la mendicidad incierta, mientras que, por otra parte, la vida en el Carmelo iría haciéndose cada vez más insegura, hasta tal punto que, apenas diez años después, hacia 1338, algunos de los eremitas comenzaron a volver a sus países de origen, donde probablemente habían ya vivido una vida solitaria antes de marchar a Palestina.

Ahora bien, a los eremitas del Carmelo, que se habían visto obligados, así, por las circunstancias a trasladarse a Occidente, se les presentó sin tardanza el problema de la adaptación a la nueva situación europea. La mendicidad incierta que Gregorio IX les había impuesto con la ya mencionada bula, les obligaba a pedir limosna y, de acuerdo con el concepto de pobreza evangélica entonces común, a participar en la cura de almas. Por lo demás, la Santa Sede redujo por ese tiempo a esa forma de vida a todos los institutos que habían surgido en la

¹¹ Disponemos ahora de un espléndido estudio sobre la figura de este santo debido a VINCENZO MOSCA, O.CARM., *Alberto Patriarca di Gerusalemme, Tempo-Vita-Opera*, Roma 1996, en el que no sólo pone de relieve su gran personalidad, sino que ofrece una interpretación nueva y original de su relación con los carmelitas, al considerarlo no sólo como mero legislador, sino como verdadero y auténtico fundador de los mismos.

¹² Cf. SERAPION ZUK, O.CARM., *De capacitate possidendi in communi in Ordine Carmeliterum saeculo XIII*, en *Analecta*, O.Carm., 10 (1938-1940), pp. 12-23.

Iglesia en el siglo XII, bien como eremitas, bien como monjes. El criterio que predominó fue el del servicio a la Iglesia y el de la utilidad apostólica.¹³ Razón por la que los eremitas carmelitas pedían a Inocencio IV la adaptación de su regla, que obtendrían, de hecho, con la bula *Quae honorem Conditoris* del 1 de octubre de 1247.¹⁴

La adaptación de los eremitas del Monte Carmelo a la nueva estructura de vida no debió de ser, desde luego, demasiado fácil. Por más que esta nueva estructura de vida no excluyera la posibilidad de vida solitaria, eremítico-contemplativa, sin embargo, en la práctica se iría imponiendo, al parecer, la actividad apostólica, para la que los antiguos eremitas tal vez no estaban demasiado preparados, lo que daría lugar a ciertos inconvenientes y abusos. Esto es, al menos, lo que parece deducirse de la famosa carta del general de la Orden Nicolás el Francés (1270-1276) conocida como *Sagitta ignea*, en la que reaccionaba briosamente contra la nueva situación, intentando que la Orden volviera a su primitivo estado de vida eremítica, cuya belleza canta con entusiasmo hasta tal punto que esa su carta puede considerarse como la mejor aportación carmelita a la laudable literatura existente sobre la misma.¹⁵

Pero el buen general, no teniendo en la debida cuenta el mandato recibido de la Sede Apostólica, se lamentaba excesivamente de la transformación sufrida por la Orden, zahiriendo agriamente los presuntos o reales abusos de sus súbditos y exagerando tal vez las limitaciones culturales de los antiguos eremitas. Limitaciones que él mismo desmentía con su carta, en la que da muestras de una erudición poco común por aquellas décadas.

Indudablemente había que dar tiempo al tiempo, antes de que la Orden pudiera encontrar su propio y adecuado lugar en la vida de la Iglesia. Mientras tanto, en todos los intentos de adaptación presidiría siempre la conciencia de ser una Orden que había nacido como eremítica pero que, por voluntad de la misma Iglesia, se había transformado en Mendicante. De este cambio daban ya fe las Constituciones del siglo XIII que hoy conocemos: las de los capítulos generales de

¹³ Cf. R. W. EMERY, *The second Council of Lyons and The Mendicant Orders*, en *The Catholic Historical Review*, 39 (1953), pp. 257-271.

¹⁴ La edición diplomática del texto la hizo M. H. LAURENT, O.P. en *Ephemerides Carmeliticae*, 2 (1948), pp. 10-16.

¹⁵ La edición crítica de la misma la hizo ADRIANUS STARING, O.CARM., en *Carmelus*, 9 (1962), pp. 237-307. Existen traducciones de ella a diversas lenguas, entre las cuales la castellana por ANTONIO RUIZ, O.CARM., *La flecha de fuego*, Sevilla 1989.

Londres (1281) y Burdeos (1294),¹⁶ así como las del siglo siguiente, de 1324 y 1357. Estas últimas recomendaban de modo especial la observancia del silencio, la soledad y la asiduidad en el trabajo, mientras que las primeras insistían también en el trabajo manual y en que los conventos se construyeran “iuxta tenorem regulae”, es decir, con estructura eremítica.

Y en el capítulo general de 1287, mientras que, por una parte, se decidía el cambio de las capas barradas por las blancas para facilitar así el acceso de los religiosos a las universidades y su dedicación al apostolado, por otra, se revalorizaba el ideal contemplativo, pues se recordaba expresamente que “hemos dejado el mundo para servir eficazmente al Creador en el castillo de la contemplación”.¹⁷

Los carmelitas de esta primera etapa de su historia vivirían, al parecer, subyugados por la nostalgia de sus principios eremíticos. Conocemos, de hecho, a muchos de los siglos XIII y XIV -entre los cuales algunos generales y maestros en teología-, cuyas vidas eran, según se dice, una “escuela de contemplación”. Así, prescindiendo del ya mencionado Nicolás el Francés, consta que su inmediato sucesor Rodolfo de Freysbon († 1277), y otros como Raimundo de Isla († ca. 1300) y Juan de Alerio († 1342), después de haber gobernado la Orden, se retiraron a la vida contemplativa, mientras que del maestro Juan Baconthorp -uno de los más insignes teólogos medievales- se dice que “estaba continuamente vuelto hacia el cielo”.¹⁸ Y, por lo demás, tanto las Constituciones mencionadas anteriormente como el Ordinal de Siberto de Becka nos hacen ver que el canto del oficio litúrgico y de la misa ocupaba el puesto central de la jornada carmelitana. A lo que se unía el ejercicio de la presencia de Dios, mediante el recuerdo afectuoso de los versículos de la salmodia diaria, de lo que nos han quedado también ejemplos bien significativos.

Se admite generalmente que la evolución de la Orden hacia la vida apostólica culminaba con la bula *Sacer Ordo* de Juan XXII, en 1317, mediante la cual la adaptación a la vida de los Mendicantes toma una configuración real.¹⁹ En efecto, los carmelitas por ese tiempo par-

¹⁶ Ambas fueron publicadas por LUDOVICO SAGGI, O.CARM., en *Analecta O.Carm.*, 15 (1950), pp. 203-245; 18 (1953), pp. 123-185.

¹⁷ En *Acta cap. gen.* [= *Acta capitulorum generalium Ordinis fratrum B. V. Mariae de Monte Carmelo*] (2 v., Roma, 1912-1934), I, p. 9: “Attendentes quod cum saeculum reliquerimus, ut Creatori nostro in arce contemplationis, servire possimus”.

¹⁸ Cf. SMET, *The Carmelites*, I, pp. 28-29; *Los Carmelitas*, I, pp. 38-39.

¹⁹ Cf. SERAPHINUS TEWS, O.CARM., *De evolutione privilegiorum Ordinis Carmelitarum usque ad Concilium Tridentinum*, en *Carmelus*, 6 (1959), pp. 153-223.

ticipaban ya en todo género de actividades apostólicas: enseñanza, predicación, dirección espiritual y cura de almas en parroquias: las primeras que se aceptaron fueron las de Bolonia (1293), Ferrara (1295), y San Martín ai Monti de Roma (1299). Y a este respecto es interesante el testimonio del cardenal Berengario Fredol a principios del siglo XIV. Los religiosos de esta Orden -decía- “ofrecen al Altísimo y a su Bienaventurada Madre perfumes agradables en la oración asidua; instruidos en teología, no cesan de producir en la Iglesia frutos utilísimos con una fructuosa predicación y con ejemplos saludables”.²⁰

3. LA INCORPORACIÓN DE LOS PRIMEROS CARMELITAS ESPAÑOLES

No parece que entre los eremitas que se establecieron en el Monte Carmelo a principios del siglo XIII hubiera español alguno. Lo que se explica suficientemente por el hecho de que los monarcas de los diversos reinos hispánicos, ocupados como estaban en sus propias tierras en la lucha contra los musulmanes, no participaran en las cruzadas que por el mismo tiempo se organizaron en Europa para la recuperación de los Santos Lugares. Y consta, por otra parte, que, cuando, hacia 1238, apremiados por las circunstancias adversas de Palestina, invadida por los mismos musulmanes, decidieron volver a sus tierras de origen en Europa, ninguno de ellos se establecería en tierras de España, aunque sí cerca de ella, en el desierto de *Les Aigalades*, en las proximidades de Marsella, al sur de Francia.²¹ Y tal vez fue esta cercanía la que favoreció su pronto paso a las partes nord-occidentales de la Península Ibérica. Consta, en efecto, que en el capítulo general de Londres de 1254, se ordenaba ya la fundación de conventos en España.²²

No es, pues, de extrañar que no encontremos ningún carmelita español de cierto relieve religioso e intelectual por ese tiempo. Tuvieron que pasar algunos lustros para que los primeros españoles que ingresaron en la Orden pudieran ir formándose en ambos campos, tanto más cuanto que, no obstante haber sido reducidos los carmeli-

²⁰ El texto original latino en DANIEL A VIRGINE MARIA, O.CARM., *Speculum Carmelitanum*, 4 t. en 2 v., Antuerpiae 1680, I. n. 513.

²¹ Puede verse ahora REGINE BROECKER, *Les Aigalades: Une des premières implantations des Carmes en France*, en *Analecta O.Carm.*, 52 (1991), pp. 85-90.

²² Cf. BENITO DE LA CRUZ ZIMMERMAN, O.C.D., *Monumenta Historica Carmelitana*, Lirinae 1907, III, p. 218.

tas por Inocencio IV en 1247 a la vida de los mendicantes, la adaptación a este nuevo género de vida no se haría sin grandes resistencias, provenientes, como ya hemos dicho, de la misma autoridad suprema de la Orden.²³

Ignoramos, sin embargo, el influjo que la famosa carta del general Nicolás Gálico pudo tener entre los carmelitas españoles de aquel tiempo, pero el hecho de que en las bibliotecas españolas no se haya conservado ningún manuscrito de la misma,²⁴ parece indicar que probablemente no llegó a ser conocida por ellos. Y, en todo caso, puede darse por cierto que los carmelitas españoles no secundaron las pretensiones del general. De hecho, las noticias que tenemos de las figuras más ilustres que vivieron en las postrimerías del siglo XIII o a principios del XIV, nos los muestran plenamente integrados en la corriente mendicante, participando activamente en las universidades de aquel tiempo o en la vida pública de la Iglesia.

Es lo que sucede, por ejemplo, con el carmelita zaragozano Berengario Tobías, quien, después de profesar en el convento de Huesca, habría estudiado en París, doctorándose en teología y enseñándola allí y en otros conventos, y sería el fundador del convento de Zaragoza en 1290, con licencia del obispo de la diócesis Hugo de Mataplana.²⁵ Fue también, al parecer, el primer provincial de la provincia de España.²⁶ Y de él se dice que fue “*cenobiticae regularis disciplinae vexillifer strenuus*”, “defensor acérrimo de la disciplina regular cenobítica”,²⁷ afirmación bajo la que tal vez se esconda una decidida oposición a las pretensiones de la *Sagitta ignea* del general francés.

Lo mismo cabe decir del también carmelita aragonés, Sancho

²³ Cf. *supra*, nota 15.

²⁴ Cf. la introducción de ADRIANUS STARING, O.CARM., a la edición crítica de la misma, en *Carmelus*, 9 (1962), pp. 259-269.

²⁵ Estas son las noticias que nos han transmitido los bibliógrafos antiguos, el principal de los cuales y que merece mayor fe es el carmelita aragonés EUSEBIO BLASCO LORENTE en sus *Ratiocinationes historicae apologeticae pro decore Carmeli Aragonensis*, Zaragoza 1726, pp. 29-30, el cual pudo manejar documentación antigua existente en el archivo del convento de Zaragoza. Por lo menos es cierto que fue el fundador de este convento (cf. BALBINO VELASCO, O.CARM., *Historia del Carmelo español*, 3 v. Roma 1990-1994, I, pp. 79-80).

²⁶ Cf. PABLO MARÍA GARRIDO, O.CARM., *Provinciales carmelitas de la provincia de España (1281-1416)*, en *Carmelus*, 43 (1996), p. 154.

²⁷ Así el autor de la *Biblioteca Carmelitana*, 2 v. Roma 1927, I, p. 266, dependiendo sin duda de ALEGRE DE CASANATE en su *Paradisus Carmelitici decoris*, León 1628, p. 165, autor que, aunque no merezca demasiada fe crítica, sin embargo las noticias que da sobre Berengario Tobías no parecen carecer, como las que da Blasco Lorente, de cierto fundamento.

D'Ull, del que estamos mejor informados.²⁸ Hombre de gran cultura y erudición en las ciencias teológicas y jurídicas, llegaría a ser nombrado obispo de Segorbe-Albarracín en 1319,²⁹ después de haber sido provincial de España hacia 1310.³⁰ Pero debía de gozar ya de gran prestigio en 1291, pues en septiembre de este año había tomado parte en las Cortes generales del Reino de Aragón, convocadas por el rey Jaime II en Zaragoza, en las que fue coronado como tal.³¹ Después de haber profesando en fecha que ignoramos, había estudiado también, al parecer, en alguno de los estudios generales de la Orden en Francia, donde, después de haber conseguido el magisterio en teología, la enseñaría durante algunos años, probablemente en Aviñón, ciudad en la que residió, al parecer, durante bastante tiempo en la Corte Pontificia, como penitenciario de Juan XXIII, mientras perfeccionaba también sus estudios jurídicos. Y fue esto, sin duda, lo que le valió el ser promovido, como ya hemos dicho, al obispado de Segorbe-Albarracín, en el que desplegaría una amplia actividad a favor del mismo, tanto en el aspecto espiritual como material Convocaba, de hecho, por lo menos, un doble sínodo diocesano: en Albarracín, en 1320 y en Segorbe, en 1323, cuyas constituciones, que, como ya advirtió Nicolás Antonio, se conservaban manuscritas, en dos libros, en el archivo de la catedral de Albarracín,³² fueron publicadas hace ya unos años por José Zunzunegui Aramburu, a base de una copia existente en la biblioteca del seminario de Vitoria.³³

El contenido de estas constituciones, a las que parecen referirse los antiguos bibliógrafos al atribuirle una obra con el título de *Canones pro animarum regimine et pastorum spiritualium cura*, se refiere, como es natural, “a la reforma de la disciplina eclesiástica y a la corrección de los fieles en puntos generales y ya prevenidos en los cánones,³⁴ pero son también, sin duda expresión de la vida espiritual

²⁸ Véase nuestra breve reseña con indicación de bibliografía en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Suplemento, I, Madrid 1972, pp. 263-264. o bien BALBINO VELASCO, *Historia del Carmelo español*, I, pp. 201-203.

²⁹ Se ocupa de él PELLEGRÍN LUIS LORENS RAGA, *Episcopologio de la diócesis de Segorbe-Castellón*, 2 v., Madrid 1973), pp. 143ss.

³⁰ Cf. GARRIDO, *Provinciales carmelitas* (cf. *supra*, nota 26), p. 157.

³¹ Cf. PEDRO AGUADO BLEYE, *Manual de Historia de España*, 3 v., Madrid 1958, I, p. 744. Así creo que habría que interpretar la afirmación de los antiguos bibliógrafos, según la cual habría participado en un sínodo convocado por Jaime II en Zaragoza.

³² *Biblioteca hispana vetus*, 2 v., Madrid 1788, II, p. 100.

³³ *Los sínodos diocesanos de Segorbe y Albarracín celebrados por Sancho Dull (1319-1356)*, en *Scriptorium Victoriense*, 1 (1954), pp. 147-165.

³⁴ LORENS RAGA, *Episcopologio*, pp. 146 ss.

del obispo y de su celo por el bien de los fieles de su diócesis. Mayor interés para nuestro caso hubiera tenido, en todo caso, otro escrito que también se le atribuye, el *De perfectione vitae catholicae*, que, según se dice, habría ofrecido al papa Juan XXII, cuyo texto desgraciadamente no se ha conservado, aunque, por otra parte, podría tratarse de una confusión con la obra que, con el mismo o parecido título escribió también, como veremos, el carmelita catalán Guido Terrena.

Estas dos insignes carmelitas, Berengario Tobías y Sancho D'Ull, son, sin duda, los mejores exponentes del ímpetu con que los primeros españoles, que se agregaron a la Orden, irrumpieron en la vida de la misma. Se diría que quisieron compensar la tardanza de su incorporación con el entusiasmo con que abrazaron y vivieron el ideal expresado por la Regla de su Orden. Con todo, también ellos, no obstante la actividad que desplegaron en los más diversos campos de la vida de la Iglesia, tuvieron que sentir, como muchos de los que los habían precedido, la nostalgia de sus orígenes eremítico-contemplativos, como se manifiesta, de hecho, en la tendencia a fundar los primeros conventos en lugares humildes o en el extrarradio de las ciudades o poblaciones, aunque no tardaran en establecerse en el interior de las mismas. Es lo que sucedió en la fundación del mismo convento de Zaragoza, que se hizo “extra muros lapideos”, fuera de las murallas de piedra,³⁵ y lo que había sucedido en la fundación de otros conventos que había tenido lugar con anterioridad, como los de Lérida, Valencia y Huesca.³⁶ Las fundaciones de los mismos se sucedieron con gran rapidez hasta tal punto que en el capítulo general de Londres de 1281 se reconocía ya la existencia provincia carmelita de “Yspania”,³⁷ provincia que iría creciendo y vigorizándose en los años siguientes y durante la primera mitad del siglo XIV, como lo ha puesto bien de relieve el P. Velasco en el primer volumen de su *Historia del Carmelo español*, que venimos citando. Baste recordar aquí que la provincia de España daría a la Orden durante ese siglo XIV dos Piores Generales, que jugarían un papel importante en la historia de la misma: Juan Ballester, que sería elegido en el capítulo general de 1358, siendo reelegido otras veces hasta 1372, y que, por mandato del capítulo general de 1362,³⁸ procuraría a la Orden un nuevo cuerpo de constitucio-

³⁵ VELASCO, *Historia del Carmelo español*, I, p. 79.

³⁶ *Ibid.*, pp. 73, 75 y 76.

³⁷ Cf. LUDOVICO SAGGI, O.CARM. *Constitutiones capituli londinensis anni 1281*, en *Analecta O.Carm.*, 15 (1950), p. 254.

³⁸ Cf. *Acta cap. gen.*, I, p. 52.

nes,³⁹ y Bernardo Oller, que le sucedería en el capítulo general de 1375⁴⁰ y nos dejaría una interesante *Informatio circa originem, institutionem et confirmationem ordinis fratrum B. V. Mariae de monte Carmeli*, de la que tendremos que ocuparnos más adelante.

4. LOS ESCRITORES ESPIRITUALES DEL SIGLO XIV.

Las dos figuras egregias de Berengario Tobías y de de Sancho D'Ull hubieran hecho esperar otras no menos insignes en el Carmelo aragonés que con sus escritos nos hubieran transmitido los primeros frutos de la espiritualidad de su Orden, pero por desgracia no parece que fuera así, y serían, en cambio sus hermanos de hábito catalanes los que merecerían este honor. Ellos serían, de hecho, los adalides en este campo de la literatura espiritual a lo largo del siglo XIV.

a) *Escritores catalanes*

El primer autor espiritual, propiamente dicho, del Carmelo en ese siglo fue Guido Terrena, que fue también el teólogo más importante de la Orden en aquel tiempo.⁴¹ Nacido en Perpiñán en la década sesenta o setenta del siglo XIII, profesaba joven aún en el convento de su ciudad natal, pasando después a estudiar en París, donde tuvo por maestro Godofredo de Fontaines, del que sería uno de sus mejores discípulos. En la universidad de París obtenía el magisterio en teología antes de 1313. Y allí mismo, en el Estudio General de su Orden y en el de Aviñón la enseñaría durante algunos años hasta 1318, cuando fue elegido prior general de su Orden, después de haber gobernado la provincia carmelita de Provenza. Pero apenas tres años después era promovido por Juan XXII al obispado de Mallorca, del que pasaría al de Elna en 1332, desplegando un fervoroso celo pastoral, del que dan fe los cinco sínodos celebrados por él en los años de 1335, 1337, 1338, 1339, 1340. Se distinguió también por su actividad en contra de las doctrinas pseudomísticas que invadieron durante ese siglo las regiones catalanas y languedocianas y tomó, como veremos, parte muy

³⁹ Fueron publicadas por el P. PATRICIO DE SAN JOSÉ, O.C.D., *Constitutions des Grands Carmes* [1369], en *Études carmelitaines*, 6 (1921), con paginación especial.

⁴⁰ Cf. *Acta cap. gen.*, I, p. 71.

⁴¹ Le dedicó numerosos trabajos el P. BARTOLOMÉ M. XIBERTA, que publicó en *Analecta O.Carm.*, refundidos y completados después en su amplia monografía *Guiu Terrena carmelita de Perpinyá*, Barcelona 1932.

activa con diversos escritos en las disputas con los *fraticelli* sobre la pobreza evangélica. Y complemento igualmente de esos escritos puede considerarse el examen del tratado catalán *De statibus Ecclesiae secundum expositionem Apocalipsis*, que hizo junto con el dominico Pierre de Palude.⁴² Tratado que provenía, de hecho, del ambiente de los espirituales franciscanos y en el que se advierte claramente la doctrina de Pierre Jean Olivi (Olieu), y de Joaquín de Fiore. Y en esta misma línea habría que recordar su *Confutatio quorundam magistrorum*, en la que refuta los errores del *Defensor pacis* de Marsilio de Padua y Juan de Jandun, partidarios de Luis de Baviera en su lucha contra los derechos de la Sede apostólica.⁴³

Pero Guido Terrena escribió además otras muchas obras, algunas de las cuales se imprimieron posteriormente, aunque la mayor parte de las mismas quedarían manuscritas. Las recogía ya cuidadosamente el P. Xiberta, indicando también los manuscritos que se han conservado y las ediciones de los mismos.⁴⁴ Aquí nos interesa sólo recordar las de carácter más estrictamente espiritual, que nos permiten penetrar en la mente de su autor en este sentido.

1. Hay que mencionar en primer lugar sus obras bíblicas, entre las que se destaca su *De concordia evangeliorum o De quatuor unum*, de la que se han conservado numerosos manuscritos,⁴⁵ pero que daría a la imprenta un tanto libremente el también carmelita P. Juan Seiner en Colonia, en 1631, donde volvería a imprimirse en 1656. Se trata de una especie de vida de Jesucristo a base de los cuatro evangelios, en la que Guido Terrena, además de concordar los textos de los mismos, se preocupa de comentarlos, primero brevemente y más ampliamente después. En estos comentarios intenta generalmente fijar el sentido literal y determinar la correspondencia de los textos evangélicos, pero después se alarga en interpretaciones místicas y en resolver las cuestiones teológicas que plantean los textos comentados.

En esta *Concordia*, como en las demás obras compuestas por él después de su consagración episcopal, Guido Terrena manifiesta un estado de ánimo ajeno a las sutilidades escolásticas. A pesar de que había sido siempre un escolástico belicoso y nunca había esquivado

⁴² Lo publicó J. M. POU Y MARTÍ, O.F.M., *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes*, Vic 1930, pp. 483-512. Obra en la que se ocupa ampliamente de la actividad inquisitorial de Guiu Terrena.

⁴³ Cf. XIBERTA, *Guiu Terrena*, p. 75. Véase ahora también ADRIANUS STARING., *Guy Terrena de Perpignan* en *DS*, XV, París 1999, cols. 1304-1305.

⁴⁴ Cf. *Guiu Terrena*, c. II, pp. 35-80.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 57.

las dificultades por graves que fueran, aquí piensa sólo en exponer claramente la verdad. Resulta evidente que el maestro de teología había cedido el puesto al pastor de almas. Se trata, sin duda, de una obra actualmente desconocida o poco conocida, pero que otros tiempos fue muy apreciada, como parecen probarlo tanto los múltiples manuscritos de la misma que se han conservado, como las diversas ediciones que tuvo.

2. La segunda obra bíblica de Guido Terrena es la que lleva por título *Expositio super tria cantica novi testamenti*, que en los manuscritos suele ir unida a la anterior y con ella fue impresa también en las mencionadas ediciones de Colonia. Es una obra que presenta las mismas características que la *Concordia*, pero que revela con mayor claridad e intensidad los sentimientos religiosos de su autor. Es en ella tal vez donde hay que buscar las páginas más interesantes relativas a la vida espiritual, aunque conviene no olvidar que otras no menos interesantes pueden encontrarse en sus seis libros de *Quodlibeta* y de *Quaestiones diversas*, todas las cuales han quedado manuscritas, a excepción de la *Quaestio de coexistencia fidei et visionis intuitivae*, que publicaba ya en las últimas décadas del siglo pasado el P. Xiberta.⁴⁶

3. La tercera obra, de carácter más propiamente espiritual es su tratadito *De perfectione vitae* que escribió en 1323 para exponer su sentir sobre el problema de la pobreza evangélica, tomando parte muy activa, como ya hemos dicho, en las disputas con los fraticelos franciscanos, que terminarían con la constitución de Juan XXII *Inter nonnullos*, que condenaba las doctrinas de los mismos, con la consiguiente exasperación de la rama “espiritual” de los franciscanos. En este tratado, que tendría una gran difusión en la Edad Media, como testimonian las muchas copias del mismo que se conservan en diversos archivos, Guido Terrena expone en tres libros su pensamiento sobre la pobreza de Cristo, sobre la naturaleza de la perfección y de sus diversos géneros, sobre la posibilidad de alcanzarla fuera también del estado religioso, y defiende la misma doctrina que el Papa autorizaría después, atacando especialmente la doctrina de Jean Olivi (Olieu). Complemento de este opúsculo es su *Defensio tractatus De perfectione vitae*, que escribió contra el franciscano Bonagracia de Bérgamo. Desgraciadamente, estos escritos no han sido publicados todavía en su conjunto.

4. Finalmente, conviene recordar la última obra escrita por Guido Terrena en 1342, año de su muerte, con el título de *Summa de haeresibus*, de la se han conservado también diversos manuscritos y que

⁴⁶ En *Miscellanea Comillas*, t. 34-35, (1960), pp. 353-372.

tuvo diversas ediciones: la primera de las cuales en París, en 1528, y las restantes en Colonia, en 1631 y 1655. Aunque, según dice el P. Xiberta, existen indicios de que la obra fue compuesta apresuradamente, quedando de algún modo incompleta,⁴⁷ resulta de gran interés para conocer muchos de los errores de su tiempo y puede considerarse en parte como una buena aportación a la historia de la espiritualidad medieval.

Contemporáneo de Guido Terrena, al parecer, es otro autor carmelita catalán, Arnau Stanyol, al que se debe la traducción al catalán de la conocida obra del agustino Egidio de Roma *De Regimine principum*, que, según advertía ya el editor de la *Biblioteca hispana* de Nicolás Antonio, Francisco Pérez Bayer,⁴⁸ se conservaba y sigue conservándose en la Biblioteca del Monasterio del Escorial (*Sign. R. I. 8*) en un manuscrito que habría que datar hacia 1430, y que ha descrito con detalle Zarco Cuevas.⁴⁹

La fecha que se atribuye a este manuscrito debe de haber sido la causa de que los autores que se ocupan de Arnau Stanyol hayan creído que habría vivido en la primera mitad del siglo XV, haciéndole además valenciano.⁵⁰ Pero esta filiación no parece sostenible. De hecho, en el encabezamiento del manuscrito se dice expresamente que la traducción y comentario se hizo a instancias del Príncipe Infante Jaime, Conde Urgell y Vizconde de Auger, y debe tratarse, por lo mismo, de Jaime de Aragón, hijo de Alfonso IV y de Teresa de Entenza, que heredó las baronías de Entenza y Antillón y, al subir al trono su padre en 1327, el condado de Urgel y el vizcondado de Auger, muriendo en 1347. Y, en este supuesto, al autor de la traducción y comentario habría que identificarlo con el carmelita catalán del mismo nombre sobre el que recientemente ha aportado algunos datos una buena investigadora americana,⁵¹ aunque ella no haya parado mientes en esta posible identificación.

⁴⁷ *Guiu Terrena*, p. 76.

⁴⁸ *Bibliotheca hispana vetus*, 2 v., Madrid 1788, II, p. 223.

⁴⁹ JULIÁN ZARCO CUEVAS, *Catálogo de los manuscritos catalanes, valencianos, gallegos y portugueses de la Biblioteca de El Escorial*, Madrid 1932, pp. 74-76.

⁵⁰ Cf. JUSTO PÉREZ PASTOR, *Biblioteca valenciana*, I, Valencia 1827, p. 20; *Gran enciclopedia de la región valenciana*, t. 11, Valencia 1973, p. 91; VICENTE CASTAÑEDA, *Índice sumario de los manuscritos lemosines y de autores valencianos o que hacen alusión a Valencia, que se custodian en la Real Biblioteca de San Lorenzo del Escorial*, en *Revista de archivos y bibliotecas*, 3ª época, t. 34 (Madrid, 1916), pp. 453-454.

⁵¹ J. R. WEBSTER, *Early carmelites foundations in the Crown of Aragon*, en *Carmelus*, 32 (1985), pp. 175-177, de quien tomo las referencias manuscritas que doy en las notas que siguen.

Según dice, era hijo del convento de Gerona y se había ordenado de sacerdote el 19 de diciembre de 1333.⁵² Tenía un hermano que gozaba de un beneficio en la diócesis de Gerona y, junto con el también carmelita Francesc Redreça, había sido lector en la catedral, a cambio de una asignación anual,⁵³ que debía de servir para proveer a sus necesidades ordinarias. Pero, al parecer, ésta no debía de ser suficiente, pues, siendo lector del convento de Lérida el 3 de junio de 1354, se veía obligado a vender una *Summa Hostiensis* que poseía al obispo y capítulo de Gerona por quince libras barcelonesas.⁵⁴ Al morir su mencionado hermano u otro familiar suyo, en su testamento dejaba al P. Arnau, que aparece además, como ejecutor del mismo, veinte *sous* para que dijera misas por su alma, y otros cien *sous* para que se hiciese un hábito.⁵⁵ Y otra serie de legados del mismo para otras personas se referían también a Arnau como a ejecutor. No consta, en cambio, el año en que éste murió

Su traducción lleva el siguiente título: *Aci comença lo libre del regiment dels prínceps fet per frare Egidi Roma del orde dels frares Ermitans de Sant Agusti declarat et explanat per frare Arnau Stanyol del orde de sancta Maria del munt del Carme a instancia del molt alt magníficos prínceps lo senyor Infant en Jacme Compte durgel e vezcomte dager.*

Pero, no obstante lo que parece sugerir este título, se trata de una traducción literal del texto original latino sin comentario alguno. Del carmelita es sólo un glosario de voces cultas latinas que eran de poco uso en el lenguaje vulgar catalán, que comienza a la vuelta del f. CCXIV, col. 1, precedido de este epígrafe: *Açi comença la declaratio e splanatio dalguns vocables scurs contengunts e posthas per lo present doctor e dalguns scurement splanat per nos en lo present libre, los quals vocables non son usats ni acostumats en nostre lenguatje.* Declaraciones y explicaciones que, según advierte el autor de una nota preliminar, no quiso, por respeto al texto original, mezclarlas con él.

Esta versión catalana del carmelita Arnau Stanyol, al contrario de la castellana, tuvo buena fortuna, pues serviría de base para las dos ediciones de la misma que harían en el siglo XV, una en 1480, y otra en 1488,⁵⁶ contribuyendo en buena medida a la vulgarización de la

⁵² ADG= Archivo diocesano de Gerona, *Ordes Majors*, I, 1332-1333, R. T 274, f. 19/29.

⁵³ ADG, *Liber notularum*, G. 36, n. 35 (1356-1357), f. 26.

⁵⁴ ADG, *Lib. Not.*, G 31, n. 30, f. 3.

⁵⁵ ADG, *Lib. Not.*, G 33, n. 32, f. 42 ss

⁵⁶ Cf. Honrad Haebler, *Bibliografía Ibérica del siglo XV*, t. I (La Haya, 1903), pp. 69, 70-71.

obra egidiana. La única diferencia de estas ediciones respecto del manuscrito escurialense consiste, al parecer, en que llevan al final de cada capítulo las glosas correspondientes que en el manuscrito están reunidas, como hemos dicho, al final de la obra a manera de diccionario. Y en el caso de ser justa la identificación de su autor que proponemos, habría que decir que ésta es la primera obra en catalán que conocemos de un carmelita, y no la de Pere Riu, como creía el P. Xiberta.⁵⁷

Pere Riu, es, en efecto, otro de los pioneros de la espiritualidad carmelita de la España medieval, del que nos hemos ocupado ya en otro lugar.⁵⁸ Aunque carecemos de noticias para el primer período de su vida, sabemos que era natural de Perpiñán. *Petrus de Perpiniano* le llama, de hecho, su casi contemporáneo el general de la Orden Juan Grossi,⁵⁹ pero su verdadero apellido era el de *Riu o Rius*, al que corresponde la forma latina *Rivi* o *de Rivo*, con el que aparece en los documentos oficiales de su Orden (no *Rimes* o *Rimi*, como lo denominaron algunos, dando lugar a una duplicación del maestro).⁶⁰

Las noticias documentales relativas al mismo comienzan con su carrera universitaria en París. Figura por primera vez en el capítulo general de Lión, que le destinó como lector de Biblia en dicha universidad “pro anno septimo”, y tres años más tarde el capítulo general de Milán le asignaba el mismo lugar para leer las Sentencias, sin que hubiera cursado aún la Biblia, para la que se le reservaba el segundo lugar.⁶¹ Pero no vuelve a aparecer hasta los capítulos generales de Perpiñán en 1354, de Ferrara en 1357 y de Burdeos en 1358, en los que se le vuelve a asignar la lectura de las Sentencias para los años séptimo, segundo y primero, respectivamente.⁶² Lectura que, por lo mismo, tuvo que tener durante el curso de 1358-1359. Con todo, sólo en 1363 conseguiría la licencia y el magisterio en teología, cuando a instancias de su compatriota Juan Ballester, General de la Orden, el papa Urbano V obligaba al Canciller de París a otorgárselos en el término de un mes.⁶³

⁵⁷ Cf. *El mestre fra Pere Riu, carmelita rosellonés († vers 1380) i son comentari català al salm “Miserere”*, en *La Paraula cristiana*, año III (Barcelona, 1927), n. 25, pp. 56-63.

⁵⁸ En DS (= *Dictionnaire de Spiritualité*), XIII (París, 1987), pp. 692-693.

⁵⁹ En su *Tractatus de scriptoribus Ordinis carmelitarum*, reproducido por el P. XIBERTA, en su obra *De scriptoribus scholasticis* pp. 42-53. Véase, en especial, p. 45.

⁶⁰ Véase el trabajo del P. XIBERTA citado *supra*, nota 55.

⁶¹ *Acta cap. gen.*, I, pp. 37-38, 39.

⁶² *Ibid.*, pp. 45, 46, 48.

⁶³ H. DENIFLE, O.P., *Cartularium Universitatis Parisiensis*, t. 3, París 1894, p. 102.

Fuera del cargo de prior que le atribuyen algunos autores,⁶⁴ no consta que desempeñara otros cargos jerárquicos en su Orden, por lo que su nombre desaparece en las actas de los capítulos generales. Pero aparece, en cambio, más tarde en diversas cartas reales, que han sido recogidas por Rubió y Lluch, y que nos proporcionan algunas otras noticias acerca de los últimos años de su vida. En diciembre de 1372, el infante Juan le hacía ejecutor, junto con el mencionado Juan Ballester y el franciscano Francisco Correger, del testamento de Ademar de Mosset, quien antes había sido acusado de beguismo y contra el cual Guido Terrena, siendo obispo de Elna (1332-1342) había instruido un largo y enojoso proceso que ha sido estudiado detalladamente por Jean María Vidal.⁶⁵ El mismo infante escribía posteriormente cartas al rey, su padre, a la reina y al cardenal de Aragón interesándose porque no faltase la presencia del maestro Riu en la asamblea de prelados y clérigos que había sido convocada en Barcelona para tratar de la solución del Cisma de Occidente. En la carta al rey del 25 de agosto de 1379 le pedía lo convocase, agradeciéndole “lo travail que per sua vellea haurá del anar”, porque era uno “dels grans clergues que vos haiats e hom de honesta vida e bona”. Y el 30 de enero de 1380 el mismo infante lo enviaba a buscar con urgencia.⁶⁶ Se equivocan, por lo mismo, los que datan su muerte en 1360. Por lo demás, conviene no olvidar que Pere Riu intervino también a propósito de las pretendidas visiones del Infante Pedro de Aragón, y su juicio sobre las mismas lo publicó J. M. Pou y Martí.⁶⁷

Se le atribuyen diversas obras, que recoge Villiers,⁶⁸ diciendo que “scripsit in Sentencias, in psalterium et sermones varios”, pero de cuya autenticidad no consta. El único escrito cierto del maestro Riu que ha llegado hasta nosotros y que menciona el mismo Villiers, siguiendo a Louis Jacob, es su exposición del salmo *Miserere*, que, procedente del convento agustiniano de Aix-en-Provence, se conserva actualmente en la biblioteca municipal de Carpentras, en un fondo de opúsculos teológicos, ascéticos y filosóficos manuscritos en latín y en catalán del

⁶⁴ Cf. *Bibl. Carm.* (= COSMAS DE VILLIERS, O.CARM.), *Bibliotheca carmelitana*, ed. G. WESSELS, O.CARM., 2 v., Roma 1927, II, pp. 594, 598-599.

⁶⁵ *Procès d'inquisition contre Adhémar de Mosset, noble Roussillonais inculpé de bèguinisme, 1332-1334*, en *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1 (1910), pp. 555-589, 682-699, 711-724.

⁶⁶ Cf. Antoni Rubió i Lluch, *Documents per l'història de la cultura catalana migeval*, (2 v. Barcelona 1908-1921), II, p. LXXXIV

⁶⁷ En su ya mencionada obra *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes*, pp. 380-38.

⁶⁸ Cf. *supra*, nota 61.

siglo XIV. En esta última lengua está escrito el comentario del carmelita, en cuyo frontis se lee: *Comença la novella obra del mestre Pere Riu, de l'orde de madona santa María de monte Carmelo, mestre en la santa teologia, la qual ha feita sobre lo psalm de Miserere mei Deus secundum magnam misericordiam tuam*. Ocupa los ff. 29-79v.

Como dice el mismo autor al principio de su obra, ésta consta de tres partes: en la primera trata de las virtudes y propiedades del salmo; la segunda, del título del mismo y de la vida de David, su autor; en la tercera expone los versos del salmo con muchas y bellas declaraciones morales y divinales. Y, como concluía el P. Xiberta, quien desgraciadamente sólo publicaba un breve resumen de las mismas, más que de una obra estrictamente teológica, se trata de una obra de carácter ascético-popular, lo que explica su preferencia por la lengua vernácula y le confiere un especial interés, por haber sido, si no la primera, como él pensaba, sí una de las primeras obras que un carmelita nos ha transmitido en esa lengua

Conocemos el nombre de otro carmelita contemporáneo de Pere Riu, que debía ser, a su vez, un hombre profundamente espiritual y que, al parecer, contribuyó a mantener vivo el carisma de su Orden en aquellos tiempos entre el pueblo cristiano. No referimos al P. fr. Pere Bremon, prior del convento de Gerona en 1375. Sabemos, en efecto, por una carta de la reina Violante que hacia 1390 estaba componiendo unas “escrituras devotas”, que había comenzado en honor de la misma reina, aunque lamentablemente no han llegado hasta nosotros y es casi seguro que, como decía el P. Xiberta, habrán corrido la misma suerte de tantas producciones literarias irreparablemente perdidas.⁶⁹ Pero no debió de ser el único carmelita en hacerlo. Por aquel tiempo otros carmelitas debieron de componer otras escrituras devotas en favor de los fieles que frecuentaban las iglesias de sus conventos y se afiliaban a las numerosas cofradías que existían en ellos, sobre todo a las que se fundaban en honor de la Virgen María del Carmen, su Patrona y, particularmente, en honor de su Inmaculada Concepción. Sobre ellas ha escrito ya numerosas páginas el p. Velasco, y a ellas nos remitimos.⁷⁰

Fruto del ambiente y del fervor creados por estas cofradías inmaculistas, sería la obra formidable del también carmelita catalán Fran-

⁶⁹ Cf. *El Mestre fra Pere Riu*, p. 57. El documento de la Reina fue publicado por RUBIÓ I LLUCH, *Documents*, II, p. 363: “Per acabar algunes escriptures devotes les quales per honor nostra ha començades”. Citado por VELASCO, *Historia del Carmelo español*, I, pp. 191-192, nota 62, quien en p. 299 ofrece algunas otras noticias sobre Pere Bremond.

⁷⁰ Véase el cap. VII de la obra que acabamos de citar, pp. 283 ss.

cisco Martí⁷¹ sobre este tema, aunque el impulso inmediato de la misma haya que buscarlo en la controversia que se levantó en Cataluña a principios del siglo XIV como consecuencia de la negación de la Inmaculada Concepción de la Virgen María por los predicadores Juan de Montçó y Nicolás Eymerich. Mediante esta su obra, que lleva por título *Compendium veritatis conceptionis Virginis Mariae*, el P. Francisco Martí se convertía en uno de los más fervorosos defensores del privilegio de María y en uno de los mejores representantes de la piedad mariana de su Orden. En ella, como escribí ya en otra parte, llama a los que lo opugnaban “indevotos, corazones de piedra, agitados por la pasión” y después de aducir 127 argumentos (síntesis de cuanto se podía decir en su tiempo) en pro de la Concepción sin culpa, declara su sentencia, no sólo como probable (según hacían muchos que figuran actualmente como adalides de la Inmaculada), sino como verdad católica contenida en la Sagrada Escritura y en la tradición, y a los maculistas los tacha de sospechosos de herejía, no atreviéndose a calificar abiertamente su opinión de herejía por no ser incumbencia de un doctor particular el juicio definitivo en cosas de fe, siendo este menester propio de la Iglesia.⁷²

Pero, con anterioridad a Francisco Martí, otros dos carmelitas catalanes habían expuesto y defendido, con no menor devoción y fervor, no sólo esta tradición mariana de su Orden, sino también su tradición eliana. El primero, a quien ya hemos mencionado, fue el mallorquín Bernardo Oller, que sucedió al también mallorquín Juan Ballester en el generalato de la Orden en 1375.⁷³ Su *Informatio circa originem, intitulationem et confirmationem ordinis fratrum B. V. Mariae de Monte Carmeli*, que ha sido editada críticamente por el P. A. Staring,⁷⁴ fue dirigida al cardenal Pedro Corsini por razón de su parentesco con San Andrés Corsini, pero para que él la presentara al Papa Clemente VI a fin de que éste interviniera contra los detractores de la Orden que negaban su origen eliano, su título mariano y su aproba-

⁷¹ Recoge los principales datos de su vida el mismo Velasco, *Ibid.*, pp. 210-211.

⁷² Véase PABLO MARÍA GARRIDO, O.CARM., *La Virgen de la Fe. Doctrina y piedad marianas entre los carmelitas españoles de los siglos XVI y XVII*, Roma 1999, p. 180. Los mejores trabajos sobre esta obra de Francisco Martí son los de BARTOLOMÉ XIBERTA, O.CARM., *De Immaculata Conceptione B. V. Mariae a magistro Francisco Martini vindicata*, en su *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex Ordine Carmelitarum*, pp. 453-476, y JOSEP M. GUIX, *La Inmaculada y la C. de A. en la baja Edad Media*, en *Miscellanea Comillas*, 22 (1929), pp. 233-339.

⁷³ Cf. *supra*. nota 39. Recoge los principales datos de su vida, VELASCO, *Historia del Carmelo español*, I, pp. 232-233.

⁷⁴ En *Medieval Carmelite Heritage*, Roma 1989, pp. 395-416.

ción jurídico-canónica. El P. Oller divide, por lo mismo, su información en tres artículos, en los que recoge los argumentos a favor de esos títulos de su Orden, resumiendo y confirmando la tradición de la misma en este sentido, de la que se muestra bien informado. Se trata, de hecho, de los tres puntos que habían defendido ya J. Hildesheim contra el “detractor” de su Orden, y el inglés John Hornby contra el dominico John Stokes. Escrita con gran erudición y devoción, la *Informatio* de Bernardo Oller contribuyó, sin duda, a mantener viva en la Orden su tradición eliano-mariana, que recogería, a su vez, ampliándola considerablemente y en cierto modo canonizándola su hermano de hábito y provincia Felipe Ribot.

Felipe Ribot fue, de hecho, quien dio forma acabada a esta espiritualidad eliano-mariana que se había ido viviendo antes de él en su Orden con su *Liber de institutione primorum monachorum*, que compuso alrededor de 1370 y que forma parte de la colección que se conoce con el título de *Decem libri de institutione et peculiaribus gestis religiosorum carmelitarum*, de la que él fue también compilador o más bien autor, como la crítica moderna tiende a reconocer casi con unanimidad.

Hasta no hace aún muchos años eran realmente pocos los datos que conocíamos de la vida de Felipe Ribot. Pero en los últimos tiempos se ha ido colmando este vacío y actualmente disponemos de datos bastante abundantes en este sentido. Los recogía ya Velasco, añadiendo algunos nuevos por su cuenta.⁷⁵ De él tomamos aquí los más importantes y significativos, precisándolos de algún modo. Se admite comúnmente que era natural de la provincia de Gerona, pero no consta en qué convento profesó, pues son dos los conventos existentes en esa provincia: el de la misma ciudad de Gerona y el de Peralada, aunque lo más probable parece que lo hiciera en ese último, con el que aparece más relacionado, dado que en 1377 desempeñaba ya el cargo de prior y procurador del mismo.⁷⁶ Participó, como definidor general en los capítulos generales de 1372 y 1379, en el primero de los cuales aparece ya como maestro y en el segundo como “Doctor in Sacra Pagina”,⁷⁷ en el que era elegido provincial de Cataluña, cargo en el que era confirmado el capítulo general de 1385.⁷⁸ Como tal, asistía también al capítulo general que celebraron en noviembre de 1388 los

⁷⁵ Cf. *Historia del Carmelo español*, I, pp. 216-219.

⁷⁶ Cf. MIGUEL GOLOBARDES VILA, *El convento del Carmen de Peralada*, Barcelona 1953, pp. 188-189.

⁷⁷ Cf. *Acta cap. gen.*, I, pp. 67 y 77.

⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 94.

representantes de la obediencia de Aviñon,⁷⁹ y seguía siéndolo el 1 de diciembre del mismo año, fecha en la que Clemente VII le concedía licencia para fundar 5 nuevos conventos en su provincia.⁸⁰ Según Velasco, continuaba de provincial en julio y septiembre de 1390, por lo que debió de permanecer en el oficio hasta su muerte que tenía lugar el 23 de septiembre de 1391, en el convento de Peralada, en el que fue enterrado.

Además de la obra ya mencionada, sin duda la más importante y que aquí especialmente nos interesa, Felipe Ribot escribió otras dos obras que son también dignas de consideración: la primera es su *Tractatus de haeresi et de infidelium incredulitate et de horum criminum iudice*, que se ha conservado en la Biblioteca de Cataluña, ms. 583, ff. 184-198, y que es una obra de derecho canónico relativa a la jurisdicción sobre los judíos, en la que Ribot se inclina a favor de la jurisdicción real más bien que a la de los inquisidores; la segunda es su *Tractatus de quatuor sensibus sacrae scripturae* que se conserva en la Biblioteca Vaticana. Ottob. lat. 396, ff. 2r-13v, y que resulta de mayor interés para el tema que nos ocupa, puesto que se inserta en una larga tradición de la Orden a partir de su misma Regla: el amor y el aprecio de la Sagrada Escritura, como fuente de su vida espiritual. Ambas han sido publicadas recientemente por Jaume Puig i Oliver.⁸¹

No existe, en cambio, desgraciadamente, hasta ahora una edición crítica de su *Institutio primorum monachorum*, la cual fue considerada durante mucho tiempo como la Regla original de la Orden, por lo que ejerció una gran influencia, sobre todo a raíz de su primera impresión en el *Speculum Carmelitanum* (Venecia, 1507). Pero ya en el siglo anterior había sido traducida al inglés, al francés y al español. Traducción esta última que conoció, sin duda, Santa Teresa de Jesús y la ayudó a conocer la tradición primitiva de su Orden del Carmen, pues en su convento de la Encarnación de Ávila se conservaba un códice con el texto completo de la *Institutio* en latín y en castellano.⁸²

⁷⁹ Así lo afirma el P. XIBERTA, *De scriptoribus scholasticis*, p. 45, apoyándose en el testimonio de JOSEPH RICART en su *Llibre de notes del convent del Carme de Girona*.

⁸⁰ Cf. GABRIEL WESSELS, O.CARM., *Aliquid de statu Ordinis durante schismate occidendi*, en *Analecta O.Carm.*, 9 (1914-1916), pp. 145-146.

⁸¹ La primera en *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 1 (1982), pp. 127-190; la segunda, *Ibid.*, 16 (1997), pp. 299-389, donde advierte que el ms. de esta segunda lo habían descrito con anterioridad el P. MARTÍ DE BARCELONA, *L'ars praedicandi de Francesc Eximienis*, en *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch*, II Barcelona 1936, p. 302, y LORENZO MARTÍNEZ, *Los fondos lulianos existentes en las Bibliotecas de Roma*, Roma 1961, pp. 51-52.

⁸² Este códice que se guarda actualmente en el Archivo General de la Orden en Roma (sign. II C.O II 35), por lo que es citado generalmente como "Códice Ávila-Roma",

No es necesario que nos detengamos aquí en exponer largamente la doctrina espiritual contenida en esta obra de Felipe Ribot, que es ya suficientemente conocida, gracias tanto a la nueva edición castellana de su obra⁸³ como al empeño que diversos autores han puesto en darla a conocer, subyugados sin duda por la riqueza y belleza de la misma, desde el P. Crisógono de Jesús Sacramentado, quien la dedicó ya numerosas páginas por ver en ella el antecedente inmediato de la doctrina espiritual teresiano-sanjuanista,⁸⁴ hasta el P. Balbino Velasco, que en varias de sus obras se ha complacido en exponerla,⁸⁵ pasando por el P. Rafael López Melús⁸⁶ y el P. Alberto de la Virgen del Carmen, quien le dedicó todo un ensayo.⁸⁷ Nos limitaremos, por lo mismo, a recoger aquí las conclusiones a que llegaba más recientemente el carmelita australiano Paul Chandler, quien prepara la edición crítica de la obra y es, por lo mismo, uno de los mejores conocedores de la misma.⁸⁸

Según él, la *Institutio* de Felipe Ribot, que se refiere especialmente a Juan Casiano, a los Santos Padres y a las tradiciones monásticas relativas al profeta Elías, presenta su doctrina sobre todo en su primer libro, que suele llamarse “parte ascética”. En ella insiste sobre la pureza de corazón, la soledad, la renuncia y la humildad, la caridad, la experiencia de la presencia de Dios en la oración, y sobre el total abandono de sí mismo a Dios en el amor, por lo que, como ha dicho con razón el P. Elisèe de la Nativité, esta doctrina “commande toute la spiritualité carmélitaine” (preside toda la espiritualidad carmelitana).

