

IT ISSN 0008-6673

CARMELUS

COMMENTARII AB INSTITUTO CARMELITANO EDITI

VOLUMEN QUINQUAGESIMUM QUINTUM

2008



EDIZIONI CARMELITANE
VIA SFORZA PALLAVICINI, 10
00193 ROMA

Copyright © 2008

CONSILIUM COMMENTARIIS EDENDIS

Editores: Giovanni Grosso, O.Carm. et Edison Robertus Lamarsen
Tinambunan, O.Carm.

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

Bibliographia annualis: David Waite, O. Carm.

*Finito di stampare nel mese di febbraio 2009
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

Carissimi lettori, finalmente *Carmelus* torna ad uscire, benché in ritardo sui normali tempi di pubblicazione dovuto a cause diverse, alcune delle quali indipendenti dalla volontà del Direttore responsabile e della Redazione, che hanno interessato soprattutto l'elaborazione della *Bibliographia carmelitana annualis*. Ce ne scusiamo con gli abbonati e tutti i lettori: da ora in poi, faremo del tutto per ripristinare la consueta scadenza regolare, dei due numeri annuali previsti.

Il 2007 è stato un anno ricco di eventi per l'Ordine. In settembre è stato celebrato il Capitolo, che ha eletto un nuovo Priore generale: il p. Fernando Millán Romeral, già noto a voi tutti per gli articoli pubblicati sulla rivista. Uno dei primi atti del nuovo Consiglio generale è stato la nomina del Preside dell'*Institutum Carmelitanum* e Direttore editoriale di *Carmelus* nella persona di p. Giovanni Grosso. Questi ha chiesto al Direttore della Biblioteca carmelitana, p. Edison Tinambunan, di coadiuvarlo nella redazione della rivista.

Perciò, desideriamo innanzitutto ringraziare il Prof. Edmondo Coccia, che in questi ultimi anni ha curato *Carmelus* come direttore editoriale, con affetto e competenza. Come pure desideriamo salutare e ringraziare il p. Patrick McMahon che ha lasciato la presidenza dell'*Institutum Carmelitanum*, per tornare a Washington. Ad ambedue va la riconoscenza per il lavoro fatto e l'augurio di poter continuare a dare il proprio servizio all'Ordine e alla Chiesa con l'impegno e la dedizione di sempre.

Lo scorso anno ha anche visto la pubblicazione di diversi volumi delle collane dell'*Institutum Carmelitanum*, ma soprattutto del *Dizionario Carmelitano*, a cura di Emanuele Boaga, O.Carm., e Luigi Borriello, O.C.D, di cui si darà conto nelle prossime pagine. Si tratta di un'opera la cui utilità pratica è già stata apprezzata da molti, per l'ampiezza e la scientificità delle informazioni, per il numero delle voci e per la loro articolazione flessibile e funzionale.

Diamo uno sguardo d'insieme agli articoli presenti in questo fascicolo, che toccano tre ambiti: la storia del Carmelo, la sua vita liturgica e spirituale e la Sacra Scrittura.

Après la partie storica un articolo che offre un panorama della vita eremitica in ambito carmelitano, presentata ampiamente da Ignacio Husillos Tamarit, O.C.D. Lo studio, arricchito da numerose citazioni e note, inizia con una descrizione della vita eremitica sul Monte Carmelo e poi continua esaminando la trasformazione della vita eremitica carmelitana dopo il trasferimento in Europa fino alla nostra epoca. L'articolo si riferisce alla Regola del Carmelo per dimostrare la validità di questo modo di vita e l'importanza dell'eremitismo nell'ordine del Carmelo. Alla fine della ricerca l'Autore presenta un'ampia bibliografia e indica vari luoghi ove è stata sperimentata la vita eremitica carmelitana.

Segue poi un articolo di Emanuele Boaga, O.Carm., sui Carmelitani in Basilicata nei secoli XVI-XVII; il contributo è diviso in due parti. Nella prima, l'Autore tratta l'arrivo e la diffusione del Carmelo in Basilicata, indicando con precisione le date in cui giunsero i frati nei vari luoghi e il termine delle singole presenze, la provenienza dei Carmelitani, le loro attività in questo territorio. La seconda parte presenta la storia dei singoli conventi carmelitani in Basilicata; offre il nome e il luogo dei conventi, le date di fondazione e di chiusura.

Un terzo articolo, assai interessante dal punto storico, tratta della missione dei carmelitani in Brasile, nella zona "índia" dell'Amazzonia, lungo i fiumi Negro e Solimões. Wilmar Santin, O.Carm., presenta questa ricerca con indicazioni precise delle date importanti e sui luoghi della missione; informa delle attività dei missionari carmelitani, senza dimenticare le difficoltà che incontrarono in quella terra. Nell'ultima parte della sua ricerca, Santin offre una lista dei missionari carmelitani martirizzati.

La sezione storica si chiude con un articolo di Balbino Velasco Bayón, O.Carm., sul monastero carmelitano di Granada, in Spagna, in occasione del V centenario della sua fondazione (1508-2008). Attraverso la ricerca del p. Velasco riceviamo numerose informazioni interessanti su questo monastero dalla sua fondazione fino ad oggi, su diversi momenti rilevanti della vita delle sorelle e veniamo a conoscenza di alcune figure eminenti di questa comunità. Di aiuto efficace per comprendere la vita e lo sviluppo della vita claustrale delle sorelle nel corso di cinque secoli è l'esame delle loro Costituzioni dalla fondazione del monastero fino a dopo il Concilio Vaticano II.

Dopo questi quattro articoli riguardanti la storia, Arie G. Kallenberg ci offre una sintesi panoramica dell'evoluzione della liturgia di s. Elia profeta. L'articolo, basato particolarmente su manoscritti liturgici, si presenta come un'originale ricerca per determinare la cronologia della festa di s. Elia profeta, ormai da tempo fissata al 20 luglio. Come

e quando si stabilisce questa data? L'articolo intende rispondere all'interrogativo. Inoltre l'Autore completa la sua ricerca con note sulla liturgia in onore del profeta s. Eliseo.

Ancora in ambito liturgico si muove sr. M. Noemi Malagesi, carmelitana del Monastero "S. Anna" di Carpineto Romano, che propone un saggio sul *Rituale* dell'ormai scomparso Monastero dell'Incarnazione di Roma, detto delle "Barberine". Pur essendo uno studio iniziale, che risente del carattere scolastico per cui è nato, il testo ha, tra l'altro, l'indubbio valore di aprire una finestra su un panorama di indiscutibile interesse sul versante, ancora poco studiato, della tradizione liturgica carmelitana, particolarmente dal punto di vista musicale.

Il fascicolo si chiude con un interessante ed esigente articolo di Cosimo Pagliara, O.Carm. che propone un'analisi accurata sull'origine, importanza, autorità e destinazione del perdono dei peccati alla luce di alcune testimonianze neotestamentarie. L'Autore esamina scrupolosamente sei pericopi del Vangelo di Matteo in cui si riscontrano tali tematiche fondamentali sul fenomeno della salvezza.

Vi auguriamo una buona lettura, rinnovando la promessa, che intendiamo mantenere, di ripristinare quanto prima la regolarità della pubblicazione.

La Redazione

APUNTES SOBRE LAS RAÍCES DE LAS ERMITAS EN EL CARMELO TERESIANO

IGNACIO HUSILLOS TAMARIT, O.C.D.

INTRODUCCIÓN¹

El presente ensayo ha nacido de la vida en el Desierto de Las Palmas (Benicasim, Castellón, España), de la «pastoral de la espiritualidad»² realizada a propósito de las ermitas y de la «interpretación del patrimonio»³ histórico, documental, arquitectónico, espiritual, etc., que vengo realizando desde hace unos años en este antiguo Desierto carmelitano de la Provincia canónica de Santa Teresa de Jesús (Aragón-Valencia), en el Carmelo Teresiano.⁴

¹ Siglas y abreviaciones utilizadas: *ABCT*: *Archivum Bibliographicum Carmeli Teresiani*, Roma, Teresianum. *B. ZIMMERMAN*, *Les Saints Déserts*: *BENOIT-M^e DE LA SAINTE-CROIX (ZIMMERMAN)*, *Les Saints Déserts des Carmes Déchaussés*, Paris, Librairie de l'Art Catholique, 1927. *BCA*: *Bibliographia Carmelitana Annualis*, en *Carmelus*. *DC*: *Dizionario Carmelitano*, Roma, Città Nuova, 2007. *DES*: *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, 3 vols., Roma, Città Nuova, 1990². *DIP*: *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, 10 vols., Roma, Paoline, 1974-2003. *DM*: *Diccionario de mística*, Madrid, San Pablo, 2002. *DS*: *Dictionnaire de Spiritualité*, 15 vols., Paris, Beauchesne, 1932-1995. *E. FRIEDMAN*, *El Monte Carmelo y los primeros carmelitas*: Elías FRIEDMAN, *El Monte Carmelo y los primeros carmelitas*, Burgos, Monte Carmelo, 1985 (=Estudios MC, 8). *El Carmelo en Tierra Santa*: Silvano GIORDANO (dir.), *El Carmelo en Tierra Santa desde los orígenes hasta nuestros días*, Burgos, Monte Carmelo, 1994. *IHT*: Instituto Historicum Teresianum. *MHCT*: Monumenta Historica Carmeli Teresiani. *SBF*: Studium Biblicum Franciscanum. *TSHC*: Textus et Studia Historica Carmelitana.

² Cf. Rafael CHECA, *Pastorale della spiritualità*, en *DC*, 654-658. Un ejemplo de "pastoral" en la Ermita de Ntra. Sra. de Montserrat en el Desierto de Las Palmas: UNO DE LOS DOCE, *Pascua de los Doce en el Desierto de Las Palmas*, en *El Carmelo* III, n. 36 (mayo-jul. 2002), 29-30; Paloma VELO, *Mi experiencia en la Pascua de los Doce*, en *El Carmelo* III, n. 46 (mayo-jul. 2004), 21-22.

³ Cf. Jorge MORALES MIRANDA, *Guía Práctica para la Interpretación del Patrimonio*, Sevilla, Junta de Andalucía. Consejería de Cultura, 2001²; Agustín SANTANA TALAVERA, *Patrimonios culturales y turistas: unos leen lo que otros miran*, en *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio cultural*, 1 (2003), 1-12.

⁴ I. HUSILLOS TAMARIT, *El Santo Desierto de Las Palmas. La aventura de su fundación y evolución*, en *El Santo Desierto*, Valencia, Generalitat Valenciana, 2006, 19-45; *Id.*,

Preguntas tales como: ¿qué es una ermita?, ¿de dónde vienen las ermitas?, ¿por qué hay ermitas en un desierto carmelitano?, ¿qué son los desiertos carmelitanos?, etcétera, me motivaron a investigar y a buscar puntos de referencia en la historia y en la espiritualidad del Carmelo. Aunque abundan los estudios acerca de los Desiertos carmelitanos, no ocurre lo mismo sobre las ermitas en el Carmelo. La hipótesis en la que trabajé al iniciar el presente estudio era la siguiente: la Orden del Carmen, al nacer, debió tener ciertos referentes históricos y espirituales, en los que se podrían hallar pautas para entender el ideal de la ermita. Se trataba, pues, de mostrar el hilo conductor desde entonces, ora de la tradición, ora de los testimonios, que enlazara con el tiempo en que nació el Carmelo Teresiano (1562-1568), en donde surgirá con renovado empeño ese ideal de la ermita hasta presentarse como un elemento esencial del Desierto carmelitano. Ésta fue mi intuición: que la ermita en el Desierto carmelitano o el ideal de la ermita hunde sus raíces en el *humus* del Monte Carmelo, en Tierra Santa, en lo que vivieron aquellos hombres desconocidos, en el ambiente en donde la vida incipiente del Carmelo floreció y comenzó a dar frutos, los frutos del Carmelo (cf. Jer 2,7). Uno de ellos, indudablemente, es la ermita. Desde los orígenes, pasando por la Regla del Carmelo, y en las tentativas posteriores, bien fueran concretizadas o solamente espirituales, este ideal debió pasar a componer el ideario (y también el imaginario) del Carmelo Teresiano: aquí hallaría un espacio cómodo en donde pasar del contenido al continente (un continente que nos ha llegado a nuestros días y que ha propiciado la presente reflexión). El medio fue el Desierto carmelitano y la forma fue la ermita, tal y como la han ido plasmando sus diversos artífices.

Así, pues, me propuse realizar un recorrido histórico-espiritual en busca de las ermitas en el Carmelo originario y en su posterior evolución. Dónde (rodeadas de qué elementos y en relación con qué ele-

El Archivo y la Biblioteca del Desierto de Las Palmas, ibíd., 117-131; *Id.*, *El Centro en el Carmelo Teresiano. El Castillo Interior de Teresa de Jesús y el caso del Desierto de Las Palmas*, en *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, 82 (2006), 341-371; *Id.*, *El Sant Desert Carmelità. El cas del Desert de Les Palmes. L'espai arquitectònic. El tipus. La forma. Les funcions*, en *XI Jornades Culturals de La Plana de l'Arc. La Pobla Tornesa*, 27, 28 i 29 d'octubre de 2006. Castelló, Associació Cultural «La Balaguera», 2007, 49-63. Y la edición de los libros recopilatorios de las ponencias dadas en Los Seminarios del Desierto: *Espiritualidad del Desierto. I Seminario Desierto de Las Palmas*. Castellón-Burgos, Fundación Desierto de Las Palmas-Monte Carmelo, 2006; *El Silencio. II Seminario Desierto de Las Palmas*, Castellón-Burgos, Fundación Desierto de Las Palmas-Monte Carmelo, 2007; *El Diálogo. III Seminario Desierto de Las Palmas*. Castellón-Burgos, Fundación Desierto de Las Palmas-Monte Carmelo, 2008.

mentos) aparecían las ermitas por primera vez en la Orden del Carmen y en qué datos o figuras o ejemplos se basaron los creadores de tales ermitas para hacerlas realidad (me interesaban más bien los elementos simbólicos que las piedras y restos arqueológicos conservados, aunque éstos vendrían a ser prueba de aquéllos). De repente me hallé en la Edad Media (en el antiguo Carmelo) y, seguidamente, me vi en la Edad Moderna (en el Carmelo Teresiano) y, finalmente, me encontraba en la Edad Contemporánea, rodeado de ermitas en el Desierto de Las Palmas, con personas muy dispares haciendo las preguntas ya mencionadas.

Lo que viene dicho a continuación no resultará nuevo a los conocedores de la historia y de los orígenes de la Orden del Carmen. Con todo, he pretendido ofrecer cierta originalidad al plantear «la Ermita» como una realidad digna de ser investigada con rigor. Estas líneas son «apuntes», nacidos de la reflexión y de la vida cotidiana en un antiguo desierto carmelitano, y que pretenden crear algún tipo de diálogo acerca de esta cuestión: las ermitas en el Carmelo.

Como no es posible tratar todo en un mismo momento y lugar, aquí se ciñe la reflexión a las ermitas en los orígenes del Carmelo y en su desarrollo posterior. A partir de ese punto, pienso tratar en el futuro sobre la ermita, pero ciñéndome al Desierto de Las Palmas, que considero un caso particular. Ojalá puedan surgir pequeños estudios sobre la ermita en cada uno de los Desiertos, además de lo que va saliendo a la luz en las obras de conjunto sobre los mismos.⁵

1. LOS EREMITAS DEL MONTE CARMELO: LOS PRIMEROS CARMELITAS⁶

Al igual que los Padres del desierto en el siglo IV –diseminados por el bajo Egipto (Nitria, Scitia, Delta del Nilo; Tebaida, cerca de Tebas), por Arabia, la península del Sinaí y diversos puntos de Pales-

⁵ Cf. Saverio STURM, *L'Eremo di Monteverginio e la tipologia del Santo Deserto. L'architettura dei Carmelitani Scalzi in età barocca*, Roma, Gangemi, 2002 (=Roma: storia, cultura, immagine, 10), 77-119.

⁶ S. GIORDANO, *Los eremitas del Monte Carmelo*, en *El Carmelo en Tierra Santa*, 54-62. Cf. E. FRIEDMAN, *Los Carmelitas y el Monte Carmelo*, en *Monte Carmelo*, 86 (1978), 159-176; Id., *El Monte Carmelo y los primeros carmelitas*, 137-166; Id., *Etienne de Salagnac, OP (1291) y la fecha de la primera ermita latina en el Monte Carmelo*, en *Monte Carmelo*, 95 (1987), 368-376; Daniel DE PABLO MAROTO, *Espiritualidad de la Baja Edad Media*, Madrid, EDE, 2000, 145-179. Y varios tomos de la colección TSHC, citados en las notas.

tina—,⁷ un grupo de hombres peregrinos, posiblemente antiguos cruzados y más tarde tornados en eremitas tras retirarse al Monte Carmelo, «fueron pioneros sin nada que les indicase el camino, salvo el ejemplo de algunos profetas como san Juan Bautista, Elías, Eliseo y los Apóstoles, quienes les servían a la vez de modelos. Por lo demás, la vida que abrazaban era “angélica” y caminaban por las sendas solitarias de los espíritus invisibles. Sus celdas eran el horno de Babilonia (cf. Dan 3) en el que, en medio de las llamas, se encontraban con Cristo. Ni trataban de obtener la aprobación de sus contemporáneos, ni se proponían provocar su repulsa, pues las opiniones de los demás habían cesado de ser para ellos asunto de importancia. No tenían una doctrina definida sobre la libertad, pero de hecho se convirtieron en hombres libres, pagando el precio de la libertad».⁸

Aquellas personas anónimas, futuros carmelitas, sobre las que ha pesado más la tradición y la hagiografía que los datos históricos y la biografía,⁹ hicieron una experiencia similar (espiritual y geográficamente) a la de los Padres del desierto, pero ocho siglos después. Estos Padres, tan venerados en las iglesias cristianas, entroncan con los per-

⁷ Cf. Germà MORIN, *El ideal monástico y la vida cristiana de los primeros siglos*, Montserrat 1931; Otto F. A. MEINARDUS, *Monks and Monasteries of the Egyptian Desert*, Cairo, The American University at Cairo Press, 1961; Derwas J. CHITTY, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford 1966; Antoine GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Abbaye de Bellefontaine 1979 (=Spiritualité Orientale, 30); I. PEÑA - P. CASTELLANA - R. FERNÁNDEZ, *Les Reclus Syriens. Recherches sur les anciennes formes de vie solitaire en Syrie*. Milano, Franciscan Printing Press, 1980 (=SBF. Minor, 23); Lorenzo DATRINO, *Il primo monachesimo*, Roma, Studium, 1984; Ramón TREVIANO, *Profetas ambulantes*, en *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*, Madrid, Claretianas, 1989, 1425-1443; Lucien REGNAULT, *La vie quotidienne des Pères du désert en Egypte au IV^e siècle*, Paris, Hachette, 1990; Tomas ŠPIDLÍK, *Monachesimo orientale*, en *DES*, vol. 2, 1.648-1.653; Gabriel BUNGE (ed.), *Quatre ermites égyptiens d'après les fragments coptes de l'Histoire Lausiaque*, Abbaye de Bellefontaine 1994 (=Spiritualité orientale, 60); García M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, Madrid, BAC, 1998² (=normal, 588); Elizabeth A. CLARCK, *Ascetismo pre-agustiniano*, en *Diccionario de San Agustín*, Burgos, Monte Carmelo, 2001, 132-141. Sobre el término monacato y su raíz monje ('monachos'): Raimon PANIKKAR, *Elogio de la sencillez. El arquetipo universal del monje*, Estella, Verbo Divino, 1993, 23-24.

⁸ Thomas MERTON (ed.), *La sabiduría del desierto*, Madrid, BAC, 1997 (=minor, 87), 20.

⁹ Se suele citar el compendio hagiográfico de DANIEL A VIRGINE MARIA, *Speculum carmelitanum*, Antverpiae 1680 (4 partes en 2 vols.); le precede otro, escrito por Giovanni Battista de Cataneo (Venetiis 1507). Cf. Joseph BAUDRY, *Origines orientales du Carmel? Le mythe et l'histoire*, en *Carmel* (1979/4), 327-344; Ludovico SAGGI, *Hagiografía carmelitana*, en *Santos del Carmelo*, Madrid, Librería Carmelitana-EDE, 1982, 37-152.

sonajes bíblicos citados.¹⁰ Por su parte, los eremitas del Monte Carmelo se afilian espiritualmente a los Padres del desierto, actualizando para su época la significatividad y el mensaje de aquellas figuras bíblicas y patrísticas, fundamentos en breve tiempo de una tradición de lo más interesante.¹¹

«La espiritualidad del desierto se ubica en el corazón de la mística: ella animará durante algunos siglos la tradición monástica de la cual constituye “la raíz”, según Hildegarda de Bingen. El amor por el desierto no pertenece sólo a la tradición judeocristiana, se encuentra en la India, en China y en Asia central. Los filósofos de la antigüedad siempre atribuyeron una gran importancia a la soledad y los Padres de la Iglesia,

¹⁰ Cf. Edison R. L. TINAMBUNAN, *Elijah according to the Fathers of the Church*, en *Carmelus*, 49 (2002), 85-116. Se acercan a estos personajes bíblicos los biblistas y otros teólogos que hablan del desierto como “ámbito”: Jean GRIBOMONT, *Eremo*, en *DIP*, vol. 3, 1.260-1.264; José Carlos GIMENO GRANERO, *El desierto en el Antiguo Testamento*, en *Historia, teología y espiritualidad del Desierto. III Centenario de los Carmelitas en el Desierto de Las Palmas*, Castellón, Centro de Espiritualidad, 1994, 40-50; Juan José LOZANO MELERO, *La tradición del “desierto” en el Nuevo Testamento*, *ibid.*, 51-64; Kieran KAVANAUGH, *Desierto*, en *DM*, 538-542; Francisco IBARMIA, *El desierto y su significado religioso en la Biblia*, en *Revista de Espiritualidad*, 62 (2003), 9-40; J. C. GIMENO, *Raíces veterotestamentarias de la espiritualidad del desierto*, en *Teología Espiritual*, 48 (2004), 9-27; Silvio J. BÁEZ ORTEGA, *El desierto en el Nuevo Testamento*, en *Teresianum*, 55 (2004), 301-324; *Id.*, *El desierto en el Nuevo Testamento*, en I. HUSILLOS TAMARIT (ed.), *Espiritualidad del Desierto. I Seminario del Desierto de Las Palmas*, Castellón-Burgos, Fundación Desierto de Las Palmas-Monte Carmelo, 2006, 47-64; J. C. GIMENO, *La espiritualidad del desierto en la tradición judía*, *ibid.*, 31-46; *Deserto*, en *DC*, 223-231.

¹¹ Cf. D. DE PABLO MAROTO, *Espiritualidad de los Padres del Yermo. Pasado y vigencia en nuestro tiempo*, en *Revista de Espiritualidad*, 62 (2003), 41-78; *Id.*, *Los Padres del Yermo: la vida en el “desierto”*, en I. HUSILLOS TAMARIT (ed.), *Espiritualidad del Desierto*, 65-98. Ver L. REGNAULT, *La prière chez les Pères du désert*, en *Carmel* n. 78 (1995/4) 3-17; Armand VEILLEUX, *La lectio divina como escuela de oración en los Padres del desierto*, en *Liturgia y Espiritualidad*, 34 (2003), 231-242.285-294. La oración y la *lectio divina* conformaban la vida de los eremitas del Monte Carmelo (cf. *infra* el §. «III. Las ermitas en la Regla de San Alberto»), que han dejado en herencia a todos los carmelitas. Ver los nn. 15 (1968) y 22 (1975) de *Carmelus*; Redemptus M^a VALABEK, *Prayer among Carmelites of the Ancient Observance*, en *Carmelus*, 28 (1981), 68-143; E. BOAGA, *La experiencia carismática desde los orígenes del Carmelo y la oración. II. La oración en la vida de la orden desde el paso a Europa hasta el siglo XVI*, en R. CHECA (ed.), *La Oración en el Carmelo. Pasado, presente y futuro*. Actas del Congreso, México, DF, Centro de Estudios de los Valores Humanos, 2002, 13-28; *VV. AA.*, *Congreso Latinoamericano OCarm- OCD. La Regla del Carmen. Un proyecto de vida*. Siete aspectos de la Regla del Carmen vistos a partir de siete perspectivas distintas de la Familia Carmelitana, México, Editorial Santa Teresa, 2006, 39-57; *DC: contemplazione* (180-189), *lectio divina* (504-510), *meditazione* (570-576), *orazione aspirativa* (631-640), *preghiera* (673-685), *presenza di Dio* (691-697), *spiritualità carmelitana* (822-844), *vita spirituale* (987-993). Cf. Luigi M^a DE CANDIDO, *La preghiera nell'eremitismo*, en C. ROSSINI - Patrizio SCIADINI, *Enciclopedia della preghiera*, Città del Vaticano, LEV, 2007, 1.080-1.090.

alabando el eremitismo, se retraen gustosos a los estoicos. Tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, el desierto juega un rol fundamental. “Guió a su pueblo por el desierto: porque es eterna su misericordia”, dirá el salmista (Sal 135, 16); Elías, Eliseo y Juan Bautista aparecen como modelos de solitarios; tras los esenios y los terapeutas (Filón), algunos hombres se dedicaban a la vida eremítica. Sin embargo, según la tradición, los ermitaños serán los sucesores de los apóstoles y de los mártires». ¹²

Si intentáramos, pues, trazar un orden cronológico en las tradiciones de los primeros carmelitas, tendríamos a Elías, padre del profetismo, ¹³ seguido de Eliseo, su primer discípulo. ¹⁴ A estas dos figuras proféticas se habría de sumar la estela veterotestamentaria de “los hijos de los Profetas” (cf. 2Re 9, 1). Abrazando los dos Testamentos bíblicos, brilla con luz propia en la tradición la Virgen María quien, predicha por Elías y los profetas, aparece en los Evangelios dando especial consistencia a los demás personajes en que se fundamenta la tradición. ¹⁵ Y en tiempos de Jesús, la figura evangélica escogida para continuar la línea profético-eremítica es Juan Bautista, que vive retirado en el desierto de Judea, y algunos de los Apóstoles del Señor, particularmente Juan Evangelista, el discípulo amado; él fundará comunidades cristianas y al socaire de su doctrina surgirá la escuela

¹² Marie-Madeleine DAVY (dir.), *Esperienze mistiche in Oriente e in Occidente. Dottrine e profili*. vol. I, ed. L. Borriello, Città del Vaticano, LEV, 2000, 359.

¹³ Cf. J. BAUDRY, *Elie et le Carmel*, en *Carmel* (1977/2), 154-168; Alexander VELLA, *Elijah's wilderness journey and the "Desert Ideal"*, en *Carmel*, 37 (1990), 3-37; Patrick McMAHON, *Pater et Dux: Elijah in Medieval Mythology*, en Keith EGAN – Craig MORRISON (eds.), *Master of the Sacred Page. Essays in Honor of Roland E. Murphy, OCarm. On the Occasion of His Eightieth Birthday*, Washington DC, The Carmelite Institute, 1997, 283-299; Jane ACKERMAN, *Elijah Prophet of Carmel*, Washington DC, ICS Publications, 2003, 113-181; VV. AA., *Elia profeta*, en *DC*, 310-324.

¹⁴ Cf. Èliane POIROT, *Les prophètes Élie et Élisée dans la littérature chrétienne ancienne*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine-Brepols, 1997, 567-582; Id., *Eliseo profeta*, en *DC*, 326-330.

¹⁵ Cf. Nilo GEAGEA, *Maria Madre e Decoro del Carmelo*. La pietà mariana dei Carmelitani durante i primi tre secoli della loro storia, Roma, Teresianum, 1988 (=IHT. Studia, 4); Id., *Una devozione ecumenica. La Madonna del Carmine*, Roma, Ed. OCD, 1990; Id., *Carisma y espiritualidad mariana del Carmelo*, en *El Carmelo en Tierra Santa*, 41-47; Edmondo COCCIA (ed.), *In Communion with Mary: our heritage and prospects for the future*. Proceedings of the Carmelite Mariological seminar held to celebrate the 750th anniversary of the Brown Scapular... Sassone, Italy, 14-21 June 2001, Roma, Carmelitane, 2003 (=Collationes Mariales, 4); *Congreso Latinoamericano OCarm-OCD. La Regla del Carmen*, 117-124; C. CICONETTI, *Pietà popolare mariana nel Carmelo*, en *DC*, 742-759; Christopher O'DONNELL, *Maria nel Carmelo, ibid.*, 539-546.

llamada “joánea” (s. II).¹⁶ Un pequeño fragmento novelesco de inicios del siglo XX resume muchos de estos aspectos reuniéndolos en el imaginario colectivo de la época (aparecen subrayadas las figuras):¹⁷

«La tempestad había pasado por las cimas del *monte Carmelo*, cuya cadena se extiende desde Cesárea hasta Zabulón, y cuya vertiente occidental domina toda esta parte de las costas del Mediterráneo. En una gruta que la tradición nos enseña haber servido de morada al *profeta Elías*, vivía Teodosio el solitario. Habíase retirado allí hacía muchos años para dedicarse enteramente a la oración y a la contemplación; y no la dejaba, sino de tiempo en tiempo, para ir a predicar a los fieles de los países vecinos. El objeto que se proponía en estas excursiones era renovar su fervor en la sociedad de sus hermanos: pero los frutos que sacaba eran muy inferiores a los que producía en las asambleas de los cristianos con sus palabras animadas de divino fuego, y sobre todo por su santa vida, que le asemejaba a *los Apóstoles*. Había recibido la imposición de las manos, de *San Juan*, el discípulo amado del *Salvador*; y cuando se hallaba en medio de los fieles, ejercía su ministerio con celo y una caridad digna de su maestro. No se conocía ni su origen, ni el nombre que llevaba antes de su bautismo. Sabíase únicamente que había sido llamado al conocimiento de la verdad por un favor especial de la *Providencia*».

Con la aparición de los Padres del desierto (ss. IV-V), tras asumir el imperio la religión cristiana, la tradición monástico-eremítica se renueva poderosamente. Las nuevas figuras que sintetizarán a todas las anteriores serán estos Padres, seguidos y canonizados por el pueblo. Ellos poblaron los desiertos del Próximo y del Medio Oriente, por donde circulan las legendarias rutas de comunicación entre continentes y culturas.¹⁸

«Zonas deshabitadas se habían convertido en la patria de grandes figuras espirituales, como el desierto de Tur Abdin al norte de Siria o el

¹⁶ Se podrían incluir aquí los Esenios de Qumrán junto al mar Muerto, según cierta interpretación de Heb 11,37b-40 (cf. S. STURM, *L'Eremo di Monteverginio e la tipologia del Santo Deserto*, 1). Juan Bautista de Lezana (1596-1659), es una de las figuras importantes de la OCarm que habla de los esenios (como carmelitas antiguos, siguiendo las tradiciones legendarias); cf. Balbino VELASCO BAYÓN, *Historia del Carmelo Español*, vol. I, Roma, Institutum Carmelitanum, 1990 (=TSHC, 17), 49. Sobre Lezana: *ibíd.*, 494 (ver las referencias); Pablo M. GARRIDO, *Juan Bautista de Lezana (1586-1659). Un carmelita famoso del siglo XVII: teólogo, moralista, mariólogo e historiador de la Orden*, en *Carmelus*, 52 (2005), 137-163; *Id.*, *Lezana*, en *DC*, 524.

¹⁷ A. LEMERCIER, *El Solitario del Monte Carmelo. Episodio de los primeros tiempos del cristianismo*, Barcelona, Librería Salesiana, 1926 (=Lecturas católicas, 385-86), 73-74.

¹⁸ Cf. Maria Grazia BIANCO, *Desierto*, en Àngelo DI BERARDINO (dir.), *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, I, Salamanca, Sígueme, 1991, 581-584.

mítico desierto egipcio de la Tebaida donde vivieron y predicaron célebres arquetipos de monjes y ascetas, como san Antonio abad (251-h. 356), san Pacomio (h. 286-366), san Pablo de Tebas “primer ermitaño” (m. 304), san Macario (h. 300-390). Multitud de monjes y eremitas se recogían entorno a las figuras ejemplares de padres de la iglesia, como san Jerónimo (h. 347-420), san Basilio Magno (h. 330-379), obispo de Cesarea en Capadocia y reconocido padre del monacato oriental, o los famosos anacoretas del siglo IV (san Simeón el Nuevo Teólogo, san Teodoro Estudita, abba Agatón). Desde estos lugares, se difundieron diversas corrientes contemplativas en las regiones de la cuenca mediterránea oriental y meridional, ya afectadas por la predicación cristiana de los orígenes, dando lugar quizá a procesos de progresiva conventualización, como en los monasterios egipcios o en el bastión del Monte Athos, destinado a ser la cuna del monaquismo y, tras el cisma entre Oriente y Occidente en 1054, la capital de la “nación” greco-ortodoxa.¹⁹

«A través de la herencia artístico-literaria del medieval, la figura del eremita habría entrado, también gracias a los mismos escritos de la literatura eremítica, en el universo simbólico e iconográfico de la edad moderna, representado como penitente, filósofo, peregrino, último en las listas de los hombres de Iglesia, pero también héroe que, en la soledad y en la extrañeza del mundo terreno, lucha por la propia salvación y por la ajena».²⁰

A partir de los focos de atracción espiritual situados en esas rutas (principalmente Tierra Santa, en cuyo itinerario se incluía el Monte Carmelo)²¹ podemos engarzar todas estas figuras con las famosas peregrinaciones medievales, las cuales nos aproximan al resultado obtenido: los primeros eremitas del Monte Carmelo.²²

«Cuando una orden fue capaz de mantener, contra viento y marea, la tradición eliana y mariana con tanta perseverancia y animosidad, y, a tiem-

¹⁹ S. STURM, *L'Eremo di Monteverginio e la tipologia del Santo Deserto*, 1-2. Cf. D. BURTON CHRISTIE, *La parola nel deserto: Scrittura e ricerca della santità alle origini del monachesimo cristiano*, Magnano Vicentino 1998; L. CREMASCHI, *Antonio e i Padri del deserto*, Cinisello Balsamo (Milano), San Paolo, 1999.

²⁰ S. STURM, *L'Eremo di Monteverginio e la tipologia del Santo Deserto*, 2. Cf. F. FERRERO, *Eremitismo individuale in Occidente*, en *DIP*, vol. 3, 1245-1258; C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo. Origine - Natura - Significato*, Roma, Institutum Carmelitanum, 1973 (=TSHC, 12), 72-77.

²¹ Como aparece en el *Itinerarium de Locis Sanctis Petri Diaconi*, basado en los escritos de Egeria: Agustín ARCE (ed.), *Itinerario de la virgen Egeria (381-384)*, Madrid, BAC, 1980 (=normal, 416), 160-161. Cf. E. FRIEDMAN, *El Monte Carmelo, en El Carmelo en Tierra Santa*, 31-32.

²² Cf. Andrew JOTISCHKY, *The Perfection of Solitude: Hermits and Monks in the Crusader States*, University Park, The Pennsylvania University Press, 1995. (Comentado por J. Smet: *Carmelus*, 44 [1997], 176-181).

pos, su arraigo en la soledad y el desierto, es que estaba viviendo y le interesaba conservar esas viejas esencias, que eran válidas sólo en la medida en que se fundamentaban en arquetipos bíblicos. La categoría mental “historia” equivalía a los modelos que inspiraban su vida, no en que tuviesen una consistencia real en la geografía y el tiempo. En consecuencia, la fabulación de su pasado no era una verdad novelada, ahistórica y mítica, sino fundada en el poder de lo real,²³ y así tenían significación permanente».²⁴

Nos detendremos, pues, en algunos elementos esenciales de ese recorrido histórico-espiritual, a modo de *vía crucis* –puesto que así lo fue para aquellos primitivos carmelitas– para entender el proceso evolutivo que experimentaron conscientemente y cómo, en su recién creado hábitat, surgen las Ermitas como realidad etnológica, arquitectónica y teológica.

a) *El itinerario*²⁵

«En el siglo XI surgió un movimiento religioso a gran escala de gente laica y estuvo floreciente, cuya finalidad era seguir a Jesús en su pobreza y en la predicación del evangelio. Muchos de ellos buscaron practicar la imitación de Cristo haciendo peregrinaciones y uniéndose a las cruzadas que tuvieron lugar entre 1095 y 1291. Para muchos peregrinos las

²³ Es importante resaltar «el poder de lo real», ya que se ha afirmado que «la Orden del Carmen no tuvo en su origen histórico real nada de profético ni bíblico. Esa nota le dieron leyendas posteriores, forjadas en la Alta Edad Media y defendidas con ardor en la vida moderna» (Hipólito de la Sagrada Familia [1892-1976]; cf. Anselmo DONÁZAR ZAMORA, *El libro “Principio y fin de una Reforma”. Contestación del autor a unos reparos*, en *El Monte Carmelo*, 79 [1971], 390). Algunas relecturas actuales van en sentido contrario a la tesis de Hipólito: È. POIROT, *La Règle du Carmel et la tradition monastique orientale*, en *Carmel* (1979/4), 354-372; Jean SLEIMAN, “*Marcha de aquí y dirígete al Oriente*” (1 Reyes 17, 3). *Reflexiones orientales acerca de la Regla del Carmelo*, en VV. AA., *La Regla del Carmelo. Nuevos horizontes*, Roma, Il Calamo, 2000, 95-113.

²⁴ D. DE PABLO MAROTO, *Espiritualidad de la Baja Edad Media*, 178. «Considerando que los mitos nunca son falsos, sino que proponen de nuevo sencillamente las creencias de manera narrativa, podemos entender el significado del mito María-Elías, corazón de la Orden, signo de aquella profunda adhesión a estas dos figuras, y, en el caso particular de María, de la relación familiar con aquella que es Madre, Patrona, Hermana y Virgen Purísima» (Ch. O'DONNELL, *María nel Carmelo*, en *DC*, 539-540).

²⁵ E. FRIEDMAN, *El Monte Carmelo y los primeros carmelitas*, 1-13. Cf. Bellarmino BAGATTI, *Antichi villaggi cristiani di Galilea*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1971 (=SBF. Minor, 13): §. «Resti cristiani al Carmelo»; Sabino DE SANDOLI (ed.), *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum (saec. XII-XIII)*, 4 vols., Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1978-1984 (=SBF. Minor, 24).

cruzadas allanaron el camino al Monte Carmelo. Aquí anhelaron completar su peregrinaje como ermitaños laicos».²⁶

Raymond Oursel, gran especialista en el medioevo,²⁷ afirma que el camino que permanece tras la sucesión de los siglos se convierte para el historiador en un documento de primera mano: «El “terreno” en cuanto tal, con sus caminos, sus campos, sus testimonios contruidos por la mano del hombre, revela ser algo mucho más y mucho mejor que una ciencia auxiliar de la historia: es uno de sus intérpretes y memoriales privilegiados, con la misma dignidad y el mismo valor de los documentos de archivo, es su substancia petrificada».²⁸ Y otro autor ya clásico, el P. Jean Leclercq, famoso por sus cuantiosas publicaciones en el ámbito de la vida religiosa (en concreto, monacal), mantiene que existen dos tipos de peregrinación: peregrinación en espíritu a los lugares santos y peregrinación de la vida humana.²⁹

Siguiendo las palabras de Leclercq, y aplicándolas a los eremitas latinos del Monte Carmelo, podemos afirmar que éstos realizaron la primera peregrinación «en espíritu a los lugares santos», a la tierra del Señor Jesucristo, la cual dio fundamento a su constitución como Hermanos de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo (antes incluso de ser reconocidos por la autoridad competente: Alberto, el patriarca de Jerusalén).³⁰ Además, aquellos hombres encarnaron con su vida la segunda peregrinación, la «peregrinación de la vida

²⁶ Kees WAALJMAN, «El enfoque histórico de la Regla del Carmelo», en VV. AA., *La Regla del Carmelo. Nuevos horizontes*, Roma, Il Calamo, 2000, 9.

²⁷ Cf. R. OURSEL, *Pellegrini nel Medioevo. Gli uomini, le strade, i santuari*, Milano, Jaca Book, 1988.

²⁸ Id., *Vie di pellegrinaggio e santuari. Da Gerusalemme a Fatima*, Milano, Jaca Book, 1998, 79.

²⁹ Jean LECLERCQ, *Aux sources de la spiritualité occidentale*, Paris 1963, 35-90; cit. en DS, vol. 12, 891.

³⁰ Cf. Elizabeth Ruth OBBARD, *Land and journey in Carmelite tradition*, en *The Sword*, 60 (2000), 137-144; Chiara VASCIAVEO, *Pellegrini verso la terra*, en *Horeb*, 9/1 (2000), 90-95. La presencia de la Virgen María en el Monte es anterior a estos eremitas; cf. Eugenia NITOWSKI, *Stable, chapel and the Mother of God*, en *Carmelite Digest*, 17/1 (2002) 67-75. (En el texto siempre me refiero a los eremitas latinos. Los primeros carmelitas surgieron de los eremitas latinos o bien los eremitas latinos dieron lugar a lo que hoy conocemos como *carmelitas*. De ahí, el interés por describir el origen, el desarrollo y el desenlace de su vida en el Monte Carmelo, ya que vivieron y comprendieron la vida y la expresaron desde el ámbito de la ermita, a partir de cierto ideal de la ermita, que va dibujándose poco a poco, a medida que avanzamos desgranando las fuentes y su contexto.)

humana»³¹ –que quedaba escrita en la Regla para las generaciones venideras–,³² de la cual hoy quedan vestigios arqueológicos y testimonios documentales numerosos, aunque difíciles de recomponer, que hay que interpretar, contextualizar, interrelacionar....³³

b) *El testimonio*

Un célebre pasaje de Jacques de Vitry, obispo de San Juan de Acre en la bahía de Haifa al pie del Monte Carmelo desde 1216 al 1228³⁴, describe así el florecer de la vida religiosa en Palestina: «Santos varones renunciaban al mundo atraídos por varios deseos y quereres, y abrasados por el fervor religioso, elegían para sí los lugares más aptos para su propósito y devoción. Algunos, aleccionados especialmente por el ejemplo del Señor, preferían aquel desierto apetecible llamado de la Cuarentena, donde el Señor había ayunado cuarenta días después de su bautismo, para llevar vida eremítica consagrándose con devoción al Señor y habitando en celdas estrechas. Otros, a ejemplo e imitación del santo varón y solitario profeta Elías, hacían vida solitaria en el Monte Carmelo, principalmente en la parte más elevada de la ciudad de Porfiria, que hoy se llama Haifa, junto a la llamada “Fuente de Elías”, no lejos del monasterio de Santa Margarita, y allí, en los alveolos de sus pequeñas celdas, como abejas del Señor, elaboraban la divina miel de la dulzura espiritual... Este monte Carmelo, en el cual moró Elías, está situado en las proximidades del mar a cuatro millas de Acre».³⁵

³¹ Cf. Maria Noemi MARIACHER, *Spiritualità del pellegrinaggio*, en *Tempi dello spirito*, 35 (1999), 263-267.321-326; Alberto NEGLIA, *Il viaggio dell'interiorità, in Horeb*, 9/2 (2000), 54-59; C. CICONETTI, *Il pellegrinaggio nella tradizione cristiana, ibid.*, 19-24; C. CICONETTI, *Simbologia carmelitana*, en *DC*, 811-812.

³² *Regles des moines: Pacôme - Augustin - Benoît - François d'Assise - Carmel*, introduction et présentation par Jean-Pie Lapierre, Paris, Éditions du Seuil, 1982, 173-183.

³³ Cf. Debra J. BIRCH, *Jacques de Vitry and the ideology of pilgrimage*, en J. STOPFORD (ed.), *Pilgrimage explored*, York, York Medieval Press, 1999, 79-93.

³⁴ Jacques nació en Vitry sur-Seine hacia el año 1170. Fue canónigo regular y durante doce años obispo de Acre (1216-28). Murió en 1240, siendo cardenal de Túscolo, dignidad a la que lo elevó Gregorio IX en 1229. Cf. Vincenzo BELLONI, *Il Duecento Francese in Liguria*, Genova 1974: §. *Lettera di G. da Vitry*, 15-16.

³⁵ Jacobus DE VITRIACO, *Historia Orientalis sive Hierosolymitanae*, ed. Fr. Moschus, Douai, 1597, lib. I, cap. 52, 1.075 (ed. anastática: Farnborough, Hansts, England, 1971); J. BONGARS (ed.), *Gesta Dei per Francos, sive Orientalium Expeditionum et Regni Francorum Hierosolymitani Historia, a variis illius aevi scriptoribus litteris commendata, nunc primum aut editis aut ad libros veteres emendatis: Orientalis Historia*, vol. 1, Hannover 1611, 1.047-1.149; latino-italiano: S. DE SANDOLI (ed.), *Itinera Hierosolymitana Cru-*

c) *El lugar y su tradición*³⁶

Los eremitas a los que se refiere Jacques de Vitry habitaban en un valle angosto situado a más o menos una hora de camino desde Haifa, que se asomaba al mar, conocido como *Wadi 'ain es-Siah*. Las grutas excavadas en las paredes del monte, en un tiempo más abundantes que hoy, confirman la existencia de una *laura*, o sea, de una fundación monástica bizantina.³⁷ De manera particular, había una gruta más grande, de dos pisos, que recibía los nombres significativos de “gruta de Elías” y “habitación de Eliseo”, para cada una de las piezas de que se componía. La leyenda local contaba que en aquel lugar solía reposar el profeta Eliseo. Además, el valle era puesto en relación con el profeta Elías, considerado el iniciador y modelo del monaquismo, por medio de la fuente que mana aún hoy sobre la embocadura del valle, la cual tomaba el nombre de Elías. La leyenda afirmaba también que Elías había apagado la sed allí.³⁸

El particular de la “fuente” en relación con el profeta Elías (*iuxta fonte Eliae*) aparece en la obra *De institutione primorum monachorum*, caps. 1-2.³⁹ Su autor es el carmelita Felipe Ribot († 1391).⁴⁰ Tomás de Jesús

cesignatorum. III. *Tempore recuperationis Terrae Sanctae: 1187-1244*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1983 (=SBF, 21); inglés: A. STEWART (ed.), *The History of Jerusalem*, London 1896 (=Library of the Palestine Pilgrim's Text Society, vol. 9, n. 11), cap. 2, 27; francés: Claude BURIDANT (ed.), *La Traduction de l'Historia Orientalis de Jacques de Vitry*, Paris, Klincksieck, 1986, 96; castellano: S. GIORDANO, OCD, *El Carmelo en Tierra Santa*, 55.

³⁶ Sobre el lugar, cf. *El Carmelo en Tierra Santa, passim*; C. CICONETTI, *Monte Carmelo: luogo e simbolo*, en *DC*, 611-616; ID., *Simbologia carmelitana, ibíd.*, 807-808. Sobre las tradiciones, cf. E. FRIEDMAN, *El Monte Carmelo y los primeros carmelitas*, p. 85-90.93-94.167-173; P. McMAHON, *Passing on the Tradition*, en Fernando MILLÁN ROMERAL (ed.), *In labore requies. (Homenaje de la Región Ibérica Carmelita a los Padres Pablo Garrido y Balbino Velasco)*, Roma, Edizioni Carmelitane, 2006 (=TSHC, 26), 577-598.

³⁷ Acerca de las lauras, cf. Jan REZÁČ, *Laura*, en *DIP*, vol. 5, 499-500; *La paternité de Saint Bruno sur une famille spirituelle: les Monastères de Bethléem*, en *Vie consacrée*, 56 (1984), 362-367.

³⁸ E. FRIEDMAN, *El Monte Carmelo y los primeros carmelitas*, 90-92.

³⁹ Cf. C. CICONETTI, *Lecture simbolice della Regola del Carmelo*, en *Carmelus*, 39 (1992), 40, 47-48, 51, 60-61, 73-75; ID., *Simbologia carmelitana*, en *DC*, 808-809.

⁴⁰ Versión original latina: Philippus RIBOT, *Decem libros de institutione et peculiaribus gestis religiosorum Carmelitarum*, en DANIEL A VIRGINE MARIA, *Speculum Carmelitanum*, vol. 1, Antuerpiae 1680, 7-114; ed. crítica: Paul CHANDLER (ed.), *The "Liber de institutione et peculiaribus gestis religiosorum Carmelitarum in lege veteri exortorum et in nova perseverantium ad Caprasium monachum"*, Toronto, University of Toronto, 1991. Versiones: 1) italiano: E. COCCIA (ed.), *Istituzione e gesta dei primi monaci*, Città del Vaticano, LEV, 2002, 33-34; D. CUMER (ed.), *Primi testi carmelitani*, Roma, Città Nuova-Ed.

editó esta obra en 1589 y Valentín de San José la tradujo al castellano,⁴¹ aunque erró en la atribución de su autoría.⁴² Dicha relación medieval entre Elías y la fuente hace rememorar cierto pasaje de la vida del profeta narrada en el *Primer libro de los Reyes* (1Re 17, 2-6) y llega casi intacta hasta nuestros días.⁴³

El pequeño grupo de eremitas latinos había querido escoger ese lugar, canonizado por una larga tradición, para realizar su ideal de vida retirada. Con seguridad se puede decir que ellos se alojaron allí en una fecha posterior al 1191, dado que en aquel año, cuando los cruzados sitiaron Acre para reconquistarla, el Monte Carmelo se había transformado en una importante base militar de las tropas de Saladino. Por otra parte, en las fuentes pertenecientes al siglo XII no se hace ninguna referencia a los eremitas latinos, reunidos en torno a la fuente de Elías.⁴⁴

OCD, 1986, 107-157; cf. Angelo LANFRANCHI, *Note sulle origini dell'Institutio primorum monachorum*, en *Quaderni Carmelitani*, 18 (2001), 77-86; 2) inglés: Bryan DESCHAMPS (ed.), *The institution of the first monks*, en *Carmel in the world*, 13 (1974), 69-75.152-161.244-260; versión de Bede Edwards en *Carmelite Digest*, 15/4 (2000), 5-21; 3) holandés: *Het boek over de eerste monniken*, vertaald door Irenaeus Rosier OCarm en Rumoldus Mollink OCarm, Boxmeer 2002 (=Karmelitaanse Vorming, 3) [ed. original en: *Ascetische bijdragen* (Merkelbeek, 1943)]. Ver Luca M. DI GIROLAMO, *Aspetti mariani del "De Institutione" di Filippo Ribot (†1391)*, en *Carmelus*, 52 (2005), 7-34; Richard COPSEY, *Felip Ribot and his ten books: the Carmelite background and sources*, en F. MILLÁN ROMERAL (ed.), *In labore requies*, 169-193; E. BOAGA, *Tra storia e spiritualità: gli autori carmelitani medievali*, *ibíd.*, 63-73.