El texto se presenta, de hecho, como una reflexión que se des-

fue descrito minuciosamente hace ya bastantes años por el P. GRACIÁN DE SANTA TERESA en *Ephemerides Carmeliticæ*, 9 (1958), pp. 442-452, aunque, como advertía ya el P. OTGER STEGGINK, O.CARM., sin hacer indagaciones detalladas relativas a la procedencia y la importancia histórica del mismo (cf. *La Reforma del Carmelo español*, 2ª ed. [Ávila 1993], p. 250, nota 91).

⁸³ *Libro de la Institución de los primeros monjes, fundados en el Antiguo Testamento y que perseveran en el Nuevo por Juan Nepote Silvano, obispo de Jerusalén, traducido al latín por Aymerico, Patriarca de Antioquía, y del latín al castellano por un carmelita descalzo*, Ávila 1959.

⁸⁴ Véase su obra *La escuela mística carmelitana*, Ávila 1930, pp. 37-42.

⁸⁵ Primero en su obra *Miguel de la Fuente, O.Carm.(1573-1625). Ensayo crítico sobre su vida y su obra*, Roma 1970, pp. 93-108. Y, después, en su *Historia del Carmelo español*, I, pp. 147-151.

⁸⁶ En su obra *Espiritualidad carmelitana*, Madrid 1968, pp. 99-108.

⁸⁷ *Doctrina espiritual del “Libro de la institución de los primeros monjes”*, en *Revista de espiritualidad*, 19 (1960), pp. 427-446.

⁸⁸ En su reseña sobre Felipe Ribot para el *DS*, XIII, París 1987, pp. 537-539.

arrolla a partir del mandato de Dios a Elías: “Sal de aquí, dirígete hacia oriente y escóndete en el torrente de Kerit que está al este del Jordán. Beberás del torrente y encargaré a los cuervos que te sustenten allí” (1R, 17, 2-49. Este texto es visto como la expresión mística de la vocación monástica que Elías fue el primero en practicar y de la que fue ejemplo perfecto.

La vida monástica tiene un doble fin (I, c. 2) . El primero, que podemos alcanzar por nuestros propios esfuerzos sostenidos por la gracia de Dios, es el de ofrecerle un corazón puro, libre de todo pecado actual; esto es lo que significa “estar esconditos en Kerit”, esto es en la caridad perfecta. El segundo fin, que es don gratuito de Dios, es el de “gustar en el corazón y experimentar en el espíritu, no sólo después de la muerte, sino también en esta vida mortal, el poder de la presencia divina y la dulzura de la gloria celestial”; esto es lo que significa “beber del torrente”. Conviene advertir que la *Institutio*, no obstante estar construida alegóricamente a partir de un texto del Antiguo Testamento, es esencialmente cristocéntrica. La insistencia central se pone sobre el amor como medio de unión con Dios. La perfección monástica es la perfección del amor; la experiencia mística (“experimentalis notitia divinae virtutis et gloriae celestis”) no es otra cosa que el cumplimiento de la promesa de Cristo de revelarse a los que le aman (Jn 14. 21; cf. *Speculum Carm.*, 1680, t. 1, p. 10, n. 24).

En los capítulos que siguen, Cristo llama al discípulo a la perfección hacia la que debe tender en cuatro etapas. Ante todo, por la pobreza, que es la renuncia exigida para ser discípulo (Lc 14. 33); es el “sal de aquí” dirigido a Elías. Y después por la obediencia, que consiste en renunciar a sus pasiones y a su voluntad propia para someterse a Cristo y a su cruz (Lc 14, 27); es lo que significa: “Dirígete hacia el oriente”. Seguirán la castidad y la soledad, la separación de todo aquello que puede obstaculizar el don total de sí a Dios (1Cor 7, 32); es lo que indica “escóndete en el torrente Kerit”. Y finalmente, la purificación de todo pecado que permite el crecimiento en el amor de Dios y del prójimo; es lo que significa: va “al este del Jordán”.

El proceso de esta purificación pone el corazón en la paz y en la disponibilidad completa al amor de Dios. El don pleno de este último es una unión perfecta: “Tú beberás del torrente” (c. 7). Con todo, esta experiencia de Dios es oscura y transitoria; el autor niega, de hecho, la posibilidad de una visión directa de Dios en esta vida, por lo que se impone una larga perseverancia, el humilde arrepentimiento y la oración incesante, y esto es, precisamente, lo que significan las palabras del texto: “Yo encargaré a los cuervos que te sustenten allí” (c. 8).

Los demás libros de la *Institución* son una “historia” de los dis-

cíbulos de Elías en el tiempo del Nuevo Testamento, y expresan, bajo una forma mítica, el ideal y los valores de los carmelitas del siglo XIV. Resultan de especial interés los libros 2-3 por su insistencia sobre la oración litúrgica, y el libro 6 que está consagrado a la Virgen María, a la que los hijos de los profetas esperaban a causa de la visión de Elías en el Monte Carmelo (1R, 18, 44). Ellos la escogieron por su patrona, llamándola hermana suya y la sí mismos “Hermanos de la Virgen María”, puesto que, como ellos, ella se había consagrado a Dios por el voto de virginidad. Se encuentra aquí el primer fundamento de la devoción de los carmelitas medievales a María: “Virgo purissima”, modelo de apertura al Verbo de Dios.

Toda la obra de Felipe Ribot merece, por lo mismo, ser tenida en cuenta, puesto que ella, como ninguna otra contribuyó a configurar el ideal de los carmelitas, y no sólo de los de su tiempo, sino también de los que habían de seguirles a lo largo de los siglos, los cuales han sabido ir descubriendo bajo el ropaje mítico-simbólico del maestro catalán, los auténticos valores que están a la base de su vocación carmelita.

Pero, aunque resulte extraño, parece que con esta obra cumbre de Felipe Ribot, que puede competir sin desdoro con las de los mejores autores espirituales de la Edad Media, se hubiera agotado todo el empuje y la creatividad de los carmelitas catalanes tan relevantes en el siglo XIV. No encontramos, de hecho, en el siglo siguiente ningún otro autor espiritual catalán que pueda compararse con él o merecer nuestra atención, salvo el ya recordado Francisco Martí, al que habría que considerar como el mejor representante de la piedad mariana carmelitana, por su obra también mencionada *Compendium veritatis Immaculatae Conceptionis Virginis Mariae*.⁸⁹

b) Escritores aragoneses

Pero más extraño aún es el hecho de que durante todo ese siglo XIV, prescindiendo del ilustre obispo carmelita Sancho D’Ull, sean tan pocos los carmelitas aragoneses que intentaran de algún modo competir con los espirituales carmelitas catalanes, que hemos recordado, a pesar de que éstos formaran con ellos la sola y única provincia entonces existente, con el título de Aragón o de España. Por lo que respecta a los autores castellanos, su ausencia extraña menos, pues los conventos en tierras de Castilla se fundaron más tardíamente, a par-

⁸⁹ Cf. *supra*, notas 69 y 70.

tir del primer tercio del siglo XIV, y en lugares de poca importancia cultural, si se exceptúan un tanto los conventos de Toledo y de Sevilla, que se fundarían solamente hacia 1348 y 1358, respectivamente.

Dos son los autores de la provincia de Aragón de cierto relieve en el siglo XIV, de los que tenemos constancia: el primero, fray Pedro de Cellas, que aparece efectivamente como provincial de Aragón a finales de mismo siglo, concretamente en 1397, y que seguiría siéndolo en los años siguientes. desempeñando además el oficio de vicario general de todos los conventos de España.⁹⁰ Según Blasco Lorente, habría sido natural de Zaragoza, en cuyo convento habría profesado y del que llegaría a ser prior, siendo además consejero y confesor del rey Juan I.⁹¹ Pero en contra de lo que opina el mismo Blasco Lorente, creemos que habría que identificarle con el fr. Pedro de Lascellas de que hablan otros autores, y, por lo mismo, pertenecerían a Pedro de Cellas los datos que se atribuyen a este último, a saber, que habría estudiado en París, donde habría enseñado Sagrada Escritura, después de haberse doctorado en ella, y Filosofía en Tolosa. Pero antes, probablemente, había enseñado en su propio convento de Zaragoza y en las antiguas escuelas de esta ciudad, que habían sido como el precedente de la Universidad de la misma ciudad. El historiador de ésta Jiménez Catalán, menciona, de hecho, a un carmelita con el nombre de Pedro de Cellas que habría profesado en el convento de Zaragoza, donde habría estudiado y enseñado Artes por este tiempo en esas antiguas escuelas de la misma ciudad.⁹² Los que se ocupan de él le atribuyen, además de *Comentarios a la Filosofía de Aristóteles*, unos *Comentarios a la Sagrada Escritura*, pero, desgraciadamente, los manuscritos de los mismos no han llegado hasta nosotros.

El segundo autor de la provincia de Aragón, contemporáneo, al menos en parte, del anterior, es fray Pedro Albert, del que nos ha llegado el dictamen que escribió a petición del obispo de Valencia Hugo de Lupia y Bagés (1397-1427) en el litigio que mantenía con el Justicia de Valencia D. Nicolás de Tamarit. Dictamen que, junto con el de otros 15 teólogos juristas, algunos de los cuales bien conocidos, forman unas “Allegaciones” sobre el poder civil y eclesiástico, que se con-

⁹⁰ Cf. GARRIDO, *Provinciales carmelitas de la provincia de España (1281- 1416)*, pp. 162-163.

⁹¹ *Ratiocinationes pro decore Carmeli Aragonensis*, p. 86.

⁹² JIMÉNEZ CARALÁN-J. SINUÉS URBIOLA, *Historia de la Real y Pontificia Universidad de Zaragoza*, 2 v., Zaragoza 1922-1923, I, p. 45.

servan en un códice de la Biblioteca Universitaria de Salamanca (Ms. 1861), escrito a finales del siglo XIV o principios del siglo XV.⁹³

Aunque no son excesivos los datos biográficos de fray Pedro Albert que conocemos, sí son suficientes para hacernos pensar que se trataba de un carmelita de recia personalidad. Ignoramos tanto el lugar de su nacimiento, como le fecha del mismo e igualmente la de su profesión en la Orden del Carmen. Pero es cierto que perteneció a la provincia de Aragón o de España, como se llamaba también entonces, de la que se había separado ya en 1354 la de Cataluña, y que eran las únicas existentes por aquel tiempo, pues la de Castilla, que heredaría también el nombre de España, aparecería como tal sólo en el capítulo general de 1416.⁹⁴ Consta, en efecto, que fray Pedro Albert había sido destinado ya en 1366, como sentenciario “pro secundo anno” a la Universidad de París,⁹⁵ donde es de suponer que hubiera cursado ya el primero y que llegara a graduarse, aunque su nombre no aparece en los registros conservados de la misma.⁹⁶ Tres años después, en 1369, asistía ya, como definidor de la provincia de España o Aragón, al capítulo general de Montpellier, siendo elegido provincial de la misma en el de 1372,⁹⁷ y como Maestro –lo era, de hecho, “in sacra pagina”, según se dice en el encabezamiento de su dictamen, al que vanos a referirnos-, volvía a asistir como definidor de su provincia al de 1375, y en él era elegido de nuevo provincial.⁹⁸ Y, por otra parte, sabemos que fray Pedro Albert figuraba también entre los teólogos convocados por Martín I el “Humano” de Aragón, con fecha de 31 de diciembre de 1397, a la Junta que se había de celebrar en Zaragoza y en la que se había de tratar de los medios para poner fin al Cisma de Occidente,⁹⁹ y que volvía a convocar con toda urgencia el 21 de enero de 1398, por lo que la Junta debió de celebrarse realmente.

⁹³ Lo describían hace ya algunos años simultáneamente F. MARCOS RODRÍGUEZ, *Los manuscritos pretridentinos hispanos de ciencias eclesiásticas en España*, en *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, vol. 2, Salamanca 1971, pp. 381-382, y ANTONIO GARCÍA Y GARCÍA, O.F.M., *La canonística ibérica medieval posterior al Decreto de Graciano*, *ibid.*, pp. 208-212.

⁹⁴ Cf. PABLO MARÍA GARRIDO, O.CARM., *El solar carmelitano de San Juan de la Cruz*, 3 v., Madrid 1996-2001, I, pp. 16-18).

⁹⁵ Cf. *Acta cap. gen.*, I, p. 61.

⁹⁶ Cf. LEO VAN WIJMEN, O.CARM., *A list of Carmelites Licenciates at the University of Paris (1378-1788)* en *Carmelus*, 19 (1972), pp. 134-175.

⁹⁷ Cf. *Acta cap. gen.*, I, pp. 63, 68.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 72, 73.

⁹⁹ Cf. JOSÉ M. POU Y MARTÍ, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglo XIII-XIV)*, p. 403, nota 3.

Pedro Albert vivía aún el 20 de mayo de 1399, fecha en la que el mismo rey Martín I le proponía al Papa para el obispado de Galtelli, en Cerdeña, recomendando al mismo tiempo vivamente este asunto a sus embajadores en Roma.¹⁰⁰ Petición que, aunque no surtiera efecto, con todo muestra bien el gran predicamento de que Pedro Albert gozaba ante el rey, quien le consideraba persona digna para tal cargo por su virtud y por su ciencia. Ignoramos el año de la muerte del teólogo carmelita, pero tuvo que ocurrir poco después.

Su dictamen, del que nos ocupamos ya en otra parte publicando el texto completo del mismo,¹⁰¹ abarca los ff. 65v-69v del mencionado manuscrito y se distingue por su brevedad, claridad y precisión, y no hace falta decir que tiene un carácter eminentemente jurídico, como lo exigía el asunto de que se trataba: el de la vieja controversia entre los representantes del poder civil y eclesiástico. Sin embargo, el dictamen del carmelita no es ajeno del todo al campo de la espiritualidad, sobre todo por el énfasis que pone en la realeza de Cristo, como base para establecer la supremacía del poder eclesiástico sobre el poder civil. Intentaba probarlo a través de 12 conclusiones, de las que las cinco primeras son las más interesantes para nuestro caso, pues en ellas se ocupa expresamente del tema mencionado de la realeza de Cristo. Según dice, Cristo fue, de hecho, verdadero rey y sumo sacerdote de todo el universo, por lo que le compete el dominio y poder judicial, tanto temporal como espiritual sobre todos y sobre todas las cosas. Poder del que, consiguientemente puede disponer, distribuyéndolo libremente, no sólo por razón de su divinidad, sino también por razón de su humanidad, “quam sine peccato assumpsit”. Se diría que fray Pedro Albert estaba estableciendo al mismo tiempo el fundamento de la espiritualidad de su Orden, tal como lo proponía su Regla en el prólogo (“vivir en obsequio de Jesucristo”) y lo había confirmado solemnemente el capítulo general de Mompellier de 1287.¹⁰²

Diversos bibliógrafos que recuerda Villiers hablan de un tal Jerónimo Miguel Carmelo, como de un carmelita que habría vivido por el año de 1322 y que, probablemente, habría pertenecido a la provincia de Aragón y habría sido autor de unos *Comentarios al Cantar de los*

¹⁰⁰ Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, Cancillería, Reg. 2290, f. 59r; citado por VELASCO, *Historia del Carmelo español*, I, p. 198.

¹⁰¹ Cf. PABLO MARÍA GARRIDO, O.CARM., *Las “Allegaciones” sobre el poder civil y eclesiástico de Fray Pedro Albert, O.Carm. (s.XIV-XV)*, en *Carmelus*, 39 (1992), pp. 173-191.

¹⁰² Cf. *Acta cap. gen.*, I, p. 7: “Fundamentum fundamus solidum super petram firmissimam, quod aliud nemo potest ponere praeter id quo positum est Jesus Christus, sine quo boni hospitii aedificium numquam poterit solidari”.

Cantares.¹⁰³ Sería, por lo mismo, un autor espiritual aragonés que habría que añadir a los dos que acabo de recordar. Pero de lo que dice sobre él, tomándolo, al parecer, de Nicolás Antonio, se deduce claramente que este Jerónimo Miguel de carmelita sólo tenía el nombre o, mejor, el apellido: Carmel o Carmelo. Se trataría, en realidad, de un mercedario, que habría muerto en Barcelona, donde podía verse su sepulcro, según dice el también mercedario Pedro de Santa Cecilia en su obra manuscrita *De scriptoribus Ordinis Mercenariorum*.

El que sí fue realmente carmelita fue un tal Miguel, del que se ha conservado en el archivo de la Catedral de Valencia un manuscrito (ms. 246) del siglo XIV (1392), que recogía ya Elías Olmos y Canalda.¹⁰⁴ Se trata, según dice, de un índice alfabético de materias y autoridades de los *Diálogos* de San Gregorio Magno. Obra que, si no otra cosa, confirmaría el aprecio que los carmelitas habían sentido siempre de las obras del gran Papa y que seguirían sintiendo en el tiempo posterior, como se manifiesta en la obra de Jaime Montañés, que ya hemos mencionado, y en las mismas obras de Santa Teresa de Jesús.¹⁰⁵

A menos que se trate de una traducción y adaptación de la obra que con el título de *Tabula Moraliū S. Gegerii* solían recoger los bibliógrafos antiguos entre las perdidas, aunque no fuera así, del famoso teólogo medieval italiano Miguel Aiguani,¹⁰⁶ al autor de este manuscrito, que no nos ha sido posible estudiar con detención, habría que identificarle con el carmelita Blas Miguel, que vivió en las postrimerías del siglo XIV y en los principios del siglo XV, del que sabemos pocas cosas. Destinado por el capítulo general de 1375 al Estudio General de Tolosa como bíblico “pro 5º anno”,¹⁰⁷ asistía posteriormente como definidor general al capítulo general de 1400 de la parte clementina¹⁰⁸ y era elegido provincial de Aragón o España en el capítulo general que se celebraba en Bolonia en 1411, “noviter in unione et integratione Ordinis”, es decir acabado en ella el cisma antes de que acabara en la Iglesia entera.¹⁰⁹ Fue el último provincial de la provin-

¹⁰³ Cf. *Bibl. Carm.*, I, col. 653. De él lo toma también VELASCO, *Historia del Carmelo español*, I, p. 240.

¹⁰⁴ En su obra *Códices de la Catedral de Valencia*, Valencia 1943.

¹⁰⁵ Cf. MARIE-JOSEPH HUGENIN, O.C.D., *L'expérience de la misericorde divine chez Thérèse d'Avila. Essai de synthèse doctrinal*, Fribourg 1991, pp. 79-80.

¹⁰⁶ Cf. *Bibl. Carm.*, II, p. 445. XIBERTA, en su *De scriptoribus scholasticis*, pp. 355-356, enumeraba los códices que contienen esta obra, pero sin mencionar éste de Valencia.

¹⁰⁷ Cf. *Acta cap. gen.*, I, p. 74.

¹⁰⁸ Cf. G. WESSELS, *Aliquid de statu Ordinis durante schismate occidentali*, p. 142.

¹⁰⁹ Cf. *Acta cap. Gen.*, I, pp. 137, 139.

cia de España, que en el mismo capítulo o poco después se dividiría en dos: la de Aragón y la de Castilla, de las cuales esta última conservaba el antiguo título de España.¹¹⁰

5. LA ESPIRITUALIDAD CARMELITANA EN EL SIGLO XV

La decadencia de las órdenes religiosas en este siglo, sobradamente conocida, es una de las tantas manifestaciones de disolución general de valores característica de este período de la historia del mundo y de la Iglesia, al que alguien ha calificado acertadamente de “otoño de la edad Media”.¹¹¹ En este debilitamiento o decadencia general que siguió a la extraordinaria floración católica de los siglos XIII y XIV influyó, además de una larga serie de causas dignas de consideración, pero en las que aquí no podemos detenernos, la famosa peste negra (1347-1349) que devastó los campos y ciudades de Europa, y que se cebó especialmente donde convivían juntas muchas personas, como era el caso de los conventos. Denifle recogió ya noticias bastante exactas sobre la desolación de las iglesias y conventos de Francia a mitad del siglo XV.¹¹² Y lo mismo hizo más recientemente Cipolla respecto de las del Norte de Italia.¹¹³ Quedaba así rota la brillante herencia teológica que se respiraba en los estudios generales de cada Orden e incluso en muchos conventos de alta tradición cultural. Y otro tanto sucedería con la no menos brillante tradición espiritual de las mismas Órdenes religiosas.

En España, como se ha hecho notar,¹¹⁴ faltan investigaciones serias sobre ese período, como las que acabamos de citar respecto de otras naciones, por lo que no se puede precisar hasta dónde llegó la desolación externa y la decadencia interna de los conventos e iglesias, pero puede darse por seguro que la situación no debió de ser muy diversa.¹¹⁵ Y, por lo mismo, la Orden del Carmen no pudo verse tam-

¹¹⁰ Véase nuestro trabajo ya citado *Provinciales carmelitas de la Provincia de España*, p. 164.

¹¹¹ JOHAN HUIZINGA, *El otoño de la Edad Media*, Madrid 1943.

¹¹² H. DENIFLE *La désolation des églises, monastères, hospitaux en France vers le milieu du XV siècle*, 3 v., Maço 1897-1899.

¹¹³ C. M. CIPOLLA, *Une crise ignorée. Comment c'est perdu la propriété ecclésiastique dans l'Italia du Nord entre le XI.e siècle et le XII.e siècle*, en *Annales* (julio-septiembre 1947), pp. 317-327.

¹¹⁴ Cf. MELQUIADES ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, I, p. 83.

¹¹⁵ Así venía a confirmarlo la documentación recogida por AMADA LÓPEZ DE MENESES, *Documentos acerca de la peste negra en los dominios de la Corona de Aragón*, en *Estudios de la Edad Media en la Corona de Aragón*, VI (Zaragoza, 1956), pp. 394-395; citada por VELASCO, *Historia del Carmelo español*, I, p. 156, nota 72.

poco libre de esa decadencia común a las demás órdenes y hasta al monacato. Existe documentación precisa y minuciosa en este sentido que pusieron ya de relieve en la primera mitad del siglo XX dos investigadores carmelitas descalzos, por más que difieran completamente en cuanto a la interpretación de la misma: El P. Benito de la Cruz Zimmerman¹¹⁶ y el P. Louis Lallement, que se ocultaba bajo el pseudónimo de Jean le Solitaire.¹¹⁷ Ambas tenidas ya en cuenta y sometidas a una debida crítica por el P. Ludovico Saggi.¹¹⁸

En el Carmelo, las causas aducidas pusieron pronto en descarnada evidencia la falta de condiciones adecuadas para poder vivir el ideal contemplativo, tan vívamente descrito por Felipe Ribot, poniendo al descubierto la extrema “vulnerabilidad” del mismo. Con todo, creemos que también del Carmelo vale la afirmación de García Oro de que, cualquiera que fuera la decadencia de las órdenes religiosas, hubo un conventualismo floreciente, con los abusos propios de la “claustra”, sin duda, pero sin que faltaran grupos de religiosos que reaccionaron contra el conventualismo decadente de la masa y trabajaron por la vuelta a la observancia primitiva e integral de la Regla. Grupos que poco a poco se irían imponiendo, de hecho, en las postrimerías del siglo XV y en la primera mitad del siglo XVI.¹¹⁹ Por lo demás, no hay que olvidar en ningún caso que no todo era negativo en el conventualismo y que ciertas facilidades no impedían el logro de la perfección. Baste recordar que durante este período la Orden del Carmen dio tres grandes santos a la Iglesia: San Alberto de Sicilia, San Pedro Tomás y San Andrés Corsini.

Lamentablemente, al Carmelo español le faltó un santo de talla parecida, que hubiera podido estimular, aunar y mantener los esfuerzos que en este tiempo se realizaron a favor de la renovación de la vida religiosa, lo que sería causa de que esta renovación tardara demasiado en conseguirse, pues, como es sabido, sólo iría lográndose en la pri-

¹¹⁶ *Les réformes dans l'ordre de N. D. du Mont Carmel*, en *Études carmelitaines*, 19^o année (octubre de 1934), pp. 155-195.

¹¹⁷ *Aux sources de les traditions du Carmel*, París 1953.

¹¹⁸ En su obra *La Congregazione Mantovana dei Carmelitani sino alla morte del B. Battista Spagnoli (1516)*, Roma 1954, pp. 3-9. Obra insustituible, en la que se describe amplia y críticamente el estado de la Orden en ese tiempo; véanse, en especial, las pp. 10-24.

¹¹⁹ Cf. JOSÉ GARCÍA ORO, O.F.M., *Conventualismo y observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI*, en *Historia de la Iglesia en España*, dirigida por RICARDO VILLOSLADA, S.J., III/1, Madrid 1900, pp. 211-349, donde recoge la bibliografía fundamental sobre este punto.

mera mitad del siglo XVI. Intentaremos recoger aquí los pocos indicios que nos han llegado en este sentido a lo largo del desgraciado siglo XV.

Es cierto que no podemos aducir ningún escritor espiritual que hubiera podido continuar la floración que hemos podido comprobar durante el siglo XIV, sobre todo en la provincia de Cataluña. Pero es cierto igualmente que no faltaron carmelitas beneméritos que contribuyeron a que no se perdiera totalmente la gloriosa tradición anterior e intentaron al mismo tiempo transmitirla a la generaciones siguientes. En este sentido, y prescindiendo aquí del insigne carmelita aragonés Gracián de Villanova o Villanueva, promotor y reformador de la vida de su Orden y de la Iglesia bajo los pontificados de Inocencio VIII y Alejandro VI, del que tuvo la triste suerte de ser su confesor oficial¹²⁰ cabe recordar sobre todo al también carmelita aragonés Bernardo de Montesa, del que ha recogía ya algunos datos de interés Velasco,¹²¹ siguiendo en parte a Cosme de Villiers.¹²² Pero es, de particular interés en nuestro caso la noticia que éste ofrece sobre, la existencia en otro tiempo en el convento de Zaragoza de un códice manuscrito que había pertenecido, al parecer, al mismo fray Bernardo de Montesa. Llegó a pensarse, de hecho, que fuera obra original del mismo, pero un examen detenido de su contenido hecho por Nicolás Antonio, a quien se lo encomendó el provincial de Aragón Raimundo Lumbier, mostró que se trataba de una copia de los *Decem libri* de Felipe Ribot que él había hecho o que se había procurado para su uso particular.

En todo caso, aunque fray Bernardo de Montesa no nos dejara ninguna obra original propia, merece un puesto especial en la historia de la espiritualidad carmelitana medieval por esa su copia de la obra del famoso autor catalán, pues nos descubre que ésta seguía siendo estimada en su tiempo y que él se preocupó por transmitirla a sus futuros hermanos de hábito. Cabe, además, pensar que la difusión de la misma fuera bastante amplia, como amplio debió de ser el influjo de fray Bernardo entre los carmelitas de su tiempo, si se tiene en cuenta su recia personalidad. Sabemos, en efecto, que era natural de Calatayud, en cuyo convento profesó, siendo también prior del mismo.¹²³ Ignoramos dónde cursó sus estudios, pero asistía ya como

¹²⁰ Cf. P. M. GARRIDO, O.CARM., *Gratien de Villanueva*, en *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastique*, vol. 21 (París 1986), cols. 1242-1243; VELASCO, *Historia del Carmelo español*, I, pp. 237-239. Que fuera confesor oficial de Alejandro VI lo afirma el P. Miguel Batllori, S.J. en su presentación a esta obra del P. Velasco, I, p. 5.

¹²¹ En su *Historia del Carmelo español*, I, pp. 236-237.

¹²² Cf. *Bibliotheca carmelitana*, I, col. 277-278.

¹²³ Cf. Blasco Lorente, *Ratiocinationes*, pp. 9-10.

Maestro y definidor de su provincia de Aragón al capítulo general de 1469, en el que era además elegido vicario general de todas las provincias de España, con el encargo, sin duda, de secundar las tareas reformistas del general de la Orden Beato Juan Soreth.¹²⁴ Volvía a asistir como definidor de su provincia al capítulo general de 1472, en el que era elegido provincial de la misma, y de nuevo vicario general de las provincias de España.¹²⁵ Pero, por desgracia, como hizo notar ya Stegink, “ignoramos su actividad reformadora”.¹²⁶

Otro carmelita del siglo XV igualmente benemérito en la conservación y promoción de la tradición espiritual de la Orden fue, sin duda, el traductor al castellano de los *Decem libri* de Felipe Ribot, traducción de cuya importancia nos hemos ya ocupado más arriba.¹²⁷ Ignoramos en realidad quién fuera ese traductor, pues, aunque pudiera pensarse que lo hubiera sido un tal fray Pedro Riera, cuyo nombre aparece, de hecho, en el código que contiene esa traducción, el llamado código de Ávila-Roma, junto con las constituciones del general Juan Ballester y otros diversos trataditos de “historia” y espiritualidad de la Orden, la cronología no parece favorecer esa hipótesis. Fray Pedro Riera se presenta, en efecto, como el autor o compilador de tres trataditos que siguen al texto de las constituciones del general Ballester y ocupan los ff. 106-110, donde dice ser carmelita, lector de sagrada teología de la provincia de Aragón, indicando además el tiempo en que vivía y escribía, pues databa el primero de sus trabajos el 1 de febrero de 1333; y el segundo el 6 de noviembre de 1334. (falta el tercero) Pero, aún suponiendo que fuera aún muy joven cuando realizaba sus trabajos, no resulta fácil creer que pudiera él hacer la traducción de los *Decem libri* de Felipe Ribot, quien, como se admite comúnmente, sólo pudo publicarlos después de 1370.

Por lo demás, atendiendo a las características del leguaje y al lugar donde se hizo la traducción, al parecer en tierras de Castilla y en favor del monasterio de la Encarnación de Ávila, es de suponer que se tratara de un carmelita castellano, aunque perteneciera a la provincia de Aragón, de la que la de Castilla sólo se separaría en 1416.¹²⁸ En todo caso, conviene no olvidar que fue el provincial de ésta fray Juan Martínez de Sevilla, quien la gobernó casi sin interrupción durante la primera mitad

¹²⁴ Cf. *Acta cap. gen.*, I, pp. 245 y 246.

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 252, 257 y 258.

¹²⁶ Cf. *La reforma del Carmelo español*, 2 ed., p. 12.

¹²⁷ Véase *supra*, nota 82.

¹²⁸ Cf. nuestra obra *El solar carmelitano de San Juan de la Cruz*, I, pp. 17-18.

del siglo XV, el fundador del primer monasterio de monjas en Écija (Sevilla) hacia 1456, secundando probablemente las iniciativas del Beato Soreth en este sentido.¹²⁹ Ni conviene olvidar tampoco que fue también por aquel entonces cuando la provincia de Castilla intentó asociarse al movimiento cultural y espiritual de las otras dos provincias de Aragón y Cataluña, pues los bibliógrafos antiguos nos han conservado los nombres de algunos carmelitas que vivieron por este tiempo, en torno sobre todo al convento de Sevilla, que entonces formaba parte de la provincia de Castilla, y dejaron escritas algunas obras de carácter escriturístico y espiritual, como Alonso de santa Cruz, Francisco de las Casas o Casaus, Felipe Alberto y Antonio Henríquez.¹³⁰

Los tiempos, si duda, iban madurando y con el amanecer del siglo XVI se iniciaría un nuevo período de renovación que, poco a poco, iría progresando, y que culminaría en los dos grandes doctores místicos que el Carmelo ha dado a la Iglesia: Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz. Como humildes precedentes de los mismos podrían considerarse el carmelita castellano Juan de Quirós, buen humanista y confesor del cardenal-arzobispo de Sevilla Alonso Manrique,¹³¹ el carmelita valenciano Miguel Alfonso de Carranza, que por aquel entonces comenzaba su gran actividad literario-espiritual¹³² y el también valenciano Jaime Montañés, quien, por el mismo tiempo ponía fin a la relativa esterilidad del Carmelo, publicando en 1559, en su lengua nativa, su obra *Espill de ben viure e per ajudar a ben morir*, que, traducida por el mismo al castellano, imprimía de nuevo en Madrid en 1571, convirtiéndose casi un *best-seler*, pues llegaría a imprimirse cerca de veinte veces más.¹³³ Se trata de una obra que pone en evidencia la fuerza que había ido cobrando entre los carmelitas españoles la llamada *devotio moderna*, la cual, como es sabido, había remozado la vida cristiana y religiosa a lo largo del siglo anterior.

PABLO MARIA GARRIDO, O.CARM.

Institutum Carmelitanum
Pintor Ribera, 9 - Madrid

¹²⁹ Cf. GARRIDO, *Ibid.*, pp. 17-18.

¹³⁰ Cf. VELASCO, *Historia del Carmelo español*, I, p. 254, o nuestra obra *El solar carmelitano de San Juan de la Cruz*, I, pp. 39.-40.

¹³¹ Cf. GARRIDO, *Ibid.*, III, pp. 21-23.

¹³² Véase nuestro trabajo *Un cantor de la virginidad de María en el siglo XVI: Miguel Alfonso de Carranza, O.Carm. (1527-1606)*, en *Marianum*, 43 (1981), pp. 345-393.

¹³³ Véase nuestra edición crítica de la misma: JAIME MONTAÑÉS, O.CARM., *Espejo de bien vivir y para ayudar a bien morir*, Universidad Pontificia de Salamanca-Fundación Universitaria Española, Madrid 1976.

JERÓNIMO GRACIÁN (1545-1614)
Entre la descalcez y la observancia

I. GRACIÁN EN LA DESCALCEZ 1572-1592

1. *Una figura compleja*

Sobre el P. Gracián se ha dicho y escrito todo cuanto de tan controvertido personaje es posible decir, desde las más aberrantes acusaciones volcadas en un vergonzoso proceso de expulsión hasta su pretendida rehabilitación y glorificación como criatura sacrosanta y sin mancha alguna, digna de figurar junto a la mística Santa Teresa como el hombre que fuera de su cabal hechura y, hasta cierto punto, su complemento, sin el cual Teresa no se comprendería en la totalidad de su vida y su obra, “su hombre”, en suma, como afirma Carlos Ros. La obra apologética de Donázar Zamora¹ no hizo sino encender nuevas luces y dejarnos mayores sombras sobre su controvertida figura; de ahí que nos parezca muy acertada la definición que de Gracián nos hizo hace tiempo el P. Eulogio Pacho, buen conocedor de la historia de la descalcez:

«Es una figura compleja que desborda el reducido cauce del Carmelo Teresiano y se desparrama por el dilatado mapa histórico español del siglo XVI que es europeo y universal. Pasó los días más fecundos de su existencia en los ángulos de esa cuadrícula decisiva marcada por las capitales de Madrid, Lisboa, Roma, Bruselas. La ilustración de su vida y de su actividad se basa en una masa documental de extraordinaria variedad, aunque no totalmente explorada y en buena parte inédita... La biografía de Jerónimo Gracián tropieza con dos escollos principales: seleccionar los hechos más representativos y enjuiciar con equilibrio y objetividad sus actuaciones».² Pensamos que por estas mismas razones aún está por hacer una biografía crítica y objetiva, pese a cuanto de Gracián se ha escrito hasta muy recientemente.

¹ ANSELMO DONÁZAR ZAMORA, OCD, *Principio y fin de una Reforma*, Bogotá (Colombia) 1968.

² EULOGIO PACHO, OCD, *Jerónimo Gracián de la Madre de Dios. Vida y obra en El Padre Gracián, Discípulo, amigo, provincial de Santa Teresa*, de AA. VV., Ed. Monte Carmelo, Burgos 1984, p. 7.

Con respecto a su biografía muy recientemente se ha publicado una bastante voluminosa pero que se centra especialmente en todo el proceso de su expulsión de la descalcez, aparte de una minuciosa y curiosísima genealogía familiar; y el influjo que ejerció sobre Santa Teresa, influjo que a juicio del autor parece más bien una auténtica seducción ante la indiscutible y atrayente figura de Gracián, prototipo del clérigo humanista de aquel tiempo y joven dotado de todas las cualidades posibles, tanto de espíritu como de inteligencia. Las puertas de todos los conventos las tenía abiertas, especialmente las de los jesuitas, sin embargo e incomprensiblemente decide ingresar en la descalcez carmelitana en los momentos más críticos de su inicial andadura.

El origen de su vocación al Carmelo lo achaca el propio Gracián, en primer lugar, a una especie de revelación que le pareció tener por parte de la Virgen: “Hijo, sírveme en mi Orden, que tengo necesidad de ti”. Y por otro lado “a un gran deseo de padecer afrentas y trabajos por Cristo”. Y en verdad que lo consiguió. Ya desde sus primeros años de estudiante es tildado de *Judas* y a punto de ser linchado por sus propios compañeros.³ Fue su sino.

Jerónimo Gracián toma el hábito de descalzo en Pastrana el día 25 de abril de 1572, siendo ya sacerdote, lo que le obligará en más de una ocasión a convertirse no sólo en confesor de las monjas sino en tener que gobernar la misma casa en ausencia del prior del convento, que lo era entonces el ínclito fray Baltasar de Jesús Nieto. «Siendo novicio, ejercitaba oficio de profeso y aun de prelado», confiesa el propio Gracián. «Pero lo que más me apretó este año, y fue el principio de muchos trabajos que he tenido, fue que la Madre Teresa de Jesús, viéndome en su Orden, envió a mandar a las monjas Carmelitas Descalzas de Pastrana que me obedeciesen como a su persona, que hasta entonces no había consentido que ningún fraile, ni calzado ni descalzo, tuviese en ellas mano ni superioridad alguna, temiendo, como ella después me dijo con lágrimas, la opresión con que los frailes suelen tratar a las monjas con título de obediencia, quitándoles la santa libertad de espíritu de escoger buenos confesores. Esta confianza que la Madre hizo de mí... fue una centella en los corazones de muchos que después ha ido creciendo hasta encender el gran fuego que diré». «El principio de muchos trabajos que he tenido»,⁴ apostilla. La fide-

³ CARLOS ROS, *El Hombre de Teresa de Jesús*, Sevilla 2006, pp. 102 y 105.

⁴ JERÓNIMO GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS, *Peregrinación de Anastasio*, en BMC 17 (Burgos 1933), p. 81.

dad a este compromiso adquirido para con la Madre Teresa hasta su muerte puede que sea la clave que nos pueda descifrar los grandes interrogantes que aún encierra esta poliédrica y no poco enigmática figura.

La gran tragedia de su vida se va a iniciar justo a los tres meses de haber profesado en la Orden del Carmen tal vez por exceso de confianza en sí mismo y no poco de audacia e irreflexión. Él mismo nos cuenta que, por eludir el avispero de Pastrana, se mete en un auténtico laberinto por tierras de Andalucía cuyas gentes y circunstancias desconocía por su condición de castellano, novato carmelita y caballero de corte, aparte de haberlo prohibido expresamente el Rvmo. P. General quien había terminado de cursar la visita canónica.

«Por hurtar el cuerpo a algunas revoluciones que podían venir a la Orden a causa de haber tomado el hábito la princesa de Éboli... el padre Mariano y yo fuimos a Sevilla donde el padre fray Francisco de Vargas, provincial de los dominicos y Visitador de los carmelitas calzados, me dio sus veces entregándome el mismo Breve original de visitador que tenía de Pío V», escribe Gracián.⁵ Y en otro lugar de su citada obra especifica: «...Y me sustituyó en su lugar por Visitador Apostólico. Y heme aquí de veintiocho años de edad y medio de profesión [en realidad sólo tres meses] hecho prelado de carmelitas calzados andaluces, en contradicción con el General y Protector de toda la Orden de los Calzados, siendo esta Provincia de los andaluces la más indómita que tenemos. Basta decir este punto para que se colija lo que pasaría en este nuevo cargo tan pesado con tantos y tales émulos y con tan pocas fuerzas».⁶

A partir de aquí cuanto narra en su autobiografía, escrita muchos años después de tales acontecimientos, constituye toda una auténtica novela por entregas debido en parte a que, sobre la realidad misma de los hechos, se vuelca no poco de fantasía junto a un total desconocimiento de las circunstancias, carácter y cultura propia de los andaluces de aquel tiempo.⁷ El P. Smet nos presenta así la figura de Gra-

⁵ *Ibid.*, p. 185.

⁶ *Ibid.*, p. 83.

⁷ El imaginar que los "calzados" de Córdoba habían salido a su encuentro como si éstos fueran bandidos de Sierra Morena, o la jugarreta que le hicieron los carmelitas de Carmona con no poco de guasa y gracejo (cf. *Peregrinación de Anastasio*, 84-85) denota la ingenuidad del P. Jerónimo y la buena fe con la que obró casi siempre, no obstante las irreversibles y lamentables consecuencias que más tarde se siguieron.

cián: «Persona de buena presencia, encantadora y cortés, concebía su tarea de forma totalmente carismática. El concepto que tenía de su oficio de *comisario y visitador apostólico*, que posteriormente se le confirió, era que todo le estaba permitido en nombre de la reforma». «Así entra en escena una persona destinada desempeñar un papel importante en la historia de la reforma, un signo de contradicción destinado a provocar el conflicto entre la Orden y la reforma misma».⁸ Porque, por decirlo de una forma gráfica, Gracián entra a saco en los conventos andaluces con ínfulas de gran e insobornable reformador sin escuchar a nadie y cuando apenas conocía la Orden del Carmen puesto que Pastrana no fue precisamente una escuela de formación con respecto a la historia del Carmelo en sus tres largos siglos de existencia.

Tampoco parece conociera los demás movimientos reformistas que existían en la Orden, como la Mantuana, la de Albí o Monte Oliveti, de las que surgieron hombres eminentes y santas religiosas que, de haberlas conocido Santa Teresa, no hubiera tenido necesidad de recurrir al modelo descalzo. Que en el Norte de Europa existía una verdadera debacle tras las guerras de religión era una triste realidad y no sólo para la Orden del Carmen; de ahí que Trento tratara de poner remedio cuyas normas de reforma terminaba el propio General Rubeo de imponer por las provincias de España, especialmente en las de Castilla y Andalucía. Y porque conocía perfectamente la idiosincrasia de los andaluces, su momento de crisis y su peculiar forma de ser, tanto a Teresa como a la naciente reforma descalza les prohíbe se acerque por aquellas tierras y se limiten a las de Castilla en cuya provincia religiosa había surgido aquel movimiento de contemplativos, que no descalzos, como el propio General advertía.

2. “Reformador” de los calzados

Pero Gracián no sólo va a hacer caso omiso a las advertencias del Rvmo. Padre General sino que obliga a la propia Teresa a que funde en Andalucía, haciéndose cómplice de los visitadores dominicos quienes incomprensiblemente habían aceptado inmiscuirse en los asuntos propios de otra orden que les era ajena, como en este caso la del Carmen, a instancias del propio monarca Felipe II, y con los plácemes de los señores obispos que nunca admitieron la exención de los religiosos, y sus delegados diocesanos dispuestos a cualquier clase de compensación con tal de hacer la vista gorda, como se venía haciendo.

⁸ JOAQUÍN SMET, O.CARM., *Los Carmelitas, II*, Madrid 1990, pp. 86-87.

Constituían estas injerencias una terrible afrenta y humillación para la pobre orden del Carmen, junto con trinitarios y mercedarios, algo que posiblemente jamás hubieran consentido las poderosas órdenes de franciscanos y dominicos, ambas con los mismos problemas muy propios de las órdenes mendicantes. Cuando bien ufano Gracián de sus gestiones quiso dar información al General de cuanto venía haciendo en Sevilla, bien consciente de que obraba contra la propia voluntad y derechos del supremo mandatario, Rossi se lo hubo de advertir muy seriamente y no sin un cierto carácter profético, advertencia y premonición de cuanto desgraciadamente habría de cumplirse:

«De las cosas que me escribe hacerse de vos en Sevilla dígoles que sois como novicio, y no sabiendo los institutos⁹ de la Orden, es cosa fácil que sea guiado por calles y rastros no buenas..., y pues que se hace contra obediencia, y con penas y censuras agravan su conciencia, no me parece que se haga en servicio de Dios. Pésame que debajo del buen celo y de tal pretexto se pongan semejantes recelos y contiendas. Dios remedie la violencia, que yo remediaré a lo que tocara a mi oficio, ni haré lo que no conviene».¹⁰

Y es que la terrible tragedia que se cernía sobre las desvalidas provincias castellana y andaluza de la Orden del Carmen era la de eliminarlas del panorama religioso español; en el proyecto del visitador Vargas estaba muy claro: «Decía que no había mejor medio de reformar a los calzados que multiplicar conventos de descalzos y que se acabasen los de los calzados». Y ordena se funden conventos de carmelitas sin la autorización del propio General de la Orden. Sin embargo, la patente pontificia parece que le quema en las manos al dominico andaluz (bastante tenía con regir su propia provincia) y no sabe cómo salir del lío, y es justo cuando se encuentra con Baltasar Nieto y se la traspasa sin más. Tampoco a este le conviene ejercer de reformador con el penoso historial que tras de sí arrastraba y «aprovechó la marcha de Jerónimo Gracián y le endosó semejante tarea. Por la patente firmada en Pastrana el 4 de agosto de 1573, lo nombra “Comisario Apostólico y Visitador de la Orden del Carmen de la Provincia de Andalucía”».¹¹

⁹ Instituciones, normas, tradición, leyes, costumbres...

¹⁰ JOAQUÍN SMET, *Los Carmelitas II*, p. 88.

¹¹ CARLOS ROS, *El hombre de Teresa de Jesús*, pp. 135-136.

Gracián va a emplear la misma táctica que la del ex visitador Vargas, pero de un modo más ladino: sujetándolos a su personal jurisdicción. El mismo Gracián lo confiesa abiertamente: «porque haciéndonos contradicción los calzados, mejor nos defendíamos teniéndolos por súbditos que por superiores».¹² Y es cuando realmente entra a saco en la venerable Casa Grande del Carmen de Sevilla, con ochenta religiosos y un santo y sabio obispo entre ellos, Fr. Diego de León, teólogo y consultor en el Concilio de Trento. La visita fue de novela trágico-cómica, muy propia de un neófito metido a redentor en pleno corazón de Sevilla. Enfocar este hecho de otra forma, fuera de este marco antijurídico y anómalo bajo todos los puntos de vista, es hacer un drama donde no lo hay. Por muy escaso que fuera el sentido de dignidad que a los carmelitas andaluces les quedara, a tenor de cuanto habían profesado, es lo mínimo que pudieron hacer en contra de un claro allanamiento y asalto de morada, algo que ninguna otra comunidad religiosa de cuantas estaban establecidas en Sevilla hubieran consentido.

Y así le fue a nuestro ínclito protagonista. Deslumbrado por la personalidad de la Madre Teresa en aquel famoso encuentro de Beas a mediados de abril de 1575, la hoja de ruta de Gracián cambiará radicalmente a partir de entonces; desde ahora en adelante lo suyo serán las monjas. Para Teresa, Gracián será «cabal en mis ojos y para nosotras mejor que lo pudiéramos pedir a Dios».¹³ Para los frailes, sin embargo, a cuya máxima jerarquía llegará gracias a la abierta campaña que la propia Santa Teresa hace a su favor, será objeto de todas las críticas y condenas hasta el punto de llegar a su expulsión de la propia Orden por cuya causa dio su entera vida. El mismo P. General Rubeo se lo había dejado bien advertido, y al final, como escribe el P. Smet, «sus antiguos enemigos los *calzados* lo admitieron en sus filas».

Nunca se sintió extraño en la primitiva Orden puesto que ésta, como auténtica madre, siempre le acogió como un miembro más, olvidando sus injustificados ataques. Cuando el mismo Gracián mismo quiso justificar su retorno argumentaba diciendo que, después de todo, volvía a la profesión que él originalmente había hecho al prior

¹² *Peregrinación de Anastasio*, p. 209.

¹³ Cta. 12-V-1575, 3. En otro lugar escribe Teresa: «Yo le alabo muchas veces por la merced que en esto nos hizo, que si yo mucho quisiera pedir a Su Majestad una persona para que pusiera en orden todas las cosas de la Orden en estos principios, no acertara a pedir tanto como Su Majestad en esto nos dio. Sea bendito por siempre» (F 23,4).

general, que la Regla, que es la esencia de la Orden, era la misma para ambas ramas».¹⁴

En efecto, en el seno de la primitiva y vieja orden del Carmelo halló Gracián no sólo acomodo, paz y calor fraterno, sino libertad absoluta y manos libres precisamente para seguir haciendo en la Observancia las mismas cosas por las que fuera condenado en la Descalcez hasta el fin de sus días, como muy atinadamente hace observar Smet. Es decir, cuidar de las descalzas y favorecerlas en todo cuanto pudo, especialmente en su expansión por tierras de los Países Bajos, que al fin y al cabo era el legado que había recibido de su más que venerada Madre Teresa. Los veinte años de su vida en la Reforma (1572-1592) configurarían y condicionarán los otros casi veinte años en la Observancia (1595-1614), tras su breve paréntesis de purgatorio como peregrino y cautivo en África. Es de lo que principalmente nos vamos a ocupar en este estudio por parecernos no sólo un tema interesante, sino un aspecto de Gracián muy poco conocido e inédito.

El precio de una fidelidad

Puesto ya en el punto de mira de la sospecha por parte de la descalcez teresiana y en pleno proceso de expulsión, el P. Gracián va a tener la experiencia de convivir sus últimos días de descalzo con los Padres de la observancia en Lisboa, en enero de 1589. «Mandóme el Cardenal Archiduque Alberto entrar en el convento del Carmen con patente de visitador y reformador de todos los carmelitas calzados de Portugal, y aunque al principio se hizo grave que un castellano descalzo y mozo más que ellos les entrase a reformar, siendo aquella Provincia, como es, de las más reformadas de la Orden, después, como vieron era mi intento volver por su honra y que supiesen los castellanos no haber traición en nuestros frailes, se holgaron y me lo agradecieron mucho». «En las demás costumbres me metí poco porque, como digo, ellos pueden reformar otras Provincias».¹⁵

No deja de ser curioso que hasta ahora no se dé cuenta de que su condición de “castellano descalzo y mozo” bien pudiera extrañar entre los portugueses, incluso el que “se hiciera grave”, algo que de haberlo tenido en cuenta en su osada visita a los carmelitas andaluces, pudo haber evitado las desagradables situaciones que se dieron. Las

¹⁴ SMET, *Los Carmelitas II*, pp. 182-183. Cf. *Peregrinación de Anastasio*, pp.151-152.

¹⁵ *Peregrinación de Anastasio*, pp. 209-210.

circunstancias en estos momentos eran bien distintas y es entonces cuando cae en la cuenta de gran parte de sus errores.