⁴¹ *Libro de la institución de los primeros monjes fundados en el Antiguo Testamento y que perseveran en el Nuevo*, por Juan NEPOTE SILVANO, Obispo XLIV de Jerusalén, traducido al latín por Aymerico, Patriarca de Antioquía, y del latín al castellano por un carmelita descalzo [Valentín de San José]..., Ávila, Imprenta y Librería Vda. de Sigrano, 1959. Cf. ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Doctrina espiritual del "De institución de los primeros monjes"*, en *Revista de Espiritualidad*, 19 (1960), 427-446.

⁴² Cf. José M^a MOLINER, *Proyección Apostólica de la Espiritualidad de los Mendicantes Medievales*, Burgos, Universidad Pontificia de Comillas-Monte Carmelo, 1975, 89-90.

⁴³ Fruto del Definitorio extraordinario OCD de 1999 (tenido en el convento *Stella Maris* del Monte Carmelo) fue la carta *Junto a la fuente de Elías*: «"Juxta fontem Eliae". Mensaje del Definitorio Extraordinario», *Acta OCD* 44 (1999) 60-67; firmada en «Monte Carmelo, 14 de Octubre de 1999». Cf. Carlos MESTERS, *Junto a la fuente. Círculos de oración y meditación sobre la Regla del Carmen*, Madrid, Ediciones Carmelitanas, 2004.

⁴⁴ Cf. R. COPSEY, *Establishment, Identity and Papal Approval: the Carmelite Order's creation of its legendary history*, en *Carmelus*, 47 (2000), 47 (referencia a la fuente de Elías).

d) *El “modus essendi” de los eremitas*⁴⁵

Por definición, los eremitas son personas que interrumpen sus relaciones sociales para llevar una vida en soledad, a fin de hacer penitencia y de quedar libres para el contacto más intenso con Dios. Desde los Padres del desierto, hay incesantemente fases de la historia de la Iglesia – como también en la Historia de las religiones – en las que surgen eremitas, aisladamente y como movimiento social, en señal de renovación religiosa.⁴⁶ Así sucedió en Occidente durante los siglos XI y XII y con ocasión de la Contrarreforma; y en Oriente, por ejemplo, en la “vida en soledad” (o *idiorritmia*) del Monte Athos.⁴⁷

«Movido por el Espíritu, el ermitaño se pone en camino... ¿pero desde dónde y a dónde? Aunque para S. Jerónimo, Casiano o S. Benito, si bien éste hiciera el camino inverso, el solitario venga a ser el fruto maduro de la vida cenobítica, sin embargo, pese al indiscutible peso de estos autores en la tradición monástica occidental, hay otras dos vías para el anacoreta sin pasar por el cenobio: las lauras y la vida eremítica sin vinculación ni de origen ni de pertenencia a ningún monasterio. En este sentido, podemos decir que hay tres tipos de ermitaños: el nacido de una comunidad cenobítica y que puede seguir perteneciendo a ésta, el que forma comunidad monástica con otros solitarios y, por último, el anacoreta sin más».⁴⁸

Es de notar que los eremitas latinos del Monte Carmelo no constituían un grupo encuadrado dentro de las estructuras entonces en auge del estado monástico. Se habían reunido de manera espontánea para “hacer penitencia”: para dedicarse a una vida de oración y de ascesis, desligada de toda estructura canónicamente entendida como estado religioso.⁴⁹ Por un lado tenemos que «estos ermitaños no formaban parte de ninguna orden reconocida eclesiásticamente. Eran como gente laica viviendo una forma de vida cristiana intensa y de

⁴⁵ Cf. J. GRIBOMONT – J. ŘEZÁČ – Jacques WINANDY, *Eremita*, en *DIP*, vol. 3, 1153-1155; Peter DINZELBACHER, *Ermitaños*, en ID. (dir.), *Diccionario de la Mística*, Burgos, Monte Carmelo, 2000, 340-341.

⁴⁶ Muestra de ello es la gran cantidad de congregaciones de tipo eremítico que existen en la actualidad y que se han dado a lo largo de la historia; cf. *DIP*, vol. 3, 1.155-1.224.

⁴⁷ Sobre el contexto del Monte Athos, cf. Chris HELLIER, *Monasterios de Grecia*, Londres, Cartago, 1996.

⁴⁸ Millán DE SANTA CRUZ, *Hacia una vida eremítica*, en *Cistercium*, 55 (2003), 884.

⁴⁹ Finalmente acabaron siendo miembros de un estado religioso concreto: las órdenes mendicantes. Cf. E. BOAGA, *Clericalizzazione dell'Ordine*, en *DC*, 148-149; C. CICCONETTI – J.-Y. MARCHAND, *Natura giuridica dell'Ordine Carmelitano*, en *DC*, 627-629.

comunidad sin demasiadas ceremonias jurídicas». ⁵⁰ Pero, por otro lado, «ese complejo mundo aludido no siempre se encuentra en estado puro. El solitario se convierte en peregrino, caminante hacia Jerusalén o Santiago de Compostela y, de hombre de paz, se convierte en guerrero, en cruzado y finalmente en penitente. Entre ellos abundaban los laicos y florecieron en todos los países de la Europa occidental ⁵¹. Palestina era también un lugar privilegiado para la vida ascética, eremítica y cenobítica antes y durante la permanencia de los carmelitas en el monte Carmelo». ⁵²

Ellos, en efecto, no poseían ni una iglesia ni una denominación con la cual pudieran ser designados. ⁵³ Eran eremitas de tipo laical, convertidos deseosos de vivir como peregrinos en la tierra que pertenecía a Cristo, motivo por el cual habían abandonado el mundo, dedicándose a una vida de fervor. Para entender bien el significado y la profundidad de tal abandono, llamado y popularizado como “*fuga mundi*”, leamos las conclusiones de algunos especialistas: ⁵⁴

«La “huida del mundo” no coincide con el desinterés cristiano. Se suele presentar la “huida del mundo” como un medio de poseer de manera más intensa, más durable y más segura, los valores auténticos de la existencia humana. La *fuga* no es una renuncia a la felicidad, sino perseguir la perfecta satisfacción del más allá. Naturalmente, la experiencia de la “huida del mundo” puede ser vivida mejor aún dentro de la perspectiva del amor puro. Ella supone siempre, por otra parte, alguna forma de amor de Dios: es *por Dios* por lo que *se renuncia a otros valores*. Si el hombre no fuera atraído por el mundo, la fuga no tendría mayor sentido; si la gracia divina no lo atrajera más todavía, la “huida del mundo”

⁵⁰ K. WAAIJMAN, *El enfoque histórico de la Regla del Carmelo*, 9-10.

⁵¹ Cf. Constable GILES, *Monks, hermits and crusaders in medieval Europe*, London, Varorum Reprints, 1988; Louis GOUGAUD, *La vie érémitique au Moyen-Âge*, en *Revue de Théologie Ascétique et Mystique*, 1 (1920), 209-240. 313-328.

⁵² D. DE PABLO MAROTO, *Espiritualidad de la Baja Edad Media*, 148.

⁵³ «La Regla de Alberto sitúa a los destinatarios en una atmósfera de anti-estructura. Esta posición les hace interiormente sensibles al primitivo profetismo, cuyo prototipo es Elías. (...). Una pregunta crítica es: ¿quisieron los Carmelitas realmente esta anti-estructura? En la tradición mística se buscaba y amaba esta estructura contra el sistema de entonces. (...). El inicio de la Regla es un peligroso aviso: la posición de laicos que, en los márgenes del mundo de ese tiempo, optaron por la soledad de una sierra inhóspita y allí bebieron de la Fuente». K. WAAIJMAN, *El enfoque histórico de la Regla del Carmelo*, 7-8.

⁵⁴ Cf. Javier SESÉ, *Fuga mundi*, en *DES*, vol. 2, 1.062-1.065; Paolo SINISCALCO, *Fuga del mundo*, en *Diccionario patrístico y de la antigüedad cristiana*, vol. I, 899-901; JOSEPH DE SAINTE-MARIE, *Mondo*, en *DES*, vol. 2, 1.653-1.663; Mary T. CLARK, *Mundo*, en *Diccionario de San Agustín*, 922-924.

sería absolutamente imposible. (...). Exigencia del Evangelio, la “huida del mundo” es para el cristiano una de las formas del amor de Dios». ⁵⁵ «Una vez más vemos claramente que la vida contemplativa es mucho más que una vida en que uno no ve, ni piensa, ni se entera, ni presta atención a lo que pasa “fuera del monasterio”. Un contemplativo no es sólo un hombre que permanece al margen de otros hombres y medita mientras éstos luchan para ganarse la vida. Ni es simplemente un hombre que se olvida del mundo, con sus crisis políticas o culturales, para sentarse absorto en su oración mientras los bombarderos sobrevuelan su monasterio. (...). La vida contemplativa es fundamentalmente una vida de *unidad*. Un contemplativo es aquél que ha trascendido las divisiones para alcanzar una unidad por encima de cualquier división». ⁵⁶ «Por otra parte, el eremitismo de todos los tiempos se caracteriza no como clausura o como limitación de espacios físicos y mentales, sino más bien por sus proyecciones externas, que frecuentan continuamente los lenguajes tradicionales para reinterpretar los arquetipos. La *fuga mundi* como alejamiento de “este” mundo para arribar a “otro” mundo soñado, imaginado, descrito con riqueza de contornos y de imágenes. El Apocalipsis –revelación, no catástrofe– al que se refieren Joaquín da Fiore y el Beato de Liébana. Y el mundo soñado se reproduce en todos los rincones del desierto, es el mismo desierto, encarnación del deseo, fuga hacia el horizonte ilimitado». ⁵⁷

Abrazaban, pues, todo el contenido ascético del camino de perfección evangélica, aunque no gozasen de un reconocimiento oficial de parte de la autoridad eclesiástica. ⁵⁸ Aún así, la ascesis de estos penitentes podía tomar caminos opuestos en función de la interpretación primordial de las Sagradas Escrituras y en función de la idea filosófica subyacente promotora del resto. ⁵⁹ De hecho, ya entre los Padres del Desierto se dieron casos de heterodoxia en la vivencia del ascetismo. Lo manifiesta Erik Peterson, profundo conocedor del cristianismo antiguo:

«Creyó importante [Peterson] distinguir entre corrientes místicas diferentes en la antigüedad para entender mejor el desarrollo de la mística

⁵⁵ Zoltan ALSZEGHY, *Fuite du monde*, en *DS*, vol. 5, 1.604.

⁵⁶ T. MERTON, *La experiencia interna: perspectivas y conclusiones*, en *Cistercium*, 50 (1998), 964.

⁵⁷ S. GIORDANO, *Presentazione*, en S. STURM, *L'Eremo di Monteverginio*, xi.

⁵⁸ «La posición jurídica del eremita es todavía más incierta que la del converso y aún –esa es la impresión– menos favorable, bajo el perfil de la categoría de religiosos». C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo*, 71.

⁵⁹ Cf. Jesús CASTELLANO CERVERA, *Il cammino dell'asceti cristiana*, en *Omnis Terra*, 20 (2002), 22-32; *Ascesi e figura cristiana dell'agire*, Milano, Glosa, 2005; P. SCIADINI – L. BORRIELLO, *Ascesi*, en *DC*, 64-69.

cristiana: la egipcio-helenística de Clemente, Orígenes y Evragio, la siro-helenística de Dionisio Areopagita y la siro-iranía de las homilías de Macario. En el estudio de la situación alejandrina advirtió sobre el peligro de un monacato herético que en el desierto se esforzaba en alcanzar por sí mismo la perfección gnóstica y buscaba en la complacencia de su propio espíritu la imagen de Dios en vez de profundizar en la sabiduría divina que nos es dada en Cristo».⁶⁰

Sin embargo, el camino emprendido por los pies de aquellos eremitas latinos distaba con mucho de apartarse de la roca que era Cristo.⁶¹ Esos pasos les condujeron indefectiblemente a un “lugar santo” llamado desde antiguo *Karmel*.⁶² Decidieron y optaron por una historia propia:

«Los que han estado en Oriente han sentido su misteriosa influencia. Nadie que haya ido allí con los ojos y el corazón abiertos ha podido susstraerse a esa fuerza misteriosa. Simples turistas que sólo llevaban en su mochila una cámara fotográfica y unos prismáticos, se quedaron para siempre allí. Le pasaría lo mismo que a aquellos soldados de las Cruzadas que fueron los primeros Carmelitas. El Oriente no es una tierra de turismo ni una tierra para experiencias occidentales. No se puede ir a enseñar alegremente, porque allí está la cuna de la sabiduría; no se puede ir alegremente a conquistar, porque sale uno conquistado.

Yo creo que algo de eso les pasó a aquellos clérigos o simples soldados de las Cruzadas que se internaron por las laderas del Monte Carmelo. Es imposible que, si avanzaron con el alma desnuda, como conviene a solitarios eremitas, no sintiesen ese espíritu de Oriente que se transmite en las costumbres, en las tradiciones y en los libros, en la interpretación de la Escritura y en los monumentos, vestigio todo ello de una actitud vital completamente diferente de la del mundo occidental. Eran hombres rudos, pero abiertos, no cargados de letras ni con la cabeza fraguada en las Escuelas. Si un hombre de letras va a Oriente, tal vez se vuelve, porque se da cuenta enseguida de que su mensaje y predicación no es recibida allí en sus términos. Basta observar los resultados de las Misiones católico-romanas de Oriente. Basta conocer la historia, por ejemplo, de las Misiones carmelitanas en esos lugares. ¿Qué ha quedado de todo ello?

⁶⁰ Amparo GARCÍA-PLAZA, *Erik Peterson (1890-1960): La búsqueda de la verdad en las fuentes de la Iglesia antigua*, en *Revista de Espiritualidad*, 62 (2003), 318-319.

⁶¹ Cf. *Congreso Latinoamericano OCarm-OCD. La Regla del Carmen*, 25-38; Donald William BUGGERT – Michel DE GOEDT, *Cristocentrismo nella Regola Carmelitana*, en *DC*, 204-210.

⁶² Cf. Roberto FORNARA, *Una tierra fecunda y espléndida*, en *El Carmelo en Tierra Santa*, 12-18.

El Oriente es más poderoso que el Occidente. En el orden de la verdadera cultura, en eso que parece un designio providencial, siempre el Oriente dará más que recibirá. Surtirá de semillas, de ideas, de inquietudes. No serán ideas claras; no tendrán esa plasticidad rotunda que nos gusta a los occidentales; pero fecundarán eternamente el corazón y la mente de los sedientos de verdades absolutas. Oriente es la cuna de la Biblia, del monacato y de la contemplación»⁶³.

Tal fue el itinerario interior que recorrieron aquellos hombres. El Monte Carmelo resultó, en efecto, el lugar escogido para desarrollar un particular modo de vida (el *modus vivendi* o *modus essendi* ya presentado) –modificado con posterioridad en la primitiva *formula vitae* y definitivamente en la actual Regla⁶⁴– por parte de unos eremitas, los cuales toman su denominación precisamente del lugar geográfico. De este modo, con el paso del tiempo, las raíces echadas en Tierra Santa serán interpretadas desde el “exilio” europeo y a la luz de la teología coetánea como *locus theologicus*, como lugar teológico y salvífico, dando pie a la tradición mariana dentro de la Orden del Carmen sobre la *Domina Loci* o “la Señora del Lugar”.⁶⁵

2. LAS ERMITAS EN LA REGLA DEL CARMELO⁶⁶

El primer documento que nos permite conocer la existencia de los eremitas latinos del Carmelo es la regla de vida escrita para ellos

⁶³ A. DONÁZAR, *El libro “Principio y fin de una Reforma”*, 391. Cf. J. SLEIMAN, “*Marcha de aquí y dirígete al Oriente*” (1 Reyes 17, 3), 98-112; Raymond ABDO, *Oriente e l’Ordine del Carmelo*, en DC, 642-644.

⁶⁴ Primero surge la vida de los eremitas, después éstos proponen un “plan” a Alberto, patriarca de Jerusalén, que lo plasma en la *formula vitae*, siendo ésta confirmada como Regla y modificándose hasta el texto actual.

⁶⁵ Cf. E. BOAGA, *La Señora del Lugar. María en la historia y en la vida del Carmelo*, Roma, Edizioni Carmelitane, 2001. (Original brasileño-portugués: 1994; ed. ampliada en italiano, castellano e inglés: 2001.)

⁶⁶ Cf. C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo*; ID., *La Regola del Carmelo*, en DC, 742-759; Bruno SECONDIN (a cura di), *La Regola del Carmelo oggi*, Roma, Institut. Carmelitanum, 1983; ID. (dir.), *Un proyecto de vida. La Regla del Carmelo hoy*, Madrid, Paulinas, 1985; VV. AA., *La Regla del Carmelo. Nuevos horizontes*, Roma, Il Calamo, 2000 (italiano, inglés y portugués). Documentos: 1) *Abiertos al futuro de Dios*. Carta circular de los Superiores generales OCD y OCarm con motivo de los 750 años de la aprobación definitiva de la Regla del Carmelo por Inocencio IV, 1 de octubre de 1247 – 1 de octubre de 1997. En: *In obsequio Jesu Christi*, Roma, Ed. OCD, 2003, 73-96. 2) *Propuesta para uniformar la forma de citar la Regla carmelita* [1998]; *ibíd.*, 125-139.

por Alberto, patriarca de Jerusalén.⁶⁷ En fecha imprecisa, aunque entre el 1206 y el 1214 –años que delimitan el patriarcado de Alberto en Tierra Santa–, los eremitas pidieron al patriarca que les preparase una regulación escrita, que codificara sus costumbres ya bien consolidadas.⁶⁸ Alberto respondió con una carta conocida como la “Regla de los Carmelitas”,⁶⁹ la *formula vitae*. El texto original no es conocido con precisión aunque sí es posible rescatar los trazos sobresalientes. El reglamento se inspira en la vida desarrollada normalmente en las lauras palestinas, en las cuales los eremitas obedecían a un superior, si bien las relaciones recíprocas no eran determinadas en los detalles: a una actitud de respeto por parte del súbdito, correspondía una de servicio por parte del superior.

«[3] Disponemos en primer lugar que tengáis a uno de vosotros como prior, el cual será elegido para el cargo por unanimidad o, al menos, por acuerdo de la mayoría más grave. A él prometerá obediencia cada uno de los demás y tratará de cumplirla de veras con las obras, acompañando ese compromiso con los de castidad y renuncia a la propiedad».⁷⁰

«[4] Podréis estableceros en los desiertos o en otros lugares que se os donaren y sean del todo idóneos para la observancia de vuestra vida religiosa, según lo juzguen conveniente el Prior y los hermanos».

«[5] Además, en vista de la situación del lugar escogido para residencia, tenga cada uno de vosotros *celda individual y separada* [=ermita], que le habrá asignado el prior mismo, con la anuencia de los otros hermanos o de los más graves».

«[6] Haced esto, sin embargo, de manera que toméis en un refectorio común los alimentos que os repartieren, mientras escucháis juntos algún fragmento de la Sagrada Escritura, cuando pueda efectuarse sin dificultad».

⁶⁷ «La Regla del Carmelo fue escrita por Alberto de Avogadro (nacido hacia 1150), quien fue elegido Patriarca de Jerusalén por los canónigos del Santo Sepulcro en 1205. En 1214, casi a sus 65 años, fue apuñalado mortalmente durante una procesión. Entre 1206 y 1214 presentó su Regla a los eremitas del Monte Carmelo» (K. WAALJMAN, *El enfoque histórico de la Regla del Carmelo*, 5). Sobre Alberto, cf. Vincenzo MOSCA, *Alberto, patriarca di Gerusalemme. Tempo – Vita – Opera*, Roma, Ed. Carmelitane, 1996 (=TSHC, 20); Kevin ALBAN, *Alberto Avogadro, Patriarca di Gerusalemme*, en *DC*, 13-14.

⁶⁸ ANASTASIO DEL SANTISSIMO ROSARIO, *L'Eremitismo della Regola Carmelitana*, en *Ephemerides Carmeliticae*, 2 (1948), 245-262; ID., *The spirit of the Rule of Carmel*, en *Carmelite Digest*, 10/4 (1995), 57-63; ID., *Alla fonte del Carmelo. Commento alla Regola “primitiva” dell’Ordine della Beata Vergine Maria del Monte Carmelo*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1996.

⁶⁹ Cf. J. M^o MOLINER, *Proyección Apostólica de la Espiritualidad de los Mendicantes Medievales*, 88-89.

⁷⁰ Cf. *Congreso Latinoamericano OCarm-OCD. La Regla del Carmen*, 95-115.

«[7] A ningún hermano le estará permitido, sin la licencia del prior que hubiere por entonces, mudarse de la celda asignada, ni intercambiarla por otra».

«La celda del prior estará a la entrada del lugar de residencia, para que sea él quien primero reciba a los visitantes, y disponga luego, a discreción, cuanto se haya de hacer».

Cada ermitaño tenía su celda separada de las otras, en la que debía de permanecer día y noche meditando la palabra del Señor y velando en oración. Están prescritas las consabidas prácticas de penitencia, ayuno y oración practicadas por grupos similares.⁷¹ Se reunían cada día en el oratorio para asistir a la eucaristía; en los tiempos más antiguos, sólo una vez a la semana, el sábado o el domingo, para participar en la eucaristía y oír las exhortaciones del superior. Es muy probable que no recitaran el oficio canónico: la regla prescribía la recitación de los salmos según el uso que prevalecía tradicionalmente, es decir, la costumbre que tenían los monjes de conocer de memoria el salterio, o al menos una parte de él.⁷²

«[8] Permanezca cada uno en su celda, o en las proximidades, meditando día y noche la ley del Señor (cf. Sal 1, 2; Jos 4, 8) y velando en oración (cf. 1Pe 4, 7), a no ser que se halle justificadamente ocupado en otros quehaceres».

«[12] Construid, si ello es posible sin mayor incomodidad, en medio de las celdas el oratorio, donde habréis de reuniros cada mañana para participar en la celebración de la misa, cuando resulte fácil en la práctica».

A la oración se unían otras prescripciones típicas de la vida eremítica: la pobreza, y el trabajo manual como medio de sustentación.⁷³ La regla no establecía ningún tipo de hábito en particular, pero parece que los eremitas se vestían con una túnica de lana no teñida, con correa, escapulario y capucha; por encima se ponían un manto de rayas blancas y negras.⁷⁴

⁷¹ Egidio PALUMBO – R. FORNARA, *Armi spirituali*, en DC, 49-59.

⁷² Cf. J. SLEIMAN, “*Marcha de aquí y dirígete al Oriente*” (1 Reyes 17, 3), 102-105 (§. «5. La oración del ermitaño como oración de la Iglesia»).

⁷³ Cf. *Congreso Latinoamericano OCarm-OCD. La Regla del Carmen*, 69-82; Gregorio BATTAGLIA – Rui FERNÁNDES RODRIGUES, *Lavoro manuale*, en DC, 499-503.

⁷⁴ No son los únicos que llevaron capa rayada, también las clarisas portaron algo semejante, según las pinturas provenientes del nordeste italiano en el siglo XIV; cf. Cordelia WARR, *The striped mantle of the Poor Clares: Image and text in Italy in the later Middle Ages*, en *Arte Cristiana*, 86 (1998), 415-430. En cierto *Libro de Horas* de la Biblio-

La carta de Alberto significó el reconocimiento oficial por parte del obispo a los eremitas, considerándoseles ya como entidad religiosa. Particular importancia reviste, a este propósito, la sugerencia de que se construyera un oratorio en medio de las celdas, que fuera como el centro del ideal en torno al cual se habían reunido.⁷⁵ Por una noticia conocida pocos años después de la concesión de la Regla, se sabe que el oratorio había sido dedicado a la Virgen, por lo que los eremitas fueron conocidos como “hermanos de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo”. De acuerdo con la mentalidad feudal, el santo patrón era el señor del grupo y bajo su bandera los miembros debían comprometerse en la lucha espiritual y a defender los intereses espirituales de su asociación. En la interpretación sucesiva, los eremitas llegaron a la convicción de haber sido fundados para el servicio y el honor de María, madre de Dios, como fue afirmado más tarde en el Capítulo general tenido en Montpellier en 1287.⁷⁶

«Resumiendo, nos encontramos en Palestina y ante un grupo de ermitaños, provenientes de varios países europeos. No son nativos, sino occidentales; de rito latino, y por tanto distintos de los monjes greco-ortodoxos del cercano monasterio de Santa Margarita».⁷⁷

teca Nacional de París (Ms. Latin 1176, fol. 132) se representa a los carmelitas rezando juntos el oficio litúrgico, con capas de un solo color cercano al blanco (h. 1450-60); Ildefonso SOLER, *Miniatura carmelitana de mitades del siglo XV*, en *Monte Carmelo*, 104 (1996), 313-318. Cf. Claudio CATENA, *Le Carmelitane. Storia e spiritualità*, Roma, Institutum Carmelitanum, 1969 (=TSHC, 9), 40-47; Giancarlo ROCCA (a cura di), *La sostanza dell'effimero. Gli abiti degli ordini religiosi in occidente*, Roma, Paoline, 2000; Jean-Yves MARCHAND – E. BOAGA – S. GIORDANO, *Abito religioso*, en *DC*, 1-6.

⁷⁵ Cf. C. CICONETTI, *Simbolica carmelitana*, en *DC*, 809-811. Ver Joseph RATZINGER, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Madrid, Cristiandad, 2001, 84-95: §. «Lugares sagrados, el significado del templo».

⁷⁶ El escapulario ha sido entendido como prenda de “liberación” del mundo y a la vez ligazón de “servidumbre” a Santa María, Madre de Dios y, por medio de ella, a su Hijo Jesucristo; algo que ha sido recordado por los papas en el 700 y en el 750 aniversario de aquella entrega (1951 y 2001), en sendos documentos pontificios: Pío XII, *Neminem profecto latet* (11.02.1950), en *AAS*, 42 (1950), 390-391; JUAN PABLO II, *Messaggio di Sua Santità, Giovanni Paolo II, all'Ordine del Carmelo in occasione della dedizione del 2001 alla Vergine Maria, in coincidenza con il 750° della consegna dello Scapolare* [25.03.2001], en *L'Osservatore Romano*, (26/27-03-2001), 4; *Acta OCD*, 46 (2001), 5-10: n. 5. Sobre el valor de servicio u ofrecimiento del Escapulario: *Con María la Madre de Jesús*. Carta de los Superiores Generales J. Chalmers, OCarm, y C. Maccise, OCD, con ocasión del 750 Aniversario del Escapulario del Carmen, Roma 2001, n. 33; E. BOAGA, *La Señora del Lugar*, 93-118.157-176; Philippe BEITIA, *Le scapulaire de Notre-Dame du Mount-Carmel: histoire et spiritualité*, Montsûrs, Résiac, 2004; G. GROSSO, *Scapolare del Carmine*, en *DC*, 778-782.

⁷⁷ Cf. N. GEAGEA, *Los orígenes del Carmelo*, en *Monte Carmelo*, 95 (1987), 208.

3. LA VIDA COTIDIANA DE LOS EREMITAS LATINOS DEL MONTE CARMELO⁷⁸

El carmelita Nicolás Calciuri († 1466) dejó una supuesta descripción de la vida diaria del monasterio de los hermanos del Monte Carmelo en su libro *Vita Fratrum de Sancto Monte Carmelo*.⁷⁹ «El autor dedica varios capítulos al Monte Carmelo. No se le escapa ningún aspecto de la vida de los hermanos».⁸⁰ En líneas generales, Calciuri compuso el relato de la vida cotidiana de los hermanos carmelitas sobre el Monte Carmelo basándose en las constituciones de la Orden, idealizadas y proyectadas en el pasado. Sin embargo, no se puede decir lo mismo de los dos primeros capítulos del libro segundo. En ellos Calciuri transcribe las memorias de un carmelita, probablemente coetáneo, que había hecho una peregrinación al Monte Carmelo. La fuente de Calciuri ofrece una cuidadosa descripción de la «Escuela de los Profetas» o *el-Khadr*⁸¹ y menciona la fortaleza de Santa Margarita (tenida erróneamente por convento de los carmelitas);⁸² todo ello en el primer capítulo. En el segundo capítulo aporta una notable y exacta relación de los restos del convento carmelita de Wadi es-Siah.⁸³

⁷⁸ Cf. Antonio RUIZ, *Algunos aspectos de la vida cotidiana de los carmelitas a través de las Constituciones*, en F. MILLÁN ROMERAL (ed.), *In labore requies*, 717-754; VV. AA., *Vita quotidiana*, en DC, 982-987.

⁷⁹ GRAZIANO DI SANTA TERESA, *Vita fratrum del Santo Monte Carmelo del P. Nicola Calciuri, OC*, en *Ephemerides Carmeliticæ*, 6 (1955), 242-531. Italiano: ID., *I fioretti del Santo Monte Carmelo di Nicola Calciuri O. C. (1466)*, en *Rivista di Vita Spirituale*, 12 (1958), 217-250.337-362. Para la traducción española, cf. *El Monte Carmelo*, 64 (1956), 339-376.

⁸⁰ E. FRIEDMAN, *El Monte Carmelo y los primeros carmelitas*, 166.

⁸¹ Augustinus AUGUSTINOVIC, «*El-Khadr*» e il profeta *Elia*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1971 (=SBF. Minor, 12); traducido al inglés: «*El-Khadr*» and the Prophet *Elijah*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1972 (=SBF. Minor, 12).

⁸² En la descripción de Jacques de Vitry (h. 1220) ya aparecía como «el monasterio de la santa y virgen Margarita». Al respecto, cf. E. FRIEDMAN, *The Medieval Abbey of St. Margaret of Mount Carmel*, en *Ephemerides Carmeliticæ*, 22 (1971), 295-348.

⁸³ Cf. DAMIAN OF THE CROSS [Eugenia NITOWSKI], *Nuevas excavaciones en el Wadi es Siah. Monte Carmelo (Haifa)*, en *Monte Carmelo*, 97 (1989), 5-14. Ver E. FRIEDMAN, *Uno sguardo ulteriore sulle origini del Carmelo*, en *Quaderni Carmelitani*, 2-3 (1987), 106: «Recientemente sor Damiana, ocd, del Carmelo de Salt Lake City, ha reexaminado el lugar a petición del General de los Carmelitas Descalzos, con la perspectiva de reeditar un plano para la conservación de las ruinas, expuestas a una rápida erosión. Esperamos con interés su relación». Friedman menciona en el mismo lugar algunos antecedentes: como los estudios arqueológicos realizados por el Dr. Denys Pingle, de la Escuela Británica de Arqueología de Jerusalén, y los llevados a cabo por el famoso P. Bellarmino Bagatti, OFM, quien también llevó adelante las excavaciones a petición de la Orden (cuyos estudios posteriormente publicó entre finales de la década de 1950 e inicios de la siguiente).

«Por lo que se refiere al lugar, la cuna de la Orden hay que buscarla y ubicarla, no al pie del promontorio del Monte Carmelo, junto a la “Cueva” de Elías, al-Khader, como creyeron erróneamente algunos de nuestros autores basándose en la narración del monje ortodoxo de Pathmos, Juan Phocas. Y tampoco en el espacio del promontorio, adyacente al monasterio de Santa Margarita y dependiente de él, como se ha afirmado en alguna ocasión. Sino que hay que situarlo en uno de los wadi [=valles] del Monte Carmelo, y precisamente en el que fue llamado en un tiempo “Valle de los Mártires”, o Valle de la Fuente de Elías, hoy día conocido como Wadi-'ain-as-Siyah, o Nahal Siah, donde las excavaciones arqueológicas han demostrado la ubicación exacta, no la imaginaria, de nuestro primer desierto con nuestro primer oratorio».⁸⁴

El error de ubicación se debió a la confusión entre el «convento» del primer capítulo y el «santo convento» del segundo capítulo.⁸⁵ El primero es, en realidad, la fortaleza de Santa Margarita, en la terraza sobre *el-Khadr*; el segundo es el monasterio carmelitano de Wadi es-Siah, del cual se conoce, además, su organización interna y su relación con el entorno.

«En los primeros meses de 1265, fue lanzada una avasalladora campaña contra los cruzados, que conquistó toda la costa de Palestina, excepto Athlit y Acre. Haifa cayó en un día. Una bula de Clemente IV se hace eco de los trágicos sucesos de aquellos días. En ella pide a los obispos de Europa que acojan benévolamente a los Carmelitas que habían huido de su monasterio del Monte Carmelo ante el avance del enemigo. La tregua de 1268 devolvió Haifa y el Monte Carmelo a los cristianos, permitiendo a los Hermanos volver al wadi 'ain es-Siah. Posteriores treguas entre musulmanes y cruzados trajeron a Palestina una paz inestable, a cuya sombra parece que la vida religiosa continuó en el wadi hasta el colapso total de 1291».⁸⁶

Paralelamente a estos hechos, existía otra inestabilidad para los carmelitas: quien había reconocido la “fórmula de vida” era el Patriarca de Jerusalén, no el Papa, y se aplicaba sólo en el ámbito local:

«En consecuencia, cuando en 1215 el IV Concilio de Letrán trató de contener la explosión de los nuevos agrupamientos religiosos, los Carmelitas sintieron amenazada su existencia y su potencial de crecimiento. Conse-

⁸⁴ N. GEAGEA, *Los orígenes del Carmelo*, 209-210. Cf. ILDEFONSO DE LA INMACULADA, *Los textos medievales y el Promontorio del Monte Carmelo*, en *Monte Carmelo*, 81 (1973), 121-141.

⁸⁵ Analiza ambos capítulos E. FRIEDMAN, *Nicola Calciuri O. Carm., a Genuine Witness to the Carmelite Monastery in Wadi 'ain es-Siāh?*, en *Carmelus*, 32 (1985), 60-72.

⁸⁶ Cf. E. FRIEDMAN, *El Monte Carmelo y los primeros carmelitas*, 153-154.

cuentemente trataron de obtener la aprobación papal para la “fórmula de vida” de Alberto. Recibieron de Honorio III la ratificación inicial en 1226, que fue confirmada en 1229 en tres cartas por Gregorio IX». ⁸⁷

4. EL ÉXODO DE LOS CARMELITAS Y LA TRANSFORMACIÓN DEL EREMITISMO

Con la salida de Tierra Santa y la entrada en Europa, los eremitas del Monte Carmelo se transforman radicalmente en frailes mendicantes, lo que ocasionó importantes cambios tanto en lo interno como en lo externo. Debían construir, por ejemplo, nuevos conventos cerca o dentro de los núcleos urbanos y de las universidades, ⁸⁸ y ya no más ermitas excavadas en las montañas rocosas del promontorio sobre Haifa ⁸⁹ (se da un cambio sustancial que pone de nuevo en relación los antiguos paradigmas de *desierto* y de *ciudad*). ⁹⁰ Y la transformación de la Orden es consumada por la sucesión de acontecimientos o “signos de los tiempos”. ⁹¹

«Cuando les sacaron a los Carmelitas del Monte Carmelo se sintieron desenraizados e inseguros de sí mismos. Durante este proceso de des-

⁸⁷ K. WAALJMAN, *El enfoque histórico de la Regla del Carmelo*, 12. Cf. J. SMET, *The Carmelite Rule after 750 years*, en *Carmelus*, 44 (1997), 21-47; R. COPSEY, *Establishment, Identity and Papal Approval*, 41-53.

⁸⁸ Como la fundación del convento de Chesterton –comenzada poco antes del Capítulo general de Aylesford (1247)–, que ofrecía grandes facilidades para frecuentar la famosa Universidad de Cambridge.

⁸⁹ Desde la perspectiva arquitectónica y las Órdenes mendicantes: Luciano BARBAGLIA, *Mendicanti, Ordini (Architettura)*, en *DIP*, vol. 5, 1.189-1.212; y desde lo carmelitano: E. BOAGA – Ismael MARTÍNEZ – GIOVANNA DELLA CROCE, *Architettura*, en *DC*, 38-45.

⁹⁰ M^a Pia TAYLOR, *The Desert and the City: a Reflection*, en *Mount Carmel*, 49/2 (2001), 38-41; cf. J. BAUDRY, *Le Carmel médiéval devant le choix “désert-ville”*, en *Carmel*, (1977/4), 293-304.

⁹¹ Cf. B. ZIMMERMAN, *Les Saints Déserts*: cap. I: «La transformation de l'Ordre», 3-10. Conservaron cuantiosas notas características de la vida eremítica-monástica, heredadas de su pasado en Tierra Santa, que se acerca en gran medida al ideal de la Cartuja; cf. Robert SERROU – Pierre VALS, *En el “Desierto” de la Cartuja. La vida solitaria de los hijos de San Bruno*, Madrid, Stvdivm, 1961; *La vida cartujana, hoy*, en *Un monasterio entre montañas. La Cartuja de Porta Coeli, Valencia*, Castellón 1993, 16-23; VV. AA., *La voie cartusienne*, en *Carmel*, n. 107 (2003), 4-99; UN CARTUJO, *Vivir de Dios. Los cartujos nos hablas de su vocación*, Burgos, Monte Carmelo, 2006. También se ha puesto en relación con el ideal de la Camaldula; cf. Paolo BOSSI – Alessandro CERATTI, *Eremi Camaldolesi in Italia. Luoghi – Architettura – Spiritualità*, Milano, Vita e Pensiero, 1993; Giuseppe VEDOVATO, *Camaldoli e la sua congregazione dalle origini al 1184. Storia e documentazione*, Cesena, Badia di Santa Maria del Monte, 1994 (=Italia Benedettina, 13); Emanuel BARGELLINI (a cura di), *Camaldoli ieri e oggi. L'identità camaldolese nel nuovo millennio*, Camaldoli (Ar), Edizioni Camaldoli, 2000.

plazamiento y búsqueda de una propia identidad, tuvo lugar el Capítulo General de 1247. El capítulo envió dos hermanos a Roma con la petición de que se aclarasen y corrigiesen algunos puntos dudosos en la Regla y que se cambiasen algunos oficios. El Papa Inocencio IV puso a trabajar a dos Dominicos, que terminaron su cometido tan sólo después de un mes». ⁹²

En el texto de Alberto, patriarca de Jerusalén, los revisores (que fueron dominicos por orden del Papa) ⁹³ añadieron que, según el juicio del prior y de los religiosos, se podrían establecer no sólo en las ermitas, sino también en otros lugares que se les ofreciera, con tal de que fueran aptos y apropiados para la observancia carmelitana (tener casas en las ciudades). ⁹⁴ Ellos aportaron la obligación, absolutamente nueva, de comer juntos en el refectorio y adujeron la ley de la abstinencia. Un último cambio es de nuestro interés. El texto del Patriarca imponía el silencio absoluto desde el rezo de vísperas (a media tarde) hasta el rezo de la hora tercia del día siguiente (las 9 de la mañana), lo cual no dejaba a los eremitas más que seis horas de silencio menos riguroso. ⁹⁵ Los comisarios pontificios mitigaron esta prescripción pidiendo el silencio absoluto sólo desde el rezo de completas (al final de la jornada: al caer la tarde o la noche) hasta el rezo de la hora prima (cuando amanece o sobre las 7 de la mañana). Inocencio IV confirma el 1 de octubre de 1247 la Regla así modificada. ⁹⁶ Y de este modo se

⁹² K. WAALJMAN, *El enfoque histórico de la Regla del Carmelo*, 12. Acerca de la identidad de la Orden, cf. *Medieval Carmelite Heritage. Early Reflections on the Nature of the Order*, critical ed. A. Staring, Roma, Institutum Carmelitanum, 1989 (=TSHC, 16).

⁹³ J. SMET, *The Carmelite Rule after 750 years*, 40.

⁹⁴ Cf. *ibid.*, 40-47.

⁹⁵ Ver K. WAALJMAN, *The silence of Carmel*, en *Carmelus*, 40 (1993), 11-42. Cf. Gregory SMITH, *Liturgical Silence*, en *Carmelus*, 23 (1976), 3-20; *Congreso Latinoamericano OCarm-OCD. La Regla del Carmen*, 83-94; J. CASTELLANO CERVERA, *Aportaciones del Carmelo Teresiano al silencio*, en I. HUSILLOS TAMARIT (ed.), *El Silencio. II Seminario del Desierto de Las Palmas*, Castellón-Burgos, Fundación Desierto de Las Palmas-Monte Carmelo, 2007, 91-117; S. J. BÁEZ, *Silenzio*, en *DC*, 792-804.

⁹⁶ «El papa envió el texto definitivo al prior general, adjuntando una carta en la que le daba órdenes para que corrigiera todas las otras copias de “vuestra” Regla en conformidad con este texto definitivo» (K. WAALJMAN, *El enfoque histórico de la Regla del Carmelo*, 12). Cf. William McNAMARA, *The challenge of the Carmelite Rule*, en Michael MULHALL (ed.), *Albert's Way. The first North American Congress on the Carmelite Rule*, Rome-Barrington, Illinois, Institutum Carmelitanum-The Province of the Most Pure Heart of Mary, 1989, 133-148. Ver, además, Dominique STERCKX, *La Règle du Carmel. Structure et esprit. Parole de vie pour aujourd'hui*, Toulouse, Éditions du Carmel, 2006 (=Carmel Vivant), 415-421.

consume la transformación de los Eremitas del Monte Carmelo en una de las órdenes mendicantes.

«La tipología de la vida religiosa prevista en la regla, en cuanto modificada por Inocencio IV, no es preponderantemente eremítica sino en apariencia. De hecho, se hallan presentes dos posibilidades, una junto a la otra: la elección de los “loca” fuera de los desiertos, la “itineratio mendicans”, la pobreza sin rentas fijas, la abundancia de la Palabra de Dios en el corazón y en los labios son elementos de vida mendicante. Quien está “in civitate” no es eremita, según el criterio de clasificación del tiempo; es más, ni siquiera un puro y simple monje».⁹⁷

El asentamiento en Europa, aunque con oposiciones y temores varios, acabó desarrollándose con cierta rapidez –como el acoplamiento y revisión de la Regla– si atendemos a la cronología fundacional de conventos en el continente: hacia 1300 existían ya unos 150 organizados en doce provincias.⁹⁸ Todo este proceso evolutivo, descrito en los epígrafes precedentes, se viene a sintetizar en tres fases en el nacimiento de la Orden del Carmen. Son las siguientes:⁹⁹

a) EREMITAS: «La primera es la de los *ermitaños*. Comenzó cuando un puñado de peregrinos optó por la soledad del Monte Carmelo y consideraron al hermano B. como su líder. Los ermitaños vivieron en o junto a Wadi ‘Ain-es-Siah cerca de la Fuente de Elías. Vivían en celdas separadas, reflexionaban la Escritura, se dedicaban a la oración y trabajaban en silencio».

b) CENOBITAS: «La segunda fase es la de los ermitaños viviendo en *comunidad* en el Monte Carmelo. Estos ermitaños concibieron un “plan” de formar una comunidad. Alberto transformó el estilo de vida eremítica en la “fórmula de vida” cenobítica (*formula vitae*): teniendo un prior; comunidad de bienes; regular celebración conjunta de la Eucaristía».

c) MENDICANTES: «La tercera fase es la de los *frailes mendicantes* en Europa». Los Carmelitas pronto salieron del Monte Carmelo (desde 1238). Al volver a Europa, los Carmelitas encontraron cambios profundos: crecimiento en la urbanización, desarrollo y popularidad de los nuevos movimientos religiosos. «Los Carmelitas, que habían brotado del

⁹⁷ C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo*, 478.

⁹⁸ E. BOAGA, *La struttura delle provincie nell'Ordine dei Carmelitani e le vicende dell'“Ordo Provinciarum”*, en *Carmelus*, 40 (1993), 90-129; cf. *ibid.*, 126: «Tabella n. 1: L'“Ordo Provinciarum” dal 1281 al 1324»; las provincias eran: Tierra Santa, Sicilia, Inglaterra, Narbona, Tuscia (también llamada Romana), Francia, Alemania Inferior, Lombardía, Aquitania, España, Alemania Superior y Escocia.

⁹⁹ K. WAAIJMAN, *El enfoque histórico de la Regla del Carmelo*, 10-11.

mismo movimiento de renovación sintieron la atracción de los hermanos mendicantes. Consiguieron obtener las necesarias condiciones preliminares para esta forma de vida: permiso para celebrar la Eucaristía en público, oír confesiones, tener iglesias y cementerios propios, el reconocimiento del derecho a postular, etc. Gradualmente, conducidos en esta dirección especialmente por las situaciones prácticas, los Carmelitas optaron por el modo de vida practicado por las órdenes hermanas».

Esas tres fases se ven reflejadas en el texto actual de la Regla del Carmelo:

«La historia del nacimiento de la Orden Carmelitana ha dejado sus huellas en la Regla. La Regla del Carmelo encarna tres conceptos religiosos: el modo de vida eremítica, la forma de vida cenobítica y la vida como hermano mendicante. La combinación de estos tres conceptos no es el producto de una atenta reflexión sino de una vida vivida en el arco de un solo signo: de ermitaño a cenobita, de cenobita a mendicante.¹⁰⁰ Las tensiones entre estos tres tipos de vida religiosa han llevado a conflictos, incluso hasta el día de hoy. Pero también han forzado a los Carmelitas a ir más allá de la superficie, a un nivel más profundo, a buscar ese espacio místico de la contemplación, un nivel desde las perspectivas donde todas las formas y conceptos son relativos».¹⁰¹

Entre esos conflictos hay que enmarcar los intentos que hubo de volver al eremitismo originario. El caso más llamativo fue el de Nicolás de Francia, prior general de la Orden de 1266 a 1271: defendió su tesis en una obra titulada *Ignea sagitta*, “Flecha de fuego” (1270).¹⁰²

¹⁰⁰ Cf. Joseph HOFFMAN, *From hermits to friars. Carmelite renewal in the Middle Ages*, en *Carmelite Digest*, 3/1 (1988), 33-38; Andreas RÜTHER, *From hermits to mendicant friars: continuity and change in the Carmelite Order*, en Susan C. KARANT-NUNN (ed.), *Varieties of devotion in the Middle Ages and Renaissance*, Turnhout, Brepols, 2003 (=Arizona studies in the Middle Ages and the Renaissance, 7), 53-59.

¹⁰¹ K. WAALJMAN, *El enfoque histórico de la Regla del Carmelo*, 11.

¹⁰² Original latino: Adrianus STARING, *Nicolai prioris generalis Ordinis Carmelitarum Ignea sagitta*, en *Carmelus*, 9 (1962), 237-307. Italiano: D. CUMER (a cura di), *Primi testi carmelitani*, Roma, Città Nuova-Ed. OCD, 1986, 13-16. 53-106. Francés: *La Flèche de feu* (bilingüe: franco-latín), Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 2000 (=Flèche de Feu, 3); FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE, *Les plus vieux textes du Carmel*, Paris 1944 (=La Vigne du Carmel, 1), 151-192 (Paris 1961², 143-180); cf. JEAN LE SOLITAIRE, *Aux sources de la tradition du Carmel*, Paris, Beauchesne, 1953, 158-188. Inglés: Bede EDWARDS, *The fleming Arrow (Ignea Sagitta)*, en *The Sword*, 39 (1979), 3-52. Holandés: *De brandende pijl*, nederlandse vertaling van Sagitta ignea door Dominicus Wijnhoven, OCarm, Boxmeer 2002 (=Karmelitaanse Vorming, 2) (ed. orig.: Dordrecht, 1966). Cf. ALBERTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Doctrina espiritual de la “Ignea Sagitta”*, en *Ephemerides Carmeliticae*, 12 (1961), 116-126; C. CICONETTI, *Lecture simboliche della Regola*

«De todas formas, el 1298 la Orden Carmelitana recibió definitivamente el status de orden mendicante. De este status Juan XXII sacó la implicación final: en 1317 concedió a la orden la exención de la jurisdicción episcopal. En 1326 extendió a la Orden Carmelitana los mismos derechos que poseían los Franciscanos y los Dominicos».¹⁰³

Tales conatos, pues, nunca tuvieron peso específico en la Orden –ya que hubiera supuesto de nuevo otro cambio fundamental en la Regla y en el modo de vida– y, por ello, podríamos llamarlos “disidentes” de la misma o, al menos, no con tal importancia como para que la Orden de los carmelitas fuese de auténticos ermitaños. Esto no ha impedido, a lo largo de su historia, que se dieran ejemplos de vida eremítica junto a la vida comunitaria.¹⁰⁴

«Si bien la reacción de los contemplativos no logró detener la marcha de los acontecimientos, con todo, no fue estéril, sirvió para mantener vivo, como una *saeta de fuego*, clavada en la conciencia de la Orden, contra la seria amenaza de una actividad absorbente, el ideal contemplativo, tan claramente proclamado en el Capítulo General de Montpellier: “Teniendo presente que hemos abandonado el siglo para poder servir eficazmente a nuestro Creador en el alcázar de la contemplación...”».

«De este modo nacía en el Carmelo un nuevo género de vida religiosa, que, a falta de mejor denominación, podemos llamar vida mixta, es decir: un género de vida en el que, a la contemplación, se añade la acción del ministerio apostólico, como redundancia y consecuencia de aquella, para el bien espiritual de las personas. Decimos a falta de mejor denominación, porque la terminología en uso no es demasiado exacta, y puede prestarse a una mala inteligencia, como si acción y contemplación intervinieran a partes iguales en la vida del carmelita. No hay tal: la contemplación en el Carmelo permanece siempre como “*fundamentum*” y como “*pars principalior*”, en un sentido más particular que en las demás órdenes. A la luz de la historia, la razón de esta afirmación es evidente,

del Carmelo, 30-46. Revisiones actuales: R. COPSEY, *The Ignea Sagitta and its readership: a re-evaluation*, en *Carmelus* 46 (1999) 164-173. Sobre el autor: Cosme DE VILLIERS, *Bibliotheca carmelitana*, Aurelianus 1752, ed. G. Wessels, Romae 1927, II, 488-491. Un caso diferente es el de Thomas Scrope o Thomas Bradley (h. 1401-91), primero fraile carmelita y después recluso (los reclusos se retiraban en pequeñas ermitas construidas junto a las iglesias de los conventos OCarm) de quien se conservan textos que pudieron inspirar en cierto modo la vida en los Desiertos OCD (*Libro de la formación y de los deberes de los religiosos Carmelitas*; cf. B. ZIMMERMAN, *Les Saints Déserts*, 19-21; sobre el ms.: R. COPSEY, *The Carmelites in England 1242-1540: surviving writings*, en *Carmelus*, 43 [1996], 210).

¹⁰³ K. WAALJMAN, *El enfoque histórico de la Regla del Carmelo*, 13.

¹⁰⁴ Cf. *infra* «Apéndice bibliográfico: “Yermos carmelitanos OCarm”».

pues mientras las demás órdenes de vida mixta tuvieron desde un principio una orientación más apostólica, la del Carmelo fue en su origen más contemplativa que activa.¹⁰⁵ De este modo, se explica perfectamente el espíritu peculiar del Carmelo y las perpetuas oscilaciones de uno a otro extremo por parte de sus miembros, que ora han sentido el atractivo de la Cartuja, ora, por el contrario, el deseo de una vida más activa semejante a la de los franciscanos y dominicos».¹⁰⁶

La *saeta de fuego* no fraguó en su intento (si es que éste existió como tal¹⁰⁷). Mas quedó ciertamente clavada en la conciencia de los carmelitas ya asentados en Europa y permaneció durante siglos,¹⁰⁸ influyendo en las diversas reformas nacidas de la Orden en el paso de la época medieval a la Edad Moderna.¹⁰⁹ Será en este tiempo donde se reconoce de nuevo el fenómeno apenas observado: el auge de la vida eremítico-conventual con antiguos ejemplos redivivos en el famoso Siglo de Oro español:

«En su verdad última, el movimiento hacia la *anacoresis*, en las varias tipologías que adopta en la España del Barroco, supone la expresión de una nostalgia de los ideales que movieron a las primitivas comunidades instaladas en Siria y en el Quram (sic), en el monte Carmelo y en los desiertos de la región de Antioquía.¹¹⁰ Se trata, por tanto, de un auténtico

¹⁰⁵ Cf. JEAN LE SOLITAIRE, *Aux sources de la tradition du Carmel*, Paris, Beauchesne, 1953, 125-153.

¹⁰⁶ Cf. J. M^a MOLINER, *Proyección Apostólica de la Espiritualidad de los Mendicantes Medievales*, 108.

¹⁰⁷ Alguno opina que «este texto se ha leído frecuentemente como una emotiva protesta de un conservador que quería el retorno a la soledad del Monte Carmelo y a la vida eremítica pura, pero la *Ignea Sagitta* no es tanto una llamada tradicionalista a favor del eremitismo de tipo monástico (que necesariamente se abandonaba en las ciudades medievales de Europa), cuanto una reflexión sobre el discernimiento espiritual previsto en la Regla» carmelitana. Cf. H. BLOMMESTIJN, *Il primo periodo della mistica nel Carmelo*, en VV. AA., *Mistica e mistica carmelitana*, Città del Vaticano, LEV, 2002 (=Studi Carmelitani, 2), 47.

¹⁰⁸ «No fue un caso aislado el de Nicolás el Francés. Otros dos generales de la Orden, Rodolfo Alemán y Raimundo de Ínsula repetirán el mismo gesto en años sucesivos» (B. VELASCO BAYÓN, *Historia del Carmelo Español I*, Roma, Institutum Carmelitanum, 1990, 61 nota 67). Cf. J. SMET, *Los Carmelitas. Historia de la Orden del Carmen*. I, Madrid, BAC, 1987 (=normal, 495), 47.

¹⁰⁹ Cf. Paschalis KALLENBERG, *Fontes liturgiae carmelitanae*. Investigatio in decreta, codices et proprium sanctorum, Romae, Institutum Carmelitanum, 1962 (=TSHC, 5), 19, 192, 206. Para la OCD: *Oficios propios del Carmelo Teresiano*, Vitoria, Ediciones «El Carmen», 1999⁵, 46-48.

¹¹⁰ A aquellos ideales hay que añadir la «hesiquia». De hecho, la *anacoresis* (de cuya raíz viene *anacoreta*, ermitaño en una de sus modalidades) ha sido igualada con el *hesicasmo*: «Se denomina «hesicasmo» al esfuerzo por dedicarse por completo a la

tico *revival*, de una cierta “presencia del pasado en el presente”, podríamos decir; momento histórico, pues, para el que esa referencia a los tiempos antiguos, al valor testimonial que asumen las vidas de los Padres del Desierto, siempre estará presente como inspiradora de otras nuevas conductas, ahora en plena Edad Moderna».¹¹¹

La nueva familia que surgió de la Orden del Carmen, el Carmelo Teresiano, intentó reconciliar la antigua disyuntiva entre ermitaños y mendicantes, dando luz así, en una de sus famosas “oscilaciones”, a los Desiertos carmelitanos y, en ellos, a las ermitas. Las ideas motrices que prepararon el camino de la aparición de las ermitas en el Carmelo Teresiano (a partir de los escritos de santa Teresa de Jesús y de san Juan de la Cruz) es un argumento que excede el propósito del presente estudio o reflexión, por lo que será tratado en otro lugar.

5. CONCLUSIÓN

Recopilando el camino realizado en estas líneas, se puede observar una constante: la presencia de la ermita en los orígenes del asentamiento de los primeros carmelitas en el Monte Carmelo (como ermitas), algo que pasó a formar parte del texto primordial que fue la “Regla” de san Alberto, modificada después y convertida en una regla mendicante, en el tiempo de la venida a Europa desde Tierra Santa. Los ejemplos posteriores, bien de índole literario-espiritual o bien de carácter material y social (en los que, concretamente, se probaba a

pura contemplación y unión con Dios, según la definición que da Vasily Pantelímonos. (...) los monjes más antiguos equiparaban al ermitaño con el hesicasta. Sin embargo, no sólo el ermitaño sino también el monje que vive en comunidad puede llegar a este estado». Christofoor WAGENAAR, *Hesicasmo*, en P. DINZELBACHER (dir.), *Diccionario de la Mística*, 488-489. Cf. J. LECLERCQ, “*Sedere*”. *A propos de l’hésychasme en Occident*, en *Le millénaire du Mont Athos: 963-1963*, vol. 1, Chevetogne 1963 (=Études et mélanges), 253-264; Pierre ADNÈS, *Hésychasme*, en *DS*, vol. 7, 381-399.

¹¹¹ Fernando RODRÍGUEZ DE LA FLOR, *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Madrid, Cátedra, 2002 (=Crítica y estudios literarios), p. 267. Otro autor afirma: «En las almas grandes el llamamiento a lo antiguo no significa volver sobre posturas pasadas, sino revivir lo mejor de entonces en las situaciones del propio tiempo. Volver a los Padres podía significar un retorno al eremitismo puro y simple con el abandono del campo de trabajo en el apostolado. No era posible. De ahí que la misma Santa Teresa dé a la Orden las primeras misiones en África y el general Rossi [1507-1578] piense en América, que quiere ver poblada de carmelitas, confirmando así una clara afirmación suya precedente del carácter apostólico de la Orden y la consecuente mutación del eremitismo primigenio» (C. CATENA, *Le Carmelitane*, 377).

vivir en ermitas), fueron residuos o intentos curiosos y más o menos significativos que corroboran de nuevo la presencia de la ermita en el Carmelo de la Antigua Observancia, antes de reaparecer y configurarse el Carmelo Teresiano. Cuando se recuperó el Monte Carmelo para la Orden (por el denodado esfuerzo del P. Próspero del Espíritu Santo, OCD),¹¹² la ermita ya estaba presente en las diversas fundaciones de Santos Desiertos carmelitanos, tanto en la Congregación OCD de San José o *española* como en la Congregación OCD de San Elías o *italiana*.

Hablar de eremitismo en el Carmelo Teresiano parecería no tener sentido; sin embargo, presentar la ermita como un ámbito y como un modo de entender la vida puede tener connotaciones muy interesantes para nuestro tiempo. No se trata de sacar una antigualla del baúl de los recuerdos por no tener mejor cosa que hacer... He intentado dejar apuntado (a veces patente, otras sugerido) que la ermita puede considerarse como un elemento singular en la Orden del Carmen, de cuya tradición tomaría en gran medida el naciente Carmelo Teresiano. Para la investigación histórica ofrece su interés (arqueológico, literario-espiritual, simbólico, etc.). En el tiempo propicio de profundizar en las raíces propias –después del VIII centenario de la Regla del Carmelo–, creo que valía la pena preguntarse de dónde viene la ermita en el Carmelo Teresiano y cómo ha sido entendida por unos y por otros. Algunos apuntes respecto de las raíces de las ermitas han quedado en estas páginas.

6. APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO II: «YERMOS CARMELITANOS» O.CARM

La razón de añadir este apéndice bibliográfico (y en cuanto tal, siempre incompleto), radica en la mirada “eremítica” a los lugares de antaño y a los nuevos que la Orden del Carmen posee –ya sean fundados de nueva planta, ya afiliados o agregados a la Orden posteriormente–, en los que precisamente se hallan ermitas: en diversas modalidades o, al menos, en lo que respecta al tenor de vida eremítico.¹¹³ Así, pues, las referencias a los “Yermos carmelitanos” OCarm –en tanto en cuanto se pueda aplicar el concepto de Yermo o Desierto OCD a la

¹¹² Cf. S. GIORDANO, *El santuario reconstruido*, en *El Carmelo en Tierra Santa*, 92-118; V. ZUBIZARRETA (ed.), *Próspero del Espíritu Santo (1583-1653). Relaciones y Cartas*, Roma, Teresianum, 2006 (MHCT, 23).

¹¹³ J. CHALMERS, *Hermits in the Carmelite tradition*, en *Carmelite Review*, 41/1 (2002), 1.8.

época anterior a su creación– en los estudios elaborados por frailes OCD son pocas pero orientativas. En 1927, la obra de Benedicto Zimmerman, OCD, sobre los Santos Desiertos OCD dedica un capítulo a la investigación acerca de la existencia de conventos OCarm donde el espíritu de vida eremítica, practicada en el Monte Carmelo en los orígenes de la Orden, no había desaparecido,¹¹⁴ antes bien, se fomentaba mediante cierta literatura religioso-devocional, se protegía con leyes canónicas circunstanciales y, por último, era admirada por los religiosos en algunas figuras señeras destacadas por la santidad de su vida.¹¹⁵ El ejemplo más citado es el convento “eremítico” de Aylesford, primicia de los carmelitas en Inglaterra.¹¹⁶ Hay otros casos también, mencionados con mayor o menor insistencia.¹¹⁷ Además, he recopilado algunos datos adicionales respecto de las comunidades eremíticas OCarm (o casas/fundaciones de características similares):

- En Austria, se erigió el yermo de Wölfnitz; sobre sus inicios escribe Canisius HINDE, *Welcome to Wölfnitz*, en *Sword*, 19 (1956), 337-344; y el tenor de vida del convento lo describe Philippus VAN DUYNHOVEN, *De beleving van de eenzaamheid: de Carmel-eremitage*, en *Carmel*, 10 (1957), 154-166. Ver también: *Conventus eremiticus*, en *Analecta OCarm*, 21 (1958), 27-29.

¹¹⁴ B. ZIMMERMAN, *Les Saints Déserts*, 11-21. Le sigue en este asunto Eulogio PACHO, *Los Santos Desiertos Carmelitanos en España*, en *España eremítica. VI Semana de Estudios Monásticos*, Leyre 1963, Pamplona 1970, 596-599. «La existencia de conventos totalmente alejados de ciudades y poblados parece testimoniar con suficientes garantías la práctica de una vida estrictamente contemplativa. Son bien conocidos los casos de Hulne y Aylesford en Inglaterra, Santa María delle Selve, cerca de Florencia, la Geronde, en el cantón suizo de Valais, Monte Oliveto en las cercanías de Génova y algunos otros de la Reforma Mantuana» (*ibid.*, 598).

¹¹⁵ Cf. *ibid.*, 13-19.

¹¹⁶ *Dall'antico eremo di Aylesford alle sfide della rievangelizzazione. Ricordato il 750 anniversario della presenza dei Carmelitani*, en *L'Osservatore Romano*, 132, n. 191 (20.08.1992), 5; J. SMET, *The Carmelite Rule after 750 years*, 39; James Henry SEPTON, *The Friars Aylesford*, Aylesford 1999; Mick ASTON, *Monasteries in the landscape*, Stroud, Tempus, 2000, 97-99.

¹¹⁷ Desierto de Hulne (Inglaterra); convento de Santa Maria delle Selve (Florencia, 1344); convento de La Géronde (Sierre, Valais, Suiza, 1428). Sobre estos dos últimos: L. SAGGI, *La Congregazione Mantovana dei Carmelitani sino alla morte del B. Battista Spagnoli (1516)*, Roma, Institutum Carmelitanum, 1954 (=TSHC, 1), 29-38, 162-163 (Le Selve); 41-45 (La Géronde). Sobre Hulne: B. ZIMMERMAN (ed.), *Monumenta historica Carmelitana*. I, Lirinæ, ex Typis Abbatiae, 1907, 231, 317, 364-366, 375. Cf. K. J. EGAN, *Medieval Carmelite Houses, England and Wales*, en *Carmelus*, 16 (1969), 142-226 (Aylesford: 145-152; Hulne: 179-181); A. STARING, *Notes on a list of Carmelite houses in medieval France*, en *Carmelus*, 11 (1964), 150-160. Más información en: C. CICONETTI, *Le désert et le Carmel*, Bourges, Pères Carmes, 1993, 28 p. (=Cahiers de Près de la Source, 6).

- En Francia: por una parte, el Eremitorio Santa Catalina de Lormont (OCarm), que se compara con el Desierto OCD de Virons en: François LEMOING, *Ermîtes et reclus au diocèse de Bordeaux*, Bordeaux, Clèdes, 1953. Por otra parte, en 1990 se erigía el Eremitorio de Val-Marie en Villefranche-de-Rouergue (cf. *Frères Carmes*, Paris 1999, 32).
- En España: el desierto de El Juncal (Cádiz) (1610-1835), adherido a la Reforma de Touraine: Miguel BARBERO MORENO, *Ante las ruinas del desierto de El Juncal, eremitorio carmelita de la Provincia Bética*, en *Servicio Informativo Carmelitas de la Bética*, 36/7 (2002), 8-10; Francisco SIRES GUERRERO, *El Carmelo de El Juncal: un desierto carmelita entre las villas de Zahara y Olvera (1606-1835)*, Villamartín (Cádiz)-Ubrique (Cádiz), Mancomunidad de Municipios de la Sierra de Cádiz-Edit. Tréveris, 2002.¹¹⁸ En la Provincia de Cataluña, también existió el Desierto de Salgar.¹¹⁹
- En Indonesia: Ngadireso, una fundación eremítico-contemplativa de los Carmelitas de la Antigua observancia en Java Este: YOHANES INDRAKUSUMA, *Ngadireso: Carmel and spiritual renewal*, en *Nubecula*, 39 (1988), 89-93. Un eremitorio carmelitano se halla en Sedaeng, afiliado a la Provincia OCarm Indonesiana: Cyprianus VERBEEK, *Dari pertapaan di Sedaeng*, en *Berita Carmel*, n. 290 (2002), 12-18; n. 291 (2002), 10-12; n. 292 (2002), 8-10; n. 293 (2002), 17-18; n. 295 (2002), 29-31. Shanti Buana Ashram, P.O. Box 25, Sindanglaya, Cipanas – Cianjur, 43253, tlp. + (62) 0263-580017.
- En Italia: en 1991 se fundaba la comunidad eremita OCarm en Capaccio (Salerno), junto al Santuario de la Virgen del Granado, comunidad afiliada a la Provincia OCarm Napolitana: Domenico FIORE, *Decimo aniversario dell'apertura di un eremo carmelitano*, en *La Madonna del Carmine*, 55/7-8 (2001), 25-28; ver también: *Data storica per l'eremo carmelitano*, en *La Madonna del Granato*, n. 2 (2001), 7-11. Dependientes del Prior General OCarm se hallan estas otras comunidades: ① Ermitañas Carmelitas de Monteluro (Tavullia, Pesaro).¹²⁰ ② Ermitañas Carmelitas de San Martín *alla Palma*, en Florencia. ③ Carmelo de Santa María Magdalena de Pazzi, en Florencia.
- En Estados Unidos han florecido diversas comunidades eremíticas: ① Eremitorio del Monte Carmelo, en Nueva Florencia (Pensilvania), afiliado a la Provincia OCarm de San Elías (EE.UU.).¹²¹ Bede Kevin MULLI-

¹¹⁸ Cf. Pablo M^a GARRIDO, *Strictior observantia en las provincias carmelitas de España*, en *Carmelus*, 51 (2004), 143-200, en especial, 146, 177, 180-181, 183-185, 188-189, 196, 199.

¹¹⁹ Cf. *ibíd.*, p. 158-159. Hubo intentos de crear un Desierto en la Provincia OCarm de Aragón, en el convento de Rubielos (Teruel) (cf. *ibíd.*, 174).

¹²⁰ Fueron incorporadas a la OCarm el 1 de enero de 2003.

¹²¹ La comunidad eremítica se fundó en 1970 en Nueva Florencia (Pensilvania) y luego se transfirió a la sede actual de Bolívar (Pensilvania) en 1999. Cf. *BCA* 2002/2016.

GAN, *Hermits in Pennsylvania*, en *Carmelite Review*, 41/1 (2002), 6.13. ② Ermitañas de la Virgen del Carmelo, en Houston (Minnesota), diócesis de Winona: Eric GUSTAFSON, *A Corner of Heaven Here on Earth: Carmelite Nuns Nurture Love in the Heart of the Church*, en *Carmelite Review*, 40/4 (2001), 15. ③ Ermitañas Carmelitas en Chester (Nueva Jersey),¹²² en la diócesis de Paterson: CONGREGATIO PRO INSTITUTIS VITAE CONSECRATAE ET SOCIETATIBUS VITAE APOSTOLICAE, *Rescriptum de jurisdictione Prioris Generalis O.N. super Communitatem Hermitarum dioecesis Patersonensis*, en *Analecta OCarm*, 53 (2002), 95-96; MARY OF JESUS AND ST. JOSEPH, *Hermits of Chester*, en *Carmelite Review*, 41/1 (2002), 4.11; ID., *Hermits of Our Lady of Mount Carmel*, en *Sword*, 64 (2004), 25-41. ④ Ermitaños Carmelitas de la Virgen María, en Christoval (Texas): J. CHALMERS – Tarsicio M. GOTAY, *De affiliatione O.N. heremetarum B.V. Mariae de Monte Carmeli in loco v.d. Christoval, Texas*, en *Analecta OCarm*, 50 (1999), 175-176;¹²³ Fabian ROSETTE, *Hermits of Christoval*, en *Carmelite Review*, 41/1 (2002), 3.10. ⑤ Ermitaños Carmelitas de la Virgen María, en Lake Elmo (Minnesota):¹²⁴ John BURNS, *Hermits at Lake Elmo*, en *Carmelite Review*, 41/1 (2002), 5.12; David SEMMENS, *A visit to the hermitage*, en *Carmelite Review*, 42/3 (2003), 5.23. Las comunidades núms. 3, 4 y 5 dependen del Prior General OCarm. Cf. *There's no place like home: Carmelite hermits aggregated to the Order*, en *Carmelite Review*, 42/1 (2003), 9.

Ignacio Husillos Tamarit, O.C.D.
 Monasterio del Desierto de Las Palmas
 Apartado 111
 12080 - Castellón - ESPAÑA
 Tel.: +34-964-300950
archivo@desiertodelaspalmas.com

¹²² Esta comunidad eremítica fue fundada inicialmente en Westfield (Nueva Jersey) en 1976, y se trasladó a Chester (Nueva Jersey) en 1980. Cf. *BCA* 2002/2011.

¹²³ La comunidad de Christoval (Texas) fue agregada a la OCarm el 8 de diciembre de 1999.

¹²⁴ La comunidad de Lake Elmo fue inicialmente agregada a la OCarm el 8 de diciembre de 1999 (*BCA* 2002/1997), y definitivamente agregada el 28 de septiembre de 2003 (*BCA* 2003/1528).

I CARMELITANI IN BASILICATA (sec. XVI-XVII)

EMANUELE BOAGA, O.CARM.

La presenza di conventi dell'Ordine dei Carmelitani nelle zone comprese dall'attuale regione della Basilicata risale alla seconda metà del secolo XVI e al primo decennio del seguente. Le loro vicende sono legate al periodo più interessante e significativo – anche se poco noto – dello sviluppo della Provincia dello stesso Ordine, eretta nel 1472 con il nome di Napoletana, detta poi nel secolo XVI di Napoli e Basilicata, o più brevemente di Napoli, ed infine nel secolo XVIII di Terra di Lavoro.

Finora manca un vero e proprio studio critico su detti conventi, sulle loro vicende e sul ruolo da essi svolto. Ciò del resto è dovuto anche al fatto che in passato la storiografia carmelitana ha prestato scarsa attenzione alla suindicata Provincia religiosa.

Già nel 1675 ci si lamentava nella Curia generalizia dell'Ordine per la mancanza di una conoscenza adeguata sull'origine e sulle vicende di diverse Province, tra cui quella di Napoli e Basilicata. Anche i documenti conservati nell'Archivio generale dell'Ordine erano scarsi, specialmente per quanto riguardava gli atti capitolari. Per ovviare a tale situazione il Priore generale, p. Francesco Scannapieco, incaricava vari religiosi d'inviare le notizie desiderate e sollecitate dallo storiografo e archivista p. Ludovico Perez de Castro, appassionato raccogli-tore di "memorie" carmelitane. Per la Provincia di Napoli e Basilicata il Priore generale incaricò p. Alberto Castelli, allora superiore provinciale, di redigere una cronaca in forma di annali.¹

Questi per compilare il suo lavoro, intitolato *Delineatio Neapolitanae Provinciae Ordinis Carmelitarum*, si servì di un altro simile, scritto nel 1637 da p. Elia Maruggio, ma soprattutto di tre codici con atti ufficiali della Provincia e di altra documentazione conservata non

¹ AGOC [= Archivio Generale dei Carmelitani in Roma], II Terra Laboris, Comune 1, all'anno 1675.

solo nella sede provinciale, ma anche nei conventi di Capua e Nocera dei Pagani.² Purtroppo tutte queste fonti utilizzate da Castelli risultano oggi disperse. Da qui l'importanza della sua *Delineatio* che costituisce una preziosa e spesso unica fonte d'informazione soprattutto per il periodo precedente al secolo XVII.

Quasi contemporaneamente a Castelli un altro religioso carmelitano, il francese Jean Louis Gallien, raccoglieva notizie sui conventi e sulle Province utilizzando, tra l'altro, materiale dell'Archivio generale dell'Ordine. Per la Provincia di Napoli e Basilicata egli offre la lista dei Priori provinciali e alcune brevi annotazioni sulla sua origine e sui suoi conventi, tra cui quelli di Tricarico e Melfi.³

Un altro breve cenno alle vicende di questa Provincia e allo stato dei suoi conventi veniva dato più tardi da Mariano Ventimiglia nel 1779, mentre non privo di molte lacune ed errori risulta uno studio di Pier Tommaso Quagliarella, pubblicato nel 1958 e in cui si confondono la vecchia e la nuova Provincia Napoletana.⁴

Recentemente lo storico Joachim Smet, nel suo voluminoso manuale di storia dell'Ordine del Carmelo, ha ripreso e ampiamente analizzato le vicende della Provincia di Napoli e Basilica o Terra di Lavoro, specialmente nei secoli XVI-XVIII. Con base su fonti archivistiche inedite e in gran parte utilizzate per la prima volta, egli esamina con attenzione le vicende interne di questa Provincia e in particolare l'opera di riforma promossa dai Priori generali nel periodo precedente e dopo il Concilio di Trento; i cenni ai singoli conventi e al loro legame con il rispettivo territorio rimangono però in un contesto generale.⁵

Di qui la necessità, se si vuol gettare maggiore luce sugli insediamenti carmelitani in Basilicata, di compiere un'ampia indagine

² L'originale della *Delineatio* di A. Castelli è conservato *ibidem*. All'inizio del suo scritto lo stesso Castelli indica e descrive le fonti da lui utilizzate. Si veda anche la nota 5 del presente lavoro.

³ Le inedite *Collections historiques sur l'Ordre des Carmes* di J. L. Gallien si conservano nella Biblioteca pubblica di Besançon (Francia). Per le annotazioni sulla provincia di Napoli e Basilicata: *ib.*, ms. 787, f. 22; ms. 789, f. 143; ms. 790, f. 71r-80v.

⁴ M. VENTIMIGLIA, *Il sacro Carmelo Italiano*, Napoli, nella Stamperia Raimondiana, 1779, pp. 17-21; P. T. QUAGLIARELLA, *Brevi cenni cronologici dell'inizio e sviluppo della Provincia Napoletana dei Carmelitani dell'A.O. 1379-1922*, Napoli, Istituto della Stampa, 1958. Quest'ultimo, nelle pp. 17-41, riporta quasi alla lettera ma in traduzione italiana la *Delineatio* di Castelli, infarcendola però di numerosi errori nella trascrizione di nomi di località e persone e compiendo pure varie omissioni di notizie e di conventi nelle liste ivi riportate.

⁵ J. SMET, *The Carmelites. A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, (4 v. in 5 t., Darien Illinois, Carmelite Spiritual Center, 1975-1985). I, pp. 102, 162, 164, 169, 183, 187; III, pp. 3-4, 9, 21, 168, 172, 175, 176, 186; IV, pp. 16 e 58.

sistematica soprattutto attraverso una adeguata ricerca archivistica. Tale ricerca però ha presentato non poche difficoltà, specialmente per il fatto della dispersione quasi totale degli archivi conventuali e anche per la scomparsa dell'intero archivio della Provincia di Napoli e Basilicata il quale, incamerato dallo Stato con le soppressioni delle corporazioni religiose nel secolo passato e conservato nell'Archivio di Stato di Napoli, è andato distrutto negli eventi bellici della seconda guerra mondiale.⁶ È stato però possibile reperire una documentazione, anche se non molto abbondante, nell'Archivio Generale dell'Ordine, nell'Archivio Segreto Vaticano e nella Biblioteca Universitaria di Genova.⁷ Si tratta in gran parte di materiale inerente alla soppressione innocenziana del 1652. Inoltre si sono utilizzate anche le ricordate note manoscritte di Gallien, conservate nella Biblioteca pubblica di Besançon in Francia.

Per varie cause però non è stato possibile finire l'indagine sui Carmelitani in Basilicata. Di qui i limiti del presente contributo, che non ha pertanto la pretesa di essere completo ed esauriente, ma che cerca di evidenziare – allo stato attuale della ricerca – alcuni aspetti più emergenti della presenza dei Carmelitani in Basilicata nei secoli XVI-XVII. Come si vedrà, la loro origine e le loro vicende successive sono legate a quelle della Provincia di Napoli e Basilicata e ai suoi insediamenti conventuali nella regione ecclesiastica lucana. Di qui l'opportunità di esaminare quando e come i Carmelitani vi furono presenti nel periodo suindicato, ossia all'epoca del Concilio di Trento e dopo di esso fino alla soppressione innocenziana del 1652.

1. ARRIVO E DIFFUSIONE DEI CARMELITANI IN BASILICATA

Nell'osservare la diffusione degli istituti religiosi nel periodo dopo il Concilio di Trento, tra la fine del secolo XVI e la prima parte del seguente, è stato già osservato dagli studiosi il fenomeno vistoso dell'incremento, rispetto ai tempi precedenti, delle nuove fondazioni con-

⁶ Cf. *Guida generale degli Archivi di Stato italiani*, III, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali - Ufficio centrale per i beni archivistici, 1986, p. 113.

⁷ AGOC, II Terra Laboris, Commune 1; *ibidem*, II Terra Laboris, Conventus; ASV [= Archivio Segreto Vaticano], fondo Congregazione Stato Regolari, *Relationes*, 12, *Provincia di Napoli*; *ibidem*, Miscellanea, Arm. VIII, n. 61, f. 68r-69v; BUG [= Biblioteca Universitaria di Genova], codice E. VIII. 13, Carmelitani, *Sommario della Provincia di Napoli*.

ventuali nel Mezzogiorno. Per i Carmelitani ciò è stato verificato per la Provincia di Puglia e di Calabria.⁸

Anche per la Provincia carmelitana di Napoli, che iniziava a diffondersi pure in Puglia, si verifica dall'anno 1550 fino al 1623 una vasta diffusione geografica nelle zone della regione ecclesiastica lucana. Si tratta di ben 25 nuovi insediamenti che si affiancano ai cinque conventi aperti in precedenza in questa regione ecclesiastica che in quel tempo comprendeva le Province ecclesiastiche salernitana, acheruntina e di Conza, nonché i vescovadi immediatamente soggetti di Amalfi, Campagna, Cava e Sarno, Melfi e Rapolla. In pratica la regione ecclesiastica coincideva col territorio dell'antica Lucania.⁹

Una prima serie di fondazioni interessa soprattutto località che si trovavano ecclesiasticamente nei territori corrispondenti alle diocesi di Conza, Capaccio e Muro Lucano. La serie è aperta dalla fondazione di Postiglione (1550), ed è seguita da quelle di Buccino (1560), Acciaroli (Lacciaroli, 1563), Contursi (1565), Capaccio (1575), Romagnano al Monte (1575), Albanella (1580), Valva (1580), Atella (1587, ma lasciata dopo pochi anni) e Trentinara (1591, ma anche questo convento viene chiuso poco dopo). Altre due nuove fondazioni ruotano invece intorno al convento di Nocera dei Pagani, esistente dal 1491: si tratta di Angridi (1575) e Salerno (1594).¹⁰

⁸ Cf. E. BOAGA, *I Carmelitani in Terra d'Otranto e di Bari in epoca moderna*, in *Ordini religiosi e società nel Mezzogiorno moderno*, a cura di B. Pellegrino e F. Gaudioso, (3 v., Galatina, Congedo Editore, 1987), I, pp. 113-190, pp. 113-190; E. NOVI CHAVARRIA, *Insedimento e consistenza patrimoniale dei Carmelitani in Calabria e Puglia*, ivi, I, pp. 203-230.

⁹ Cf. le carte storiche, gli articoli su paesi, regioni e vescovadi del *Lexicon für Theologie und Kirche*, a cura di J. Höfer - K. Rahner, Freiburg, 1957-1967². La provincia di Napoli e Basilicata, o Terra di Lavoro, prima del 1550 era già presente con vari conventi nelle zone intorno a Napoli, Aversa, Avellino e Benevento. Nell'antica Lucania era presente prima di tale data a Bagnoli Irpino, lasciato però prima della metà del secolo XVII, e dal 1477 a Sessa Cilento con il convento dei Martiri, dal 1480 a Casalicchio presso Cava dei Tirreni, dal 1491 a Nocera dei Pagani e dal 1500 a S. Elia nel territorio di Mercato S. Severino. Cf. AGOC, *Delineatio*, ai rispettivi anni; *Ibidem*, *Fondazione de' conventi*.

¹⁰ Per le date di fondazioni dei conventi indicati in questa prima serie, come per quelli della seconda serie si sono utilizzate le indicazioni fornite da: AGOC, *Delineatio*, ai rispettivi anni; Gallien, *Collections historiques sur l'Ordre des Carmes*, ms. 790, f. 71r-80v; Ventimiglia, *Il Sacro Carmelo Italiano*, p.19. Si è tenuto conto anche delle notizie storiche introduttive sulla fondazione dei conventi fornite dalle relazioni per l'inchiesta innocenziana conservate in ASV, Congregazione Stato Regolari, *Relationes 12, Provincia di Napoli*; BUG, *I Carmelitani, Sommario della Provincia di Napoli*; AGOC, *Fondazione de' conventi; ibidem*, II C.O. 10, ff.210r-211v, con la lista dei conventi appartenenti nel 1650 alla Provincia di Napoli. Sui singoli conventi in Basilicata si vedano più avanti nel testo le rispettive schede.

Una seconda serie di conventi si registra negli anni 1600-1612 e interessa ancora le diocesi di Monteverde, Conza e Capaccio, ma soprattutto la Basilicata stessa: Carbonara (1600), Andretta (1604), Tricarico (1605), Melfi (1608), Matera (1608), Monteverde (1610), Rocca d'Aspide (1610), Altavilla (1612), Grassano (1612) e Castelmezzano (1612).¹¹

Dopo il 1612 e fino al 1650 la situazione sembra cristallizzarsi sulle posizioni precedentemente acquisite. In questo periodo nelle fonti archivistiche vengono ricordati solo altre tre nuove fondazioni: i conventi di S. Valentino (1618) e di Aquara (1612) e l'ospizio di S. Mauro (1623). Il primo di essi si trovava presso Sarno, mentre gli altri due erano nella diocesi di Capaccio.¹²

Questa battuta d'arresto può trovare spiegazione in una restrizione delle disponibilità finanziarie che del resto risultano attestate dall'inchiesta innocenziana,¹³ e anche in una serie di prescrizioni pontificie che dal 1622 avevano limitato l'istituzione di nuovi conventi nel caso in cui non potessero essere in grado di sostenere una comunità formata da dodici religiosi.¹⁴

Il Castelli, nella sua *Delineatio*,¹⁵ riferendosi ai conventi eretti nelle diocesi di Conza, Capaccio, Muro Lucano e Monteverde li specifica tutti con il riferimento "in Basilicata", ad eccezione dei conventi nella diocesi di Capaccio situati a sud, oltre il fiume Solofonte – ossia Trentinara, S. Mauro e Acciaroli – e da lui indicati invece con il riferimento "in Cilento", come usa pure per il convento dei Martiri presso Sessa Cilento.

È noto che i confini del "giustizierato di Basilicata" dal secolo XIII si mantennero inalterati – attraverso le varie denominazioni che si succedettero nella regione: l'angioina, l'aragonese, la spagnola e la borbonica – includendo al nord tutto il complesso del Vulture e il

¹¹ Pur se Castelli (AGOC, *Delineatio*) indica all'anno 1611 l'accettazione del convento di Chiusano come esistente "in Basilicata", ma in realtà nella diocesi di Benevento, esso non sembra però legato all'indicata ondata di fondazioni ma piuttosto alle case erette nel Beneventano e in Puglia. Che il Castelli nel caso abbia errato lo si ha dalle notizie in AGOC, *Fondazione de' Conventi*, che però confermano gli altri casi in cui egli si riferisce a zone "in Basilicata".

¹² AGOC, *Delineatio*, agli anni 1618, 1622 e 1623; *ibidem*, *Fondazione de' conventi*.

¹³ ASV, Congregazione Stato Regolari, *Relationes 12, Provincia di Napoli*; e alcune lettere dell'epoca in AGOC, *Il Terra Laboris, Commune 1*.

¹⁴ Cf. E. BOAGA, *La soppressione innocenziana dei piccoli conventi in Italia*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1971 (Politica e Storia, 26), p. 41.

¹⁵ AGOC, *Delineatio*, agli anni 1561, 1563, 1565, 1580, 1587, 1591, 1604, 1612, 1615, 1620, 1622, 1623.

bacino superiore dell'Ofanto, raggiungendo al sud il corso del Sinni, ad ovest il versante orientale dei monti della Maddalena e la conca del Platano (affluente del Tanagro), mentre ad est rimanevano escluse le zone di Montemilone e di Spinazzola. Poiché Castelli, preciso nei riferimenti topografici, non usa l'espressione "in Basilicata" per i conventi situati nel Cilento e per quelli ruotanti intorno a Nocera dei Pagani e a Salerno, appare chiaro che al suo tempo l'uso del termine "in Basilicata" non comprendeva tutta la Lucania, ma indicava, oltre alle terre proprie del "giustizierato di Basilicata", anche altre località ad est di esso incluse tra i fiumi Sele, Solofonte e Ripiti.

La successione delle fondazioni dei conventi nelle zone considerate "in Basilicata", il loro raggrupparsi, il loro diffondersi soprattutto in piccoli centri, fanno sorgere una domanda: nel costruire la loro rete d'insediamenti conventuali vi è stato nei Carmelitani un disegno intenzionale, una strategia perseguita nel tempo, o almeno una tendenza abbastanza generale e quale? Oppure le varie fondazioni sono dovute a fattori casuali? È il problema delle motivazioni alla base delle fondazioni stesse. Di alcune siamo informati direttamente dalle fonti rimaste, di altre è necessario cogliere la possibile interpretazione sui dati disponibili al riguardo, soprattutto con l'analisi della documentazione raccolta in occasione della soppressione dei piccoli conventi fatta da papa Innocenzo X nel 1652.

Da tale analisi risultano presenti le forme e la tipologia caratteristiche delle aree del Mezzogiorno nel periodo postridentino per l'insediamenti conventuali e per il loro rapporto con il territorio,¹⁶ ma si nota che l'espansione dei Carmelitani "in Basilicata", come del resto in altre zone dell'antica Lucania, con il primo gruppo di fondazioni dall'anno 1550 al 1591 privilegia la penetrazione e la diffusione in medi e piccoli centri rurali più che in grossi centri urbani, specialmente nelle zone corrispondenti alle diocesi di Conza, Capaccio e Muro Lucano, presso il corso del fiume Sele. La seconda ondata di fondazioni dal 1600 al 1612 rafforza la presenza in dette diocesi, ma soprattutto, nelle zone maggiormente popolate al nord della Basilicata e nel territorio della diocesi di Monteverde, corrispondente al bacino iniziale e superiore dell'Ofanto, continua ancora la tendenza verso insediamenti in piccoli centri urbani, pur non trascurando alcuni centri notevoli.

¹⁶ Sugli insediamenti conventuali e il loro rapporto con il territorio si veda: G. GALASSO, *Gli insediamenti e il territorio*, in *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Milano, 1982, pp. 13-63.

Infatti, la mappa topografica dei conventi e la rispettiva consistenza numerica dei frati indica chiaramente che l'espansione dei Carmelitani assume le direzioni indicate e finisce con il creare una rete capillare di insediamenti spesso di piccole e ridotte dimensioni.

Si tratta di comunità in cui, a volte, risiedeva un solo religioso, come ad Aquara e Albanella, e due religiosi come a Contursi, Capaccio, Carbonara, Andretta, Altavilla e Grassano. Gli altri conventi "in Basilicata" presentano una consistenza numerica di religiosi in media tra 3 e 4 unità per ogni singola comunità. Fanno eccezione i conventi di Melfi che numerava dodici membri, Tricarico con sette religiosi e Buccino con cinque.¹⁷ Prevale quindi nelle zone della Basilicata una dimensione demografica delle singole comunità carmelitane inferiore alla media registrata per tutta la Provincia di Napoli (5-6 religiosi per convento), che a sua volta risulta simile alla media per la Calabria (4-7 unità) e inferiore a quella per la Puglia (media 7-9).¹⁸

Per la dislocazione degli insediamenti in medi e piccoli borghi rurali è rilevante il ruolo svolto dalle *Università* che furono promotrici della apertura di ben nove conventi, provvedendo in alcuni casi anche alla raccolta delle elemosine necessarie per la costruzione delle chiese.¹⁹ Numerose erano del resto le richieste delle popolazioni per avere nella propria terra la presenza di un convento di religiosi di cui erano privi, anche a causa delle condizioni poco favorevoli alle comunicazioni con i grossi centri. Oltre ad assicurarsi l'assistenza religiosa, per queste popolazioni era rilevante la partecipazione alla diffusione dell'Ordine e alla propagazione della sua caratteristica devozione alla Madonna del Carmine, che diveniva sempre più un tratto distintivo della pietà popolare in molti luoghi.²⁰ Le suindicate richieste delle popolazioni determinavano in modo consistente il diffondersi dei Carmelitani nelle zone lucane e nella Basilicata, e le chiese dei conventi che venivano eretti, anche quelli piccoli, divenivano centri di servizio pastorale, con la predicazione, il culto, la confessione e l'amministra-

¹⁷ I calcoli sono eseguiti in base alle relazioni e ai sommari in ASV, C.S.R., *Relationes 12, Provincia di Napoli*; AGOC, *Sommario della Provincia di Napoli*, e BUG, *Sommario della Provincia di Napoli*.

¹⁸ Sulla dimensione demografica dei Carmelitani in Puglia e Calabria, cf. NOVI CHAVARRIA, *Insediamento e consistenza patrimoniale*, p. 209.

¹⁹ I dati sono presi dalle fonti indicate alla nota 10.

²⁰ Per un elenco di chiese, parrocchie, oratori, altari, edicole e toponomi relativi alla Madonna del Carmine in Basilicata, cf. A. MARTINO - A. CANAL, *Italia Carmelitana*, (4 fascicoli, Pisa-Bologna, Centro Studi "F. Guido da Pisa" e Santuario Madonna del Carmine, 1988-1992), III, pp. 24-25.

zione dei sacramenti della confessione e della comunione. Ciò, pur non avendo direttamente i Carmelitani la cura di parrocchie, apriva in vari posti un ampio campo d'azione e d'influsso.²¹

Una fondazione spingeva un'altra come attestava nel 1607 il provinciale p. Salvatore Palmieri quando, stando in visita nel convento di Tricarico, da poco aperto, scriveva al Priore generale: «Mi ritrovo a Tricarico il più intrigato luogo del mondo, lontano da Napoli cinque giornate e dieci da Roma ... mi sono armato di una fortissima pazienza di sopportar quanto è possibile per servizio di Dio, della sua S.ma Madre e della Religione, con speranza di fare qualche profitto, e dare buonissimo principio di prendere forse tre o quattro altri conventi prima di Natale, se non mi vengono meno di quello che mi hanno promesso».²²

Altre volte invece l'iniziativa dell'affidamento ai Carmelitani di una chiesa con eventuali locali annessi per farvi un convento partiva da motivazioni di devozione di nobili e benestanti, come risulta in tre casi, e per altri due casi da confraternite, mentre in tre occasioni dagli stessi Vescovi, per assicurare l'assistenza religiosa di alcune zone.²³ Ciò concorreva a rendere più larga e diversificata la gamma delle relazioni sociali intrattenute dai Carmelitani nei vari posti, che se nel periodo che stiamo considerando non si registrano in Basilicata episodi di particolare rilievo nei rapporti con il mondo politico e culturale.

Una risposta ad una esigenza soprattutto interna veniva data da molte delle fondazioni ricevute o promosse dall'Ordine stesso. La rete dei conventi e conventini forniva occasione di ospitalità ai religiosi in viaggio, evitando il loro pernottamento presso osterie o in altro modo disdicevole al proprio stato religioso.²⁴ Solo in due conventi "in Basilicata" si era soggetti "a passaggi" o a concedere alle volte ospitalità a laici. Si tratta di Carbonara, che «ha pochi passaggi per esser terra de' procacci», e di Melfi, anch'essa con "pochi passaggi".²⁵ Il convento di

²¹ L'utilità pastorale fu uno dei punti più trattati nella vicenda innocenziana: AGOC, II C.O. 10, ff. 396r-418v, *Motivi esposti alla S. Congregazione sopra lo stato dei Regolari contro la soppressione dei conventini*; *ib.*, *Nota e supplica*.

²² *Ib.*, II Terra Laboris, Conventus 4, Tricarico, lettera, in data 20 ottobre 1607, di S. Palmieri al Priore generale.

²³ Notizie desunte dalle fonti indicate nella nota 10.

²⁴ Dell'ospitalità nei conventi dei frati in viaggio si parla diffusamente nelle relazioni del 1650 e in altra documentazione della stessa epoca: ASV, C.S.R., *Relationes 12, Provincia di Napoli*; AGOC, *Sommario della Provincia di Napoli*; *ib.*, II Terra Laboris, Commune 1, lettera in data 6 agosto 1650 del Provinciale Alberto Strofolino al Procuratore generale. Cfr. BOAGA, *La soppressione innocenziana*, p. 62 sgg.

²⁵ AGOC, II Terra Laboris, Commune 1, lettera in data 6 agosto 1650 del provinciale Alberto Strofolino al Procuratore generale.

Acciaroli nel Cilento trovandosi presso un porto di mare «serve per rifugio non solo de' religiosi, ma de' prelati e signori grandi che passano verso Calabria e Sicilia».²⁶

Altro ruolo che forse si teneva presente dai Carmelitani nella decisione di accettare una fondazione era l'allargamento delle possibilità di avere nuovi candidati per la vita religiosa. Tale preoccupazione portava nei conventi più dotati ad istituirci fin dalla loro apertura il noviziato canonico, come nel caso di Tricarico.²⁷ Negli elenchi dei religiosi della Provincia di Napoli nel sec. XVII si vede che tra vocazioni e località ove sono presenti i conventi, pur se piccoli, vi è uno stretto rapporto. Con riferimento alla situazione dei religiosi nel 1650, risulta che dei 281 presenti in questa Provincia, 54 erano provenienti da località situate "in Basilicata". Essi costituiscono quasi un quinto del totale stesso dei religiosi della Provincia. I conventi che ebbero maggior numero di vocazioni furono Tricarico (con 11), Buccino (con 8) e Postiglione (con 6). Seguono altri con una media di 2 o 3 vocazioni, mentre i conventi di Contursi, Capaccio, e Valva non avevano dato vocazioni.²⁸

Non manca tra i criteri per l'accettazione di conventi la preoccupazione di ordine economico per le necessità della comunità. Tale preoccupazione è in linea con la legislazione tridentina e con l'azione dei papi posttridentini che vedono il convento provvisto del necessario come l'ambiente ideale garantito al religioso per la sua vita di perfezione.²⁹ Nelle relazioni innocenziane si hanno infatti riferimenti a donazioni di case e censi, fatte proprio in vista di questa utilità in occasione delle fondazioni dei conventi stessi. Nelle medesime relazioni si ricorda pure il contributo, in misura ridotta, per la propria sussistenza dovuto a questue, elemosine per la celebrazione di messe in suffragio dei defunti, e ad altre sovvenzioni ordinarie da parte delle Università e di privati.³⁰

Riprendendo lo sguardo sulle vicende dei Carmelitani si può ricordare che nei conventi della Provincia di Napoli a più riprese dal 1566 al 1579 venne diffusa, anche se non completamente, la riforma voluta

²⁶ *Ib.*, *Nota e supplica*.

²⁷ *Ib.*, *Conventus 4*, Tricarico: lettera in data 20 ottobre 1607 di Salvatore Palmieri al Priore generale.

²⁸ *Ib.*, *Commune 1*; *ib.*, *Sommario della Provincia di Napoli*; BUG, *Sommario della Provincia di Napoli*.

²⁹ Cf. BOAGA, *La soppressione innocenziana*, pp. 38-42.

³⁰ ASV, *Congregazione Stato Regolari, Relationes 12, Provincia di Napoli*; BUG, *Sommario della Provincia di Napoli*; AGOC, *Sommario della Provincia di Napoli*.

dal Concilio di Trento, con divulgazione anche delle rinnovate Costituzioni dell'Ordine.³¹ Ciò portò in alcuni conventi un miglioramento nel governo e nella vita delle rispettive comunità, ma continuavano difficoltà economiche specialmente nei piccoli conventi "in Basilicata" e non mancavano alcuni problemi sull'osservanza della povertà. Per la soluzione di tali questioni il Priore generale Teodoro Straccio fece un tentativo nel 1638 con la riforma di alcune comunità e due anni dopo inviò come riformatore il maestro Cirillo Misso di Benevento, con il compito particolare d'iniziare la perfetta osservanza della povertà, da stimarsi come fondamento principale della riforma. Non si sa però cosa sia riuscito a realizzare tale riformatore per la vita comune.³²

Nel 1615 si ebbe un tentativo di formare con i conventi "in Basilicata" una vicaria separata dalla Provincia di Napoli. Nel capitolo provinciale convocato in quell'anno a Capua venne discussa tale proposta, ma non si prese alcuna decisione al riguardo.³³

Pochi anni dopo, nel capitolo provinciale del 1624, celebrato sotto la presidenza del commissario e vicario apostolico p. Gregorio Canali, i gremiali decretarono che si sarebbe provveduto entro due anni alla chiusura di molti conventi, perché piccoli e con difficoltà finanziarie. Nell'elenco fatto in quella occasione figurano, insieme ad altri, i seguenti conventi "in Basilicata": Grassano, Castelmezzano, Carbonara, Monteverde, Andretta, Altavilla, Albanella, Buccino e Aquara. Il provvedimento però non ebbe seguito per le proteste dei frati interessati; solo Castelmezzano venne lasciato nel 1644.³⁴

I conventi suindicati però rimasero chiusi con la soppressione innocenziana del 1652, unitamente ad altri "in Basilicata": Capaccio, Contursi, Matera, Postiglione, Rocca d'Aspide, Romagnano e Valva. La Provincia di Napoli, con il medesimo provvedimento perse pure Casalicchio, Anгри, Acciaroli e S. Mauro nel Cilento, oltre ad altri conventi sparsi in Campania e in Puglia.³⁵

In seguito si cercò di stornare tale provvedimento per alcuni conventini appartenuti alla Provincia. Tra essi quelli "in Basilicata": Postiglione, Buccino, Monteverde, Altavilla, Andretta, Valva e Contursi. Solo per i conventini di Buccino e Rocca d'Aspide si ottenne la riaper-

³¹ AGOC, *Delineatio*, agli anni 1566, 1568, 1569, 1578, 1579.