Porque ya se cernía sobre la cabeza de Gracián la terrible tormenta de cuyas consecuencias, ingenuo siempre, aún no acertaba a prever. Los últimos días de bonanza habrían de ser entre los carmelitas observantes del Carmen de Lisboa, quién lo dijera, a los que antes hemos aludido. Se trataba de un convento de unos cien frailes; todos le rindieron la más sumisa obediencia convencidos de sus buenas intenciones. «Comí, dormí y moré con ellos mucho tiempo». En aquel inmenso convento de *O Carmo* se le asignó celda junto al noviciado donde había unos cuarenta novicios. Incluso prosiguió visita con el P. Carranza, vicario general nombrado por el Rvmo. Padre, y pese a la intromisión del Cardenal Infante.¹⁶ Fueron meses de asedio por parte de la armada inglesa al mando del famoso Francis Drake. Carlos Ros cuenta el resto con todo detalle.¹⁷

«Gracián terminó su visita del Carmen de Lisboa el 14 de mayo de 1591. Sus servicios ya no fueron solicitados de nuevo..., y Doria –aunque no precisamente como el padre del hijo pródigo del evangelio–, estaba esperándolo con los brazos abiertos», comenta con su habitual ironía el P. Smet. «El 3 de junio, el vicario general ordenó a fray Jerónimo que en el plazo de cinco días se presentara en el convento descalzo de Madrid. Y justo cinco días más tarde Gracián cruzaba el umbral del convento “como un desesperado, sin humildad ni resignación”, según nos transmite el P. Gregorio de San Ángelo con palabras desaprobatorias».¹⁸ Es el primer acto de una terrible tragedia humana.

«Jerónimo fue confinado en una celda y (de nuevo en palabras de Gregorio) “comenzaron a tratarse sus asuntos”. Se sumaron todas las acusaciones contra él; era cuestión sólo de oír sus respuestas... Las acusaciones contra Gracián eran las antiguas por las que ya había sido condenado en 17 de junio de 1588, sentencia que no había sido ejecutada por haber permanecido desde entonces en Portugal. No había indicios de que este juicio le iba a conducir a la expulsión de Gracián de la Orden. El resultado fue debido a su decisión posterior de no someterse al castigo», porque ello hubiera supuesto que el acusado

¹⁶ BALBINO VELASCO BAYÓN, O.CARM., *História da Ordem do Carmo em Portugal*, Lisboa Ed. Paulinas, Lisboa 2001, pp. 120-126.

¹⁷ CARLOS ROS, *El Hombre de Teresa de Jesús*, Sevilla 2006, pp. 373-379.

¹⁸ SMET, *Los Carmelitas II*, p. 180.

reconocía los delitos que se le imputaban, que era justo lo que buscaban sus perseguidores. No obstante, «esto le llevó a que se le impusiera la etiqueta de “incoregible”, catalogado como de *gravísima culpa*, según las Constituciones, y que llevaba aneja como sanción la expulsión de la Orden».

«Gracián fue considerado culpable de sesenta acusaciones probadas, la mayor parte de las cuales admitió él mismo como “de excesos en su conducta con las monjas así como de una excesiva familiaridad con una de ellas, relajación y defectos en la observancia regular de su profesión y de otras faltas por las cuales nuestra Orden ha estado a punto de ser destruida”. Ha sembrado también la discordia en la Orden y contra sus superiores. Por todas estas faltas ha sido repetidamente advertido, pero en vano, y actualmente rechaza aceptar la sentencia y el castigo. Se le expulsa de la Orden como incorregible».¹⁹ («Si por el trato con monjas se le había que expulsar de la Orden, a mí me deberían echar el primero», se dice que dijo Juan de la Cruz. Tampoco él estuvo lejos).

«Toda la sentencia huele a lujuria, la obsesión de Doria», escribe Carlos Ros citando al P. Efrén. El secretario de la Consulta, fray Gregorio de San Ángelo, antes de leerle la sentencia a Gracián, le insistió en que repensara su actitud y, ante su silencio como única respuesta, fray Gregorio procedió a quitarle el hábito, lo que no permitió Gracián, sino que él mismo se fue despojando calladamente de la capucha, del escapulario y de la túnica, «y se puso una sotana y manteo de buen paño que había sido de un novicio sacerdote que terminaba de entrar». Y se le instó a que abandonara el convento. Era el día 17 de febrero de 1592; había permanecido en la prisión de San Hermenegildo durante ocho largos meses. Su propia madre le confeccionaría más tarde un hábito color buriel de paño más basto con una capa corta sin esclavina como la que llevan los ermitaños y peregrinos».²⁰

Y como peregrino inicia un largo viaje sin rumbo cierto. En gran parte él mismo nos lo cuenta, incluso repite, en dos fuentes autobiográficas principales como son su famosa *Peregrinación de Anastasio* y la abundante correspondencia con sus hermanas monjas. Con su sentencia a cuestas y desorientado al principio, «viajó a Roma para hacer una infructuosa apelación al papa. Después tuvo la desgracia de

¹⁹ *Ibid.*, pp. 180-181.

²⁰ CARLOS ROS, *El hombre de Teresa de Jesús*, pp. 414-415.

ser capturado por los piratas turcos, consumiendo dos años como cautivo en Túnez», resume Smet.²¹ Pero eso ya pertenece a otra historia.

4. *Las aventuras de un proscrito*

Camino de Roma, llega a Génova en vísperas de Pentecostés (16 de mayo). Buscó posada y no la halló. Fue entonces cuando, en frase de Ros, «se atrevió a acudir al Carmen de los calzados». “Fui allí con miedo si me recibirían”, cuenta, pero le trataron “con la más buena gracia y regalo de aposento y cama que pudiera desear, dándome luz de todo lo que había menester para los negocios, según la disposición de la Orden en Italia”. «Entró en Roma en los primeros días de junio “en hábito de infame malhechor”, como se describe a sí mismo».²² En su *Peregrinación de Anastasio* nos cuenta el propio Gracián que de Génova se fue a Roma, «pidiendo limosna y pasando harta hambre».²³

Le recibe el cardenal Deza, antiguo canónigo sevillano, por carta de recomendación que llevaba de España, y allí se siente a gusto, pero con la dificultad de que Felipe II ordena a su embajador que Gracián no pueda volver a los descalzos ni a los calzados del Carmen, mientras que el papa le aconseja ingrese en otra orden religiosa. Gracián se encuentra, según sus propias palabras, “entre estos dos peñascos del rey y del papa”.

Intenta entrar con los cartujos de Ntra. Sra. de los Ángeles de *Las Termas* de Roma, pero se lo niegan. Tampoco lo logra entre los capuchinos ni con los franciscanos descalzos... «y a todas las demás Religiones [fui] a pedir su hábito; ninguno me lo quiso dar y vime desechado de todas las órdenes como el más infame religioso que había en el mundo... La Virgen María y la santa Madre Teresa desde el cielo debían de ver que no era camino para mi salvación ser religioso contra mi voluntad en otra orden, por santa que fuese». Por consejo de un jesuita condiscípulo suyo marchó a Nápoles donde fundó convento de arrepentidas, aunque sus gestiones de ser recibido por alguna orden fueron fallidas; de Nápoles a Mesina y desde Mesina dio el saltó a Palermo. «Acudí a la Condesa de Olivares, que era allí virreina, porque el virrey nunca me quiso ver por la misma causa que el de Nápoles. Ella me consoló y ordenó me recibiesen en el hospital de los sol-

²¹ SMET, *Los Carmelitas II*, p. 182.

²² CARLOS ROS, *El hombre de Teresa*, pp. 418-419.

²³ JERÓNIMO GRACIÁN, *Peregrinación de Anastasio*, p. 140.

dados españoles de Palermo». «Estuve ocho meses recogido allí escribiendo el libro que se intitula *Flores Carmeli* y acabando otro que se intitulaba *Armonía mística*». ²⁴

Fueron “tiempos de tribulación”, como los del santo Job con quien él mismo se compara, y se encomienda a los santos de la Orden escribiendo sus historias a la vez que se ocupa en atender espiritualmente el *Hospital de Santiago*. Fue entre los meses de diciembre de 1592 y julio de 1593, al final de los cuales es cuando intenta regresar a Roma desde Gaeta, donde había ido a visitar a unos parientes, cayendo prisionero por los turcos el 11 de octubre del mismo año, justo cuando iba a ser admitido por los agustinos descalzos en Roma. En Túnez, lugar de su cautiverio, tiene noticias del mártir carmelita fr. Juan Vanegas, quemado vivo, y de otro carmelita llamado fr. Juan Ruiz también cautivo. Una larga historia que no es para contar aquí. ²⁵

Una vez redimido y de vuelta a Génova, se entera de la muerte de Doria y de otros responsables de su expulsión. «Verdad es que el año que estuve cautivo se llevó Dios al cielo a casi todos los jueces que me expelieron, y los más que pretendieron verme fuera de la Orden ya habían dado a Dios cuenta de ello», escribe Gracián. «Cuando volví a Roma con hábito de cautivo, pedí al General de los Agustinos me diese hábito en su Orden, pues me lo había dado antes del cautiverio. No me lo quiso dar, y no debió de ser misterio, porque si me lo diera, no muriera con capa blanca». ²⁶

En el primer Capítulo General que celebraban los descalzos como orden independiente, fallecido Doria, el máximo candidato para ostentar el cargo de primer prepósito general, salió elegido como tal el P. Elías de San Martín. La M. María de San José muestra su alegría por tal elección y espera «cumplida paz y restauración de las pérdidas», aludiendo al mismo P. Gracián, «el cual saque el Señor del cautiverio que le causó la persecución de sus enemigos». El mismo nuncio de España informa a la Santa Sede de que el nuevo general «es de los más antiguos de la Religión, prudente, discreto, y de doctrina y vida excelente». ²⁷

²⁴ *Ib id.*, pp. 115-117.

²⁵ Véase CARLOS ROS, *El Hombre de Teresa de Jesús*, pp. 431-451.

²⁶ JERÓNIMO GRACIÁN, *Peregrinación de Anastasio*, p. 150.

²⁷ Citado por CARLOS ROS en su *El hombre de Teresa de Jesús*, p. 458.

Durante la celebración del citado Capítulo se leyó el breve *Uberes fructus* de 1593 que confirmaba la expulsión de Gracián y la prohibición de ser admitido de nuevo entre los Descalzos; tampoco en la primitiva Orden de la Observancia. El P. Gracián ha escrito al nuevo general por tres veces solicitando «morir en mi Religión como el más mínimo novicio de ella, y acabadas y olvidadas historias antiguas, pido ser admitido para servir a mis hermanos»,²⁸ pero el prepósito no responde; en realidad no puede hacer otra cosa sino secundar a la mayoría opinante y oponerse a la readmisión. Al final contesta escudándose en las siguientes razones: «He hallado grandes indicios de que el hacerlo causaría grande discordia y división, lo cual, como cabeza, aunque indigno, estoy obligado a evitar en cuanto pudiere», rogándole que, si de veras quiere a la Orden, se mantenga de ella lo más apartado que pudiere.²⁹ Y aquí se acabó la historia. No obstante Gracián se dejará querer hasta el final de sus días y se lamentará con aquella frase bíblica del «*filii matris mee pugnauerun contra me*» (Ct 1,5), aunque muy honrado y conforme con el primitivo hábito del Carmen.

Hubo un último intento por parte de la misma Santa Sede de enmendarle la plana a los descalzos y fue el hecho de que Clemente VIII corrigiera su anterior breve por el que confirmaba la sentencia de expulsión, y por uno nuevo, el *Apostolicæ Sedis benignitas*, del 16 de marzo de 1596, le concede pueda ser admitido de nuevo en la descalcez, recobrando sus antiguos privilegios y derechos «como si jamás hubiera sido expulsado y privado». Pero, «aún antes de conocer el breve, ya los propios descalzos se habían dirigido a Felipe II cuyo secretario escribía en el mes de febrero de 1596 al Duque de Sesa: “Procurad que la sentencia que dio Sixto V³⁰ contra Fray Hierónimo Gracián para que no volviese más a ella [orden descalza] no se altere por los inconvenientes que resultarían de lo contrario en la Orden».³¹ Es decir, ni el propio pontífice pudo con los descalzos. Eran tales y tan amplias las facultades concedidas a la descalcez en materia jurídica que ni la misma Santa Sede pudo revocarlas o hacer una excepción.

Hubo de ser por aquel tiempo cuando Gracián cuenta lo que le sucedió con San Felipe Neri en Roma: «Yendo yo un día muy afligido

²⁸ *Epistolario*, cta. al P. Elías de San Martín desde Roma, 25-X-1595, p. 317.

²⁹ Ver CARLOS ROS, *El hombre de Teresa de Jesús*, pp. 460-461.

³⁰ Error del Secretario, pues no fue Sixto V sino Clemente VIII.

³¹ GREGORIO DE SAN JOSÉ, OCD, *El P. Gracián de la Madre de Dios y sus jueces*, Burgos 1904, pp. 132 y 134.

cuando mis grandes trabajos, [me acaeció] encontrarme con el Padre Felipe, clérigo viejo, santo, fundador de la Congregación del Oratorio de Nuestra Sra. de Vallicella. Este Santo, así como me vio, me puso la mano en el rostro diciendo: *fratello, no dubitate*, como si entendiese las congojas que entonces yo traía, y de aquella mano y palabras descendió a mi corazón tan grande consuelo y paz que no le he tenido mayor en mi vida».³²

II. RETORNO A LA PRIMITIVA ORDEN

1. En hábito de “calzado”

Son muchos los resentimientos y aún más los prejuicios existentes por parte de quienes tan siquiera le conocieron, aparte de la oposición del mismo Felipe II. De ahí que, vistas las infranqueables barreras puestas por Madrid, tanto el papa Clemente VIII como su Secretario Mons. Vestrio, invitaron a Gracián a volver a la orden primitiva en San Martín *in Montibus*, sede de la Curia Generalicia, donde se le hospedó en la misma celda del general «con mucho regalo», según confiesa el propio Gracián, recibiendo patente con fecha del 6 de abril del entonces Vicario General P. Silvio, a fin de que pudiera vestir y observar la fórmula carmelita que más le complaciera. Las palabras de Mons. Vestrio fueron las siguientes, según transcribe Gracián: «A Su Santidad, a mí y a todos los del mundo parece que, aunque estos Padres [Descalzos] quieran, no volváis a ellos, sino que toméis el hábito de los calzados, y mirad vos qué breve queréis que os dé con las palabras más honrosas y que autoricen vuestra persona... Debió de hablar el Papa al [Cardenal] Protector que él con mucho regalo me envió al convento de San Martín *in Montibus* me diesen la celda del General».

«Al principio sentí algo viéndome con hábito de Calzado pero, después que lo consideré muy bien y comuniqué con Nuestro Señor en la oración y con algunos amigos discretos y experimentados, hallé que era lo que más me convenía por muchas razones: la una porque volví derechamente a mi profesión, pues cuando hice los votos, fue al General Calzado [Rubeo “y a sus sucesores”]... La Regla es toda una en que consiste la esencia de la Orden. Las Constituciones que yo hallé cuando tomé el hábito y le profesé, a los principios de la Descalcez

³² *Peregrinación de Anastasio*, p. 206.

estaban ya mudadas y habían entrado ya las leyes del nuevo gobierno de la Consulta que nunca me contentaron, y obligarse uno a guardar leyes a que no se le inclina el corazón es evidente peligro de perderse».³³

Y después de hacer una larga disquisición sobre los desbarajustes originados por la Consulta y las nuevas leyes que a su juicio nadie obedecía («y de tal modo de gobierno se reían todas las demás Religiones»), continúa diciendo en su noveno diálogo: «Mas vamos adelante en las razones del por qué me quieté. Si el hábito en el exterior era más delgado, en lo interior podía vestir lo que quisiese. Y para acudir a negocios gravísimos del servicio de Dios, aquí era menester muchas veces andar en coche, no era tan a propósito el hábito de descalzo, que es vestido de yermo y aspereza, y le había de afrentar trayéndole, o abstenerme de muchas ocupaciones importantísimas al bien de las almas». Como anécdota nos cuenta Gracián cómo en cierta ocasión, yendo con el hábito de descalzo en un carruaje con otro compañero, ambos se hubieron de tapan los pies para no escandalizar a los transeuntes que les miraban.³⁴

«Si la vida de los calzados no es tan áspera en la comida, ayunos, disciplinas y lo demás como en los descalzos, podía yo tomar cualquiera de ello como puede cualquier seglar, que hay muchos que, aunque en la apariencia vivían regaladamente, en lo interior y escondido hacen muy buena penitencia. También me consolaba en este punto que, como mi edad era ya mayor, y con el quebrantamiento de trabajos pasados las fuerzas no estaban tan enteras, lo que los descalzos me habían de conceder con dispensación de sus leyes, me lo daría Cristo y su vicario el Papa de una vez, poniéndome en hábito y estado donde con la mitigación de Eugenio IV, que concede indulgencia plenaria a quien le siguiere, podía conservar mi salud y fuerzas para más servir a Dios. Vi claramente que la perfección que yo tanto deseaba, no consistía sólo en aspereza exterior y del cuerpo, pues dice San Pablo: *Si tradidero corpus meum ut ardeam...*, [entre las señales de la caridad] no nombra la aspereza exterior, y las doce que allí

³³ *Peregrinación de Anastasio*, pp. 151-152.

³⁴ Se trataba de un viaje que hicieron Gracián y fr. Tomás de la Ascensión desde Valladolid a Salamanca en coche con un tal Jerónimo de Carvajal, «y porque habíamos de pasar por todo el pueblo y nos pareció indecencia ir frailes carmelitas descalzos en coche, nos vestimos sendos costales que allí iban vacíos, con que disimulamos el hábito hasta salir al campo donde no nos veía gente». (Cf. *Peregrinación de Anastasio*, p. 195.

nombra se podían alcanzar con el hábito de calzado como la ejercitan otras religiones, aunque no anden descalzos».³⁵

Después de estas consideraciones, reanuda el hilo de su discurso sobre su nueva situación y las ventajas de volver a la observancia primitiva o «Religión en la que hay y ha habido hombres muy santos y doctos, y así no tenía razón de andar mortificado. Mis amigos me daban el parabién de verme en aquel hábito y consolábanme diciendo que me había hecho Dios mucha merced en no volver a los descalzos, porque los que entonces gobernaban eran de aquella opinión de los que me atropellaron, y viéndome entre sí me podían trillar de nuevo, que es recia cosa que un religioso súbdito no tenga benévolos a sus prelados, especialmente yo que había comenzado a ver los cuernos al toro, y sabiendo que eran celosos de la Orden y que habían de llevar adelante el honor de sus predecesores, y para tapar las bocas a los que les tuvieron por apasionados, escarbar en mí nuevas razones de haber merecido la expulsión, y que por lo menos me hundieran en algún conventillo desterrado donde no me ejercitara en más que confesar una beata y seguir mi coro». (El que no se consuela es porque no quiere).

«Y no quería Dios estuviese la candela debajo del celemín –continúa argumentando Gracián–, sino sobre el candelero para alumbrar a muchos en hábito más libre y con obediencia más larga, como después experimenté... Porque, habiendo visto el Breve que tenía para los descalzos, acudieron al Cardenal Pinelli, protector de todos,³⁶ y él al papa Clemente VIII, el cual *vivæ vocis oráculo*, dijo que era su voluntad que estuviese en los calzados. De esto firmó y selló una patente el [Cardenal] Protector y se la envió al general Henrico Silvio con que se quietaron, porque antes dudaban si me podían tener [recuérdese la prohibición de Felipe II], aunque lo deseaban, y así mostraron mucho gusto viéndome con su hábito y el General me hizo luego Maestro por la Orden y me dieron la antigüedad que tuviera si hubiera profesado en ellos desde el tiempo que profesé en los descalzos, y ésa me han conservado siempre, que no es poco de agradecer».³⁷

³⁵ *Peregrinación de Anastasio*, pp. 152-153.

³⁶ Hasta 1881 ambas observancias habían tenido siempre el mismo Cardenal Protector como pertenecientes a una misma Orden; sólo después del conflicto sobre el proyecto de fundar en Monte Carmelo, la Congregación de Italia exigió tener Cardenal Protector aparte y propio. Cf. *Exclaustración y Restauración del Carmen en España*, p. 257.

³⁷ *Peregrinación de Anastasio*, pp. 153-154.

Todo cuanto hasta aquí ha venido diciendo el P. Gracián en clara autojustificación de la opción tomada, viene refrendado por una famosa visión que él mismo nos cuenta que tuvo la venerable María de San José Salazar, quien hubo de andar el mismo calvario de la persecución y del ostracismo y por las mismas razones, y que Gracián dice haber visto en un cuadernillo que transcribe con las siguientes palabras: «Estando un día afligida por la terrible sentencia que a aquel inocente y santo Padre dieron, me dio el Señor a entender que por medio del hábito de los Padres Calzados le había de restituir en su honra y levantarle a lo que no pensábamos. Fue esto de manera que se me quitó toda la pena, que nunca más la pude tener por sus cosas, y quedaron tales efectos en el alma que en esto no tengo duda».³⁸

Durante esta primera etapa de su conventualidad en Roma, el Cardenal Deza, Secretario del santo Oficio y tan buen amigo suyo, le nombra su teólogo y le hospeda en su palacio donde pasa la mayor parte del tiempo. «Servíle cinco años de oficio de teólogo, escribiendo e imprimiendo libros, predicando en Roma y acudiendo a negocios muy graves y honrosos de la Inquisición y de cosas gravísimas, porque el Cardenal mi patrón era de los más antiguos de la Congregación del santo Oficio y protector de España».

A su hermana María de San José, carmelita en Consuegra con la que mantiene una frecuente comunicación epistolar, le dice en julio de 1596 «que si la patente no me mandara por obediencia estar aquí y tener esta vida, y no fuera ordenada por los cardenales y embajador, que enfadados de verme padecer con estos Padres daban en éstos en hacerme obispo, que se me hiciera muy pesada cruz la vida que ahora tengo..., y dejar mis cebollas y un ajo puerco que hacía el hermano Miguel con el bacalao que comíamos en San Martín y andar aventando como andaba».³⁹

El P. Gracián es incansable en cuanto a la predicación y a la escritura se refiere y ahora tiene paz, tranquilidad y ambiente como para dedicarse a su apostolado favorito, como así se lo manifiesta a su hermana de Consuegra en junio de 1597. Ha terminado un libro titulado *Defensa de la doctrina de la Madre Teresa de Jesús* «contra los que la quieren hacer herética; tendrá treinta pliegos de papel. Y ahora quería tornar a escribir un poco de cosas de la Orden haciendo algunos

³⁸ *Ibid.*, p. 249.

³⁹ *Epistolario* en BMC 17 (Burgos 1933), p. 319.

comentarios sobre la Regla, porque han venido a mis manos dos libros de importancia para esto: el uno una declaración de la Regla hecha por Juan Soreth escrita de mano, y la otra una historia de Juan, Patriarca de Jerusalén, que era cosa muy deseada, y lo que aquí hubiere de estar, querría dejar allegadas cosas de la Orden que aprovecharán algún tiempo».⁴⁰

No deja de ser extraño y hasta sorprendente que a estas alturas Gracián, después de tantos años de carmelita y haber ejercido de “reformador y visitador” de la Orden en ambas observancias, venga a descubrir el famoso libro *De la Institución de los primeros monjes*, de Felipe Ribot († 1390), que era como el catecismo en la formación de todo carmelita, y que desconociera a su vez la no menos famosa *Expositio parænetica in Regulam Carmelitarum* del beato Juan Soreth, precedente de las Constituciones de 1499.⁴¹ «Y ahora... (le vuelve a escribir a su misma hermana), creciéndome más la gana que tengo de hacer bien a la Orden, he comenzado otra obra que no será de poco provecho andando el tiempo, que es una recopilación de todas sus historias y antigüedad. Ésta ya la tenía trazada, y con ella una declaración de la Regla primitiva hecha de los dichos de los Profetas y palabras de Cristo y de Nuestra Señora y de las reglas de otras religiones que servirá para que vean los que profesan ésta que no hay palabra en lo que les mandan guardar que no sea de tan buenos manantiales».⁴²

En noviembre de 1598, tras un viaje hecho a Nápoles, vuelve a escribir a su hermana María de San José y le cuenta que ha regresado muy cansado «de ocupaciones bien graves y del servicio de Dios y que el nuevo General Enrique Silvio «me mandó con más fuerza que antes siendo Vicario General que me diese prisa a escribir sobre la Regla nuestra tal doctrina, que imprimiéndose pueda aprovechar a los monasterios todos, porque toma con mucho celo el aprovechar las almas de sus súbditos y piensa que por esta vía recibirán mucho fruto. Hame sido obediencia muy gustosa porque, como no sea embazarme más con frailes en visitas y pesadumbres, desde lejos y con

⁴⁰ *Ibid.*, p. 324.

⁴¹ Cf. ISMAEL MARTÍNEZ CARRETERO, O.CARM., *Figuras del Carmelo*, en *Los Carmelitas VI* (BAC) 1996, p. 66. Sobre Juan 44 véase JOAQUÍN SMET, O.CARM., *Los Carmelitas*, vol. I, Madrid 1988, pp. 84 y 88-89.

⁴² *Epistolario*, cta. del 4-IX-1597, p. 325. El P. Gracián publicó en italiano un librito titulado «Della disciplina regolares» que se encontraba en el monasterio de Santa María de los Ángeles de Florencia y que posiblemente utilizó la propia Santa M^a Magdalena de Pazzis. Cf. revista *Horeb* 46 (gennaio-aprile 2007), p. 18.

el entendimiento no es peligroso servirles y hacer cosa que pueda aprovechar a calzados y descalzos». Cuatro meses más tarde le notifica que «ahora se imprime sobre la Regla del Carmen, que serán ochenta pliegos de papel», y en marzo de 1599 le da las últimas noticias: el libro lo han enviado a Barcelona a fin de que los provinciales de la Observancia «le hagan imprimir, como acá se imprime en italiano a costa de la Orden que espero en Dios ha de ser en gran provecho de todas las religiones, especialmente a la nuestra».⁴³

2. 1600. Viaje a España en misión especial

«Desde que vine de cautiverio he dado memoriales al papa rogándole se duela de las almas de los miserables cristianos cautivos y de la multitud que se condenan en tierras de gentiles por no haber ministros que les acudan. Su Santidad ordenó una Congregación de Cardenales que llaman *De Propaganda Fide* y la primer cosa que esta Congregación ha hecho es enviarme a mí con otros dos padres capuchinos muy santos... para que, con ocasión de llevar el Jubileo del Año Santo, fuésemos a todas estas partes de África a consolar a los cristianos cautivos y a descubrir en qué estado están de la conversión muchos reinos de aquellos que están próximos a la fe».

«Tratando de este ministerio con el General de mi Orden y leyendo escrituras antiguas y profecías, hallamos que el Monasterio de Monte Carmelo, que fue el primero de nuestra Orden, se ha de retornar a edificar, y así me dio el General patente para ello. Llevo facultades para vestir y vivir como descalzo o calzado, como yo quisiere».⁴⁴ El P. Garrido cita las patentes que le concediera el general Enrique Silvio, mediante las cuales le nombra «*Commissarius Generalis in omnibus partibus orientalibus, cum facultate absolvendi a reservatis Generali, acceptandi monasteria et induendi novitios*» con fecha del día 28 de julio de 1600.⁴⁵

La primera vez que Gracián visita y convive con los Padres de la Observancia en España, fuera de su habitual convento de San Martín *in Montibus* de Roma, es en Valladolid. El P. Jerónimo acogió y secundó con verdadero espíritu eclesial la proclamación por Clemente VIII del Año Santo de 1600. Le iba a tocar parte muy especial en el

⁴³ *Epistolario*, pp. 332-334 y 339.

⁴⁴ *Ibid.*, Génova 15-VIII-1600, p. 346.

⁴⁵ PABLO MARIA GARRIDO, *Noticias bio-bibliográficas sobre el P. Jerónimo Gracián en Carmelus* 41 (1994), p. 105.

mismo. «Bien conocida en la curia pontificia su experiencia del mundo musulmán, se le encomendó nada menos que la predicación del Jubileo en Marruecos, para que pudiesen beneficiarse los cristianos allí retenidos en cautividad», escribe Eulogio Pacho.⁴⁶

Ha de pasar necesariamente por España y en diciembre anda visitando a su madre en Madrid y a diversas comunidades de descalzas, principalmente el convento de Consuegra, donde se encuentra su hermana María de San José, junto con los de Toledo y Cuerva. Para conseguir las cartas credenciales que le permitan visitar África ha de viajar a la Corte, establecida entonces en Valladolid, y reside con los Padres de la Observancia. «Mi posada –le escribe a su hermano Tomás– es en el Carmen a la puerta del campo. Tengo una muy buena celda que los Padres de muy buena gana me han dado y con mucho contento y regalo. Primero hice estación a los descalzos y, como los hallé tibios, acudí a los calzados». Y la que pensaba Gracián que iba a ser pasajera y breve estancia por España se prolongará nada menos que seis años.

Unas *tercianas* le hacen retrasar su proyectado viaje; mientras se repone, Dña Juana Dantisco, su madre, cae enferma de gravedad a la que asiste hasta su fallecimiento. En una elocuente y hermosa carta le cuenta a sus hermanas monjas todo este triste acontecimiento. «Poco antes de que muriese le di el hábito del Carmen como a monja con todas las bendiciones», añade al final de la carta.⁴⁷

Los descalzos están molestos por la presencia de Gracián en España y no le dejan en paz; parece que les estorba. Ante ellos es todo un antitestimonio al portar en ciertas ocasiones el hábito de la reforma, no perteneciendo a la misma orden, como el nuevo prepósito general Francisco de la Madre de Dios le recrimina con suaves palabras. Y marcha un tanto amargado hacia su misión de África. No fue muy fructífera su gestión marroquí y, una vez pasada la cuaresma de 1602 regresa de nuevo a España, dando cuenta de todo al rey Felipe III y su valido el Duque de Lerma. Desde Madrid, alojado en El Carmen «donde me recibieron con mucho gusto y regalo, revolviendo los papeles para ver los que se pueden imprimir» (su verdadera obsesión), escribe a la recién fundada *Congregación de Propaganda Fide* en Roma, informándoles sobre su misión africana.

⁴⁶ EULOGIO PACHO, OCD, *Jerónimo Gracián de la Madre de Dios. Vida y obra*, en *El Padre Jerónimo Gracián*, p. 32.

⁴⁷ *Epistolario*, pp. 363-364.

Dos años pasará Gracián entre Madrid y Valladolid, su tierra. Se ocupa principalmente en predicar, imprimir sus obras y acelerar la canonización de la Madre Teresa, gestión sobre la que va a recibir la más dura recriminación por parte de la autoridad descalza, diciéndole que no sólo se mete en donde no le importa sino que él mismo constituye un verdadero obstáculo para la propia causa; se le prohíbe incluso que aparezca por conventos de frailes o monasterios de monjas. Es cuando Gracián decide definitivamente marcharse a Roma y para ello se va hacia Levante sin ánimo de volver la vista atrás. También se duele de no ser correspondido ni por las mismas monjas descalzas, sin duda bien advertidas por la máxima jerarquía de la descalcez.

3. *Por tierras de Valencia y Pamplona. 1604-1607*

En enero de 1604 se encuentra en Alicante donde ha tenido grandes dificultades para embarcar hacia Italia, ocupado en la predicación donde los alicantinos le «han cobrado mucho amor» y le ruegan predique la cuaresma; en mayo se va a descansar a Consuegra y en junio se encuentra en Madrid; a finales de noviembre del mismo año llega a Valencia desde donde da nuevas noticias a sus monjas de Consuegra: «Llegué a Valencia viernes antes de la dominica próxima de *Adventus*, gloria a Dios, bueno, y he sido muy bien recibido por estos padres valencianos, que como son amigos de devoción... me hicieron predicar hoy en el convento, día de Nuestra Señora de la Presentación, y habiendo hablado al Patriarca se holgó de mi venida, que tiene gran noticia de nuestras cosas». El patriarca del que habla es San Juan de Ribera, arzobispo de Valencia.

El convento del Carmen será su residencia habitual por meses y años. Los carmelitas le han recibido como huésped ilustre y con su presencia se sienten honrados. «Hanme dado muy buena celda y con mucho regalo y amor me tratan porque estiman ellos en mucho que vengamos de Castilla y honrarles su convento con los sermones». «El recudidero⁴⁸ de las beatas y de las cosas de espíritu es aquí, en este convento de calzados, y en la Compañía de Jesús, porque hay aquí Padres que tratan de este lenguaje, especialmente el Provincial, que es de mucho espíritu».⁴⁹

⁴⁸ «Sitio a donde alguien concurre», según la RAE.

⁴⁹ *Epistolario*, pp. 377-378. Cta. a su hermana María de San José en Consuegra (23-XI-1604).

El día 8 de diciembre vuelve a escribir a sus monjas de Consuegra dando nuevas noticias. «Vame en esta tierra muy bien de salud, porque es muy templada y ahora hace como en mayo, una primavera muy agradable. Estos frailes me quieren mucho porque agradecen a quien, como ellos dicen, les viene a honrar de Castilla, y las monjas nuestras calzadas, que en dos monasterios que aquí hay, el uno que llaman de la Encarnación, tiene sesenta, y el otro que se llama de Santa Ana tiene treinta, y es para alabar a Dios cuán devotas son de la Madre Teresa de Jesús, deseosas de oración y espíritu. Tienen sus rejas con puntas de hierro y rалos entre reja y reja. Al fin son de las monjas más reformadas de Valencia, amiguísimas de pláticas de espíritu y de seguirlo. Luego que vine, me procuraron hablar y comunicar su espíritu Sor Bonastra,⁵⁰ Sor Blasca, Sor Solera, que de esta manera se llaman las monjas de esta tierra; no hay visitas ni parlitorios, especialmente en tiempo de este Provincial que se llama el maestro Sanz,⁵¹ que sus beatas hijas de confesión o las monjas que él confiesa no han de levantar los ojos y traer cubierto el rostro, y han de ser de las de la quinta esencia de suspiros y hunes. Acertó estar malo y yo hago pláticas los domingos y fiestas en el Carmen como él hacía, que tiene la beatitud de toda Valencia que hay mucha».⁵²

«Estoy esperando de día en día la embarcación que, si Dios es servido, pienso verme muy presto en Milán, porque la nao va directa a Génova y es de las buenas que navegan por el mar», escribe desde Alicante a las descalzas de Consuegra en 20 de enero de 1605, pero cuatro días más tarde informa a las mismas monjas que el mal tiempo les impide navegar. «Y aunque me quisiera volver a Consuegra, no parece que conviene por las calumnias y malas lenguas, y en Valencia, aunque los frailes calzados me trataron con mucha familiaridad y amor, no sé qué es que las descalzas ni un recado me enviaron público ni secreto, aunque las envié saludes con un su mayordomo. Dios las haga bien».⁵³

A finales de enero de 1605 escribe a Juliana, su otra hermana en las descalzas de Sevilla, y le cuenta que había estado en Madrid «con

⁵⁰ Fue la Venerable Serafina Bonastre la fundadora del monasterio de la Encarnación de Zaragoza, discípula e hija espiritual del Venerable Juan Sanz, del círculo espiritual del que habla el P. Gracián. Su vida la escribió el jesuita P. PEDRO OXEA, Zaragoza 1675.

⁵¹ Sobre la figura y obra del Venerable Juan Sanz véase PABLO MARIA GARRIDO, O.CARM., en *Carmelus* 21 (1974), pp. 137-197.

⁵² Valencia 8-XII-1604, en *Epistolario*, pp. 381-382

⁵³ *Epistolario*, pp. 388 y 392.

algún asiento, aunque no con satisfacción de henchir mi ministerio y ejercitar mis talentos», y luego se vino a Valencia a predicar el adviento; por las razones ya expuestas no embarcó. «Mi vida ahora es apostólica acudiendo adonde más fruto se hace... En Valencia tenemos un zapato de nuestra Señora a que yo tengo devoción: tomé la medida de su santísimo pie y toqué algunas al zapato. De ellas envío a Vuestra Reverencia ésa, la cual aún no estando tocada, tiene gran virtud poniéndola sobre enfermo, especialmente a las que están pariendo». ⁵⁴ Todo lo cual denota que en esta fecha ya estaba de nuevo en El Carmen de Valencia.

En estas actividades se hallaba el P. Gracián por tierras valencianas cuando a primeros de 1607 le reclaman para que acepte la predicación de la próxima cuaresma en Pamplona; es así como el mismo protagonista nos lo cuenta: «Los religiosos somos de manera que nunca nos deja Dios holgar mientras vivimos ni estar donde queremos. Yo me hallaba muy bien y con mucho descanso en Valencia... Ofrecióse que en la ciudad de Pamplona hubo no sé qué revueltas sobre los sermones de la Cuaresma, por donde fue necesario para nuestra Orden que yo me fuese a predicarla allá hogaño. Diré a vuestras reverencias lo mismo que dije al Patriarca y al Virrey, que la obediencia todo lo trabuca, y cuando ella no estuviera de por medio, la amistad del Provincial y el buen modo con que me lo mandó, me obligaba a que habiendo de vivir entre estos Padres como advenedizo a su Orden, he menester tenerlos contentos a trueque de andar ochenta leguas que hay de camino. Mas vase con mucha comodidad y regalo y dan cien ducados de la Cuaresma, que son buenos para acabar las impresiones». ⁵⁵

Ya desde Pamplona y en carta a un supuesto amigo, allá por febrero o marzo, explica las razones por las que debe marchar a tierras de Flandes. «Sucedió, pues, que por el mes de febrero, habiéndome mandado el Provincial de Aragón, que era al presente mi superior, que viniese a predicar la Cuaresma a Pamplona, me pidió el Marqués de Guadaleste, a quien el Rey había nombrado embajador de Flandes, le acompañase en esta jornada y para ello no saliese de Valen-

⁵⁴ *Ibid.*, p. 393. Sobre esta original "reliquia" véase ISMAEL MARTÍNEZ CARRETERO, O.CARM., *El zapato de la Virgen*, en la revista *Escapulario del Carmen* 103 (Diciembre 2006), pp. 400-401.

⁵⁵ Cta. a las descalzas de Consuegra, 31 de enero de 1607 en *Epistolario*, pp. 395-396.

cia. Respondíle que no podía dejar de ir a predicar a Pamplona como me lo había mandado el prelado, y que acabada la Cuaresma, haría lo que me ordenasen mis superiores, que para salir de la provincia no había otros que el Papa, el Nuncio y mi General, que lo que ellos ordenasen haría».

Y considerando las grandes ventajas que en el apostolado de aquellas gentes tendría, añade otra razón más por la que se inclina a ir a los Países Bajos. «El General de mi Orden ha mucho tiempo que me persuade entienda en reformación de algunos conventos. Ésta no se puede acometer en esta tierra donde hay tantos conventos de carmelitas descalzos, que es tan perfecta reformación de la Orden del Carmen, y si algo de esto intentare, tornaríamos a revolver humores, revueltas e inquietudes pasadas... En aquellos reinos de Francia y Flandes me consta haber mucha necesidad de esta reformación, y quizá llegar a Inglaterra donde hemos tenido los mayores conventos más santos y reformados, y no es gente que se aplica a tanta descalcez y tanto rigor exterior como nuestros descalzos profesan, pues de allá fueron los que alcanzaron la mitigación habrá ciento y ochenta y tantos años, que después ha venido a ser en algunos relajación, y sería gran servicio de Dios procurar tornarla a sus principios del tiempo de Eugenio IV».

Y otras razones más para ir a Flandes: «Tengo mandado de mi General para que imprima mis obras, y en España hay menos y peores impresiones y menos aparejo por valer todo muy caro que en las principales ciudades de Flandes donde se ha de residir, y si imprimo mis libros como llevo pensado, en español, latín y francés, serán mayor provecho en la cristiandad que si se imprimiesen acá sólo en español... No me hace poca fuerza gobernar aquellos reinos el Archiduque Alberto a quien serví cinco años en Lisboa... Y yendo acomodado con el embajador de Flandes y su mujer, la marquesa de Guadaleste, siervos de Dios, como he conocido en Valencia, no me parece tendré allá mal arrimo para lo temporal que habré menester, y ayuda espiritual en lo que entendiere». Y a pesar de que tiene amigos que le disuaden de tal idea, «pues paso de los años sesenta, donde había de procurar descansar de los trabajos pasados», piensa que precisamente, «por no haber hecho nada bueno en toda la vida, querría emplear bien este poco tiempo que de ella me queda».⁵⁶

Con fecha del 25 de mayo de 1607 y con un pie en el estribo,

⁵⁶ *Epistolario*, pp. 397-400. Es copia que se conserva en las descalzas de Consuegra.

escribe desde Pamplona a las monjas de Consuegra: «Por amor del Señor me encomienden a su divina Majestad para que me dé fuerzas y espíritu con que le pueda servir en esta jornada que la obediencia me ordena a Flandes y le rueguen que mis pecados no me estorben entre luteranos lo que me estorbaron entre turcos. Lo que me ha movido a esto va ahí en esas razones, el cual papel se envíe a Sevilla para que mi hermana Juliana sepa lo mismo». Lo cual indica que esta misiva estaba destinada a dar razón y explicar los motivos de su traslado a Flandes, por puro acto de obediencia a sus superiores, para aquellos que lo quisieren saber y que no se lo habían pedido.

El original de la carta adjunta para aquel supuesto amigo debió de enviarse a Sevilla y quedarse con la copia. «Cuando escribo ésta estoy de partida y no me dejan visitas». Sin embargo, cuatro días más tarde y desde el mismo Pamplona, escribe a su hermana de Sevilla para decirle que recen por él y que va contento, «aunque no llevase otro consuelo de esta vida sino acabarla en parte donde no me estorben el acudir a las mis hijas las Descalzas con los mandatos y descomuniones que acá han procurado mis Padres Descalzos reservarlas de mi».⁵⁷

III. POR TIERRAS DE FLANDES. 1607-1614

1. *Gracián y las descalzas en Flandes*

«Desde 1607 hasta su muerte en 1614, el desafortunado Jerónimo Gracián vivió en el convento de Bruselas», escribe el P. Smet. «Desde su admisión en la Orden en Roma en 1595 había continuado, ahora con plena libertad, el mismo estilo de vida que le había ocasionado la expulsión de los descalzos: una existencia independiente al servicio de personas influyentes a favor del apostolado. En 1607, durante su estancia en España, aceptó el oficio de confesor del marqués de Guadaleste, recientemente designado embajador en Flandes, donde era gobernador su antiguo protector el Archiduque Alberto, con la esperanza de un intenso apostolado tanto dentro de la comunidad como con la tropa militar, la corte española y con las monjas descalzas. Ante todo, le animaba la ardiente ilusión de practicar “el arte de luchar contra los herejes” en primera fila del conflicto entre católicos y protestantes. Y además, los famosos impresores de Amberes y Bruselas le ofrecían eficaces medios para la impresión y distribución de los libros

⁵⁷ *Epistolario*, cartas del 25 y 29 de mayo de 1607, pp. 400-401.

que ahora empezaron a fluir de su pluma, en cuyos resultados (así como en la de todo su apostolado) tenía una confianza muy superior a la realidad».⁵⁸

«En el convento carmelita de Bruselas se le asignó una celda con un pequeño jardín, pero, a pesar de su solicitud, sus hermanos flamencos, con los que podía comunicarse muy poco por cuestión del idioma, eran para él “figuras pintadas en un lienzo”, como escribe en otro lugar.⁵⁹ También en otros aspectos encontró extraño su nuevo ambiente. La escuela renano-flamenca de espiritualidad, contra la que le había prevenido la Inquisición española, le pareció del todo herética. Con mayor razón se escandalizaba de la vida religiosa de Bélgica donde las monjas podían andar libremente por las calles y las mujeres podían entrar en los conventos de varones».⁶⁰

Esta introducción que el P. Smet hace de la figura del P. Gracián y de su apostolado durante su larga estancia en los Países Bajos, justo hasta su muerte, no puede ser más concisa, exacta y correcta, como es de su estilo. De sus diversas actividades, de su “vida y milagros” por tierras flamencas tendremos buena ocasión de verlo y apreciar, en gran parte con las propias palabras de Gracián a través de su abundante correspondencia.

El P. Gracián, tan pronto llega a Bruselas escribe a su hermana Juliana de la Madre de Dios: «Víneme a apear al monasterio del Carmen de los calzados donde estoy entendiendo en lo principal a que vine, que es imprimir mis obras... Pienso meterme poco en cosas de frailes, sino cuando mucho predicarles algunas veces y animar a que los descalzos vengán». (Sus objetivos son claros y precisos). Y de inmediato le da cuenta de la situación de las descalzas por aquellas tierras, que es su continuo desvelo, plenamente convencido de que ésta era la auténtica misión que la Madre Teresa le encomendara. Y así, lo primero que hace es darle a su hermana (ya que no tenía con quién más tratar de este tema), una completa relación de cómo estaban los nuevos monasterios de monjas y en qué situación se encontraban por tierras de Flandes y Francia.

⁵⁸ «Son las razones expuestas por él mismo en una carta dirigida a un supuesto amigo», aclara el P. Smet, como ya vimos antes.

⁵⁹ En carta escrita desde Amberes a su hermana Juliana el 2 de enero de 1613 le dice, respecto al trato con los descalzos y descalzas, «procedo como quien los ve pintados en paramento»: *Epistolario*, p. 461.

⁶⁰ JOAQUÍN SMET, O.CARM., *Los Carmelitas*, II, p. 439.

«Los monasterios [de descalzas] que en estas partes hay son cinco, tres en Francia. El de París tiene veintiocho monjas porque han de sacar ahora para fundaciones hasta que quede el número de la Constitución (que de ellas, según que la santa Madre las escribió no se han de pasar un punto) y ha costado la fábrica más de sesenta mil ducados... Hay otro monasterio en Pontoise, ocho leguas de París, y otro en Amiens, que también está cerca, y pídense en diversas partes de Francia con muchas comodidades. También hay un monasterio en Borgoña que fundó la madre Ana de Jesús, la cual está aquí en Bruselas, a la fundación de otro que hace la Infanta con aquella suntuosidad y fábrica que el que hizo la Princesa en Madrid».⁶¹

Ha pasado un año y vuelve a escribir a su hermana Juliana de la Madre de Dios anunciándole que ya hizo imprimir su *Dilucidario* del que ha enviado unos cuantos ejemplares con un criado de la Infanta. «Gloria sea al Señor vame muy bien de salud en esta tierra y como mi deseo no es otro que el servicio de Dios, y aquí hay ocasiones muy graves para ello, estoy contento, y paréceme que gozo de las oraciones que todas las descalzas están obligadas a hacer por su fundación, y lo que la Madre Teresa de Jesús ordenó que es por los que pelean contra los herejes». Muy interesante esta consideración puesto que atañe a la esencia misma del carisma teresiano, según Gracián.

«A las Madres Descalzas predico algunas veces; en otras cosas tuyas no me entrometo porque, como muchas de ellas son flamencas o francesas y no las entendemos, no confiesan ni comunican sino con los de su tierra, y yo me hallo bien a mis solas en mi celda de una huerta donde paso mi vida eremítica hasta la hora de comer que vengo acá a los negocios, que duran hasta la tarde, que me vuelvo a mi yermo ocupando lo más del tiempo que puedo en oración para acabar la vida, que espero en Dios será este año que es el climatérico de 63 en que murió Nuestra Señora». Lo mismo escribe a las de Consuegra, añadiendo: «Tengo más salud y fuerzas que jamás he tenido».⁶²

No deja de ser curiosa la forma de señalar el fin de una etapa como es la edad madura. Por otro lado, como no tiene con quién comentar las cosas internas de las monjas, acude siempre a sus hermanas, la de Sevilla y la de Consuegra; he aquí una muestra de sus diferencias con la M. Ana e Jesús, la que fuera considerada la “capi-

⁶¹ *Epistolario*, Bruselas a 8 de julio de 1607, p. 402.

⁶² *Ibíd.*, Bruselas 26 de julio de 1608, pp. 404 y 406.

tana de las prioras” en aquella lucha por conservar las Constituciones teresianas ante la Consulta.

«Las cosas de nuestras Madres también dan cuidado –escribe confidencialmente a su hermana de Sevilla–, porque la Madre Ana se ha arrojado a hacer no sé qué fundaciones que tienen dificultades grandes y dejar las que más hacen al caso, guiándose por quien no lo entiende, y las monjas que lo entienden son de contraria opinión, y ella piensa que le son desobedientes. He procurado rendirla importunándome ella que le aconseje; hele dicho mi parecer y tómale, aunque siempre me aparto de buscar mayor paz». Y a las descalzas de Consuegra también les confía lo mismo sobre Ana de Jesús. «En lo que toca a nuestros negocios muchas cosas ha echado de ver la Madre Ana en que se ha errado en estas fundaciones de aquí, y tratándolas conmigo, le digo las verdades, aunque sin instancia, no más que parecer seco».⁶³

Sobre las mismas monjas de Bruselas también informa de que «los domingos en la tarde les predico; héles declarado los *Cantares* y ahora declaro el *Apocalipsis*». No está de acuerdo en la cantidad de dinero que se gasta en la construcción del monasterio; lo quisiera más pobre y austero; tal vez no cae en la cuenta de que las tierras de los Países Bajos no son las de España en cuanto a la climatología y tradición se refiere. «Las monjas nuestras, en lo que toca a... la fábrica, llevan comenzado el monasterio que llegará a cien mil ducados, nunca me contentó, que nunca querría que los nuestros monasterios sean tan costosos ni creo que la santa Madre gusta. Siempre llevo adelante mi estilo de no dar puntada ninguna donde no me llaman, y antes procurar que quede por corta que por mal echada, aunque la Madre Ana de Jesús me hizo estotro día un gran favor que nunca le había hecho, aunque con mucho encarecimiento y protestaciones que no se lo dijese a nadie, y fue que me sacó todas sus monjas que las viese, que nunca las había visto... Gloria a Dios nunca estuve más a mi gusto que ahora que no trato con frailes».⁶⁴ (Menos mal que la M. Ana le recomendó “con mucho encarecimiento” que no se lo dijese a nadie).

Las diferencias existentes entre Gracián y la Madre Ana las pone de manifiesto una vez más cuando escribe a las monjas de Consuegra desde Amberes: «Mi [venida] aquí a Amberes fue para tratar de la fun-

⁶³ *Ibid.*, p. 408.