³² Cf. SMET, *The Carmelites*, III, p. 186.

³³ AGOC, *Delineatio*, all'anno 1615.

³⁴ *Ib.*, all'anno 1624, 1644. Sul convento di Castelmezzano si veda più avanti nel testo.

³⁵ Testo del decreto della soppressione dei conventini carmelitani in BOAGA, *La soppressione innocenziana*, p. 181-182.

tura, mentre per gli altri rimase vano ogni sforzo per salvarli dalla soppressione.³⁶

Da allora la presenza carmelitana nella regione ecclesiastica, drasticamente ridotta dall'intervento innocenziano, venne assicurata da pochi conventi. In Basilicata rimasero solo il convento di Tricarico e quello di Melfi ai quali si deve aggiungere il convento di Genzano di Lucania, fondato nel 1615 e la nuova fondazione di Barile nel 1718, appartenenti però alla Provincia carmelitana di Puglia che in questa regione, oltre a detti conventi, aveva avuto fino alla soppressione innocenziana quelli di Venosa, Montemilone.³⁷

Una presenza che resta comunque assai ridotta e sarà destinata a scomparire totalmente con le soppressioni dell'inizio del secolo XIX.

2. I CONVENTI CARMELITANI IN BASILICATA

Riuniamo qui per sommi capi le notizie relative ai conventi carmelitani esistiti nei secoli XVI-XVII nel territorio dell'attuale regione di Basilicata. Oltre i conventi fondati dalla Provincia di Napoli e Basilicata, in questa regione furono pure i cinque conventi suindicati della Provincia di Puglia. Per completezza della visione della presenza carmelitana, nei secoli XVI-XVII, nelle zone comprese oggi dalla Basilicata, verranno anch'essi registrati, ad eccezione del convento di Barile, che è fuori di detti estremi cronologici.

Le schede seguono l'ordine cronologico di fondazione o di prima notizia attestata dalle fonti.

*Convento della Ss.ma Annunziata in Venosa*³⁸

Della fondazione di questo convento, appartenente alla Provincia religiosa carmelitana di Puglia e la cui chiesa, precedentemente cattedrale della città, era intitolata all'Annunziata, si dice nella relazione

³⁶ ASV, Miscellanea, Arm. VIII, 13, n. 61, f. 68r-69v; e anche AGOC, *Nota e supplica*; *ib.*, II C.O. 10, ff. 396r-407v e 416r-418v con i motivi esposti a favore di alcuni conventini.

³⁷ Per i conventi della Provincia di Puglia in Basilicata si veda più avanti nel testo le rispettive schede.

³⁸ Su questo convento: AGOC, II Apulia, Conventus 10, Venosa (doc. 1590-1651); ASV, Congregazione Stato Regolari, *Relationes 12, Provincia di Puglia*, f. 30r; BUG, *Sommario della Provincia di Puglia*, al convento di Venosa; BOAGA, *I Carmelitani in Terra d'Otranto e di Bari*, pp. 120, 122, 131, 134, 178-179, 181, 184; *Idem*, *La soppressione innocenziana*, p. 180; Novi Chavarria, *Insedimento e consistenza patrimoniale*, p. 206, 207, 216, 222, 224.

del 1650 che “non se ne ha notizia, nè Pontefice, nè Vescovo, per l’antichità”.³⁹ In realtà esso venne donato ai Carmelitani poco prima del 1538, anno da cui risultano le nomine dei suoi priori.⁴⁰

Il convento consisteva in un piccolo edificio che al primo piano aveva un dormitorio con sei camere per i religiosi e al pianterreno una stanza abidita a refettorio e un’altra a cucina. Poco davano le terre appartenenti al convento e scarso era il reddito consistente in sei “case derute e perso il censo che si aveva”. Anche non molto consistente era la comunità, che nel 1650 risultava composta da due sacerdoti e un converso.⁴¹

Il convento venne chiuso con la soppressione innocenziana del 1652.⁴²

*Convento di Rocca*⁴³

Il convento di Rocca appare la prima volta nel 1538 nei capitoli della Provincia di Puglia.⁴⁴ Non è bene identificabile la sua ubicazione; forse la località si trovava presso Venosa. Venne abbandonato nel 1551.⁴⁵

*Convento di Montemilone*⁴⁶

Il 9 luglio del 1581 il barone di Montemilone concesse ai Carmelitani la chiesa di S. Maria della Pugliosa (o Pigiolosa?). L’accettazione ufficiale da parte della Provincia di Puglia avvenne due anni dopo.⁴⁷

³⁹ ASV, Congregazione Stato Regolari, *Relationes 12, Provincia di Puglia*, f. 30r; BUG, *Sommario della Provincia di Puglia*, al convento di Venosa.

⁴⁰ BOAGA, *I Carmelitani in Terra d’Otranto e di Bari*, p. 120.

⁴¹ ASV, Congregazione Stato Regolari, *Relationes 12, Provincia di Puglia*, f. 30r; BUG, *Sommario della Provincia di Puglia*, al convento di Venosa; BOAGA, *I Carmelitani in Terra d’Otranto e di Bari*, p. 178-179; NOVI CHAVARRIA, *Insediamiento e consistenza patrimoniale*, p. 222.

⁴² BOAGA, *La soppressione innocenziana*, p. 180.

⁴³ Su questo convento: AGOC, II Apulia, Acta 1, all’anno 1538 e 1551; BOAGA, *I Carmelitani in Terra d’Otranto e di Bari*, p. 120.

⁴⁴ AGOC, II Apulia, Acta 1, all’anno 1538.

⁴⁵ *Ibid.*, all’anno 1551.

⁴⁶ Su questo convento: *Ibid.*, II Apulia, Conventus 6, Montemilone (doc. 1582-1590); ASV, Congregazione Stato Regolari, *Relationes 13, Sommario della Provincia di Puglia*, al convento Montemilone; BOAGA, *I Carmelitani in Terra d’Otranto e di Bari*, p. 121, 131, 134, 178-179, 183, 185; NOVI CHAVARRIA, *Insediamiento e consistenza patrimoniale*, p. 207, 209, 224.

⁴⁷ AGOC, II Apulia, Conventus 6, Montemilone, copia autenticata dell’originale di concessione della chiesa da parte del Barone della terra di Montemilone; *ib.*, Acta 1, all’anno 1583.

Trattandosi di un conventino, presso cui viveva un solo religioso, rimase incluso tra quelli chiusi nel 1652 dalla soppressione innocenziana.⁴⁸

*Convento di Atella*⁴⁹

Secondo il Castelli,⁵⁰ questo convento venne accettato dalla Provincia di Napoli l'anno 1587.

Nel capitolo provinciale celebrato l'anno seguente ne fu istituito il primo priore, un certo fra Michele, non meglio identificabile.⁵¹

Il convento però fu lasciato pochi anni dopo.

*Convento di S. Maria del Carmine in Tricarico*⁵²

La fondazione di questo convento avvenne nel 1605 con il consenso del priore generale Enrico Silvio e licenza del vicario generale di Tricarico, don Gasparre Renzio, essendo vescovo mons. Ottavio Frangipane Mirto.⁵³ L'accettazione ufficiale avvenne nel capitolo della Provincia di Napoli e Basilicata tenuto nel 1612 ad Aversa.⁵⁴

La chiesa e convento vennero costruiti da un benestante della città, Giovanni Antonio de Rossi, per la sua devozione alla Madonna del Carmine era stato affiliato spiritualmente all'Ordine del Carmelo. La chiesa, detta in un documento del 1624 "bene ordinata", misurava 88 palmi per 28, ed era alta palmi 116. All'interno era tutta decorata ed era dotata di un pregevole organo posto sopra la porta d'ingresso. Il convento, che numerava 15 celle per dimora dei religiosi, aveva

⁴⁸ NOVI CHAVARRIA, *Insedimento e consistenza patrimoniale*, p. 209; BOAGA, *La soppressione innocenziana*, p. 180.

⁴⁹ Su questo convento: AGOC, *Delineatio*, all'anno 1587; *ibidem*, II C. O. 1(5), f.91r.

⁵⁰ *Ibidem*, *Delineatio*, all'anno 1587.

⁵¹ *Ibidem*, II C. O. 1 (5), f. 91r.

⁵² Su questo convento: *Ibidem*, *Fondazione de conventi*; *ib.*, *Relazione 1650*; *ib.*, *Conventus 6*, Tricarico (doc. 1607-1771); *ib.*, *Sommario della Provincia di Napoli*, al convento di Tricarico; *ib.*, II C. O. 1 (28), f. 88r; *ib.*, *Delineatio*, all'anno 1612; ASV, Congregazione Stato Regolari, *Relationes 12*, *Provincia di Napoli*, convento di Tricarico; BUG, *Sommario della Provincia di Napoli*, al convento di Tricarico; Gallien, *Collection historiques*, ms. 790, f. 138 ss (al convento di Tricarico); Ventimiglia, *Il Sacro Carmelo Italiano*, p. 18.

⁵³ AGOC, *Fondazione de' conventi e Relazione 1650*; ASV, Congregazione Stato Regolari, *Relationes 12*, *Provincia di Napoli*, convento di Tricarico; BUG, *Sommario della Provincia di Napoli*, al convento di Tricarico.

⁵⁴ AGOC, *Delineatio*, all'anno 1612.

“quattro chiostrì con colonne di marmo e pitture con storie dell’Ordine”.⁵⁵

Agli inizi la comunità ivi residente non era numerosa, come avrebbe voluto da parte del fondatore. Lo rilevava nel 1607 il provinciale p. Salvatore Palmieri, che scriveva il 20 ottobre al Priore generale dell’Ordine supplicando l’invio di alcuni frati da altre province, poiché quelli della sua Provincia non volevano andare in “un paese troppo lontano e aspro ... non vogliono venire a stentare e patire fra nievi e montagne, mentre hanno li conventi fatti vicino a Napoli”.⁵⁶

Allo scopo lo stesso p. Palmieri chiese ed ottenne il 9 novembre dello stesso anno dal Cardinale Protettore dell’Ordine di erigere presso il convento di Tricarico il noviziato per accogliere sei candidati, in modo da portare in breve al dovuto numero i religiosi di quella comunità.⁵⁷ Ciò permise a dare maggior forza e impulso alla presenza dei carmelitani nella città tricaricese, superando le difficoltà iniziali.⁵⁸

Il convento di Tricarico venne chiuso con le vicende delle soppressioni del cosiddetto “decennio francese” (1806-1815).⁵⁹

*Convento di S. Maria del Carmelo in Melfi*⁶⁰

Il 24 gennaio del 1608 la Confraternita della Morte di Melfi donava ai Carmelitani la chiesa del Monte Calvario in Melfi.⁶¹ Ciò avvenne con il consenso dato il 15 maggio 1608 da mons. Francesco della Marra, fratello e vicegerente del vescovo mons. Placido, con la condizione che ogni anno venisse dato al Vescovo una candela di tre libbre nel giorno della Purificazione (2 febbraio) e una palma lavorata nella domenica delle Palme.⁶²

⁵⁵ Oltre alle fonti indicate nella nota 52, AGOC, II Terra Laboris, Conventus 6, Tricarico, lettera del 1° gennaio 1624.

⁵⁶ *Ib.*, lettera datata 20 ottobre 1607, del p. Salvatore Palmieri al Priore generale.

⁵⁷ *Ib.*, concessione del Card. Protettore dell’Ordine in data 9 novembre 1607.

⁵⁸ Si veda più sopra l’apporto delle vocazioni data dal convento di Tricarico alla Provincia di Napoli.

⁵⁹ SMET, *The Carmelites*, IV, p. 57-58.

⁶⁰ Su questo convento: AGOC, *Fondazione de conventi*; *ib.*, *Relazione 1650*; *ib.*, Conventus 4, Melfi (doc. 1608-1777); *ib.*, *Delineatio*, all’anno 1612; *ib.*, *Sommario della Provincia di Napoli*, al convento di Melfi; ASV, Congregazione Stato Regolari, *Relationes 12, Provincia di Napoli*, convento di Melfi; BUG, *Sommario della Provincia di Napoli*, al convento di Melfi; Gallien, *Collectiones historiquae*, ms. 790, Provincia di Napoli, al convento di Melfi; Ventimiglia, *Il Sacro Carmelo Italiano*, p. 18.

⁶¹ Copia dell’atto di donazione in AGOC, II Terra Laboris, Conventus 4, Melfi.

⁶² *Ib.*, *Relazione 1650*.

La fondazione, presa dal carmelitano p. Salvatore Palmieri, avvenne “con molta donazione e sodisfazione di tutta questa città, la quale l’ha dato anche commodità d’intrate”, come notano le autorità civili cinque mesi dopo l’arrivo dei Carmelitani.⁶³ Nel 1612 il capitolo della Provincia di Napoli e Basilicata accettava ufficialmente tale fondazione, nominandone per la prima volta il priore locale.⁶⁴

La chiesa, oltre al cappellone con l’altare maggiore, dedicato subito dai frati appena arrivati alla Madonna del Carmine, numerava 10 altari mentre il “bellissimo convento” aveva 12 celle e chiostrini in muratura.⁶⁵ Sembra che nel 1609 con facoltà concessa dal Cardinale Protettore dell’Ordine sia stata portata nella chiesa la devota immagine della Madonna del Carmelo che era venerata in una cappella ad essa dedicata.⁶⁶

I Carmelitani rimasero presso questa chiesa e convento fino a quando ne furono scacciati con le vicende delle soppressioni del cosiddetto “decennio francese” (1806-1815).⁶⁷

*Convento di S. Maria del Carmine di Matera*⁶⁸

Nel 1588 si recò per predicare a Matera un padre carmelitano. In tale occasione egli introdusse in quella città la devozione alla Madonna del Carmine. Una ventina d’anni dopo, un nobile materano, Marcello di Noja, iniziò a costruire una chiesa, terminata dai suoi eredi, per alimentare convenientemente tale devozione, ormai diffusa in città e nelle zone circostanti.⁶⁹ Lo stesso nobile procurò che ad officiare detta chiesa potessero essere i Carmelitani, che nel 1608, con il permesso dell’arcivescovo Giuseppe de Rossi, la presero in consegna e l’accettarono ufficialmente nel 1612.⁷⁰

⁶³ *Ib.*, Conventus 4, Melfi, lettera del 1608.

⁶⁴ *Ib.*, *Delineatio*, all’anno 1612.

⁶⁵ *Ib.*, *Relazione 1650*.

⁶⁶ *Ib.*, Conventus 4, Melfi, lettera del 1609.

⁶⁷ SMET, *The Carmelites*, IV, p. 57-58.

⁶⁸ Su questo convento: AGOC, *Fondazione de conventi*; *ib.*, *Relazione 1650*; *ib.*, *Delineatio*, all’anno 1612; *ib.*, II Terra Laboris, Conventus 4, Matera (doc. 1635-1667); *ib.*, *Sommario della Provincia di Napoli*, al convento di Matera; ASV, Congregazione Stato Regolari, *Relationes 12, Provincia di Napoli*, al convento di Matera; BUG, *Sommario della Provincia di Napoli*, al convento di Matera; F. P. Volpe, *Memorie storiche profane e religiose su la città di Matera*, Napoli, nella Stamperia Simoniana, 1818, pp. 248, 252 s.

⁶⁹ AGOC, *Relazione 1650*. Copia del 1677 di atti notarili relativi alla fondazione *ib.*, Conventus 4, Matera. Anche cf. Volpe, *Memorie storiche*, p. 248.

⁷⁰ AGOC, *Delineatio*, all’anno 1612.

Con il passare degli anni sopraggiunsero varie difficoltà per il sostentamento dei religiosi necessari al servizio della Chiesa. Per questo nel convento vi dimorarono pochi religiosi.⁷¹ L'accertamento operato dall'inchiesta innocenziana del 1650, evidenziando le poche scarse possibilità economiche e finanziarie del convento, portò alla sua chiusura, decretata con il provvedimento pontificio del 1652.⁷²

L'anno seguente, accresciute tali possibilità di sostentamento della comunità religiosa, i religiosi e le autorità civili supplicavano però l'abolizione di tale decreto, mentre la presenza dei Carmelitani continuò a Matera fino al 1659, quando esso venne applicato definitivamente, anche perché l'arcivescovo Vincenzo Lanfranchi coglieva l'occasione per trasformarlo in sede del seminario diocesano.⁷³ L'unico frate rimasto di dimora nel convento di Matera, venne affiliato al convento di Tricarico il 20 novembre del 1659.⁷⁴

*Convento di Grassano*⁷⁵

Nel capitolo del 1612 la Provincia di Napoli e Basilicata accettava la fondazione del convento di Grassano, curata da p. Giacomo di Teola, con il consenso del Vescovo di Tricarico e del priore generale Sebastiano Fantoni.⁷⁶

Nel 1633 il convento fu compreso tra quelli che il priore generale dell'Ordine, Teodoro Straccio, intendeva chiudere nel Regno di Napoli. La reazione della popolazione "anche con armi" ne impedì la chiusura.⁷⁷

Nel 1646 iniziava la costruzione di una nuova chiesa, al cui finanziamento provvedeva il dottore Giovanni Bonello. Alcuni anni dopo si

⁷¹ *Ib.*, II Terra Laboris, Conventus 4, Matera, lettere del 1635.

⁷² Per il materiale inerente al convento di Matera nell'inchiesta innocenziana si veda alla nota 68. Per il decreto di soppressione del 1652 cf. Boaga, *La soppressione innocenziana*, p. 180.

⁷³ Motivi contro la soppressione del convento sono riportati in AGOC, *Nota e supplica*; e *ib.*, II C. O. 10, ff. 416r-418v. Sulla trasformazione del convento in Seminario cf. Volpe, *Op. cit.*, p. 252s.

⁷⁴ AGOC, II C.O. 1(28), f. 88r.

⁷⁵ Su questo convento: *ib.*, *Fondazione de conventi*; *ib.*, *Relazione 1650*; *ib.*, Conventus 2, Grassano (doc. 1653); *ib.*, *Sommario della Provincia di Napoli*, al convento di Grassano; *ib.*, *Delineatio*, all'anno 1612; ASV, C.S.R., *Relationes 12, Provincia di Napoli*, convento di Grassano; BUG, *Sommario della Provincia di Napoli*, al convento di Grassano.

⁷⁶ AGOC, II Terra Laboris, Conventus 3, Grassano, relazione sul convento del 1653.

⁷⁷ *Ib.*, *Nota e supplica*; cf. anche Boaga, *La soppressione innocenziana*, p. 50.

sperava di finire “di coprire la fabbrica, dove si fanno 5 cappelle pigliate [in patronato] dai nostri devoti cittadini”.⁷⁸

Al momento dell’inchiesta innocenziana, risulta che il convento aveva poche disponibilità per il sostentamento della comunità, anche se alla morte del ricordato Bonello avrebbe dalla sua disposizione testamentaria ereditato tutte le sue sostanze “si che si potrà mantenere sei e più religiosi non essendo altro convento in quel luogo”.⁷⁹

Compreso nella lista dei piccoli conventi da sopprimere in conformità alle disposizioni di Innocenzo X nel 1652,⁸⁰ venne eseguito il decreto di chiusura l’anno seguente, nonostante una supplica esposta dall’Ordine e dalle autorità del posto il 30 gennaio 1653 alla Congregazione sopra lo Stato dei Regolari, con indicazione dell’accrescimento delle entrate e della grandissima devozione e concorso del popolo si per la confessione come per altri atti spirituali, “dove si confessa la maggior parte del popolo precise la Settimana Santa”.⁸¹

*Convento di Castelmezzano*⁸²

Il convento di Castelmezzano è compreso tra quelli accettati ufficialmente dalla Provincia di Napoli e Basilicata nel 1612.⁸³

Di esso sappiamo un triste episodio, quando il 30 luglio del 1634 il clero locale, incitato dal Barone di quel paese e da altre persone, cacciarono “con atti molto inhumani” il priore e i frati dal convento. Il motivo di ciò erano i contrasti che i frati avevano con le autorità del luogo per sussidi economici promessi ma non mantenuti da quest’ultime. Alle ripetute proteste dei frati si rispose col gesto ricordato.⁸⁴ Si chiese l’intervento del Priore generale presso la S. Sede. La risposta dovette essere positiva per i religiosi che risultano in seguito rientrati nel possesso del proprio convento, che abbandonarono nel 1644,⁸⁵ forse proprio ancora a causa delle difficoltà per il sostentamento della comunità.

⁷⁸ AGOC, II Terra Laboris, Conventus 3, Grassano, relazione del 1653.

⁷⁹ *Ib.*, Nota et supplica.

⁸⁰ Boaga, *La soppressione innocenziana*, p. 180.

⁸¹ AGOC, II Terra Laboris, Conventus 3, Grassano, relazione del 1653.

⁸² Su questo convento: *Ib.*, *Delineatio*, agli anni 1612, 1644; *ib.*, II Terra Laboris, Commune 1, lettera del 30 luglio 1634.

⁸³ *Ib.*, *Delineatio*, all’anno 1612.

⁸⁴ *Ib.*, II Terra Laboris, Commune 1, lettera del 30 luglio 1634.

⁸⁵ *Ib.*, *Delineatio*, all’anno 1644.

*Convento di Genzano di Lucania*⁸⁶

Questo convento della Provincia carmelitana di Puglia fu fondato nel 1615 ad opera del dottor Flavio Prelino abitante di quella città. Allo scopo il fondatore ebbe una previa autorizzazione da parte di papa Paolo V. La chiesa dedicata a S. Giuliano, venne dai frati intitolata alla Madonna del Carmine; aveva sei cappelle; mentre per abitazione lo stesso dottor Prelino donò una “casa palatiata con nove membri et un cortile”.⁸⁷

In seguito venne ricostruito il convento. Nel 1650 si dice in una relazione che vi sono in detta nuova fabrica otto membri finiti con un cortile in mezzo del claustro, et una fontana; sta di più il dormitorio nuovo, quale non è finito.⁸⁸

La comunità carmelitana continuò la propria presenza in Genzano fino alla scomparsa della Provincia di Puglia nelle vicende della soppressione murattiana del 1809.⁸⁹

Emanuele Boaga, O.Carm.
Via Sforza Pallavicini, 10
00193 Roma - ITALIA
Tel.: +39-06-68100822
archivio.gen@ocarm.org

⁸⁶ Su questo convento: *Ib.*, II Apulia, Conventus 3, Genzano (doc. 1704-1768); ASV, C.S.R., *Relationes 12, Provincia di Puglia*, al convento Genzano; BUG, *Sommario della Provincia di Puglia*, al convento di Genzano; VENTIMIGLIA, *Il Sacro Carmelo Italiano*, p. 22; BOAGA, *I Carmelitani in Terra d'Otranto e di Bari*, p. 121, 183, 185-187; NOVI CHAVARRIA, *Insediamiento e consistenza patrimoniale*, p. 206, 210, 216.

⁸⁷ ASV, Congregazione Stato Regolari, *Relationes 12, Provincia di Puglia*, f. 96r; BUG, *Sommario della Provincia di Puglia*, al convento Genzano; BOAGA, *I Carmelitani in Terra d'Otranto e di Bari*, p. 121 (per errore di stampa si riporta come fondazione la data 1614; va corretta in 1615).

⁸⁸ BUG, *Sommario della Provincia di Puglia*, al convento di Genzano.

⁸⁹ BOAGA, *I Carmelitani in Terra d'Otranto e di Bari*, p. 176.

MISSÕES CARMELITAS NOS RIOS NEGRO E SOLIMÕES*

WILMAR SANTIN, O.CARM.

INTRODUÇÃO

Os carmelitas chegaram no Brasil em 1580, mas só tardiamente em 1695, portanto 115 anos depois, entraram no trabalho missionário com os índios.

Nos primeiros 100 anos em solo brasileiro, dedicaram-se 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 fora. No entanto, em novembro de 1694 o rei de Portugal confiou aos carmelitas as missões dos rios Negro e Madeira.

Os carmelitas da Vigararia do Maranhão, no ano seguinte, tomaram posse das missões no rio Negro, mas não no rio Madeira. Em 1697 foram também encarregados das missões no rio Solimões, porque o Pe. Samuel Fritz,¹ que pertencia à província dos jesuítas de

* Abreviaturas: AGOC = Arquivo Geral da Ordem dos Carmelitas – Roma; AHU = Arquivo Histórico Ultramarino – Lisboa; ASV = Arquivo Secreto Vaticano

¹ Notável missionário jesuíta do final do século XVII e início do XVIII. Nasceu em Trautenau, Boêmia, em 9 de abril 1654; morreu em 20 março de 1728. Entrou na Companhia de Jesus em 1673. Em 1684 foi enviado a Quito como missionário. Por anos a fio incansavelmente evangelizou os índios do rio Marañon superior. Converteu, entre outras, a tribo dos poderosos Omáguas ou Cambebas. Concentrou suas atividades missionárias no estabelecimento da civilização e transmissão do evangelho aos selvagens em mais de quarenta localidades diferentes no rio Solimões, entre os rios Napo e Negro. Além de grande missionário, foi um grande conhecedor das artes e da cartografia, tinha também habilidades lingüísticas extraordinárias, suplementadas pelo um raro saber intuitivo sobre como tratar os índios. Estas qualificações permitiram-no realizar um trabalho prodigioso, e por isso ganhou o respeito não somente dos selvagens mas também do governo espanhol, a quem prestou um serviço valioso em sua disputa de limites com os portugueses. Em 1689 empreendeu, em um canoa primitiva, uma expedição audaz até o Pará, onde foi preso por dois anos sob suspeita de ser um espião espanhol. Fez um mapa do rio Amazonas. Este foi impresso em Quito no ano 1707 e depois várias vezes reimpresso. (Verbe FRIZ Samuel, em *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático* /

Quito, estava missionando em terras consideradas pelos portugueses como pertencentes à “Sua Majestade de Portugal”. Ocuparam as missões fundadas pelo Pe. Fritz e não deixaram mais que o mesmo missionasse ali. Por consequência, os carmelitas naquelas regiões foram não só anunciadores do evangelho, mas também conquistadores e defensores das fronteiras portuguesas na Amazônia.

O trabalho missionário, oficialmente como tal, terminou com a publicação do alvará de 7 de junho de 1755, que abolia o governo temporal dos religiosos nas aldeias. *Após 1755, os carmelitas (e os outros religiosos) não são mais missionários, mas sim vigários, não existem mais aldeamentos mas sim paróquias como expressão religiosa das vilas nas quais a legislação pombalina convertera os aldeamentos.*²

Onde os carmelitas especificamente missionaram? Como foi a atividade missionária e o dia-a-dia nas missões? A catequese? Que devoções divulgaram? Que dificuldades encontram? Como eram as igrejas e capelas? Falavam que língua? Como celebravam? Tiveram mártires? São algumas perguntas que tentaremos responder com este trabalho.

1. AS MISSÕES CARMELITANAS

Além das missões nos rios Negro e Solimões, os carmelitas tiveram várias missões e/ou missionários em outros grandes rios da Amazônia, como por exemplo: no rio Branco, no rio Amazonas (Parintins, Itacoatiara), no rio Madeira (Borba). Mas as principais foram nos rios Negro e Solimões. É muito difícil estabelecer exatamente quantas aldeias tiveram, por causa da falta de fontes à nossa disposição. O mesmo problema acontece no que se refere a determinar os nomes de todos os missionários e em que aldeias trabalharam. As fontes muitas vezes são genéricas. Informam: «um missionário carmelita» ou simplesmente “um carmelita”. Quando menciona o nome é comum encontrar: «Frei ... missionário no rio ...», sem precisar em qual aldeia. Apresentaremos uma lista, não exaustiva, de aldeias missionadas pelos carmelitas. De acordo com a documentação disponível, vamos individualmente informando o nome, o patrono, as nações indígenas pre-

Charles E. O'NEILL, S.I., Joaquín M. DOMÍNGUEZ, S.I. (Directores), Institutum Historicum S.I., Roma; Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2001; GARCIA Rodolfo, *O diário do Padre Samuel Fritz*, RIHGB, LXXXI, Rio de Janeiro 1917).

² HOORNAERT Eduardo, *As missões carmelitanas na Amazônia*, em HOORNAERT Eduardo (org.), “Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais”, Ed. Paulinas, São Paulo 1982, 162.

sentes, por quem foi fundada, missionários que ali trabalharam e um pouco da história. Mas tudo de uma forma muito resumida.

1.1. Missões no rio Negro

As mais importantes missões dos carmelitas na Amazônia foram as do rio Negro. Pode-se afirmar isto em relação ao número de aldeias e missionários, pelo número de índios atingidos e pelas cidades ou povoados que surgiram a partir das primitivas aldeias fundadas ou missionadas pelos carmelitas.

1.1.1. Airão

Situada na margem direita do rio Negro a 44 léguas da sua foz. *Foi primitivamente a aldeia de Tarumá, fundada em 1669 por Pedro da Costa Favella e o mercedário Fr. Theodozio, na margem esquerda do mesmo Rio Negro, e imediações do Aiurim com indígenas Turumás e Aruaquís; sendo o primeiro estabelecimento no Rio Negro, 25 annos antes da missão Carmelita. Depois trasladou-se para onde ora existe, ajuntando-se-lhe neophitos das nações Tacú e Manãos, dando-se-lhe o nome de Airão.*³ Mas quando foi transferida para a foz do rio Jaú, recebeu o nome de Santo Elias do Jaú.⁴ O primeiro missionário carmelita desta missão foi Frei João Evangelista.⁵ Sobre a mudança constante de local, Frei Victoriano Pimentel aponta como motivo o fato de que os índios eram andarilhos e não gostavam de ficar mais de um ano no mesmo lugar. Essa mudança constante criava alguns problemas, como de construir uma igreja e depois ela ficava abandonada. Ele mesmo conta sua experiência: *A mim me sucedeu mandar fazer uma Igreja nova muito bastante nos Turumazes (Tarumans) que são da Missão de Santo Elias, e estando já quase acabada se mudaram eles para a outra banda, deixando ficar aquela Aldeia deserta.*⁶

1.1.2. Aldeinha

Foi fundada em 1729 por Frei Matias de São Boaventura. Mas foi Frei José da Madalena quem construiu a capela e a colocou sob a proteção de São Caetano. Era uma aldeia destinada a acolher os índios Baré.

³ COSTA Frederico. *Carta Pastoral*, Manaus 1909, 127, nota 1.

⁴ REIS Arthur César Ferreira. *História do Amazonas*, Ed. Itatiaia, Belo Horizonte, 1989, 69.

⁵ PRAT André. *Notas históricas sobre as missões carmelitas no extremo Norte do Brasil (Século XVII-XVIII)*, Recife 1941, 242

⁶ PIMENTEL Vitoriano. *Relação da Jornada do Solimões e Rio Negro*, em HOORNAERT Eduardo (org.), "Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais", Ed. Paulinas, São Paulo 1982, 185.

*Existiu até o ano de 1759, no qual, o estrago do tempo, e das enchentes do rio deram fim dela, de forma, que nem já existe o lugar da sua fundação.*⁷

1.1.3. Aracari (Carvoeiro)

Esta aldeia, fundada pelo Sargento Guilherme Valente, tinha como patrono Santo Alberto. Abrigava índios das nações Manao, Passé e Banila. Inicialmente localizada à margem do rio Cabury, mudou várias vezes de local. Em 1759 foi elevada à categoria de lugar com o nome de Carvoeiro. *Na opinião de velhos moradores de Manaus, velhos e eruditos, de descendência cabocla, o lugar chamava-se CRAVOEIRO e não Carvoeiro. Da abundância de pés de "CRAVEIRO DA INDIA", ali plantados pelos Missionários.*⁸

1.1.4. Bararoá

A padroeira era Nossa Senhora do Rosário e *parece que o primeiro missionário carmelita que houve neste lugar foi o Padre frei Antonio de Oliveira.*⁹ Posteriormente seu o nome foi mudado para Tomar (ver abaixo).

1.1.5. Bom Jardim

Fr. Jeronymo Coelho, após missionar na aldeia Tarumá, fundou um hospício Bom Jardim. Ali catequizava os índios. Nossa Senhora do Monteserrate era a padroeira.¹⁰

1.1.6. Camatá ou Camará

*Aldeia do Camará missionada pelos carmelitas: os quais deram Nossa Senhora do Carmo por Orago da Igreja, que hoje não existe; e não se conhece já o sítio em que esteve.*¹¹

1.1.7. Carmo

*Lugar situado na esquerda do rio Negro 160 léguas acima da sua foz sobre uma grande enseada de uma dilatada baía.*¹² Tem sua origem na aldeia de Camatá ou Camará, que desapareceu. Este lugar Carmo não deve ser confundido com outro de igual nome situado na margem direita do rio Branco.

⁷ PRAT, *Notas Históricas*, 52.

⁸ PRAT, *Notas Históricas*, 42.

⁹ PRAT, *Notas Históricas*, 60.

¹⁰ PRAT, *Notas Históricas*, 250.

¹¹ BAENA Antonio L. M. *Ensaio Corográfico sobre a Província Pará*, Edições do Senado Federal - Vol. 30, Brasília 2004, 310.

¹² BAENA, *Ensaio corográfico*, 310.

1.1.8. Castanheiro Novo

Aldeia situada na margem esquerda do rio Negro a 153 léguas da sua foz. A igreja era dedicada a Santo Antônio de Lisboa.¹³

1.1.9. Castelinho

Tinha como patrono Santo Antônio e recebeu missionários graças à iniciativa do Vigário Provincial Frei Francisco de Santo Elias.¹⁴

1.1.10. Cumaru (Poiares)

Fundada antes de 1720 por Frei Braz de Santa Teresa. Santo Ângelo era o seu padroeiro. Estava situada na margem direita do rio Negro em Poiares a 17 léguas de Aracari (Carvoeiro) e 7 de Mariuá (Barcelos). Índios Manao, Baré e Passé foram evangelizados nesta aldeia. *Porque ali dançavam os gentios também lhe chamavam Jurupariporaceitaua, que equivale a dizer lugar das danças do Diabo.*¹⁵

1.1.11. Dary

Era a última missão carmelita no rio Negro¹⁶. Estava sob a proteção de Nossa Senhora do Carmo.

1.1.12. Guia

Situada na margem direita do rio Negro a 217,5 léguas da sua foz e perto da desembocadura do rio Içana. *A igreja é consagrada a Nossa Senhora da Guia; ela é coberta com folhagem e desornadíssima; foi erguida pelos moradores pouco depois de ter caído a primeira.*¹⁷

1.1.13. Jaú

Ver Airão (1.1.1)

1.1.14. Lamalonga

Estava situada na margem direita do rio Negro a 125 léguas da sua foz. *Foi antigamente aldeia do Principal José João Dary, que a fundou separando-se do Principal Alexandre de Souza Cabacabari, com quem vivia na Vila de Thomar mal contente e desabrido.*¹⁸ Tinha como

¹³ BAENA, *Ensaio corográfico*, 310.

¹⁴ Cf. PRAT, *Notas Históricas*, 91.

¹⁵ BAENA, *Ensaio corográfico*, 322.

¹⁶ HOORNAERT Eduardo (coord.). *História da Igreja na Amazônia*, Vozes, Petrópolis 1992, 421.

¹⁷ BAENA, *Ensaio corográfico*, 325.

¹⁸ BAENA, *Ensaio corográfico*, 314.

padroeiro São José. *O primeiro missionário carmelita que houve neste lugar foi Fr. Francisco de Nazareth.*¹⁹

1.1.15. Maçabari

Situada na margem direita do rio Negro a 165 léguas da sua foz.²⁰ A padroeira era Nossa Senhora de Loreto.

1.1.16. Marabitanas

Situada na margem direita do rio Negro a 245 léguas da sua foz ou a 9 léguas da foz do rio Xié. Teve como padroeiro São José. *Ali missionaram os Jesuítas Francisco Velloso e Manuel Pires em 1657 e 1658; - o Mercedario F. Theodosio em 1669; - Os Carmelitas Fr. José de Santa Maria e Fr. Marinho da Conceição em 1695.*²¹

1.1.17. Mariuá (Barcelos)

Foi uma importante aldeia fundada em 1728 por Frei Matias de São Boaventura. *Reza a tradição que Comandry, principal da cabilda dos índios MANAOS, a rogos de sua mãe, pediu a um frade carmelita a catequese para si e para os seus, e daí se originou a aldeia, missionada pelos frades do Carmo.*²² Tinha como patrona Nossa Senhora da Conceição. Manao, Baré, Bayana, Uariquenas e Passé receberam a catequese neste local. Os carmelitas construíram ali um hospício, que era conhecido como Palacete.²³ Mais tarde Mariuá passou a se chamar Barcelos, que conserva até hoje. Frei José da Magdalena reunia nesta aldeia os missionários da região duas vezes por ano para dar-lhes a absolvição geral.²⁴ Em 1724 houve uma grande epidemia de “bexigas” contagiando muita gente. Em 1740 aconteceu outra vez o mesmo contágio, foi quando Frei José da Magdalena introduziu a vacina contra a doença pela primeira vez no Estado.²⁵

1.1.18. Moreira

Situada na margem direita do rio Negro a 102 léguas da sua foz. Tinha como padroeira Nossa Senhora da Conceição. *O primeiro*

¹⁹ PRAT, *Notas Históricas*, 61.

²⁰ BAENA, *Ensaio corográfico*, 332.

²¹ PRAT, *Notas Históricas*, 57.

²² PRAT, *Notas Históricas*, 44.

²³ BAENA, *Ensaio corográfico*, 296.

²⁴ Cf. PRAT, *Notas Históricas*, 94-95 (Documento transcrito de AGOC).

²⁵ Cf. PRAT, *Notas Históricas*, 72.

*assento deste lugar, que havia sido aldeia denominada de Cabuquena em razão de seu Principal que assim se apelidava, foi na vizinhança da Vila de Moura quando ela se achava na margem do rio Uarirá: dali transmigrou-se para a localidade atual debaixo da conduta do referido Principal José de Menezes Cabuquena.*²⁶ Ali em 1757 foi martirizado o carmelita Frei Raimundo de Santo Eliseu.

1.1.19. Moura

Situada na margem direita do rio Negro a 57 léguas da sua foz, entre Moreira e Vila de Thomar. *O primeiro assento desta povoação foi na margem direita do rio Uarirá, que se difunde no rio Negro pela sua margem austral, entre o lugar de Moreira e a Vila de Thomar: dali se trasladou para a presente situação. Esta vila, que em outro tempo foi Aldeia dos Caricahis, fundada pelos missionários carmelitanos, contém dentro da sua alçada os lugares de Airão, Carvoeiro, e os lugares do Rio Branco, Santa Maria, Carmo e São Joaquim. A Igreja é coberta de palma, e dedicada a Santa Rita de Cássia.*²⁷

1.1.20. Nossa Senhora do Carmo

Ficava na região de Manaus. Foi visitada por Frei Victoriano Pimentel no final de novembro de 1702. *Neste Rio que da frente (frente) da Fortaleza terá três léguas de largo, padecem muito os Missionários por ser muito doentio, e todas as vezes que enche e vaza são infalíveis as febres, e certas as doenças; a água dele sendo clara parece preta como tinta, até o verde das árvores propende para negro; o gentio todo é de beijo furado; e eles usam de muitas mulheres, elas de mui limitados panos para a sua nudez; é gentio mui vario (andarilho) um ano quer morar de uma parte, no segundo já se muda para a outra, mas sempre para o novo domicílio.*²⁸

1.1.21. Pedreira

*Provavelmente fundada pelo missionário Carmelita Frei José Damasco do Amor Divino.*²⁹ Ali foram missionados os Caraiiais. Esta missão foi transferida mais tarde para Itarendana. Tinha como padroeira Santa Rita.

²⁶ BAENA, *Ensaio corográfico*, 317.

²⁷ BAENA, *Ensaio corográfico*, 316-317.

²⁸ PIMENTEL, *Relação da Jornada*, 184.

²⁹ PRAT, *Notas Históricas*, 63.

1.1.22. São Felipe

Situada na margem direita do rio Negro a 213 léguas da sua foz, perto do rio Içana. *Boa escolha fizeram os Missionários Carmelitanos desta situação para fundarem uma igreja que dedicaram a São Filippe.*³⁰

1.1.23. São Gabriel da Cachoeira

Situada na margem esquerda do rio Negro a 199 léguas da sua foz. *A boa igreja, que os Missionários Carmelitas inauguraram a São Gabriel, está assaltada de ruínas que tendem a fazê-la baquear.*³¹

1.1.24. Santa Ana

Situada na margem esquerda do rio Negro a 208 léguas da sua foz. O Capitão Antonio José Landi deixou-nos a descrição da festa de 1744 em honra de Sant'Ana – Reuniam-se neste Festa os missionários Carmelitas do Rio Negro e Solimões.³²

1.1.25. Santa Isabel

Fundada pelos carmelitas, está situada na margem esquerda do Rio Negro a 141 léguas da sua foz. *As pousadas são telhadas com folha de palma e com a mesma é também coberto o teto da igreja, a qual é dedicada a Santa Isabel, e distinta por duas cruzes, uma alteada na extremidade anterior da cumieira, a outra no adro, que é um quadrado equilateral.*³³

1.1.26. Santo Elias

Ficava na região de Manaus. Foi visitada pelo Vigário Provincial Frei Victoriano Pimentel no final de novembro de 1702.³⁴

1.1.27. São João Batista

Situada na região da atual cidade de Manaus, onde antigamente havia uma fortaleza dos portugueses. Foi fundada por Frei Vitoriano Pimentel, quando fez sua viagem de visita às missões em 1702. Ele mesmo narra: *Eregi outra de novo com o título de São João Bautista o que consegui pelas dádivas que dei; porque vesti a todos os Principais,*

³⁰ BAENA, *Ensaio corográfico*, 323.

³¹ BAENA, *Ensaio corográfico*, 324.

³² PRAT André. *Notas históricas sobre as missões carmelitas no extremo Norte do Brasil (Século XVII-XVIII) - APÊNDICE*, Recife 1942, 21

³³ BAENA, *Ensaio corográfico*, 325.

³⁴ PIMENTEL, *Relação da Jornada*, 184.

*e a alguns Abalizados, aos mais presenteei, com que todos ficaram contentes, conduzindo muito para isto, verem que o interesse que eu tinha no que lhes dava não era mais que sua redução para que abraçassem mais carinhosamente a nossa Santa Fé.*³⁵

1.1.28. São Joaquim Coani

Situada na margem direita do rio Uaupés, que é afluente da margem direita do rio Negro. O padroeiro era São Joaquim. Os carmelitas também erigiram outra igreja sob a invocação de São Jerônimo no mesmo rio Uaupés além da cachoeira do Pirá.³⁶

1.1.29. São José

Estava acima do Sítio da Capela na margem esquerda do rio Negro, 172 léguas da sua foz. Os missionários carmelitas levantaram ali uma igreja dedicada a São José.³⁷

1.1.30. São Marcelino

Situada na margem esquerda do rio Negro a 234,5 léguas da sua foz e à margem esquerda do rio Xié.³⁸

1.1.31. São Miguel do Iparama

Situada na margem esquerda do rio Negro a 203 léguas da sua foz. A aldeia estava dedicada a São Miguel.³⁹

1.1.32. São Pedro

Situada na margem esquerda do rio Negro a 180 léguas da sua foz. A igreja foi dedicada a São Pedro; construíram-na os missionários carmelitas quando estabeleceram este lugar. Um incêndio fortuito a tragou.⁴⁰

1.1.33. Tapera

Aldeia na região dos Tarumás, cujo padroeiro era Santo Elias. Originariamente estava às margens do rio Negro. Depois foi mudada para a boca do rio Aguarapé. Quando se tornou povoado recebeu o nome de Santa Isabel.⁴¹

³⁵ PIMENTEL, *Relação da Jornada*, 184.

³⁶ BAENA, *Ensaio corográfico*, 330.

³⁷ BAENA, *Ensaio corográfico*, 332.

³⁸ BAENA, *Ensaio corográfico*, 334; PRAT, *Notas Históricas - APÊNDICE*, 24.

³⁹ BAENA, *Ensaio corográfico*, 334.

⁴⁰ BAENA, *Ensaio corográfico*, 335.

⁴¹ PRAT, *Notas Históricas*, 36.

1.1.34. Tarumás

Ver Airão (1.1.1)

1.1.35. Tauapeçassu

Estava dedicada a Santo Ângelo.⁴²

1.1.36. Thomar

Situada na margem direita do rio Negro a 120 léguas da sua foz. *A sua primeira fundação foi na mesma margem perto da foz do rio Chiuará, e afrontada com a ilha Timoni. Esta vila foi anteriormente Aldeia de Bararóá.*⁴³ Nossa Senhora do Rosário era a padroeira. Em 1758 foi elevada à condição de vila.

1.2. Missões no rio Solimões

Como já foi dito, os carmelitas iniciaram seus trabalhos missionários na região do rio Solimões em 1697. O motivo foi combater a presença castelhana empreendida pelo jesuíta Pe. Samuel Fritz. O governador pediu ao provincial Frei Manuel da Esperança para que enviasse um missionário para, o quanto antes, tomar posse das missões no rio Solimões.

O primeiro carmelita a missionar nos Solimões foi frei Sebastião da Purificação, que acompanhou o provincial na tomada de posse das missões do Pe. Fritz.⁴⁴ Evidentemente tiveram problemas com o jesuíta que missionava naquela região.

A presença dos carmelitas cresceu ali rapidamente, tanto é que no início de 1703, só na região dos Cambebas, a saber, no Alto Solimões, tinham 30 missões, segundo o relatório de Vitoriano Pimentel.⁴⁵

1.2.1. Axuarizes

Esta é uma das poucas aldeias em que se sabe a data exata de sua ereção: 17 de janeiro de 1703.⁴⁶ Frei Vitoriano Pimentel dá o seu testemunho: *Com muita confiança em Deus parti [de Tefé] a 15 de janeiro de 1703 para cima e a 17 cheguei aos Axuarizes, donde erigi nova Missão com o título de São José.*⁴⁷

⁴² PRAT, *Notas Históricas*, 42.

⁴³ BAENA, *Ensaio corográfico*, 337.

⁴⁴ AHU: Pará - Papéis Avulsos (caixa 2) doc. 12-11-1697.

⁴⁵ PIMENTEL, *Relação da Jornada*, 187.

⁴⁶ PIMENTEL, *Relação da Jornada*, 185.

⁴⁷ PIMENTEL, *Relação da Jornada*, 185.

1.2.2. Coary (Gujuratubá e Arvellos)

Aldeia situada às margens do rio Coari. *Teve o primeiro assento no canal de Paratari sobre a margem esquerda oito léguas acima da sua entrada inferior: deste ponto transmigrou para a margem direita do riacho Uanamá meia légua acima da boca; dali transferiu-se para a margem de Guajaratiba doze léguas acima do rio Manacapuru, e daqui passou para o rio Coari, onde permanece, e teve primeiramente o título de Aldeia de Coari: em cujo tempo nela esteve Mr. de la Condamine quando em 1744 desceu o Amazonas para a Europa.*⁴⁸ Por fim passou a se chamar Arvellos. Tinha Santa Ana como padroeira.

1.2.3. Manutá

Dedicada a Santo Alberto. Ali trabalharam: Frei Francisco de Santo Anastácio e Frei João Guilherme. É nesta aldeia que foi martirizado Frei Francisco de Santo Anastácio.⁴⁹

1.2.4. Nogueira

Situada a duas léguas de Tefé. Inicialmente estava na margem direita do rio Solimões. Depois foi transferida para a Ponta de Parauari. *A Igreja tem a invocação de Nossa Senhora do Rosário: e particularidade de estar o respaldo do altar decorado com pinturas índias: as quais além desta habilidade tem a de musicar, pois enquanto se diz missa cantar com muita suavidade várias rezas.*⁵⁰

1.2.5. Peránamsasj

O que sabemos desta aldeia é narrado por Frei Vitoriano:

«A 18 [de janeiro de 1703] cheguei a Aldeia de Peránamsasj, donde também fiz nova Missão com o título de Santa Maria Madalena de Pазis, e a este Principal dei o último vestido de 13 que levei para o sertão, e presenteei aos mais com outras jóias, sendo tudo necessário para aceitarem Missionário de melhor vontade, e menosprezarem as práticas do Padre Samuel, que com tanta força fazia por levar todo esse gentio para cima para sua Missão. A 20 [de janeiro] cheguei a uma aldeia pequena, que era a última dos Solimões, e saltando em terra não achei mais que caveiras frescas, miolos, sangue e intestinos pelo terreiro; porque o juma que é gentio de corso que vive no mato sem domicílio havia poucos dias que tinha dado guerra a esta pouca gente; e a não achar-se naquela aldeia

⁴⁸ BAENA, *Ensaio corográfico*, 293.

⁴⁹ PIMENTEL, *Relação da Jornada*, 185.

⁵⁰ BAENA, *Ensaio corográfico*, 320.

um homem branco com uma espingarda, que a disparou, não escaparia uma só pessoa; levaram os mortos para a outra banda do Rio, e lá os estavam comendo assados com seus costumados bailes e folguedos: eu vi as suas fogueiras, mas não me cheguei tão perto que divisasse as pessoas; se bem que na Aldeia de São Paulo, que missionava o Padre Samuel vi um juma pintado de vermelho e branco com cinco buracos em cada beíço, com uns espinhos metidos pelos buracos a feição de dentes de javali, que ainda não vi gentio nem mais horrível, nem mais feio e medonho.