⁶⁴ *Epistolario*, cta. del 9-II-1609, pp. 412-413.

dación de un Colegio en esta ciudad, que es lo que hace al caso, que lo de Bruselas dijo la Madre Ana les prometía mucho; ella se ha desengañado de cómo la han traído embaucada y cuán poco fruto ha sacado en retirarse de mí para los negocios de la Orden, sobre la cual habrá mucho que decir, que no es para carta». Y con respecto a los descalzos de la Congregación de España escribe en la misma misiva algo que para él le resulta penoso y lamentable: «Escribiéronme de Roma que nuestros descalzos de España no querían que se llamase a la Madre Teresa fundadora de los frailes, sino fray Juan de la Cruz, y que se quitase del Rótulo lo que dice del celo de las almas y que procuraban otras cosas que verán por esa carta de fray Tomás, y para contra esa persecución he impreso un libro en latín de la vida de la Madre sacado del Rótulo de su canonización». ⁶⁵ A principios de mayo y todavía desde Amberes vuelve a escribir a las carmelitas manchegas: «Estoy esperando a los padres descalzos que ya partieron de Roma postrer día de Pascua y estarán aquí antes de Pentecostés. Tengo prevenido al obispo de Amberes para su fundación». ⁶⁶

Entre abril y mayo de este mismo año vuelve a informar a las de Consuegra: «Estoy bueno y salgo de la Cuaresma, aunque he predicado casi cada día». Prosigue con la impresión de sus obras y piensa publicar sus *Flores Carmeli*, «que es una breve y sumaria recopilación de toda la Orden del Carmen», aquella, suponemos, que escribiera hace años en Palermo. En octubre se encuentra fuera de Bruselas, «en un pueblo que se llama Vince, donde estos señores Archiducos se han venido a cazar y yo fui importunado que viniese acá, y holguéme por tener un poco de vida más eremítica, que estaba cansado de negocios y escribir contra herejes, y había acabado de imprimir un libro que llamo *Vida del alma unida*», escribe a las descalzas de Sevilla. ⁶⁷

Como bien podemos apreciar, su auténtica preocupación y desvelo es el de escribir, convencido de que su principal misión y destino es precisamente el del *apostolado de la prensa*. «Quizá se cumplirá un Perogrullo que me dijo fray Francisco de Jesús “El Indigno”, saliendo de una oración al tiempo que yo andaba más ocupado en el gobierno. “Dios, dijo, me ha revelado que os quiere para que escribáis y con vuestros libros se haga fruto en nuestra Orden”». Y así lo confirma

⁶⁵ *Ibid.*, cta, 14-III-1610, pp. 431-432.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 436.

⁶⁷ *Ibid.*, 220-221 y cta. desde Vince, p. 424.

cuando ya en abril del mismo año, y desde su habitual residencia en Bruselas, vuelve a informar a su hermana Juliana diciendo que, «lo que ahora puedo escribir es haber, gracias a Dios, salud y buenas ocupaciones de todas maneras en servicio de Nuestro Señor, especialmente contra herejes». «Ahora he comenzado a escribir muchas cosas de hunes que he sacado a la Madre Ana de San Bartolomé y bien provechosas con el estilo que las llevo, que es de diálogo entre Jerónimo que examina su espíritu y Ana que se le dice; ella con llaneza y sinceridad de lo que ha pasado desde que nació y él contrapunteando con la Sagrada escritura y algunos secretos de la Madre Teresa que él sabía y no estaban escritos». Informa que el libro de *Peregrinación de Eliseo* ya estaba acabado «hasta la venida de Flandes». ⁶⁸ (Aún titubea sobre el título de su *Peregrinación*, si de Anastasio o de Eliseo, que era como Santa Teresa le llamaba).

Con respecto al tema de las monjas, también Gracián tendrá ocasión de visitar a las carmelitas de la observancia, aquellas que fundara y organizara el beato Juan Soreth en el siglo XV junto con las de Francia, y que habían padecido los desastres de las así llamadas “guerras de religión”. Se encuentra acompañando al Provincial P. Gauguer Limelette en la visita del monasterio de Vilvoorde. [Gracián escribe *Bilborde*]. Este monasterio se fundó en un antiguo beaterio, muy cerca de Bruselas, y había sido destruido en 1477, permaneciendo intacta una imagen muy venerada de Nuestra Señora de Consolación que aún en nuestros días permanece, siendo el único que ha sobrevivido de cuantos fundara el santo general, el auténtico fundador de las carmelitas. ⁶⁹ Gracián había recibido carta de su hermana Juliana quien le ha descrito con todo detalle la enfermedad y fallecimiento de su otra hermana monja, María de San José en Consuegra, carta a la que contesta desde Vilvoorde, contándole lo siguiente acerca del citado monasterio:

«Ésta escribo desde un monasterio de carmelitas calzadas que estoy visitando como compañero del Provincial; mientras él está en el escrutinio, que como son flamencas y yo no entiendo palabra ni ellas a mí, tengo lugar, y menos entiendo lo de estos monasterios, que son éstas cincuenta monjas, todas muy santas y deseosísimas de perfección y muy devotas de la Madre Teresa y sin clausura ninguna, que cualquiera entra dentro y los frailes que las confiesan moran dentro y

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 462-463.

jamás ha acaecido una desgracia ni hay imaginación de ella. Yo hago fuerza en la clausura que se ponga solamente por las palabras del Concilio. Está aquí una de las imágenes de mayor devoción y más antiguas de esta tierra; quemáronles su monasterio los herejes y ahora viven acá, dentro de la villa de Vilvoorde donde la pobreza hará dificultad el acomodarle para la clausura». ⁷⁰

2. Gracián y la división de los descalzos

En febrero de 1610 comunica a su hermana que acababa de escribir un libro que trata «de la *Peregrinación de Anastasio* y los doce diálogos que tendrán setenta u ochenta pliegos de papel». ⁷¹ En carta posterior a las de Consuegra les habla sobre el contenido de su obra: «Allí declaro todos los trabajos que he tenido toda la vida, el espíritu por donde Dios me ha llevado, las ocupaciones en que he estado y la revelaciones que de mí ha habido y los sucesos de ellas; procuraré lo más presto que pudiere que vaya para que estén en depósito con los demás papeles míos». Y después de manifestarle a las monjas que tan pronto llegue a España en su proyectado viaje de vuelta, «las primeras visitas serán a mi convento de Consuegra y allí tomaremos la resolución de dónde me iré a morir». ⁷²

No llegará a realizar tal proyecto de regreso a España porque Gracián espera la llegada de los descalzos de Italia a fin de que “gobiernen” a las monjas, ya que los de España se niegan a auxiliarlas, y éstos, por medio del famoso Tomás de Jesús, le abrirán las puertas de su observancia, algo que dará ocasión a que el P. Jerónimo haga una serie de interesantes reflexiones. Y como en un tiempo a Juan de la Cruz, le cree una serie de “perplejidades”.

Sin embargo, en cuanto a su opción definitiva, Gracián parece ser que la tiene ya tomada a tenor de cuanto le escribe a su hermana Juliana, otra vez desde Amberes, donde ha ido a predicar la Cuaresma: «Presto, si Dios fuere servido, iremos a la otra vida y para asegurarle a Vuestra Reverencia tengo patente del Protector para poder dar lo que quisiere a cualquier convento y que nadie se lo pueda quitar, y según mi imaginación creo que me tengo de ir a esa ciudad, y no muy

⁶⁹ JOAQUÍN SMET, O.Carm., *Los Carmelitas I*, Madrid 1987, p. 146.

⁷⁰ *Epistolario*, cta. del 18-VIII-1611, p. 448.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 428. Es carta escrita a su hermana Juliana en 8 de febrero de 1610. Sobre el título y la significación de los nombres véanse las pp. 245-246 de la misma obra publicada en el vol 17 de la BMC ya citada.

⁷² *Ibíd.*, p. 432, cta. a las monjas de Consuegra, 14-III-1610.

tarde, que ya el Embajador se ha ido de aquí y creo que no volverá, y si fuera mejor tiempo me fuera con él, y pensando dónde iría que estuviese con más quietud y gusto no hallaba mejor puesto que Sevilla, ahora sea la casa de calzados ahora de descalzos, que una de las causas porque no me partí fue por esperar los descalzos de Italia que, como después sabrá, vienen a mi instancia; la Madre Priora Ana de Jesús quería los de España y hay en estos mucho que decir». ⁷³

«La quietud espiritual y temporal con que ahora vivo gastando todo mi tiempo en servicio de Dios de cosas muy importantes me hará mirar muy despacio lo que hago cuando los Padres Descalzos de Roma llegaren acá y me convidaren a volver con ellos, que Lot estaba bien en Sodoma, y en el monte con sus hijas se perdió; los cuales, viniendo a esta Provincia para gobernar las monjas de aquí y fundar conventos suyos, pasando por París se detuvieron allí a fundar convento a instancia de la reina de Francia..., pero se les ha impedido la fundación por parte de aquellos clérigos que gobiernan a las monjas». ⁷⁴

Dos meses más tarde y desde Amberes, donde Gracián se encuentra empeñado en la impresión de su libro “contra herejes”, notifica a las monjas de Sevilla que los descalzos de Italia «han fundado muy bien su convento en Bruselas, y espero en Dios que harán mucho fruto fundando en Francia, donde ya tienen convento aplazado en París, y en Alemania, donde les darán de los conventos que, por no haber frailes calzados que les habiten, quedan solos, teniendo muy buenas fábricas y sacristías».

Y respecto a la posibilidad de tornar a los descalzos, le confiesa a su hermana que «el papa y todo el mundo sabe cómo me han tratado los descalzos... y, aunque la verdad es que a mí no me pesara morir en mi Orden, he menester mirar en ello y ver lo que a Vuestra Reverencia y a la Madre María de San José les parece. Y a los amigos. Una cosa me da gran pena, que es la diferencia y desunión que hay entre los descalzos de Italia y los de España, y según los hunes que yo tengo en mi espíritu, la Madre Teresa bien gustaría que se unie-

⁷³ *Ibíd.*, 428. Es carta escrita a su hermana Juliana en 8 de febrero de 1610.

⁷⁴ *Epistolario*, 26-VII-1910, p. 439. Las carmelitas de Francia dependieron siempre, desde su fundación, del Cardenal Pedro de Bérulle, hasta su muerte en 1629. La Santa Sede nunca permitió que las carmelitas dependieran de los Descalzos. Cf. ILDEFONSO MORIORES, OCD, *El Carmelo Teresiano*, Vitoria 1978, pp. 247-248.

sen y no anduviesen divisos. Yo le digo a fray Tomás mi parecer en esto y dice que queda por los de España, que los de Italia bien desean esta unión».⁷⁵

El referido P. Tomás de Jesús, con ocasión de la fundación de los frailes descalzos en Bruselas, «me propuso si quería mudar hábito de descalzo y que le respondiese mi voluntad por escrito... Respondí a fray Tomás, después de haberlo encomendado mucho a Dios y consultado con la Madre Priora de aquí y con otros amigos, que en negocio tan propio haría lo que me mandase Su Santidad y no quería tener propio parecer, y aunque hubiera de mudar hábito, esperara a saber cómo van los negocios».

Es decir, Gracián es bien consciente del rechazo y resentimiento que los descalzos de la Congregación de España le guardan aún después de tantos años y sólo si se verificara la unión de ambas ramas, y dentro de un ambiente de reconciliación y de perdón mutuo, sería posible el reingreso de Gracián pero, «he sabido que andan tan divisos los descalzos de Italia de los de España que, si le tomara [el hábito] de los de Italia, había de renunciar a los de España y nunca los había de ver, y no parece bien que me prive yo toda la vida de ir a España y de comunicar con los descalzos de allá, que cuando Dios quisiere que allá vuelva, más vale ir con este calzado, y si allá pareciere morir en esotro, más quiero morir en España que en Italia porque, para decir verdad, no me ha parecido bien que los de Italia hayan hecho nuevas Constituciones y nuevos votos y nuevas ceremonias [es decir, otra Orden], que si supiese lo que sobre eso hemos pasado con la Madre Teresa de Jesús, se espantaría». Y concluye lamentando que «le anden trayéndome en lenguas, que no hay cosa que tenga más olvidada que revueltas de carmelitas descalzos. Dios nos dé luz a todos», concluye esta carta a las monjas de Sevilla.⁷⁶

En agosto vuelve a escribir a su hermana Juliana una vez que se le ha notificado el fallecimiento de su otra hermana religiosa en el convento de Consuegra, algo que le ha enternecido y holgado a la vez, según sus propias palabras, «deseando irme presto a gozar con ella de lo que goza..., que ya poco me puede quedar de esta prisión, que me hallo viejo y, aunque sano al presente, achacoso de las reliquias que la edad y trabajos suelen dejar al cabo de la jornada». «Muchas cosas

⁷⁵ *Ibíd.*, pp. 441-442. Es carta escrita a su hermana Juliana en 30-IX-1610.

⁷⁶ *Ibíd.*, pp. 444-445. A su hermana Juliana (12-IV-1611).

hay que decir acerca de la Providencia divina que ha sido no querer mudar el hábito de calzado que traigo en el descalzo de los carmelitas nuestros de Italia, porque demás de que no me daba gusto desnaturalizarme de los de España, donde tomé el hábito, acá les hago más fruto sin comparación desde fuera y acudo a muchas más cosas que desde allá no pudiera».⁷⁷

Y meses más tarde insiste en la misma idea con D. Pedro Cerezo, un buen amigo de Sevilla, a quien le dice: «Aquí veo cada día más claramente la Providencia divina en haberme llevado por este camino tan a trasmano de lo que parece a algunos en mi profesión de descalzo y guiado para que me detuviese en el volver a su gremio, aunque con claridad me convidasen. Digo con claridad porque, aunque con los de Italia me pudiera ir renunciando a España y las costumbres de la Orden que profesé, han andado con rodeos buscando que seglares y otros me lo escribiesen de su parte, sin que pudiese mostrar firma de ninguno, quizá para cumplir con todas las opiniones de los que sienten sería servicio de Dios volver con ellos..., y a estos Padres que están en Lovaina y aquí soy de tanto provecho en este estado y a otras muchas ocurrencias que se ofrecen del servicio de Dios, que se declarará el día del juicio».⁷⁸

3. Libre para “acudir a todas manos”

Y a su propia hermana de Sevilla, justo por las mismas fechas, sigue abundando en la misma idea: «Cada día nos vemos y tratamos fray Tomás de Jesús y yo para el bien de la Orden en su aumento en estas partes, que de lo que pasa en ella por allá ni sabemos nada ni queremos tratar de nada, dejando a Nuestro Señor y a Nuestra Señora, cuya es la Orden, que la gobierne y gué a la mayor gloria suya».⁷⁹ «... Por mejor tengo estarme libre para acudir a todas manos como ahora hago, que espero en Dios que para la reformación de calzados de Flandes y Alemania no ha sido sin provecho mi venida».⁸⁰

A principios de 1613 se encuentra Gracián en Amberes. «Vine de Bruselas a predicar el Adviento aquí en Amberes –escribe a su hermana–, y de camino ayudar a la nueva fundación que aquí se ha

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 449. 1-X-1601.

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 455. A D. Pedro Cerezo (2-V-1612).

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 457. A su hermana Juliana (25-V-1612).

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 460. A su hermana Juliana (18-IX-1612).

hecho de carmelitas descalzas, cuya priora es la Madre Ana de San Bartolomé, que está muy santa, y aunque en las cosas de frailes y monjas de esta Orden procedo como quien los ve pintados en paramento, no he podido dejar de hacer lo que me ruegan los de acá, que no les desamparo del todo, y así en espiritual y temporal he ayudado a esta fundación». Ruega a su hermana que les escriba a fin de crear alguna forma de unión ya que «sienten las que alcanzaron aquellos buenos tiempos de la Madre Teresa, verse tan desunidas y desencadenadas unas de otras, que las de Francia, como están sujetas a clérigos, no las consienten tratar con las de acá, y los frailes de acá que las gobiernan a éstas, como son los de Italia, no tienen mucho asimiento con los de allá de España, y así sienten este desamparo y soledad».⁸¹

Dado que tan bien se siente con el hábito de “calzado”, tan bien acogido y tan libre como para realizar sin trabas aquel su intenso apostolado, tanto de la palabra como de la investigación y escritura, en *Peregrinación de Anastasio* él mismo se hace preguntar que si ha tratado alguna vez de fundar conventos de la observancia, tanto de frailes como de monjas, a lo que responde que sigue pensando en la misma idea: «No soy de opinión que se aumenten en la Iglesia sino conventos de órdenes reformadas. Verdad es que el general de los calzados, fray Henrico Silvio Henríquez, y otros siervos de Dios de la misma Orden, me han convidado a que les ayudase a fundaciones de calzados reformados y que se hiciese una tercera manera de Orden entre calzados y descalzos a manera de recoletos franciscos, mas tampoco me asentó esa manera de fundaciones, pareciéndome que para la reformación del Carmen bastan los descalzos, pues para esa reformación fue su primer origen». Y añade a continuación: «Aunque también te confieso que siendo provincial de los calzados de Flandes un padre muy siervo de Dios, llamado fray Francisco Putrolo,⁸² pretendió reformar los conventos de su Provincia quitando algunos abusos que en ellos había y comenzó esta reformación en el convento de Arras, y viniendo este siervo de Dios a Bruselas le acompañé yo para hablar al Archiduque que lo tuviese por bien y el Nuncio para que le diese Breve, como se lo dio. Plegue al Señor se haga alguna cosa de fruto».⁸³ El P. Smet comenta que, en efecto, el Prior General P. Silvio

⁸¹ *Ibíd.*, p. 461. A su hermana Juliana (2-I-161).

⁸² Se refiere al P. Francisco Potel († 1613) quien introdujo la reforma en la Provincia de Bélgica. Cf. SMET, *Los Carmelitas*, II, p. 441.

⁸³ *Peregrinación de Anastasio*, p. 208. Véase también *Ibíd.*, p. 213.

había intentado convencer a Gracián para que le ayudara en su programa de reforma, «pero *afortunadamente* había rehusado porque “para la reformación del Carmen bastan los descalzos”», comenta no sin cierta ironía nuestro gran historiador.

«No obstante, la correspondencia de Gracián de 1611 con su amigo y protector Cardenal Federico Borromeo, primo de San Carlos, revela que la reforma de los *Calzados* había empezado a “atormentar su alma”. La reforma era particularmente necesaria en la provincia de Alemania Inferior donde residía», habida cuenta principalmente de los desastres que las luchas protestantes habían ocasionado, sin embargo, el método que Gracián proponía era sencillamente el de ocupar los conventos de la observancia por los nuevos descalzos que de la Congregación de Italia iban llegando y en un buen número, y con los que simpatiza mucho más que con los españoles a los que critica por su cerrado “recogimiento”.

«No era éste, ciertamente, el tipo de cooperación que Silvio esperaba de Gracián», comenta Smet, y éste lo sabe y persiste en la idea, por eso cuando escribe al Cardenal Borromeo le ruega el máximo secreto, pues, «ya que vivo entre los padres calzados, si esto llegara a los oídos del General que se ocupa de esta materia [de reforma], me vendría un gran daño».⁸⁴ Para estas tierras de Flandes vendría como una bendición de Dios la gran *Reforma Turonense* cuyo espíritu aún conserva la Orden del Carmen, plasmado en las primeras Constituciones de la Restauración. La espiritualidad de Fray Juan de San Sanzón y de Domingo de San Alberto, junto con la teología mística mariana de Miguel de San Agustín y su discípula María Petyt, están vivas y presentes en la Orden.

No obstante, «este hombre paradójico», como le denomina Smet, no negó su ayuda al provincial reformador de la Provincia de Bélgica Francisco Potel. «Gracián lo presentó al Archiduque Alberto y al nuncio, Guido Bentivoglio, quien le facilitó cartas dimisorias para la reforma», como antes el mismo Gracián nos había dicho. Este padre, natural de Arras, no obstante su irrelevante figura, «puede, a pesar de ello, merecer el título de “padre de la reforma” en la provincia de Bélgica», escribe Smet. Sin embargo, no deja de resultar extraño que el P. Gracián, después de atacar y ser contrario a la observancia impuesta por el P. Doria, defienda la descalcez que a su juicio se había des-

⁸⁴ JOAQUÍN SMET, O.CARM., *Los Carmelitas*, II, p. 440.

viado de su proyecto original y del que él mismo fue inocente víctima. Basta leer sus famosas *Constituciones del Cerro*, en las que ridiculiza las exageraciones ascéticas de la descalcez.⁸⁵

4. 1614. *Su santa muerte*

Lo cuenta con todo detalle Carlos Ros. No cita la bibliografía empleada pero se supone que utilizó la biografía editada en Valladolid en 1619 por Andrés del Mármol y que, según Nicolás Antonio y otros autorizados autores, la escribió el carmelita P. Cristóbal Márquez (1566-1632).⁸⁶ También existe una breve biografía del P. Daniel de la Virgen María en su *Speculum Carmelitanum*.⁸⁷

Era el día 20 de septiembre de 1614, sábado, cuando Gracián regresaba de una villa cercana a Bruselas llamada Alosté «por negocios de caridad y bien común, acompañado por un hermano lego. Ya era tarde y se encontraron con las puertas de la ciudad cerradas, viéndose obligados los frailes y el cochero a pernoctar en una casa del barrio de San Juan. A media noche se sintió morir y se echó al suelo donde permaneció hasta el amanecer sobre una manta. Al rayar el alba rogó al cochero que, por favor, acudiera al Carmen y avisara a los frailes, pero nada más salir por la ciudad encontró a un dominico a quien rogó asistiera al carmelita, como así lo hizo; Gracián hizo su confesión en latín.

Mientras tanto ya los frailes del Carmen habían llegado a auxiliarle, con el provincial a la cabeza, acompañado de un médico y el boticario; también acudió el P. Tomás de Jesús, prior de los descalzos, y hasta el embajador de España el Marqués de Guadaleste. A las tres de la tarde llegó el médico mayor de los príncipes Alberto Isabel Clara Eugenia, grandes protectores de Gracián, quien pronosticó su no muy tardío deceso. Fue cuando el moribundo manifestó deseos de que lo trasladasen al convento donde quería morir, como así sucedió plácidamente como a las seis de la tarde, rodeado de sus hermanos de

⁸⁵ *Constituciones del Cerro* en ILDEFONSO MORIONES, OCD, *Ana de Jesús y la herencia teresiana*, Roma 1968, pp. 475-508.

⁸⁶ Natural de Madrid, fue un gran escritor y santo varón, maestro del propio P. Lezana. Cf. PABLO MARIA GARRIDO, *Noticias bio-bibliográficas sobre el P. Jerónimo Gracián*, en *Carmelus* 41 (1994), pp. 89-100, y SMET, *Los Carmelitas*, III, Madrid 1991, p. 322.

⁸⁷ DANIEL DE LA VIRGEN MARÍA, O.CARM., *Speculum carmelitanum*, Amberes 1680, pp. 987-988.

hábito y amigos. Era el día de San Mateo, 21 de septiembre. Tenía 69 años. Entre sus manos portaba una estampa de la Virgen María y otra de Santa Teresa, junto con la reliquia de la santa, un dedo, de la que nunca quiso separarse.

«Al día siguiente, en el funeral, dijo la misa el provincial del Carmen, fray Hernando de Sanvitore, y predicó un dominico español, predicador de sus altezas. Amortajado con el hábito del Carmen calzado, recibió sepultura en una tumba delante del altar de la sala capitular del convento. Llegada la noticia a España, en los conventos de descalzos se percibió su muerte como un eco lejano»,⁸⁸ tal vez de alivio. No sucedió así entre los carmelitas observantes. El General de la Orden ordenó que en todos los conventos se le hicieran exequias solemnes cual si se tratara de un superior. En el Carmen de Madrid predicó las honras fúnebres el P. Andrés de Lezana, regente y profesor de teología en Alcalá, quien conoció y trató personalmente al P. Gracián a quien tenía por santo como se manifiesta por el sermón impreso.⁸⁹

5. *Epílogo y fin de una fecunda vida*

«El Venerable Padre vistió el hábito de Carmelita –no sé el año ni el lugar– y pasó a residir a Flandes donde murió con opinión de virtud y santidad. Los Carmelitas Observantes y los Descalzos de toda aquella región a quienes yo he tratado mucho en diversas ocasiones, le dan el título de Venerable», nos dice el autor de unas viejas *Vindicias*.⁹⁰ Pero será el P. Fortes quien nos haga una interesante reflexión respecto a la personalidad del P. Gracián y el papel que jugó en la Orden del Carmen, tanto en la descalcez como en la observancia, y prácticamente por parte iguales en cuanto al tiempo se refiere.

«Lo que en su vida religiosa llegó a ser confusión, aceptando vivir sus últimos 20 años y morir entre los calzados, en sus escritos es armonización e integración de ambas corrientes en un solo cauce. Se siente solidario con toda la tradición carmelita antigua, pero llama a boca llena reformadora y fundadora a S. Teresa. Reformadora de la Orden

⁸⁸ CARLOS ROS, *El hombre de Teresa de Jesús. Jerónimo Gracián*, Sevilla 2006, p. 510.

⁸⁹ Cf. Sermón en BMC 17, pp. 507-523.

⁹⁰ ANTONIO DE LOS REYES, OCD, *Vindicias (1810-1811)*, en *El Padre Gracián*, de AA. VV., p. 340.

y fundadora no de nuevas congregaciones, sino de nuevos conventos. Los Descalzos no son lo opuesto a los Calzados, sino la vuelta a la Regla de S. Alberto sin la última mitigación. Los Descalzos no han inventado o creado leyes nuevas ajenas a la Orden en sus Constituciones, sino que después de las de Audet o Soreth, y en armonía con éstas, surgen las de Sta. Teresa. Gracián, al hablar de los Santos de la Orden del Antiguo o del Nuevo Testamento, incluye sin miedo alguno, como último retoño de la Orden, a Sta. Teresa. Habla de las fundaciones antiguas de la Orden en Inglaterra o Francia, para concluir el capítulo relatando brevemente las fundaciones de Descalzas de la Santa o las de los Descalzos que él mismo ha levantado. En una palabra, su actitud no es de oposición batallera o de escisión con los Calzados, sino de armonía, integración, acogiendo todo lo carmelita, antiguo o moderno, calzado o descalzo, en una única corriente de vida, cuyo coronamiento y rama más joven y vigorosa es la Descalcez de Sta. Teresa».⁹¹

La idea de Gracián, según el P. Fortes, no anda muy descaminada de cuanto el P. Otger piensa que fue la obra de la Santa de Ávila porque, «de hecho, la obra teresiana se presenta como la prolongación histórica, jurídica y espiritual de la Orden del Carmen. Su título, su hábito, su regla los recibe de ella en su pureza primitiva. El General de la Orden, fray Juan Bautista Rubeo, a quien la Santa en abril de 1567 renovó solemnemente la obediencia hasta la muerte, acogió con verdadero entusiasmo la obra teresiana y lanzó a su *figlia* a la conquista del espacio vital que merecía aquella primera fundación en la Iglesia de Dios».⁹² Yo añadiría algo fundamental en la obra teresiana: sólo en virtud de aquella renovada obediencia se puede entender que Teresa se lanzara a la obra fundacional de monasterios bajo el mandato explícito de Rubeo de que así lo hiciera.

Por otro lado el P. Garrido añade muy certeramente: «Que el nombre de “reforma” no sea el más adecuado para comprender el sentido de esta obra de la Santa de Ávila se entiende fácilmente, a su vez, si se tiene en cuenta que, como alguien ha escrito también, su aventura fundacional no surgió ni como una especie de rebelión contra la Orden antigua del Carmen ni como un intento encaminado a reformarla en

⁹¹ ANTONIO FORTES, OCD, “*Flores del Monte Carmelo*” de Gracián en *El Padre Gracián*, pp. 355-356.

⁹² OTGER STEGGINK, O.CARM., *Beaterios y monasterios carmelitas en los siglos XV y XVI*, en *Carmelus* 10 (1963), p. 204.

cuanto tal, ya que a Santa Teresa –que siempre fue hija fiel y amantísima de su Orden, como de la Iglesia–, no le pasó jamás por el pensamiento semejante idea».⁹³

En cuanto al papel que en esta obra le corresponde a Jerónimo Gracián, estamos también conformes con el P. Fortes cuando afirma que fue «el amigo, el confesor, el confidente, y simbólicamente el esposo de la Santa Madre en una dimensión espiritual hasta hoy desconcertante».⁹⁴ La obra teresiana, incluso su pensamiento y espiritualidad, difícilmente se puede entender sin el papel que junto a ella desarrolló el de la Madre de Dios, tanto en vida como después de muerta.

ISMAEL MARTÍNEZ CARRETERO, O.CARM.

Provincia Baetica

⁹³ PABLO MARIA GARRIDO, O.CARM., *Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz y los Carmelitas Españoles*, Madrid 1982, p. 11.

⁹⁴ ANTONIO FORTES, OCD, “*Flores del Monte Carmelo*”, p. 352.

IS GOD INTANGIBLE OR COMPREHENSIBLE?
ACCORDING TO GREGORY THE GREAT

Harvey Egan confirms that Gregory the Great follows the negative way of the experience of God, which is the emptying of the mind from all images. Egan then says that Gregory is of the opinion that no one can see God face to face in this world.¹ Neo Platonism has not influenced Gregory, rather Augustine has.² The main texts cited by Egan are from the *Homiliae in Hiezechielem*, 2, 5, 8-17; some citations from the *Moralia in Iob* and from the *Dialogi*, which express that Gregory has a vision of light. The reason is that the soul wants to see God and then it seeks out ways to grasp Him. He imagines this process of vision as having two doors, through which the soul must pass. The first door signifies faith, which guides the soul to reach the second door, which signifies vision.³ Through faith, the soul can see traces of its creator.⁴ To see more clearly the soul must be liberated from all sins, especially temptations.⁵ And finally the soul enters the second door, which introduces us into joy, because it provides the vision of light, even if it is in incomplete form,⁶ because God is invisible. But even so, the soul receives power, joy, vision, illumination, etc.⁷ The

¹ GREGORY THE GREAT, *Homiliae in Hiezechielem*, 1, 5, 12, (BGM 3/1, pp. 176-178): “Omne quod de aeternitate per speculum et in enigmate conspicit, quasi furtim hoc et per transitum uidet”. In this opinion, Gregory follows Augustine, who has followed Saint Paul. Cf. *Mor.*, 6, 31, 101, (CCL 143B, p. 1619).

² H. EGAN, *An Anthology of Christian Mysticism*, in Italian *I mistici e la Mistica*, *Antologia della mistica cristiana*, a cura di Luigi Borriello, Città del Vaticano 1995. p. 131. According to R. BÉLANGER, *Introduction*, SCh 314, pp. 30-47, he says that Gregory is also influenced by Origen and Aponius.

³ GREGORY THE GREAT, *H. in Hiez.*, 2, 5, 8, (BGM 3/2, p. 128): “In cognitione uero omnipotentis Dei primum ostium nostrum fides est, secundum uero species illius, ad quam per fidem ambulando peruenimus”.

⁴ *H. in Hiez.*, 2, 5, 10, (BGM 3/2, p. 132).

⁵ *H. in Hiez.*, 2, 5, 11, (BGM 3/2, p. 132).

⁶ *H. in Hiez.*, 2, 5, 16-20, (BGM 3/2, p. 142).

⁷ *H. in Hiez.*, 2, 5, 16-21, (BGM 3/2, p. 144); *Mor.*, 5, 24, 11, (BGM 1/3, p. 348); 5, 22, 50, (BGM 1/3, p. 226); 6, 31, 99-101, (CCL 143B, pp. 1618-1620).

fruit of this journey of vision are the virtues.⁸ For Gregory the Great, God is no longer invisible, but incompletely visible. In an experience of God, the soul can feel the presence of God, which is expressed in the affirmation way. Therefore this experience is sweet,⁹ sure and certain,¹⁰ joyful and quiet.¹¹

In his *Dialogues* Gregory gives an opinion more advanced than the other Fathers, and even than what is found in his other writings; this opinion is simply not found in his other books. In other writings the dependence of Gregory on Augustine and other Fathers is evident as he describes how one way have an experience of God, in which the soul does not meet God face to face, because he is ineffable.

In his teaching on the experience of God, Gregory combines negation and affirmation, which were used by preceding Fathers. By Origen the first time, the classical method, enumerated in his interpretation of the *Song of Songs*, is purification, illumination and union, and Gregory uses the same steps,¹² which are known as the affirmative way, while the method of negation is light, cloud and obscurity. When we examine both methods, we will find the same preparation of how to have an experience of God. So the next three points will present how to have an experience of God, following the affirmative way. It is not easy to examine this method in Gregory's writings, because sometimes he mixes both together (negation and affirmation). Generally Gregory prefers to use affirmation rather than negation in his writings, especially in his *Moralia in Iob*, even if he clearly shows the importance of the negative method in his *Homiliae in Hiezechielem*,¹³ which according to Egan consists in absorption, introversion and contemplation.¹⁴ This article wants to show the affirmative method in Gregory's writings.

⁸ *H. in Hiez.*, 2, 5, 14, (BGM 3/2, p. 138).

⁹ *Mor.*, 5, 23, 43, (BGM 1/3, p. 322); 6, 30, 39, (CCL 143B, pp. 1518-1519); 2, 8, 50, (BGM 1/1, p. 662); 1, 5, 53, (BGM 1/3, p. 436); *H. in Hiez.*, 1, 5, 12, (BGM 3/1, p. 178).

¹⁰ *Mor.*, 5, 26, 11, (BGM 1/3, p. 460).

¹¹ *H. in Hiez.*, 2, 5, 16, (BGM 3/2, p. 140); 2, 2, 14, (BGM 3/1, pp. 62-64).

¹² Cf. H. EGAN, *An Anthology of Christian Mysticism*, pp. 40-41, 132. These are known as steps to contemplation even to modern times. For example, John of the Cross follows this method in his *Cántico Espiritual*; cf. E. TINAMBUNAN, *Is John of the Cross a Good Spiritual Guide?* in *Carmel in the World*, Vol. XXXIX, No. 2, 2000, p. 108.

¹³ *H. in Hiez.*, 2, 5, 8-22, (BGM 3/2, pp. 128-144).

¹⁴ H. EGAN, *An Anthology of Christian Mysticism*, p. 132.

1. PURIFICATION

God loves his people, his creation, and he shows it in the historical salvation of the people. God wants his people to remain with him;¹⁵ that is why he guided them through his prophets; he gave them his commandments, his word and good persons, for example Job. He even sent his Son out of this love. The purification is the first step to have an experience of God;¹⁶ a soul realizes the great love of God and it searches out ways how to reach the lover.

The love of God is a gift to his creation; he gives his love gratuitously, because he loves his creation first;¹⁷ that is why he sent his Son and the Holy Spirit to them and now he shows the same love through his Church. Jesus Christ says that he is the door and whoever enters through it will be saved; he is a shepherd who guides his sheep to the same destination. And now the Church is the door and the shepherd,¹⁸ through which God encounters sheep through the sacraments and they receive the grace, which helps them for a possible experience of Him.¹⁹ For Gregory, the soul can know the love of God in contemplation.²⁰ This is why Gregory says that contemplation is very important for a Christian.

The experience of God is grasped in the union of the soul and God, in which Gregory exactly follows Origen in his interpretation of the book *Song of Songs*. He says that the union of the soul - Christ and Church - Christ is figures by the union of bride and groom.²¹ Of course these images are the *typoi*, which are a way to interpret alle-

¹⁵ *Mor.*, 5, 24, 13, (BGM 1/2, p. 350).

¹⁶ This division is just a way to understand the process of having an experience of God. We do not know exactly the limit of end step. The importance of this division is to know the experience as a process, which could help souls.

¹⁷ Gregory interprets the gospel of *John* 15: 12: "This is my commandment: love one another, as I have loved you" to show the love of God for his creation, *H. in Eu.*, 2, 27, 1, (BGM 2, p. 346).

¹⁸ *H. in Hiez.*, 2, 1, 8, (BGM 3/2, p. 32): "Ipse signatur in uiro, qui figuratur in monte. Vir autem iste metiri aedificium dicitur. Et recte Dominus per uirum signatur et montem, quia et ipse omnia intra sanctam Ecclesiam indicando disponit, et ipse eandem sanctam Ecclesiam portat, et portando ad caelestia subleuat. Sic in sancto quoque Euangelio idem Redemptor noster loquitur, dicens: 'Qui intrat per ostium pastor est ouium,' (*Io.* 10: 2). Et paulo post: 'Ego sum ostium,' (*Io.* 10: 7). Atque iterum post pauca subiungit: 'Ego sum pastor bonus,' (*Io.* 10: 11)".

¹⁹ *H. in Hiez.*, 2, 1, 16, (BGM 3/2, p. 42).

²⁰ *H. in Hiez.*, 2, 6, 5, (BGM 3/2, p. 152).

²¹ ORIGEN, *Canticum Cantorum*, 1, 2, (Sch 37, pp. 63-64). GREGORY, *Canticum Cantorum*, 10, (Sch 314, p. 86): "Sposa enim ipsa perfecta ecclesia est; sponsus, domi-

gorically the book Song of the Songs. Further these images are an expression to describe the union of the soul-Christ, which is also the union of the Church-Christ.

1.1. *Enamored and desiring*

After the soul has known the love of God through baptism,²² liturgical celebration, scripture,²³ and especially through preaching,²⁴ it tries to express this love. Knowing how great God's love, the soul is fascinated by Him. In this situation, there is a contact between the two lovers. From this moment, love does not come only from one part, which is from God, but it is a relationship, because the soul receives God's love; and now the soul is inflamed to love Him in return.²⁵ The soul finds it's beloved and is enamored of Him. The soul wishes to meet God, even wants to stay with Him always. It does not want anything except to see and be together with Him.²⁶

nus; adolescentulae uero cum sponsa sunt inchoantes animae et per nouum studium pubescentes". 44, (SCh 314, p. 134): "Et ecce, uerba sponsi redduntur ad sponsam: Si ignoras te, o pulchra inter mulieres, egredere et ubi post uestigia gregum et pasce hedos tuos iuxta tabernacula pastorum. Omnis anima nihil debeat amplius curare, quam ut se ipsam sciat. Qui enim se ipsum scit, cognoscit quia ad imaginem dei factus est. Si ad imaginem dei factus est, non debeat similitudinem iumentorum sequi, siue in luxuria siue in appetitu praesenti dissolui. Dicatur ergo ecclesiae: Si ignoras te, o pulchra inter mulieres, egredere et ubi post uestigia gregum et pasce hedos tuos iuxta tabernacula pastorum. O tu, quae foeda per ignorantiam, per fidem pulchra facta es inter aliorum animas! Quod euidenter dicitur ad ecclesiam electorum". 41, (SCh 314, p. 130): "Sed ecce, reducta anima ad gratiam creatoris sui iam amet, iam requirat ubi redemptorem suum inueniat. Vnde sequitur: Indica mihi, quem diligit anima mea, ubi pascis, ubi cubas in meridie. In meridie sol feruentior est. Omnis, qui in fede feruet, in amore desiderii feruet. Iste sponsus, qui subter hinnulus uocatur, in corde ipsorum pascit pascit uirtutum uiriditatem, in corde ipsorum recumbit in meridie, in feruore caritatis. Indica mihi, quem diligit anima mea: ubi pascis, ubi cubas in meridie".

²² *Exp. in Cant.*, 22, (SCh 314, p. 102): "Quid hoc loco adolescentulas accipimus, nisi electorum animas per baptismum renouatas? Vita quippe peccati ad ueterem hominem pertinet, uita iustitiae ad nouum. Quia ergo ungentuum foras se fudit, in amore suo adolescentulas ardentis fecit: quia renouatas animas desiderio suo flagrantis exhibuit. Puerilis aetas amori necdum congruit, senilis ab amore desinit".

²³ *Exp. in Cant.*, 39, (SCh 314, pp. 126-128).

²⁴ *Exp. in Cant.*, 10, (SCh 314, p. 86).

²⁵ *Exp. in Cant.*, 10, (SCh 314, p. 86); 18, (SCh 314, p. 96).

²⁶ *Exp. in Cant.*, 18, (SCh 314, p. 96); Gregory the Great expresses this desiring with thirsty, *Ep.*, 7, 23, (BGM 5/2, p. 456); hungry, *Mor.*, 6, 31, 99-100, (CCL 143B, pp. 1618-1619).

1.2. Seeking

The soul always hopes and looks forward to the time when it will be able to speak with God. That is why the soul seeks him out everywhere and in all ways, but it does not always find him. In this situation the soul is sick because of the absence of God.²⁷ It will not be healed except with the presence and the touch of God, the groom. Since this is good for soul; it seeks him always. Gregory presents some *typoi* to describe this searching, for example to seek the voice of God,²⁸

²⁷ On this point, Gregory follows ORIGEN's book *Exhortatio ad Martirium*, because in his *Canticum Canticoerum* ORIGEN says that the soul is sick, in pain, suffering, dying, wounded because it does not find the groom, 2, 3, (SCh 37, pp. 83-86). While in his book *Exhortatio ad Martirium*, he says that suffering and dying as a martyr does, is the perfect way to union with the groom, 12; (GCS 2, pp. 324-325); 14, (GCS 2, pp. 330-333); 22, (GCS 2, pp. 346-349). Gregory interprets the personage Job as the perfect way to be united to God, because for him, Job is the typos of Jesus Christ, in his suffering and dying for our sins and the incredulity of the world, *Mor.*, praef., 2, 5, (BGM, 1/1, p. 96); *Mor.*, 1, 5, 41, (BGM 1/1, pp. 422-424); 2, 9, 96, (BGM 1/2, p. 116); 2, 6, 14, (BGM 1/1, p. 486); cf. C. DAGENS, *Introduzione*, BGM 1/1, p. 17. Gregory also wants to stress the situation of Italy at that time, namely being invaded by the Lonbards. The situation was same in Ezekiel's time, when the Jews were in exile, in Babylon. In this situation of greatest importance is to persevere in the faith in God who will save the soul; cf. V. RECCHIA, *Prefazione*, BGM 3/1, p. 8. Pope JOHN PAUL II interprets the *Noche Oscura* of John of the Cross as human and spiritual suffering; he says: "It was while the spiritual climate inspired by the fourth century of the Carmelite Saint's birth (1542-1942) was still fresh, and while Europe was being reborn from its ashes, having experienced the dark night of the war; that I worked in Rome on my doctoral thesis on faith according to Saint John of the Cross. In it, I analyzed and underlined the central affirmation of the mystical Doctor: faith is only a way, the first and the best way for communication with God. The Mystical Doctor attracts a lot of attention today from many believers and non believers for the description he offers of the dark night as the typical human and Christian experience. Our era has lived through dramatic moments: the silence or the absence of God; the experience of disasters and suffering such as war or even the holocaust of so many innocent people. All such moments have led to a better understanding of this expression of his giving it moreover the character of a collective experience, applicable to the very reality of life and not just to a stage along a spiritual path. The saint's teaching is invoked today in the face of the immeasurable of mystery of human suffering, such as illness, the courage of hunger, war, injustice, loneliness, the meaningless of life, the very fragility of human existence, the sad awareness of sin, the apparent absence of God: for the believer all of these are a purifying experience which might go under the name of the night of faith: cf. *Master in the Faith, Apostolic Letter on the Occasion of the Fourth Centenary of the Death of Saint John of the Cross*, in *Catholic International*, Vol. 2, No. 5, March, 1991, pp. 203, 207. JOHN OF THE CROSS, in his book *Cántico Espiritual*, follows Origen, in where the soul, which is prefigured by the bride, is suffering, in pain, wounded, dying, because of its desire to meet the groom; cf. E. TINAMBUNAN, *Is St. John of the Cross a Good Spiritual Guide?*, pp. 110-112.

²⁸ *Exp. in Cant.*, 5, (SCh 314, p. 76); *Mor.*, 1, 5, 66, (BGM 1/1, pp. 448-450).

to see the eternal light.²⁹ To deepen one's relationship with God, the soul uses the words Scripture, prayer and the sacraments.

1.3. *Scripture*

Gregory stresses the role of Scripture in experiencing the love of God, which actually is to have an experience of God himself, because for him, through Scripture, God comes to visit and speak to the soul.³⁰ It is not a new practice, because before him the Fathers, especially in the monastic tradition where we know it as *lectio divina*, had figured recourse the Scripture. Gribomont said that Origen was the first person to use *lectio divina* and Saint Benedict used it as the main activity of monastic life.³¹

Actually in post apostolic time Christianity also used this method, but, of course, they re-interpret the Scripture, the Old Testament, and Tradition, in the light of Jesus Christ and of the Holy Spirit. As the result of this interpretation, the martyrdom was for them the best way to be united to God. Even if they did not use the term *lectio divina*, they read the Scriptures and knew Tradition; they meditated on them and they aimed to put them into practice in their life. Through Benedict's Rule, we know much more about *lectio divina*, which was influenced by many Fathers before him.³² For Benedict *lectio divina* is a

²⁹ *Exp. in Cant.*, 15, (Sch 314, pp. 92-94); *Mor.*, 1, 6, 59, (BGM 1/1, pp. 448-450); 2, 10, 13, (BGM 1/2, p. 144); 2, 8, 50, (BGM 1/1, p. 662); *H. in Hiez.*, 2, 2, 12, (BGM 3/2, p. 60).

³⁰ *Exp. in Cant.*, 5, (Sch 314, p. 76): "Scriptura enim sacra mons quidam est, de quo in nostris cordibus ad intellegendum dominus uenit. De quo monte per prophetam dicitur: Deus a Libano ueniet et sanctus de monte umbroso et condense, (Hab. 3:3). Iste mons et condensus est per sententias et umbrosus per allegorias. Sed sciendum est quia, cum uox domini in monte sonat, uestimenta lauare praecipimur et ab omni carnis iniquatione mundari, si ad montem accedere festinamus".

³¹ J. GRIBOMONT, *Lectio Diuina*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, diretto da Angelo di Bernardino, Marietti, Genova 1994, pp. 1918-1920. *La Regola di San Benedetto*, 48, 5, Introduzione e Commento di GEORG HOLZHERR, Casale Monferrato 1992, p. 236; all citations of Benedict's rule will be taken from this edition. Probably Augustine was the first Father to use the term *lectio diuina*, *Epistulae*, 20, 3, (NBA 21/1, p. 98): "Illud sane admonerim religiosissimam prudentiam tuam, ut timorem Dei non irrationabilem uel inseras infirmiori uasi tuo, uel nutrias, diuina/lectione grauique colloquio".

³² *La Regola di San Benedetto*, *Introduzione*, pp. 16-19; the Fathers who had influence on the Benedictine Rule are: *Didascolos* of the Apostles, Irenaeus of Lyons, Cyprian, Basil the Great especially his *Moralia*, *Regulae Fusius Tractatae*, *Regulae Breuius Tractatae*, Pachomius, Augustine, Origen, Evagrius Pontus, John Cassian, *The Life of Anthony*, *The history of Monastic Life of Egypt*, *The Life of Onoratus of Lérins*, The

prayer, based on the reading of Scripture,³³ in the rectory while eating,³⁴ or in the chapel during the prayer time.³⁵ After hearing the word of God, a monk continues with an individualized hearing, repetition and responding to that word of God, which was heard before.³⁶ In this way, every monk can read and to understand the Scripture as much as possible; he does not depend on the other monks who could read the Scripture. For his spiritual needs, a monk studied how to read Scripture in the monastery and he tried to delve into its meaning and some monks even knew how to comment on its importance for monastic life.³⁷ In short, the role of the Scripture in monastic life is very important, because a monk tries to live his life animated and guided by it.³⁸

Gregory interprets *legere*³⁹ as eating and drinking in by which the Scripture becomes like the food and drink. Through these activities, the mouth eats and drinks the Truth when someone reads the word of God, and when he understands what is read; his stomach will be filled up with it.⁴⁰ On another occasion Gregory also says that the Scripture

Life of Fathers of Jura. Cf. J. T. LIENHARD, *Index of Reported Patristic and Classical Citations, Allusions and Parallels in the "Regula Benedicti"*, in *Revue Bénédictine*, 89, Abbaye de Moredsous, 1979, pp. 230-270.

³³ *La Regola di San Benedetto*, 48, 1-2, p. 236.

³⁴ *La Regola di San Benedetto*, 38, p. 211.

³⁵ *La Regola di San Benedetto*, 9, 1-11, pp. 138-139. Cf. J. LECLERO, *L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu : Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Translation: *The Love of Learning and Desire for God, A study of Monastic Culture*, Translated by Catharine Misrahi, Fordham University Press, New York 1974, p. 17.

³⁶ *La Regola di San Benedetto*, 4, 55, p. 80.

³⁷ J. LECLERO, *L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu: Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, pp. 17-18.

³⁸ Included is the teaching of preceding Fathers like: CYPRIAN, *Epistulae*, 1, 2, (CSEL 3/2, p. 466); 9, 5-6, CSEL 3/2, pp. 498-500), who says that in the prayer and in the reading of the Scripture you speak to God and He speaks to you; and JOHN CASSIAN, *Collationes*, 14, 13, (SCh 54, pp. 199-201), who indicates that activities are effective when someone studies and meditates upon Scripture and at the same time puts it into practice in his concrete life.

³⁹ Saint Benedict divided *lectio divina* in two, *legere/audire* and *meditare/ruminare*. From these words came *lectio* and *meditatio* or *ruminatio*, which are divisions of *lectio diuina*, which was most important in monastic life in the Middle Ages and even to the present time. In antiquity, reading was not as today, principally with eyes, but with the lips, pronouncing softly what they see, and with the ears, listening to the words pronounced. *Legere* can mean *tacite legere* or *legere sibi* or *legere in silentio*. This activity requires participation of the whole body and the whole mind.

⁴⁰ *H. in Hiez.*, 1, 10, 6, (BGM 3/1, p. 300): "Os enim nostrum comedit dum uerbum Dei legimus, uiscera uero nostra completur cum intelligimus atque seruamus ea in quibus legendo laboramus". *R. Past.*, 1, 2, (SCh 381, p. 134): "Et sunt nonnulli qui sollerti cura spiritalia praecepta perscrutantur; sed quae intellegendo penetrant, uiuendo

is the bread, which nourishes the soul and offers the strength to do a good.⁴¹ In this matter Gregory shows the importance of the Scripture for life, because it is the nourishment of the soul.⁴²

There is a parallel between Gregory and Pachomius who uses *meditatio* and *ruminatio* together in his book *Praecepta* to point out the same reality. *Meditatio* means to remember the word of God with one's memory during monastic activities or the *opus manuale*.⁴³ The

conculcant; repente docent quae non opere, sed meditatione didicerint; et quod uerbis praedicant, moribus impugnant". AUGUSTINE also says the same idea: "Ipsa hora iam ut dicat accedens, priusquam exerat proferentem linguam, ad deum leuet animam sitiientem, ut ructet quod biberit, uel quod impleuerit, fundat", *De Doctrina Christiana*, 4, 15, 32, (CCL 32, p. 138).

⁴¹ *Mor.*, 3, 15, 16, (BGM 1/2, p. 442): "Vel certe quia panis scripturae sacrae intelligentia non inconuenienter accipitur, quae mentem reficit eique boni operis uires praebat".

⁴² For a preacher, it is needed, because he has to share the experience of God with the people, and before he does this, he must have something to share by means of preaching. In this sense, he is the mediator of the Truth, the word of God to the people and his preaching will be more effective insofar as he realizes it in his life, *Exp. I Reg.*, 4, 72, (CCL 144, p. 331): "Quia enim eum, quem elegit, conformem facere redemptori studet, quando formam ipsam redemptoris praedicat, quasi uitulum portat. Et, quia splendorem dominicae conuersationis, quem praedicat, in uirtute operis monstrat". See also *Exp. I Reg.*, 4, 65-69, (CCL 144, pp. 327-330).