A 21 [de janeiro] fui dar em uma Ilhota com os que tinham escapado da morte na aldeia desolada; e achei o homem branco, que os tinha defendido em sua companhia; reparti com toda esta gente das drogas que levava e os pratiquei para se incorporarem na Missão de Santa Maria Madalena de Pazis por ser a mais circunvizinha».⁵¹

1.2.6. Pirauary

Quando deixou de ser aldeia passou a ser chamada de Nogueira. Baena afirma: *Desta Ponta de Parauari se estendia em remotos tempos a Aldeia dos Curucicuris, na qual esteve Pedro Teixeira capitão-mor da expedição exploradora do Amazonas a Quito, remontando o mesmo Amazonas em 1638, e lhe impôs o nome de Aldeia do Ouro.*⁵²

1.2.7. Santo Ângelo

Não está situada propriamente no rio Solimões, mas no seu afluente Jubará. Anteriormente o Pe. Samuel Fritz havia missionado por ali. Foi erigida por Frei Vitoriano Pimentel, quando este visitou, como vigário provincial, as missões carmelitas nos rios Negro e Solimões.⁵³

1.2.8. São Paulo dos Cambebas (São Paulo de Olivença)

É fundação do Pe. Samuel Fritz.⁵⁴ *Teve o seu primordial assento na margem direita do Solimões em paragem, que defrontava com a ilha Tuguaru três léguas abaixo do Javari: o segundo assento foi no ponto superior meia légua ao igarapé Pacuti na mesma margem direita do Solimões: desta paragem se transferiu para a margem esquerda do dito Solimões: e daqui passou a coadunar-se com os moradores da aldeia de São Pedro situada uma légua abaixo do igapapé Camatiá: e desta aldeia saiu*

⁵¹ PIMENTEL, *Relação da Jornada*, 186.

⁵² BAENA, *Ensaio corográfico*, 319.

⁵³ PIMENTEL, *Relação da Jornada*, 185.

⁵⁴ PIMENTEL, *Relação da Jornada*, 185-186.

a formar assento separado na vizinhança da mesma aldeia.⁵⁵ Frei Domingos de Santa Teresa foi o grande missionário carmelita desta aldeia. Chegou lá em 1734 e se dedicou ininterruptamente à evangelização dos índios durante onze anos.⁵⁶

1.2.9. São Pedro

Esta aldeia foi fundada pelo carmelita Frei Domingos de Santa Teresa, que missionava na aldeia de São Paulo dos Cambebas. Como o próprio nome diz, seu patrono foi São Pedro.⁵⁷

1.2.10. Tefé

Inicialmente foi uma missão dos jesuítas. O carmelita Frei André da Costa, que tinha uma missão na ilha de Veados, mudou-a para Tefé e construiu uma capela dedicada a Santa Teresa. Frei Vitoriano Pimentel passou o Natal de 1702 nesta aldeia.⁵⁸

Em 1759 foi ereta como vila e mudou de nome para Ega, mas em 1833 voltou a ser chamada pelo nome primitivo Tefé. *Em 1781 reuniram-se nesta Vila as Partidas de demarcações, Espanhola e Portuguesa, de que eram comissários, portugueses - Chermont, e espanhol - Pizarro.*⁵⁹

2. ATIVIDADE MISSIONÁRIA E O DIA-A-DIA NAS MISSÕES

2.1. Os Estatutos das Missões

Chamaremos de Estatutos das Missões as determinações ou normas⁶⁰ estabelecidas pelo vigário provincial Frei Inácio da Conceição em 16 de outubro de 1728. Estas “leis” foram aprovadas em Lisboa pelo provincial e seu definitório em 2 de maio de 1730.⁶¹

Os Estatutos das Missões Carmelitanas, entre outras coisas, determinavam que os carmelitas deviam levar para as missões a capa branca e sempre usarem o hábito; proibiam ter nas suas residências mulheres nem sob o pretexto de cozinhar, bem como levá-las em suas

⁵⁵ BAENA, *Ensaio corográfico*, 320.

⁵⁶ AGOC: II Maranhão Commune 1, Commune Vicariae - 1741-1752, atestados 1748.

⁵⁷ AGOC: II Maranhão Commune 1, Commune Vicariae - 1741-1752, atestados 1748.

⁵⁸ PIMENTEL, *Relação da Jornada*, 185.

⁵⁹ Dicionário Topographico. Citado por PRAT, *Notas Históricas*, 46.

⁶⁰ Frei Inácio as chama de “actas”.

⁶¹ PRAT, *Notas históricas*, 97-104 (Documento transcrito de AGOC).

canoas; não consentiam nas aldeias a presença de seculares que tivessem vícios ou maus costumes, como também que se expusesse o Santíssimo porque as igrejas estavam em lugares ermos e desertos devido ao perigo de violações; obrigavam os missionários a catequizarem diariamente os jovens e ensinar-lhes a língua portuguesa, e que só batizassem índios adultos depois de os ter *bem instruídos nos artigos e dogmas da nossa Santa Fé, e terem, outrossim, deixado todos os erros de gentilismo*; terminantemente proibiam a compra e venda de índios, *SUB PENA de incorrerem em excomunhão*.

2.2. Catequese

O que Pe. Arlindo Rubert escreveu a respeito da catequese dos jesuítas, pode ser aplicado também aos carmelitas, ou seja, *Usavam o mesmo sistema seguido pelos missionários do tempo, que consistia numa breve catequização, em que eram expostas as verdades fundamentais da fé: um Deus Criador e Senhor de todas as coisas, a queda do homem, a redenção por Jesus Cristo, a instituição da Igreja com os Sacramentos da salvação da nova aliança, a vida dos filhos de Deus, finalmente o Juízo universal, com o castigo dos maus e recompensa dos bons*.⁶²

Na teoria isto é fácil de se comprovar, porque os Estatutos das Missões eram muito claros neste ponto. Na prática há alguns testemunhos evidenciando o cumprimento desta prática. Seleccionamos alguns.

O primeiro é do Vigário Provincial Frei Antônio de Araújo, que em 1738 visitou as missões carmelitas. Num certificado afirma que verificou tudo “ocularmente” que Frei José da Madalena *não sabe o que é descanso, é incansável no exercício da doutrina, que todos os dias de manhã e de tarde se frequenta e ensina na sua igreja, donde indispensavelmente se canta o terço de N. S. todas as tardes*.⁶³

Outro testemunho é do Vigário Provincial Frei Francisco de Santo Elias.

«Ele em 1746 narra que Frei Domingos de Santa Teresa atuando com Apostolico zelo no bem Espiritual da Salvaçam das suas almas, tirandolhes muitos Ritos, superstisoes, e barbaridades de que ainda usavam sem nunca sahir, nem se apartar da sua companhia depois que chegou aquella Missam que passãõ ja de onze annos, gastando todo o tempo em os domesticar, e ensinar, fazendolhe doutrina Tres vezes no dia, sendo

⁶² RUBERT Arlindo. *A Igreja no Brasil*, vol. I, Santa Maria 1983, 154.

⁶³ AGOC: Documento transcrito em PRAT, *Notas Históricas*, 94.

para isso chamados a Igreja ao toque do Sino, de manhã, de tarde, e á noite com a felicidade de ter conseguido o fruto do seu Trabalho, Vendo todo aquelle gentio domesticado e bem instruido na Doutrina Christã, para o que parece concorreu a graça Divina, illustrando lhes os entendimentos para abrassarem tudo o que se lhe tem ensinado, de sorte que parece aquella Aldea huma povoacam de Christandade antiga».⁶⁴

O jesuíta Pe. Carlos Brentano não só confirma as afirmações de Frei Francisco de Santo Elias, como também acrescenta que ele, além de dar doutrina, combatia os usos e costumes religiosos dos nativos, considerados na época como superstições e vícios.⁶⁵

Por estes testemunhos já dá para perceber um outro aspecto da catequese dos carmelitas: a devoção mariana. Através de cânticos, orações e da própria doutrina transmitiram aos índios o amor que tinham pela Mãe de Deus.

Outro carmelita que muito se destacou no trabalho missionário foi Frei José das Chagas. Ele não trabalhou nos rios Negro e Solimões, mas nas regiões dos rios Amazonas e Madeira. Vários autores fazem-lhe grandes elogios, no entanto, o mais significativo é o do Cônego Francisco Bernardino de Souza:

«Frei José Chagas o primeiro que devassando as matas do rio MAUÉ-ASSÚ, conseguiu chamar a si grande número de índios da tribo MAUÉS, com os quais aumentou a população de Vila Bela. Tratava os seus catecúmenos com a maior doçura; apóstolo da caridade, repartia com ele do que possuía, consolava-os em suas contrariedades, tratava-os com desvelo em suas enfermidades, fornecendo-lhes não só medicamentos necessários como a dieta. E não era somente aos índios que estendia a sua generosidade. Possuindo alguma fortuna, dela dispunha, em benefício público, principalmente na sustentação e brilhantismo do culto. Em testemunho desta asserção, ainda estão em Vila Bela os ricos paramentos que servem nas grandes solenidades, o frontal, o missal e outros objectos que por ele foram comprados e doados á Matriz. Também segundo consta, foi por ele doado ao seu convento em Belém, no tempo em que lhe serviu de prior, o órgão que ainda hoje lá funciona. Depois de uma vida afanosa, toda dedicada ao serviço do próximo e da catequese dos índios, já adiantado em anos e em estado de caducidade, faleceu na vila de Borba, deixando nessa parte do Amazonas um nome, que por largos anos ali será repetido com a mais profunda veneração e respeito. Falava Fr. José das Chagas com muita graça e propriedade a língua geral, e no

⁶⁴ AGOC: II Maranhão Commune 1, Commune Vicariae - 1741-1752, atestados 1748.

⁶⁵ AGOC: II Maranhão Commune 1, Commune Vicariae - 1741-1752, atestados 1748.

púlpito somente dela fazia uso quando se dirigia aos índios. Foi o verdadeiro Las Casas e Anchieta da Mundurucania».⁶⁶

No Arquivo Secreto Vaticano há um atestado de Dom Romualdo de Souza Coelho, bispo do Pará, descrevendo resumidamente a atuação de Frei José das Chagas:

«Atesto aos Senhores, a quem o conhecimento desta pertencer, que Fr. José das Chagas Religioso Carmelita calçado rezidente na Provincia do Pará, paroquiou ali muitos annos na parte superior do Rio Solimões, Capitania do Rio Negro, com muito zelo, e satisfação dos respectivos Habitantes; e que recolhendo-se para o seu Convento com o destino de ser empregado no Governo do mesmo, foi immediatamente encarregado pelo meu antecessor, e pelo General, que então era o Illustrissimo e Excellentissimo Senhor Conde dos Arcos, no laborioso Ministerio de reduzir ao Gremio da Religião os Gentios Mondurucú, e Mangués; o que elle desempenhou com tanta vantagem, que já tem estabelecido tres Missões, e pertendo agora, que vá catequizar o Gentio Mura nas margens do Amazonas, apezar da avançada idade, em que se acha».⁶⁷

Outra característica dos carmelitas nas missões parece ter sido a paciência e o bom tratamento dado aos índios. Frei Domingos de Santa Teresa era *de una paciência invicta*, na expressão de Pe. Carlos Brentano, acima citado, mas é, sobretudo, o historiador do Amazonas Arthur Reis, que ao narrar sobre o trabalho dos carmelitas afirma:

«Sabendo triunfar, sobre os costumes rudes daquelas gentes primitivas, pela cordura no trato, imprimindo-lhes confiança, defendendo-os da voracidade com que se apresentavam os sertanistas, à sua palavra amiga, convencedora, aos gestos de desprendimento, foram cedendo os ímpetos de vingança da gentilidade. Manaus, Barés, Passés, Carajás, Jumas, Banilbas, Cuevenas, rendendo-se a pouco e pouco, vindos de paragens longínquas, de recessos fluviais, acomodaram-se, celebram pazes, aceitaram a dominação dos portugueses. Os carmelitas conseguiram, assim, mais resultados que as expedições militares, assinalados em sangue e negativas na civilização dos selvagens».⁶⁸

⁶⁶ SOUZA Cônego Francisco Bernardino de, *Lembranças e Curiosidades do Valle do Amazonas*, impressa em 1872, p. 82 - Citado por PRAT, *Notas históricas*, 82-83.

⁶⁷ ASV - Arch. Nunz. Lisboa, vol. 86 (4), 74.

⁶⁸ REIS, *História do Amazonas*, 74.

Arthur Reis informa ainda que usavam a música e o canto para catequizarem:

«Nas missões do Solimões, como nas missões do Rio Negro, os carmelitas mantinham aulas de música e de canto, aproveitando as habilidades e inclinações dos catecúmenos para as artes.

Em Tefé, por exemplo, onde sediavam as missões do Solimões, mantinham uma orquestra, em que os instrumentos tinham sido feitos pelos nativos. Em Mariuá, onde sediavam as missões do Rio Negro, mantinham um coro na igreja local, o qual se fez ouvir por ocasião da chegada do Capitão-General Mendonça Furtado, durante a solenidade religiosa que ali se realizou em homenagem ao mano de Pombal».⁶⁹

Vários testemunhos confirmam o que é dito pelo historiador Arthur Reis. O bispo D. Frei Guilherme de São José Freire informa que nas missões carmelitas no rio Solimões os índios *todos os dias duas vezes vão á Igreja, onde alem da Santa Doutrina digo da Santa Doutrina cantaõ varios Hymnos, e Oraçoés*.⁷⁰ Frei Luciano de Santo Alberto reafirma a informação do bispo: *fazendo-os hir todos os dias duas vezes á Igreja, aonde alem da Santa Doutrina que aprendem lhes tem ensinado varios Hymnos, e Antiphonas em Latim que cantaõ*.⁷¹

No rio Negro não era diferente. Ali também os missionários ensinavam os índios a cantarem. Frei Antônio de Araújo conta que em Mariuá, onde Frei José da Madalena era missionário, na igreja *indispensavelmente se canta o terço de N. S. todas as tardes, além de outras muitas devoções que nela exercitam e cantam os seus Aldeanos e nos Sábados, Domingos e dias Santos os faz cantar também Missa*.⁷²

2.3. Devoções a Nossa Senhora e aos Santos

2.3.1. Nossa Senhora

A Ordem do Carmo é reconhecidamente uma Ordem Mariana. As raízes marianas dos carmelitas remontam às suas origens no Monte Carmelo no final do século XII. Ali construíram uma capela dedicada a Maria e desenvolveram uma particular devoção à Mãe de Deus a ponto de tomá-la como modelo de suas vidas no seguimento de Jesus Cristo.

⁶⁹ REIS, *A conquista espiritual*, 31.

⁷⁰ AGOC: II Maranhão Commune 1, Commune Vicariae - 1741-1752, atestados 1748.

⁷¹ AGOC: II Maranhão Commune 1, Commune Vicariae - 1741-1752, atestados 1748.

⁷² PRAT, *Notas Históricas*, 94 (Documento transcrito de AGOC).

Também no trabalho missionário na Amazônia pode-se encontrar a manifestação do amor dos carmelitas pela Mãe de Jesus através da escolha de Nossa Senhora como patrona de várias aldeias, nos cantos que ensinavam aos índios, nas imagens que levavam para as igrejas e capelas das missões, etc. Contando somente as aldeias acima citadas, constata-se que colocaram Nossa Senhora como padroeira em quase um terço das aldeias.

Há uma evidente predominância pelo título de Nossa Senhora do Carmo, porque, além de ser padroeira de várias aldeias, os missionários carmelitas manifestaram e divulgaram a devoção colocando sua imagem em várias capelas das outras aldeias não dedicadas à Virgem do Monte Carmelo.⁷³ Assim por exemplo, Frei Domingos de Santa Teresa adquiriu *uma prodigiosa imagem* de Nossa Senhora do Carmo em Portugal e a colocou na capela da missão de São Paulo dos Cambebas no alto do rio Solimões.⁷⁴ Na capela da Pedreira, dedicada a Santa Rita, havia *um painel de Nossa Senhora do Carmo*.⁷⁵ Apesar de toda esta preferência dos missionários carmelitas pela sua padroeira, devemos ressaltar que não encontramos nenhuma menção ao escapulário, nem nas fontes disponíveis nem nos autores que escreveram sobre as missões carmelitas.

Outra forma de manifestar a sua devoção a Nossa Senhora foram os cânticos, que ensinaram aos índios. Neste sentido há vários testemunhos muito interessantes, entre os quais destacamos:

- a) Relato de Frei Antônio de Araújo, Vigário Provincial da Vigarraria e Missões do Estado do Maranhão, que em 2 de outubro de 1741, escrevia a respeito de Frei José da Magdalena: *no dia de Nossa Mãe Sma. faz também ajuntar os mesmos missionários na Missão de Nossa Senhora do Carmo do Camará, para lhes conferir o mesmo benefício da absolvição geral e solenizar a sua festa, com sermão e Missa cantada*.⁷⁶
- b) Frei Francisco de Santo Elias, vigário provincial dos carmelitas, a respeito da devoção mariana na aldeia de São Paulo dos Cambebas, em março de 1746 testemunhava:

«Commuita devoçam cantaõ todos os dias de tarde na Igreja o Terço a Nossa Senhora, e nos Domingos o fazem em Procissam pela Aldeia com

⁷³ Cf. PRAT, *Notas Históricas*, 42-70.

⁷⁴ AGOC: II Maranhão Commune 1, Commune Vicariae - 1741-1752, atestados 1748.

⁷⁵ Cf. PRAT, *Notas Históricas*, 63.

⁷⁶ PRAT, *Notas Históricas*, 35-42 (Documento transcrito de AGOC).

a ladainha da mesma Senhora no fim, e a Salve Raynha, Ave Maris Stæla, Stæla Cœli e as Antiphonas, O Gloriosa Domina, Sub tuum præsidium, Virgo Maria, Tota pulchra es; e na mesma forma cantaõ a Missa que o Padre Missionario diz todos os Domingos, dias Santos, Paschoas, e Festas de Nossa Senhora com a Antiphona Veni Sanctæ Spiritus, e Asperges me no principio ao uzo Carmelitano, tudo officiado pelos mesmos Indios com suas Opas vestidas que para esse fim lhes mandou fazer».⁷⁷

- c) O jesuíta Pe. Carlos Brentano, provincial da Província de Quito, em dezembro de 1746, escrevia que o carmelita Frei Domingos de Santa Teresa ensinava aos índios *las alabanzas Divinas, y de Su Santissima Madre en Cantares harmoniacos* e que convertia *sus falsas, y supersticiozas creencias en un tierno, y devoto culto del Verdadero Dios, y de Su Santissima Madre*.⁷⁸
- d) Francisco Xavier de Mendonça Furtado, desde Mariuá em 9/1/1755, informava ao Bispo:

“Os [religiosos] da administração do Carmo estão pelo que diz respeito à Igreja na forma em que Vossa Excelência os viu, e ainda alguma coisa adiantada. Assistem principalmente as mulheres aos Offícios Divinos, ajudando às Missas solenes cantadas e entoando diversos Hinos e Antfônas de Nossa Senhora”.⁷⁹

Não encontramos menção ao canto *Flos Carmeli*, que segundo a tradição carmelitana foi composto por São Simão Stock, quando recebeu o escapulário.

2.3.2. Devoção aos santos

Entre os santos/as patronos/as das aldeias a metade é composta por santos carmelitas, se a estes adicionamos São Joaquim, Santa Ana e São José, porque são considerados padroeiros da Ordem e no passado foram muito venerados pelos carmelitas. Assim dá para se ter uma idéia do quanto os missionários do Carmo transmitiram as suas devoções aos índios. Há um certo destaque ao Profeta Elias, considerado como modelo e inspirador (e até mesmo fundador) da Ordem. Uma confirmação desta preferência por Santo Elias nos é dada por Barbosa Rodrigues ao narrar: *Tomando os Carmelitas conta das missões do dito rio [Negro], deram por padroeiro á dos TURUMÁS OU TARUMANS o patriarca Santo Elias*.⁸⁰

⁷⁷ AGOC: II Maranhão Commune 1, Commune Vicariae - 1741-1752, atestados 1748.

⁷⁸ AGOC: II Maranhão Commune 1, Commune Vicariae - 1741-1752, atestados 1748.

⁷⁹ AHU. Pará - Papéis Avulsos I Cx. 15.

⁸⁰ Citado por PRAT, *Notas Históricas*, 45.

Pelo testemunho de Frei Pedro de Santo Eliseu, pode-se deduzir o quanto o Profeta Elias inspirava os carmelitas da Vigararia do Maranhão e Grão-Pará. Relatando, em forma de poema, uma viagem de Belém a Cartagena das Índias, na Colômbia, escreve a respeito de alguns carmelitas das missões fazendo menção direta ao Profeta Elias. Referindo-se ao missionário dos povos Canaris, afirmava: *é regido e apascentado / por um filho de Elias, virtuoso / Que em almas dedicar a Deus sagrado / De norma serve ao mais religioso*. No final dos elogios dizia que o missionário se chamava Frei João Guilherme. A respeito de Frei Tomás Jordão, missionário no rio Solimões, afirma: *Condigno filho do grande Elias / Donde a virtude tanto se levanta / Que imitando a Telésforo e Corsini / Almas sabe mandar ao céu divino*. Considerou Frei Paulino de Santa Teresa uma cópia de Elias. Sobre um missionário dos Cambebas: *Frei Francisco de Seixas um portento, / Ilustre e claro, por tão bem nascido / por filho de Elias mais sabido*.⁸¹

2.4. Dificuldades

Foram muitas as dificuldades encontradas pelos carmelitas em seus trabalhos nas missões amazônicas. As doenças, o clima, os mosquitos, as cobras e os animais ferozes, a solidão, o próprio estado selvagem dos índios e a deficiente formação dos missionários, sem dúvida, podem ser indicados e comprovados como causadores das principais dificuldades. Frei Vitoriano Pimentel, em seu relatório da viagem feita em 1702, descreve as que viu e o que sentiu na própria pele.

A respeito das doenças afirma: *Neste Rio [Negro] que da frente (frente) da Fortaleza terá três léguas de largo, padecem muito os Missionários por ser muito doentio, e todas as vezes que enche e vaza são infalíveis as febres, e certas doenças*.⁸² Quando esteve na aldeia de Tefé, ele conta: *estive 20 dias de cama sangrando e purgando e gravemente enfermo*.⁸³

Testemunha o quanto sofreu com os mosquitos:

«A 13 do dito mês (dezembro de 1702) fui prosseguindo a minha jornada, tão maltratado de uns mosquitos chamados “Peúns” (pium) que não só levava a cara inchada, mas as mãos tão apostemadas, que mais

⁸¹ Biblioteca Nacional de Lisboa, Códice 942, *Viagem que mandou fazer o Governador e capitão deste Estado do Maranhão e Grão Pará 1714*, escrita por Fr. Pedro de Santo Elizeo, carmelita. Anno 1746.

⁸² PIMENTEL, *Relação da Jornada*, 184.

⁸³ PIMENTEL, *Relação da Jornada*, 185.

de um mês me destilaram peçonha sem poder de noite dormir pegar no sono sem as escaldar primeiro em água e sal, sendo assim que as levava em carne viva, mas tão insofrível era a comichão que tinha que antes queria dores que padecê-las. A 14 me principiou uma terrível febre que me durou mais de onze meses fazendo neste dilatado tempo muitas mudanças, e malignando muitas vezes».⁸⁴

Quando chegou nas últimas aldeias missionadas pelos carmelitas, Pe. Pimentel mais um vez relata o problema dos mosquitos: *É tanto o mosquito nestes distritos que parecem andam estes pobres [índios Cambebas] cobertos de lepra; e quando isto sucede aos naturais, que padecem por aqui os pobres Missionários? a Deus ofereço eu o que me coube à minha parte nesta mortificação.*⁸⁵

O atestado do provincial jesuíta P. Carlos Brentano aponta com clareza o que sofria um missionário na região dos Cambebas, ou seja, no alto Solimões:

«Los rigores del por extremo humedo, y caliente Clima, la summa tosquedad, y brutalidad de estas Gentes, la penosissima soledad, y carencia de toda comunicacion racional, y humana, las incessantes plagas de los mosquitos, y sancudos, los peligros delos Tigres, Lagartos, Culebras, y de otras infinitas Sabandijas nocivas, y sobre todo los continuos sobre saltos de Ver un Missionario continuamente expuesta su vida ala fiereça desta barbara Gente; son un lento martirio tanto mas cruel, quanto mas diuturno».⁸⁶

Pouco tempo depois do início das missões os carmelitas já tinham as mesmas dificuldades em relação ao número insuficiente de missionários como as outras Ordens. Além das mortes provocadas pelas condições acima expostas, tinham o problema de que muitos voltavam para Portugal.

A maioria dos missionários não recebia uma sólida formação para o trabalho nas missões e que por isso alguns se transformaram em comerciantes das drogas do sertão ou em traficantes de escravos índios.

Além dos problemas apontados, o nomadismo dos índios dificultava o trabalho sistemático dos missionários. Muitas vezes não era possível dar uma continuidade ao que se iniciava.

⁸⁴ PIMENTEL, *Relação da Jornada*, 185.

⁸⁵ PIMENTEL, *Relação da Jornada*, 186.

⁸⁶ AGOC: II Maranhão Commune 1, Commune Vicariae - 1741-1752, atestados 1748.

2.5. Escolas

Não há muitas informações sobre escolas fundadas ou mantidas pelos carmelitas na Amazônia, mas Alexandre Rodrigues Ferreira afirma que *em Mariuá, [os carmelitas] instalaram a primeira casa de ensino no Amazonas, um seminário, onde as crianças indígenas recebiam educação.*⁸⁷

Sobre este seminário há uma outra informação de Francisco Xavier de Mendonça Furtado ao Bispo de Belém. De Mariuá em 9/1/1755, escreve: *O Padre Comissário aqui tinha dado princípio a um Seminário, onde conserva 15 rapazes, dos quais sete se acham alguma coisa adiantados, em ler e escrever.*⁸⁸

O historiador Arthur Reis afirma: *Nas missões do Solimões, como nas missões do Rio Negro, os carmelitas mantinham aulas de música e de canto, aproveitando as habilidades e inclinações dos catecúmenos para as artes.*⁸⁹

2.6. Formação dos missionários

Os carmelitas da Vigararia do Maranhão e Grão-Pará *abriram, no pequeno convento [de São Luís], aulas de filosofia e teologia e solfa, além de ativo exercício em torno à moralização dos costumes dos colonos.*⁹⁰ Para se verificar o nível dos estudos de Filosofia e Teologia dos carmelitas na capital do Maranhão, basta ler as informações de Felipe Condurú Pacheco a esse respeito: *Os carmelitas, com seus estudos filosóficos e teológicos, em que doutoravam, produziram alguns religiosos de valor intelectual e facultaram dependências do seu convento para “Biblioteca”, “Lyceo” e “Escola Normal” da Província.*⁹¹

Mas apesar de ter produzido alguns religiosos de valor intelectual, parece que não havia uma formação específica para o trabalho missionário com os índios. O *Relatório do Conselho Ultramarino sobre as situação das Missões da Ordem do Carmo, no Estado do Maranhão e Grão-Pará* de 15 de janeiro de 1704, aponta que a maioria dos missionários não recebia uma sólida formação para o trabalho nas missões.⁹²

⁸⁷ FERREIRA A. R., *Diário*, Revista, tomo 49, pg. 147. Citado por REIS, *História do Amazonas*, 75.

⁸⁸ AHU. Pará - Papéis Avulsos I, Cx. 15.

⁸⁹ REIS, *A conquista espiritual*, 31.

⁹⁰ REIS, *A conquista espiritual*, 26.

⁹¹ PACHECO Felipe Condurú. *História Eclesiástica Do Maranhão*, S.E.N.E.C., Departamento de Cultura, Maranhão, 1969, 98.

⁹² CARVALHO João R. F. de. *Presença e permanência da Ordem do Carmo no Solimões e no rio Negro no século XVII*, em “Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais”, Ed. Paulinas, São Paulo 1982, 179.

Não propriamente como formação, mas como um reabastecimento espiritual dos missionários, havia o belo costume de Frei José da Madalena, comissário das missões carmelitas no rio Negro, de reunir os missionários para confissão e oração do ofício em comum por ocasião da Páscoa e da festa de Nossa Senhora do Carmo.⁹³

2.7. Igrejas

Ao contrário do que acontecia nas missões jesuíticas da assistência de Quito, como com o grande Pe. Samuel Fritz, que *había sucedido que en siete años apenas le había llegado socorro ninguno de la ciudad de Quito. Tampoco había recibido ninguna prenda para el adorno de las iglesias. Sólo llevaba consigo un altar portátil con un ornamento hecho un andrajo y una campana pequeña*,⁹⁴ os carmelitas, pelo menos em algumas aldeias, ornavam e cuidavam muito bem de suas igrejas.

O vigário provincial Frei Francisco de Santo Elias escrevendo sobre a atividade de Frei Domingos de Santa Teresa, missionário na aldeia de São Paulo dos Cambebas, atesta que

«A Igreja também acabada com a perfeição e grandeza que permitem aqueles sertões com pia baptismal, retábulo, tribuna, Altar e banquetta, concorrendo como parte principal para a factura, e direcção das ditas obras a grande inteligência, e caridade do dito Padre Missionário, delineando e trabalhando nelas, e pelos anos adiantes foi ornando, e paramentando a dita igreja com aquele asseio e grandeza com que de presente se acha, mandando vir de Portugal a sua custa a prodigiosa imagem de vulto de nossa Mãe Santíssima, e Senhora do Carmo, que colocou na Capela Mor debaixo de um docel, colocando juntamente da parte do Evangelho uma imagem do Senhor São Paulo, Patrono da Missão, e da parte da Epístola a da Senhora Santa Efigênia e ambas de vulto com a sua lâmpada Romana, e todos os ornamentos de frontais, casulas com os seus preparos de damascos branco, encarnado, e roxo, alvas, toalhas e todas as mais roupas brancas necessárias, como turíbulo, e naveta para o serviço das Missas cantadas e dois sinos para chamarem os Índios para a Igreja à Missa, e doutrina, e mais exercícios espirituais».⁹⁵

⁹³ Cf. PRAT, *Notas Históricas*, 94-95 (Documento transcrito de AGOC).

⁹⁴ ASTRAIN Antonio. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, tomo IV, Administración de Razón y Fe, Madrid 1920, 625.

⁹⁵ AGOC: II Maranhão Commune 1, Commune Vicariae - 1741-1752, atestados 1748.

2.8. Línguas usadas

De acordo com os Estatutos das Missões, os carmelitas deveriam usar e ensinar o português, mas na prática do dia-a-dia faziam outra coisa, como afirma Arthur Reis: *Contrariavam, todavia, a legislação da metrópole, falando-lhe na língua geral, ao em vez de na portuguesa, que eram obrigados a propagar.*⁹⁶ O Cônego Francisco Bernardino de Souza confirma a informação e cita expressamente: *Falava Fr. José das Chagas com muita graça e propriedade a língua geral, e no púlpito somente dela fazia uso quando se dirigia aos índios.*⁹⁷

Escrevendo ao bispo em 9/1/1755, Francisco de Mendonça Furtado lamentava que os índios não sabiam o Português, apesar de que ali em Mariuá no rio Negro, os índios sabiam de cor em português os mandamentos.

Os missionários carmelitas, mesmo usando a língua geral ou a portuguesa, ensinavam também cânticos e orações em latim, como já foi dito. Segundo o bispo do Grão-Pará Dom Frei Guilherme de São José Freire, na aldeia de São Paulo dos Cambebas, os índios *todos os dias duas vezes vão á Igreja, onde alem da Santa Doutrina digo da Santa Doutrina cantaõ varios Hymnos, e Oraçoés, que em Latim lhe tem ensinado com muita edificaçam dos que tem prezenciado este Santo Exercicio.*⁹⁸ Por sua vez, o Vigário Provincial Frei Francisco de Santo Elias especifica quais são os cânticos: *Ave Maris Stæla, Stæla Coeli* e as *Antiphonas, O Gloriosa Domina, Sub tuum præsidium, Virgo Maria, Tota pulchra es; ...* e a *Antiphona Veni Sanctæ Espiritus, e Asperges me.*⁹⁹

Nos funerais cantavam o *memento mei Deus, o Subvenite Sancti Dei ...* o Salmo *Laudate pueri.*¹⁰⁰

2.9. Liturgia e administração dos Sacramentos

São poucas as fontes sobre como eram realizadas as liturgias e como administravam os sacramentos. Os Estatutos das Missões estabeleciam somente três normas. Uma sobre o batismo de adultos, outra sobre as confissões dos índios e a terceira é uma permissão para os missionários se confessarem fora da sua aldeia.

⁹⁶ REIS, *História do Amazonas*, 75.

⁹⁷ SOUZA Cônego Francisco Bernardino de, *Lembranças e Curiosidades do Valle do Amazonas*, impressa em 1872, p. 82 - Citado por PRAT, *Notas históricas*, 82-83.

⁹⁸ AGOC: II Maranhão Commune 1, Commune Vicariae - 1741-1752, atestados 1748.

⁹⁹ AGOC: II Maranhão Commune 1, Commune Vicariae - 1741-1752, atestados 1748.

¹⁰⁰ É o Salmo 112 da Vulgata.

Além das missas cantadas, etc., havia algo especial na aldeia de São Paulo dos Cambebas. Frei Domingos de Santa Teresa, além de vestir 12 rapazes órfãos ou pobres, fazia *com eles o Lava-pés em Quinta Feira de Endoenças*.¹⁰¹

Sobre como eram feitos os enterros dos índios nas aldeias, há um interessante atestado de Frei Francisco de Santo Elias, escrito em 19/3/1646:

«E por fallecimento de alguns dos Indios da sua Missam, se lhe faz o enterro como no povoado, dandolhe mortalha para se amortalhar, e acompanhando o seu corpo á Sepultura com os Indios em forma de Irmandade levado em hum esquife que tambem para esse misterio lhe mandou fazer, cantandolhes os mesmos Indios o memento mei Deus, e o Subvenite Sancti Dei com todas as mais ceremonias da Igreja continuandolhe os sufragios por Oito dias successivos com Tres Missas que lhe diz o Padre Missionario pela Sua alma pelo amor de Deus; sendo huma dellas cantada pelo canto de defuntos;¹⁰² e as crianças que fallecem se enterram tambem na mesma forma para o que tem outro esquife, cantando-selhe o Salmo Laudate pueri,¹⁰³ e todas as Segundas feiras do anno fazem Procissam pelas almas dos seus defuntos na forma que se faz nos nossos Conventos».¹⁰⁴

2.10. Mártires

O mártírio também fez parte do dia-a-dia da vida dos carmelitas nas missões amazônicas. É verdade que não foram muitos, mas aconteceram. Não há em geral notícias detalhadas, mas há a informação do mártírio.

2.10.1. Frei Francisco de Santo Anastácio

Deve ter sido o primeiro mártir carmelita. Não temos a data nem sequer o ano, mas foi antes da viagem de Frei Vitoriano Pimentel realizada em 1702, visto que este se refere duas vezes ao mártírio de Frei Francisco de Santo Anastácio em seu relatório. Informa que o pro-

¹⁰¹ AGOC: II Maranhão Commune 1, Commune Vicariae - 1741-1752, atestados 1748.

¹⁰² Sobre as rubricas carmelitas para a Missa de Requiem, ver: *Sacerdotal Carmelitano para as Missas rezadas e Instrucçam Ritual das ceremonias, que o Sacerdote deve fazer no sacro-santo sacrificio da Missa, segundo as rubricas do Missal da Ordem do Carmo, reformado, e approved pelos santos PP. Greg. XIII e Clement. VIII*, Lisboa 1737, 99-100.

¹⁰³ É o Salmo 112 da Vulgata.

¹⁰⁴ AGOC: II Maranhão Commune 1, Commune Vicariae - 1741-1752, atestados 1748.

vincial Frei José de Lima *mandou para os Solimões por Missionários a Frei João Guilherme, e a Frei Francisco de Santo Anastázio, e matando o gentio tiranamente a este seu Missionário*. Na segunda menção específica que o martírio foi na aldeia de Manutá.¹⁰⁵

2.10.2. Frei Francisco Xavier

Deste mártir só temos uma pequena informação: *En 1701, otro fraile, Francisco Javier, fue asesinado por los indios coxigueras en las islas de Solimões*.¹⁰⁶

2.10.3. Frei Matias de São Boaventura Diniz

Frei Matias foi martirizado em 1728 pelos índios Cayuvicenas, junto à foz do Maturá, no atual município de São Paulo de Olivença.¹⁰⁷

2.10.4. Frei Raimundo de Santo Eliseu Barbosa

Foi martirizado em Moreira no dia 24 de setembro de 1757.¹⁰⁸ Segundo Baena, foi um grupo de índios, tendo como líder o índio Indiano Domingos da Aldeia de Dary, quem matou Frei Raimundo junto com o cacique Caboquema. O mesmo grupo também queimou a igreja, quebrou as imagens e o sacrário. Motivo: vingança contra o missionário que havia proibido o concubinato do índio Domingos.¹⁰⁹

2.10.5. Frei Antônio de Andrade

Foi trucidado pelos índios Juma numa aldeia às margens do lago de Cupacá, em 1720.¹¹⁰ Baena informa que o governador castigou os índios pela “cruza e feridade” com que assassinaram Frei Antonio de Andrade.¹¹¹

CONCLUSÃO

Muitas críticas podem e são feitas aos carmelitas por causa das missões na Amazônia. Podem ser de ordem econômica, como escreve o Pe.

¹⁰⁵ PIMENTEL, *Relação da Jornada*, 182 e 185.

¹⁰⁶ SMET Joaquín. *Los Carmelitas*, vol. III, B.A.C. 517, Madrid 1991, 26.

¹⁰⁷ Cf. BARÃO DE MARAJÓ, *As regiões amazonicas*, Lisboa 1895, 85. Citado por PRAT, *Notas históricas*, 292.

¹⁰⁸ Cf. PRAT, *Notas históricas*, 65-66.

¹⁰⁹ BAENA, Antonio L. M. *Compêndio das Eras da Província do Pará*, Universidade Federal do Pará, Belém, 1969, 168.

¹¹⁰ Cf. PRAT, *Notas históricas*, 291; REIS, *História do Amazonas*, 83.

¹¹¹ BAENA, *Compêndio das Eras*, 143.

Arlindo Rubert: *Apesar da benemérita colaboração na evangelização dos nativos por parte dos carmelitas observantes, foi pena que se preocupassem em adquirir muitas terras, ocasionando a decadência da Ordem no Brasil.*¹¹² Ou de ordem política, como faz João Renôr de Carvalho: *Pelo documento de frei Victoriano se conclui que os primeiros missionários foram mais agentes do estado português, na implantação de uma estratégia de defesa territorial, do que promotores da fé e da libertação dos índios. Neste particular, o relatório de frei Victoriano deixa transparecer a simbiose e a identidade ideológica entre projeto do Estado e projeto da Ordem.*¹¹³

A própria instituição dos Estatutos das Missões indica que havia muitos problemas e abusos, que geravam constantes reclamações aos superiores. Mas apesar de tudo isto, pode-se perguntar: o que fez com que aqueles homens deixassem o conforto das cidades e conventos para se embrenharem nas selvas amazônicas? O que justificou enfrentar continuamente doenças, mosquitos, animais ferozes, perigos e até mesmo o martírio? Será que os motivos foram de ordem econômica? De ordem política? Ou ...? A resposta de fundo, de acordo com o que foi apresentado, só pode ser uma: o desejo de viverem a própria vocação e levarem a mensagem de salvação de Jesus Cristo aos índios. Como eram humanos, evidentemente outros fatores, seja de ordem econômica ou política, também estavam presentes nas suas motivações.

É certo que eram pecadores e que não fizeram tudo bem. Mas entre os missionários carmelitas, sem dúvida, houve quem se doou totalmente e viveu as virtudes. Podemos destacar três nomes: Frei José da Madalena, Frei Domingos de Santa Teresa e Frei José das Chagas.

Em resumo: se a Ordem do Carmo tem muito que pedir perdão pelos pecados cometidos por seus membros nas missões no norte do Brasil, também pode orgulhar-se por ter dado uma contribuição significativa para a evangelização dos povos indígenas da Amazônia.

BIBLIOGRAFIA

ASTRAIN Antonio. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Administración de Razón y Fe, Madrid 1920.

BAENA Antônio Ladislau Monteiro. *Compêndio das Eras da Província do Pará*, Universidade Federal do Pará, [Belém] 1969. Publicação original pela Typ. de Santos e Santos Menor, Pará 1838.

¹¹² RUBERT, *A Igreja no Brasil*, vol. II, 230.

¹¹³ CARVALHO, *Presença e permanência da Ordem*, 190.

- , *Ensaio Corográfico sobre a Província Pará*, Edições do Senado Federal – Vol. 30, Brasília 2004. Publicação original pela Typ. de Santos e Santos Menor, Pará 1839.
- BAYLE Constatino. *Las misiones, defensa de las fronteras de Mainas*, “Miss. Hisp.”, 1951.
- BERREDO Bernardo Pereira de. *Annaes históricos do Estado do Maranhão*, Iquitos, Ediciones Abya-Yala, 1989.
- BOAGA Emanuele. *Attività e metodi missionari dei Carmelitani*, Corso Formazione Permanente per Missionari (schemi di lezioni), Università Pontificia Salesiana, Roma 2000.
- CALMON Pedro. *Conquista e colonização do Brasil*, em “História das Américas”, vol. IV, 5ª ed., Rio de Janeiro 1965.
- CARVALHO João R. F. de. *Presença e permanência da Ordem do Carmo no Solimões e no rio Negro no século XVII*, em “Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais”, Ed. Paulinas, São Paulo 1982.
- COSTA Frederico. *Carta Pastoral*, Manaus 1909.
- Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático / Charles E. O’NEILL, S.I., Joaquín M. DOMÍNGUEZ, S.I. (Directores), Institutum Historicum S.I., Roma; Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2001.*
- EGAÑA Antonio de. *Historia de la Iglesia en la América Española*, BAC 256, Madrid 1966.
- FARAGE Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*, Paz e Terra, Rio de Janeiro 1991.
- GARCIA Rodolfo, *O diário do Padre Samuel Fritz*, RIHGB, LXXXI, Rio de Janeiro 1917.
- HOORNAERT Eduardo (coord.). *História da Igreja na Amazônia*, Vozes, Petrópolis 1992.
- , *As missões carmelitanas na Amazônia*, em HOORNAERT Eduardo (org.), “Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais”, Ed. Paulinas, São Paulo 1982.
- LEITE Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 10 vol., Lisboa-Rio de Janeiro, 1938-1950.
- MOREIRA NETO Carlos de Araújo. *Os principais grupos missionários que atuaram na Amazônia brasileira entre 1607 e 1759*, em HOORNAERT Eduardo (coord.), “História da Igreja na Amazônia”, Vozes, Petrópolis 1992.
- PACHECO Felipe Condurú. *História Eclesiástica Do Maranhão*, S.E.N.E.C., Departamento de Cultura, Maranhão, 1969.
- PIMENTEL Vitoriano. *Relação da Jornada do Solimões e Rio Negro*, Lisboa 7/9/1705. O documento original está no AHU: Maranhão -

- Papéis Avulsos - 1705. Há duas publicações. A 1ª feita por WERMERS Manuel M., *O estabelecimento das missões carmelitanas no rio Negro e nos Solimões (1695-1711)*, Separata do vol. II das “Actas do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros”, Coimbra 1965, 23-28. A 2ª, com atualização da grafia portuguesa, foi feita por CARVALHO João R. F. de, *Presença e permanência da Ordem do Carmo no Solimões e no rio Negro no século XVII*, em HOORNAERT Eduardo (org.), “Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais”, Ed. Paulinas, São Paulo 1982, 181-190. Neste trabalho utilizamos o texto publicado por CARVALHO.
- PIRES Heliodoro. *Temas de História Eclesiástica do Brasil*, Recife 1946.
- PORRO Antonio. *O povo das águas: ensaios de etno-histórica amazônica*, Vozes e EDUSP, Petrópolis e São Paulo 1996.
- PRAT André. *Notas históricas sobre as missões carmelitas no extremo Norte do Brasil (Século XVII-XVIII)*, Recife 1941.
- , *Notas históricas sobre as missões carmelitas no extremo Norte do Brasil (Século XVII-XVIII) – APÊNDICE*, Recife 1942.
- REIS Arthur César Ferreira. *A conquista espiritual da Amazônia*, Governo do Estado do Amazonas e Universidade do Amazonas, 2ª edição revista, Manaus 1997.
- , *História do Amazonas*, Ed. Itatiaia, Belo Horizonte, 1989.
- ROCHA POMBO José Francisco. *História do Brasil*, Ed. Melhoramentos, 8ª ed., São Paulo 1958.
- RUBERT Arlindo. *A Igreja no Brasil*, vol. I, Santa Maria 1983.
- SMET Joaquín. *Los Carmelitas*, vol. III, B.A.C. 517, Madrid 1991.
- WERMERS Manuel M. *O Carmo em Portugal*, União Gráfica e Casa Beato Nuno, Lisboa-Fátima 1963.
- , *O estabelecimento das missões carmelitanas no rio Negro e nos Solimões (1695-1711)*, Separata do vol. II das “Actas do V Colóquio Internacional de Estudos Luso-Brasileiros”, Coimbra 1965.

Wilmar Santin, O.Carm.
Rua Omílio M. Soares, 847
81030-000, Curitiba, PR
BRASIL
wsantin@gmail.com

EL CONVENTO DE MONJAS CARMELITAS DE GRANADA

BALBINO VELASCO BAYÓN, O.CARM.

PRESENTACIÓN

Al pie de la Alhambra granadina y en la calle Monjas del Carmen, se conserva en la actualidad el convento de la Encarnación de Carmelitas, llamadas vulgarmente calabaceras. Restaurado en los últimos tiempos, permanece como hito de fe en una ciudad de ensueño.

Una simple mirada al horario que observan en nuestros días manifiesta hasta qué punto la oración ocupa el centro de su vida y las horas que dedican a las prácticas del espíritu en el organigrama de su quehacer diario:

Levantarse	6
Oficio de Lecturas, Laudes y oración	6/15
Tercia y Sto. Rosario	8
Desayuno	8/40
Trabajo	9
Sexta y Sta. Misa	12/45
Comida	1/45
Recreo	2/15
Silencio	3/15
Nona, repaso y lectura espiritual	4/30
Tiempo libre	5/30
Oración y Vísperas	7
Cena	8/30
Recreo	9
Completas	10

Los viejos muros del convento granadino de Carmelitas continúan siendo testigos mudos del seguimiento radical de Jesús de Nazaret de generación de mujeres, entregadas a la oración y al sacrificio en la línea de la robusta espiritualidad carmelitana y del carisma de la Orden.

1. LAS MONJAS CARMELITAS DE CLAUSURA

En el año 2004 publicamos una monografía titulada *Acercamiento una institución madrileña. El monasterio de monjas carmelitas de Ntra. Sra. de las Maravillas*. Para situar el convento en el marco histórico de la Orden del Carmen y en las pp. 21-24 ofrecimos algunas orientaciones que recogemos seguidamente.

Prescindiendo de algunos antecedentes remotos, la bula de Nicolás V de 7 de octubre de 1452 *Cum nulla filelium* abrió la puerta jurídica para “admitir al hábito y a la profesión de la Orden a las vírgenes, viudas, beguinas y manteladas que ya llevaban el hábito y bajo la protección de la Orden del Carmen, o que en adelante se presentasen, dándoles normas de vida, según las circunstancias de personas, lugar y tiempo, a base de la Regla y constituciones de los frailes.”

En virtud de esta bula y por iniciativa del P. General de la Orden, beato Juan Soreth, surgieron los primeros conventos femeninos en centroeuropa.

Las comunidades de monjas carmelitas de España surgieron con carácter autóctono y sin influencia del beato Juan Soreth. La mayoría de ellas se formaron a partir de beateríos y, en general, por influencia de los conventos de varones. En los tiempos bajo-medievales y con anterioridad a santa Teresa contabilizamos 10 fundaciones: Écija (Sevilla), c. 1460; Piedrahíta (Ávila), 1479; Ávila, 1479; Valencia, 1502; Granada, 1508; Sevilla, 1513; Antequera (Málaga), c. 1513; Fontiveros (Ávila), c. 1521; Aracena (Huelva), c. 1536; Paterna del Campo (Sevilla), c. 1537. Consta que ya antes de Trento se observaban ciertas normas de clausura, al menos en algunos de ellos, pero resulta difícil reconstruir su estilo de vida por el aislamiento de los mismos. Solamente disponemos de unas Constituciones antiguas que pueden servir de punto de referencia y que orientan en algún modo. Nos limitamos a presentar un breve resumen del contenido de las mismas, prescindiendo de otros problemas ya estudiados en otras publicaciones.

El texto comprende tres partes bien definidas: la primera se refiere a las Constituciones y observancias regulares; la segunda trata de los oficios y oficiales y la tercera de las culpas y penas.

La primera parte consta de 15 rúbricas en las que aborda los temas fundamentales de la vida religiosa: oficio, divino, confesores y comuniones, silencio, comida, vestido, trabajo, atención a las enfermas, admisión de candidatas, formación de las novicias, y profesión.

Se reconocen normas de gran prudencia, como la contenida en la rúbrica III sobre la confesión: «Trabajen con mucho estudio ser breves en la confesión, desechando con discreción las narrativas que no

pertenecen a la tal confesión, confesando sola y simplemente sus pecados». Veamos otro ejemplo a propósito de cómo y cuándo han de hablar. “Siguiendo la doctrina apostólica, las hermanas se humillen a sí mismas, así honrándose juntamente, que una a otra dulcemente y con reverencia se hablen, las mozas prefiriendo en honra y lugar a las viejas, y las novicias a las profesas; y, según la Regla, todas y cada una por sí con humildad, deben honrar y reverenciar a su priora en cada parte y lugar.”

Acerca del trabajo las prescripciones son certeras.: «Las hermanas eviten y aparten toda curiosidad, la cual es enemiga del alma y nutrimento de todo vicio».

Especial interés tienen las rúbricas 14 y 15, relacionadas con la clausura. La 14 se refiere a los edificios de las hermanas; la casa y la huerta, debían estar “cercadas por todas partes de un muro alto y firme en el cual no haya más de una puerta. Dentro del mismo muro, en lugar dispuesto, haya un torno, para que por él las hermanas puedan recibir las cosas necesarias y darlas; y en tal manera se pondrá que las que estuvieren dentro y los de fuera no puedan ver unos a otros”. Recogemos seguidamente otros párrafos sobre el particular:

«Entre la reja y la puerta de cualquier ventana haya un paño negro, el cual nunca se quite, pero antes sea con clavos en derredor de la ventana, cosido y puesto.

Las ventanas, donde se oyen las confesiones en la iglesia, en tal manera pueden estar que para ver el cuerpo de nuestro Redentor Jesucristo, cuando se dice misa, una puerta hecha sobre otra, la mayor puesta al tiempo de alzar, se pueda abrir y luego cerrar y el paño sea cosido con la puerta mayor. Pero la puerta menor puédanla abrir para oír misa o para confesar.

Asimismo en el locutorio se puede hacer esto mismo, adonde por acatamiento de las madres, de las hermanas o de sus parientes, o de sus hermanas o de otras honestas personas, la priora podrá, según que mejor le pareciere, abrir la puerta mayor de la ventana, en la cual ha de estar el paño negro; pero si estuvieren algunos varones presentes, no se abra, salvo si no fuere padre o hermano de alguna hermana, que entonces la priora, si quisiere, puede abrir; y entonces no la tenga mucho abierta, mayormente si parecieren muy mundanos en su hábito y palabras u otras cosas semejantes, o si trajeron compañeros consigo».

La rúbrica XV se titula: *De la entrada de las hermanas en el encerramiento* y comienza con estas palabras: «Porque el encerramiento de las hermanas, el cual prometieron e hicieron voto, muy mejor se puede guardar, con mucha diligencia se debe de mirar sobre la entrada y salida del encerramiento o casa de las hermanas». Continúa después

con la siguiente cláusula: «Ninguna de las hermanas, después que en la Orden fuere profesas, fuera de la cerca del monasterio, en cualquier manera que sea, no le sea lícito salir, o en alguna forma violar el encerramiento, bajo sentencia de excomuni3n, en la cual luego que salieren o en cualquier manera quebrantaren, incurran, salvo si no fuere en tiempo de guerra, o si por ventura ocurriere alg3n fuego en la casa». Bajo la misma pena de excomuni3n se prohibía a los extraños la entrada en el recinto conventual.

La segunda parte comprende 8 rúbricas y est3n relacionadas con los oficios de la comunidad: priora y discretas; elecciones, competencias, etc. Las rúbricas 5ª y 6ª se refieren al dep3sito del monasterio; la s3ptima a la visita y la octava al capítulo de culpas. La tercera parte trata de las culpas, penas y castigos y comprende 5 rúbricas. En ellas se describen la gravedad de las distintas culpas con las penas y castigos correspondientes. Terminan las Constituciones con la fórmula de dar el hábito, la profesi3n y la absoluci3n.

Las Constituciones sevillanas presentan un grado de evoluci3n de la vida de clausura femenina muy avanzado.

Estos monasterios, como es f3cilmente comprensible, quedaron ensombrecidos con las fundaciones teresianas; no obstante, siguieron su curso, perteneciendo a la jurisdicci3n del viejo tronco del Carmelo. El monasterio de la Encarnaci3n de Ávila, el más célebre y documentado de todos ellos, fue importante abrevadero de las fundaciones de Santa Teresa.

Después de Trento y hasta el Concilio Vaticano II el cuadro de fundaciones, también perteneciendo al antiguo Carmelo, aunque no fue numeroso, resulta apreciable. Fueron 24 los conventos fundados en distintas partes de Espa3a y Portugal y con un salto cualitativo a la Rep3blica de Santo Domingo, África, Filipinas y Perú.

Cuatro de estas fundaciones: Osuna (Sevilla), Onteniente (Valencia), San Joaquín y Santa Ana (Valencia), Utrera (Sevilla), se realizaron en el s. XVI; doce en el XVII; ninguna en el XVIII y las restantes casi en las décadas inmediatas al Vaticano II.

2. FUNDACI3N DEL CONVENTO

El monasterio carmelita granadino se fundó en 1508. La noticia la ofrece Bermúdez Pedraza: «En la sede vacante del primer Arzobispo, se fundó el convento de monjas del Carmen Calzado: su fundadora fue María de San Sebastián, mujer tan recogida que, como

gusano de seda, labró la casa, se encerró y murió en el año de 1508 y fue con autoridad del Deán y Cabildo; está sujeto al Ordinario».¹

María de san Sebastián era una monja carmelita que pasó, como fundadora desde el convento de Écija. Al parecer, la comunidad de carmelitas se formó desde un beaterío que ya existía. Se establecieron en una casa donada por un caballero, llamado Juan de la Torre. Era provincial de los carmelitas de Andalucía el P. Lucas de san Vicente. El nuevo convento recibió el título de Ntra. Sra. de la Encarnación. Ya desde los primeros años contó con 50 monjas. Dos caballeros granadinos, don Martín y don Diego de Loaisa fundaron la capilla mayor con derecho a patronato y a ser enterrados en la misma ellos y sus descendientes. Fueron grandes bienhechores del convento y lo dotaron de rentas y hasta de sacristán. Si algún día las monjas abandonaban el convento quedaría la capilla, convertida en ermita para levantar las cargas de misas instituidas por ellos.²

La casa donada por Juan de la Torre corresponde a lo que “hoy es portería, coro y parte de la iglesia actual, ampliándose luego con la capilla que inmediata a esta iglesia tenían los señores Jofre de Loaisa, padres del primer Conde de Arco, que la cedieron a esta Casa y la dotaron, comprometiéndose a labrar la capilla mayor del templo. Su portada sencillísima, de piedra de Elvira, ostenta el escudo de la Orden carmelita y su interior, modesto y de pequeñas dimensiones, tiene en la capilla mayor un alfarje mudéjar, en cuyo friso corre esta inscripción, en parte legible: «esta capilla fundó el muy magnífico caballero Diego de Loaisa, natural de Ciudad Real, de donde vino por Alguacil Mayor de esta Audiencia... adornó... acabó el año 1530».

Esta fundación de la capilla motivó a sus descendientes a continuar en la misma línea de dotaciones. El propio don Diego, por testamento otorgado en Granada en 1535 “fundó una capellanía y Memorias de Misas por su alma y la de su mujer. Dejó dotadas cuatro festividades de la Virgen, la fiesta de San Zenón y los responsos de todos los domingos”.³

¹ FRANCISCO BERMÚDEZ PEDRAZA, *Historia eclesiástica de la ciudad de Granada*, Granada, 1638, 208.

² Madrid, B.N., Ms. 18118, MIGUEL RODRÍGUEZ CARRETERO, O. CARM., *Epytome historial de los carmelitas de Andalucía y Murcia*, Ed. de Ismael Martínez Carretero, O. Carm., Sevilla, 2000, 77-78. Véase también Granada, Arch. Conv. MM. Carmelitas, *Extraordinario acontecimiento sucedido a las religiosas carmelitas descalzas de la ciudad de Granada y Breve noticia de la fundación y antigüedad del convento del Orden del Carmen de la antigua y regular observancia en dicha ciudad de Granada. Escrito por una religiosa de la misma casa. Año 1768*, f. 1 ss. (Primera paginación).

³ FLORENTINO ZAMORA, El pintor Juan de Aragón y las Loáisas granadinos. Un retablo ignorado, en *Archivo Español de Arte*, nº 59 (1943) 315.

Fundó también Memorias el obispo de Mondrusia, Diego Jofre de Loaisa, por testamento otorgado el 16 de agosto de 1556, para cuya iglesia trajo reliquias de san Zenón desde Roma.⁴

Se advierte también que “el convento de las carmelitas fue, desde el principio de su fundación, uno de los más respetables y más religiosos que ha habido en este pueblo; en tanto grado que, por lo mismo, jamás han faltado en él personas de la mayor nobleza; pues como ésta trae su origen de la virtud, viendo tanta, y resplandeciente como Astro luminoso en esta santa casa; a porfía las doncellas virtuosas de la nobleza, atraídas de la suavidad de su obra se inclinaban a él más que a otros conventos de la ciudad”.⁵ Conocemos nombres de algunas de estas religiosas. María de Jesús fue una mujer de una entereza singular, idealista. Hija de un relator de la Chancillería de Granada de ella se narran noticias contradictorias. Para unos quedó viuda con un hijo,⁶ para otros no tuvo descendencia.⁷ Ingresó en el convento de carmelitas de Granada y, siendo novicia, lo abandonó en torno al año 1560. No sabemos qué vería en el estilo de vida conventual; el caso es que marchó a Roma, procuró informarse de todo lo referente a la Regla de los carmelitas y cómo se vivía en los conventos de la reforma mantuana. Consiguió del Papa un Breve para la fundación de un monasterio, en el que se profesara la Regla primera. Su intento de fundación fue en Granada, pero fracasó.⁸ Por una de esas casualidades de la historia, en los primeros meses de 1562, se entrevistó en Toledo con la Madre Teresa de Jesús y le expuso su proyecto. A juzgar por el resultado de su entrevista, narrado por la propia santa Teresa, era punto básico de su proyecto fundar el convento sin renta, lo que causó gran admiración a la Santa.⁹

Fracasado el proyecto de fundación en Granada, logró su propósito en Alcalá de Henares, donde fundó el monasterio conocido, como

⁴ *Ibid.*, 316 ss. Posteriormente otros descendientes harían nuevas fundaciones.

⁵ Granada, Arch. Conventual MM. Carmelitas, GABRIEL DE SANTIAGO, O. CARM., *Vida de la venerable Ursula de San José*, 3 v. (manuscritos) II, f. 337r-v.

⁶ EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS; OTGER STEGGINK, *Santa Teresa y su tiempo*, 2 v., Salamanca, 1982-1984, II, 162.

⁷ Roma, Arch. del Postulador gen. O. Carm., IV/46, *Vitae Servorum Dei*, f. 191r.

⁸ *Ibid.* Sobre el concepto de la Regla primera o primitiva véase BALBINO VELASCO BAYÓN, O. CARM., *Miguel de la Fuente, O. Carm. (1573-1625). Ensayo crítico sobre su vida y su obra*, Roma, 1970, 63. LUDOVICO SAGGI, O. CARM., *Santa Teresa de Jesús y la Regla primitiva*, en *Un proyecto de vida. La Regla del Carmen hoy*, Madrid, 1985, 138-139.

⁹ SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*. Ed. de EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D. y OTGER STEGGINK, O. CARM., Madrid (B.A.C.) 1982, 157.

el de las carmelitas de la Imagen, en el que posteriormente interviniera santa Teresa para mitigar rigores, aunque sin mucho éxito.

De los primeros tiempos del convento el P. Miguel Rodríguez Carretero transmite una tradición curiosa a propósito de un crucifijo y que reproducimos a continuación:

«Tienen estas religiosas un crucifijo colocado en la reja del coro alto, al que tuvieron por milagro casi lo mismo que al que tienen las de los Remedios de Écija. Fue el caso: una noche, cerrada ya portería, bastante tiempo después de oraciones, oyeron las monjas recios golpes en la puerta que cierra la clausura; asustadas con tan extraordinario ruido, bajaron a saber quién lo causaba; puestas cerca de la dicha puerta, oyeron traían un crucifijo para que se guardase hasta que volvieran por su Majestad; oyendo esta relación las religiosas, interiormente movidas, abrieron la clausura, entraron dos hombres desconocidos, subieron al Señor al coro alto y en una cama de almohadas con la debida reverencia y decencia, lo pusieron diciendo que cuidaran de aquel Salvador Crucificado hasta que volvieran. Es una Imagen hermosísima y devotísima de la estatura de un hombre regular. Aquella noche se quedó velando y adorando al Señor toda la comunidad y mereció una religiosa que la misma noche le dijese su Majestad: Con vosotras me vengo. Así ha sido, por no haber aún vuelto los hombres que depositaron aquella noche a aquel Esposo Divino de sus amadas esposas las religiosas, en aquella afortunada casa. Por más diligencias que han hecho aquellas religiosas, nada han podido descubrir acerca de este maravilloso suceso».¹⁰

3. MARCHA POSTERIOR

No disponemos de noticias sobre la comunidad granadina en un largo período de tiempo. Lo que hubiera sido una fuente de información como la visita del Rmo. P. Rubeo en 1566 no proporciona dato alguno. No encontramos la menor alusión a las monjas en los escrutinios realizados en el convento de varones. Sorprendente, pero así es. Es probable que visitara, según su costumbre a las carmelitas, pero no tenemos constancia.¹¹

De unos años más tarde, 1580 proporciona una noticia significativa un documento del archivo conventual. De acuerdo con este docu-

¹⁰ EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS y OTGER STEGGINK, *Santa Teresa y su tiempo*, I, 411 ss.; II-1, 161 ss. SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, 167. Sobre la tradición del Crucifijo véase el ms. citado en la nota 2. Ed. de Martínez Carretero, 78.

¹¹ OTGER STEGGINK, O. CARM., *La reforma del Carmelo español*, Roma, 1965, 186ss.

mento vivían en el monasterio 60 religiosas y era “uno de los de más santidad y recogimiento” de la ciudad. Vivían en pobreza; el Rey por cédula especial concedió real y medio de agua de la acequia del Generalife el 1 de enero del mismo año.¹²

Tampoco las visitas canónicas de los generales de la Orden, Chizzola de 1594 y de Silvio de 1606 transmiten notificaciones de su paso por el convento. Tenemos que remontarnos a la segunda mitad del s. XVII para encontrar datos sobre la comunidad carmelita de Granada.

A la altura del año 1670 la plaga de langosta y las pestes que hicieron presa en la ciudad, repercutieron en la pobreza del convento que llegó a ser extrema. El número de monjas era casi de 120. Esto ocasionó cierta relajación, en el sentido de que se acudía “mejor al laboratorio, que al choro”. Lo que no impedía que hubiese “muchas muy religiosas, y fervorosas que asistieran a el coro, orasen con perseverancia, y que alcanzasen del Señor, y de su infinita misericordia el remedio de su convento y aún del pueblo”.¹³ Parece ser que admitían educandas.¹⁴

Como muestra de fundación piadosa sabemos que el abad Loaisa, por testamento de 1588 dejó 5.000 maravedís por cuatro misas de la Virgen, para celebrar en la fiesta de la Concepción, Natividad, Purificación, Asunción; 6.000 maravedís de renta anual, para un responso diario y 20.000 al año para la fábrica de la Capilla del Carmen.¹⁵

Monjas de vida ejemplar: Juana Úrsula de San José. Nació en Gue-tor Caxar el 21 de octubre de 1613. De allí pasó a vivir a Granada. Ingresó joven en el convento, donde llevó una vida santa y murió en 1634. Los preladados de Granada y Málaga la tuvieron en gran estima y los carmelitas de Andalucía, reunidos en Capítulo en Utrera, en abril de 1684, se hicieron eco de este aprecio y encomendaron al P. Diego Ferrer que les transmitiera su agradecimiento.¹⁶ Dejó innumerables escritos sobre su vida, experiencias y revelaciones, de una extensión desmesurada.¹⁷

¹² Granada, Arch. Conv. MM. Carmelitas, *Titulo de las casas que el convento compró y la merced de real y medio de agua.*

¹³ Granada, Arch. Conv. MM. Carmelitas, GABRIEL DE SANTIAGO. O. CARM., *Vida de la venerable Ursula de san José*, 3 v., manuscritos, II, f. 377r-v.

¹⁴ *Ibid.*, f. 54 ss.

¹⁵ FLORENTINO ZAMORA, *El pintor Juan de Aragón y los Loaisas granadinos. Un retablo*, en *Archivo español de Arte*, nº 59 (1943), 315.

¹⁶ Roma, Arch. Gen. O. Carm., II, Boethica 3, *Actas de los capítulos provinciales.*

¹⁷ Granada, Arch. Conv. MM. Carmelitas, *Documentos sobre la V. M. Ursula.* Por estos años la comunidad, concretamente en 1670, la comunidad la formaban 120 monjas (Véase ms. citado en la nota 2, Ed. de Ismael Martínez Carretero, p. 78.

En el siguiente siglo, en 1776, el carmelita, P. Gabriel de Santiago, dando muestras de una paciencia y laboriosidad a toda prueba, quiso reducir los escritos de la Madre Úrsula y tampoco se quedó corto en cuanto a extensión. Preparó nada menos que tres tomos con 2.000 páginas aproximadamente, escritas con letra clarísima, no así los originales de la M. Úrsula. Compulsar estos originales con los del P. Gabriel es una labor que excede los límites de nuestro trabajo”.¹⁸

Francisca Pérez de Bargas Lisón y Maldonado Torres Camargo. Natural de Madrid, hizo la profesión en 1722. Modelo de caridad con las enfermas y modelo de obediencia, murió el 23 de enero de 1772.¹⁹

Constituciones propias. Las Constituciones promulgadas el 20 de enero de 1735 por el arzobispo de Granada, don Felipe de los Tueros y Huerta²⁰ nos introducen en el ambiente de la vida conventual.

Se abren con un primer capítulo dedicado a los votos. El segundo se refiere a la clausura, que debía extenderse a todo el espacio que se contiene dentro de la puerta del convento; el tercero tiene relación con el oficio divino, y la oración que debía hacerse media hora antes de prima y otra media después de completas; el cuarto hace referencia a las comuniones y confesiones; la confesión debían hacerla cada 8 días, recibiendo la comunión los domingos, fiestas del Señor, de la Virgen, san José, san Juan Bautista, los apóstoles y santos de la Orden; en caso de desear hacerlo con más frecuencia debían pedir consejo al confesor.

Trata el capítulo quinto de las penitencias comunes; el sexto sobre el silencio y locutorios y se aconseja que no fueran las monjas fáciles, para tratar con seglares en los locutorios; el séptimo hace referencia a la vida común, al refectorio, sala de labor y dormitorio; debido a la “escasez de las rentas, que hoy padece el convento, no se guarde esta vida común; se manda estrechamente, que se ponga en práctica, luego que las rentas lo permitan”.

¹⁸ Granada, Arch. Conv. MM. Carmelitas, *Documentos sobre la V. M. Ursula*. En algunas partes que tuve particular interés en hacer esta confrontación, en lo referente al tratado de incipientes, aprovechados y perfectos que se encuentran al final del tratado del P. Gabriel comprobé que existían interpolaciones, cambios de giros, etc., que no se ajustaban al original de la V. M. Ursula.

¹⁹ Granada, Arch. Conv. MM. Carmelitas, *Breve apuntación de la vida y virtudes de la V. M. María Francisca Pérez de Bargas*.

²⁰ *Constituciones perpetuas que se han de observar en el convento de Religiosas de Ntra. Sra. del Carmen de Granada. Dispuestas y ordenadas por el Ilmo. Rmo. Sr. D. Philippe de los Tueros y Huerta, Arzobispo de Granada del consejo de su Mag., Granada, 1735.*

Los capítulos octavo al noveno inclusive se refieren a los oficios del convento; el doce alude a las novicias; debían tener no menos de 15 años; el trece, a las hermanas de obediencia que no debían pasar de siete y se dedicarían a los trabajos de limpieza, a la cocina, etc.; en el catorce se previenen los sufragios por las difuntas.

Finalmente en el quince se fija el horario que debía observarse y que era el siguiente:

«Desde Pascua de Resurrección hasta el día primero de octubre se toca a Prima a las cinco, y desde las cinco y media hasta las seis, se tiene oración mental. A las seis se comienzan las Horas, y acabadas éstas se dice la Misa conventual. Después acudirán las monjas a sus oficinas y a la sala de labor. A las once se toca a comer y podrán tener recreación las monjas hasta la una.

A la una se toca a silencio hasta las dos. A las dos se toca a Vísperas y, acabadas las completas, se tiene media hora de oración mental. Concluida la oración acudirán las monjas a sus oficinas de la sala de labor, donde se tendrá media hora de Lección Espiritual, como ya queda advertido. A las seis y seis y media se toca a Maytines, según el rito de la solemnidad, que se celebra. A las ocho se toca a cenar y hasta las nueve podrán tener recreación las monjas. A las nueve se toca a silencio, a las nueve y tres cuartos a examen de conciencia, y a las diez a acostar.

Desde el primero de octubre hasta Pascua de Resurrección se toca a Prima a las seis, y a las seis media se entra en oración mental, siguiéndose las demás distribuciones según el orden, que queda dicho. Se entra en Maytines en tocando las oraciones.

En Cuaresma se entra en Vísperas a las once de la mañana, y a las dos y media de la tarde se entra en oración mental.

Si algún invierno fuese muy cruel, o hubiese muchas enfermas, queda a la prudencia de la priora posponer la hora de tocar a Prima».²¹

Conforme hemos indicado, se imprimieron las Constituciones en 1735; las monjas, sin embargo, se resistían a observarlas, alegando su aprecio y veneración por las antiguas, en cuya observancia habían vivido “en perfectísima paz”. Presionaba para la substitución el carmelita. P. Álvarez Palma y las monjas recurrieron al Nuncio; posteriormente al Supremo Tribunal de la Sagrada Congregación que falló en contra de ellas y se les obligó a obedecer al Sr. Arzobispo y a la aceptación de las nuevas Constituciones. Así se lo hizo saber al provisor del arzobispado el 15 de marzo de 1738. Al parecer, tampoco fue

²¹ *Ibid.*, Passim.

uniforme la protesta y se indica que algunas monjas habían puesto simplemente ciertos reparos.²²

Fusión de las carmelitas descalzas. Las carmelitas descalzas hicieron la fundación en Granada en 1582 y vivieron con incomodidades en una casa hasta 1586, año en que les regalaron otra y la adaptaron para convento. Si hemos de creer al documento en que nos apoyamos se fundó el convento con sujeción a la Orden, lo que llevó consigo la obligación de confesar con confesores señalados por el Provincial. Parece ser que este extremo se llevó con demasiado rigor, sin que pudieran confesarse con otros. Las monjas solicitaron del Papa confesarse con otros confesores. Así lo hicieron doce de las 19 que componían la comunidad en fecha que no se fija.

La Sagrada Congregación decidió que quedasen bajo la jurisdicción del Ordinario y se delegó en 1768, en Don Diego Merino (Deán de la Santa Iglesia), para que interviniera en el nombramiento de confesores, etc. La situación se puso tirante entre las autoridades de la Orden y las monjas; la división en la comunidad fue también fuerte, hasta el punto que se autorizó a 11 monjas a pasar a otros conventos.²³

El grupo que adoptó la decisión de abandonar su convento, solicitó ser acogido en el de la Encarnación, es decir, en la antigua fundación, el 15 de agosto de 1766. Allí se trasladaron, llevando también sus dotes en diciembre del mismo año, donde fueron acogidas con exquisita caridad. En un principio se acomodaron en lugar separado y siguieron su propio horario en cuanto al coro, refectorio, etc. En agosto del siguiente año se decidió desde Roma, que hubiera uniformidad; que hicieran seis meses de noviciado y pasados éstos renovaran los votos y clausura. Comenzaron efectivamente el noviciado el 4 de octubre de 1767. El 6 de marzo de 1768 fueron admitidas a la profesión.

Cuando se escribió la Crónica que venimos siguiendo, en 1768, había paz en el convento. En el año 1777 habían fallecido 5 de las monjas que ingresaron; una de ellas había vuelto a su convento de origen.²⁴

²² Granada, Arch. Conv. MM. Carmelitas, *Registro de los papeles que contiene este archivo hecho en 1735*.

²³ Granada, Arch. Conv. MM. Carmelitas, *Extraordinario acontecimiento*, f. 1r ss. (Segunda paginación). Varios documentos en la sección de *Diversos* del mismo fondo prueban las indicaciones anteriores.

²⁴ Granada, Arch. Conv. MM. Carmelitas, *Diversos documentos, Bulas y otros*. Amplia información sobre el tema en ANGELES DEL PURÍSIMO CORAZÓN DE MARÍA, O.C.D., *Las carmelitas descalzas de san José de Granada*, Granada, 2005, 241.

Cultos. Cofradías. Enclavado el convento en el casco urbano de Granada, en la iglesia se celebraban cultos e incluso radicaban en el templo conventual algunas cofradías. Había reliquias de san Zenón traídas en abril de 1538. Como una muestra del buen orden en todo lo referente al culto disponían las monjas de un *Santoral común*, cuyas festividades celebraban, según las costumbres propias del convento.²⁵

Consta que el 7 de julio de 1728 se fundó una cofradía en honor de *San Elías*.²⁶ Existía también la *Hermandad del Cristo de la Humildad*, cuya imagen titular fue donada al convento por doña María de la Cueva. Se fundó el 23 de enero de 1791 y las actas de dicha hermandad se prolongaron, que sepamos, hasta principios de s. XIX.²⁷ Estaba formada por andaderos de conventos granadinos. Conocemos las Constituciones dictadas en 1793 y que nos acercan al clima de religiosidad de la época. En la introducción se habla de los *Hermanos de la Venerable concordia de Jesús de la Humildad y Paciencia*. Fueron aprobadas el 23 de febrero de 1793 por el provisor y vicario general del arzobispado y firmadas por la priora y doce religiosas de la comunidad. Constan de diez capítulos. El primero preveía la elección de cargos fundamentalmente cuatro comisarios, y la elección debía hacerse en la iglesia del convento; debía custodiarse el libro de las elecciones dentro de la clausura, en conformidad con lo dispuesto en el capítulo segundo; el tercero señala la necesidad de nombrar un capellán y un secretario para llevar dos libros, las cuentas, asientos de hermanos y cabildos; en el capítulo cuarto se ordena que la concordia de dichas constituciones se custodiara dentro de la iglesia del convento, donde se guarden también las limosnas; el quinto se refiere a los justificantes que debían hacerse, al extraer alguna cantidad; el remanente del dinero, una vez cubiertos los gastos de las funciones religiosas y sufragios, se destinaría para los fines que se creyeran más convenientes; el capítulo sexto alude a los cultos que debían tributarse a la imagen del Cristo, a la custodia de las alhajas y de la ropa.

El capítulo séptimo preveía que, con toda brevedad, se celebraran los sufragios por los difuntos y que en el libro de asientos se pusiera la contraseña, al margen, con los nombres de aquellos que des-

²⁵ *Santoral común de misas propias de Santos con los Kyries, Glorias, Credo, Sanctus, Agnus, según el estilo de las religiosas calzadas del Carmen de la ciudad de Granada.* En el año del Señor, 1722.

²⁶ Jerez de la Frontera, Arch. Prov. PP. Carmelitas, *Libro del cabildo de la cofradía de san Elías*.

²⁷ Granada, Arch. Conv. MM. Carmelitas, *Hermandad del Cristo de la Humildad*.

empeñaban algún cargo; el capítulo octavo se refiere a la celebración de la función de la iglesia, el día del Dulce Nombre de María, con sermón por la tarde; también en dicho capítulo se ordenaba la entrega de sesenta reales de vellón, todos los años a las monjas y al sacristán treinta por sus trabajos; el capítulo noveno establece la celebración de una misa de difuntos al día siguiente de la función y asimismo debían celebrarse sufragios al fallecer algún hermano o alguna monja que perteneciera a esta hermandad; sobre este mismo extremo se insiste en el capítulo décimo con la indicación de que debían aplicarse tres misas rezadas. Firmaron esta concordia de constituciones, numerosas personas y, entre ellas, diez monjas del convento.²⁸

El 12 de noviembre de 1802 otorgó el Papa indulgencias a los que rezaran ante el Cristo, al que especialmente veneraba esta cofradía.²⁹

4. EN RELACIÓN CON EL ARTE

Don Martín Jofre de Loaisa hizo un contrato con el pintor Juan de Aragón, el 16 de noviembre de 1571, para hacer el retablo mayor y dos laterales. El retablo mayor fue substituido por otro de menos valor en 1716. Del antiguo sólo se conservan en la actualidad los retratos de don Martín y doña Gabriela, colgados a cada lado en la capilla mayor.³⁰

La iglesia mide 18 metros de largo por 6 de ancho y posee algunas tallas de mérito. “Las estatuas de santa María Magdalena de Pazi y san Elías que figuran a los lados del altar, son obras granadinas de principios del XVI una, y de fines del XVII otra, y las de santa Teresa y san Juan de la Cruz, en esta misma capilla, muy repintadas como las anteriores, corresponden a esta última época.

En el resto de la iglesia son de notar una escultura de san José, de Agustín de Vera, un gran Crucificado del XVI, una pequeña Virgen de las Angustias del XVII y un san Miguel del XVIII. La sacristía tuvo techo de artesones y un cuadro del estilo de Sánchez Cotán, hoy desaparecido, y en el coro alto hay una escultura de la Virgen sentada en la silla prioral y en el bajo otra de la Virgen, también sentada, del estilo de Diego de Mora.

²⁸ *Ibid.*, Passim.

²⁹ Granda, Arch. Conv. MM. Carmelitas, *Bulas e indulgencias*.

³⁰ FLORENCIO ZAMORA, *El pintor Juan de Aragón y los Loaisas granadinos. Un retablo ignorado*, en *Archivo español de Arte*, n° 59 (1943), 315.

En distintos lugares de la clausura se conservan un Crucifijo de mesa del XVII; una pequeña Dolorosa de José de Mora; un san Antonio de Risueño; dos Ecce Homo en relieve, atribuibles a los Hermanos García; un san José de tamaño académico...; Una Purísima, del estilo de Alonso de MENA, restaurada en el XVIII, y una Cruz de plata, fechada en 1740”.³¹

Acerca del amplio complejo conventual, etapas y épocas de construcción, no tenemos datos orientadores.

5. EN EL S. XX. AYUDA A LAS CARMELITAS DE UTRERA

En 1880 el número de monjas era de 26. Al destronar a Isabel II, con motivo de la República, llamada Gloriosa, se determinó que se fusionaran algunas comunidades granadinas. La de la Encarnación, debía pasar al de las carmelitas descalzas, pero éstas se resistieron a aceptarlas. “Desalojado el convento se trasladaron santos y muebles y en mes de enero de dicho año; con grandísima pena abandonaron el convento de madrugada e ingresaron en santa Inés, quedando las llaves en poder del Gobernador; por espacio de tres meses, al cabo de los cuales, gobernando personas más sensatas, dispusieron volvieran otra vez las comunidades a sus conventos, y por caridad, el Sr. Moreno Agreda dio una buena cantidad, le entregó el Gobernador las llaves y después de costear la obra que necesitaba, porque arrancaron puertas y ventanas y profanaron la iglesia ensuciándose en ella y en el convento bailaron; y a los tres meses volvió toda la comunidad al convento costeando (la reparación) dicho señor; se celebraron cultos especiales a Ntra. Sma. Madre del Carmen, en acción de gracias por estar en su casa.” Esto trajo innumerables trastornos a la comunidad, también en el plano económico.

Vivían en la época religiosas ejemplares, hasta el punto que en 1888 salieron varias para reforzar el convento de Utrera, según veremos.³² La marcha de la comunidad siguió con normalidad, como lo acusa el libro de las visitas canónicas.³³

³¹ ANTONIO GALLEGO BURÍN, *Granada*, Granada, 1961, 261-262.

³² Granada, Arch. Conv. MM. Carmelitas, Nombramiento de priora. Cuaderno con apuntes a lápiz.

³³ Granada, Arch. Conv. MM. Carmelitas, *Libro de visitas canónicas del convento de religiosas carmelitas calzadas*, 1929.

En 1931, 12 de mayo, por consejo de la curia eclesiástica abandonaron el convento después de haber sufrido las consecuencias de los destrozos que ocasionó una bomba que hicieron estallar a la puerta de la iglesia. Tras una ausencia de 4 meses en casa de sus familiares regresaron al convento el 2 de agosto. De nuevo se vieron obligadas a abandonarlo el 10 de agosto de 1933, esta vez durante 15 días.³⁴

El diario granadino "Ideal" se hizo eco de la muerte edificante de la M. Sacramento Martín Ramos. Natural de Churriana de la Vega, donde nació el 27 de septiembre de 1882, vistió el hábito el 2 de febrero de 1899 e hizo la profesión el 13 de julio de 1901. Después de una vida ejemplar, entregada a la oración y al trabajo murió el 10 de enero de 1968.³⁵

Por estos años la comunidad granadina prestó un servicio impagable a la desmedrada de Utrera (Sevilla). Su decadencia llegó a tal extremo que en 1884 solamente quedaban 3 religiosas. Había proyectos de demoler el complejo y convertir el solar en plaza de toros. Cuando más oscuro se veía el porvenir de la vieja institución sonó providencialmente la hora de su restauración. El 16 de mayo de 1888 llegaban del convento de carmelitas de Granada cuatro religiosas, para reforzar la comunidad. Al frente de las mismas una mujer de gran temple, la M. Dolores Cambil. Ante el desánimo que cundió en algunas de las que llegaron, debido a las dificultadas y al estado ruinoso del convento, pronunció unas palabras que serían proféticas: «Pueden marcharse las que quieran, yo me quedaré aquí. Este Monasterio dará mucha gloria a Dios y vendrán vocaciones aún de tierras lejanas».

A los pocos días de la llegada de las monjas de Granada, recibieron la visita del mallorquín, P. Anastasio Borrás, quien se encontraba en Jerez de la Frontera, empeñado en la restauración de los carmelitas en España. Al comprobar el estado ruinoso del convento, con un profundo enfoque sobrenatural dijo a la comunidad: «Póngase en oración, voy a visitar a los Excmos. Marqueses de san Marcial y les expondré el estado tan lamentable en que se halla el Monasterio. Si se hacen cargo de restaurarlo, a mi vuelta tocaré tres veces la campanilla del torno; si no, la tocaré solamente una». Poco tiempo después la campana repicaba locamente. D. Enrique de la Cuadra y su esposa, dona Marciala de la Maza, se hicieron cargo de la restauración. Comenzaron inmediatamente las obras, trabajando hasta 100 obreros. El 24 de

³⁴ Granada, Arch. Cov. MM. Carmelitas, *Cuaderno con apuntes a lápiz*. Anónimo. *Libro de visitas canónicas*, passim.

³⁵ *Ideal*, Granada, 25 de enero 1968.

febrero de 1892 se bendijo el convento, levantado de nueva planta. Presidió la ceremonia don Francisco Bermúdez de Caña, Deán de la catedral de Sevilla, en representación del Sr. Arzobispo. Entre los asistentes figuraba el P. Anastasio Borrás.

Además de la restauración material del edificio, Dios bendijo a la comunidad con cinco vocaciones, dos de las cuales profesaron el mismo día de la inauguración.

A partir de la restauración del edificio, la comunidad de Utrera vivió un largo período de esplendor, siempre asistido por los padres carmelitas de Andalucía. Solamente sufrieron algunos sobresaltos el 14 de mayo de 1931, cuando amenazaron a quemar el convento y se vieron obligadas a pernoctar fuera del mismo algunos días.³⁶

El florecimiento a que aludimos está unido a los nombres de religiosas ejemplares que se santificaron dentro de sus muros. Recordamos simplemente algunos nombres y en primer lugar la M. Dolores Cambil, a quien aludimos. Nació en Granada en 1836. Contaba 16 años cuando ingresó en el convento de carmelitas de la misma ciudad, donde llevó una vida de entrega a la oración y al sacrificio. En 1888, cuando las monjas de Utrera pidieron refuerzos desempeñaba el cargo de priora. Al terminar el trienio (16 de mayo del mismo año) se prestó para ayudarlas. El estado del convento en ruinas, y la comunidad reducida a tres religiosas, no la desanimaron. Ya vimos las circunstancias que concurrieron en la restauración del edificio. Con su espíritu de oración, observancia y austeridad, formó una nueva generación de religiosas que convirtieron el convento de Utrera en modelo de comunidades carmelitas. Murió el 1 de agosto de 1904. Enterrada en el cementerio de la comunidad, sus restos fueron posteriormente trasladados al coro bajo.³⁷

Las primeras décadas del s. XX fueron de normalidad.

Las religiosas vivieron en la tranquilidad del claustro dedicadas a la oración y al trabajo. No consta que en la Segunda República

³⁶ *Cuarto centenario*, s. p. En el archivo conventual de MM. Carmelitas de Utrera se conserva un diálogo poético entre las carmelitas llegadas de Granada para la restauración; sus desánimos y sus ideales. Sobre la puerta de entrada leemos la siguiente inscripción: «Convento/ de la Inmaculada Concepción de la Orden de Carmelitas Calzadas, 1891/D.O.M./ En el área que ocupó el derruido convento fundado/ por Francisco Álvarez de Bohórquez/ y su mujer Dña. Catalina de Coria/ se ha erigido este Monasterio a expensas de los Excmos./ Sres. Marqueses de San Miguel y Gibasa/ Año 1891/ Casa de Dios y puerta del Cielo. Ave María Purísima».

³⁷ Utrera, Arch. Conv. MM. Carmelitas, *Memoria de la vida y virtudes de la M. Rda. M. Sor Elisa de San José Cambil López* (Pro. Ms.).

viviera especiales sobresaltos. Solamente hemos encontrado una noticia referida al 10 de marzo de 1936. A las dos y media de la madrugada prendieron fuego a la puerta de la iglesia que había sido rociada con gasolina. El portero del convento junto con el sereno lograron sofocarlo. Al día siguiente, 11 las monjas salieron del convento y se refugiaron en casas particulares. Regresaron al convento el día 25 del mismo mes.³⁸

Continuando con noticias sobre esta época, el 30 de marzo del mismo año 1936 el Sr. Arzobispo de Granada D. Agustín Parrado y García giró la visita pastoral al convento. Encontró todo conforme a las leyes de la Iglesia y se limitó a exhortar a “hacer bien los diarios ejercicios espirituales de oración y meditación, asistencia a la santa Misa, lectura espiritual”, etc. Insistió en la necesidad de fomentar la vida interior, y como nota muy en conformidad con los tiempos, exhortó a la devoción al Corazón de Jesús.³⁹

Afortunadamente la guerra civil (1936-1939) no repercutió en el convento granadino, fuera de las consiguientes penurias. Un inventario de 1942 refleja la riqueza de objetos que poseía la comunidad carmelita. Se acercan a 80 de plata: cálices, vinajeras, campanillas, etc. Hasta 50 alhajas pertenecían a la Virgen del Carmen y 16 al Niño Jesús; los de metal blanco eran 16; los de metal dorado rebasaban ligeramente el centenar. Las piezas de ropa blanca eran casi 200. En la iglesia había hasta 20 imágenes, varias de ellas de estirpe carmelitana. Había también imágenes y lienzos en la sacristía, en el coro bajo, en corredores, refectorio, en el coro alto, en la sala capitular, en el noviciado, escaleras, locutorios, etc. El inventario es muy escueto y no hay pormenores sobre artistas o sobre el valor de los objetos, tallas o lienzos.⁴⁰ Remitimos a las indicaciones anteriores sobre este particular.

Dos visitas canónicas giró al convento el arzobispo de Granada, D. Balbino Santos Oliveras, en 1948 y en 1951. En la primera “en general... lo encontró todo bien, quedando muy satisfecho de ver el espíritu que reina en la comunidad, el buen deseo de todas y la fiel observancia de las Constituciones”. A continuación dictó una serie de consejos sobre la caridad, el silencio, la obediencia, el oficio divino, etc. Las actas de otra visita en los días 16 y 17 de noviembre de 1951

³⁸ Granada, Arch. Conv. MM. Carmelitas. *Cuaderno con apuntes a máquina. Libro de visitas canónicas.*

³⁹ Granada, Arch. Conv. MM. Carmelitas, *Libro de visitas canónicas*, f. 3-5.

⁴⁰ Granada, Arch. Conv. MM. Carmelitas, *Inventario 1943.*

reflejan igualmente la buena marcha de la comunidad y puso especial énfasis en todo lo referente a la clausura.⁴¹

El 25 de abril de 1960 fue el nuevo arzobispo D. Rafael García y García de Castro quien giró la visita canónica. Las breves actas manifiestan satisfacción con la comunidad; firmó las actas el P. Patricio Carmona, carmelita. La visita del 26 de enero de 1962 fue también una llamada a la observancia de las normas de la Orden. Le acompañó en la visita el P. Dionisio Nogales, carmelita, quien firmó las actas.⁴²

6. BREVES INDICACIONES SOBRE HISTORIA CONTEMPORÁNEA

Los aires del Concilio Vaticano II. Nuevas Constituciones. La renovación del Concilio en todo el tejido de la Iglesia la reclamaban también las monjas de clausura. La actitud de las comunidades de clausura a la hora de adaptarse a las directrices conciliares fue distinta. Algunas se anclaron en una postura conservadora y acartonada a ultranza. Hubo otras que se lanzaron a reformas progresistas y a veces temerarias. En líneas generales la mayoría permanecía en una actitud expectante, abiertas prudentemente a los horizontes que marcara la Jerarquía.

Era preciso no dejarse influir por cualquier religioso o sacerdote que se creían autorizados para marcar pautas, en ocasiones sin conocer la sensibilidad propia de la vida de clausura.

Quizá en este último apartado haya que incluir al convento granadino. Esta actitud de prudente espera en la renovación de la vida religiosa, de acuerdo con el decreto *Perfectae Charitatis* se plasmó en las Constituciones temporales de 1975, aprobadas para siete años.

Como es natural, era un texto orientador y tranquilizaba la vida de las comunidades. Siendo un texto provisional; en 1980 se comenzó a trabajar para conseguir otro texto definitivo, en el cual se consiguiera el mayor consenso posible, mediante la consulta a los propios conventos de clausura y promoviendo reuniones de delegadas de monjas de distintos países. Fruto de este trabajo en el que ya hubo que aglutinar mentalidades y posturas distintas fueron las nuevas Constituciones, aprobadas por la Congregación de religiosos el 25 de mayo

⁴¹ Granada, Arch. Conv. MM. Carmelitas, *Libro de visitas canónicas*, f. 9 ss.

⁴² *Ibid.*, f. 15r ss.

de 1988. El texto español fue aprobado por el Consejo de la Orden el 24 de mayo de 1989 y publicado en Roma por el Instituto carmelitano en 1992.

Las Constituciones, en palabras del P. General de la Orden, John Malley, “son una maravillosa síntesis de los diferentes aspectos de la vida consagrada y contemplativa y contienen elementos de los evangelios, de nuestra tradición carmelita y de las enseñanzas de la Iglesia, que han sido renovadas y puestas al día, según la mente del Concilio Vaticano II y de las directrices del nuevo Código de Derecho Canónico.

Nos permitimos ofrecer una idea de estas Constituciones por las que se rigen en la actualidad. Se dividen en cuatro partes y contienen además un directorio.

En la primera parte, compuesta por 7 capítulos, se abordan temas tan importantes como la naturaleza de la vida religiosa “signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano”, el significado del testimonio evangélico, las formas de la vida contemplativa, para descender al carisma del Carmelo, a su espíritu, al ideal de la monja carmelita y a las relaciones en la Familia Carmelita. La segunda parte sobre la vida fraterna comprende varios capítulos con temas importantes, como la vida comunitaria, el diálogo fraterno, los votos, la vida de oración, liturgia, Eucaristía y otros sacramentos, oración, devoción a la Virgen y a los santos; la vida de trabajo, apostolado, la soledad, el silencio y las obras de penitencia. La parte tercera está dedicada a la formación, desde el postulante, con especial atención al noviciado, juniorado y formación permanente. La cuarta parte está dedicada al gobierno que, como el título indica, presenta las normas jurídicas del Derecho Canónico, aplicado a la vida de clausura.⁴³

Número de religiosas. La crisis de vocaciones se ha dejado sentir en los conventos de clausura de modo ostensible. Como puntos de referencia en 1942 eran 33 monjas, en 1969, 23, en 2006, 11. Desde el año 1980 el convento granadino forma parte de la federación *Mater et decor Carmeli* que agrupa los conventos del sur de España.

Restauración del convento. Cuando nos acercamos al mundo económico de los conventos de clausura, quedamos desconcertados. Se

⁴³ *Constituciones de las monjas de la Orden de los hermanos de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo*, Roma, 1992, 5.

nos rompen los esquemas, porque no podemos trazar gráficas que orienten al lector sobre balances de entradas y salidas. El convento de Granada no es una excepción. El paso del tiempo se dejó sentir en el edificio conventual y se hacía urgente reparar el viejo inmueble. En esta última etapa de su historia fueron necesarios 13 años para restaurarlo y lo que resulta significativo, no disponían más que de 300.000 pts. Pues bien, la obra total ascendió a 40.000.000 de pts. que pagaron religiosamente, y nunca mejor dicho a la empresa constructora. Solamente podemos explicarnos el milagro, recurriendo a la Providencia de Dios, que, según testimonio de las propias religiosas experimentaron en numerosas ocasiones.

CONCLUSIÓN

Brevemente hemos intentado aproximarnos a la aventura de un convento de carmelitas de clausura de una ciudad de ensueño: Granada. Merece la pena conocer esta institución, aunque sea de un modo esquemático. Quedan apuntadas las posibles líneas de investigación; un examen detenido de sus archivos puede proporcionarnos numerosos datos y reconstruir su pasado. Lo merece la institución. Una institución a la que también acuden vocaciones de África que están reforzando la actual comunidad. Bien dice “un remanso de oración al pie de las Alhambra granadina”.

Balbino Velasco Bayón, O.Carm.
C/ Pintor Ribera, 9
28016 Madrid - ESPAÑA
Tel.: +34-91-4139083

ELIJAH IN THE EARLY CARMELITE LITURGY*

ARIE G. KALLENBERG

If we look through the early manuscripts of the Carmelite liturgy, dating before 1500, there is a noticeable absence of any trace of a liturgical feast for Elijah, even though there are frequent references to a similar feast for Elisha, and even though there was a fervent devotion to Elijah within the Order from of old. Not without reason was he called, and is, the Father and Leader of the Carmelites. We can therefore justly ask ourselves why this fervent devotion never found liturgical expression before 1500. In the following pages I would like to offer a few basic premises which, as hypotheses, can shed some light on this subject.

1. ELISHA IN THE LITURGY

We find the first trace of a liturgical feast for Elisha in the Constitutions of 1369, published by Patrick de Saint-Joseph and Marie-Joseph du Sacré-Coeur¹ with the text:

*De beato Eliseo propheta Montis Carmeli fiat festum duplex.*² The feast of blessed Elisha, prophet of Mount Carmel, is to be celebrated as *festum duplex* [feast of double grade].

This text is not found in the main body of the document but rather appears to be a later addition.³ Also, in other documents from

* In 1956, I published an article on this topic (see: PASCAL (ARIE G.), KALLENBERG, *Le culte liturgique d'Élie dans l'Ordre du Carmel: Études Carmélitaines, Élie le prophète*, vol. II, 1956, 134-145). Since then, there have been new insights and opinions based on more recent research.

¹ *Constitutions des Grands Carmes: Manuscrit de Lunel du XVme siècle* / Transcribed by PP. PATRICK DE S.-JOSEPH and MARIE-JOSEPH DU SACRÉ-COEUR, Carmes Déchausés; with the collaboration of M. Ferdinand Courtoy: *Études Carmélitaines*, 1920.

² *Ibidem*, 27.

³ See: ARIE G. (PASCHALIS), KALLENBERG, *Fontes Liturgiae Carmelitanae*, Rome, Institutum Carmelitanum, 1962, 42.

this same period and later, there is no reference to the establishment of a feast for Elisha, in spite of the decree in the Constitutions of 1369.⁴ For this reason it is seriously questionable whether this feast actually has been celebrated in the Order since 1369, especially since it was only in 1399 that it was formally introduced by the General Chapter of Le Selve in Florence. The text of that decree reads as follows:

*Primo ordinaverunt, quod de sancto Heliseo propheta Montis Carmeli fiat omni anno 18 Kalend. Julii, scilicet die 14a mensis Junii festum duplex vel maius.*⁵ First of all, we have ordained that the feast of Saint Elisha, prophet of Mount Carmel, is to be celebrated every year on June 14 as a *festum duplex* or *maius* [feast of double grade or more].

The General Chapter of Bologna (1411) reiterated this decree⁶ and, in 1456, the General Chapter of Paris decreed that the invocation *Sancte Elisee, ora pro nobis* (St. Elisha, pray for us) be added to the litany.⁷ Millendunck⁸ cites an additional decree, that of the General Chapter of Brussels in 1462, in which is stated:

Inseruntur in Breviario Ordinis festa... Elisei prophetae... sub ritu duplici celebranda. The feast of the prophet Elisha should be added to the breviary of the Order, to be celebrated according to the ritual for *festum duplex*.

But this too seems to be an addition,⁹ not based on authentic sources, in spite of the fact that Lezana¹⁰ holds a different opinion. This is what he has to say about it:

In the same year (1462), a breviary of the Order appeared which I have here in my hands, a manuscript transcribed by Yvo Joel Britto, undoubt-

⁴ The liturgical paragraph from the Constitutions mentioned in footnote 1 is also present in a manuscript of the Vatican Library (Roma, Bibl. Vatic, ms. Vat. Lat. 3991) and is published in *Analecta Ordinis Carmelitarum*, II (1911) 71-78. The text of this edition differs from the text in Constitutions mentioned above and does not list the feast of Elisha. Two other manuscripts (SIBERTUS DE BEKA, *Ordinale* [1468], Dijon, Bibliothèque Municipale, ms 121, 54v – 55v; and *Breviarium Carmelitarum* [1489], Dublin, Trinity College ms B 3 10, 112 – 112v) mention not only the liturgical decrees of a number of General Chapters, but also the Constitutions of 1369, mentioned above; these also include nothing about the introduction of the feast of Elisha.

⁵ KALLENBERG, *Fontes*, 45.

⁶ *Ibid.*, 46.

⁷ *Ibid.*, 49.