⁴³ PACHOMIUS, *Praecepta*, 116, (PL 23, pp. 79D-80A): "Quando farinam conspergunt aqua, et massam subigunt, nemo loquatur alteri. Mane quoque quando tabulis ad furnum uel ad clibanos deportant panes, simile habebunt silentium, et tantum de Psalmis et Scripturis aliquid decantabunt, donec opus impleatur. Si quid necessarium habuerunt, non loquentur, sed signum dabunt his qui possunt afferre, quibus indigent". See also *Praecepta*, 37, (PL 23, pp. 71D-72A); 28, (PL 23, 71A). Benedict expresses the same idea, *La Regola di San Benedetto*, 8, 3, p. 136: "Quod uero restat post uigilas a fratribus qui psalterii uel lectionum aliquid indigent meditationi inseruiatur." *Meditatio* means to recite always Psalms by memory. Cf. *La Preghiera Bibbia, Teologia, Esperienze Storiche*, a cura di ERMANNO ANCILLI, Città Nuova, Roma 1990, p. 238: "Meditazione è lo studio di recitare ed intendere l'opus Dei e tutta l'intelligenza spirituale della disciplina monastica". M. HERRAIZ, *Meditazione*, in *Dizionario di Mistica*, a cura di L. BORRIELLO, E. CARUANA, M. R. DEL GENIO, N. SUFFI, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, p. 803: "Meditazione è la preghiera come espressione essenziale della vita teologale e dell'uomo e strettamente unita alla vita della persona". J. GRIBOMONT, *Meditazione*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, pp. 2202-2203: "Nell'antichità la meditazione non indica una preghiera puramente mentale, ma un'assimilazione personale, mediante la recita continua e a voce bassa, delle parole sacre attinte alla liturgia e alla *lectio divina*. E l'esegesi origeniana spiega la meditazione con la *ruminatio*, caratteristica degli animali. La meditazione fatta durante il lavoro manuale e durante gli spostamenti era una pratica caratteristica del monaco pacomiano, che doveva perciò imparare a memoria buona parte della Scrittura. Evagrio è la personificazione, fu di andar sempre più al di là dell'attenzione alle parole e ai concetti per concentrarsi sulla semplicità di Dio. Perciò *meditatio spiritualis* è un'azione che è al tempo stesso della bocca e del cuore".

ruminatio means to pronounce again in a low voice or always to repeat or to whisper the word of God all day long, even one's activities.⁴⁴ It means also that a monk must remember God's word by memory, which is then the same meaning as *meditatio*. For Pachomius a monk should keep the word of God in his memory, and especially the Psalms and New Testament and so they sought to have the word with pervade their monastic activities.⁴⁵ Here, to pervade means to harmonize the word of God in one's whole body, mind and activities. In this way Gregory is parallel with Pachomius in the use of *lectio divina* (*lectio, meditatio/ruminatio*).⁴⁶ Because the importance of *lectio divina* Gregory asks the preacher to be familiar with the Scriptures and he asks the same thing of all believers. To show the importance of the role of Scripture, he always bases his teachings with spiritual citations, with the hope that when we read his writings, we could forge a relationship with God.

Gregory points out that the Scripture is the source of Christian activities, by which God himself guides his people in this world. We hear the word of God when we read and meditate the word of God. God is transcendent, but through the Scriptures God speaks to his people;⁴⁷ it makes God immanent as well. Thus Gregory asks all Chris-

⁴⁴ PACHOMIUS, *Praecepta*, 122, (PL 23, p. 80B): "Quando domi sedebunt, non eis liceat loqui aliquid saeculare: sed si quid praepositus de Scripturis docuerit, vicissim inter se ruminent, et referant quae quis audierit, uel quae memoriter teneant".

⁴⁵ PACHOMIUS, *Praecepta*, 139-140, (PL 23, p. 82A-B): "Qui rudis monasterium fuerit ingressus, docebitur prius quae debeat obseruare: et cum doctus ad uniuersa consenserit, dabunt ei uiginti Psalmos et duas Epistolas Apostoli, aut alterius Scripture partem. Postea uero scribentur ei elementa, syllabae, uerba, ac nomina: et etiam nolens legere compelletur, et omnino nullus erit in monasterio, qui non discat litteras, et de Scripturis aliquid teneat: qui minimum usque ad nouum Testamentum et Psalterium".

⁴⁶ *H. in Hiez.*, 1, 5, 1, (BGM 3/1, p. 168): "Tbique uirdissimus sententiarum herbas legendo carpimus, tractando ruminamus". *R. Past.*, 1, 11, (SCh 381, pp. 168-170): "Si autem candorem sibi iustitiae seu sapientiae tribuit, a luce se supernae cognitionis excludit; et eo claritatem ueri luminis nequaquam penetrat, quo se apud se per arrogantiam exaltat".

⁴⁷ V. RECCHIA, *Le Omelie di Gregorio Magno su Ezechiele*, (1-5), Adriatica, Bari 1974, p. 28. Pope John Paul II, on Monday, October 20th 1997, the day after he had declared St. Thérèse of the Child Jesus and the Holy Face a doctor of the universal Church granted an audience to the pilgrims who had come for the occasion; he cited St. Gregory's *Moralia in Iob*, 4, 20, 1, (BGM 2/3, p. 86), in which Gregory says that the Scripture is superior than any science, but when anybody makes it in meditation, he will love it and he could express it with the simple words and his soul will be elevated. Pope John Paul II wanted to express that the teaching of Gregory the Great is fulfilled in Thérèse life; *Carmel in the World*, XXXVII, No. 1-2, 1998, p. 35.

tians to read and hear the Scriptures every day in order to establish a relationship with Him, as he expressed in his letter to Theodore in Constantinople.⁴⁸ Augustine also expressed this idea at his conversion; he accepted Scripture, which is the guide of life at every moment.⁴⁹ He was aware that Scripture is an extraordinary book.⁵⁰ On this subject, Gregory systematically follows Augustine's conception of the meaning of Scripture and Pachomius, description of putting the word of God into practice. God communicates by means of many signs in the Old and New Testaments,⁵¹ and of course to the people in our time.⁵² Therefore there is the unity between the two Testaments. To show this unity, Gregory describes Scripture as a wheel with four faces. The Old Testament has two faces symbolizing the Law and the Prophets; while the New Testament also has two faces, symbolizing the Gospels and the Acts of the Apostles.⁵³ All the faces are more or less equal because all are the word of God and all are united,⁵⁴ insofar as they offer salvation to soul. In reality, the New Testament follows on the Old Testament; but the New Testament opens up new

⁴⁸ *Ep.*, 5, 46, (BGM 5/2, p. 226): "Sed quia ille plus diligit, qui plus praesumit: erga dulcissimam mentem gloriosissimi filii mei domni Theodori habeo aliquam querellam, quia donum ingenui, donum rerum, donum misericordiae, atque caritatis a sancta trinitate percipit, sed tamen indesinenter saecularibus causis astringitur, assiduis processionibus occupatur et cotidie legere negligit uerba redemptoris sui. Quid autem est scriptura sacra nisi quaedam epistula omnipotentis Dei ad creaturam suam?" For Gregory a simple Christian must be familiar with both Old and New Testaments; cf. V. PARONETTO, *La Figura del "Praedicator" nella "Regula Pastoralis" di Gregorio Magno*, in *Miscellanea*, VIII, Amato Pietro Frutraz, Roma 1978, pp. 170-172.

⁴⁹ AUGUSTINE, *Confessiones*, 3, 5, 9, (NBA 1, p. 64). Cf. V. RECCHIA, *Le Omelie di Gregorio Magno su Ezechiele*, (1-5), p. 29.

⁵⁰ AUGUSTINE, *De Doctrina Cristiana*, 2, 42, 63, (CCL 32, p. 76): "Et cum ibi quisque inuenerit omnia, quae utiliter alibi didicit, multo abundantius ibi inueniet ea, quae nusquam omnino alibi, sed in illarum tantummodo scripturarum mirabili humilitate discuntur".

⁵¹ R. A. MARKUS, *Signs and Meanings, World and Text in Ancient Christianity*, Liverpool, Liverpool University Press, 1996, pp. 66-67.

⁵² Cf. Augustine, *De Doctrina Christiana*, 2, 3, 4, (CCL 32, pp. 33-34).

⁵³ *H. in Hiez.*, 1, 6, 12, (BGM 3/1, p. 194): "Vnde et rota eadem quae iuxta animalia apparuit quatuor facies habere describitur, quia Scriptura sacra per utraque Testamenta in quatuor partibus est distincta. Vetus etenim Testamentum in lege et prophetis, nouum uero in Euangelis atque apostolorum actibus et dictis". Probably Gregory follows JEROME, because this idea is found in his *Commentarii in Hiezechielem*, 1, 1, 15-18, (CCL 75, pp. 19-21). Four directions symbolize the task of the preacher to announce the Scripture to all over the world. This idea is also found in THEODORET OF CYRUS, *Interpretatio in Hiezechielem*, 1, 17-18, (PG 81, pp. 827C-830A).

⁵⁴ *H. in Hiez.*, 1, 6, 14, (BGM 3/1, p. 194): "Vna ergo est similitudo ipsarum quatuor, quia diuina quod eloquia etsi temporibus distincta, sunt tamen sensibus unita".

dimensions for the Old Testament and the New Testament leads to prophesy and New Testament,⁵⁵ and that is why both Testaments provide rich nourishment for the Christian life. For Gregory, a preacher is a sign of God, because he has the duty of sharing the connection of the words of God with own concrete life. In the Old Testament the prophets performed this task of guiding Israel to the mountain of God.

Scripture furnishes the foundation of all the teachings of Gregory. Through *lectio diuina*, the word reminds always to keep on the way of God and there is desire of soul to search Him every time to have illumination from the light without sunset.⁵⁶

1.4. Prayer

Throughout his writings, Gregory stresses the importance of prayer in a preacher's life. In his vision, he is influenced by Augustine's work *De Doctrina Christiana*, book IV, which deals with preparation for one's preaching. He says that before a preacher presents his homily, he should commence his discourse with prayer that God places a suitable preaching into his mouth.⁵⁷ Augustine cited Esther the prophetess who fasted before the Lord God, before presenting her discourse.⁵⁸ And just before this point, Augustine says that a preacher is a teacher; before he teaches, he must pray to God, for himself and for those he is about to address; he ought to open his mouth, to lift up his soul to God, to drink in what he is about to distribute to his listeners, because he will preach and teach the word of God. What Augustine is saying, is that just as the Spirit speaks through the mouth of those who are persecuted for faith, so he will speak through the mouth of those who preach.⁵⁹ God inspires the true teacher through inspiration of the Holy Spirit, who gives preachers directions how and

⁵⁵ *H. in Hiez.*, 1, 6, 15, (BGM 3/1, p. 196): "Rota intra rotam est Testamentum Nouum, sicut diximus, intra Testamentum Vetus, quia quod designauit Testamentum Vetus, hoc Testamentum Nouum exhibuit."

⁵⁶ Cf. *Mor.*, 2, 10, 33, (BGM 1/2, p. 166); 2, 10, 53, (BGM 1/2, p. 186).

⁵⁷ AUGUSTINE, *De Doctrina Christiana*, 4, 30, 63, (CCL 32, p. 167): "Siue autem apud populum uel apud quoslibet iamiamque dicturus siue quod apud populum dicendum uel ab eis, qui uoluerit aut potuerit legendum, est dictaturus, oret, ut deus sermonem bonum det in os eius".

⁵⁸ *Est.* 4: 16-17.

⁵⁹ AUGUSTINE, *De Doctrina Christiana*, 4, 15, 32, (CCL 32, p. 139): "Si ergo loquitur in eis spiritus Sanctus, qui persequentibus traduntur pro Christo, cur non et in eis, qui tradunt discentibus Christum?"

what they should teach.⁶⁰ He is the Creator; this means that he also gives the art of speaking. In the preacher's prayer, he asks God to teach him; he asks for wisdom to speak about Him.⁶¹ Gregory divides prayer into two parts, before prayer and in the prayer. "Before," he indicates the prayer, which is taught by Jesus Christ, to forgive whatever offense you have against anybody.⁶² Gregory interprets this as to forgive one's enemy before prayer as a condition to begin prayer, because it introduces us into peace or into a relationship with God. Peace with neighbor or to be without enemies is a characteristic of this prayer. For this reason, to pray means to have proper relationship with all people and it is also the proper relationship with God. So compunction before the prayer is needed.

Gregory reminds a Christian that he should ask for eternal life for himself and also for ones enemies;⁶³ this means that it is not enough to forgive them and have compunction, but a Christian must also feel responsible for the salvation of souls. Therefore in Christian prayer one does not ask for riches, for material things, for glory, but for light, which reveals to the life of the angels to souls.⁶⁴ He gives as a model the prayer, in which the blind man asked Jesus Christ for light;⁶⁵ he did not ask for anything except light.

Humility is needed in the prayer, therefore Gregory asks a Christian to pray humbly as the tax collector does, not as the Pharisee,⁶⁶

⁶⁰ AUGUSTINE, *De Doctrina Christiana*, 4, 16, 33, (CCL 32, p. 139): "Quisquis autem dicit non esse hominibus praecipendum, quid uel quemadmodum doceant, si doctores sanctus efficit spiritus, potest dicere nec orandum nobis esse". Cf. *Mt.* 28: 18-19: "He said, 'All authority in heaven and on earth has been given to me. Go, therefore, make disciples of all nations; baptize them in the name of the Father and the Son and the Holy Spirit, and teach them to observe all the commands I gave you. And look, I am with you always; to the end of the time'".

⁶¹ *Ps.* 143: 10: "Teach me to do your will, for you are my God. May your generous spirit leads me on even ground." AUGUSTINE also interpreted this Psalm to confirm the same idea, *Narrationes in Psalmos*, 143, 12, (CCL 40, pp. 2082-2083).

⁶² *H. in Eu.*, 2, 27, 8, (BGM 2, p. 354): "Ante orationem debitoribus nostris dimitendum". *Mc.* 11: 25; *Mt.* 6: 14-15.

⁶³ *H. in Eu.*, 2, 27, 8, (BGM 2, p. 354): "Nam et uitam inimicorum petimus, et tamen ne exaudiamur, timemus." *Mor.*, 3, 13, 25, (BGM 1/2, p. 330).

⁶⁴ *H. in Eu.*, 1, 2, 7, (BGM 2, p. 74): "Non falsas diuitias, non terrena dona, non fugitiuos honores a domino, sed lucem quaeramus: nec lucem quae loco clauditur, quae tempore finitur, quae noctium interruptione uariatur, quae a nobis communiter cum pecoribus cernitur: sed lucem quaeramus, quam uidere cum solis angelis possimus, quam nec initium inchoat, nec finis angustat".

⁶⁵ *Lc.* 18: 41.

⁶⁶ *Mor.*, 3, 12, 36, (BGM 1/2, p. 282): "Nam pharisaeus ingressus templum, dicebat: 'Ieiuno bis in sabbato; decimas do omnium quae possideo sed iustificatus magis

because God knows all things, which a person has done. In humble prayer, a Christian always appeals to God's compassion and to have compunction, is to be aware, of one's own imperfections and to search out and to confess one's fault of which one must be purified it each time;⁶⁷ he asks Him to not allow him to fall into temptation. In another place, Gregory interprets Ezekiel⁶⁸ as affirming that every evangelist has four wings, two wings link up between them and the other two cover the body. Jerome says that these wings are the symbol of virtues (love, hope, fear of God and penitence),⁶⁹ which are the fruit of prayer. Gregory follows this interpretation of Jerome and says that the last two wings are figures of fear of God and penitence for sins.⁷⁰ The parallel text is in *Moralia in Iob*, where Job puts his hands on his mouth; this means that he is aware of his imperfection and he perseveres in his faith and doing well.⁷¹ A Christian must be vigilant in his life, he must examine or behave or despise himself, in his life, because God requires harmony between the interior and exterior life,⁷² between prayer and one's action or the model of life. In prayer, a Christian asks humbly to be made worthy to live before God, as Job had done in his life and so God elevated him among the peoples. The life of Job is a figure of the Christian, who achieves harmony between his interior and exterior life. Job finds favor before God because of his attitude,⁷³ which is expressed by his humble prayer. He realizes his prayer in doing good. In prayer, God fills the interior life or the soul

publicanus, quam ille exiit', *Lc.* 18: 12". ORIGEN also presented the figure of Job as one who perseveres in all temptations, and finally God bestowed life on him; cf. *De Oratione*, 30, 2, (GCS 3, p. 249).

⁶⁷ *H. in Eu.*, 1, 17, 18, (BGM 2, p. 218): "De peccatorum nostrorum relaxatione quotidie cogitemus, ne nostra uita peccato obligata remaneat, per quam omnipotens Deus quotidie alios soluit".

⁶⁸ *Ez.* 1: 23.

⁶⁹ JEROME, *Commentarii in Hiezechielem*, 6, 8a, (CCL 75, p. 259).

⁷⁰ *H. in Hiez.*, 1, 4, 5, (BGM 3/1, p. 160): "Duae autem pennae tegunt corpora, quando eorum mala praeterita a conspectu aeterni iudicis timor et paenitentia abscondunt".

⁷¹ *Mor.*, 6, 32, 2, (CCL 143B, p. 1626): "Vsu sacri eloqui in manu operatio, in ore locutio solet intellegi. Manum ergo super os ponere est uirtute boni operis culpas tegere incautae locutionis". In this context, Gregory reminds the preacher to have compunction as relation to his tasks.

⁷² *H. in Hiez.*, 1, 4, 8, (BGM 3/1, pp. 162-164): "Quisquis uero uitae suae custodiam neglegit, discutere quae agit, quae loquitur, quae cogitat aut despicit aut nescit, coram se iste non ambulat, quia qualis sit in suis moribus uel in actibus, ignorat".

⁷³ Cf. *Mor.*, 2, 7, 53, (BGM 1/1, p. 594).

of a Christian,⁷⁴ as he decries his sin. Gregory asks the preacher to examine continuously the compatibility of his prayer with his action,⁷⁵ for the effectiveness of his homilies.⁷⁶

2. ILLUMINATION

Illumination is the soul's second step in its experience of God. The soul knows how great God's love is and the soul tries to respond and searches for the manner to be ever to God, especially through the Scriptures and prayer. Through these ways, the soul tries to grasp an experience of God, but it is not yet sure because of sins or temptations. By purification, the soul continues its way toward an experience of God to deepen what it has been grasped.

2.1. *Grace of God*

God bestows his grace on his creatures through the Church in the various sacraments. This grace guides the soul to perfect its way to have of an experience of God.⁷⁷ Gregory clearly stresses the importance of grace, which is bestowed by Holy Spirit,⁷⁸ for the Christian life. It is a gift to everyone and one can refuse it. He says that a per-

⁷⁴ Cf. *Mor.*, 2, 10, 28, (BGM 1/2, p. 160; *R. Past.*, 4, (Sch 382, p. 318).

⁷⁵ *Mor.*, 2, 10, 29, (BGM 1/2, p. 160): "Vt ergo ad pacem facies sine macula leueatur, ante orationis semper tempora debet sollicitate conspici quicquid potest in oratione reprobari".

⁷⁶ *R. Past.*, 1, 10, (Sch 381, p. 162): "Qui orationis usu et experimento jam didicit, quod obtinere a Domino quae poposcerit, possit, cui per effectus uocem jam quasi specialiter dicitur: 'Adhuc loquente te, dicam, ecce adsum', *Isai.* 58: 9". AUGUSTINE also stresses the importance of prayer for a preacher, *De Doctrina Christiana*, 4, 15, 32, (CCL 32, p. 138): "Et haec se posse, si potuerit et in quantum potuerit, pietate magis orationum quam oratorum facultate non dubitet, ut orando pro se ac pro illis, quos est allocuturus, sit orator antequam dicator: Ipsa hora iam ut dicat accendens, fundat, priusquam exerat proferentem linguam, ad deum leuet animam sitientem, ut ructet quod biberit, uel quod impleuerit, fundat". 4, 24, 53, (CCL 32, p. 159): "Moxque sermone finito ad agendas deo gratias corda atque ora conuertit", 4, 30, 63, (CCL 32, p. 167): "Illi uero qui ea dicturi sunt, quae ab aliis acceperunt, et antequam accipiant, orent pro eis, a quibus accipiunt, ut eis detur, quod per eos accipere uolunt; et cum acceperint, orent, ut bene et ipsi proferant, et illi, ad quos proferunt, sumant, et de prospero exitu dictionis eidem gratias agant, a quo id se accepisse non dubitant, ut qui gloriatur, in illo gloriatur".

⁷⁷ *H. in Hiez.*, 2, 1, 18, (BGM 3/2, p. 44).

⁷⁸ *Mor.*, 3, 11, 14, (BGM 1/2, p. 202).

son who welcomes this grace, it will be helped to accomplish his tasks as a Christian especially in doing well.⁷⁹ With prevalent grace followed by our good will, what is God's gift to us becomes our merit. The reference to Saint Paul is clear, as cited by Gregory to show the role of the grace of God in a Christian life.⁸⁰ In his explanation, in order to stress the function of this grace, Gregory also cites Augustine against Pelagius and Caelestius; as the doctor of grace he interpreted the first letter of Paul to Corinthians. Paul says that in the doing well, I was fatigued, but not I, but I as well. He intends to say that "not I" insofar as I was preceded by the gift of God's grace; "but I as well" insofar as I seconded the gift my will.⁸¹ In this citation Gregory follows Augustine for the role of the grace in the Christian life, in which one cannot do anything except with the grace of God.⁸²

2.2. *Compunction*

This Spirit enables the Christian to do good, but there is still a wound in the soul, which is an interior wound. Through grace,⁸³ the soul could have an experience of God, but it is still obscure because of sins and temptations, which are symbolized by a wound. That is why compunction is needed, to purify the soul from various wounds.⁸⁴

⁷⁹ *H. in Hiez.*, 1, 9, 2, (BGM 3/1, p. 266): "Sed sciendum est quia mala nostra solummodo nostra sunt; bona autem nostra, et omnipotentis Dei sunt, et nostra, quia ipse aspirando nos praeuenit ut uelimus, qui adiuuando subsequitur ne inaniter uelimus, sed possimus implere quae uolumus. Praeueniente ergo gratia et bona uoluntate subsequente, hoc quod omnipotentis Dei donum est fit meritum nostrum".

⁸⁰ *H. in Hiez.*, 1, 9, 2, (BGM 3/1, pp. 266-268): "Quod bene Paulus breui sententia explicat, dicens: 'Plus illis omnibus laboraui', *1 Cor.* 15: 10. Qui ne uideretur suae uirtuti tribuisse quod fecerat, adiunxit: 'Non autem ego, sed gratia Dei mecum', *1 Cor.* 15: 10. Quia enim caelesti dono praeuentus est, quasi alienum se a bono suo opere agnouit, dicens: 'Non autem ego', *1 Cor.* 15: 10. Sed quia praeueniens gratia liberum in eo arbitrium fecerat in bonum, quo libero arbitrio eandem gratiam est subsecutus in opere, adiunxit: 'Sed gratia Dei mecum', *1 Cor.* 15: 10".

⁸¹ *H. in Hiez.*, 1, 9, 2, (BGM 3/1, p. 268): "Ac si diceret: In bono opere laboraui, non ego, sed et ego. In eo enim quod solo Domini dono praeuentus sum, non ego, in eo autem quod donum uoluntate se subsecutus, et ego". Cf. AUGUSTINE, *De Gratia Christi et de Peccato Originali*, 1, 5, 6, (NBA 17/2, pp. 142-144); *De Spiritu et Litera*, 24, 40, (NBA 17/1, 310); 29, 50, (NBA 17/1, p. 330); 30, 52, (NBA 17/1, p. 334).

⁸² *H. in Hiez.*, 1, 9, 3, (BGM 3/1, p. 268): "Sed iam iacentes uox Domini consolatur ut in opere surgamus, quod tamen nos facere nostra uirtute non possumus. Ipsius ergo spiritus nos implet et leuat, et super pedes nostros statuit, ut qui proni in paenitentia pro culpa iacuumus, recti postmodum in bono opere stemus".

⁸³ *H. in Hiez.*, 1, 7, 11, (BGM 3/1, p. 220).

⁸⁴ *Mor.*, 5, 23, 40, (BGM 1/3, p. 320): "Plagae uero in secretioribus uentris sunt interna mentis uulnera, quae per compunctionem fiunt. Sicut enim uenter cibis reple-

Compunction begins with *lectio divina*⁸⁵ because Scripture is the word of God; in the light of the Holy Spirit the lector and a preacher present this word to the people; or else one reads it by himself. The nature of compunction rooted in humility, by which one realizes one's wounds, and he cries over them. Gregory compares the tears with the water of snow, which is coming down from sky.⁸⁶ A humble person cleans up his wounds with this water in order to pursue an experience of God. Humility is contrary to pride, which is the source of temptations and sins.⁸⁷ These result in disobedience to God; pride is the domination the God's work as his work.⁸⁸ Humility means to deny oneself so that God can raise one up.⁸⁹ So Gregory believes that to enjoy an experience of God, one must be converted from sins and leave all behind evil.⁹⁰

2.3. *Sadness and happiness*

The consequence of compunction is sadness and happiness. The soul is in sadness because it recognizes its sins, committed during one's life. In this sadness, the soul weeps because of knowing all the sins. This is why that through compunction, and even in sadness, the

tus extenditur, ita mens prauis cogitationibus dilatata subleuatur. Abstergunt igitur mala et liuor uulneris et plagae in secretioribus uentris, quia et disciplina exterior culpas diluit et extensam mentem compunctio paenitentiae ultione transfigit. Sed hoc inter se utraque haec differunt, quod plagae percussio dolent, lamenta compunctionum sapiunt." Cf. *H. in Hiez.*, 1, 5, 1-3, (BGM 3/1, pp. 168-170). Cf. R. GILLET, Introduction, in *SCh.* 32B, p. 73, says that compunction is regret for faults committed, «Compunction uient de *com-pungere*; au uerbe *pungere*, poindre, piquer, le préfixe donne le sens de percer de part en part, transpercer. *Compungere* désigne donc le regret senti et uolontaire des fautes que l'âme a commises».

⁸⁵ *Mor.*, Praef. 1, (BGM 1/1, p. 82); 2, 6, 22, (BGM 1/1, p. 494); *H. in Hiez.*, 1, 7, 11, (BGM 3/1, p. 220).

⁸⁶ *Mor.*, 2, 9, 56, (BGM 1/2, pp. 78-78). ISIDORE OF SEVILLE clarifies that the humility is inseparable with compunction, *Sententiarum*, 2, 12, 1, (PL 83, p. 613).

⁸⁷ *Mor.*, 3, 14, 19, (BGM 1/2., p. 368); cf. *Eccli.* 10: 13.

⁸⁸ *Mor.*, 5, 23, 44, (BGM 1/3, p. 324): "Bene ergo dicitur quia homo cum ab his quae fecit auertitur de superbia liberatur. Contra conditorem quippe superbire est praecipua eius peccando transcendere, quia quasi a se iugum dominationis eius excutit, cui per oboedientiam subesse contemnit. At contra qui quod fecit uitare appetit, id quod a Deo factus est recognoscit, et ad conditionis suae ordinem humiliter redit, dum sua opera fugiens, talem se qualis a Deo factus est, diligit". *Mor.*, 2, 9, 86, (BGM 1/2, pp. 104-106). The superb is the fragility of the body, *Mor.*, 1, 3, 10, (BGM 1/1, p. 248).

⁸⁹ *Mor.*, 1, 6, 24, (BGM 1/1, p. 496); 2, 9, 55, (BGM 1/2, p. 76); 5, 23, 23-24, (BGM 1/3, p. 302).

⁹⁰ *Mor.*, 3, 13, 44, (BGM 1/2, p. 244); 3, 13, 49, (BGM 1/2, pp. 246-248).

soul could have happiness,⁹¹ by which it could have an experience of God, even if not in an eminently clear way.

2.4. *Fear and love of God*

For Gregory, compunction generates a fear and love of God. Fear of God is the attitude of the soul, by which one knows one's sins, which are obstacles to having an experience of God. And because of the importance of its goal, the soul tries any manner to eliminate sin. So the fear of God is actually the fear of his judgment. In other words, the fear of God is the fear to commit sin. This fear creates security for the soul and cultivates a love for the reign of God.⁹²

According to Gregory, there are four motives for compunction; they are *ubi fuit*, *ubi erit*, *ubi est* and *ubi non est*.⁹³ *Ubi fuit* is to acknowledge one's sins, which were committed in the past.⁹⁴ Gregory gives Saint Paul as an example when acknowledged his fault in persecuting the Christians.⁹⁵ *Ubi erit* is the second motive of compunction in which the soul is faced with the final judgment of God. Therefore, the soul must prepare itself for the sentence of God. To clarify his statement, Gregory cites the letter of Saint Paul who fears the judg-

⁹¹ *Mor.*, 5, 24, 10, (BGM 1/3, p. 348): "Illa compunctio afficientes ac tristes, haec uero laetas lacrimas mouet. Iubilum namque dicitur, quando ineffabile gaudium mente concipitur, quod nec abscondi possit, nec sermonibus aperiri; et tamen quibusdam motibus proditur, quamuis nullis proprietatibus exprimatur. Vnde Dauid propheta intuens electorum animas tantum gaudium mente concipere quantum sermone non ualent aperire, ait: 'Beatus populus qui scit iubilationem', *Ps.* 88: 16. Non enim ait: Qui loquitur; sed: Qui scit, quia sciri quidem iubilatio intellectu potest, sed dicto exprimi non potest. Sentitur per illam quippe, quod ultra sensum est." *Dial.*, 4, 61, 2, (SCh 265, p. 202); cf. R. GILLET, *Introduction*, SCh 32B, p. 75.

⁹² *Dial.*, 3, 34, 2, (SCh 260, p. 400): "Principaliter uero compunctionis genera duo sunt, quia Deum sitiens anima prius timore compungitur, post amore. Prius enim esse in lacrimis afficit, quia, dum malorum suorum recolit, pro his perpeti supplicia aeterna pertimescit. At uero cum longa moeroris anxietudine fuerit formido consumpta, quaedam iam de praesumptione ueniae securitas nascitur et in amore caelestium gaudiorum animus inflammatur; et qui prius flabet ne duceretur ad supplicium, postmodum flere amarissime incipit quia differtur a regno". Cf. *Dial.*, 3, 34, 4, (SCh 260, p. 402).

⁹³ *Mor.*, 5, 23, 41, (BGM 1/3, p. 320): "Quattuor quippe sunt qualitates quibus iusti uiri anima in compunctione uehementer afficitur, cum aut malorum suorum reminiscitur; considerans ubi fuit; aut iudiciorum Dei sententiam metuens et secum quaerens, cogitat ubi erit; aut cum mala uitae praesentis sollerter attendens, maerens considerat ubi est, aut cum bona supernae patriae contemplatur, quae quia necdum adipiscitur, lugens conspicit ubi non est".

⁹⁴ Cf. R. GILLET, *Introduction*, SCh 32B, p. 73.

⁹⁵ *1 Co.* 15: 9. *Mor.*, 5, 23, 41, (BGM 1/3, p. 320).

ment of God.⁹⁶ Gregory presents the third motive for compunction, which is *ubi est*, which means to examine seriously the maliciousness of the present time. Again, Gregory cites the letter of Saint Paul who says:

“We are always full of confidence, then, realizing that as long as we are at home in the body we are exiled from the Lord”.⁹⁷ “I see that acting on my body there is a different law, which battles against the law in my mind. So I am brought to be a prisoner of that law of sin, which lives inside my body”.⁹⁸

The last motive for compunction is *ubi non est*, in which Gregory wants to show that the soul grasps something the eternal benefits, which have not yet reached. Through the grace of God, The soul has grasped something, but because of one’s sins, not in a complete way. Completion will come in the eternal house.⁹⁹

2.5. *Nostalgia*

The goal of compunction is to arrive at an experience of God, which is the ultimate goal of a Christian. R. Gillet says that compunction is also nostalgia, because compunction directs the desire for an experience of God.¹⁰⁰ The real definitive experience of God actually is eternal life, for which a Christian has hope. F. Giardini, after many citations from Scripture,¹⁰¹ concludes that the hope is equal to the nostalgia and then he adds that nostalgia marks to the past, including the history of salvation from the Old and New Testaments, and

⁹⁶ *I Co.* 9: 27. *Mor.*, 1, 4, 35, (BGM 1/1, p. 338); 5, 23, 41, (BGM 1/3, p. 320). Cf. R. GILLET, *Introduction*, SCh 32B, p. 73.

⁹⁷ *2 Co.* 5: 6.

⁹⁸ *Rm.* 7: 23. *Mor.*, 5, 23, 41, (BGM 1/3, p. 320). Cf. R. GILLET, *Introduction*, SCh 32B, p. 74.

⁹⁹ To confirm his argument, Gregory cites again Saint Paul; the first citation is always using as reference of the vision in the contemplative: *I Co.* 13: 12: “Now we see only reflections in a mirror; mere riddles, but then we shall be seeing face to face. Now, I can know only imperfectly; but then I shall know just as fully as I am myself known.” *2 Co.* 5: 1: “For we are well aware that when the tent that houses us on earth is folded up, there is a house for us from God, not made by human hands but everlasting, in the heavens”. *Mor.*, 5, 23, 41, (BGM 1/3, p. 320). Cf. R. GILLET, *Introduction*, SCh 32B, p. 74.

¹⁰⁰ R. Gillet, *Introduction*, SCh 32B, p. 76: « La compunction est donc aussi cela, nostalgie qui accompagne les plus pures joies de la contemplation. De plus, comme la contemplation, elle élève ». Cf. *Mor.*, 2, 9, 58, (BGM 1/2, pp. 78-80).

¹⁰¹ F. GIARDINI, *La Nostalgia Cristiana del Paradiso, Saggio di Spiritualità Escatologica*, Tipolitografia Pioda sas, Roma 2000, pp. 129-132.

especially the redemption of Jesus Christ; of course the present time is also included.¹⁰²

2.6. *Temptation*

Temptation comes from Satan, who is always near us and is always ready to attack all people into sin.¹⁰³ Gregory does not distinguish different kinds of temptation and maliciousness because temptation simply comes from the evil or bad spirit; and maliciousness is an exhortation inviting to sin, which also comes from the bad spirit as an enemy of the soul. So he concludes that temptation and maliciousness are the same thing because both are always ready to provoke war against the soul.¹⁰⁴ To illustrate this fact, Gregory identifies the north wind with a malignant spirit, because it brings in cool air, which dries down flowers and plants¹⁰⁵ and causes them to wither or at least makes them shrink and close when it strikes them.¹⁰⁶ Gregory aims to say that this wind is the symbol of Satan, who always wants to prevent the soul from experiencing God. And the south wind, which brings warm or hot air, is the symbol of the Holy Spirit, who enlivens up the plants and the flowers.¹⁰⁷ The purpose of the temptation is to

¹⁰² *Ibid.*, p. 133: “Questa speranza ha indubbiamente lo stesso oggetto della nostalgia del paradiso. Non è detto però che insieme alla speranza i cristiani non nutrano nei loro cuori anche una vera e propria nostalgia. Ed è possibile scoprirne l’esistenza nella stessa Scrittura, benché essa non usa mai la parola nostalgia. Le vie per farlo sono almeno due. La prima passa attraverso la complessa situazione storico-salvifica nella quale si trovano in cristiani in questo mondo, l’altra segue la successione nella storia dei principali eventi salvifici che costituiscono il complesso Mistero del Figlio di Dio Gesù Cristo e nostro Salvatore: la sua incarnazione, la sua morte, risurrezione e ascensione in cielo, il suo ritorno glorioso alla fine del tempo”.

¹⁰³ Gregory says that the Satan is always at the door, *Mor.*, 1, 4, 36, (BGM 1/1, p. 340). Gregory says that the malicious is identified with temptation, *Mor.*, 2, 8, 8, (BGM 1/1, p. 612): “Hoc in loco translatione ueteri nequaquam militia uita hominis, sed temptatio uocatur. Sed si utriusque uerbi sensus aspicitur, diuersum quidem est quod exterius resonat, sed unum eundemque concorditer intellectum format”.

¹⁰⁴ *Mor.*, 2, 8, 8, (BGM 1/1, p. 612): “Temptatio itaque ipsa militia est, quia dum contra malignorum spiritum insidias uigilant, in bellorum procinctu procul dubio exudat”.

¹⁰⁵ Flowers and plants are the symbol of the virtues.

¹⁰⁶ *H. in Hiez.*, 1, 2, 9, (BGM 3/1, p. 120). This north wind is called *aquilone* because it flows through the region of *Aquilone* to Israel: ORIGEN, *Homiliae in Hiezchielem*, 1, 11, (GCS 8, p. 334). The character of this wind deprives all plants of life, which is really the work of the Satan: JEROME, *In Hiezchielem*, 1, 1, 4A, (CCL 75, pp. 7-8).

¹⁰⁷ *H. in Hiez.*, 1, 2, 9, (BGM 3/1, p. 120). Gregory of Nyssa, *Homeliae in Canticum Canticorum*, 10, 4, 16, (PG 44, p. 979B-D). AUGUSTINE, *Enarrationes in Psalmos*, 47, 5, (CCL 38, pp. 542-543). But JOHN OF THE CROSS has a particular interpretation of the

blind the soul and make it deviate from the experience of God; the role of the Holy Spirit is to rouse the soul and to open its eyes. Both winds meet in the soul. In the second step of negation, which is the cloud, the soul is deviated from the experience of God by the temptations of the Satan; the cloud is the figure of temptation.¹⁰⁸ Temptation always accompanies our way of life with promises, which show their treasury to make the soul of interests to follow their way.¹⁰⁹ Of course in his temptation Satan has a particular approach; he emphasizes the pleasures of the body, which seem very interesting. He seeks out many ways to make the soul deviate into these pleasures. When the soul falls into these temptations, it will suffer much, because it will lose the experience of God.¹¹⁰ The present life always will be marked by temptation. For example, the Christian could keep his body from debauchery, but he must persevere to liberate even his fantasy from debauchery.¹¹¹ So after Gregory examined this reality, he concludes that life on earth is a temptation or maliciousness.¹¹² Therefore, Gregory asks that a Christian always have compunction throughout his life. The grace of God was received in baptism, but until death one must take care not to lose it and so prevent an experience of God.¹¹³

There are five ways of access, by which exterior things experienced: they are ears, eyes, nose, mouth and hands, which are called the exterior senses. The five creates the exterior pleasure and to satisfy body. The soul has the same senses, which are interior senses; and

south wind, which is not found in the Fathers of the Church. He says that this wind brings water and causes rain, which is the symbol of the Holy Spirit, who causes the virtues to germinate in the soul, *Cántico Espiritual*, 16, 4, p. 651.

¹⁰⁸ *Mor.*, 5, 23, 39, (BGM 1/3, p. 318): "Ac si diceret: In hac obscuritate uitae praesentis uidere te appeto, sed adhuc infirmitatis nubilo circumscribor." This idea was expressed by GREGORY OF NYSSA, *Canticum Canticorum*, 2, 4, (PG 44, p. 792A-C). And then he also says that evil often comes from other people who work hand-in-hand with Satan.

¹⁰⁹ *H. in Eu.*, 1, 11, 1, (BGM 2, pp. 146-148).

¹¹⁰ R. GILLET, *Introduction*, Sch 32B, pp. 54-56.

¹¹¹ *Mor.*, 2, 8, 9, (BGM 1/1, p. 614): "Alius namque a luxuria iam carnem refrenat, sed tamen ad hoc luxuriae phantasmata tolerat quia quae uolens fecit, horum inuitus meminit et poenam sustinet quod uoluptatem putauit".

¹¹² *Mor.*, 2, 8, 10, (BGM 1/1, p. 616): "Bene ergo dicitur: Temptatio est uita hominis super terram". *Mor.*, 2, 8, 11, (BGM 1/1, p. 618): "Bene igitur dicitur: Militia est uita hominis super terram, quia dum per spatia temporum crescere appetit, ab eodem spatio quod perdendo colligit, crescendo pertransit". *Mor.*, 5, 24, 27, (BGM 1/3, p. 364). AUGUSTINE also had expressed the same idea; cf. *Confessiones*, 10, 28, 39, (NBA 1, pp. 332-334); 10, 32, 48, (NBA 1, p. 342).

¹¹³ *Mor.*, 5, 24, 25-34, (BGM 1/3, pp. 362-374).

their function is contrary to that of the exterior senses, because the interior senses direct the soul to experience God. Temptation enters into the soul through the exterior senses, which seemingly promise more pleasure than the interior senses. The exterior senses have a facility to deviate or to deceive a person into choosing the exterior pleasure, which is considered better and or superior to the other.¹¹⁴ The soul has senses like a body, because it can hear, see, smell, speak and feel in having an experience of God. Temptation deviates the senses of the soul through the exterior senses. Temptation will be not be able to deviate, when the exterior senses are coherent with the interior senses.

2.7. *Silence and hearing*

The first temptation could come through the ears, which have direct contact with the outside world. God speaks and his people hear him through their interior ears, when they are insensible to exterior desires. Gregory gives the example of Moses. When he was in Egypt, he did not hear the voice of God, because of the surrounding tumult; when he and Israelites escaped into desert, and after forty years of wondering, he perceived voice of God. They received the God's commandments; and penetrated, allowed them to their interior senses; to hear the voice of God, they must have escaped from exterior tumults.¹¹⁵ After Moses had descended from the mountain, he went into tent to hear God, in order that he gave the correct decision to the people, publicly proclaim it to them. When in doubt, he always entered the tent to hear God.¹¹⁶ Gregory intends that a person escapes from exterior tumults, which means that he directs exterior hearing to interior hearing, thus the soul cannot be disturbed in its gust for the experience of

¹¹⁴ *Mor.*, 5, 23, 43, (BGM 1/3, p. 324).

¹¹⁵ *Mor.*, 5, 23, 37, (BGM 1/3, p. 316): "Moyses admixtus Aegyptiis quasi uigilabat et idcirco uocem Domini in Aegypto positus non audiebat. Sed exstincto Aegypto, postquam in desertum fugit, illic dum quadraginta annis deguit, quasi ab inquietis terrenorum desideriorum tumultibus obdormiuit; atque idcirco diuinam uocem percipere meruit, quia per supernam gratiam quanto magis ab appetendis exterioribus torpuit, tanto uerius ad cognoscenda interiora uigilauit. Rursus israelitici populi turbis praelatus, ut legis praecepta percipiat, in montem ducitur, atque ut interna penetret, ab externis tumultibus occultatur".

¹¹⁶ *Mor.*, 5, 23, 38, (BGM 1/3, p. 316): "Hinc est quod idem Moyses crebro de rebus dubiis ad tabernaculum redit, ibique secreto Dominum consulit et quid certius decernat agnoscit. Relictis quippe turbis ad tabernaculum redire, est postpositis exteriorum tumultibus secretum mentis intrare. Ibi enim Dominus consulitur et quod foras agendum est publice, intus silenter auditur".

God. Exterior hearing becomes temptation, when it comes interior hearing to deviate from its goal; there must be coherence: the exterior must help interior hearing to have an experience of God. That is why Gregory declares that during sleep, the exterior hearing is gust, but the interior hearing perceives. And now, when we want to hear the interior reality, it must be coherent the exterior and interior hearing, which create the tranquility. The voice of God is heard by soul as if in a body slept; when there is rest from the activities of this world, as the mind remains gust. Divine teachings are meditated in the very silence of the mind.¹¹⁷ So on this point, whether sleeping or waking, the soul is always able to hear the voice of God, because the hearing of the soul never rests. To confirm his opinion, Gregory cites the Song of the Songs: "I sleep, but my heart is awake."¹¹⁸

2.8. *To be blind and to see*

Gregory warns that searching for truth, one must not be deceived by the some limited vision image; all fascinating imaginations are to be rejected, all efforts should be to fix the eyes of the soul on the radiance of uncreated light. Therefore control of the exterior eyes is needed so as to not create corporal fantasies.¹¹⁹

In his *Homiliae in Hiezechielem*, Gregory presents his argument with a comparison, in which the incarnation of Jesus Christ is described as a door or a window before the eyes of the people, because he could be seen by the soul from both outside and inside. This outside part is his humanity and the inside part is his divinity. The Jewish people saw him dead; therefore they doubted that promises of the prophets had been fulfilled in him; this means that they saw him from the outside, his passion, death, and the other human activities, which showed that he was just a man, and not the Messiah. But the people,

¹¹⁷ *Mor.*, 5, 23, 37, (BGM 1/3, p. 316): "In somnio enim exteriores sensus dormiunt et interiora cernuntur. Si ergo interna contemplari uolumus, ab externa implicatione dormiamus. Vox uidelicet Dei quasi per somnium auditur, quando tranquilla mente ab huius saeculi actione quiescitur et in ipso mentis silentio diuina praecepta pensantur".

¹¹⁸ *Sg.* 5: 2. *Mor.*, 5, 23, 38, (BGM 1/3, p. 318).

¹¹⁹ *Mor.*, 5, 23, 42, (BGM 1/3, p. 322): "Perfectam scilicet animam ista compunctio afficere familiaris solet, quia omnes imaginationes corporeas insolenter sibi obuiantes discutit, et cordis oculum figere in ipso radio incircumscriptionis lucis intendit. Has quippe figurarum corporalium species ad se intus ex infirmitate corporis traxit. Sed perfecte compuncta hoc summopere inuigilat, ne cum ueritatem quaerit, eam imaginatio circumscriptionis illudat, cunctasque sibi obuiantes imagines respuit".

who believed in him, saw both his sides, because his passion, death, his miracles and human activities, showed the presence of God, the divinity in him. This means that he is true man and true God.¹²⁰ To see on the inside part of the door or of the window, faith is needed and without it, there is no entering into the inner part.¹²¹

In the same *Homiliae in Hiezechielem* Gregory clearly indicates that the soul can enjoy the eternal light, if a person is able to cast out the burden of mortality,¹²² or corporeal things,¹²³ which cause the mind to deviate into fantasies, which divert the eyes of the soul from the experience of God.¹²⁴ But it must be remembered that through the mortality's things or corporal eyes, the soul also could see the inside part of the door or the window.¹²⁵

2.9. *To rest and to get up*

Another obstacle to having an experience of God is the pleasure of the body, which is the tendency for exaggerated comfort and relaxation. Gregory compares these pleasures of the body with bed, or bedding, or matting, namely, resting from doing good. He claims that in the Scriptures, the bed designates pleasure of the body.¹²⁶ Gregory points to the paralyzed person, who was cured by Jesus Christ. Gregory points out that before Jesus cured this paralytic, he lies on his bed, which is the symbol of pleasures of the body,¹²⁷ in which he wishes to remain. After Jesus cured him, he asked the paralytic to get up and carry of his bed. To explain the meaning of this getting up, Gregory

¹²⁰ *H. in Hiez.*, 2, 1, 15, (BGM 3/2, pp. 38-40).

¹²¹ *H. in Hiez.*, 2, 1, 16, (BGM 3/2, pp. 40-42).

¹²² *H. in Hiez.*, 2, 1, 17, (BGM 3/2, p. 42): "Aliquid per quamdam imaginem laetur; sed tamen, mortalitatis suae pondere reuerberatus, ad ima relabitur et quibusdam poenae suae uinculis ligatus tenetur".

¹²³ *H. in Hiez.*, 2, 1, 18, (BGM 3/2, p. 44).

¹²⁴ To clarify his statement, he cites Saint Paul, 1 Co. 2: 9: "What no eye has seen and no ear has heard, what the mind of man cannot visualize". Cf. *H. in Hiez.*, 2, 1, 17, (BGM 3/2, p. 42).

¹²⁵ For example through the miracles and suffering of Jesus Christ seen in the faith; these deeds are more than the human activities, *H. in Hiez.*, 2, 1, 15, (BGM 3/2, p. 40).

¹²⁶ *Mk.* 2: 9-12.

¹²⁷ *Mor.*, 5, 23, 46, (BGM 1/3, p. 324): "In scriptura sacra lectus, siue grabatus, siue stratum, aliquando uoluptas carnis, aliquando repausatio in bonis operibus, aliquando requies temporalis accipitur. Quid est enim quod in euangelio sanato cuidam Dominus dicit: 'Surge, tolle grabatum tuum et uade in domum tuam,' nisi quod per grabatum uoluptas corporis designatur? Et iubetur utique ut hoc sanos portet, ubi infirmus iacet in uoluptatibus carnis".

cites *Acts*: “Peter said to him, ‘Aeneas, Jesus Christ cures you: get up and take up your bed.’ Aeneas got up immediately.”¹²⁸ This citation, in relationship to the Gospel of Mark, means that the paralyzed person, who was cured by Jesus Christ, must leave the evil, to which he was committed; and “take up your bed” means that he must persevere in doing good.¹²⁹ Of course, after all one’s good activities, corporal rest is needed. Gregory is interested in the scene, in which Jesus asked the paralyzed person to get up and take up his bed, because he interprets this as an attitude by which one leaves the body’s pleasures, which are the world’s temptation.¹³⁰ Gregory actually intends that all Christians prepare themselves for eternal rest; that is why that the present life should be the way to our fatherland.¹³¹

Satan uses temptations to disrupt the journey of life toward eternal life, which disturbs one’s experience of God, which could be had by everyone in this present life. The pleasure of the body, of course, is very pleasant, but causes a person to deviate from the goal of life; for the present life to be a joy temptation must be overcome and this facilitates an experience of God.¹³²

2.10. *Silence and eating*

Temptation could also come from the mouth, and this actually happens very often in this life. The mouth has the function of speaking, of eating; so the temptation comes from speaking or talking, other by oneself or by another person.

Gregory understands bread as the preaching of heretics, who try to influence people with the good words, but in fact they have another goal, which is veiled behind their preaching and fine words. To clarify this statement, Gregory interprets the book of Proverbs, which says

¹²⁸ *Ac.* 9: 34.

¹²⁹ *Mor.*, 5, 23, 46, (BGM 1/3, p. 326): “Quid est dicere, *surge*, nisi, mala quae perpetrasti, derelinque? Et quid est dicere, *sterne tibi*, nisi, mercedis causas in quibus requiescere debes operare? Vt et deserat surgendo quod fecit, et inueniat sternendo quod fecerit”.

¹³⁰ *Mor.*, 5, 23, 46, (BGM 1/3, p. 326): “Sed quia in hac uita adhuc homo positus, in cuiuslibet ordinis loco, in cuiuslibet secreti recessu uiuere sine temptationibus nullatenus potest, plerumque in id quod ad requiem construitur, maior dolor temptationis inuenitur”. *Mor.*, 5, 23, 47, (BGM 1/3, p. 326): “Quia ergo in hac uita omnis nostra, quam fortasse parauimus, requies turbatur”.

¹³¹ *Mor.*, 5, 23, 47, (BGM 1/3, p. 326): “Via quippe est uita praesens, qua ad patriam tendimus”.

¹³² Cf. *Mor.*, 5, 23, 47, (BGM 1/3, p. 326).

that stolen water is sweet, and bread tastes better when eaten in secret;¹³³ this means that their preaching seems to have a better taste.¹³⁴ In this way Gregory wishes to remind us to be careful in listening and in understanding the preaching of the heretics. Of course he takes for granted that the preacher prepares himself for his preaching, and he avoids heretical teaching to his listeners.

Bread is understood as the maintenance of the present life. Gregory interprets the gospel of John,¹³⁵ in which the people sought out Jesus because he gave them bread to eat, which maintained them in the present life. According to Gregory, the people must search out Jesus in order to apply the virtues in their concrete lives and not to seek for the advantage in this present life and in material things,¹³⁶ because often greed for the thing of the world over becomes more and more overwhelming.

Bread is understood as joyfulness, which is the pleasure which people often search for in expensive or prestigious material things of the present life. They think that these things will sustain them in this life in the satisfying of their desires. They forget that all these temporal goods will end and will cause them to miss their eternal destiny.¹³⁷

All these are the figures of bread, which has a sweet taste, but are all temptations. Therefore, Gregory stresses that in having an experi-

¹³³ *Pr.* 9: 17.

¹³⁴ *Mor.*, 5, 23, 49, (BGM 1/3, pp. 330-332): “Sunt enim nonnullae haereses quae aperte metuunt praedicare quod sentiunt, et apud infirmorum mentes uerba sua tanto magis condiunt, quanto quasi amplius reuerentur abscondunt. Vnde non immerito dicitur: ‘Aquaе furtiuae dulciores sunt, Panes occultos libenter edite’. Miseris enim cordibus occulta haereticorum uerba eo magis sapiunt, quo cum reliquis communiter non habentur”.

¹³⁵ *Jo.* 6: 26-27: “In all truth I tell you, you are looking for me not because you have seen the signs but because you had all the bread you wanted to eat. Do not work for food that goes bad, but for food that endures for eternal life, which the Son of man will give you, for on him the Father, God himself, has set his seal”.

¹³⁶ *Mor.*, 5, 23, 49, (BGM 1/3, p. 332): “Et per eorum personam Dominus illos intra sanctam Ecclesiam detestatur qui per sacros ordines ad Dominum propinquantes, non in eisdem ordinibus uirtutum merita, sed subsidia uitae praesentis exquirunt; nec cogitant quid uidendo imitari debeant, sed quae compendia percipiendo satientur. Satiatos quippe de panibus Dominum sequi est de sancta Ecclesia temporalia alimenta sumpsisse. Et non pro signis est Dominum, sed pro panibus quaerere, ad religionis officium, non pro augendis uirtutibus, sed pro requirendis subsidiis inhiare”.

¹³⁷ *Mor.*, 5, 23, 49, (BGM 1/3, p. 332): “Sed et pretiosa quaeque pro cibo dat, quia uirtutes mentis in appetitu transitoriae delectationis inclinatur. Et refocillare animam nititur, quia peruersis suis desideriis satisfacere conatur. Vilis quippe plebs Dei efficitur, quando prauorum numero crescente, in eis non summa et caelestia, sed adiecta et terrena sectatur”.

ence of God, this temptation must be overcome; there is no way except to avoid this type of pleasurable food.¹³⁸ Actually Gregory wants to accentuate that the real bread is the faith in Jesus Christ, grace and God's teachings.

Bread is the symbol of Jesus Christ, because he himself says in the Gospel: "I am the bread that has come down from heaven. I am the living bread, which has come down from heaven".¹³⁹

Bread is understood as the grace of the Holy Spirit; to clarify this symbolism, Gregory goes to the book of Isaiah¹⁴⁰ and to the Psalm,¹⁴¹ which implicitly refer to bread. For him, this bread is spiritual food, because in the hope of the heavenly things, earthly things are renounced and humility is the guaranty of this promise.¹⁴²

According to Gregory, finally bread is understood as the instruction in divine teachings. He interprets the words of Isaiah: "Bring water for the thirsty! Inhabitants of Austro, with bread to greet the fugitive".¹⁴³ Austro is the Church under the protection of the Spirit of God;¹⁴⁴ and "with bread to greet the fugitive" refers to the people, who are the Church. The Spirit of God and the Scriptures are the way to avoid the evil.¹⁴⁵ The Scripture is to be maintenance, because if you

¹³⁸ *Mor.*, 5, 23, 50, (BGM 1/3, pp. 332-334): "Quia uidelicet omne quod prius de ipsa prosperitate uiuendi dulce sapiebat, postmodum per uiam temptationis amarescit. Vnde ab omni mox iucunditate quasi frangitur; et escas prioris laetitiae respuenes, eo quem solum libenter appetit luctu satiatur. Quia igitur homo temptatus ab ore cordis omnem cibum respuit delectationis, nihilque ei aliud quam semetipsum et cognoscere et flere delectat".

¹³⁹ *Jo.* 6: 41, 51. Cf. *Mor.*, 5, 23, 49, (BGM 1/3, p. 330).

¹⁴⁰ *Is.* 33: 15-16: "The one who acts uprightly and speaks honestly, who scorns to get rich by extortion, who rejects bribes out of hand, who refuses to listen to plans involving bloodshed and shuts his eyes rather than countenance crime: such a man will live on the heights, the craggy rocks will be his refuge, he will be fed, he will not want for water".

¹⁴¹ *Ps.* 132: 15: "I shall generously bless her produce, give her needy their fill of food".

¹⁴² *Mor.*, 5, 23, 49, (BGM 1/3, p. 330): "Panis ei datur est, id est refectionem spiritalis gratiae percipit, quia se a bonis infimis caelestia sperando suspendit. Hinc etiam de sancta Ecclesia per Daud Dominus dicit: 'Pauperes eius saturabo panibus,' quia in illa positaementes humilium spiritalium implentur refectione donorum".

¹⁴³ *Is.* 21: 14.

¹⁴⁴ Austro is also the symbol of the Holy Spirit, cf. *H. in Hiez.*, 1, 2, 9, (BGM 3/1, p. 120). The same idea is found in GREGORY OF NYSSA, *Homiliae in Canticum Cantico-*, 10, 4, 16, (PG 44, p. 979B-D); JEROME, *Commentarium in Hiezechielem*, 1, 1, 4a, (CCL 75, pp. 8-9); AUGUSTINE, *Enarrationes in Psalmos*, 47, 5, (CCL 38, pp. 542-543).

¹⁴⁵ *Mor.*, 5, 23, 49, (BGM 1/3, p. 330): "Rursum per panem diuinae doctrinae eruditio designatur, sicut per prophetam dicitur: 'Qui habitatis in terra Austri, cum panibus occurrite fugienti, *Is.* 21: 14'. In terra quippe Austri habitant qui in sancta Ecclesia positi

listen while eating you will only pressure the literal sense and you will lose the riches of interior reflection by means of the spiritual understanding.¹⁴⁶ Therefore the exhortation on or the preaching of the Scriptures is needed in order to maintain the validity of the Scripture in the spiritual life.

2.11. *Silence and sense of smell*

This way of having an experience of God is actually an experience of the negative method, in which God is intangible, inaccessible and incomprehensible. According to this method, there is no way of experiencing God except by the smelling of His perfume, which is called nard, because it is collected from various grasses. The groom perceives this nard and its odor is the figure of union with him; therefore the character of this nard is as the groom. The union of the soul with God is the participation into his purity, immortality, stability and incorruptibility of this groom.¹⁴⁷

Gregory in his *Expositio in Canticum Canticorum* indicates that in an experience of God, one receives unction from God with perfume, in which his soul accommodates his creator.¹⁴⁸ “Unction” is understood as experience of the incomprehensible God, which is precisely the third step to have an experience of God. Here there is reference to the various obstacles to having an experience of the incomprehensible God. Temptations are figured by the other perfumes or carnal perfume, which is presented by Satan to avoid the nard of groom. The purpose of Satan is to attract the soul into his reign. In his *Expositio in Canticum Canticorum*, Gregory says that the presence of the groom in the Church, which is also in the soul, makes better the wine and the odor of the nard overcomes any aromatics.¹⁴⁹ Aromatics mean the temptations of the Satan.

superni Spiritus caritate perflantur. Fugit autem qui huius mundi mala euadere concupiscit. Qui ergo in terra austri habitat, fugienti cum panibus occurat, id est, is qui iam sancto Spiritu intra Ecclesiam plenus est eum qui mala sua euadere nititur, eruditionis alloquio consoletur”.

¹⁴⁶ *Mor.*, 5, 23, 49, (BGM 1/3, p. 330): “Fugienti scilicet cum panibus occurrere est metuenti aeterna supplica doctrinae sacrae escas offerre, et modo tumorem terrore comprimere, modo pauorem exhortatione refouere. Ac si diceret: Pensatis sacra eloquia, sed non in refectione, quia dum solam speciem litterae custoditis, de spiritali intelligentia pinguendinem internae refectionis amittitis”.

¹⁴⁷ Cf. GREGORY OF NYSSA, *Canticum Canticorum*, 1, (PG 44, p. 765A-D).

¹⁴⁸ Cf. *Exp. in Cant.*, 20, (SCH 314, p. 100).

¹⁴⁹ Cf. *Exp. in Cant.*, 13, (SCH 314, p. 90).

2.12. *Resisting to temptation*

Gregory in his *Moralia in Iob* presents the personage of Job as the typos of Jesus Christ and also as typos of a real Christian. The reason is that Job tried to not commit any sin against God.¹⁵⁰ But Satan always surrounded him in order to tempt him, like Jesus Christ was in his time in presence of Satan during his life in this world. This Satan's nature disturbs the soul from the thinking correctly, which comes from the Holy Spirit. So when the soul thinks in the right way, the Satan presents it with carnal things to cause it to deviate.¹⁵¹ Gregory says that Satan is permeates the world in order to scrutinize the soul to search a good occasion to tempt it or if possible to cut it off from the goodness, which comes from the Holy Spirit. Once Satan has occasion, he increases the evil and brings it into maximum as his nature.¹⁵² Therefore the soul must remember that whole it does not live in this world without temptation, still God is always present.¹⁵³ But in this situation of life, the soul must defend itself by vigilance in combating this temptation.¹⁵⁴

2.13. *Humility*

Humility is a way to avoid temptation. According to Gregory, humility means to always realize one's sins or weaknesses and to confess them openly before God.¹⁵⁵ It is contrary to pride, in which when a person is tempted and commits sin, he keeps what is done secret,

¹⁵⁰ *Mor.*, 1, 2, 62, (BGM 1/1, p. 216).

¹⁵¹ *Mor.*, 1, 2, 63, (BGM 1/1, p. 216): "Nam cum filii Dei assistunt coram Domino inter eos quoque assistit et Satan, quia plerumque bonis nostris cogitationibus quae in corde nostro aduentu sancti Spiritus operante, seminatur; antiquus ille callide se interserit et subiungit inimicus ut bene cogitata perturbet male perturbata dilaniet. Sed nequaquam nos in temptatione deserit, qui creauit".

¹⁵² *Mor.*, 1, 2, 65, (BGM 1/1, p. 216): "Satanae terram circuire, est carnalia corda perscrutari et unde occasionem accusationis inuenire possit, exquirere. Terram circuit quia humana corda circumuenit, ut bona tollat, ut mala mentibus inserat, ut inserta cumulet, ut cumulata perficiat, ut perfectos in iniquitatibus ad poenam socius acquirat".

¹⁵³ *Mor.*, 1, 2, 63, (BGM 1/1, p. 216): "Sed nequaquam nos in temptatione deserit, qui creauit. Nam hostem nostrum qui se contra nos in insidiis contegit, illustratione sui luminis nobis deprehensibilem reddit".

¹⁵⁴ *Mor.*, 1, 2, 63, (BGM 1/1, p. 216): "Callidum namque hostem requirere, est eius nobis insidias declarare ut quo eum subintrare cor cernimus, forti contra illum circumspectione uigilemus".

¹⁵⁵ *Mor.*, 4, 22, 30, (BGM 1/3, p. 242): "Haec sunt namque uerae humilitatis testimonia, et iniquitatem suam quemque cognoscere, et cognitam uoce confessionis aperire".

denies what he has committed, justifies what it is committed and does it more and more.¹⁵⁶ The first sin, committed by Adam and Eve, is an example. When they sinned, they covered their face,¹⁵⁷ which means they kept their sins secret and then they justified themselves, because Adam accused Eve; while she accused the serpent.¹⁵⁸ In humility, a person is not ashamed to confess wrongdoing. In confession, one leaves asides the body dead because of temptation and sin, and then he rises from that evil. David is an example of this humility. When he was tempted and fell into sin, he rose from his sinful state through confession, in order to start a new life.¹⁵⁹ Humility must be sincere. Gregory, citing Proverbs, says that the first of plead is adjudged to be upright, until the next come and cross-examines him.¹⁶⁰ This is to say that nobody can escape from temptation and sin. If he proudly defends himself, he is not sincere; only too often we will spontaneously admit we will not accept if others accuse us of it.¹⁶¹ Another person who is sincere is Job; he is not ashamed of his weakness and he admits it before God.¹⁶²

¹⁵⁶ *Mor.*, 4, 22, 30, (BGM 1/3, pp. 242-244): "Ad contra, usitatum humani generis uitium est, et labendo peccatum committere, et commissum negando abscondere, et conuictum defendendo multiplicare." According to M. BAASTEN, Gregory distinguishes two kinds of pride, the possession of some in secular, which transforms in moral progress and spiritual concerns, which shows into spiritually-minded and virtues, *Pride According to Gregory the Great, A Study of the Moralia*, The Edwin Mellen Press, Lewiston - Queenston 1986, pp. 18-19. This Idea had been founded in JOHN CASSIAN, *De Institutis Coenobiorum*, 12, 2, (Sch 109, pp. 451-452); 12, 24, (Sch 109, p. 485). And M. Baasten defines pride, he says: "Although pride causes them to misconceive both their relationship with God and man, it is imperative that we grasp that what lies at the heart of pride is a failure to recognize their dependency upon God. In pride, such men strive to stand on their own, rejecting any notion that they have a need to be aided and regulated by God. Self-sufficiency surfaces as the chief mark of pride in Gregory's writings".

¹⁵⁷ *Gn.* 3: 12-13.

¹⁵⁸ *Mor.*, 4, 22, 30, (BGM 1/3, p. 244); 4, 22, 31, (BGM 1/3, p. 244). Gregory prefigures the proud with birds, *Mor.*, 4, 19, 2, (BGM 1/3, p. 20).

¹⁵⁹ *Mor.*, 4, 22, 31, (BGM 1/3, p. 244). In the same context, Gregory interprets the gospel of John (11: 43), in which Jesus Christ called Lazarus from the dead as he says: "Lazarus, come out!" Jesus does not say: "Lazarus, come to life!" This means that when one sins, he dies in his body, hidden in it, buried in it, and then through the confession, that person comes out from himself before God.

¹⁶⁰ *Pr.* 18: 17.

¹⁶¹ *Mor.*, 4, 22, 33, (BGM 1/3, p. 246): "Quod si superbe defendimus, liquet quia peccatores nos ex nobis fecte dicebamus. Vnde summopere curandum est ut mala quae fecimus, et sponte fateamur, et haec aliis arguentibus non negemus. Superbiae quippe uitium est ut quod de se fateri quisque quasi sua sponte dignatur, hoc sibi dici ab aliis dedignetur".

¹⁶² *Mor.*, 4, 22, 32, (BGM 1/3, p. 246); 4, 22, 34, (BGM 1/3, pp. 244-246).

2.14. *Discipline*

Humility must be accompanied by discipline, says Gregory. Discipline is the coherence of the interior humility with exterior activities. This means that care is taken that the exterior senses do not fall into temptation or nor that temptation leads us to sin. Therefore the exterior senses need discipline for this coherence,¹⁶³ which is manifest in the conversion of one's life or in daily conversion.¹⁶⁴

Penitence is a way to discipline, because it heads the soul, which is afflicted by temptation or by sins.¹⁶⁵ For Gregory penitence means that every Christian accuses himself of being a sinner and he seeks ways to avoid committing sins again; he does so by weeping or by the other virtues or by doing good. A Christian, who does penance, is also vigilant not repeat the sins, which he had committed.¹⁶⁶ So penance is not a punishment, but a way to guide the soul to avoid temptation or sin. Humility, both interior and exterior, is the key to this penance, because pride is the source of temptations and sins.¹⁶⁷

¹⁶³ *Mor.*, 5, 23, 40, (BGM 1/3, p. 320). GREGORY in his *Regula Pastoralis*, 2, 6, (Sch 381, pp. 208-218), asks the pastor to undertake the discipline of humility in interior and exterior activities. Interior humility is for his relationship with God. When a pastor falls into pride, he does not take care of soul anymore, but is a pastor who searches the glory from the people. Gregory in his *Regula Pastoralis*, 3, 15, (Sch 382, pp. 348-352), 3, 26 (Sch 382, pp. 438-446), suggests counseling for a lazy person. He says that laziness loses vigilance; therefore discipline is needed to be vigilant in all temptations.

¹⁶⁴ *Mor.*, 5, 24, 29-33, (BGM 1/3, pp. 366-372). Cf. R. GILLET, *Introduction*, Sch 32B, p. 60.

¹⁶⁵ *Mor.*, 5, 23, 40, (BGM 1/3, p. 320).

¹⁶⁶ *H. in Hiez.*, 1, 7, 23-24, (BGM 3/1, pp. 330-332). AMBROSE had the same idea about the penitence, *Paenitentia*, 2, 1, 1-2, (Sch 179, p. 132); 2, 1, 4-5, (Sch 179, pp. 132-134). Ambrose was right in his diocese, where Novatians were very strong. They had an idea of a rigorous Church; so Christians who converted to their sect, had to be re-baptized. People who reconverted into Catholicism, according to Ambrose, did not need re-baptism. Penitence is enough to renew their life with the doing good or the virtues; cf. M. G. MARA, *Ambrogio di Milano*, in *Patrologia* 3, a cura di Angelo di Berardino, con presentazione di Johannes Quasten, Institutum Patristicum Augustinianum, Marietti, Genova 1992, pp. 162-163. E. MAROTTA, *Introduzione*, in *La Penitenza*, traduzione, introduzione e note a cura di EUGENIO MAROTTA, Città Nuova, Roma 1996, pp. 13-18. See also H. J. VOGT, *Novaziano*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, pp. 2436-2439. In our time penance is the reconciliation of one's rapport with God. Penance is identified with compunction, conversion with mortification or repentance or forgiveness or asceticism, cf. M. E. POSADA, *Penitenza*, in *Dizionario di Mistica*, p. 1006.

¹⁶⁷ *Mor.*, 5, 23, 51, (BGM 1/3, p. 334); *H. in Hiez.*, 1, 5, 2, (BGM 3/1, pp. 168-170); 2, 6, 8, (BGM 3/2, pp. 154-156); *H. in Eu.*, 2, 32, 2, (BGM 2, pp. 410-412).

2.15. *To deny oneself*

Obedience to the word of God in Scripture is also a way to avoid the temptations of Satan.¹⁶⁸ Gregory says that to obey is to deny oneself; this means to act not according to one of desires but according to God.¹⁶⁹ He must sacrifice his will and strive only to accomplish the will of God. The will is affected by carnal desires, through which Satan enters with temptations. Therefore abnegation is necessary if this obedience is to attain an experience of God.¹⁷⁰

2.16. *Discernment*

The fruit of exterior and interior humility is discernment, which is the capacity of the soul to identify temptations and sin. Gregory compares this capacity with the nose; through it, the soul can distinguish a good or bad perfume/odor. This means that through the interior nose, the soul can identify what is coming from a good or a bad spirit.¹⁷¹ He interprets the Song of the Songs, which contains the

¹⁶⁸ Saint Benedict asks his monks to obey the abbot in an absolute way; to imitate the obedience of Jesus Christ to his Father or like the obedience of a martyr; *La Regola di San Benedetto*, 5, 1-5, p. 97; 4, 10, p. 80; 4, 61, p. 80; 7, 34, p. 112. The reason is that the abbot is compared God, who commands his people, *La Regola di San Benedetto*, 5, 4, p. 97. Or a person who has the duty of teaching and decision making according to the commandments of God, *Regula Magistri*, v. II, 2, a cura di MARCELLINA BOZZI e ALBERTO GRILLI, Paidea, Brescia 1995, p. 33: "Qualis debeat esse abbas." Cf. M. BOZZI, *Commento*, in *Regola del Maestro*, v. I, introduzione, traduzione, e commento a cura di MARCELLINA BOZZI, Paidea, Brescia 1995, p. 58. M. BOZZI - A. GRILLI, *Regola del Maestro*, v. II, Introduzione, testo e note a cura di MARCELLINA BOZZI e ALBERTO GRILLI, Paidea, Brescia 1995, p. 49.

¹⁶⁹ *H. in Hiez.*, 1, 12, 15, (BGM 3/1, p. 372): "Semper suae uoluntatis arbitrium ad diuini eloquii praeceptum frangat, quatenus, in caelesti iussione suspensus non suam, sed Conditoris sui uoluntatem impleat." This concept is found equivalently in St. Benedict's rule, in which he asks every monk to renounce self, that is, his own will and to accept the instructions of the abbot, *La Regola di San Benedetto*, 33, 4, p. 197: "Quippe quibus nec corpora sua nec uoluntates licet habere in propria uoluntate." And G. HOLZHERR, *Commento*, in *La Regola di San Benedetto*, 33, 4, p. 199: "In effetti la rinuncia cristiana ad ogni forma di possesso nasce proprio come imitazione dell'atteggiamento interiore di Gesù, il quale spogliò se stesso per entrare in comunione con l'uomo." *La Regola di San Benedetto*, 5, 4, p. 97. M. BOZZI, A. GRILLI, *Regola del Maestro*, v. II, 7, 7-8, p. 54: "Ergo hii tales relinquentes statim quae sua sunt et uoluntatem propriam deserentes, mox ex occupatis manibus et quod agebant imperfectum derelinquentes, uicino oboedientiae pede iubentis uocem factis sequuntur."

¹⁷⁰ Cf. *Mor.*, 1, 5, 5, (BGM 1/1, p. 388); cf. C. STRAW, *Gregory the Great, Perfection in Imperfection*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1988, p. 188.

¹⁷¹ *R. Past.*, 1, 11, (Sch 381, p. 166): "Paruo autem naso est, qui ad tenendam mensuram discretionis idoneus non est. Naso quippe odores foetoresque discernimus. Recte ergo per nasum discretio exprimitur; per quam uirtutes eligimus, delicta reprobamus".

hymn of the bride to groom, which says: “Your nose is like the tower of Lebanon.”¹⁷² This means that the soul must be vigilant to know all the bad signs and then to combat them before they enter into soul.¹⁷³ The temptation of Satan is compared to the wind; and the hostility of world is compared to a cloud. Gregory says that he, who looks at the wind, does not see anything; and who desires the cloud, does not reap anything,¹⁷⁴ because both are obstacles to having experience of God.

In his book *Regula Pastoralis* Gregory reminds the pastor that discernment is very important for pastoral care, it is useful for decision-making in what he must do,¹⁷⁵ in what error he had committed,¹⁷⁶ in deciding what he has to say or whether he must keep silent,¹⁷⁷ or if he should make a decision for the salvation of the people.¹⁷⁸ In his *Homiliae in Hiezechielem* Gregory stresses the importance of discernment for a preacher; he says that a preacher must be mature in order to discern correctly,¹⁷⁹ because in his preparation for preaching, he must distinguish the voice of the devil and that of the Holy Spirit. The Scripture is the source of preaching and both the literal and allegorical interpretations are helpful. In the use of these interpretations, the preacher needs mature discernment to help them toward ultimate goal of life.¹⁸⁰

2.17. *Tranquility*

Tranquility is an advanced way to have an experience of God; and the soul without disturbance, could feel the experience of God. As one grows in the monastic life, tranquility, which is union with God, is the goal of the monastic life, which is a union with Christ through white martyrdom, that is with a constant preparation of self by fasts and

¹⁷² Sg. 7: 5: “Your nose, the tower of Lebanon, sentinel facing Damascus”.

¹⁷³ *R. Past.*, 3, 32, (SCh 382, pp. 390-394); 1, 11, (SCh 381, p. 166); 2, 6, (SCh 381, pp. 204-206).

¹⁷⁴ *R. Past.*, 3, 15, (SCh 382, pp. 348-352).

¹⁷⁵ *R. Past.*, 2, 9, (SCh 381, pp. 236-238).

¹⁷⁶ *R. Past.*, 2, 4, (SCh 381, pp. 186-188).

¹⁷⁷ *R. Past.*, 3, 14, (SCh 382, pp. 340-348).

¹⁷⁸ *R. Past.*, 3, 21, (SCh 382, pp. 394-400).

¹⁷⁹ *H. in Hiez.*, 1, 3, 4, (BGM 3/1, p. 136): “In sanctis ergo praedicatoribus planta pedis est uituli, scilicet mature incedens, et fortis, et diuisa, quia unusquisque praedicator et uenerationem habet in maturitate, et fortitudinem in opere, et diuisionem unguis in discretionem. Non enim facile praedicationis eius accipitur, si leuis in moribus esse uideatur. Et nulla erit maturitatis ostensio, si contra aduersa omnia non adfuerit operis fortitudo”.

¹⁸⁰ *H. in Hiez.*, 1, 3, 4, (BGM 3/1, pp. 136-138).

ascetical measures by which one fights one's own weakness and sins.¹⁸¹ Therefore a monk does not go to the desert anymore to fight against Satan, where the temptations are stronger, but he does so in daily life. One must prepare himself with self-discipline, mortification and asceticism in order to gain *apátheia*,¹⁸² which aims to control one's emotions and temptations, and to direct or to submit oneself to Christ. Self-discipline, mortification and asceticism are the new model of martyrdom, even in our time, by which one fights not in the stadium but in oneself, against the devil, the pleasures of the world, participating in the sufferings of Christ and in his resurrection.

To have an experience of God, according to Gregory, *apátheia* is the ultimate way; by it the soul is liberated from exterior activities and the pleasures of the world. And then the experience of God is attained in the silence of meditation on His word.¹⁸³ Gregory compares the pleasures of the world with the flesh, and the bone with virtues. The bone grows within the inside of the flesh, which means that the virtues grow up in the needed of pleasures of the world, in temptations.¹⁸⁴

¹⁸¹ Cf. ATHANASIUS, *Vita S. Antonii*, 46, (PG 26, pp. 909C-912B).

¹⁸² *Apátheia* (ἀπάθεια: impassibility, insensibility, calm, imperturbability) is the tranquility of the soul, to that one can control one's emotions, which easily lead him to sin. Saint Paul expresses this with: "While I am acting as I do not want to, I still acknowledge the Law as good, so it is not myself acting, but the sin which lives in me. And really, I know of nothing good is in me, the power to do it is not: the good thing I want to do, I never do; the evil thing which I do not want, that is what I do. But every time I do what I do not want to, then it is not myself acting, but the sin that lives in me. So I find this rule: that for me, where I want to do nothing but good, evil is close at my side. In my inmost self I dearly love God's law, but I see that acting on my body there is a different law which battles against the law in my mind. So I am brought to be a prisoner of that law of sin which lives inside my body; Rm. 7: 16-23". St. Anthony expressed *apátheia* as the purity of heart, ATHANASIUS, *Vita S. Antonii*, 14, (PG 26, pp. 864C-865B). EVAGRIUS PONTICUS, *Monachikos*, 56, (SCH 171, pp. 630-632); 64, (SCH 171, p. 648); 81, (SCH 171, p. 670); and asceticism is a way to have *apátheia*, *Monachikos*, 81, (SCH 171, p. 670).

¹⁸³ *Mor.*, 5, 23, 37, (BGM 1/3, p. 316): "In somnio enim exteriores sensus dormiunt et interiora cernuntur. Si ergo interna contemplari uolumus, ab externa implicatione dormiamus. Si ergo interna contemplari uolumus, ab externa implicatione dormiamus. Vox uidelicet Dei quasi per somnium auditur, quando tranquilla mente ab huius saeculi actione quiescitur et in ipso mentis silentio diuina praecepta pensantur. Cum enim ab externis actionibus mens sopitur, tunc plenius madatorum Dei pondus agnoscitur". *Mor.*, 5, 23, 51, (BGM 1/3, p. 334).

¹⁸⁴ *Mor.*, 5, 23, 52, (BGM 1/3, p. 334): "Cum enim flagellis prementibus omnis exterior uoluptas atteritur, internae fortitudinis ossa nudantur. Quid autem hoc loco carnis nomine nisi ipsa delectato carnalis accipitur? Vel quid per ossa nisi uirtutes animae designantur? Tabescit ergo caro, et ossa nudantur, quia dum flagellis argumentibus carnalis delectatio extenuatur, ea quae dudum quasi sub carne latuerant uirtutum fortia patefiunt. Nemo quippe quantum profecerit nisi inter aduersa cognoscit".

Gregory then stresses that in *apátheia*, the soul receives grace, which is a gift of God.¹⁸⁵ Thus *apátheia* is evidence the victory of the soul over temptations, the pleasures of the world; this paves the way to have an experience of God.¹⁸⁶ Gregory does not identify the world as bad, but Satan uses the pleasures of the world to disturb the soul preventing from having an experience of God.

3. UNION

The last phase in having an experience of God is union, in which the soul touches him with the soul's senses. As mentioned above temptations, which attack the soul while using the body's senses, are an obstacle to having an experience of God. To achieve this experience, the soul's senses must be in harmony with the body's senses; in this experience the body's senses do not disappear, but they are the channels to and from the soul.¹⁸⁷ The experience of God is stunning to reach incorporeal being, in and through corporeal beings,¹⁸⁸ which is called contemplation.¹⁸⁹ Actually there are many concepts of the experience

¹⁸⁵ *Mor.*, 5, 23, 52, (BGM 1/3, pp. 334-336): "Videlicet unusquisque superni doni gratiam in tranquillitate quietis percipit, sed quantum perceperit, in aduersitate perturbationis ostendit. Tabescat ergo caro ut nudentur ossa. Feriamur paternis correptionibus, ut quantum profecimus agnoscamus. Flagellis enim Domini pinguedo carnalis delectationis atteritur, sed uirtutum nostrarum ossa patefiunt. Decus nostrum exterius ipsa huius mundi aduersitate foedatur, sed quid in nobis intrinsecus latebat ostenditur".

¹⁸⁶ On another occasion, Gregory compares the pleasures of the flesh with the east wind in Tarsis, (*Ps.* 48: 7: It was the east wind, that wrecker of ships from Tarsis). He says that Tarsis is the searching of pleasure. And the situation of our soul is like the sea of Tarsis, which is agitated because of the east wind; this means that the soul is disturbed by temptations, by pleasures of the world. But it would be tranquil if it has compunction, *Mor.*, 1, 5, 35, (BGM 1/1, pp. 338-340).

¹⁸⁷ *Mor.*, 5, 23, 43, (BGM 1/3, p. 322).

¹⁸⁸ *Mor.*, 5, 23, 42, (BGM 1/3, p. 322): "Perfectum scilicet animam ista compunctio afficere familiaris solet, quia omnes imaginationes corporeas insolenter sibi obuiantes discutit, et cordis oculum figere in ipso radio incircumscriptionis lucis intendit. Has quippe figurarum corporalium species ad se intus ex infirmitate corporis trahit. Sed perfecte compuncta hoc summopere inuigilat, ne cum ueritatem quaerit, eam imaginatio circumscriptionis uisionis illudat, cunctasque sibi obuiantes imagines respuit." *Mor.*, 1, 5, 60, (BGM 1/1, pp. 442-444). Cf. C. BUTLER, *Western Mysticism: The teaching of SS. Augustine, Gregory the Great and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, E. P. Dutton & Co. INC., London 1951, pp. 76-77.

¹⁸⁹ The background of the contemplation is founded on the Jewish and Hellenistic traditions. In Jewish tradition, God communicated through his word, initially speaking through human agents, the judges, and the prophets. And then the Scripture is the central life of communion and the Jews meditated on it to have communication with

of God in Gregory's writings, because he formulates them sporadically according to the senses of the soul.

3.1. *Enigma*

Gregory says that an experience of God can be grasped through the eyes of the soul, which have the capacity to see God, but they would not see him perfectly; and they cannot penetrate what they see. Gregory compares this with the touching of a torrent of water, seeing it without being able to cross.¹⁹⁰ In his *Homiliae in Hiezechielem* Gregory is more concrete about the vision of God. He says that the glory of the Holy Spirit is seen in vision, but the eyes cannot see Him as He is exactly; he is only according to a certain likeness; it is not the vision of the glory, but in the likeness of glory.¹⁹¹ The reason is that the soul is still within the mortal condition of the body, which means that the glory of God cannot be seen as he is in himself,¹⁹² because of the body's weakness. To confirm his statement, Gregory cites Paul who shares his experience of God; he says that now we see God as in a dim reflection.¹⁹³

God. In the Hellenistic tradition, the influence of Plato was very dominant. Plato's explanation of the allegory underlines the message that in the soul's ascent to the intelligible region the idea of the good is the highest and ultimate vision. The philosopher who has beheld these divine contemplation (*theorion*), later described as the contemplation of essence and the brightest region of being by means of the eye of the soul, B. MCGINN, *The Foundations of Mysticism, The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, Crossroad, New York 1997, pp. 11, 29. C. BUTLER, *Western Mysticism*, p. 76-78. L. BORRIELLO stresses the rule of the New Testament, in which contemplation is intimate vital, knowing, quasi experimental of God, *Contemplazione*, in *Dizionario di Mistica*, p. 341. R. Gillet expresses contemplation by the capacity of the soul to be pervaded by the love of God, *Introduction*, Sch 32B, pp. 36-39.

¹⁹⁰ *Mor.*, 5, 22, 50, (BGM 1/3, p. 266): "In qua scilicet contemplatione dum mens in altum ducitur, subleuata uidet in Deo, quia non potest penetrare quod uidet, et quasi tangit aquam torrentis, quam pertransire non ualet; quia et intuetur speculando quod libeat, et tamen hoc ipsum perfecte non ualet intueri quod libet".

¹⁹¹ *H. in Hiez.*, 1, 8, 30, (BGM 3/1, p. 262): "Quid enim in uniuerso mundo sancti Spiritus gratia agat aspiciens, ait: Hic erat spectus splendoris per gyrum. Quae uero interius eiusdem sancti Spiritus maneat, considerare uolens, sed sicut erat non ualens, subiungit: Et haec uisio similitudinis gloriae Domini. Non enim ait: Visio gloriae, sed similitudinis gloriae".

¹⁹² *H. in Hiez.*, 1, 8, 32, (BGM 3/1, p. 264): "Qua in re cum magno maerore pensare et considerare cum lacrimis debemus in quantum miseriam et infirmitatem cecidimus, qui et ipsum bonum ferre non possumus ad quod uidendum creati sumus".

¹⁹³ *H. in Hiez.*, 1, 8, 30, (BGM 3/1, p. 262): "Vnde et ille praedicator qui raptus ad tertium caelum fuerat dicebat: Videmus nunc per speculum in enigmate, (*1 Co.* 13: 12)". See also *H. in Hiez.*, 1, 5, 12, (BGM 3/1, pp. 176-178).

Before Gregory, Augustine presented the same meaning of dim reflection in refer writing about the experience of God. T. J. van Bavel shows the neoplatonic philosophy background of Augustine as he interprets Saint Paul, according to which God is ineffable and incomprehensible; and therefore God manifests himself in a dim reflection.¹⁹⁴ According to Augustine a dim reflection is something, which neither completely reveals nor conceals the Truth;¹⁹⁵ it is the understanding of little ones; the stronger ones perhaps can understand something more.¹⁹⁶ We shall see God face to face and we shall participate in his divinity after this life;¹⁹⁷ but here in this world we have to live by faith.¹⁹⁸

Both Fathers base their opinion on Pauline theology with neoplatonic philosophy as an instrument as how an experience of God is only a dim reflection. Through faith we can grasp something of the divinity of God in his ineffability and incomprehensibility, even in this life in the world. But Gregory has a particular approach; as on other occasions he is more advanced than Augustine, even than other preceding Fathers.¹⁹⁹

¹⁹⁴ T. J. VAN BAVEL, *God in Between Affirmation and Negation According to Augustine*, in *Augustine, Presbyter "Factum Sum"* (Editors: Joseph Leinhard, Earl C. Muller, Roland J. Teske), Peter Lang, New York 1993, pp. 73-81.

¹⁹⁵ AUGUSTINE, *De Diuersis Quaestionibus ad Simplicianum* 2, Praef., (CCL 44, p. 57): "Aenigma uero tamquam per speculum, sicut idem apostolus ait: Vidimus nunc per speculum in enigmate, nec euidentiorem detegit speciem nec obtegit ueritatem".

¹⁹⁶ *Sermo*, 117, 5, 8, (NBA 31/1, p. 12). *Enarratio in Psalmum*, 99, 6, (CCL 39, pp. 1396-1397).

¹⁹⁷ *Enarratio in Psalmum*, 146, 11, (CCL 40, p. 2130); *Enarratio in Psalmum*, 144, 6, (CCL 40, p. 2091); *De Trinitate*, 9, 11, 16, (NBA 4, p. 384); *Epistula*, 147, 15, 36, (CSEL 44, p. 309); *Epistula*, 147, 23, 53, (CSEL 44, pp. 329-330).

¹⁹⁸ *Sermo*, 21, 1, (CCL 41, p. 276).

¹⁹⁹ See also *Dial.*, 2, 35, 3, (SCh 260, p. 238): "Mira autem ualde res in hac speculatione secuta est, quia, sicut post ipse narravit, omnis etiam mundus, uelut sub uno solis radio collectus, ante oculos eius adductus est. Qui uenerabilis pater, dum intentam oculorum aciem in hoc splendore coruscae lucis infigeret, uidit Germani Capuani episcopi animam in spera ignea ab angelis in caelum ferri". *Dial.*, 2, 35, 5, (SCh 260, p. 240): "Fixum tene, Petre, quod loquor, quia animae uidenti creatorem angusta est omnis creatura. Quamlibet etenim parum de luce creatoris aspexerit, breue ei fit omne quod creatum est, quia ipse luce uisionis intimae mentis laxatur sinus, tantumque expanditur in Deo, ut superior existat mundo. Fit uero ipsa uidentis anima etiam super semetipsam. Cumque in Dei lumine rapitur super se, in interioribus ampliatur, et dum sub se conspicit, exaltata comprehendit quam breue sit, quod comprehendere humiliata non poterat. Vir ergo qui intueri globum igneum, angelos quoque ad caelum redeuntes uidebat, haec procul dubio cernere non nisi in Dei lumine poterat". Cf. P. CUSACK, *An Interpretation of the Second Dialogue of Gregory the Great, Hagiography and St. Benedict*, The Edwin Mellen Press, Lewiston, Queenston, Lampeter 1993, pp. 118-121.

3.2. *Darkness – Brightness*

Darkness is the third step in the experience of God according to the negative way. In his *Moralia in Iob* Gregory clearly says that the darkness is original sin, which produces death,²⁰⁰ and the weakness, which always leads to the sins or to the searching for the splendor of this world.²⁰¹ Often the mind is so ardent that although it is still within the flesh, still it is caught up into God hearing dominated every flashing thought.²⁰² This darkness causes the soul to deviate from the eternal light. Therefore darkness and light are locked in control in the carnal body,²⁰³ which is a negative manner of having an experience of God. God is ineffable and incomprehensible light to carnal thinking.²⁰⁴ In the ineffability and incomprehensibility of God, the soul is also led into obscurity. On this point, Gregory aims to say that in the obscurity about God, something is seen by the soul. The soul is lifted and then falls down because of corruptible flesh;²⁰⁵ therefore the soul does not know God really.²⁰⁶ Or on another occasion Gregory says that the soul approaches God to the measure that in conduces itself far from him.²⁰⁷ For Gregory eternal light is an object of experience, invisible

²⁰⁰ *Mor.*, 1, 4, 45, (BGM 1/1, p. 346): “Nox quippe illa, uidelicet consensus ad culpam quae ad nos primi parentis est excessu propagata, mentis nostrae oculum tanta obscuritate percudit, ut in huius uitae exilio, caecitatis suae tenebris pressus, quantalibet ui aeternitatis lumen intenderit, penetrare non possit. Post poenam namque damnati peccatores nascimur atque ad hanc uitam cum mortis nostrae merito uenimus”.

²⁰¹ *Mor.*, 1, 4, 45, (BGM 1/1, p. 346): “Et quidem multi in hac infirmitate carnis tanta uirtute roborati sunt ut resplendere mundo quasi stellae potuissent. Multi in tenebris uitae praesentis dum superiora de se exempla exhibent, astrorum ore nobis desuper lucent”.

²⁰² *Mor.*, 1, 4, 45, (BGM 1/1, p. 348): “Saepe autem ita mens accenditur, ut quamuis in carne sit posita, in Deum tamen omni subiugata carnali cogitatione rapitur”. JOHN OF THE CROSS expresses the dark night as suffering, pain, wound, sorrow, sickness and death, which are good for the spiritual life of the soul, because they bring it near to perfection; cf. John of the Cross, *Noche Oscura*, 1, 4, 1, p. 447. On the other hand, Pope JOHN PAUL II interprets this as the human and spiritual suffering, in *Master in the Faith, Apostolic Letter on the Occasion of the Fourth Centenary of the Death of Saint John of the Cross*, in *Catholic International*, pp. 203, 207.

²⁰³ *Mor.*, 2, 10, 17, (BGM 1/2, p. 150); *H. in Hiez.*, 2, 2, 12, (BGM 3/2, p. 60).

²⁰⁴ EVAGRIUS PONTICUS, *De Oratione*, 57, (MG 79, p. 1180A). Cf. H. EGAN, *An Anthology of Christian Mysticism*, p. 69, says that Evagrius Pontus is the mystic of the light. He could equally be called the mystic of darkness.

²⁰⁵ *Mor.*, 2, 8, 50, (BGM 1/1, p. 662); 5, 23, 41, (BGM 1/3, pp. 320-322).

²⁰⁶ *Mor.*, 1, 5, 58, (BGM 1/1, p. 442).

²⁰⁷ *Mor.*, 5, 24, 11, (BGM 1/3, p. 348): “Cui ueritati tanto magis se longe existimat, quanto magis appropinquat, quia nisi illam utcumque conspiceret, nequaquam eam conspiceret se non posse sentiret”.

light, incorporeal light and infused,²⁰⁸ incorruptible and unchangeable light,²⁰⁹ the light of lights²¹⁰ or the source of light²¹¹ and unencompassed light.²¹²

As the other Fathers who deal with the negative manner to have an experience of God, so Gregory dwells on the relation of darkness and light. God is ineffable and incomprehensible light and the corporal flesh, can grasp something of this light.²¹³ In this situation, irradiation or absorption is the mediation or way out to relay the darkness and light, in which the soul experiences something of the eternal light, even the soul is being in the mortal flesh.²¹⁴ So in the irradiation or absorption of light, the soul has some bid of to experience God in this world.

²⁰⁸ *H. in Hiez.*, 2, 5, 18, (BGM 3/2, pp. 140-142).

²⁰⁹ *Mor.*, 6, 31, 101, (CCL 143B, pp. 1619-1620).

²¹⁰ *H. in Hiez.*, 2, 5, 16-17, (BGM 3/2, pp. 138-140).

²¹¹ *Mor.*, 6, 30, 8, (CCL 143B, pp. 1495-1496).

²¹² *Mor.*, 1, 5, 52, (BGM 1/1, pp. 432-434). *H. in Hiez.*, 2, 5, 16, (BGM 3/2, pp. 138-140; 2, 5, 18, (BGM 3/2, pp. 140-142).

²¹³ AUGUSTINE dwells on the character of the ineffable and incomprehensible God. He says that God is ineffable because he never had been expressed in his substance, not even to Moses, but always through the mediation of the creatures, *Enarratio in Psalmum*, 138, 8, (CCL 40, p. 1994). God is never similar can be found in this earth in his immutable essence, *Sermo*, 117, 6, 9-10, (NBA, 31/1, pp. 12-14). Therefore in his ineffability, nobody can explain his essence with any language, with any human word, *Contra Adimantum*, 7, 4, (CSEL 25/1, p. 129); 7, 11, (CSEL 25/1, p. 136). What you said about God is just his attribute, and whoever could speak about this attribute. God is incomprehensible, which means that we never fully understood God's name as revealed to Moses, *Enarratio in Psalmum*, 104, 4, (CCL 40, p. 1537), because God is not always intelligible, *Soliloquia*, 1, 8, 15, (NBA 3, p. 404); if you understand God, he is no longer God, because to understand God is absolutely impossible, *Sermo*, 117, 3, 5, (NBA 31/1, pp. 6-8); therefore what ever you understand about him in your mind, this is no God longer, *Sermo*, 21, 2, (CCL 41, p. 278). Cf. T. J. VAN BAVEL, *God in Between Affirmation and Negation According to Augustine*, pp. 77-80. The reason for the ineffability and incomprehensibility of God is that all creation, of course including people, is mortal and changeable, *Tractatus in Euangelium Ioannis*, 2, 2, (CCL 36, p. 12): "Quod nomen suum dixit famulo suo Moysi: 'Ego sum qui sum'; et: 'Misit me qui est'. Quis ergo hoc capiet, cum uideatis omnia mortalia?" *Enarratio in Psalmum*, 121, 5, (CCL 40, p. 1806): "Noli de te desperare, quia dixi: 'Ego sum qui sum'; quia tu modo fluctuas, et mutabilitate rerum et uarietate mortalitatis humanae percipere non potes quod est idipsum." Gregory of Nyssa also has the same idea, *De Beatitudinibus*, 6, (PG 44, pp. 1268B-1269C). Cf. M. AZKOUL, *St. Gregory of Nyssa and the Tradition of the Fathers*, Lewiston, Queenston, Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1995, pp. 75-80; he clarifies that Plotinus influenced Gregory. So Gregory of Nyssa, Augustine and Gregory have the same reason for the ineffability and incomprehensibility, which is the mortality and the changeableness of the flesh.

²¹⁴ Cf. *Mor.*, 1, 4, 45, (BGM 1/1, p. 348); 2, 10, 13, (BGM 1/2, pp. 144-146); 2, 10, 17, (BGM 1/2, p. 150).

3.3. *Sense of Hearing*

Hearing is a way to have an experience of God, by which the ears of the soul can grasp the voice of God. To explain this experience, Gregory cites the first book of *Kings*; when Elijah heard the voice of God, he covered his face.²¹⁵ This means that the soul hears the voice of God, which seeks to draw the person away from corporal images.²¹⁶ When the soul hears the voice of God, it wishes to leave the mortal flesh and be together with God. Gregory compares this situation of soul with starting at the door,²¹⁷ because before this Gregory says that to have an experience of God, is a process with the soul standing at the door, where it can hear the voice of God; the reaction of the soul is the will to leave corporal flesh and be together with him.²¹⁸

In his *Moralia in Iob*, Gregory says that the soul can hear the voice of God, provided that it enters into silence, in which the soul leaves exterior things and enters into the secret sanctuary of the mind, and there it consults God and hears in interior silence what is to be done publicly. So for Gregory silence is a way to have an experience of God;²¹⁹ and the contemplative has an experience of God in the soul. Gregory compares the contemplative with Moses as he entered the tabernacle.²²⁰ Moses went in and out of the tabernacle. In that tabernacle, Moses experienced contemplation, by which he consults with God, and learns what he has to do and say for the people.²²¹ The taberna-

²¹⁵ 1K. 19: 11-13: "A mighty hurricane split the mountains and shattered the rocks before Yahweh. But Yahweh was not in the hurricane. And after the hurricane, an earthquake; but Yahweh was not in the earthquake. And after the earthquake, fire; but Yahweh was not in the fire. And after the fire, a light mourning sound, and when Elijah heard this, he covered his face with his cloak and went out and stood at the entrance of the cave. Then a voice came to him".

²¹⁶ *H. in Hiez.*, 2, 1, 18, (BGM 3/2, p. 44): "Aurem enim intendere et faciem operire est uocem interioris substantiae audire per mentem, et tamen et ab omni specie corporea oculos cordis auertere, ne quid sibi in illa corporale animus fingat, quae ubique tota et ubique incircumscripta est".

²¹⁷ *H. in Hiez.*, 2, 1, 17, (BGM 3/2, p. 44): "Hinc est etiam quod Helias, cum uocem Domini secum loquentis audiret, in speluncae suae ostio stetisse describitur et faciem uelasse, quia cum per contemplationis gratiam uox supernae intelligentiae sit in mente, totus homo iam intra speluncam non est, quia animam carnis cura non possidet, sed stat in ostio, quia mortalitatis angustias exire mediatur".

²¹⁸ *H. in Hiez.*, 2, 1, 17, (BGM 3/2, pp. 42-44).

²¹⁹ *Mor.*, 5, 23, 38, (BGM 1/3, p. 316): "Relictis quippe turbis ad tabernaculum redire, est postpositis exteriorum tumultibus, secretum mentis intrare. Ibi enim Dominus consulitur et quod foras agendum est publice, intus silenter auditur".

²²⁰ *Ex.* 2: 11-25.

²²¹ *Mor.*, 5, 23, 38, (BGM 1/3, p. 316): "Tbique cogitationis intimae cacumen ascendunt, et legem quasi in monte percipiunt, dum postpositis tumultibus actionum tem

cle is the soul, and to consult is to hear the voice of God, which is an experience of God. The ears of the soul are always ready to hear the voice of God, even when the exterior senses are sleeping.²²²

3.4. *To savor*

In the explanation of temptation, Gregory says that bread is the figure of Jesus Christ, who comes down from heaven, and also the figure of divine teachings, the Scriptures and also of preaching.²²³ In the context of temptation, the heretics and the world also understand bread, in another sense namely as the pleasures of the world.²²⁴ So in order to have an experience of God, the soul must avoid these temptations. Gregory stresses that the soul can also have an experience of God through divine teachings, the Scriptures and preaching. The Scripture is the base of the others, because divine teachings and preaching are founded on it. The soul savors this Scripture, divine teachings and preaching as an experience of God, because God himself comes down from heaven through his words; the soul savors them as sweet to the taste.²²⁵ To grasp this sweetness, Gregory underscores the importance of *lectio divina*, which is presented in his *Homiliae in Hiezechielem*. He says that the word of God is very profound, like entering into the obscurity of a forest; there, to comprehend something of the mind, it must be read, meditated, ruminated.²²⁶

poralium, in contemplationis suae uertice supernae uoluntatis sententiam perscrutantur. Hinc est quod idem Moyses crebro de rebus dubiis ad tabernaculum redit, ibique secreto Dominum consulit et quid certius decernat agnoscit". *Mor.*, 5, 23, 37, (BGM 1/3, pp. 314-316).

²²² *Mor.*, 5, 23, 38, (BGM 1/3, pp. 316-318): "Hinc est quod sponsa in Canticis canticorum sponsi uocem quasi per somnium audierat quae dicebat: 'Ego dormo et cor meum uigilat, (*Cant.* 5: 2).' Ac si diceret: Deum exteriores sensum ab huius uitae sollicitudinibus sopio, uocante mente uiuacius interna cognosco. Foris dormio, sed intus cor uigilat, quia dum exteriora quasi non sentio, interiora sollerter apprehendo".

²²³ *Jo.* 6: 41, 51. *Mor.*, 5, 23, 49, (BGM 1/3, pp. 328-330).