⁸ JACOBUS, MILLENDUNCK, O.Carm., *Historia Provinciae, tom. B seu secundus*: Frankfurt, Stadt-Archiv, ms. C 47a, 350.

⁹ KALLENBERG, *Fontes*, 52.

¹⁰ JOHANNES BAPTISTA DE, LEZANA, *Annales sacri prophetici et eliani Ordinis Beatae Virginis Mariae de Monte Carmeli...*: 4 vols. Romae, ex typographia Mascardi, 1645-1656.

edly at the request of the Most Reverend General Soreth. The following saints of our Order are included in that calendar: ... St. Elisha, June 14... The integrity and the knowledge of General Soreth guarantee beyond any doubt that this did not happen without the approval of the Holy See.¹¹

Whether the provision of 1369 is authentic or a later addition, in any case, it is an indication that a substantial interest in the liturgical feast honoring Elisha existed at that time.

The decision of the General Chapter of Le Selve in 1399 was the first of a long series of liturgical documents in which the feast of Elisha appears. Of the total number of manuscripts dating from before 1450 (about 140), sixty of them were produced after 1400. These manuscripts include Psalters, books containing the Little Hours, and fragments of liturgical texts. The feast of Elisha doesn't appear in any of these manuscripts, which is to be expected, considering the nature of these texts. The other manuscripts are calendars, breviaries, missals and martyrologies and, among these documents, the feast of Elisha is found in twenty-eight calendars, twenty-seven breviaries and missals, and four martyrologies. The feast of Elisha is also found as a later addition in six other calendars and five other breviaries and missals. In addition to the usual hymns which are part of the daily prayer of the breviary, I have also discovered a hymn in honor of Elisha three times. The invocation *Sancte Elisee, ora pro nobis* appears fourteen times in the Litany of the Saints in manuscripts dating later than 1450.

It often happens that the feast of Elisha is not to be found in the body of a breviary or missal, even though it is listed in the calendar included in these works. This can be viewed as an inconsistency, but the reason is probably that, until 1462, there were no proper Mass or breviary texts for the feast available; instead, texts from the Proper of Saints would have been used. In such a case, mentioning it in the calendar at the beginning of the work would have been sufficient to call attention to the feast day.

From all this it can be concluded that almost all liturgical manuscripts dating from later than 1400 know the feast of Elisha. The liturgical veneration of Elisha had been introduced throughout the Order.

¹¹ LEZANA, *Annales* IV, 902-903. The original Latin text reads as follows: *Prodiit eodem anno breviarium Ordinis, quod prae manibus habemus ms. opera fratris Ivonis Ioelis Brittonis, de mandato absdubie Reverendissimi Generalis Soreth. In calendario porro describuntur Ordinis nostri hi Sancti:... S. Eliseus 14 Junii... Id porro non sine auctoritate Sedis Apostolicae factum, vel vitae integritas, ac doctrina Generalis Soreth sufficienter suadent.* See also: KALLENBERG, *Fontes*, 52.

2. ELIJAH IN MANUSCRIPTS DATING FROM BEFORE 1500

From the preceding section, it seems that the origins of the feast of Elisha can be described with relative certainty. The traces of a liturgical feast for Elijah, however, are less clear or even totally absent. The Constitutions and Acts of the various General Chapters do not mention anything at all about it, not even when the feast is first mentioned in a missal from 1551.¹²

For this reason it is quite difficult to determine when the Carmelites began to venerate their Father and Leader with a liturgical feast, even at a local level. According to Benedict Zimmerman, OCD, the day on which Elijah was carried off in a chariot of fire was commemorated on June 17 by several provinces of the Order since the fifteenth century; however, it was not a universal or obligatory feast.¹³ Unfortunately, Zimmerman doesn't refer to any of the sources on which he bases his opinion. Johannes Baptista Lezana (1568-1659) also writes of an early missal which included a Mass in honor of Elijah:

But what attests to an even greater antiquity is the fact that a Mass for the feast of the prophet Elijah on June 17 is included in a really old missal which is found in the Holy and Apostolic Library of the Vatican as part of a parchment manuscript in an old, antique hand. The introit is taken from the mass of the Common of Confessors, namely *Os justi meditabitur sapientiam...* and is found on page 519... No one has any idea when this missal was copied or when it was placed in this library.¹⁴

¹² *Missale Carmelitarum fratrum vtriusque ordinis beate Dei genitricis Mariae de Monte Carmelo, secundum vsum Hierosolymitan Ecclesie*: In Venetiarum vrbe: arte et impensis heredum Lucantonij Iunta, 1551.

¹³ BENEDICT, ZIMMERMAN, *Ordinaire de l'Ordre de Notre-Dame du Mont Carmel par Sibert de Beka (vers 1312) publié d'après le manuscrit original et collationné sur divers manuscrits*, Paris, Alphonse Picard et Fils, 1910, xxi.

¹⁴ JOHANNES BAPTISTA DE, LEZANA, *Consulta varia theologica, iuridica et regularia pro conscientiarum instructione circa controversias in Alma Urbe, etiam apud tribunalia agitatas*, Venetiis, apud Franciscum Baba, 1651, Consultum tertium, 49 n° 23. The Latin text as written by Lezana reads as follows: *Sed quod maioris antiquitatis evidentiora signa praestat, illud est quod in antiquissimo Missali in Sacra et Apostolica Bibliotheca Vaticana reperto, antiquis et vetustis litteris manuscriptis et membranis compacto, Missa in natali S. Eliae Prophetae sub die 17 Junii habetur. Ipsi vero introitus est idem qui pro missis St. Confesorum assignatur ab Ecclesia, videlicet: Os justi meditabitur sapientiam. Vers.: Noli aemulari etc. Numerus folii, seu paginae est 519... Quo autem tempore Missale hoc descriptum fuerit, aut in praedicta Bibliotheca ad custodiam repositus est, nec suspicari licet.*

Lezana then transcribes the collect (the opening prayer) of the Mass as far as is possible. Unfortunately, he too gives no indication as to which missal the collect can be found in and, more importantly, it is not clear whether this missal belongs to the Carmelite liturgy or to another rite. It could possibly be a Franciscan document, since the Friars Minor also knew the feast of the *Raptus Eliae*, the Rapture of Elijah, being carried off in a chariot of fire, as is demonstrated by the Bollandists.¹⁵ Their source is cited as a Franciscan breviary from 1406, in which the feast is celebrated on June 17. Leroquais also knows of a similar feast¹⁶ among the Franciscans. Why the *Raptus Eliae* would be celebrated by the Franciscans is not really clear. Is it perhaps because St. Francis' soul appeared to his brothers in a chariot of fire to plumb their consciences, as Thomas of Celano wrote?¹⁷ This vision is poetically sung as an antiphon in first Vespers for the feast of St. Francis, having been put in rhymed verse by Julian of Speyer.¹⁸

In the *Praetermissa* (the omissions) for June 17, the Bollandists¹⁹ refer to a number of documents providing evidence for the *Raptus Eliae*, and they add:

The early Carmelites (we know that all, or at least most, of them were Latin and that they were instructed by their first priors on Mount Carmel, Berthold and Brocard, to celebrate only according to the Latin

¹⁵ *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquorum saeculi XVI qui asservantur in Bibliotheca Nationali Parisiensi (ediderunt Socii Bollandiani)*: III, Bruxelles 1893, *Supplementum II, Liste synthétique*, 658.

¹⁶ V. LEROQUAIS, *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*. Paris, 1939, vol. II, 435.

¹⁷ THOMAS OF CELANO, *Franciscus van Assisi: Eerste levensbeschrijving*, Haarlem, 1976, 52. See also: *Vita Francisci prima*, XVIII, 47 in: *Analecta Franciscana*, X (1926) 37; compare THOMAS OF CELANO, *Eerste levensbeschrijving*, Boek XVIII, n° 47 where we read: «At midnight, while some of the brothers were sleeping and others were piously praying, a bright, shiny, fire-emitting chariot suddenly came in through the door of their residence and rode back and forth through the room two or three times. A large ball was on top of the chariot, a kind of sun, which enlightened the night with a radiant brightness... The brothers understood this as having been the soul of their holy Father who had appeared to them, radiant in that bright light».

¹⁸ Brother Julian of Speyer composed what became well-known offices in rhyme for the feasts of St. Francis and St. Anthony. Until 1226 he was choirmaster at the court of King Louis VIII in Paris, after which he entered the young order of Friars Minor; see KEES, BAK, *In de Echo van het Zonnelied: Over Minderbroeders en hun liedcultuur*, Wijchen, 2000, 1.

¹⁹ *Acta Sanctorum... collecta, digesta commentariisque et observationibus illustrata*, a Godefrido Henschenio, P.M. Daniele Papebrochio, Francisco Baertio et Conrado Janningno, e *Societate Jesu Presbyteris Theologis*, Venetiis, 1734-1770, Junius, vol. II, 265.

Rite) celebrated the *Raptus Eliae* on the same day, as can be seen in an early *Proper of the Saints* which is in our possession.²⁰

However, they do not mention which *Proper of the Saints* nor where it can be found. In the next volume of the *Acta Sanctorum*, comprising the month of July, the Bollandists treat extensively the feast of Elijah on July 20, where they have this to say about his veneration:

The venerable Order of the Carmelites maintained the same day (namely, June 17) for the feast, as can be seen in an early, hand-written calendar which is in our possession, as is mentioned in the *Praetermissa* (the omissions) for that day.²¹

But once again, the Bollandists do not give their source.

The following text appears in a manuscript dating from 1389, which originated in a Carmelite monastery in Sutera (near Caltanissetta in Sicily),²² in the calendar preceding the *Ordinale / Breviary*, as the entry for May 27: *Assumptio Helye prophete fundatoris nostri ordinis*²³ (the Assumption of the Prophet Elijah, the founder of our Order), but it is a later addition by another scribe and, as such, does not give evidence of an early feast.

The same applies for a calendar²⁴ dating from the beginning of the fourteenth century which mentions the *Raptus in celum Helye propheta*²⁵ (Rapture of the Prophet Elijah into heaven) on June 23. This too is an addition, made at the end of the fifteenth or the beginning of the sixteenth century. More examples of breviaries and missals could be cited where the feast is added at a later date, namely during the sixteenth and seventeenth centuries, but since these do not add anything to our knowledge of the origins of the feast, they are omitted here.

In the appendix of his edition of the *Ordinale* of Sibertus de Beka,²⁶ Benedict Zimmerman, OCD, published a number of offices

²⁰ *Acta Sanctorum, Junius*, vol. III, 265, where the Latin text reads: *Veteres Carmelitae (utpote Latini omnes aut plerique, et ex Latino ritu solo procedere in Carmelo edocti, sub primis suis Prioribus Bertholdo et Brocardo) eundem diem retinebant in veteri Proprio quod habemus.*

²¹ *Acta Sanctorum, Julius*, vol. V, 6. The text in Latin reads as follows: *Venerabilis Carmelitarum Ordo eundem diem tunc retinebat, ut patet ex antiquo, quod penes nos est, istius Ordinis ms. Calendarium, sicut inter Praetermissa eo die dictum est.*

²² PALERMO, *Biblioteca Nazionale*, Dep. Museo 2.

²³ KALLENBERG, *Fontes* 157.

²⁴ PARIS, *Bibliothèque Mazarine*, ms. 428.

²⁵ *Ibidem*, fol. 2.

²⁶ ZIMMERMAN, *Ordinaire*, 289 ss.

relating to certain Carmelite saints. These offices were taken from a manuscript dating from around 1525²⁷ and one of them concerns:

The history of the rapture of the most holy Prophet Elijah, first leader and founder of the Order of Carmelite brothers and an inhabitant of Paradise, published by Brother Robert Bale, lecturer in theology and prior of our monastery in Burnham.²⁸

Since Robert Bale died in 1503,²⁹ it can be assumed that he compiled this office for the Assumption of Elijah at the end of the fifteenth or the beginning of the sixteenth century.

Compared with the fourteen times that Elisha is invoked in the Litany of the Saints,³⁰ Elijah is invoked only once, in a litany in a breviary from Bamberg dating from 1476.³¹ Four martyrologies³² from this time are known – manuscripts from before 1500 – however none of them mention the feast of Elijah. In a breviary included in a manuscript dating from 1481,³³ Elijah is mentioned, saying that his commemoration should be added to the martyrology. The relevant text reads as follows:

On June 17 in Arabia: The Assumption of Elijah, the great prophet and patriarch of the Order of the Carmelites, into heaven in the year nine hundred and three before the incarnation of Christ, who in the sight of the Lord had received the grace to open and close the heavens with his word, and of whom it is said that he had a glorious and noble spirit, enflamed with zeal for the Lord, more than the other prophets of the

²⁷ CAMBRIDGE, *University Library*, manuscript Ff 6 28.

²⁸ ZIMMERMAN, *Ordinaire*, 341. The original text in Latin reads: *Historia Raptus sacratissimi Heliae Prophetae, primi principis et fundatoris Ordinis fratrum Carmelitarum, incolae paradisi, edita per theologiae lectorem Fratrem Robertum Bale priorem conventus nostri Burnhamiae*.

²⁹ COSMAS a S. STEPHANO, VILLIERS, de (O.Carm.), *Bibliotheca Carmelitana, notis criticis et dissertationibus illustrata Curâ et labore unius à Carmelitis Provinciae Turoniae collecta. Opus P. Cosmae de Villiers; additis nova praefatione et supplemento luce exprimendum curavit P. Gabriel Wessels, Carmelita*, Roma, 1927, vol. II, col. 686.

³⁰ See above.

³¹ BAMBERG, *Staatliche Bibliothek*, msc.lit. 78, fol. 222v; compare KALLENBERG, *Fontes*, 194.

³² MÜNCHEN, *Bayerische Staats-Bibliothek*, clm 646, compare KALLENBERG, *Fontes*, 200-201; PARIS, *Bibliothèque de l'Université*, ms. 791, compare KALLENBERG, *Fontes*, 225-226; LYON, *Bibliothèque de l'Université*, ms 12, compare KALLENBERG, *Fontes*, 226-227; SAN MARINO, *H.E. Huntington Library*, ms H.M. 1044, compare KALLENBERG, *Fontes*, 227-228.

³³ BAMBERG, *Staatliche Bibliothek*, msc.lit. 97, fol. IXv.; compare KALLENBERG, *Fontes*, 198.

Lord, as can be seen in the history of the Old Testament and the grace-filled proclamation of the Gospel.³⁴

This same text also appears in a printed breviary,³⁵ an incunabulum from 1480.

In liturgical manuscripts dating from before 1500, we encounter Elijah only once as the subject of a miniature or a decorated letter. This image of Elijah in a graduale compiled between 1306 and 1342 is quite exceptional. In the decorated letter A for the introit for the first Sunday of Advent³⁶ – the very first letter of the new liturgical year – Elijah is pictured as being carried off to Paradise in a chariot of fire.

We might wonder why the miniaturist chose to portray Elijah and his journey to Paradise at the beginning of the new liturgical year. Perhaps he wanted to focus our attention on the fact that we should keep our eyes on Elijah, the Father and Leader of the Order, during the entire liturgical year. In that case, he would have done better by portraying Elijah in his Carmelite habit, as was often done in that period. But he chose to portray Elijah on his way to Paradise. This is quite significant if we remember that, in the early Carmelite liturgy, the Resurrection of the Lord as well as our own resurrection from the dead were solemnly commemorated on the Sunday preceding the first Sunday of Advent, namely, on the last Sunday of the liturgical year.³⁷ Did the miniaturist want to return to this theme, as it were, on the first Sunday of the new liturgical year by portraying Elijah as being carried off into Paradise in a chariot of fire? It certainly appears so!

³⁴ The original text in Latin is: *Decimo quinto Kalendas Julii in Arabia: Raptus magni Eliae prophetae Carmelitanaeque religionis patriarchae in coelum nongentesimo et tertio ante Christi incarnationem anno. Qui tantam coram Dominum invenit gratiam ut verbo clauderet et aperiret coelum et zelo divino succensus super ceteros prophetas Domini, ex hystoria veteris testamenti et evangelicae praedicationis gratia gloriosum et nobilem habuisse spiritum predicatur.*

³⁵ *Breviarium iuxta ordinale novarumque ordinationum stilum fratrum sacri ordinis gloriosissime Dei genitricis semperque virginis Marie de Monte Carmeli, extractum de approbato usu domini sepulchri sancte hierosolymitane ecclesie...* Bruxelles, Fratres vite communis, 16 die mensis maij, 1480; compare KALLENBERG, *Fontes*, 261.

³⁶ *Graduale Carmelitarum*, Firenze, Museo San Marco, ms. C (580) fol. 1; compare KALLENBERG, *Fontes* 230.

³⁷ ARIE G. KALLENBERG, *The Resurrection in the Early Carmelite Liturgy and Carmelite Spirituality*: Carmelus 44 (1997), 5-20 and idem, *De verrijzenis in de vroege Karmel-liturgie en spiritualiteit*: Tijdschrift voor Liturgie - 82 (1998) 147-156.

A miniature of Elijah together with Elisha is found in another antiphonary,³⁸ one compiled between 1312 and 1362, and there is a votive mass in honor of Elijah included in a *graduale*³⁹ from the fifteenth century, however this votive mass was added later by another scribe. Neither the miniature in the antiphonary nor the votive mass allows us to draw any further conclusions regarding the existence of a liturgical feast for Elijah.

We find a first serious reference to a liturgical feast for Elijah in a manuscript originating in 1472 in Bamberg (Germany), a *diurnal*⁴⁰ (extracts from a breviary), preceded by a calendar in which we find the feast of Elijah on July 19: *Helye prophete*.⁴¹ The feast isn't included in the body of the *diurnal*, but that's probably because it was still too new and, as yet, there weren't any proper texts for the feast available.

3. QUESTIONS AND POSSIBLE EXPLANATIONS

Let us look at the results of our quest for a liturgical feast in honor of Elijah in more than 120 manuscripts dating from before 1500: the yield is moderate, especially in comparison with the results mentioned above regarding the liturgical veneration of Elisha. From the documents cited here, there appears to have been no liturgical feast for Elijah in the Order during the fourteenth and fifteenth centuries, except for a few vague traces which point to Germany.⁴² There was no question of a universal feast sanctioned by a General Chapter or the Constitutions.

This leaves us feeling bewildered, especially when we consider that the early Carmelites had a great reverence for Elijah and that his veneration goes back to the origins of the Order. Even though Elisha was only secondary in the hierarchy, his liturgical veneration was a common practice in the Order around 1400; but it would be almost two centuries before Elijah would win a place in this liturgy.

It is even more bewildering if we bear in mind that the Carmelite liturgy originated in the Church of the Holy Sepulcher in Jerusalem,

³⁸ *Antiphonale Carmelitarum*, Firenze, Museo San Marco, ms. E (576) fol. 52; compare KALLENBERG, *Fontes* 253.

³⁹ *Graduale Carmelitarum*, München, Bayerische Staatsbibliothek, clm. 23027, fol. 176; compare KALLENBERG, *Fontes*, 239.

⁴⁰ Bamberg, *Staatliche Bibliothek*, msc.lit. 96.

⁴¹ KALLENBERG, *Fontes*, 192.

⁴² See footnote 39 and 40.

where the influence of the local saints was quite significant in the liturgy,⁴³ and that one of the local saints was, without any doubt, Elijah. For centuries, the Carmelite liturgy continued to commemorate the Palestinian saints, especially the first bishops of Jerusalem who were never venerated anywhere in the West. Even the Old Testament patriarchs, Abraham, Isaac, and Jacob, had their own feast in the Carmelite liturgy, on October 6. So why not Elijah, who was venerated in such an exceptional manner throughout the entire Middle East and even more so on Mount Carmel?

In his book *Elias und Christentum auf dem Karmel*,⁴⁴ Clemens Kopp speaks of an annual feast on Mount Carmel in honor of Elijah, celebrated at the time of the Crusades. On that day, the *treuga Dei* (Peace of God) held sway: Knights Templar, Knights Hospitaller (Knights of Malta), and Teutonic Knights (*Ordo Teutonicus* from Germany) assembled peacefully, together with Arabs and Bedouins, and set up their tents – the feast lasted several days – passing the time with tournaments and throwing the javelin *in multa dilectione* (with great pleasure). This was precisely when the Order had begun to expand on Mount Carmel, so the Carmelites of that time would certainly have known of this feast. Nevertheless, as far as is known, they did not take the step of extending a popular feast to a liturgical feast, even though there was already a chapel dedicated to Elijah on Mount Carmel, as is related by Rabbi Benjamin of Tudela, who visited Palestine around 1163:

Mount Carmel rises on one side, with the graves of many Israelites lying at the foot of the mountain. Elijah's cave is on the mountain itself, in a high rock overlooking Ptolemaïs, facing the sea – a favorable sign for sailors. The Christians have built a small chapel in honor of Elijah beside the cave.⁴⁵

Even if the chapel was not built by the first Carmelites, they must have at least known of it,⁴⁶ so it would have been logical to institute

⁴³ KALLENBERG, *Fontes*, 88.

⁴⁴ CLEMENS, KOPP, *Elias und Christentum auf dem Karmel*, Paderborn: Schöningh, 1929, 74. See also: *Peregrinationes medii aevi quattuor*, ed. J.C. LAURENT, Leipzig, 1864, 22ss.

⁴⁵ *The Itinerary of Rabbi Benjamin of Tudela*, edited by A. ASHER, London-Berlin 1840, 31. The Latin text reads: *Ex latero uno Carmelus mons imminet, ad montisque radices Israelitarum quam plurimorum sepulchra sunt, inque ipso monte prophetae Eliae antrum super alta rupe quae respicit Ptolemaidem contra mare, signum videlicet opportunum navigantibus, iuxta quod christiani sacellum construxerunt sancto Eliae dictum.*

⁴⁶ With regard to this, see: VICTOR, ROEFS, O.Carm., *De oudste getuigenissen omtrent de Carmelorde*: Carmel I (1948) 7-35.

an annual liturgical feast day for Elijah; however, nothing seems to show that this actually occurred. With their forced migration from Mount Carmel to Europe, the Carmelites brought a special veneration of Elijah with them, but without any liturgical feast.

But neither Elijah wholly unknown in the liturgy in the West. There is a fragment of a Mass in honor of Elijah⁴⁷ in the Vatican Library and, as mentioned above, the Franciscans celebrated the feast of the *Raptus Eliae* (Rapture of Elijah) at the beginning of the fifteenth century. As far as the non-liturgical devotion to Elijah goes, the Bollandists tell us that it was quite extensive in the West,⁴⁸ adding that the Carmelite devotion to their patron was especially intense from the very beginning, even though it did not find expression in a liturgical celebration.

We are forced to conclude that, if the Carmelites did not have a liturgical feast for Elijah before 1500, then this must have been a conscious choice, for they had never lacked a deep veneration of Elijah and a special devotion to him. The most obvious reason for this choice seems to be that they hesitated to raise someone who had not yet died to the honors of the altar. When the question regarding a feast for Elijah came up for discussion, there was indeed a great deal of opposition within the Order, not so much because there was any doubt about the holiness of the prophet, but more because it was believed that someone who had not yet died, and who still had to return and undergo martyrdom, could not be considered a saint. Consequently, his *dies natalis* (the day of his birth to new life) could not be celebrated with a liturgical feast.

There are numerous early texts which emphasise the fact that the prophet would complete his pilgrimage only at the end of time. We find an example of this in the Constitutions of 1357:

One should realize that since the time that Elijah was bodily taken up in a chariot of fire, as one reads in the Second Book of Kings, that it is believed that he, together with Enoch, has been placed in an earthly paradise where they both shall live until the coming of the Antichrist. Then, together with him,⁴⁹ they will valiantly defend the Catholic faith. Ultimately they will be killed by the Antichrist and so be crowned with a

⁴⁷ Roma, Bibl. Vatic., ms. Vatic.Lat. 10645, fol. 6v; published by ALBAN DOLD in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, Band X (1930) 48.

⁴⁸ *Acta Sanctorum, Julius*, vol V, 6ss.

⁴⁹ In another manuscript (Nantes, Bibl. Publ., ms 89, fol. 3) we read: *contra ipsum* (against him).

glorious martyrdom. Then, after three and a half days, it is believed that they will arise and be taken up in the glory of the saints.⁵⁰

Another piece of evidence is found in a document entitled *Speculum Fratrum Ordinis Beatae Mariae de Monte Carmelo*, written by Jean de Cheminot in 1337, where we read:

The holy Jerome, in his letter to Paulinus, shows us who the first founders of this holy Order were. He says: Our patriarch and founder is Elijah, our leader is Elisha, and our guides are the sons of the prophets who lived apart in solitude, who made a dwelling place for themselves along the Jordan River... Elijah the Tishbite was the son of Sabacha, of the tribe of Aaron, and he lived on Mount Carmel. On this same mountain, and with fire that came down from heaven in response to his prayer, he destroyed those who served idols and violated the law. This is where he, together with Enoch, was taken up in a chariot of fire, to be placed in an earthly paradise until the coming of the Antichrist. At the time of the Antichrist, both of them will defend the Catholic faith. They will be killed by the Antichrist in Jerusalem and crowned with a glorious martyrdom. Then, after three and a half days, they will rise and be taken up in the glory of the saints.⁵¹

Belief in the survival and return of Elijah was widespread in the Order from the earliest times and continued for quite a while. As late as 1661, Lezana wrote:

At present we are compelled to avoid two errors... The first is that of the rabbis, concerning whom Générard wrote (*Lib. 1, Cronolog.*), who

⁵⁰ *Constitutions des Frères de Notre Dame du Mont-Carmel, faites l'année 1357*. Edited by R.P. ANTOINE MARIE DE LA PRÉSENTATION, Carme Déchaussé, from an early manuscript from Moulins, Marche 1915, 7. The original Latin text reads as follows: *Sciendum est quod a tempore quo raptus est Helias, ut habetur in IV lib. Regum, ubi legitur, quod assumptus fuit vivus in curru igneo et raptus in coelum, atque ut creditur, reservatus est cum Henoch in paradiso terrestri, ambo ibi viventes usque ad adventum Antechristi, et tunc fidem catholicam cum ipso viriliter defensuri, ab eodem Antechristo sunt in fine occidendi, et sic glorioso martyrio coronandi. Deinde post tres dies cum dimidio, ut creditur, resurgentes assummentur ad gloriam Beatorum.*

⁵¹ ADRIANUS, STARING, O.Carm., *Medieval Carmelite Heritage*, Roma, Institutum Carmelitanum, 1989, 117-118. The original Latin text reads as follows: *Primos huius sanctae religionis fundatores ostendit beatus Hieronymus, in epistola ad Paulinum dicens: Noster princeps est Elias, noster dux est Eliseus, nostri duces filii prophetarum qui habitant in agro et solitudine, et faciebant sibi tabernacula prope fluentia Iordanis.... Elias Tesbites fuit filius Sabbacha, ex tribu Aaron. Qui montem Carmeli legitur inhabitasse, et in eodem monte ad preces eius igne de coelo descendente idolatrias et errores legis extirpavit. Hic assumptus in curru igneo una cum Enoch in paradiso terrestri usque ad adventum Antichristi reservatur; ipsi ambo tempore Antichristi sunt fidem catholicam defensuri; ab Antichristo in Ierusalem occidentur et glorioso coronabuntur martyrio; deinde post tres dies et dimidium resurgentes assummentur ad gloriam beatorum.*

believe that Elijah, in his rapture, was separated from his body, which dissolved into its elements as soon as it came in contact with the ball of fire. This is why those Hebrews believe that he has already truly died.⁵²

In 1680, Daniel of the Virgin Mary still believed that Elijah had not died and that he would return.⁵³ Outside the Order, this belief was maintained even longer: in 1773, a non-Carmelite published an apology concerning the Prophet Elijah's life in the body, his later return and his martyrdom.⁵⁴ He mentions, among other things, that:

The holy prophet Elijah is not yet dead: he was taken up alive into heaven in a chariot of fire; at present he is still alive in body and soul, and he will continue to be a pilgrim until the end of the world.⁵⁵

The preceding testimonies sufficiently demonstrate the concurrence of the writers of old: they were convinced that Elijah was not dead, that he was still alive. Consequently, the early Carmelites hesitated to institute a liturgical feast for him, since the *dies natalis*, the birth to eternal life, could not be celebrated for someone who is still alive.

But we can also justly ask ourselves why they did not celebrate Elijah's *Raptus*, his being carried off in a chariot of fire, instead of his *dies natalis*, the day on which he was born to eternal life, or in some other way commemorate their Father and Leader in the liturgy. It is difficult to formulate an answer to this question, especially since there exists almost no documentation on the subject. As mentioned above, there are several traces dating from the fifteenth century which indicate a commemoration of the *Raptus Eliae*. The fact that this feast was

⁵² LEZANA, *Consulta*, Consultum tertium 50 n° 31-32. The text in Latin is as follows: *In praesenti autem extremos duos errores fugere compellimur... Primus est, quorundam Rabinorum, qui ut Genebrardus de illis scribit (Lib. 1, Cronolog.) putant, Eliam in suo raptu laxatum corpore et in sua soluta elementa, ubi ad ignis sphaeram pervenisset, unde vere mortuum jam esse Haebraei isti credunt.*

⁵³ DANIEL a VIRGINE MARIA O.Carm., *Speculum Carmelitanvm, sive Historia Eliani Ordinis Fratrum Beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmelo... per R. Adm. Patrem F. Danielem a Virgine Maria Carmeli Flandro-Belgici Ex-Provincialem & Historio-graphum*. Antverpiae, Typis Michaelis Knobbari..., 1680, tom. I, 100, n° 200; 107, n° 209 ss.

⁵⁴ GIUSEPPE, MAZZUOLI, *Apologia per la naturale vita, pel futuro ritorno e martirio del S. Profeta Elia, e per l'uso del color rosso nell'uffizio, e Messa in onore del medesimo Santo*, Firenze 1773.

⁵⁵ *Ibidem*, 47: *Il Santo Profeta Elias non è ancor morto: vivo fu rapito in aria sopra un Cocchio infuocato: vive in corpo, e in anima anche al presente, e sequiterà ad esser viatore fino alla fine del Mondo.*

only celebrated sporadically, and not throughout the entire Order; seems to indicate, on the one hand, a need to commemorate Elijah in the liturgy in some way but, at the same time, serious reservations. Since the average medieval Carmelite was convinced that Elijah had not died, he seems to have been of the opinion that it was premature to celebrate the *dies natalis* of Elijah liturgically.

In the sixteenth century, when opinions slowly began to change and people seriously began to think about a liturgical feast for Elijah, much opposition was encountered, precisely because of this conviction that Elijah was not dead, that he had not yet undergone martyrdom and that he had not yet joined the choir of saints. Ultimately, and with a delicate subtlety, a compromise was discovered which would allow a feast in honor of Elijah to be celebrated without doing violence to the belief that he was still alive. Lezana's third *Consultum* (recommendation) is devoted to a justification of the institution of an Office and a Mass for Elijah.⁵⁶ He tries to demonstrate their appropriateness by referring to various papal decrees of approval: we can not reject what the Church approves (n° 6 ss). Then he asks himself if Elijah has a right to such a feast, to which he answers in the affirmative, adding that even though Elijah has not yet died yet (n° 31 ss), and even though he is not yet in heaven, he still enjoys the beatific vision in an earthly paradise (n° 44) where, by means of a God-given privilege, Elijah's soul fully comprehends the beatific glory.⁵⁷

This is sufficient in itself to prove Elijah's right to a liturgical feast, but since the Holy See had not yet issued a declaration on the subject, Lezana submits himself to any future instructions from the Church in this regard. And as if this were not enough, he adds support to his thesis from still another angle: Elijah possesses a high degree of sanctity, he has the gift of perseverance, he is confirmed in grace (n° 100 ss), he is the intercessor for all who call upon him (n° 102); and even though he is still alive, he could have already been canonized (n° 129). Moreover, both the fact that he has been transported to an earthly paradise and now lives apart from mortal human beings, as well as the fact that his present life is no longer subject to decay, imply that he is a person who, as far as civil, moral and political status are concerned, is almost dead and buried (n° 130).⁵⁸

⁵⁶ LEZANA, *Consulta*, *Consultum tertium* 47.

⁵⁷ *Elias quoad animae gloriam comprehensor.*

⁵⁸ *Eum facit quasi civiliter, moraliter en politice mortuum seu defunctum.*

These are the arguments that Lezana presents as justification for a liturgical feast in honor of Elijah. But the fact that Lezana had to present such an extensive argument for his proposition reveals that there was still resistance for the feast, simply because of the prevailing opinion that Elijah had not yet died. There's also another similar apology written by Pietro Tomaso Saraceno which was published in 1627.⁵⁹

In the context of this resistance to the introduction of a liturgical feast, it is important to note that the feast of Elisha with an octave is found in a calendar published by the General Chapter of 1564,⁶⁰ but not that of Elijah, in spite of the fact that the feast of Elijah had been included in the missal of 1551⁶¹ which was used throughout the entire Order. It seems that the doubts about whether or not to introduce the feast were only definitively resolved in 1585, at least as far as the highest authority of the Order is concerned: that is when the feast was introduced into the calendar as well as into the body of the revised Breviary,⁶² to be celebrated on July 20 with an octave.

There did not seem to be a problem anymore, at least as far as the highest authority of the Order is concerned, but this was not the case among the lower levels of the hierarchy. Even as late as 1645 there still seemed to be resistance, since the General Chapter of that year had to issue a warning that the feast of Elijah was to be celebrated in all the monasteries of the Order. That was the last trace of any resistance to the feast within the Order. Since then, the feast has been part of the patrimony of both branches of the Order. Outside the Order, resistance seems to have continued until the end of the eighteenth century. As mentioned above, as late as 1773 abbot Giuseppe Mazzoli⁶³ published an apology to demonstrate that Elijah was still alive and would later return to undergo martyrdom.

⁵⁹ PIETRO TOMASO, SARACENO, O.Carm., *Menologium Carmelitarum iuxta novum – antiquum Ritum Sanctissimi Sepulchri Hierosolymitanae Ecclesiae Romanorum Pontificum pietate ad religionis amplitudinem concessum*, Bononiae: Typis Clementis Ferronij, 1627, 35 ss.

⁶⁰ In Alma Urbe in Carmelo Sancti Martini in Montibus, *Anni 1564 Comitiorum Generalium Acta*, Romae, apud Antonium Bladum Impressorem Cameralem, 1564, unnumbered.

⁶¹ *Missale Carmelitarum Fratrum videlicet ordinis Beatae Dei Genticis Mariae de Monte Carmelo, secundum usum Hierosolymitanae Ecclesiae innumeris pene mendis, quibus ante hac scatebat expurgatum...* Venetiis, arte et impensis heredum Lucae Antonii Juntae, 1551.

⁶² *Breviarium Carmelitarum, Capituli Generalis decreto restitutum, Auctoritate Apostolica approbatum, & Reverendiss. Prioris Generalis Magistri Joan. Baptistae de Celis jussu editum*, Romae, ex officina Francisci Zanetti, 1585.

⁶³ See footnote 54.

SUMMARY AND CONCLUSIONS

In summary, it can be established that the feast of Elijah is first mentioned in a printed missal from 1551,⁶⁴ designed to be used throughout the entire Order. In contradiction to what Norman G. Werling, O. Carm., writes,⁶⁵ the feast of Elijah is found in the calendar of that missal on July 20 with the text: *Elie prophete fundatoris ordinis nostri* (feast of the prophet Elijah, founder of our Order). In the missal itself, the feast in question is found on f. 161v, which is also July 20, where it is noted that the text of the Mass is that of the votive Mass. This is a reference to the Mass with the introit *Respexit Elias*. In 1564, the amended calendar was published, but this time without the feast of Elijah. The Mass with the introit *Zelo zelatus sum*, which is still used by the Carmelites of the Ancient Observance, first appeared in the missal of 1587.⁶⁶ The Discalced Carmelites, however, use the Mass text *Ecce ego mittam vobis*. In 1589, the Proper of the Saints⁶⁷ of the Discalced Carmelites was approved, which includes the feast of Elijah with an octave.

Once the feast was formally instituted, the date of July 20 has always been kept, probably due to the influence of the Eastern Church which, according to the Bollandists,⁶⁸ unanimously celebrated the feast of the Rapture of the Prophet on that day. According to these same Bollandists, the early Carmelites celebrated the feast on June 17;⁶⁹ however it should be noted that in all the documents which we have researched June 17 has not appeared as the date, either for the feast of Elijah or for his rapture. May 27, June 23 and July 19 have all been found, and later, the definitive date of July 20.

Looking through the *Acta Sanctorum* of the Bollandists once again, we have discovered a certain Helias on May 27 who, according

⁶⁴ *Missale Carmelitarum*, 1551, compare footnote 61.

⁶⁵ NORMAN G., WERLING, O. Carm., *The Liturgical Cult of Saint Elias and Saint Eliseus in the Carmelite Rite: The Sword*, VI (1942) 11.

⁶⁶ *Missale Fratrum Carmelitarum Ordinis Beatae Dei Genitricis Mariae, Capituli Generalis decreto, ad praescriptum Breviarii eiusdem Ordinis auctoritate apostolica probati, restitutum, et Reverendissimi Prioris Generalis Magistri Io. Baptistam de Senis iussu editum*, Romae, ex typographia Iacobi Tornerii, 1587.

⁶⁷ *Proprium Sanctorum Ordinis Beat. Mariae Virginis de Monte Carmeli, et aliorum de quibus consuetum est ibi fieri officium, ad formam Breviarii Romani redactum*, Ex auctoritate Sanctissimi Domini nostri Sixti V Pont. Max. En Segovia, por Juan de la Cuesta, año de 1589.

⁶⁸ *Acta Sanctorum, Junius*, vol III, 265.

⁶⁹ *Ibidem*, 265.

to the Martyrology of Jerome, suffered martyrdom in the company of others in *Tomis ad Pontum Eximium* (Tomis by the Eximius Bridge);⁷⁰ but in other manuscripts (for example, one from Aachen),⁷¹ the same Helias is commemorated, but this time without any companions. It is not impossible that this martyr Helias could have been confused with the prophet Elijah, with the result that Elijah's feast would then have been celebrated on May 27.

In regard to the choice of June 23 for the feast, the Bollandists⁷² are of the opinion that the preference for this date had to do with the fact that the feast of Elijah, or the feast of his Rapture, his being carried off in a chariot of fire, would then be celebrated as the octave of the feast of Elisha (June 16). The temporary choice for July 19 was most probably the result of a copyist's error: the Bollandists⁷³ mention that a martyrology written by Usuardus,⁷⁴ a Benedictine monk from Saint-Germain-des-Près in Paris (ninth century), records the feast of *Raptus*. Is this correct? Should be a genitive (*Eliae* or *Eliae*) as being on July 19, adding that this is not correct; but this does not exclude the possibility that others would have adopted this date, taking it from this particular martyrology.

For centuries the Carmelites worried and fretted about what they should do in regard to the long struggle over a liturgical feast in honor of Elijah. It was precisely their great respect for the prophet which held them back from exchanging a conviction, which had long been part of their spiritual tradition, for a more rational position, namely the belief that Elijah really was mortal and that he had entered the Kingdom of Heaven. Their respect for the spiritual heritage of the Order merits our great admiration.

Translated from the Dutch by:
Sr. JOANNA DUNHAM, OCSO

Arie G. Kallenberg
Schuttersweg 72
4761 BB Zevenbeergen
NEDERLAND
Tel. +31-0168-328411

⁷⁰ *Acta Sanctorum, Maius*, vol VI, 24.

⁷¹ *Ibidem*, 24.

⁷² *Acta Sanctorum, Junius*, vol III, 265.

⁷³ *Acta Sanctorum, Julius*, vol. IV, 579.

⁷⁴ Roma, Bibl. Vatic, ms. 5949.

LA PROCESSIONE DELLA DOMENICA DI PASSIONE,
VENERDÌ SANTO E DI TUTTI I VENERDÌ DELL'ANNO
NELLA RUBRICA QUARTA DEL *RITUALE*
DEL VENERABILE MONASTERO
DELLA SS.MA INCARNAZIONE DI ROMA (1742)

MARIA NOEMI MALAGESI, O.CARM.

INTRODUZIONE

Nel pensare a una ricerca possibile per una monaca di clausura ho dovuto a lungo riflettere. Seguendo le indicazioni di alcuni studiosi avevo poche possibilità di scelta, e la “clausura” non permette tanto. Così ho pensato di approfondire il *Rituale* del Ven. Monastero dell’Incarnazione di Roma – detto delle Barberine – fondato nel 1639 e soppresso, dopo tristi e sofferte vicissitudini, nel 1907, precisamente cento anni fa*.

Dopo più di trent’anni, passati in regime di soppressione, le Barberine si trovavano a mal partito: la comunità si assottigliava per la morte di alcune, le nuove reclute erano scarse ed era incerta la loro permanenza nel complesso di S. Pudenziana, perché da un momento all’altro potevano essere espulse dal governo.¹

Avere la possibilità di conoscere le vicende di un monastero del passato farà piacere ai religiosi dell’Ordine, ma specialmente alle religiose: in un certo senso la vita delle Barberine fa parte della loro vita; e le loro realizzazioni possono incoraggiare le nostre monache, poiché anch’esse hanno il compito di tener vivo nella chiesa il carisma del Carmelo e di superare le difficoltà proprie di ogni tempo.²

L’interesse per queste monache non è senza motivo: in molti monasteri carmelitani oggi esistenti si hanno tradizioni risalenti a

* Il presente articolo nasce come tesi per il conseguimento nel 2007 del diploma per il Corso di perfezionamento liturgico-musicale promosso dalla Conferenza Episcopale Italiana.

¹ STEFANO POSSANZINI, *Le Barberine. Monastero carmelitano dell’Incarnazione del Verbo Divino in Roma (1639-1907)*, Institutum Carmelitanum, Roma 1990, p. 225.

² POSSANZINI, *Le Barberine*, p. 5.

quelle Barberine. Molte delle preghiere, processioni, antifone, addirittura la tabella del coro, risalgono all'influsso benevolo di quel monastero romano, in particolare nei confronti di alcuni altri monasteri: Monterotondo (soppresso nel 1810), Vetralla e Jesi – esistenti ancora oggi, e diversi altri da questi ultimi due fondati: S. Giovanni La Punta, e Carpineto (e da Carpineto altre tre fondazioni). Nei diversi monasteri fondati in questi ultimi anni si prosegue la tradizione di alcune preghiere e processioni ereditate dalle Barberine. Il che significa, escluse le rubriche, anacronistiche per oggi, che la tradizione, adeguata ai tempi e luoghi, è valida e non va dimenticata; come molta musica del passato viene sempre riproposta, così le monache, nel loro stile di vita e di preghiera, attingono a queste fonti, che sembra non si esauriscano. La vita delle Barberine, in certo qual modo, continua così ancor oggi.

La ricerca si è concentrata soprattutto sull'Archivio delle Barberine, conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana, la sede nella quale le monache, lasciando Roma, hanno depositato tutto il materiale concernente il loro Monastero. Fino al 1990 «tale materiale non era ancora catalogato e messo a disposizione degli studiosi»³. Da allora ad oggi, tuttavia, come si potrà vedere dall'abbondante materiale cui avremo modo di riferire, il tutto è stato sistemato con precisione.

Nella ricerca si è provato innanzitutto a verificare chi abbia composto la musica del *Rituale*, se un musicista esterno o qualche monaca all'interno. Il cammino di ricerca, illuminante per molti aspetti, permette tuttavia di giungere a poche conclusioni, del resto comprensibili nel contesto in cui le Barberine hanno vissuto e della mentalità del tempo che intercorse soprattutto tra la fondazione – 1639 – e la stampa del *Rituale* – 1742 – e che probabilmente fece loro ritenere utile e opportuno non dare indicazioni di sorta circa la musica, per non incorrere in “rimproveri” e “richiami” o peggio ancora “sospensioni” dagli incarichi da parte dell'autorità ecclesiastica competente. Oggi tali cose possono far sorridere, ma trecento anni fa era più normale registrare l'acquisto di un piccione che non l'acquisto di partiture musicali o commissioni di pagamento per musicisti, viste le norme proibitive che regolavano i monasteri di clausura.

Lo studio, premessa una breve presentazione del Carmelo, delle Monache Carmelitane, della fondazione a Roma delle Monache Barberine sotto la protezione di Papa Urbano VIII (Maffeo Barberini), si concentra essenzialmente sul loro *Rituale*, sui suoi aspetti liturgico/teologici,

³ POSSANZINI, *Le Barberine*, Presentazione, p. 7.

sugli aspetti musicali, per concludere infine con uno sguardo alla diffusione che il *Rituale* ebbe allora e continua ad avere nei diversi monasteri carmelitani che in qualche modo da quelle monache discendono.

Al termine di questa introduzione desidero ringraziare quanti mi hanno aiutato nel compimento di questo studio: il prof. Daniele Sabaino che mi ha seguito con costanza e abnegazione, il card. Agostino Cacciavillan che mi ha presentato alla Biblioteca Apostolica Vaticana, il prof. Claudio Annibaldi per le indicazioni alla consultazione del materiale alla BAV, amiche e amici che mi hanno aiutato nella ricerca di alcuni documenti, la mia comunità che mi ha dato la possibilità di studiare, anche nel particolare contesto della vita claustrale. Infine i miei familiari ignari di tutto questo. Ringrazio e dedico a tutti il presente frutto delle mie fatiche.

1. COORDINATE STORICHE

Il Carmelo

Nel 2007 l'Ordine Carmelitano celebra gli ottocento anni dalla consegna della "Formula Vitae" da parte di Alberto, patriarca di Gerusalemme⁴.

L'Ordine dei Fratelli della Beata Vergine Maria del Monte Carmelo è una famiglia religiosa, composta da uomini e donne consacrati, che si sviluppa in seno alla Chiesa, partecipando con gli altri membri del Popolo di Dio alla storia della salvezza. Nella Chiesa ha ricevuto dallo Spirito Santo una missione peculiare che adempie mediante la fedeltà al proprio carisma, intimamente legato fin dall'origine al mistero di Cristo, e lo vive seguendo i modelli di Maria ed Elia.⁵

Liberata la Terra Santa da parte dei crociati, in più luoghi si stabilirono degli eremiti; tra di essi, alcuni, spinti dall'amore verso la Terra di Gesù, si consacrarono in essa a Colui che l'aveva acquistata con effusione del suo sangue, per servirlo sotto l'abito di religione e di povertà, rimanendo

⁴ Per una panoramica generale della storia dell'Ordine dei Fratelli della Beata Vergine Maria del Monte Carmelo si veda EMANUELE BOAGA, *Come pietre vive... nel Carmelo. Per leggere la vita e la storia del Carmelo*, Institutum Carmelitanum, Roma 1993. Per uno studio approfondito della storia dell'Ordine Carmelitano si veda JOACHIM SMET, *The Carmelites. A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, 4 vols., Darien Ill. 1976-1988; trad. italiana *I Carmelitani. Storia dell'Ordine del Carmelo*, voll. 1-3A-B, Edizioni Carmelitane, Roma 1989-1996 (il 4° vol. è in preparazione).

⁵ *Le Carmelitane, Regola - Costituzioni - Direttorio*, s.e., Roma 1990, sez. II, cap. IV, n. 10, pp. 33-34.

in santa penitenza. Ad esempio e imitazione del solitario e santo uomo, Elia profeta, conducevano vita solitaria sul Monte Carmelo, presso la fonte detta di Elia. All'inizio vivevano in condizione di spontaneità ai margini delle forme strutturate di vita religiosa già esistenti nella chiesa. In seguito, su loro richiesta, sant'Alberto, patriarca di Gerusalemme, diede loro una "formula di vita" secondo l'impegno globale che avevano abbracciato, impregnato dallo spirito dei pellegrinaggi alla Terra santa e ispirato – nella sua centralità – alla vita della comunità primitiva di Gerusalemme (*Regola* capp. 7-11; *At* 2, 42-46; 4, 32-36).⁶

Le monache

Nel corso dei secoli il poliedrico carisma del Carmelo è stato incarnato in modi sempre nuovi e sempre diversi. In quel solco confluiscono le monache carmelitane, nate "ufficialmente" il 7 ottobre 1452 con la bolla *Cum nulla fidelium* di papa Niccolò V.⁷

Il passo che segue esemplifica chiaramente la spiritualità che caratterizza la vita delle monache carmelitane.

L'impegno di vivere nell'ossequio di Gesù Cristo, dono carismatico dell'Ordine, trova presso le monache una forma propria per esprimere nella Chiesa l'ideale contemplativo con cui nacque e nel quale vive il Carmelo. Sentendosi parte viva nel cuore della Chiesa e del mondo⁸, le Monache partecipano la loro esperienza di claustrali, accogliendo con gioia e benevolenza quanti si avvicinano a loro, e promuovendo nella chiesa locale la preghiera liturgica, l'ascolto orante della Parola e l'approfondimento dei valori dello spirito, nella fedeltà al loro genere di vita e alle norme della clausura⁹. La monaca carmelitana, fedele alla ricca tradizione dell'Ordine, presta un inestimabile servizio al Popolo di Dio, consumando la vita nella presenza di Dio, nell'ardore della preghiera e nello zelo apostolico. [...] Così i monasteri saranno cenacoli dove, in compagnia di Maria, la Madre di Gesù, le monache imploreranno con la preghiera l'azione dello Spirito Santo nella Pentecoste permanente della Chiesa.¹⁰

La monaca, in definitiva, è come una sentinella, un profeta nel tempo e nella storia con le proprie contraddizioni e debolezze, spinta

⁶ *Le Carmelitane*, cap. IV, n. 11, p. 34.

⁷ Fondamentale per la storia delle monache carmelitane è lo studio di CLAUDIO CATENA, *Le Carmelitane. Storia e Spiritualità*, Institutum Carmelitanum, Roma 1968.

⁸ *Le Carmelitane*, n. 21, cfr. *Venite Seorsum*, III, in *Enchiridion Vaticanum (EV)*, vol. 3, EDB, Bologna 1976, 1465.