²²⁴ *Mor.*, 5, 23, 49, (BGM 1/3, pp. 330-332); 5, 23, 50, (BGM 1/3, pp. 332-334).

²²⁵ *Mor.*, 2, 8, 50, (BGM 1/1, pp. 662-664); 5, 23, 43, (BGM 1/3, p. 322); *H. in Hiez.*, 1, 5, 12, (BGM 3/1, p. 178).

²²⁶ *H. in Hiez.*, 1, 5, 1, (BGM 3/1, p. 168): "O quam mira est profunditas eloquiorum Dei. Libet huic intendere, libet eius intima, gratia duce, penetrare. Hanc quoties intellegendis discutimus, quid aliud quam siluarum opacitatem ingredimur ut in eius refrigerio ab huius saeculi aestibus abscondamur? Ibi uiridissimas sententiarum herbas legendo carpimus, tractando ruminamus".

3.5. *Sense of Touch*

In the context of hearing an experience of God, Gregory presents the other possibility with the sense of touch, which he writes in the *Moralia in Iob*. He confirms this type of experience of God with citations from the book of Ezekiel.²²⁷ A thousand cubits of water is the figure of fullness, which is God and the soul desires to be joined to this fullness. At the first measure, the water reached the ankles; this is the first step of having an experience of God; through conversion, the soul receives grace, which leads to desire. Therefore the soul searches for this fullness more and more and it finds it deeper, which Gregory describes as water reaching to the knees. And finally the water reaches the waist, which means that the soul, by avoiding the stimuli of the pleasures of the flesh,²²⁸ is nearing the fullness. Arrives at the fullness, we cannot cross the strum; it has arrived at some knowledge of what at delights in, and still the soul is not able to understand this acquisition perfectly.²²⁹

3.6. *Incarnation*

Gregory also presents the incarnation as an experience of God. This opinion is found in his book commenting on the *Canticum canticorum*, which describes the union of the bride and groom. Gregory says that unction is inseparable with odor; unction is the contemplation of God, which is the experience of God, because the union of soul and Christ.²³⁰ Oil is used in anointing; and Gregory holds that oil is a

²²⁷ *Ezk.* 47: 3-5: “The man went off to the east holding his measuring line and measured off a thousand cubits; he then made me wade across the stream; the water reached my ankles. He measured off another thousand and made me wade across the stream again; the water reached my knees. He measured off another thousand and made me wade across the stream again; the water reached my waist. He measured off another thousand; it was now a river, which I could not across; the stream had swollen and was now deep water; a river impossible to cross”.

²²⁸ *Mor.*, 5, 22, 50, (BGM 1/3, p. 266): “Qui iterum mittitur mille, et propheta per aquam usque ad renes ducitur, quia uidelicet tunc in nobis plenitudo operis exrescit quando in nobis percepta sapientia omnem quoque, in quantum possibile, delectationem carnis extinxerit”.

²²⁹ *Mor.*, 5, 22, 50, (BGM 1/3, p. 266): “In qua scilicet contemplatione dum mens in altum ducitur, subleuata uidet in Deo, quia non potest penetrare quod uidet, et quasi tangit aquam torrentis, quam pertransire non ualet; quia et intuetur speculando quod libeat, et tamen hoc ipsum perfectae non ualet intueri quod libet. Propheta ergo ad aquam quandoque peruenit, quam non pertransit, quia ad contemplationem sapientiae cum ad extremum ducimur, ipsa eius immensitas quae ex se hominem subleuat ad se”.

²³⁰ Cf. *Exp. in Cant.*, 20, (Sch 314, p. 100).

figure of the Holy Spirit; and in the experience of God, this same oil is received, which means that the Holy Spirit is received.²³¹ According to Gregory, this unction is called the incarnation into the soul,²³² which actually is the incarnation of God in the soul. The oil, which is used in this anointing, is perfumed, because it comes from heaven, which is different from all earthly perfumes. Therefore the soul smells the odor of this perfume as spread all over the things surrounding it,²³³ or in other words, the experience of God creates the good odor everywhere.

3.7. *The longing to have an experience of God*

Gregory often refers to the longing for an experience of God. He is not consistent about the longing for this experience, because he expresses different opinions about it. On one occasion, in his *Homiliae in Hiezechielem*, Gregory says that this experience of God lasts no more than a half hour²³⁴ in our soul, which is the temple of God.²³⁵

²³¹ *Exp. in Cant.*, 14, (Sch 314, p. 90): “Hoc oleo tunc unctus est, cum incarnatus: non enim prius homo extitit, et postmodum spiritum sanctum accepit; sed, quia spiritu sancto mediante incarnatus est, eodem hoc oleo tunc unctus est”.

²³² *Exp. in Cant.*, 21, (Sch 314, p. 102): “Dicamus huic ecclesiae, dicamus huic animae, sic amanti, sic aestuanti, in amorem sponsi sui, unde tantum desiderium perceperit, unde notitiam diuinitatis eius apprehenderet. Vnguentum effusum est diuinitas incarnata”, 23, (Sch 314, p. 104). THERESA OF AVILA, in her *Castillo Interior*, calls this stage spiritual marriage, in which God appears in the soul, God communicates with the soul, as he appeared to the apostles through the closed door when he said to them: “Peace be with you,” *Castillo Interior*, 7, 2, in *Obras Completas*, Edición Manual, Transcripción, Introducciones y Notas de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, 9ª Edición, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1997, p. 567: “Esperanza tengo que, no por mí, sino por vosotras, hermanas, me ha de hacer esta merced, para que entendáis lo que os importa que no quede por vosotras el celebrar vuestro Esposo este espiritual matrimonio con vuestras almas, pues trai tantos bienes consigo como veréis.” JOHN OF THE CROSS has the same idea, *Cántico Espiritual*, 12, 8, pp. 627-628; 14 y 15, 29-30, pp. 648-649; 20-22, 7, pp. 667-668. *Noche Oscura*, 2, 24, 3, pp. 543-544.

²³³ Cf. *Exp. in Cant.*, 20, (Sch 314, p. 100).

²³⁴ *H. in Hiez.*, 2, 2, 14, (BGM 3/2, p. 64): “Cum ergo quies contemplatiue uitae agitur in mente, silentium fit in caelo, quia terrenorum actum strepitus quiescit a cogitatione, ut ad secretum intimum aurem animus apponat. Sed quia haec quies mentis esse in hac uita perfecta non potest, nequaquam hora integra factum in caelo silentium dicitur, sed quasi media hora, ut neque ipsa media hora plene sentiatur, cum praemittitur quasi, quia mox ut se animus subleuare coeperit, et quietis intimae lumine perfundi redeunte citius cogitationum strepitu, de semetipso confunditur, et confusus caecatur. Vita igitur contemplatiua quae illic hora quasi media dicitur apud Hiezechiellem prophetam non cubitus, sed palmus appellatur”.

²³⁵ *H. in Hiez.*, 2, 2, 14, (BGM 3/2, p. 64): “Nos ergo templum illius sumus, in quorum mentibus habitare dignatur”. 2, 5, 17, (BGM 3/2, 140); 1, 5, 12, (BGM 3/1, pp. 176-178).

And in the same book, but in a previous paragraph, Gregory says that the longing is definite; it depends of the capacity to hold *apátheia*.²³⁶

In his *Moralia in Iob* Gregory also mentions the longing for an experience of God, but he does not say how long exactly the experience lasts; he just says that it does not last a long time.²³⁷ On this occasion Gregory seems to stress the reason why the experience of God is not long. Because it is recalled to itself by the immensity of light, but flesh still makes itself felt by the very weight of its corruption. It depends of calling into himself,²³⁸ the carnal temptations. Finally Gregory clarifies that the length of an experience of God cannot be determined; much depends on each person, on how emotions are controlled, on the status of *apátheia*, on how one is not under the influence of one's weaknesses and the temptations.²³⁹ The same idea is found in the Augustine; he observes that to have experience of God cannot be predetermined: at times it is experienced hurriedly (*raptim*) and with brief reference.²⁴⁰

3.6. *The effect of having an experience of God*

We have seen that the soul could grasp an experience of God, but incompletely; this means that it will be completed after life in this world, so here below the capacity of the experience of God is limited. On another occasion, Gregory follows the argument of Augustine, who uses the newplatonian philosophy based on the argument of the ineffability and incomprehensibility of God. As we saw above, Gregory says that when the soul knows something about God clearly, it is not God anymore.²⁴¹ It is not about his essence, but about an image. One

²³⁶ Cf. *H. in Hiez.*, 2, 2, 12, (BGM 3/2, p. 60).

²³⁷ *Mor.*, 1, 5, 57, (BGM 1/1, p. 440): "Sed cum mens in contemplatione suspenditur, cum carnis angustias superans, per speculationis uim de libertate aliquid intimae securitatis rimatur, stare diu super semetipsam non potest". 1, 5, 57, (BGM 1/1, p. 442): "Nobis praesentibus spiritus transit quando inuisibilia cognoscimus, et tamen haec non solide sed raptim uidemus. Neque enim in suavitate contemplationis intimae diu mens figitur". 1, 5, 66, (BGM 1/1, pp. 448-450); 1, 5, 68, (BGM 1/1, pp. 452-454).

²³⁸ *Mor.*, 1, 5, 57, (BGM 1/1, pp. 440-442): "Quia etsi hanc spiritus ad summa euehit, caro tamen ipso adhuc corruptionis suae pondere deorsum premit." 1, 5, 57, (BGM 1/1, p. 442): "Quia ad semetipsam ipsa immensitate luminis reuerberata reuocatur".

²³⁹ *Mor.*, 5, 23, 43, (BGM 1/3, pp. 322-324).

²⁴⁰ AUGUSTINE, *Enarrationes in Psalmos*, 41, 10, (CCL 38, p. 468): "Ecce iam quadam interiore dulcedine laetati sumus, ecce acie mentis aliquid incommutabile, etsi perstrictim et raptim, perspicere potuimus".

²⁴¹ *Mor.*, 1, 5, 66, (BGM 1/1, p. 450): "Quia nimirum mens cum in contemplationis sublimitate suspenditur, quicquid perfecte conspiciere praeualet, Deus non est. Cum uero subtile aliquid conspicit, hoc est quod de incomprehensibili substantia aeternitatis audit".

of Gregory's examples is the experience of Elijah with the murmuring sound,²⁴² which designates the experience of God; his soul tastes God; his soul knows something about him.²⁴³ After Elijah heard the voice of God, he covered his face; this also means that it is in vain to seek to know God completely in this world, because he is incomprehensible and the soul reverences what human weakness cannot fathom.²⁴⁴ So the knowing something of God, which is to have an experience of God, makes the soul capable of expressing it one's concrete life; even the soul is found within a mortal frames. The odor of the oil of anointing is also the figure of virtue.²⁴⁵ This odor has characteristics: it spreads everywhere, and virtue has the same characteristic, it spreads not only within person, but also extends to other persons.²⁴⁶ Therefore the experience of God is not meant to confer a person one self, or to be egoistic, but it should turn toward one other people, and this is especially important for the Church. The actualization of the virtues in one's exterior life makes the experience of God, which is invisible, into a visible reality.²⁴⁷ To clarify his statement, Gregory provides a comparison; he says that the soul or the Church is like a building, which is large and tall. The largeness of this building is charity toward other peoples even toward one's enemies. The tallness is the figure of

²⁴² *1 K.* 19: 13: "And after the fire, a light murmuring sound. And when Elijah heard this, he covered his face with his cloak and went out and stood at the entrance of the cave. Then the voice came to him".

²⁴³ *Mor.*, 1, 5, 66, (BGM 1/1, p. 450): "Sed spiritui commotionis et igni non inesse Dominus dicitur, esse uero in sibilum aerae tenuis non negatur".

²⁴⁴ *Mor.*, 1, 5, 66, (BGM 1/1, p. 450): "Vultui namque pallium superducere est ne altiora mens quaerere audeat, hanc ex consideratione propriae infirmitatis uelare; ut nequaquam intellegentiae oculos ultra se praecipitanter aperiat, sed ad hoc quod apprehendere non ualet, reuerentur claudat".

²⁴⁵ *Exp. in Cant.*, 14, (Sch 314, p. 92): "Odor unguentorum eius est flagrantia uirtutum, quas operatus est" .17, (Sch 314, pp. 94-96); 20, (Sch 314, p. 100). John of the Cross says that the flowers of the vineyard, which is figure of the soul, are the figure of the virtues, *Cántico Espiritual*, 17, 10, p. 658 ; 18, 5, p. 661.

²⁴⁶ *Exp. in Cant.*, 21, (Sch 314, p. 102): "Vnguentum effusum est diuinitas incarnata. Si enim sit unguentum in uasculo, odorem exterius minus; si uero effunditur, odor effusi unguenti dilatatur. Nomen ergo dei unguentum effusum est: quia ab immensitate diuinitatis suae ad naturam nostram se exterius fudit et ab eo quod est inuisibilis, se uisibilem reddidit".

²⁴⁷ Gregory indicates the virtues of knowledge, chastity, compassion, humility and charity, as the aroma or perfume of Church, *Exp. in Cant.*, 20, (Sch 314, p. 100): "Habet hic sancta ecclesia aromata, dum uirtute scientiae, uirtute castitatis, uirtute misericordiae, uirtute humilitatis, uirtute caritatis pollet".

the sublime comprehension of God by the soul. This building cannot become taller, if it largeness does not increase nor the contrary.²⁴⁸ Therefore the largeness and the tallness of the building must be equivalent.²⁴⁹ If the building is tall without sufficiently large, the building will collapse; and if the building too large, without the correct height, the building will have no artistic value.

In this statement, Gregory wants to stress the effect of the experience of God in a person. Virtue is a sign of this experience. It does not come from itself, but it is a transformation caused by the experience of God. Therefore the experience of God is measured through the virtues, transform a person. In his *Canticum Canticorum*, Gregory cites Saint Paul: "Through us is spreading everywhere the fragrance of the knowledge of Himself. To God we are the fragrance of Christ."²⁵⁰ He wants to show that the virtue comes from an experience of God, which means that it proceeds from God.²⁵¹ The soul, which has this experience, is led to actualize this virtue.²⁵²

Gregory also expresses the other way to express the experience of God, which is to indicate the attributes of God; it was affirmed by Gregory that God is ineffable and incomprehensible. He says, as we mentioned that this experience of God is sweet,²⁵³ beautiful,²⁵⁴ and powerful,²⁵⁵ or God is the Truth,²⁵⁶ love and joy,²⁵⁷ sweetness.²⁵⁸ All these are the attributes of God, not the essence of God; and everybody can speak about these. The particularity of a person, who has an experience of

²⁴⁸ *H. in Hiez.*, 2, 2, 15, (BGM 3/1, p. 64): "Considerandum quoque nobis est quia latitudo ergo in aequalitate, altitudo uero in sublimitate tenditur. Latitudo ergo pertinet ad caritatem proximi, altitudo ad intellegentiam conditoris. Sed latitudo et altitudo aedificii uno calamo mensuratur, quia uidelicet unaquaeque anima quantum lata fuerit in amore proximi, tantum et alta erit in cognitione Dei. Dum enim se per amorem iuxta dilatat, per cognitionem se superius exaltat, et tantum super semetipsam excelsa fit, quantum se iuxta se in proximi amorem tendit".

²⁴⁹ *H. in Hiez.*, 2, 2, 15, (BGM 3/1, p. 66): "Latitudo ergo aedificati tanta est, quanta et altitudo".

²⁵⁰ 2 *Co.* 2: 14-15.

²⁵¹ *Exp. in Cant.*, 20, (SCh 314, p. 100).

²⁵² *Mor.*, 1, 5, 58, (BGM 1/1, p. 442).

²⁵³ *Mor.*, 2, 8, 50, (BGM 1/1, pp. 662-664); 3, 15, 20, (BGM 1/2, p. 448); *H. in Hiez.*, 1, 5, 12, (BGM 3/1, pp. 176-178); 2, 2, 8, (BGM 3/2, p. 56).

²⁵⁴ *Mor.*, 1, 5, 63, (BGM 1/1, p. 446).

²⁵⁵ *Mor.*, 1, 5, 60, (BGM 1/1, pp. 442-444).

²⁵⁶ *Mor.*, 5, 23, 42, (BGM 1/3, p. 322); 5, 24, 11, (BGM 1/3, p. 348).

²⁵⁷ *Mor.*, 1, 5, 63-64, (BGM 1/1, pp. 446-448).

²⁵⁸ *H. in Hiez.*, 1, 5, 12, (BGM 3/1, pp. 176-178); 2, 2, 8, (BGM 3/2, p. 56).

God, is that he incarnates these attributes in his life, the virtues in particular. For this person, the quality and the quantity are accentuated. This experience of God cannot be expressed adequately by words or by figures.²⁵⁹ And the best manner is with the living out of the virtues in one's concrete life.

EDISON R. L. TINAMBUNAN, O.CARM.

Centro Internazionale Sant'Alberto
Roma

²⁵⁹ *Mor.*, 1, 5, 64, (BGM 1/1, pp. 446-448); 1, 5, 66, (BGM 1/1, pp. 452-454). PSEUDO DIONYSIUS, in the expression of experience of God, stresses the role of symbols, *Gerarchia Coeleste*, 2, 3, (SCh 58, p. 77-80). Cf. S. LILLA, *Introduzione*, in *Ps. Dionigi l'Areopagita: Gerarchia Celeste Teologia Mistica Lettere*, traduzione, introduzione e note a cura di Salvatore Lilla, Città Nuova, Roma 1993, pp. 9-10. JOHN OF THE CROSS says that the experience of God cannot be expressed perfectly by words; therefore it needs figures, *Cántico Espiritual*, Prologue, pp. 571-572.

COMMENTARIOLA

DISCIPULADO E MISSÃO: DIMENSÃO DE ESPIRITUALIDADE

Em 1975, surgiu a obra em inglês *Call to discipleship*. Logo teve a sua tradução para o português por uma editora evangélica. Seu estilo era bastante popular e enfatizava a necessidade de se proceder à formação de discípulos de Cristo, mais do que ministrar ensinamentos religiosos. Uma vez adaptado ao público católico, a editora Loyola o publicou em 1979 com o título de *Ser e fazer discípulos*.

A intenção dos autores, Juan Carlos Ortiz e Jame Buckingham, foi fazer um apelo à aventura de ser e criar discípulos. Em resumo, consistia em uma chamada para despertar adultos na fé, com sua consciência de viver o evangelho e contagiá-lo pelo mundo afora. Corresponde ao nosso antigo adágio “agere sequitur esse”. Os autores partilhavam a sua experiência de tentar praticamente obedecer ao mandato de Jesus: “fazei discípulos”, à imitação do método de Cristo.

O entusiasmo na acolhida da obra se deveu ao otimismo cristão.

Este mesmo binômio aparece agora no tema da V Conferência Geral do Episcopado da América-Latina e do Caribe: “Discípulos e Missionários de Jesus Cristo para que nele nossos povos tenham vida”.

1. DISCIPULADO

A expressão “seguir o mestre” e o termo “discípulo” remontam ao rabinato e aí já tinham um significado preciso, implicando e um determinado modo de vida. O “discípulo” que “seguia o mestre” se propunha como meta chegar a um conhecimento e a uma observância da lei, do modo mais perfeito possível e tornar-se um dia um mestre independente com todas as honrarias que isto comportava. Para poder atingir este fim, ele tinha de passar por um período de formação muito intensa, que não se limitava apenas à simples instrução intelectual. Implicava também em vida comum com o mestre, a fim de que o discípulo tivesse sempre diante dos olhos o exemplo perfeito de um homem que conhecia e observava a lei. Neste período de formação,

o discípulo era o empregado na casa do mestre e cuidava dos afazeres domésticos. Além disso, tinha de mostrar para com o mestre um grande respeito, que se expressava no “andar atrás do mestre”, isto é, “seguir o mestre” quando o acompanhava em público. Este “seguir o mestre” tornou-se a expressão técnica para designar toda aquela vida de formação junto ao mestre. Sinônimo de “seguir o mestre” era “ser discípulo”.¹ Jesus adaptou-se a este sistema. Ele era chamado “mestre”. Seus apóstolos eram chamados “discípulos”. Receberam um convite para “seguir-lo” e de fato o “seguiram”. Nota-se uma dedicação particular de Jesus à formação dos seus “discípulos”, ministrando-lhes explicações especiais; viviam com ele uma vida em comum; deixavam tudo para seguir-lo e tinham consciência de formar um grupo especial. Assim tinham diante dos olhos o exemplo do mestre que deviam imitar. Como os discípulos dos outros rabinos exerciam o ofício de “empregado”, pois estavam encarregados do dinheiro e da compra do pão.

Apesar destas semelhanças, as diferenças introduzidas por Jesus eram tão grandes que “seguir Jesus” adquiriu uma conotação inteiramente original.

Para os apóstolos a finalidade não era fazer carreira, a fim de chegarem a ser mestres. Jesus seria sempre o único mestre. Buscavam uma adesão sempre mais perfeita à pessoa de Jesus, o mesmo destino, o mesmo modo de vida.

As pessoas não escolhiam o mestre, eram escolhidas por Jesus. Entre eles havia uma variedade etária, de estado civil, de ideologias, de profissões, de instrução e condição social.

O modo de recrutamento dos discípulos era bastante rigoroso. Prevalencia a qualidade sobre a quantidade. Era requisito essencial uma adesão incondicional à pessoa de Cristo. Nem todos que desejavam podiam de fato “seguir-lo”. Nem todos os chamados aceitavam o convite para seguir-lo. Deixava liberdade de opção.

Os primeiros cristãos tinham a consciência de ser o novo povo de Deus, com base no fundamento dos apóstolos. O relacionamento destes com Cristo tornava-se para eles como um espelho de como deveria ser o vínculo de cada cristão com o Cristo vivo no meio deles.

Depois da ascensão de Jesus não era mais possível “seguir Jesus”, “andar atrás dele” aonde quer que ele fosse à maneira dos apóstolos. A sua presença manifestava-se agora de outro modo. Ele era o Senhor invisível, presente no meio deles. A grande preocupação dos pri-

¹ A. SCHULZ, *Suivre et imiter le Christ*, Coll. Lire la Bible, n° 5, Paris 1966, p. 14.

meiros cristãos era “viver em Cristo” e não mais “viver na companhia (corporal) de Jesus”.

Foram assim alargando o sentido dos textos e aplicando a todos aquilo que inicialmente dizia relação unicamente aos apóstolos. Isto se observa comparando entre si o teor verbal dos textos nos evangelhos sinóticos: *Mt* 16, 24 e *Lc* 9, 23; *Lc* 14, 25-27 e *Mt* 10, 1-5. É uma releitura do texto com o fim de atualizá-lo.

Os teólogos atuais distinguem o seguimento pré-pascal do Jesus histórico do seguimento pós-pascal dentro de um novo modelo da experiência de Jesus ressuscitado, como é ilustrado pelo episódio de Emaús. O primeiro tem características de hesitação, dependência e desconcerto. No segundo transparecem fé e coragem. “Parrésia” dizem agora. Esta seria a exemplaridade para os nossos dias, nós que vivemos o tempo posterior à Páscoa.

Percebe-se hoje que na vivência do cristianismo existe uma acentuação de certo texto do evangelho, originando daí um estilo de discípulo formado em determinado método. No caso, o método dialogal nos aponta o cristão visto como fermento e sal no mundo com uma presença crítico-escatológica, vivenciando a eclesiologia descrita na famosa Carta a Diogneto. O método catecumenal salienta a redescoberta da antiga praxe cristã da iniciação por etapas progressivas até a comunidade remida e missionária. O reavivamento da vida espiritual mediante um novo contato com o Espírito, visando à renovação de um Pentecostes é nota do método carismático. O método de transformação profético-social busca a reconstrução de uma nova ordem social, graças a uma síntese entre fé e cultura, Igreja e sociedade.

2. MISSÃO

Todo seguimento de Jesus, em qualquer forma cristã, é medido pela sua capacidade prática de orientar-se historicamente para o Reino de Deus. Foi este o horizonte que Cristo manteve diante dos seus olhos. Por isso leva a sua comunidade a extrapolar círculos familiares ou grupais, como fronteiras culturais e sociais. A Igreja carrega uma marca de serviço a essa pretensão: “para todos os povos”. Somos uma comunidade para fora, não para dentro. Contudo, no desenrolar da história, o exercício da missão está normalmente sujeito às mentalidades e estruturas que se criam e têm suas repercussões concretas. A história da ação da Igreja, enquanto instituição, revela deficiências, mediocridade, pusilanimidade, falta de abertura de espírito, levando a atitudes pastorais nem sempre corretas.

A vida apostólica dos primeiros cristãos foi desde sempre o arquétipo e o ideal para a vida cristã. Por conseguinte, é importante conhecer como os cristãos inseriam o evangelho no mundo e como o manifestavam ao mundo.

Parece que a característica fundamental da pastoral nesses primeiros séculos era ser ela uma pastoral da Palavra, pastoral profética, de uma Igreja profundamente missionária. Seu testemunho era de alegria, fraternidade, caridade e coesão entre si. Apresentava-se então como resposta às expectativas mais profundas do ser humano na época. No centro dessa vida fraterna situava-se a pessoa de Cristo, tanto na fracção do pão como na força da koinonia. Também nos dons especiais do Espírito Santo e nos milagres operados pelas mãos dos apóstolos.

Esta vida e atividade conferiam vigor e veracidade à pregação dos apóstolos. No anúncio do evangelho, não se limitavam a transmitir doutrinas, mas procuravam antes de tudo iluminar os fatos concretos da vida à luz da convicção mais profunda que os animava, a saber, à luz do fato de que Jesus era o Senhor e Salvador.

Portanto, para os primeiros cristãos o evangelho a ser vivido e pregado não era apenas uma doutrina ou uma “regra”, mas era antes de tudo libertação concreta do homem pelo poder de Cristo, de todos os seus males e realização plena de todas suas legítimas aspirações. Tudo era orientado para a implantação do Reino de Deus no mundo entre os homens.

A realidade na qual viviam os cristãos era como um filtro para viver a vida dos apóstolos. Como nos tempos apostólicos, também hoje esta voz de Cristo se apresenta diferentemente à consciência de cada um. Provoca então diversos tipos de adesão como aconteceu nos primórdios da igreja. Todos ouvem o mesmo apelo geral, sempre atual, mas nem sempre o entendem da mesma maneira.

A pastoral se desenvolveu em longo percurso do tempo como uma orientação mais para os pastores. Poderíamos dizer: era clerical. Foi praticamente uma aplicação do Código de Direito Canônico. Importante era cumprir todas as normas. Mais tarde, na década de sessenta, nos primórdios do Concílio Vaticano II, era comum a experiência das chamadas Paróquias-piloto. Podia-se acompanhar de perto o desenvolvimento de um tipo de pastoral: aprender vendo. A pedido do Papa João XXIII elaborou a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil o Plano de Emergência, em 1962. Em seguida vieram os Planos de Pastoral de Conjunto. Detivemo-nos no instrumental de Planos, sendo que, de acordo com as circunstâncias, atualmente são enfatizadas algumas pastorais, como atualmente a da Acolhida. Nem sempre, porém, se avaliam se são efetivas.

Em razão de certos modismos passamos de um para outro método com a maior facilidade. A Igreja sempre se demonstrou mestra na maneira de conduzir manifestações de massa. Acabou até sendo copiada, por vezes, por facções partidárias. Verificou-se depois que não era o suficiente para dar maior consistência ao corpo eclesial, por isso a atenção se voltou para a multiplicação de comunidades e grupos em detrimento do grande público. A experiência demonstrou que os grupos não eram capazes de absorver, não digo toda a massa católica, pelo menos a maior parte. Esta ficou desatendida e teve de se contentar com menor consideração pastoral. E em grande parte migrou para aglomerados em que são atendidas religiosamente em forma de auditório. Um fator agravante foi a entrada em cena de canais televisivos confessionais. Mais recentemente se vêm envidando esforços para retomar a pastoral de massa.

Sentimos que os Planos de Pastoral, na prática, ficam aquém do desejado. Por outro lado, as iniciativas pastorais padecem de uma característica artesanal e atendem mais a urgências do momento. Talvez seria o caso de olharmos para as recentes experiências que se fizeram de missões em grandes cidades como Viena, Paris, Bruxelas e Lisboa, atendendo às demandas próprias de nossas grandes cidades, tendo em vista que a urbanização do nosso país vai em passo muito acelerado. Por outro lado, não pode ficar descartada a nossa situação de precariedade de clero e de leigos engajados, fazendo sentir a necessidade de utilização de instrumentos pastorais extraordinários. O sistema paroquial ainda goza da prerrogativa de eficiência, porém, não consegue ir muito além da manutenção do serviço religioso, embora respeitados todos os seus empreendimentos de renovação.

3. ITINERÁRIOS

A pergunta que se coloca imediatamente, até por razões pragmáticas, com que meios se pode aplicar a formação para o discipulado e para a missionariedade. Aos nossos olhos se desenham os recursos existentes dos Movimentos eclesiais e das chamadas novas comunidades.

“Braço missionário da Igreja” é como são intitulados no momento. Sem dúvida constituem a nota característica da Igreja atual. São itinerários concretos, de maior ou menor flexibilidade, procedendo por etapas progressivas. A sociologia chama “comunidades do quente”, onde predomina o elemento afetivo.

Torna-se muito difícil encontrar uma forma adequada de classificação deles. Os ângulos de observação são os mais diversos. A tipo-

logia dependerá da consideração de motivações, funções latentes e patentes, relações internas e externas, destinatários, funções, carismas, etc. A preferência dos sociólogos vai para o estudo das relações com as estruturas, entendendo por estas a complexidade sócio-cultural. Adotamos a classificação segundo o princípio da racionalização pastoral:

1. Movimentos e grupos de iniciação cristã: sua proposta é uma caminhada de fé, numa linha psico-social de inovação, mais do que renovação, porquanto pretendem apresentar um iter inteiramente novo, afetando não só os meios, mas também a própria meta da formação. Querendo fazer tabula rasa do patrimônio espiritual do candidato, após fazer uma verdadeira desmontagem de todo o adquirido do cristão, encaminha-o para uma redescoberta da Palavra de Deus, de retomada dos compromissos sacramentais e eclesiais, insistindo numa pertença rígida ao grupo. Aqui podemos citar as comunidades neo-catecumenais e os cursilhos de cristandade.
2. Movimentos e grupos de formação: seu processo de transformação é menos radical, satisfaz-se em imprimir maior eficiência aos meios, deixando intata a meta. Pressupõe a existência de um embrião de opção cristã, o qual deve ser convenientemente amadurecido. Conta com recursos tais como o aprofundamento da Palavra, a oração freqüente em comum, particulares exercícios de piedade e de renovação interior, integração em associações com um programa de formação orgânico, a colaboração em serviços promocionais ou assistenciais. Aqui se destacam os focolarinos, o movimento de Schönstatt, grupos bíblicos, grupos ligados a Institutos Religiosos e certas CEBs em comunhão com a hierarquia.
3. Movimentos e grupos devocionais: inspiram-se via-de-regra em um fundador (por exemplo o Padre Gobbi, Medjugorje), uma instituição (como santuário mariano, associação de devotos, confrarias, videntes), numa aparição (Fátima, Lourdes, Tre Fontane) ou num mistério cristão (eucaristia, a paixão, devoção aos falecidos). Isto se expressa em forma de oração ou de adoração, testemunho público ou de práticas penitenciais. Podemos citar o Exército Azul, Movimento Sacerdotal Mariano.
4. Movimentos e grupos sócio-caritativos: dedicam-se ao atendimento ao excluído. Num trabalho de promoção humana e social, esforçam-se para que os pobres venham a ser protagonistas na pastoral da Igreja, devolvendo-lhes sua dignidade

- humana e eclesial. Encontram-se freqüentemente nas periferias das cidades. São as comunidades de recuperação dos adictos de álcool e de droga, as comunidades da Arca de Jean Vanier, os trabalhos das Conferências Vicentinas.
5. Movimentos e grupos de compromisso cultural: seu objetivo é um aprofundamento da fé e da teologia, até a pesquisa de mediações culturais adequadas em vista de contribuir para encarnar a fé na história em um processo sempre novo de inculturação. Podem ser citados grupos e movimentos de natureza variada (docentes, estudantes, homens de cultura e outros). Encontramo-los muitas vezes junto às universidades católicas.
 6. Grupos e comunidades de evangelismo monástico: constituem uma reminiscência do ideal fraterno da Igreja primitiva ou cenobítica. Defrontam-se com as divisões e fugas na utopia regressiva ou progressista, tão presentes atualmente na Igreja. Entusiasmam principalmente os jovens. Taizé e seus semelhantes são o exemplo clássico.
 7. Movimentos e grupos de apostolado: gravitam em geral em torno de paróquias e dioceses. Assumem seus planos de evangelização, de vida e de diaconia, tanto como próprios como dando-lhes tonalidades particulares. Costuma ser extenso seu programa de formação pessoal e comunitário. É o caso da Comunhão e Libertação.²

4. COMUNIDADE

Cristo chama e reúne os seus discípulos. Já no início efetua uma nucleação entre eles, em termos horizontais. Cria-se uma comunidade.

Desde sempre a forma de vida em comunidade foi tomada segundo o modelo da comunidade de Jerusalém, conforme vem descrita no livro dos Atos dos Apóstolos. Nas regras de vida monástica e religiosa, era este o ideal, a grande aspiração. O Concílio Vaticano II privilegiou tal tipo de modelo.

Hoje se acrescenta a contribuição dos complementos das comunidades joanina e paulina com elementos de corresponsabilidade, confissão de fé em Cristo, esperança escatológica, percursos práticos para a edificação da casa comum e mediação cultural.

² BRUNO SECONDIN, O.CARM., *I nuovi protagonisti. Movimenti, associazioni, gruppi nella Chiesa*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (Milano), pp. 131-135.

É bastante claro o valor normativo emprestado à descrição da comunidade de Jerusalém no livro dos Atos, afinal é a comunidade fundante.

Nela, porém, nos deparamos com valores e limites. De um lado, observamos a comunhão, a caridade, a partilha, a fidelidade à Palavra e à fracção do pão, os serviços recíprocos. Do outro lado, certo espírito setário, a atitude de reação de defesa contra a opressão hostil dos fariseus e dos chefes religiosos, o demasiado condicionamento pelas tradições judaicas. É uma comunidade que acentua a força centrípeta, de coesão, a comunhão em detrimento da difusão e da missionariedade.

Haveria um outro modelo mais próximo da nossa realidade atual? Poderia ser o modelo da comunidade de Antioquia, uma alternativa. Esta era uma cidade grande cosmopolita, politeísta, multirreligiosa, multi-étnica, profundamente heterogênea. Situava-se na fronteira entre o mundo helenista e as populações da Ásia Menor. Como se vê, era uma realidade mais próxima dos nossos atuais desafios marcados pela secularização.

Sua fundação foi casual e traumática ao mesmo tempo: surgiu por ocasião da dispersão dos cristãos após a perseguição que se desencadeou com o martírio de Santo Estevão. Era a terceira cidade do Império: possuía quinhentos mil habitantes. Destacava-se como centro comercial, cultural. Em razão do aparecimento de outros interlocutores, os gregos e pagãos, fez-se necessária a criação de uma nova linguagem, um novo iter de temas e novas referências, embora guardando o mesmo conteúdo, isto é, a boa nova do Senhor Jesus Cristo.

A reação imediata de Jerusalém é o medo diante do novo. Com fina ironia, diz São Lucas: “chegou aos ouvidos da Igreja de Jerusalém”. É como se dissesse que ficaram de orelha em pé.

Protagonistas desta nova situação são Barnabé, o homem da conciliação, e Saulo, o inovador, o pioneiro. O crescimento de uma comunidade madura desperta a necessidade missionária “ad gentes” (At 13, 1-3). Barnabé e Saulo vão plantando comunidades, numa configuração de arquipélago, e põem à sua frente responsáveis locais (At 14, 21-23).

Estas novas experiências provocam uma crise em todo sistema de Igreja (At 15). Arma-se uma tensão entre o recente e o antigo, tradicionalistas e progressistas. É então quando se convoca o primeiro Concílio de Jerusalém.

Antioquia tem o que ensinar: um modelo dinâmico e pluralista. Bem nos moldes do que é hoje pedido à Igreja: “nova evangelização: nova no seu ardor, nos seus métodos e na sua expressão”. Urge entre

nós passar de um beletrismo para uma efetivação, existe a urgência de mais pragmatismo e menos planos e projetos.³

Uma leitura superficial do livro dos Atos já nos permite discernir a passagem da Palavra da comunidade judaica de Jerusalém, nas sinagogas da Diáspora, onde judeus e prosélitos se misturam com o meio francamente pagão de Lystros e da Grécia. Em ambas a pregação apostólica pode se basear nas Escrituras. Mas é preciso situá-lo entre este anúncio na sinagoga, onde as profecias se tornam claras pelo Cristo, e o meio pagão, onde já não se trata de lançar mão da Lei ou dos Profetas para anunciar a ressurreição. Este limiar a transpor exige um novo estilo querigmático: uma leitura mais profunda dos Atos bem como do início da primeira epístola aos tessalonicenses permite-nos percebê-lo.

A dupla forma que toma o querigma apostólico explica-se pela visão do mundo que comanda a missão em suas origens. Na sinagoga, trata-se essencialmente de dar testemunho da Ressurreição apoiando-se sobre a Promessa e explicando as Escrituras. A pregação aos pagãos deve fazê-los abandonarem seus ídolos para converterem-se ao Deus vivo e verdadeiro, o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó e também o Deus de Jesus Cristo. Esta transmissão não pode logo apelar para a história do povo judeu, mas poderá, talvez, apoiar-se numa preparação mais ampla: a que explica o destino do homem no coração das obras de Deus, desde a criação do mundo.

Pode a redescoberta do querigma primitivo ajudar a pregação missionária da Igreja atual a abrir caminho? Em que medida é normativo o querigma apostólico?

Sem nos precipitarmos com conclusões definitivas, preferimos modestamente sugerir orientações inteiramente gerais.

Se se tratar da *pregação conjunta cristã na sua globalidade*, desde a homilia dominical, a catequese de crianças ou de adultos, até uma forma mais missionária, as comunidades que devemos despertar ou a não-crentes em busca, não receamos afirmar que o querigma é normativo.

³ D. S. WALLACE-HADRILL, *Christian Antioch: A Study of Early Christian Thought in the East*, University Press, Cambridge 1982; M.E. BROWN-J.P. MEIER, *Antiochia e Roma, Chiese-madri della cattolicità antica*, Cittadella, Assisi 1987; M. D. BURGOS NUÑEZ, *La Comunidad de Antioquia: Aspectos históricos y papel profético en los Orígenes del Cristianismo*, in *Communio* (Espana), 15 (1981), pp. 3-26, cit. em BRUNO SECONDIN, O.CARM., *Abitare gli orizzonti: Simboli, modelli e sfide della vita consacrata*, Paoline, Milano 2002, p. 141.

Se se tratar do chamado *querigma da renovação*, o que é procurado pela renovação da “missão interior” por exemplo, o querigma apostólico é ainda mais normativo. A finalidade própria desta pregação, que se tornou tradicional nas instituições da Igreja, não é fazer catequese, a não ser por modo supletivo. Seu objetivo é despertar a fé dos cristãos e o testemunho das comunidades.

Se se tratar de *evangelização propriamente dita*, isto é, da mensagem aos de fora, é evidente que as formas e as etapas do querigma, com sua complexidade e fluência, podem guiar nossa reflexão e busca. Daí o acontecimento pascal dará um sentido de vida e de marcha aos homens. Há outros não crentes, e são sem dúvida os mais numerosos, que não podem escutar este testemunho sem uma caminhada lenta e progressiva. Quanto a estes, a evangelização requer uma pré-evangelização que pertence ao campo do sinal (testemunho dos cristãos e das comunidades que suscitem interrogações), mas também ao da Palavra. Neste ponto é que o andamento do querigma aos gentios parece carregado de sentido.

5. QUESTÕES ABERTAS

Há muito de comum neste Novo Continente Latino-Americano. Contudo sabemos que nem todas as questões podem ser tratadas de maneira unívoca: corremos o risco de usar a mesma terminologia, porém, com referências nitidamente diferentes, como indígenas, negros, pobreza, etc. Sem dúvida alguma, pode-se falar de uma espiritualidade latino-americana, enquanto nos encontramos em um denominador comum, como oportunamente discorreu Segundo Galiléia.⁴

Cumprе ressaltar, porém, que a América lusitana está marcada por uma espiritualidade inaciana, que tem traços mais de ordem ascética, embora Segundo Galiléia a classifique simplesmente de mística. Esta é mais evidente na espiritualidade da América espanhola. Explica-se isto por um fator de ordem histórica. A título de ilustração podemos citar o caso dos religiosos carmelitas, segundo pesquisa do historiador Frei Wilmar Santin. “Os carmelitas chegaram ao Brasil em 1580, mas só tardiamente em 1695, portanto 115 anos depois, entraram no trabalho missionário com os índios. Inicialmente se

⁴ SEGUNDO GALILEIA, *As raízes da espiritualidade latino-americana: (os místicos ibéricos)*, Ed. Paulinas, SP 1984, 101 pp.

dedicaram ao trabalho com o povo das cidades, porque basicamente só os jesuítas tinham permissão para o trabalho missionário com os índios até 1693, quando houve uma nova repartição das missões. Nestas foram incluídos os franciscanos e mercedários, mas os carmelitas ficaram de fora. Em novembro de 1694, o rei de Portugal confiou aos carmelitas as missões dos rios Negro e Madeira”.⁵

Por conseguinte, as Ordens Mendicantes, caracterizadas por uma espiritualidade de cunho místico, exerceram sua influência mais no âmbito hispânico. Teríamos então que olhar com certa ressalva a afirmação generalizadora da dominação da mística ibérica na América Latina.

Não só a presença do Papa Bento XVI na Conferência terá a sua nítida influência, mas também o seu pensamento. Este vai emergindo a partir dos seus pronunciamentos em eventos públicos. Em outubro do ano passado se realizou na Itália o Encontro de Verona. Que tipo de presença pública a Igreja reivindica ou aspira neste continente? Agora que no horizonte se esboça clara opção ideológica em alguns países, a que se atribui o nome de “socialismo” e se pretende implantá-lo até por vias da educação formal. Por outro lado, temas há muito debatidos na Europa são para aqui transferidos com o objetivo de se fixar uma política governamental como é o caso do aborto e união de pessoas do mesmo sexo. Ali o Pontífice afirmou que “o cristianismo e a Igreja tiveram desde o início uma dimensão e um valor também públicos”. Teve o cuidado de definir o lugar da instituição eclesial no âmbito do Estado: “A Igreja não é nem tenciona ser um agente político. Ao mesmo tempo, tem um profundo interesse pelo bem da comunidade política, cuja alma é a justiça...” Contudo não deixou de referir-se a questões delicadas que tocam a consciência: “mas é necessário também enfrentar, com igual determinação e clareza de intenções, o risco de opções políticas e legislativas, que contradizem valores fundamentais e princípios antropológicos e éticos radicados na natureza do ser humano, de modo particular no que se refere à tutela da vida humana em todas as suas fases, desde a concepção até a morte natural, e à promoção da família fundada no matrimônio, evitando introduzir no ordenamento público outras formas de união que contribuiriam para desestabilizar, obscurecendo seu caráter peculiar e o seu papel insubstituível”.⁶

⁵ http://br.geocities.com/wilmarsantin/Missoes_Carmelitas_AM.htm.

⁶ *Osservatore Romano*, n°43, 28 de outubro de 2006, p. 4 (512).

No discurso aos nuncios apostólicos da América Latina, a 17 de fevereiro do presente ano em preparação à Conferência Geral do Episcopado latino-americano e do Caribe, apontou o Papa Ratzinger como desafios da ordem social: a consolidação da paz interna de cada nação; a pressão sofrida pela pressão dos lobbies sobre as famílias para o encaminhamento dos processos legislativos; o fenômeno da migração, da educação, dos valores e da consciência. Entre os desafios de ordem religiosa e eclesial destacou: o fato de nações que se “limitam” a conceder liberdade de credo e de culto, mas ainda não “reconhecem” a liberdade religiosa, daí a necessidade correta da formulação jurídica de tais relacionamentos. Mencionou o proselitismo das seitas e influências do secularismo hedonista pós-moderno. Insistiu como medidas de atendimento às carências indicadas: o acompanhamento vocacional dos seminaristas, dos aspirantes à vida consagrada, assim como a ajuda aos sacerdotes e religiosos em vista de sua perseverança. Acentuou a formação dos leigos para sua atuação na vida social e civil. Fez onexo entre a ética e a opinião pública. Recomendou uma presença maior da Igreja nas mídias. Elogiou os Movimentos eclesiais demonstrando o seu papel de válido recurso para o apostolado, porém, reconheceu que requerem um apoio a fim de salvaguardar a fidelidade ao evangelho e ensinamento da Igreja, também quando operam no campo social e político.

Finalmente contamos com a Síntese das contribuições da Igreja no Brasil à Conferência de Aparecida.⁷

Existe uma insistência em prosseguir nas diretrizes fundamentais do Concílio Vaticano II, na caminhada das Conferências anteriores, na opção evangélica pelos pobres, na importância das Igrejas Particulares e na colegialidade episcopal. Apresentam-se também os pontos irrenunciáveis para a caminhada da Igreja, hoje, tais como: dioceses, religiosos, movimentos, teólogos e organismos pastorais. Chama-nos a atenção que a organização de todo o material obedece ao trinômio ver-julgar-agir, que fora abandonado na Conferência de Santo Domingo, em 1992. Alimenta-se então a esperança de que o Papa Bento XVI e a Conferência de Aparecida novamente darão legitimidade ao método.

Fato recente é a punição imposta a Jon Sobrino, teólogo nascido na Espanha, mas radicado em El Salvador há cinquenta anos. Uns a interpretam como um presságio de algo que poderá vir a acontecer no

⁷ www.cnbb.org/documento_geral/SinteseContribuicoes.doc.

desenrolar da Conferência de Aparecida. Outros, com mais ousadia, encaram-na como uma previsão das indicações que o Papa ditará à Igreja Latino-americana.

Em meio a tantos prognósticos, anseios e esperanças só nos cabe repetir: *“Discípulos e missionários vossos, queremos remar mar adentro, para que nossos povos tenham em Vós vida abundante, e com solidariedade construam a fraternidade e a paz”*.

PAULO GOLLARTE, O.CARM.

*Paróquia Sta. Teresa de Jesus
São Paulo*

DIE PIETÀ IN ST. MARTIN ZU BAMBERG

Über das Thema Bamberg und sein Vesperbild ist nicht wenig geschrieben worden. All dem sei die Vermutung – nicht ein Beweis – hinzu gefügt, dass das Vesperbild, das jetzt in St-Martin verehrt wird, ursprünglich in der ehemaligen Karmelitenkirche zu Bamberg in der Au stand.

Feststeht, dass das Schiff der ehemaligen Karmelitenkirche vom Stadtbrand (1435) versenkt, am 9. Juni 1441 durch Bischof Anton von Rotenhan wieder geweiht wurde. Der Weihebrief hat vermerkt, dass es im Chorraum der Kirche ein Bild der seligen Jungfrau Maria gibt „*in memoriam et veneracionem dominice passionis et eiusdem virginis compassionem*“ (zum Gedenken und zur Verehrung des Leidens des Herrn und zum Mitleiden seiner Jungfrau). Wer vor diesem Bild kniend vertrauensvoll ein Vater unser und den Englischen Gruß betet, kann einen Ablass von 40 Tagen gewinnen.¹

Wo ist diese Pietà hingekommen? Gab man das Vesperbild den Karmeliten mit, als sie 1589 nach St.Theodor am Kaulberg übersiedelten? Undenkbar! Oder befand es sich noch in der Kirche, als ihr die Jesuiten den Namen Kollegkirche gaben und um 1611 begannen, in ihr Gottesdienste zu feiern? Es deutet nichts darauf hin, dass die Jesuiten neben der Verehrung ihres eigenen Gnadenbildes „Maria Trösterin der Betrübten“² die Möglichkeit hatten, auch das karmelitani-sche Vesperbild zu verehren. Sonst wäre auch fraglich: Wohin kam

¹ ADALBERT DECKERT, O.CARM., *Das ehemalige Karmelitenkloster zu Bamberg in der Au*, in BHVB 91 (1951), S.209f. Nr.6; WILHELM DEINHARDT, *Dedicationes Bambergenses. Weihenotizen und –urkunden aus dem mittelalterlichen Bistum Bamberg. Beiträge zur Kirchengeschichte Deutschlands*, Bd. 1. Freiburg i. Br. 1936, S.82 Nr.123.

² MILUTZKI, in *300 Jahre Jesuitenkirche/St. Martin in Bamberg 1693 – 1993*, S.133-137.

³ THOMAS KORTH, *Der Bau der ehemaligen Jesuitenkirche zum heiligsten Namen Jesu in Bamberg, der heutigen katholischen Pfarrkirche St. Martin*, in *300 Jahre Jesuitenkirche / St. Martin in Bamberg 1693 – 1993*. S.76-113 (S.90).

die Pietà, als 1687 der Langchor der Kirche und 1696 das restliche Kirchenschiff abgebrochen wurden?³

Vermutlich haben die Karmeliten selber schon kurz vor dem Beginn der Markgrafenfehde (1552/53) ihre *Pietà* der Pfarrkirche Alt-St.Martin zum Schutz übergeben. Denn die Frauenbrüder mussten befürchten, was sodann die Stadtchronik von ihrem Kloster berichtet: „Die Kreuzgänge und Keller wurden nach Kostbarkeiten förmlich umgegraben. Die Zerstörungswut der Soldateska schreckte selbst nicht davor zurück, die Bilder der Heiligen zu köpfen und zu schänden“⁴ Die beiden Stadtpfarreien hingegen wurden nicht geplündert, sie benützte man ja zur Abhaltung der protestantischen Gottesdienste.⁵

Bisherige Nachforschungen, die sich auf verschiedene Inventare des Kirchenmobiliars von St.Martin stützen, haben zwar ergeben, dass Alt-St.Martin um 1552 eine eigene *Pietà* besaß,⁶ aber bisher konnte noch nicht festgestellt werden, wie und wann dieses⁷ Vesperbild, das künstlerisch gesehen um 1350 in Schwaben entstand, in die Bamberger Pfarre Alt-St.Martin (am Maxplatz) kam.

Es ist auch denkbar, dass die Pfarrei mit gutem Gewissen diese Karmel-Pietà übernehmen und schließlich behalten konnte; denn damals war Pfarrer von Alt-St.Martin der Weihbischof Peter Rauh (1546-1558). Abgesehen von der Gefahr einer Zerstörung durch den Feind mögen folgende Umstände für die Übergabe des Bildes gesprochen haben.

Der Nachfolger des verstorbenen Andreas Stoß im Priorenamt des Klosters der Frauenbrüder geriet in so starke finanzielle und personale Not, dass man froh war, in der Pfarrkirche für die Pietà neben Schutz und Betreuung auch eine bessere Möglichkeit zur Verehrung fand. Um 1575 befand sich nur noch ein einziger, kranker Pater im Kloster, so dass der Bischof (Veit II. von Würzburg) zwei Patres der

⁴ ADALBERT DECKERT, *Das ehemalige Karmelitenkloster*, S.61; ANTON CHROUST, *Chroniken der Stadt Bamberg*, II, Leipzig 1910, S.538.

⁵ ANTON CHROUST, *Chroniken*, II, S.542

⁶ TILMAN BRÄUER – REINHARD GUTBIER, *Stadt Bamberg – Innere Inselstadt. Die Kunstdenkmäler von Oberfranken*, VII, Bd.5, München 1990, S.105 Anm.48, S.106 Anm. 59; RENATE BAUMGÄTEL- FLEISCHMANN, *Das Kirchensilber von Alt-St.Martin*, in *300 Jahre Jesuitenkirche / St. Martin in Bamberg 1693 – 1993*, S. 179 Anm. 5; Bestandsverzeichnis in: *Standbuch des StA Bamberg* Nr.5135 fol.203-205.

⁷ TILMAN BRÄUER – REINHARD GUTBIER, *Stadt Bamberg*, S.105; MAX SCHEFOLD, *Das Vesperbild in Bamberg*, in *Bamberger Blätter* 3 (1926), S.22/23 (S.22).; LCI [*Lexikon der christlichen Ikonographie* 4 (Freiburg i. Br. 1972-1990), S.451f.

Franziskaner mit der üblichen Persolvierung der Gottesdienste in der Karmelitenkirche beauftragte. Dies geschah jedoch nicht nur wegen Personalmangel, sondern auch wegen der „*insolentes quorumdam fratrum mores*“, d.h. einige Frauenbrüder hatten sich lautstark darüber beschwert, dass ihnen der Bischof nicht den vollen Betrag von Stiftungsgeldern auszahlte. Daher blieben auch die Franziskaner in der Karmelitenkirche angestellt. Sie, als der Konvent der Frauenbrüder wieder vollzähliger wurde, blieben bis zur Übersiedlung der Karmeliten auf den Kaulberg.⁸ Und das Vesperbild wurde somit, vielleicht sogar mit bischöflicher Billigung, Eigentum der Pfarrei Alt-St.Martin.

Was den Schutzraum betrifft, so wissen wir, dass sich eine, d. h. die Karmel-Pietà in Alt-St.Martin um 1552 unter der Kirchenempore befand. Hier war sie so aufgestellt, dass man sie gebührend verehren konnte. Auf einem sie schützenden Gitter konnten Kerzen aufgesteckt werden (1588/89).⁹ Im Jahre 1584 ist die Rede von einem Marienbild-Schleier, eine Andeutung dafür, dass man dieses Kunstwerk mit Kleidern aus Seiden- und Kunststoff verhüllt hatte.¹⁰

Übrigens, dass eine Pfarrkirche ein Vesperbild aus einer Klosterkirche erbt, war gar nicht so selten der Fall. In Klöstern war jedenfalls die Devotion der „Mitleidenden Madonna“ früher heimisch als in Pfarrkirchen. Das älteste Zeugnis für das Vorkommen eines Vesperbildes in Deutschland findet sich in einem Ablassbrief von 1298 für die Karmelitenkirche in Köln. Und das älteste uns erhaltene Vesperbild – entstanden um 1320 – befindet sich in den Kunstsammlungen der Veste Coburg, das zwar in der Dorfkirche von Scheuerfeld entdeckt wurde, das aber zuvor wohl in dem ehemaligen Zisterzienserinnen-Kloster Sonnefeld bei Coburg stand.¹¹

Was die eventuelle Herkunft der Karmeliten-Pietà betrifft, so ist Folgendes sehr aufschlussreich. Die Karmelitenkirche zu Rottenburg besaß seit 1362 einen gestifteten Altar, *quod dicitur Compassionis b. Mariae Virginis*,¹² Prior des Rottenburger Konvents war von 1348 bis

⁸ ADALBERT DECKERT, in *Bamberg Carmelitana*, S.16f.

⁹ TILMAN BRÄUER – REINHARD GUTBIER, *Stadt Bamberg*, S.106 Anm. 59

¹⁰ HAAS, S.68.

¹¹ Kommentar zu: *Das Vesperbild aus Scheuerfeld* (Beilage zur Bildkopie).

¹² Epitome [Visitationsbericht] des Provinzials Johannes Sattler, Hs. fol.21v: ALBERT PFEFFER, *Die Karmelitenkirche in Rottenburg und ihre Baugeschichte*, in *Adreßbuch von Rottenburg*, Rottenburg 1921/22, S.68

¹³ KARL HOLZHERR, *Zur Geschichte des früheren Karmeliterkloster in Rottenburg a.N.*, in DASchw 11 (Stuttgart 1885), S.8.

1357 Konrad von Rottenburg, der 1365 zum Provinzial der Oberdeutschen Provinz gewählt worden ist.¹³ Er könnte der Vermittler gewesen sein, als sich sein Kloster in Bamberg um ein Vesperbild bemühte. Besondere Beziehungen bestanden auch zwischen dem Bamberger Karmelitenkloster und dem in Ravensburg; denn in Ravensburg war ein Konrad von Altingen Prior, der 1385 und 1397 in Bamberg Lektor ist,¹⁴ und 1402-1404 war Prior ein Udalricus von Bamberg. Für ein so altes Vesperbild wie das Bamberger (1350, aus Schwaben) fehlte es keineswegs an einem eventuellen Vermittler.

In der Pfarrkirche am Maxplatz fand zu Anfang des 18. Jahrhunderts eine merkwürdige Belebung der Marienfrömmigkeit statt. Um 1691 wurden vertraglich für den Maria-Hilf-Altar Figuren angeschafft.¹⁵ Könnten diese Figuren nicht ebenfalls aus der aufgelassenen Karmelitenkirche stammen? Und wieso geht man 1702 an die Errichtung eines neuen Marienaltars (Maria-Schmerz-Altar), dessen Weihe Erfurts Weihbischof Jakob Senfft am 8. August 1702 vornahm?¹⁶ Und warum holte man nun das so lange Zeit unter der Empore der Kirche verborgene Vesperbild hervor und stellte es – nicht zu übersehen – auf einen eigenen Altar?

Den Anstoß zur Errichtung dieses Mariä-Schmerz-Altars in Alt-St. Martin hat wohl die obere Stadtpfarrei gegeben. Die Obere Pfarre besaß schon seit Ende des 14. Jahrhunderts eine hochgeschätzte Madonna, deren Verehrung sehr beliebt und segensreich¹⁷ und für die Martinspfarre gleichsam vorbildlich war. Imponierend war auch die (Ernte-Dank)- Prozession der Oberen Pfarre mit ihrer Madonna, die im Jahre 1700 ihren Anfang genommen hatte.¹⁸

Die Prozessionen 1700 und 1701 gingen nur bis an die Grenze der Oberen Pfarre (Geyerswörth-Platz). Nachdem aber nun Alt-St. Martin auch einen Altar mit einer kostbaren Pietà besaß, führte man alljährlich die Prozession bis nach St. Martin am Maxplatz. Im Jahre

¹⁴ ADALBERT DECKERT, O.CARM., *Das ehemalige Karmelitenkloster*, S.309.

¹⁵ TILMAN BRÄUER – REINHARD GUTBIER, *Stadt Bamberg*, S.37.

¹⁶ TILMAN BRÄUER – REINHARD GUTBIER, *Stadt Bamberg*, S.37; HAAS, S.69.

¹⁷ RENATE BAUMGÄRTEL-FLEISCHMANN, *Die Muttergottes der Oberen Pfarre und ihre Standorte im Verlauf der Jahrhunderte*, in *Ein Gnadenbild in Bamberg. Die Muttergottes der Oberen Pfarre*, Bamberg 2002, S.18-28 (S.18 und S.21).

¹⁸ RENATE BAUMGÄRTEL-FLEISCHMANN, *Die Muttergottes-Prozession von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert*, in *Ein Gnadenbild in Bamberg. Die Muttergottes der Oberen Pfarre*, S.107f.

¹⁹ *Ibid.*, S.109.

1702 machte man wohl bei der Kirche nur Station, ohne die Kirche zu betreten.¹⁹ Das Ziel der weiteren Prozessionen war jedoch stets die Begegnung der freudreichen Madonna der Oberen Pfarre mit der schmerzhaften Muttergottes in St.Martin. Bis heute ist diese Prozession ein treffliches Beispiel für zwei um eine innige Marienverehrung konkurrierende Pfarreien.

Ergänzend sei darauf hingewiesen, dass die Madonna der Oberen Pfarre um 1716/17 ihren Platz auf dem barock erneuerten Hochaltar fand.²⁰ Und nach der Verlegung der Pfarrei vom Maxplatz in die jetzige Martinskirche wurde am 16.September 1804 in feierlicher Prozession neben dem Sactissimum auch das Vesperbild in die neue Pfarrkirche übertragen,²¹ um hier auf dem rechten, großen Seitenaltar einen gebührenden Ehrenplatz einzunehmen.

Erwähnenswert ist, falls die *Pietà* in St.Martin aus der ehemaligen Karmelitenkirche in der Au stammt, dass der Pfarrer der Oberen Pfarre (P.Titus Wegener 1978-2006), dem die alljährliche Wallfahrt nach St. Martin ein Herzensanliegen war, als Konventuale zum nahen Karmelitenkloster St.Theodor gehört. Es wäre ein Glücksfall, wenn sich für unsere Vermutung noch beweiskräftige Momente finden ließen.

ADALBERT DECKERT O.CARM.

Bamberg

²⁰ RENATE BAUMGÄRTEL-FLEISCHMANN, *Die Muttergottes der Oberen Pfarre*, S.26.

²¹ LOTHAR BRAUN, *Von der alten Pfarrkirche in die Universitätskirche: in 300 Jahre Jesuitenkirche / St. Martin in Bamberg 1693 – 1993*, S.143

LIBRORUM AESTIMATIONES

Biographia

THÉRÈSE OF LISIEUX, *Story of a Soul: Study Edition*, (trans.) JOHN CLARKE, O.C.D, (ed.) MARY FOLEY, O.C.D. 2005, pp. xxiii, 459. ICS Publications, 2131 Lincoln Road NE, Washington DC 20002-1151, U.S.A. (www.icspublications.org). ISBN 0-935216-38-3. \$ 18.95.

According to the blurb on the back cover of this study edition of the autobiography of St. Thérèse, its purpose is 'to assist contemporary readers to apply the spiritual insights of the *Story of a Soul* to their lives. Those wishing to do so now have an admirable tool to aid them. Marc Foley takes the autobiography chapter by chapter. At the end of each, the background and context are presented, followed by reflections and questions. There are a number of reflections for each chapter, and each reflection has its own set of questions. The author puts to good use here the insights of psychology and spirituality, both ancient and modern. The author finds parallels to Thérèse's thought, and examples to illustrate it, in a variety of well chosen extracts from authors as diverse as Julian of Norwich, Victor Frankl, John Cheever, Emily Dickinson, William Blake, the Brontë sisters, St. Augustine and St. Gregory the Great and many more. The essence of Thérèse's thought is extracted and placed alongside this rich and varied selection. Shown in this new light, her writings are seen to have a timeless quality and universal application. The notes at the end of each section shed further light on the saint.

To anyone who finds St. Thérèse's language and style difficult to read, even in a translation of the original manuscripts which is faithful to the text exactly as it left the pen of the saint, it would present no problem to read the study sections first. This would surely entice the reader to go back and savour what Thérèse actually wrote. This might make the reluctant reader better able to move beyond the mode of expression and the cultural conditioning of Thérèse's writing to the extraordinary spiritual insights, and insights into human nature, which have moved the Church to declare her to be one of her doctors, a special guide to the faithful on their path to God.

Directly after the conclusion of the study section, there is an epilogue recounting the last months of St. Thérèse's life, which makes illuminating background to the autobiography, especially to the final section. This is followed by the texts of the letter she carried on her heart, her *Act of Oblation to Merciful Love* and her explanation of her coat of arms. These appendices are followed by a comprehensive chronology of the important dates and events

in the life of St. Thérèse helpfully divided into sections. A posthumous chronology containing the notable dates after her death, in the development of her cult and the popularity of her writings, brings the reader right up to the centenary celebrations and the publications which were prepared for that important occasion. In fact, everything has been thought of, even to the supplying of blank pages at the end of the book for notes.

This study edition is based on the translation of the autobiography by John Clarke, O.C.D., and his introduction to the first edition of his translation is reproduced at the beginning, following an introduction to the third edition by Stephen Payne, O.C.D., the editorial director of I.C.S. publications. Finally there is a prologue giving the family background and a list of St. Thérèse's family and cousins presented by Marc Foley, this very modest author who appears only as a name at the conclusion of the study section and before the epilogue and appendices. He writes by way of conclusion: 'As we go our separate ways, let us pray for one another with the belief that prayer is an act of love and that it is love alone that helps us on our journey home to God. *Oremus pro invicem.*' He deserves our grateful prayers for this fine book.

SR. PATRICIA MARY, O.C.D.

*Discalced Carmelite Monastery,
Notting Hill, London*

SYLVIE GERMAIN, *Etty Hillesum: Una vida*. 2004, pp. 167. Sal Terrae, Santander. ISBN 88-209-2267-3.

Este libro es la traducción española de una breve presentación de la vida y del pensamiento de Etty Hillesum, publicada en francés (Pygmalion, Paris 1999) de la escritora y ensayista francesa Sylvie Germain, autora también de novelas como *Livre de nuits* o *Jours de colère*.

Etty Hillesum es -digámoslo sin ambages desde el principio- uno de los personajes más atrayentes del siglo XX, si bien se trata de una mujer difícilmente "etiquetable" (¿escritora? ¿filósofa? ¿teóloga? ¿mística?). Su figura intelectual y espiritual (conocida a través de su Diario y de sus cartas desde el campo de concentración de Westerbork), sigue cautivando hoy a los que se acercan a sus escritos. Esta obra de Sylvie Germain nos introduce en esta biografía espiritual en el marco de los terribles acontecimientos que se iban sucediendo en la Holanda ocupada. La presión *in crescendo* de las fuerzas de ocupación iba provocando también un crecimiento interior y una maduración espiritual insospechada en la joven Etty.

Como introducción a la figura de Etty Hillesum, la autora toca los principales temas de su universo religioso: el Dios débil que se convierte en víctima y al que tenemos que ayudar y salvar; lo que podríamos denominar su "triple conversión" que la lleva -animada por Julius Spier- a pronunciar el nombre de Dios (en el momento en que hacerlo parece más escandaloso), la conversión hacia el prójimo en una actitud ética y fraterna sobrecogedora, y

el encuentro verdaderamente místico con Dios en la contemplación de su presencia en las víctimas; la actitud de vigilancia para no caer en la tentación del odio, ni de la venganza, evitando así toda mínima victoria al mal (actitud que a veces le ha sido criticada quizás como poco comprometida); su pasión por la poesía de Rilke, etc. Todo ello configura la “espiritualidad” de aquella *muchacha que no sabía arrodillarse*, de aquel *corazón pensante del Lager*, de aquel *bálsamo para tantas heridas...* como ella misma se denominó en diversas ocasiones a lo largo de sus escritos.

Creo que uno de los aciertos de esta obra es el de poner en relación a Etty Hillesum con otras mujeres que, de diversos modos y quizás en segunda línea, han ido entretejiendo el tapiz intelectual y espiritual del siglo XX. Se trata de mujeres como Ana Frank, que también -muy cerca de Etty- escribe otro diario fascinante, si bien Ana es más adolescente, necesita un interlocutor, aunque sea ficticio (Kitty). Ana madura (y de qué manera) en el célebre anexo de Ámsterdam, mientras que Etty es ya, cuando comienza su diario, una mujer experimentada y madura que ha vivido diversas relaciones amorosas y que tiene una buena formación intelectual.

También son interesantes los puntos de contacto con Simone Weil, contraria, como Etty, a la espiral de violencia y a la mitificación de la grandeza que se ha llevado a cabo en la historia de la humanidad. Se ha producido con frecuencia una idolatría de la historia que ha convertido ésta en una historia de la idolatría. Es necesario volver la mirada a lo pequeño y descubrir la mística de lo humilde que no es -y esto ya lo añadimos nosotros- sino la consecuencia última de la encarnación.

Con Hannah Arendt (quien juzgó con más dureza a la jerarquía vaticana por su silencio ante la persecución del pueblo judío que a Heidegger por su “silencio explícito” ante el mismo) comparte Etty la denuncia de la banalidad del mal, que llega a convertirse en un elemento meramente funcional (como intuyó muy bien Kafka en su momento). Para evitar esa banalidad se hace necesario un ejercicio continuo y honesto de razón. También comparte con ella la crítica de los “judíos eminentes”, es decir, aquellos judíos que apelaban a su condición de sabios o de héroes de la I Guerra Mundial para no someterse a ciertas leyes. Etty estuvo aún más cerca de estas complejas situaciones -tan difíciles de juzgar muchos años después desde la distancia y la serenidad- puesto que se vio obligada a colaborar con el consejo judío.

Edith Stein, (judía como ella y con quien probablemente coincidió en Westerbork) comparte con Etty una coherencia ética inquebrantable que (quizás paradójicamente) lleva a ambas a la comprensión y la ternura hacia los débiles. Ambas fueron además buscadoras valientes de la verdad en un contexto de mentira y confusión. Ambas siguen, según la autora, la estela de la reina Ester; la estela las mujeres hebreas fuertes y valientes.

A esta lista de mujeres nos atreveríamos a añadir a Adrienne von Speyr, a Gertrud von Le Fort e incluso a Marguerite Yourcenar. Sería muy largo de explicar aquí las profundas conexiones intelectuales y espirituales entre todas ellas, pese a las diferencias (también notables) y los recorridos vitales a veces

muy lejanos. Estas mujeres, con sus reflexiones y con su vida, utilizando a Rilke, a Dostoyevski, la espiritualidad del Carmelo, a Silesius, a Kierkegaard... han sabido entretrejer los hilos de un tapiz espiritual grandioso, que no debería estar ausente de ninguna historia de la cultura del siglo XX por muy parcial o academicista que sea. Quizás lo que más puede interesar para los lectores de *Carmelus* sean las conexiones con Teresa de Lisieux, conexiones que quedan apenas apuntadas en la obra de Sylvie Germain (pág. 42) pero que generalmente pasan desapercibidas para la autora y que merecerían un estudio detallado. Destaquemos algunos ejemplos. Etty y Teresa sienten al principio de su itinerario espiritual el deseo de poseerlo todo (en una especie de ansia estética, en el caso de Etty), o de ser todo (vivir todas las vocaciones posibles, en el caso de Teresita), hasta que ambas descubren por caminos diversos que su vocación tiene que ver con lo esencial, con el alma de la vida... con el amor. Teresa exclama: *dans le Coeur de l'Église, ma Mère, je serai l'Amour* (Ms B, 3-v) y Etty en sus diarios nos cuenta que quiere ser lo mejor del alma de los cuerpos egoístas y violentos con los que se cruza, quiere estar en todos los campos y en todos los sufrimientos llevando consuelo y fraternidad. Ambas quieren, además, vivir una especie de niñez espiritual, entendida como limpieza de alma, como honestidad radical, como *sabia incomprensión*, como *fuerza poética* (págs. 42, 52). Como Teresita que sufre al saber el deterioro mental de su padre, también Etty se propone evitar la inquietud incluso por los seres más queridos y ampliar su amor a todos (págs. 54-55). Etty quiere entrar en la historia por la vía de la pequeñez y Teresa se confiesa pequeña y frágil. Así su camino (su subida) a la santidad será dejarse llevar en su pequeñez por la fuerza de Dios como los modernos ascensores.

Etty y Teresa de Lisieux conforman indudablemente dos de las experiencias místicas más profundas y hermosas de nuestros tiempos. Por ello, pese a la aparente sencillez de los escritos de ambas, cautivan al intelectual y al teólogo que se acercan a ellas libres de prejuicios. Estamos convencidos de que la bibliografía sobre Etty Hillesum seguirá creciendo. La obrita de Sylvie Germain -amena, sugerente, profunda- contribuirá sin duda a ello.

FERNANDO MILLÁN ROMERAL, O.CARM.*

*Facultad de Teología,
Universidad Pontificia Comillas 3, 28049 Madrid*

** Eletto Priore Generale dell'Ordine il 13 Settembre 2007,
mentre era in stampa questo numero di «Carmelus».*

Historia

FRANCES ANDREWS, *The Other Friars: Carmelite, Augustinian, Sack and Pied Friars in the Middle Ages*. 2006, pp. ix, 261. The Boydell Press, Boydell & Brewer Limited, P.O. Box 9, Woodbridge, Suffolk, IP12 3DF, United Kingdom (www.boydell.co.uk). ISBN 1-84383-258-5, ISSN 1749-4974. £ 25.00 / \$ 47.95.

This book is published in The Boydell Press' series *Monastic Orders* following Michael Robson's volume on *The Franciscans in the Middle Ages*. Persons keen to promote Carmelite Studies may be disappointed that the Order apparently does not merit a unique volume alongside those listed in the frontispiece as currently in production: the Benedictines, the Canons Regular, and the Carthusians. Such persons might likewise be disappointed that the Carmelites and the Augustinians – as survivors of the 1274 Council of Lyons prohibition on new religious orders – should be placed alongside two orders that were suppressed (the Pied Friars and Friars of the Sack), perhaps reinforcing the view that the Carmelites always played second fiddle to the Dominicans and Franciscans. However, Andrews make a convincing case for the comparison, given the parallel concerns and chronological links between the 'Other Friars'. Whilst the title of the book might sound disparaging, it highlights the all too liminal place that Carmelites have occupied in Medieval Studies thus far, and Andrews' book presents a persuasive case for reassessing the importance of the medieval Order.

The *Monastic Orders* series aims to provide an accessible introduction to these important medieval institutions and there is certainly a need for this in the English-speaking world, particularly for a committed undergraduate readership. This means that little new ground broken in *The Other Friars*; Andrews collates previously published materials but presents them in a particularly fresh and accessible way. There is a definite lacuna in the academic arena for an introductory text less daunting to the newcomer than multi-volume histories or obscure studies of very specific aspects of Carmel.

Most Carmelite scholars in Britain with whom I have discussed the book have been somewhat surprised that it should have been penned by someone not previously on our 'radar', however this is a salient reminder that Carmelite Studies are not our personal domain and it is encouraging to know that there is a potential market for such publications. The book may actually benefit from being written without direct input from established Carmelite historians; there can be a tendency for those of us who are members of the Order to present material in a way that is accepted as the convention, but Andrews approaches this material afresh, backed up with her experience of teaching students unfamiliar with the Carmelite Family. The book points to the need for a monograph on the medieval Carmelites.

Given the predominant interests of the *Carmelus* readership I do not offer here an analysis of the material relating to the Augustinians and other minor orders. The *Carmelitana* presented in the volume focuses on a wide range of topics, beginning with the circumstances of eremitic life in Palestine in the High Middle Ages. The *Rule of Saint Albert* is summarised succinctly, both as a *formula vitae* and in its mitigated form. With regard to the mitigation of Innocent IV Andrews helpfully highlights the variations in historiographic interpretation over whether the adoption of mendicancy was deliberate or incremental.

Andrews follows conventional historiography in not questioning the dating of the *Ignea Sagitta* to 1270. A confusing footnote reference to recent studies of the *Ignea* (which makes it unclear whether there are 2 or 3 volumes in the *Carmel in Britain* series) is untypical of Andrews' otherwise thorough referencing.

Andrews' discussion of the Carmelites' expansion in the thirteenth century is well contextualised, and an entire chapter is devoted to 'The Geographical Dispersal of the Order'. The clear setting-out of the role of chapters, provincial structures, and legislative documents will be welcomed by many students trying to get a handle on the organisation of the medieval Order. Andrews' makes an illuminating survey of Carmelite foundations right across Europe; this necessarily fails to highlight the peculiarities of individual provinces but presents a good general picture of the Order as a whole.

As a Lay Carmelite I was particularly pleased to see the emphasis Andrews gives to the importance of lay patronage and support of the Whitefriars, as well as the role of confraternities. The developing place of women in medieval Carmel is outlined in detail.

The chapter on 'Daily Life' is extremely useful in setting out the routines of novices, students and preachers, and the final chapter relating to 'Later History and the Development of a Historiographical Tradition' in Carmel is equally helpful, covering topics such as Carmelite liturgy and hagiography. The role of the Carmelites in the universities and ecclesiastical enquiries of the fourteenth and fifteenth centuries is rightly given sustained scrutiny.

In most regards this book will not provide the scholar accustomed to Carmelite history with many new facts but it will prompt them to approach the materials afresh and perhaps to broaden their geographic vision. The book's very reasonable price will hopefully introduce a new generation of students to Carmelite Studies.

JOHAN BERGSTRÖM-ALLEN

*Carmelite Projects and Publications Office,
York, England*

COPSEY, RICHARD, *Carmel in Britain 3: The Hermits from Mount Carmel*. 2004, pp. xii, 514. Saint Albert's Press, Whitefriars, 35 Tanners Street, Faversham, Kent, ME13 7JN, United Kingdom (ISBN 0-904849-23-6) & Edizioni Carmelitane, Via Sforza Pallavicini 10, 00193, Roma, Italia (ISBN 88-7288-074-2). £ 17.50 / € 25.00.

This collection of articles on the medieval Carmelites in western Europe is the fruit of many years of historical study which led its author to become one of the prime experts on the Order's provinces in the British Isles and beyond. The subjects covered range from the community's legendary history to the origins and development of the Scottish province and the English friars' intellectual contributions which survive in manuscript. Four of the thirteen articles are here printed for the first time, a further three have been revised and six have been republished, making this important material much more easily accessible.

In the first article 'Establishment, Identity and Papal Approval: The Carmelite Order's Creation of its Legendary History' the author traces the small group of hermits from Mount Carmel to Sicily and other destinations in Europe and describes the transformation of the widely dispersed community into an Order which began to establish priories in the big urban centres. The threat posed by the decisions of the 1274 Council of Lyons was countered successfully by the creation of distinctive features, most importantly a foundation legend and the emphasis on Marian devotion. A sign of tension within the Order at this time is the subject of the second article on the text 'Ignea Sagitta' which questioned the decision to abandon the eremitical way of life and which – like its author Nicholas the Frenchman – was for a long time forgotten in the Order. The suggestion that it was intended as a circular letter to the provinces is plausible and the possibility that the treatise was written in Cyprus and only came to Europe in the fifteenth century could explain why it was unknown for so long. Two letters written from the Holy Land to Pope Martin IV in the early 1280s form the subject of the third article. Both of them draw attention to the dangers facing Christian rule there, referring to the important role played by the Carmelites in the area, clearly an attempt to protect the Order from suffering the same fate as the Friars of the Sack and others who were not allowed to accept novices after 1274. Although internal textual problems have cast doubt on the status of these texts, Copsey comes to the conclusion that both are genuine.

Carmelite history in western Europe is the focus of the next part of the volume. The extracts made by John Bale from a chronicle in the Carmelite priory of Calais are edited in the following article where Copsey can show that the text probably originated in the South-East of England and may well have come to France after 1347 when English friars replaced their French brethren after the conquest of the town by Edward III. Another article in the context of the Anglo-French dispute centres on the legend of Simon Stock and relates

the propagation of the story to the English occupation of parts of France in the fifteenth century when French friars were driven out of Caen. Stock, an English saint buried in Gascony, might have suited the English province well at a time when there was hostility between different branches of the Order. Large parts of the volume deal with the Carmelites in Scotland, a subject which has hitherto received only relatively little attention. The Scottish province began its existence in the background of political disputes between the Scottish leaders and the neighbouring English government and only gained its independence in 1324 after Robert Bruce's kingship had been accepted by Pope John XXII. Future military confrontation led to changes, notably the replacement of Scottish friars by English Carmelites in Berwick after the town was captured in 1333 (the battle here was that of Halidon Hill, not 'Moor', p.120). The next article on the 'Foundation Dates of the Scottish Carmelite Houses' is directly related although here the political context features to a far lesser degree. The foundation dates of the Scottish priories poses a problem because the available information is circumstantial and not contemporary. Based on the analysis of four documents Copsey proposes plausible new foundation dates for Queensferry, Banff and Kingussie. While it is not quite clear whether additional material from urban archives could have been of help in this investigation, such a question does not arise with Copsey's substantial study of the Carmelite priory of Aberdeen which offers a complete historical survey from the foundation in 1273 to the suppression in 1560. Deeds and wills help to shed light on the development of the convent and the friars' role in the town's religious life and a surviving rental covering properties held beyond the priory precinct indicates that the community's real income declined in the later middle ages. Significantly this is attributed to underlying economic factors and not to a decline of popular interest in the Carmelites which was maintained even in the sixteenth century, as is shown by the fact that there was no reduction of bequests in the decades before the end of the community. The volume's focus then shifts to England. The visit to the English province by prior general Peter Terrasse in 1504-5 is the subject of the next article which offers a translation of the visitation records with detailed annotations. Two articles are then devoted to one of the province's most fascinating figures, John Bale, whose journeys to France and Northern Italy in 1526-7 led to the production of important notebooks. Of particular interest is a detailed description and even a part edition of British Library MS Harley 1819 which was the basis for Bale's later writings on the Order's history. Given the attention paid to Bale's later life and activities it is encouraging to see that his formative period as a Carmelite friar is seen as equally relevant and one can only hope that more material from the notebook will be published. Finally there is Copsey's list of surviving writings by English Carmelites, originally printed in two separate articles but here merged into an indispensable work of reference.

This collection of articles contains important material. It presents both analysis and original sources, the emphasis being the Order's history in the

British Isles. The author should be encouraged to take the logical next step: the preparation of a coherent history of the Carmelites in medieval England and Scotland.

JENS RÖHRKASTEN

University of Birmingham

BERND JASPERT, *Mönchtum und Protestantismus. Problema und Wege der Forschung seit 187*, vol. II: *Von Karl Heussi bis Karl Barth*, Eos Verlag Erzabtei Ottilien, 2006, pp. 1082, ISBN 3-8306-7229-2

È uscito il secondo volume di un ampio studio del dott. Jaspert, Presidente dei Congressi internazionali della *Regula benedictina*, in cui continua la storia dell'atteggiamento di teologi protestanti verso il significato ecumenico del monachesimo.

Dopo aver esposto nel primo volume, uscito nel 2005, le opere dei primi secoli del protestantesimo, con riferimento ad autori spirituali, in questo secondo volume egli si dedica agli ultimi cento anni della Chiesa evangelica e alle conclusioni teologiche di numerosi scrittori. Per questo motivo già il titolo del libro c'informa che si tratta di uno studio sui «problemi e percorsi di ricerca a partire dal 1877».

In sedici capitoli vengono riportati autori protestanti che hanno lasciato scritti sul valore del monachesimo, cominciando con Karl Heussi (1877-1961) e terminando con Karl Barth (1886-1968). Gli autori più conosciuti da noi (per qualche traduzione italiana o francese) sono Friedrich Heiler (1892-1967), Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), e Walter Nigg (1903-1988), perché si sono occupati in maniera particolare anche della storia delle monache, e per il risalto dato a personaggi venerati come santi e mistici.

Ogni capitolo rappresenta una preziosa esposizione circa il rapporto spirituale con il monachesimo, nel quale «si è voluto accettare nella chiesa evangelica la possibilità genuina di seguire Cristo, da uomini e donne che in questo senso hanno praticamente vissuto» (p. 264) la vita religiosa e pratica. Ciò vale anche per il vivere nel cosiddetto Terzo Ordine, ma sempre sulla base di fatti storici che offrano elementi caratteristici, tali da far vedere l'accettazione e del monachesimo come sistema informativo dell'autentica vita religiosa.

In questa prospettiva s'incontra al termine di ogni capitolo il "risultato" dello studio condotto da Bernd Jaspert. Per esempio, già parlando di Karl Heussi (1877-1961) egli riporta preziosi articoli su asceti, monaci, monachesimo, *considerandone* l'Egitto come origine, e questo gli consente d'indicare il monachesimo «come parte essenziale della storia del cristianesimo». È una nuova e importante parte dell'interpretazione data dai teologi protestanti, che cominciano cosè a considerare «il cristianesimo come movimento ecumenico dai tempi iniziali fino al presente», e con questo si passa dai primi secoli del protestantesimo ai giorni nostri, considerando «il monachesimo il problema della storia ecclesiale». Per questo, l'«opera di Heussi offre un

“Vademecum” in rapporto con tutti gli inizi, con i metodi e con i risultati circa le ricerche sulle origini del monachesimo» (p. 88).

Particolarmente olungo è il capitolo su Friedrich Heiler, definito un «grande riformatore del monachesimo». Si nota in lui una nuova esposizione che lo inserisce nella “teologia evangelica”, cominciando addirittura da Lutero. A lui si deve una vera e propria «riconsiderazione del monachesimo nel protestantesimo» (pp. 265-266).

Gli autori considerati si sono tutti dedicati alla ricerca storica, intesa come attuazione di una maniera di esistenza ascetica ed aperta a indicare il cammino verso «un nuovo monachesimo». Certamente, questo non sempre il motivo centrale degli scritti, ed anzi ha talvolta «un ruolo secondario», come si nota in Dietrich Bonhoeffer. Si tratta comunque, anche per questo autore, di scritti ecumenici, con riflessioni che hanno esercitato notevole influenza nel Novecento. Ciò vale anche per le opere di Walter Nigg, che mostrano il tentativo di favorire nell’ambiente protestante un approccio a santi e monaci, associando il monachesimo alla mistica e rilevandone il significato interiore (p.803), soprattutto per una vita di preghiera.

I risultati dei singoli capitoli di questo importante libro di Bernd Jaspert dimostrano l’esistenza di una vera apertura ecumenica in autori protestanti. Ciò significa un non escludere, nei protestanti, un approdo ad un ristabilimento di una piena comunione del cristianesimo. Le discussioni dei vari autori fanno emergere suggerimenti e proposte concrete per la realizzazione di un ecumenismo spirituale. Ne deriva un utile suggerimento alla lettura del libro anche da parte dei cattolici. L’opera, in ogni caso, costituisce una testimonianza sicura del desiderio, anche da parte dei protestanti, di arrivare ad un’unica Chiesa cristiana, così come auspica anche l’attuale sommo pontefice, Benedetto XVI.

SR. GIOVANNA DELLA CROCE, OCD

Vita spiritualis

ERNEST E. LARKIN, *Contemplative Prayer for Today: Christian Meditation*. 2007, pp. 151. Medio Media, 627 N. 6th Ave., Tucson, Arizona 85707, U.S.A. / St. Mark’s, Mysselton Square, London, EC1R 1XX, United Kingdom (www.mediomedia.org). ISBN 978-1-933182-55-1. \$11.95.

In discursive meditation you use the imagination, the power to picture to yourself scenes from the life of Christ, as a means to help you draw closer to the Lord. Using this power, you also listen to his words spoken in the scene you are thinking about and draw out conclusions, and enter into a conversation with the Lord about the scene and his words to you. Through this exercise you get to know Jesus better and you grow in love of him. As a result, you make resolutions to live a life that is more in harmony with his

teachings and demands. The practice of discursive meditation, then, leads to a reform of life, the correction of bad habits and the fostering of good habits or, as these are also called, the virtues. This practice of discursive meditation was the kind of prayer that novices in the spiritual life were advised to take up. And sometimes it was the only kind of prayer that people were encouraged to practice. The contemplation that followed discursive meditation came only after many years, and you needed to have special signs for such prayer. Discursive meditation is similar to another form of prayer known as *lectio divina*, a form of prayer taught to and practiced mainly by monks. In this prayer form we approach God by reading the Scriptures and reflecting on them with our reason, using imagination and feelings to stir up faith and love. The four acts of reading (*lectio*), meditation (*meditatio*), praying (*oratio*) and contemplation (*contemplatio*) can be followed in order or any one of them can become the focus of the moment. The first three are active ways of approaching Christ, the fourth way shifts gears and relates to Christ present within. In the first three acts we take hold of Christ in order to grow in likeness to him. This transformation begins in baptism and grows through the practice of the Christian life, especially the life of prayer. This prayer ends in an awareness of the presence of Christ in my life. The process uncovers and reveals God, and we end up in silence like Mary of Bethany sitting at the feet of Jesus. Too often, in the past, the end of this form of prayer was short-circuited and the whole time was spent on being active. The contemplative dimension, the better part, was short-changed. The desire to insure the contemplative moments has been one of the reasons for the search for a more explicit way of contemplative prayer.

Before his entrance into the Benedictine monastery John Main had learned the practice of the mantra from a Hindu holy man, Swami Satyananda, and he found it eminently helpful. But his novice master thought differently and told the docile novice to discontinue it as something alien and foreign to Christian practice. He was to take up discursive meditation, the common form of mental prayer in religious orders at the time. This meant using the imagination and reason to think about and converse with God. He was obedient to the direction. It led to a long, ten-year spiritual desert. The mantra had nourished John Main for years, and now he was bereft of this source of grace. But later in his life through study of the roots of Christian prayer in the New Testament and early Church writers, he came to realize that this way of praying was the earlier form of meditation in the Church. Discursive meditation came later. Meditation with a mantra had a long history in the Church in classic forms like the Jesus Prayer, popular for centuries among the Orthodox monks on Mount Athos and a fixture in the Hesychast tradition. Father John chose to call his mantra prayer, in which the mantra *maranatha* is repeated throughout the meditation period and not just occasionally, Christian Meditation.

Fr. Ernest Larkin who had spent most of his life pursuing the topic of prayer as a desired personal goal and the object of theological study and

research was moved to write this book to share what he considered to be a great gift to the contemporary church: a method of contemplative prayer. Much of his thought flows from his own experience. This means that he must draw a great deal from his experience as a Carmelite. One of the best chapters in the book, in fact, is the chapter in which he interfaces Carmelite spirituality and Christian Meditation, beginning with the early history of the Carmelite family through its apogee in the great Carmelite doctors of the church, Teresa of Avila and John of the Cross. In other chapters he explains the dynamics of Christian Meditation and gives further illustrations about this from his own experience. He looks into desert spirituality at the root of the Carmelite tradition and the teaching on Christian Meditation, and in the end he treats of mindfulness, another basic feature of all contemplative life and prayer. Some of the material has already appeared in other publications, but fits together well as a part of this book.

John Main's program is one of utter simplicity. He does not stress, though he may acknowledge in theory, the abstract differences between active prayer and contemplation or the different degrees of contemplation. But he treats them as one spiritual practice and says explicitly that meditation, meditative prayer, contemplation, and contemplative prayer are all synonyms. There is no need to measure where one is on the path. The important thing is to grow in purity of heart and receptivity to divine grace. This journey, Fr. Larkin holds, is the same in both John of the Cross and John Main, but it is described from different viewpoints. The repetition of the mantra can get one going on the journey and help one stay on the path. The silence of the mantra produces purity of heart. And the reward of purity of heart is the love of God and neighbor found in the gift of contemplation. The work of the mantra helps you escape from your old self created by many false desires.

What Fr. Larkin shows mainly in this book is how the Carmelite tradition and Christian Meditation dovetail. They fit beautifully together. Christian Meditation is a new way of understanding and applying the Carmelite tradition. The friends of Carmel, and all who are searching for a practical way of prayer, can thank Fr. Larkin for this excellent book.

KIERAN KAVANAUGH, O.C.D.

*Institute of Carmelite Studies,
Washington, D.C.*

YOSHIKAWA, NAOË KUKITA, *Margery Kempe's Meditations: The Context of Medieval Devotional Literature, Liturgy and Iconography*. 2007, pp. xii, 193. University of Wales Press, 10 Columbus Walk, Brigantine Place, Cardiff, CF10 4UP, U.K. (www.wales.ac.uk/press). ISBN 978-0-7083-1910-9. £60.00.

In this carefully researched study, Naoë Yoshikawa states her intentions clearly: firstly she aims to contextualise Margery Kempe's meditations within the liturgy and devotional practices experienced in the parish; the second

argument is that there are five major meditations, which provide a structure for the *Book* and a theology which provides a stimulus for her spiritual growth and development.

It is 15 years since Eamon Duffy remarked that chapters 78-81 were a sustained Holy Week meditation and even longer since Denise L. Dupres noticed the link between the liturgical calendar and Margery's spiritual growth. It is surprising that these observations have not been considered further until now; after all it makes obvious sense for Margery's devotional life to be shaped by the daily practices of the church. Dr. Yoshikawa's most important achievement is to provide detailed evidence for this influence and to offer a new reading of the *Book* illuminated by these contexts. So, for example, she explores the themes of Penance and Judgement in the hymns, prayers and lection readings for Advent with its preparation for the Second Coming, together with its celebration of the intercessory role of the Virgin as Mother and Bride of Christ. She argues that these themes are developed in Margery's Advent meditations and prompt her tears and her conversion. Similarly she shows how the detailed description of Christ's wounds draws on the Mass of the Five Wounds.

She demonstrates also the significance of daily parish life and common devotional practices. Margery describes in some detail the practices of her local parish on Palm Sunday, including the procession, during which she imagines herself present at the original journey into Jerusalem and reflects, weeping, on the extent of Christ's sufferings. Similarly Margery's response to the parting of Christ's raiment, imagined as a violent act, draws on the acolytes' ritual re-enactment of the event as recorded in the lection passage for Good Friday from John 19. The Candlemas procession, with its lighted candles, prompts Margery to imagine herself physically present at the Temple with Mary and the priest Simeon. The candle with its rich symbolism is said to become 'an incarnational image' and prompts Margery's fervour and tears.

Visual images in churches and elsewhere are shown to influence her meditations; her understanding of traditional iconography enables her to make links between the joys and sorrows of the Virgin, for example. The image in the Dominican House in Lynn prompts a vision of the Virgin swathing the infant Christ in a white kerchief; Margery had seen a relic of this in Assisi and is aware that it was believed to prefigure the shroud in which Mary wrapped her son after the Crucifixion.

Yoshikawa's second argument concerns the structure of the *Book*. The dust jacket (adorned with an image from the 'reconstructed' Carmelite missal in the British Library) states that she 'breaks new ground with the provocative central premise that, far from being diffuse and disorganized, a detailed re-reading of the *Book* reveals its careful structuring and firm progression'. I am not sure that her claim is quite that bold. What she actually says is that Margery 'has an ability to combine external events of her life with spiritual recollections and creates the account of her life in a way that effectively fits into her scheme for elucidating her spiritual progress'. Five major meditations

are identified: on Advent and the Nativity (chs. 6-7), on the Passion during her pilgrimage to Jerusalem (chs. 28-9), on the Passion during the Holy Week liturgy (chs. 78-81), on the Purification at Candlemas (ch. 82), and Christ's long discourse on Communion (ch. 86). These, she argues, are interspersed with colloquies with Christ which guide her through an acknowledgement of Christ's sufferings, her own sinfulness, her acceptance of the Virgin and female saints as role models who help her grow towards her calling as a Bride of Christ and finally lead her to redirect herself towards the Mixed Life. Whether progress was as much a preoccupation in the Middle Ages as now is a moot point, though Yoshikawa is persuasive when she argues that Margery retrospectively charts a growing maturity in her spiritual understanding. The *Book* is not neat, however. The details of Margery's life intervene too often; the many accounts of the opposition she encountered reveal an abiding need for validation. It closes with Christ's promise that she has 'the ryght way to heven' but the journey has been rather bumpier than Yoshikawa allows.

Readers with an interest in *Carmelitana* might be disappointed that although Yoshikawa's book contains various references to the Order it does not offer a self-contained chapter on the influence of Carmelite liturgy and spirituality upon Kempe (this research has been published previously in this journal). Nonetheless *Margery Kempe's Meditations* is very much to be welcomed. It shows clearly the influence on Margery's spirituality of the liturgical and devotional practices of the church, including the use of visual images and devotional reading. It challenges the view that the *Book* lacks structure and offers a reading in which Margery may be seen to give a coherent account of her spiritual growth.

VALERIE EDDEN

University of Birmingham

KILIAN J. HEALY, O.CARM., *Methods of Prayer in the Directory of the Carmelite Reform of Touraine*, Edizioni Carmelitane, Roma 2005, pp. 190. ISBN-88-7288-085-8

Padre J. Kilian Healy (1912-2003), di nazionalità americana, è stato per dodici anni Priore Generale dell'Ordine Carmelitano dell'Antica Osservanza. Dottore in teologia, ha scritto importanti studi sulla vita spirituale. Il presente libro, una preziosa esposizione della vita spirituale scritta nel 1956, costituisce una valida interpretazione della *Riforma di Touraine*, considerata come punto di riferimento per recuperare la caratteristica della spirituale dell'Ordine nelle sue origini. Questa riforma, iniziata alla fine del sec. XVI, alimentò nel sec. XVII un desiderio essenziale di riformare l'Ordine in Francia, così come viene detto all'inizio del libro.

La nuova edizione del libro, a cura di William Harry, O.Carm. e di Joachim Smet, O.Carm., mette in luce il significato della Riforma di Touraine, facendo vedere come, mentre in Italia e in Spagna si diffuse la riforma

teresiana, non mancò in Francia lo stesso desiderio di tornare alle origini dell'Ordine, promovendo una vera devozione a *Our Lady of Mount Carmel* e una dedizione alla vita spirituale così come questa esisteva tra gli eremiti in Terra Santa, cioè sul Monte Carmelo, in solitudine, silenzio e mortificazione.

La prima parte del volume espone dunque i fatti particolari della Riforma di Touraine, tesa a recuperare una vita spirituale autentica ed uno stile spirituale del metodo carmelitano di preghiera. Su questa prospettiva, l'autore ricostruisce i diversi *Cammini di preghiere del metodo*, ciò che viene illustrato nella seconda parte del volume, e indica poi *Le fonti del metodo* nella terza parte. Ne risultano evidenziate le fonti originali e la trazione del Carmelo, con riferimento ad autori carmelitani ed anche ignaziani (Louis di Granada, Louis du Blois, Santa Teresa d'Avila, San Francesco di Sales), ed infine a personaggi carmelitani della Riforma di Touraine.

La conoscenza di questa realtà storica si rivela necessaria per comprendere il *Metodo*, cioè i tre cammini della preghiera: con le parole, con la meditazione e con l'aspirazione⁴ interiore di trovarsi alla presenza di Dio. Si tratta di "tre gradi" per innalzarsi verso Dio con una "amorosa conversazione". Questo tipo di preghiera, che è una tendenza d'amore, è il risultato dell'insegnamento carmelitano, che invita a pregare «giorno e notte». Il metodo consiste in una buona preparazione, nella pratica della meditazione e dell'abitudine di rivolgersi a Dio con amore. Questo metodo, insegnato tradizionalmente nel Carmelo, trova espressione pratica in veri autori classici che creano una vera e propria "Scuola del Carmelo". Si tratta specialmente di autori del Cinquecento e del Seicento, tra i quali non vanno dimenticati Giovanni della Croce e Teresa d'Avila. Non mancano nel libro citazioni e interpretazioni di molti testi, con i quali s'intende fornire una spiegazione degli insegnamenti tradizionali.

Tutta l'interpretazione del *Metodo della preghiera*, così come esso deve essere conosciuto e praticato anche oggi, mette in luce il valore di questo libro di Kilian Healy. Esso risulta utile e prezioso non solo per i carmelitani dell'antica osservanza, ma anche per quelli della riforma teresiana. Ne risulta per tutti un richiamo a riprendere le origini dell'Ordine, per poter «tornare spiritualmente al Monte Carmelo». Un libro utile per tutti i religiosi, quindi, ma anche per i laici.

SR. GIOVANNA DELLA CROCE, OCD

LIBRI AD CONSILIUM COMMENTARIORUM MISSI

- ANTIER, JEAN-JACQUES, *Teresa of Ávila: God Alone Suffices*. 2007. Pauline Books & Media, 50 Saint Paul's Avenue, Boston, MA 02130-3491, U.S.A. (www.pauline.org). ISBN 0-8198-7423-X. \$25.95.
- FR. GABRIEL OF ST. MARY MAGDALENE, O.C.D., *From the Sacred Heart to the Trinity: The Spiritual Itinerary of St. Teresa Margaret (Redi) of the Sacred Heart, O.C.D.* Translated by Sebastin V. Ramge, O.C.D. 2006, pp. 92. ICS Publications, Institute of Carmelite Studies, Washington D.C., U.S.A. (www.icspublications.org). ISBN 0-935216-37-5. \$11.95.
- HALLETT, NICKY, *Lives of Spirit: English Carmelite Self-Writing of the Early Modern Period*. The Early Modern Englishwoman 1500-1750 series. 2007, pp. ix, 299. Ashgate, Gower House, Croft Road, Aldershot, Hampshire, GU11 3HR, United Kingdom (www.ashgate.com). ISBN 978-0-7546-0675-8. £55.00.
- HALLETT, NICKY, *Witchcraft, Exorcism and the Politics of Possession in a Seventeenth-Century Convent*. The Early Modern Englishwoman 1500-1750 series. 2007, pp. xi, 200. Ashgate, Gower House, Croft Road, Aldershot, Hampshire, GU11 3HR, United Kingdom (www.ashgate.com). ISBN 978-0-7546-3150-7. £55.00.
- LEVY, IAN CHRISTOPHER, (ed.), *A Companion to John Wyclif: Late Medieval Theologian*. Brill's Companions to the Christian Tradition, Volume 4. 2006, pp. xxi, 489. Brill, Plantijnstraat 2, P. O. Box 9000, 2300 PA Leiden, The Netherlands (www.brill.nl). ISSN 1871-6377, ISBN 978-90-04-15007-2. €95.00 / \$124.00.
- NEVIN, THOMAS R., *Thérèse of Lisieux: God's Gentle Warrior*. 2006, pp. xviii, 398. Oxford University Press, 198 Madison Avenue, New York, New York 10016, U.S.A. (www.oup.com). ISBN 978-0-19-530721-4. £19.99 / \$35.00.
- STEIN, EDITH, *An Investigation Concerning the State*. The Collected Works of Edith Stein, Volume X. Translated by Marianne Sawicki. 2006, pp. xxviii, 202. ICS Publications, Institute of Carmelite Studies, Washington D.C., U.S.A. (www.icspublications.org). ISBN 0-935216-39-1. \$13.95.
- WILSON, CHRISTOPHER, (ed.), *The Heirs of St. Teresa of Ávila: Defenders and Disseminators of the Founding Mother's Legacy*. Carmelite Studies, Volume IX. 2006, pp. xvii, 140. ICS Publications, Institute of Carmelite Studies, Washington D.C., U.S.A. (www.icspublications.org) & Institutum Carmelitanum (<http://carmelites.info/institutum/>), Roma Italia. ISBN 0-935216-40-5. \$ 12.95.

Cum permissu superiorum

C A R M E L U S

Direttore responsabile: Emanuele Boaga

Proprietà della Curia Generalizia dei Carmelitani dell'Antica Osservanza:

Via Giovanni Lanza, 138, - 00184 Roma, Italia

Direzione e Redazione: Via Sforza Pallavicini, 10 - 00193 Roma, Italia

Amministrazione: Edizioni Carmelitane, Via Sforza Pallavicini, 10 - 00193 Roma, Italia

Registrato alla Cancelleria Tribunale di Roma, Decr. 3637 del 4.1.1954