⁹ *Le Carmelitane*, n. 21, cfr. *Mutuae relationes*, 25 (*EV*, VI/648), CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *La dimensione contemplativa della vita religiosa*, n. 26 (*EV* VII/533).

¹⁰ *Le Carmelitane*, cap. VI, nn. 21-22, pp. 39-40.

al bene ma anche non ignara del lato oscuro dell'umanità. La monaca, infatti, vivendo nel mondo, ne conosce i caratteri, i limiti e le fallacità: e tuttavia, con l'amore e la carità di Cristo, prega per tutti, si offre per tutti, si ricorda di tutti. Le sante, beate e venerabili carmelitane hanno vissuto appieno la loro vocazione nel loro contesto, con le loro difficoltà, ma sempre animate e sorrette dalla loro forza ispiratrice. La stessa forza che è riscontrabile oggi. Anche oggi, infatti, le monache carmelitane, convinte che non ci sia vero rinnovamento se non quello originato dal cuore, sono chiamate al rinnovamento interiore come primo passo verso un rinnovamento più generalizzato. Questo è la carmelitana: il cuore della Chiesa.

Le Barberine

Nell'anno 1452 l'Ordine Carmelitano ottenne da papa Niccolò V¹¹ la bolla *Cum nulla fidelium*, in cui si autorizzava il Priore Generale, il beato Giovanni Soreth¹², al riconoscimento del Secondo e Terzo Ordine del Carmelo.¹³ Stando alle fonti, prima che giungesse il riconoscimento papale, presso la Chiesa del Carmine di Firenze, monna Innocenza de' Bartoli e altre tre pinzochere avevano indossato l'abito carmelitano. Dopo alterne vicende, queste *sorelle* nel 1520 giunsero a consacrare la chiesa e il monastero di Santa Maria degli Angeli, sempre in Firenze:

Negli anni successivi numerose giovani di prima nobiltà, ma soprattutto di grande statura spirituale, entreranno a s. Maria degli Angeli tanto che, quando farà il suo ingresso Lucrezia de' Pazzi, la futura Santa Maria Maddalena, le monache saranno un'ottantina.¹⁴

In questo eletto cenacolo di santità, pochi anni dopo la morte della Santa (1607) entrarono le due sorelle Camilla e Clarice della nobile famiglia Barberini, che in religione presero rispettivamente il nome di suor Innocenza e suor Maria Grazia.¹⁵

¹¹ Su papa Niccolò V si veda la relativa voce in BATTISTA MONDIN, *Nuovo dizionario enciclopedico dei papi. Storia e insegnamenti*, Città Nuova, Roma 2006, pp. 273-277.

¹² Per notizie sul beato Giovanni Soreth, si vedano i seguenti studi: GIOVANNI GROSSO, *Un generale riformatore: il beato Giovanni Soreth (1394-1471)*, «Analecta Ordinis Carmelitarum» 44 (1993), pp. 171-176; Id., *Giovanni Soreth (1394-1471) generale riformatore e il suo ruolo nell'evoluzione del Carmelo femminile*, «Carmelus» 42 (1995), pp. 5-21. Id., *Il B. Jean Soreth (1394-1471). Priore generale, riformatore e maestro spirituale dell'Ordine Carmelitano*, Edizioni Carmelitane, Roma 2007.

¹³ Cfr. CATENA, *Le Carmelitane*, passim.

¹⁴ POSSANZINI, *Le Barberine*, p. 13.

¹⁵ POSSANZINI, *Le Barberine*, p. 14.

Queste due monache erano figlie di Carlo Barberini, che era fratello di Maffeo, eletto al soglio pontificio con il nome di Urbano VIII¹⁶ nel 1623. «Finché visse [Urbano VIII], oggetto delle sue premure furono anche le due nipoti suor Innocenza e suor Maria Grazia, monache carmelitane».¹⁷

Proprio papa Urbano VIII, nel 1639, organizzò a Roma la fondazione di un monastero di carmelitane, coinvolgendo le sue nipoti: all'insaputa, però, del monastero di Santa Maria degli Angeli, creando così non poche difficoltà all'interno del monastero stesso. Dalle cronache:

Il dì detto [2 marzo] venne al nostro Monastero Mons. Della Robbia e, fatto congregare a suono di campanella le Monache nel capitolo, ci lesse un Breve di S. di N. S. Papa Urbano VIII, qual conteneva come S. B. chiamava a Roma le M. RR. MM. suor Innocenza e suor Maria Grazia Barberini sua nepote, insieme con la M. R. M. suor Maria Grazia Pazzi, nepote della nostra beata Maria Maddalena, e cinque altre delle nostre monache a elezione della detta Madre suor Innocenza a effetto di fondare in quelle parti un monastero dell'istessa Regola e Ordine di questo nostro di Firenze, con eleggere una Vicaria in luogo di detta madre Priora per quel tempo che essa stava assente; e come esso Monsignore era stato mandato da Roma apposta per condurre lassù le dette Madri con altro simil Breve indetto all'Ill. e Rev. Mons. Nunzio, per il quale li veniva ordinato di doverle cavare di monastero e consegnare a detto Mons. Della Robbia per l'effetto detto di sopra. Il che fu sentito da noi con universale disgusto, commozione e lacrime di tutte per la perdita di tali soggetti e maggiormente per essere stata cosa inaspettata, non avendone avuto nessun sentore. Chiedemmo in grazia a esso Monsignore con ogni efficacia tempo di poter supplicare il sommo Pontefice per ottenere da S. B. restasse almeno la Madre Priora, giacché per le due sue nepote non ci vedevamo luogo d'appello; il che non ci essendo concesso, ci sottomettemmo all'obbedienza a ben che con infinito nostro travaglio, per essere detta Madre di lume e di bontà singolare e aver per molti anni retto la Religione.¹⁸

Le monache di Firenze si vedono in qualche modo “costrette” a obbedire all'ordine papale, ma il loro disappunto era per suor Maria Grazia de' Pazzi, nipote di santa Maria Maddalena, conosciuta da tutti

¹⁶ Su papa Urbano VIII si veda la relativa voce in MONDIN, *Nuovo dizionario enciclopedico dei papi*, pp. 376-382. L'elezione di Urbano VIII segnò un'epoca di fastosa baldoria per Roma e di dissesto per lo stato pontificio. Egli fu largo e munifico soprattutto con i suoi parenti, creando cardinali i nipoti Francesco e il proprio fratello Antonio, già religioso cappuccino. In seguito creò cardinale l'altro nipote Antonio e Lorenzo Megalotti e Francesco Machiavelli, figli di suoi cugini.

¹⁷ POSSANZINI, *Le Barberine*, p. 16.

¹⁸ Firenze, Archivio Monastero Careggi, Ricordi dal 1635 al 1644, NO, n. 6, f. 130rv.

come donna saggia, illuminata e prudente. Il timore delle pene canoniche, in cui sarebbero incorse in caso di disobbedienza, le spinse ad assecondare i disegni del papa. Tuttavia le monache erano impreparate a questo distacco: non avendo avuto alcun sentore del pronunciamento papale, lo vissero come una imposizione inaspettata. Non fu dato loro il tempo neanche di abituarsi all'idea di veder partire ben otto monache di grande esperienza, perché l'esecuzione del breve fu quasi immediata. Due giorni dopo, infatti:

Il 4 marzo le monache erano pronte per iniziare il viaggio verso la città eterna. [...] Partirono suor Innocenza e suor Maria Grazia Barberini, suor Maria Grazia Pazzi, priora di s. Maria degli Angeli, suor Francesca del Giocondo che è stata novizia di s. Maria Maddalena, suor Maria Puccini, suor Caterina Eletta Lensi, suor Maria Minima Strozzi, suor Teresa Rasponi, cugina in secondo grado delle Madri Barberine.¹⁹

A questo numero, di per sé già completo, «suor Innocenza desiderò che fosse inclusa anche la novizia suor Arcangela Pazzi, nipote della Priora».²⁰

Il viaggio da Firenze a Roma durò non più di sei giorni, con tappe presso i parenti delle monache.

Giunte a Roma, le monache passarono il rimanente del giorno 10 nel palazzo Barberini, dove furono salutate da tutti i componenti della nobile famiglia. Le due sorelle monache poterono intrattenersi con la mamma, vedova da qualche anno, che in precedenza aveva fatto domanda di monacarsi nel monastero di s. Maria degli Angeli in Firenze; incontrarono anche i nipotini, figli del fratello Taddeo, che forse vedevano per la prima volta; e tutta la comunità fu trattenuta a pranzo dal Card. Antonio. Finalmente la sera furono accompagnate nel "casino" del card. Francesco, situato in strada Pia alle Quattro Fontane (attualmente via XX settembre). La casa era stata adattata a monastero, affinché le claustrali potessero condurvi vita regolare senza disagio e disturbo nell'attesa che sarà agile l'edificio del nuovo monastero.²¹

Il giorno dopo il loro arrivo a Roma le monache andarono in Vaticano «per riverire il Santo Padre che benignamente le accolse con segni di straordinaria contentezza».²²

¹⁹ POSSANZINI, *Le Barberine*, p. 35.

²⁰ POSSANZINI, *Le Barberine*, p. 35.

²¹ POSSANZINI, *Le Barberine*, p. 39.

²² POSSANZINI, *Le Barberine*, p. 40.

Il monastero, dopo quasi tre secoli di storia, con la breccia di Porta Pia e la presa di Roma da parte del governo italiano nel 1870 e l'applicazioni delle leggi di soppressione delle corporazioni religiose, cominciò ad avere problemi e a vivere in uno stato d'incertezza dovuto alla nuova situazione politica. Le preoccupazioni delle monache presto si rivelarono fondate: «Il 13 agosto 1871 ricevettero la comunicazione del Decreto di espropriazione della casa,²³ entro tre mesi dovevano lasciare libero il monastero».²⁴ Inutile la causa che il Principe Enrico Barberini promosse contro il governo, rivendicando il monastero come proprietà privata della famiglia Barberini che lo aveva costruito. Così le monache il 9 novembre 1871 lasciarono definitivamente il loro Monastero dell'Incarnazione e «andarono ad abitare nel complesso di Santa Pudenziana, nel monastero delle Canonichesse Regolari, dette comunemente Rocchettine».²⁵

«Sul luogo di questi monasteri il governo aveva bisogno di costruire il Ministero della Guerra»,²⁶ ora Ministero della Difesa. Questo «nasce su preesistenti edifici dei monasteri dell'Incarnazione e di s. Teresa con gli adattamenti strutturali effettuati dal Colonnello Durand De la Penne, coadiuvato per la parte architettonica dal Colonnello Garavaglia e dal Capitano Berardini».²⁷

Dopo tante sofferenze, e dopo che il Principe Barberini aveva perso la causa con il governo, le poche monache rimaste si decisero di lasciare Roma e tornarsene definitivamente a Firenze nel Monastero di S. Maria Maddalena de' Pazzi, da dove nel lontano 1639 erano partite.

«Il 3 aprile furono ricevute in udienza dal Santo Padre Pio X che le consolò affabilmente». Il 10 aprile 1907 fu il giorno della partenza: «giorno di gioia, ma anche di dolore: era tutto un passato che scompariva, era Roma, la città eterna, che si allontanava, era l'andata verso una incognita che non poteva non suscitare trepidazione».²⁸

Prima di lasciare Roma sistemarono alla meglio i beni che avevano tratto in salvo. È esemplare, in questa atmosfera, quanto accaduto al famoso organo, donato nel 1641 da Papa Urbano VIII, che,

²³ «Il monastero fu espropriato per ragioni di pubblico servizio con decreto regio del 6 agosto 1871»: Archivio Stato Roma, Carmelitane, Barberine. SS. Incarnazione e s. Maria Maddalena de' Pazzi al Quirinale, Busta 4283, f. 5.

²⁴ POSSANZINI, *Le Barberine*, p. 216.

²⁵ POSSANZINI, *Le Barberine*, p. 218.

²⁶ POSSANZINI, *Le Barberine*, p. 218.

²⁷ ANGELO PIERGENTILI, *Il Palazzo del Ministero Difesa Esercito sul Colle Quirinale*, in *Miscellanea Storica*, Biblioteca Militare Centrale (S.M.E.), catg. XIX (10.295), p. 36 (anno 1984), car. Gen. Nr. 340.

²⁸ POSSANZINI, *Le Barberine*, p. 227.

mentre veniva smontato per essere portato in salvo, fu smembrato e del quale alcuni pezzi furono addirittura venduti senza che le monache ne avessero sentore. Il risultato fu che al convento di santa Pudenziana arrivò ben poco del famoso organo vaticano.

«Lasciarono in Vaticano, come furono consigliate, tutti i documenti che formavano l'archivio del monastero perché fosse unito ai documenti dell'archivio della famiglia Barberini».²⁹ Nell'Archivio di Stato in Roma troviamo confermata questa notizia: «Non furono consegnati documenti e carte d'archivio».³⁰

2. IL RITUALE DELLE BARBERINE

Origine

Le Monache Barberine

Fanno parte del Secondo Ordine del Carmelo, cioè sono religiose carmelitane che emettono i voti solenni, professano la Regola data ai Carmelitani da Sant'Alberto, patriarca di Gerusalemme, tra gli anni 1206-1214, e regolano la loro vita quotidiana secondo Costituzioni proprie [...]. Per queste monache, quindi, le Costituzioni formano, insieme con la Regola, il codice fondamentale della loro vita quotidiana: in questo scritto la fondatrice del monastero delinea gli elementi principali della loro spiritualità sia per quanto riguarda la formazione interiore che la disciplina esterna.³¹ Nel 1742 le monache daranno alle stampe il *Rituale* del Venerabile Monastero della SS.ma Incarnazione del Verbo Divino in Roma, e degli altri Monasteri del suo Istituto, diviso in tre parti. Era già previsto dalla Madre Innocenza, ma vide la luce solo un secolo più tardi.³²

Osservando più da vicino la spiritualità di questo monastero e la vita che le monache in esso conducevano, si nota come esse

fossero molto attente ai movimenti spirituali del tempo, dai quali avranno preso ciò che ritenevano utile alla loro cultura e formazione spirituale; e questo appare sia dai libri che acquistavano e sia dai sacerdoti che le dirigevano. Fra tutti ci sembra che abbiano fatto uso dell'operetta che il card. Carlo Barberini aveva scritto per loro: *Essercitij spirituali*

²⁹ POSSANZINI, *Le Barberine*, p. 227.

³⁰ Inventario (1952) 26/II, 26; Inventario dell'Archivio delle Carmelitane della SS.ma Incarnazione del Verbo Divino (S. M. Maddalena al Quirinale), (Barberine) Busta 4283, 5, Collocazione Sapienza, T.B., piano I, fila XII a 4.

³¹ POSSANZINI, *Le Barberine*, p. 105.

³² POSSANZINI, *Le Barberine*, pp. 195-6.

*praticati dalle RR. Monache della sacra religione carmelitana dell'antica osservanza regolare esistenti nel Monastero della SS. Incarnazione del Verbo Divino in Roma.*³³

Le monache conducevano una vita interna molto regolare. Le loro Costituzioni sono molto particolareggiate, sia per quanto concerne la vita pratica, che per quella spirituale.

La vita nel monastero aveva la possibilità di scorrere serenamente, regolata com'era da un orario ben disposto e da leggi sagge, non eccessivamente rigorose né troppo blande, e sostanziata da profonda e intensa spiritualità.³⁴

Le Costituzioni sono caratterizzate da un'abbondanza di indicazioni circa le preghiere da recitare, l'adorazione del Santissimo Sacramento, le giornate di digiuno, le penitenze, le indulgenze da ottenere, le reliquie e i santi da venerare.

Una forma di preghiera con la quale le Barberine si rivolgevano a Dio con una certa solennità è rappresentata dalle *processioni* che si svolgevano all'interno del monastero senza la presidenza del sacerdote. Il *Rituale* del 1742 dice che «*l'uso delle Processioni è stato introdotto dalla Santa Chiesa et Ordini Religiosi per implorare il divino aiuto ed eccitare la devozione*».³⁵ Questa ragione spiega il largo seguito che le processioni hanno avuto nei monasteri carmelitani fino a oggi.

Di tali processioni, il *Rituale* ne enumera dieci che, verosimilmente, sono state istituite nel corso degli anni e venivano celebrate annualmente: e sono le processioni delle Sette Chiese nel giovedì di Sessagesima; nella festa della Purificazione della Vergine; nella domenica di Passione; nella domenica delle Palme; nel giovedì e venerdì santo; nella domenica di Pasqua; per le Litanie Maggiori e per le Rogazioni; nelle feste del Corpus Domini e della Madonna del Carmine. Si può, dunque, evincere che alcune processioni erano comuni a tutta la Chiesa. Però alle Barberine era prescritto di applicarle ogni volta «*per implorare il divino ajuto, ed eccitare la devozione*» [...] *L'uso delle processioni è stato introdotto dalla Santa Chiesa et Ordini Religiosi [...] e*

³³ POSSANZINI, *Le Barberine*, pp. 105-6.

³⁴ POSSANZINI, *Le Barberine*, p. 124.

³⁵ *Rituale del Venerabile Monastero della SS.ma Incarnazione del Verbo Divino in Roma, e degli altri monasteri del suo Istituto diviso in tre parti: Riti del Divino Officio e Messa, Processionale annuo, Statuti religiosi*, Girolamo Mainardi, Roma 1742, (d'ora innanzi: *Rituale*), p. 53.

*però saranno nel nostro Monastero accuratamente fatte nel modo, e tempi descritti».*³⁶

Il *Rituale* vero e proprio, come scrive il Possanzini:

Contiene la spiegazione delle cerimonie nella recita dell'Ufficio divino, le indicazioni per il tempo del suono dell'organo, per il suono delle campane e campanelli, per l'accensione delle candele alla Messa e all'Ufficio, per regolare le varie processioni all'interno del monastero, per la vestizione e la professione delle suore, per la velatura, per la sepoltura, per la celebrazione del capitolo conventuale, per l'elezione delle ufficiali, per la preparazione delle monache alla recita dell'ufficio divino, all'orazione mentale, per rinnovare i voti, darsi la disciplina, esporre e riporre il SS. mo Sacramento.³⁷

Per tutte le altre celebrazioni le monache adottarono dunque il Messale e il Breviario romani.

Diffusione del Rituale nei monasteri carmelitani italiani

Il monastero dell'Incarnazione fu un importante centro d'irradiazione di vita carmelitana nel Lazio e nelle Marche. Pochi anni dopo la sua fondazione fu chiamato ad aprire una casa a Monterotondo nei pressi di Roma: il monastero del Monte Tabor, fondato nel 1659 e che cessò la sua esistenza nel secolo XIX, probabilmente per effetto delle soppressioni napoleoniche del 25 aprile 1810.

Nel 1669, lo stesso monastero romano fu chiamato a dar vita al monastero del Monte Carmelo di Vetralla, presso Viterbo.

Il monastero dell'Incarnazione esercitò inoltre un certo influsso sui due monasteri marchigiani di s. Maria delle Grazie a Montecarotto e della Santissima Trinità a Jesi, ambedue in provincia di Ancona.³⁸

L'abbondante epistolario tra questi monasteri è testimonianza di un contatto molto intenso. Il carteggio coinvolge le priore di questi monasteri che rispondono a quesiti della priora di Jesi sullo svolgimento degli uffici nel monastero e nel coro, sull'abito, sulla formazione delle novizie e sul buon andamento della vita regolare. Dal momento che le monache di Jesi si consideravano in piena comunione con le Barberine, avevano accolto tutti i suggerimenti pervenuti. Parrebbe, però, che anche le Barberine avessero questo desiderio, non sol-

³⁶ *Rituale*, p. 53.

³⁷ POSSANZINI, *Le Barberine*, p. 196.

³⁸ POSSANZINI, *Le Barberine*, pp. 196-197 e 201-205.

tanto nei riguardi di Jesi, ma anche per i monasteri di Monterotondo, Vetralla e Montecarotto. Si sentiva, dunque, l'esigenza di andare oltre il mero vincolo giuridico e di vivere in pieno spirito di fraternità. Pur nel rispetto dell'autonomia e della clausura, sembra che le Barberine aspirassero dunque a una specie di federazione *ante litteram*.

Un particolare della fondazione di Monterotondo che risulta dagli Annali del Monastero Monte Tabor: a ogni capitolo elettivo è prescritto che venissero nominate due monache organiste per la liturgia:³⁹ ciò che non è documentato neppure per il Monastero dell'Incarnazione di Roma.

Aspetti teologico-rituali

Le monache Barberine seguivano la Regola Carmelitana. La loro ricca spiritualità ha dato chiari segni di santità di vita. Avevano un ritmo interno di vita molto *liturgico*, dal momento che la vita di preghiera scandiva le loro giornate – anche se v'è da notare che non avevano il problema del lavoro, visto che vivevano di rendite e lasciti.

Nel leggere le Costituzioni delle Barberine, si nota come la fondatrice madre Innocenza, in accordo con la teologia del tempo, ponesse in risalto il sacrificio più che il dono della vita al Signore e insistesse molto sui tre voti. In questo testo normativo si riscontra ovunque il *rigore* posto sulla vita di clausura piuttosto che sulla consacrazione di se stesse a Dio.

È senz'altro eccessivo il numero delle pagine in cui la fondatrice si attarda a descrivere le recinzioni, le grate, le ruote, e a dare le norme che regolano le entrate, le uscite, le aperture delle porte, l'ufficio delle portinaie e delle accompagnatrici, la vigilanza della priora, ecc. Sulla clausura si parla quasi solamente di perfetta osservanza materiale; si nominano spesso le scomuniche per i trasgressori e altre pene da aggiungersi al giudizio del cardinale Protettore. Non si fa un discorso sul suo significato e sulla sua funzione come mezzo radicale per coltivare la solitudine, il raccoglimento e la unione con Dio, ma ci si limita a dipingerla con titoli barocchi, come “guardagioie del cielo”, che concorrono a mitizzarla, ma non a farla comprendere.⁴⁰

Dobbiamo tener presente, comunque, che tale accentuazione fa parte della spiritualità dell'epoca, come anche della visione della

³⁹ *Annali* del Monastero Monte Tabor in Monterotondo, 1743-1838, anno 1743: Biblioteca Apostolica Vaticana, Archivio Barberini Incarnazione (d'ora innanzi: BAV-ABI).

⁴⁰ POSSANZINI, *Le Barberine*, p. 121.

donna che doveva vivere sottomessa, nonostante che i monasteri di vita contemplativa fossero – come tuttora sono – *sui juris*. La paura delle pene era maggiore dell'osservanza fedele di una vita consacrata.

Le monache, ponendo l'accento su pratiche devozionali fortemente emotive, hanno, com'è logico che sia, risentito del tempo in cui vivevano.

A mo' di esempio si può citare la grande pittura medievale che ha educato alla contemplazione del *Christus patiens*. Il contemplante ricostruisce la scena, se ne fa spettatore con la fantasia, partecipa al dolore di Cristo, di Maria, di Giovanni e delle pie donne, passando dalla compassione al compianto. Dal desiderio dell'imitazione proviene il desiderio del martirio fisico volontario o, in sostituzione, della mortificazione ascetica. [...] Non potendo morire, resta l'alternativa del patire. "O patire o morire" e "patire e non morire" è il programma delle grandi mistiche fino al Cinquecento.⁴¹

Le due espressioni appena citate sono difatti tipiche delle sante carmelitane Teresa di Gesù e Maria Maddalena del Verbo Incarnato.

Questo sentire "devozionale" è documentato dalle rubriche delle processioni: metteranno la corona di spine in testa, il crocifisso tra le mani, procederanno a due a due «ringraziando del Beneficio della Redenzione, e dimandando il divino Spirito per ben vivere, e felicemente morire».⁴²

Oltre a ciò, è degna di nota la vita di preghiera delle monache, evidente segnale di una "qualità" di vita che andava ben al di là degli aspetti pratici evidenziati dalla madre Innocenza.

Le Costituzioni indicano l'ufficio divino come «*l'essercitio proprio delle religiose che, e con l'anima e con il corpo, si sono consacrate in spose a Dio*», e ne evidenziano il senso escatologico, per cui le monache devono «*stimarlo come sommo preggio, come principio e caparra di quello a cui per tutta l'eternità sono elette*» a recitare in cielo. È chiaro che non potranno assolvere convenientemente questo compito se non «*procureranno eseguirlo mediante la divina presenza con il più amoroso affetto, devota attenzione, angelica modestia e reverenza*».⁴³

Da ciò è possibile evincere, al di là degli ovvi limiti, la solida preparazione spirituale delle Barberine.

⁴¹ GIANDOMENICO MUCCI S.J., *L'uomo e il Crocifisso. Solitudine e confidenza*, «La Civiltà Cattolica», 3689, 2004/1, pp. 434-442.

⁴² *Rituale*, p. 79.

⁴³ POSSANZINI, *Le Barberine*, p. 124.

Dopo la preghiera liturgica viene, per importanza, l'orazione mentale che le monache faranno in comune, nel coro, per lo spazio di un'ora la mattina, «*immediatamente detto il mattutino, e mezz'ora la sera avanti la cena*». E per il maggior profitto spirituale, le monache sono invitate dopo compieta «*a occuparsi nella cella per lo spazio di mezz'ora nel leggere e preparare li punti per l'oratione della mattina seguente*».⁴⁴

Nel *Rituale* abbiamo la conferma di questa forte vita liturgica delle monache Barberine, che seguivano sì la ricca tradizione carmelitana, attinta dalle madri Fondatrici dal monastero di s. Maria degli Angeli in Firenze, ma anche dalla conoscenza diretta di santa Maria Maddalena de' Pazzi, che era morta in Firenze nel 1607 e aveva lasciato nel monastero una forte traccia di spiritualità e di mistica.

Possiamo notare questi aspetti di vita spirituale liturgica nella quattordicesima rubrica del *Rituale*: «*Dè giorni da tenersi le cappe bianche*».⁴⁵ Alcuni particolari sono rivelatori della spiritualità soggiacente, mediante l'abbondante elenco di solennità, feste, memorie, che di certo celebravano.

1. Si porteranno le Cappe bianche dalle Religiose tutte le feste di prima Classe di Nostro Signore, e della Madonna, che sono nel Breviario Romano; e nelli tre giorni Santi, dal Matutino della Feria quinta in Coena Domini; e nella Festa della nostra Santa Madre Maria Maddalena, alli Vesperi, Matutino, e Messa Conventuale.
2. Dal primo giorno dell'Esaltazione di santa Croce, e nel giorno di detta fino alla Pasqua di Resurrezione, le porteranno sempre alli primi, e secondi Vesperi nelle Feste di seconda Classe, e Messa Conventuale; e negli altri giorni di Festa comandata, al secondo Vespero, e Messa Conventuale.
3. Parimenti si porteranno tutte le Feste dell'Anno, comandate dalla Chiesa, ò dalle Costituzioni alla Santissima Comunione: al Mandato del Giovedì Santo: nella Festa dell'Ascensione à Nona: nella Pentecoste à Terza: alle Benedizioni, e Processioni delle Candele, Ceneri, e Palme: alle Processioni di Pasqua di Resurrezione, Corpus Domini, Litanie maggiori, e Rogazioni: nelle Funzioni di Vestimenti, e Processioni, e Messe Cantate: nelle Rinnovazioni dè Voti tre volte all'anno: nelle Visite locali dè Superiori: all'accompagnare il Santissimo Sacramento all'Inferme, tanto per divozione, come per viatico: all'estrema Unzione: al portar il Corpo delle Defunte dall'Infermaria al Capitolo: e tutto l'Offizio, Messa Cantata, e Conventuale, e Sepoltura: nell'Offizio, e Messa per tutti i Fedeli Defunti alli 2 di Novembre.⁴⁶

⁴⁴ POSSANZINI, *Le Barberine*, p. 125; *Costituzioni Barberine*, pp. 179-180.

⁴⁵ *Rituale*, p. 39.

⁴⁶ *Rituale*, pp. 39-40.

Questo lungo elenco illustra la vita liturgica della comunità durante l'anno. Particolare degno di nota è che al primo punto di questa rubrica si faccia espressamente riferimento al *Breviario Romano*: particolare che fa supporre che le monache usassero tale sussidio secondo le *ore* previste.

Le indicazioni musicali del Rituale

Diverse sono le fonti a cui le monache Barberine possono aver attinto per la stesura del *Rituale* del 1742. Pare comunque che tra queste non figurino fonti carmelitane e non risulta, allo stato attuale della ricerca, che ci fossero contatti tra le monache e i frati carmelitani dell'Urbe, se non sporadicamente per il ritiro di Avvento o di Quaresima. Questo si può evidenziare dall'analisi di diverse fonti dell'Ordine Carmelitano, tra cui: *Ordinale* di Siberto di Beka,⁴⁷ i *Directoria Chori* del 1614, 1650, 1668 e 1699,⁴⁸ il *Processionale* del 1711,⁴⁹ il *Manuale Chori* del 1721.⁵⁰

⁴⁷ *Ordinaire de l'Ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel par Sibert de Beka (vers 1312)* publié d'après le manuscrit original et collationné sur divers manuscrits et imprimés par le R.P. Benedict Zimmerman, Paris, Alphonse Picard et Fils, 1910.

⁴⁸ *Directorium chori una cum processionali iuxta ordinem ac ritum fratrum B. Mariae Virginis de Monte Carmeli, continens ea quae as sacra officiali cantu persoluenda pertinent... per Patrem fr. Archangelum Paulium florentinum... ac reverendissimi patris magistri Sebastiani Fantoni Generalis Carmelitarum, Neapoli, ex Typographia Ioannis Iacobi Carlini, 1614; Directorium chori iuxta usum fratrum B. V. Mariae de Monte Carmeli, Antverpiae, ex officina Plantiniana Balthazaris Moreti, 1650; Directorium chori una cum processionali iuxta ordinem ac ritum fratrum B. Mariae Virginis de Monte Carmeli continens ea quae ad sacra officia cantu persoluenda pertinent iussu reverendissimi patris magistri Matthaei Orlandi generalis Carmelitarum denuo impressum, Romae, typis Iacobi Fei Andreae filij, 1668; Directorium chori una cum processionali juxta ordinem ac ritum fratrum Dei Genitricis Virginis Mariae de Monti Carmeli continens ea quae ad sac. officia cantu persoluenda pertinent, collectum & in commodam formam redactum per R. P. Archangelum Paulium... in hac tertia editione iussu... Caroli Philiberti Barberi... Prioris Generalis..., Romae, novis typis Cajetani Zenobii & Georgii Plachi, 1699.*

⁴⁹ *Processionale juxta usum Fratrum B.V. Mariae de Monte Carmelo noviter correctum & auctum atque auctoritate r.mi P. magistri Angeli de Cambolas Prioris Generalis et cura r.di adm. Patris F. Isidori a s. M. Magd. De Pazzi...*, Antverpiae, ex Typographia Plantiniana, 1711.

⁵⁰ *Manuale chori ad usum FF. B. V. Mariae de Monte Carmelo juxta normam R. P. Benedicti a s. Josepho ejusdem ordinis jubilarii organistae nec non musici famosissimi noviter correctum et auctum curaque P. Joannis Baptistae a s. Arcadio impressum, Bruxellis, apud Ludovicum de Wainne, 1721* (tutti i testi citati in questa e nelle due note precedenti sono consultabili presso la Biblioteca Carmelitana del Centro Internazionale Sant'Alberto in Roma).

Tutte le musiche contenute nel *Rituale* non hanno infatti nulla in comune con queste fonti carmelitane. Le melodie, gli inni, ecc., sono tutte peculiari di questo Monastero dell'Urbe.

Considerato il legame e il protettorato di papa Urbano VIII – e della famiglia Barberini in genere fino alla soppressione del monastero (1907) –, si può avanzare l'ipotesi che le monache Barberine per la composizione del *Rituale* avessero fruito dei servizi di musicisti e maestri forse della stessa corte pontificia. Tale ipotesi è suffragata anche dal clima in cui viveva la società romana del primo Seicento.

Nei primi decenni del Seicento la vita mondana romana era dominata dalla famiglia toscana dei Barberini. Fu soprattutto con l'avvento di Maffeo Barberini (1568-1644) come Papa Urbano VIII nel 1623 che si inaugurò la consuetudine di allestire abbastanza frequentemente nei vari palazzi dei Barberini, per l'aristocrazia romana e forestiera, rappresentazioni operistiche caratterizzate da mirabolanti invenzioni ed effetti scenici molto costosi (vi lavorò, tra gli altri, il celebre architetto Gian Lorenzo Bernini, 1598-1680) [...]. Librettista favorito dei Barberini era il prelado Giulio Rospigliosi (1600-1669), che divenne poi papa col nome di Clemente IX nel 1667 [...]. Tra i compositori operanti nella sfera di Barberini-Rospigliosi spiccano Michelangelo Rossi (1601-1656), Virgilio Mazzocchi, Marco Marazzoli (ca. 1602-1662) e Luigi Rossi (ca. 1597- 1653).⁵¹

Anche se tali compositori compongono musica diversa da quella presente nel *Rituale*, si tenga presente che il *Rituale* stesso ha avuto una lunga gestazione, dal momento che era previsto già dalla madre Innocenza (morta nel 1666).⁵² Comunque il maestro Virgilio Mazzocchi fu nella Cappella Giulia per oltre quindici anni, dal 1629-30 al 1646,⁵³ quindi proprio durante il papato di Papa Urbano VIII.

Altra ipotesi, tuttavia meno attendibile, è che fra le monache del Monastero delle Barberine qualche sorella avesse conoscenze di musica e di composizione e le fosse consentito metterle in pratica, seppure anonimamente.

Circa la musica, nelle Costituzioni e nella cronaca circa gli uffici delle sorelle, si leggono infatti indicazioni contraddittorie. Leggendo

⁵¹ ELVIDIO SURIAN, *Manuale di storia della musica*, Vol. I: *Dalle origini alla musica vocale del Cinquecento*, Rugginenti, Milano 1991, pp. 282-285.

⁵² POSSANZINI, *Le Barberine*, p. 59.

⁵³ GIANCARLO ROSTIROLLA, *La bolla "De communi omnium" di Gregorio XIII*, in *La cappella musicale nell'Italia della Controriforma*. Atti del convegno internazionale di studi (Cento, 13-15 ottobre 1989), a cura di Oscar Mischiati e Paolo Russo, Olschki, Firenze 1993, pp. 39-65: appendice II, p. 64.

le Costituzioni delle Barberine circa il “divino offitio” alle monache si nota come fosse proibito avere testi di musica, canto, note:

La musica, et ogni canto fratto, e figurato, si espressa e totalmente proibiamo, si che già mai, così dentro al monastero, come di fuori, in maniera veruna, nè per veruna causa quale ella si sia possa farsi, nè permettersi di tal maniera, che così, chi permettesse e concedesse, come chi operasse cantando, dimandando, promovendo, favorendo, protigendo, o in modo alcuno aiutasse, o cooperasse la dimanda, pretenzione, o concessione di veruna derogatione a questa costitutione e sue proibitioni, incorra e sia tenuta alla pena di privatione di ogni officio, luogo e voce, con perpetua inhabilità di racquistarle in avvenire...⁵⁴.

Sappiamo per certo che nel Monastero delle Barberine ci fosse un organo, donato direttamente da Papa Urbano VIII nel 1641, «*In questo anno PP. URBANO VIII donò un' organo, che stava dismesso in s. Pietro facendolo assettare e rinnovare la cassa*».⁵⁵

Dalla *Filza de conti e ricevute*⁵⁶ risulta che il Monastero pagasse ogni anno, prima di Natale, un organaro per «*l'acordatura de l'organo e cimbali*».⁵⁷

Sempre nelle Memorie T. 2 troviamo questo passaggio:

Alli 25 maggio anno centenario della santa morte stata nel 1607 della nostra S.ta Madre M.a Maddalena de Pazzi, si ottenne licenza per questa solennità et in d.to giorno dall'Em.mo Sig.e Card. Francesco Barberino n.ro Protettore, di parar la Chiesa e cantar da Musici in Chiesa li due Vesperi e Messa, con varij instrum.ti di organo, violini, violoni, trombe.⁵⁸

Risulta da questa breve informazione che l'organo fosse collocato all'interno della clausura; ciò sembrerebbe tuttavia lasciar intendere che le Barberine avessero due organi, uno all'interno del coro e uno all'esterno in chiesa, fuori dalla clausura: ciò di cui non abbiamo altre testimonianze (dalle ricevute della *Filza dei conti* appena citate si ricava infatti che l'organaro accordasse ogni anno “organo e cembali”).

⁵⁴ *Costituzioni Barberine*, pp. 129-130.

⁵⁵ BAV-ABI, Memorie, T. I, anno 1641, p. 9.

⁵⁶ BAV-ABI, Filze de conti e Ricevute appartenenti al lib.o Mastro segnato lett.ra O, Tomo I, dall'anno 1733 all'anno 1739.

⁵⁷ BAV-ABI, Filze de conti e Ricevute appartenenti al lib.o Mastro segnato lett.ra O Tomo I, anno 1733, n. 234; anno 1734, n. 304; anno 1735, n. 365; anno 1736, n. 446; anno 1737, n. 507; anno 1738, n. 582; anno 1739, n. 660.

⁵⁸ BAV-ABI, Memorie, T. 2, anno 1707, p. 39.

È lecito dunque domandarsi se la monaca organista suonasse contemporaneamente con gli altri strumentisti. La risposta sembra dover essere positiva, vista l'annotazione seguente e considerato che non pare proprio ammissibile che musicisti e strumentisti potessero stare all'interno della clausura (luogo in cui l'ingresso era consentito solo al Papa, al cardinale protettore e al suo seguito, oltre che al sacerdote per amministrare il viatico a qualche monaca moribonda).

[Nell'anno 1707] Alli 18 o.bre di sabato ad hore 24 e mezza circa passò da questa vita mortale all'eterna la m.dre Suor Angela Vittoria del Cuore di Maria in grado di madre priora (figlia del Marchese Francesco Spada e signora Ottavia Malespini). Nacque a Faenza alli 4 giugno 1642 nel santo Battesimo li fu posto il nome di Claudia. Era virtuosa in specie di sonare bene l'organo e questo da giovane e novizia bianca, non essendoci di lei la più intendente la facevano insegnare alle fanciulle educande e richiesta di supplire poi sempre lo faceva con gran prontezza e carità. Ornata ancora di scrivere stampato e ecclesiastico e di ricamo e altre cose e per ciò fu sempre impiegata in officij da esercitare la sua capacità come custode delle educande instruendole molto bene di quanto dovevano apprendere sì nello sp.le che nel temporale.⁵⁹

Veniamo al *Rituale*. È talmente dettagliato sulla recita e del canto dell'Ufficio da far pensare che qualche monaca abbia almeno collaborato alla stesura delle rubriche ivi contenute. Tale ipotesi sembrerebbe inoltre suffragata dal fatto che i testi della preghiera sono in lingua latina, mentre le rubriche e tutte le spiegazioni sono invece in italiano: un fatto non scontato, ma tutto sommato ovvio, dato che le monache pregavano in latino ma parlavano in italiano. Se si cercano però conferme di questa presunta collaborazione nelle cronache interne del monastero, nei registri economici, nei cosiddetti annali, non si rinviene nulla che possa definirsi risolutivo. Ciò si spiega, d'altra parte, anche a causa del clima e del rigore che nel XVII secolo le autorità ecclesiastiche mantenevano nei confronti dei Monasteri di clausura, sottoposti a norme aggiornate di continuo – e ferree particolarmente a Roma, dove la vigilanza della Congregazione della sacra Visita e di quella dei Vescovi e Regolari era più forte:

Nel 1604 allorché monsignor Antonio Senaca dettò varie regole “per uso delle monache di Roma”, qualche abuso, peraltro circoscritto, poteva essere rimasto: e l'antico collaboratore di s. Carlo Borromeo esplicitamente scriveva: «Ordiniamo, che se bene, ne più si toleri l'abuso di bal-

⁵⁹ BAV-ABI, Memorie, T. 2, anno 1707 pagine non numerate.

lare, di mascarare et sonare instrumeti vani, come viole et violini, nè laudiamo che nell'anno della probatione, tempo di mortificatione, attendino a canti figurati che sogliono rilassare il spirito et la vera osservanza». ⁶⁰

Anche il canto, «manifestazione di spirito religioso e finalizzato alla gloria di Dio ed al bene delle anime consacrate, non poteva essere che quello fermo o gregoriano». ⁶¹ Si vedano al riguardo le perentorie proibizioni contenute nel decreto del Segretario della Sacra Visita del 18 luglio 1625:

Monasteri di monache. Musiche. 1. Nelle chiese delle monache di Roma così soggette all'illustrissimo signor Cardinale Vicario come a qualsivoglia persona, etiam regolare, o per qualunque rispetto esente, si proibiscono le musiche tanto de voci come d'istromenti etianadio nè giorni d'alcuna solennità o festa, o vero quando si veste, fa professione o prende velo alcuna delle monache, volendo che in ogni caso restino contente della musica che fanno et possono fare le medesime monache con li proprij organi, et non con altri instrumeti, usando il canto fermo et non figurato, il quale canto figurato si permetterà solamente per due o tre volte l'anno, nelle feste più principali di dette chiese, conforme a quello che sarà stabilito dall'illustrissimo signor Cardinale Vicario. ⁶²

Le Monache Barberine non erano esenti da queste norme, né è documentato che facessero diversamente. Come tutti gli altri monasteri romani, dunque, per non incorrere nei richiami dal Visitatore, di volta in volta, esse domandavano permessi direttamente al Cardinale protettore: il quale, a sua volta, se necessario, chiedeva licenze al Papa:

Alli 25 maggio anno centenario della santa morte stata nel 1607 della nostra S.ta Madre M.a Maddalena de Pazzi, si ottenne licenza per questa solennità et in d.to giorno dall'Em.mo Sig.e Card. Francesco Barberino n.ro Protettore, di parar la Chiesa e cantar da Musici in Chiesa li due Vesperi e Messa, con varij instrum.ti di organo, violini, violoni, trombe. ⁶³

⁶⁰ *Prattica del Governo spirituale e temporale de monasteri delle monache secondo le regole et constitutioni de santi Padri loro fondatori et del sacro Concilio di Trento e di Sommi Pontifici*, in Archivio Segreto Vaticano, Arm. I-XVIII, 6492, c. 64.

⁶¹ GIAN LODOVICO MASETTI ZANNINI, *Suavità di canto e purità di cuore. Aspetti della musica dei monasteri femminili romani*, in *La cappella musicale nell'Italia della Contro-riforma*. Atti del convegno internazionale di studi (Cento, 13-15 ottobre 1989), a cura di Oscar Mischiati e Paolo Russo, Olschki, Firenze 1993, pp. 123-141.

⁶² *Decreto di Monsignore Ottavio Mancini Vescovo di Cavallon, segretario della sacra Visita*, in BAV, cod. Vaticano-Latino 10946, c. 53r.

⁶³ BAV-AVI, Memorie, T. 2, p. 39.

Un ulteriore chiarimento: nei Mandati di pagamento, dell'anno 1669 si trova questo annotato:

Al di 23 giugno. Si compiaceranno pagare al sig. Niccolo Stamigna m.ro di Cappella 19 moneta quali sono a conto della Musica fatta nella n.stra Chiesa nell'Ottavaro della festa della n.stra ss.ma madre Maria Magdalena de Pazzi che con licenza dal n.stro Mon.ro della S.ma Incar.ne. sor Teresa della M.dre di Dio, sor M.a Caterina.⁶⁴

Sempre per questa occasione, nelle *Memorie* si trova annotato:

Alli 25 maggio anno suddetto e Centenario del glorioso passaggio al cielo della S.ta Madre M. Maddalena de Pazzi, la Santità del N.ro Pontefice Clemente XI, regnante, alle 21 hora fu a prender l'Indulgenza Plenaria entrò in chiesa mentre da musici si cantava il vespero. Genuflesso all'Altar Maggiore reverito anco la Cappella della santa, vagheggiò e lodò molto il sontuoso apparato.⁶⁵

Nelle Costituzioni delle Barberine si legge invece quest'altro passaggio:

E perché dal sopra detto per esser contrario all'istituto nostro ci habbiamo da tener sempre lontane, si proibisce sotto l'istesse pene, e con tutte le descritte conditioni il tenere, o ricevere nel monastero libri, note, suoni, instrumenti, o altra qual si voglia cosa (etiam per poco tempo) ch'alle regole, e ragioni di detto canto figurato, fratto, o di musica servino, concedendo solamente, che nel choro si habbia un organo, quale con modo, rito, e forma ecclesiastica possi dalle monache medesime (e non di fuori nelle messe solenni, e vesperi cantati, e nelle vestitioni e velationi di novitie nel canto fermo, che in esse occorre sonarsi, pur chè non sia mai sopra di esso, nè in tali attioni, nè in altro verun tempo si cantino mottetti, laudi, nè altro simile. Per l'esercizio et instrutione del sopra detto suono dell'organo si potranno havere et usare libri d'intavolatura ecclesiastica, et in questa non s'intenderà contraffatto alla nostra Costituzione, mentre che di essa non si servino per altro, che per quanto devono sapere, et apprendere necessariamente, in riguardo del sonar dett' organo nelle funtioni, già sopra espresse, a fin di facilitare maggiormente il canto fermo, da farsi da noi medesime solamente, e non mai permettersi, che da persone di fuori ecclesiastiche, o secolari che fussero, per nessuna, o altra qual vi sia causa, sia fatto, sotto le pene e conditioni, che al n. 6 sono sopra descritte. E perché con le medesime conditioni, e sotto le medesime

⁶⁴ BAV-AVI, Mandati 1645-1670, anno 1669.

⁶⁵ BAV-AVI, Memorie, T. 2, pp. 40-41.

pene, prohibiamo espressa e totalmente, l'imparare o permetter mai che nessuna assistente nel nostro monastero religiosa, o secolare, che ella sia impari, nè dalle grate nè in altro verun luogo o modo da persona di fuori, di qual si voglia conditione o qualità che ella fussi, e che ne meno possa mai sotto verun pretesto introdursi nè ammettersi alcuna mai dentro per detta causa, e rispetto di detto organo, e canto fermo, si sarà diligenti, ch'tutto ciò dalle monache medesime si vada sempre successivamente insegnando a chi viene, conforme che la madre priora deputerà, per il che potranno ancora haversi, e tenersi in monastero instrumenti di grave cimbalo, o sordino, ma che in tutto non passino mai il numero di tre ad summum, che l'uso di essi sia non di alcuna particolare appropriato, ma in comune tra le sonatrici scompartito, con l'obbedientia et approvatione della madre priora, che non si tenghino in parti remoti e sequestrati, nè in luoghi di perpetuo silenzio, nè tanto vicini ad essi, che venghi disturbato, ma si tenghino in stanze e luoghi potenti alla comunità, et oltre l'imparar sopra di questi, si potrà ancora con il suono di essi cantare qualche laude spirituale di aria e modo ecclesiastico, e che non siano a più di due voci, con licentia particolare ciascuna volta dalla madre priora, quale ad eccitamento di devotione potrà concederlo nel choro la notte di Natale del Signore, il Giovedì' e tre giorni ultimi avanti la quaresima, et al più, una o d'altre volte in fra l'anno, pur che si faccia privatamente in tempo e modo, che non impedisca il dovuto all'ufficio divino, et oratione, secondo il nostr'ordine già determinato, e che non si possa esser sentite da persone di fuori, e con queste medesime osservanze, e cautele, potrà ciò farsi ancora per occasione di straordinaria ricreatione comune, quando alla madre priora parerà sia bene et opportuno, concedersi, in tempo determinato, et a detta ricreatione deputato, e non altrimenti, che in stanze pubbliche da destinarsi dalla medesima madre priora; acciò quando è concesso in aiuto, et agumento di spirito, con la direttione e beneditione della santa obbedientia ben regolata, produca il preteso frutto a maggior gloria di Dio nell'anime nostre.⁶⁶

Da queste pagine delle Costituzioni è possibile immaginare il clima in cui vivevano le monache e le regole circa l'uso di strumenti, partiture e canto. Sembra quindi del tutto improbabile che qualche monaca avesse potuto scrivere musica.

Riguardo poi al *Rituale*, non risulta nel Registro degli Ordini e Mandati di pagamento dal Monastero o a beneficio del monastero per il pagamento di musicisti, e la stampa dello stesso.⁶⁷

⁶⁶ *Costituzioni Barberine*, pp. 131-133.

⁶⁷ BAV-AVI, Registro degli Ordini 1724-1777.

Circa la pubblicazione, quindi, in un foglio manoscritto allegato all'antigrafo del *Rituale* si legge:

Dichiaro io stessa, Priora del Ven. Monastero della SS.ma Incarnaz.e di Roma, di aver ricevuto dal Sig. Girolamo Mainardi stampator camerale il Publicetur del *Rituale* del n.ro Monastero sudetto, da lui stampato. E questo per conservarlo nel nostro Archivio. Di che, in nome del Monastero sudetto, faccio al riferito G. Mainardi il presente ricapito per sua giustificaz.e, anche con obbligo di esibirlo in caso di bisogno. Dal nostro Monastero questo di...agosto 1742.⁶⁸

Il foglio non contiene però altre indicazioni, né il giorno, né la firma della priora. Ma vediamo più da vicino le rubriche musicali contenute nel *Rituale*.

La *Rubrica duodecima* tratta *Dè tempi di suonar l'Organo*⁶⁹ e contiene tutte le indicazioni a riguardo dei tempi durante i quali la monaca doveva suonare: Messa, Lodi e Vesperi, Compieta, Mattutino, Vestizioni e professioni; inoltre Messe di Cardinali e Vescovi, ecc.:

1. Suonerà l'Organo in tutte le Messe cantate, eccetto dalla Domenica di Passione fino alla Messa del Giovedì Santo, che, terminata la Gloria, taccia fino alla Gloria del Sabato Santo; tacerà ancora nelle Messe cantate per i Defunti. Se nella Settimana di Passione occorre la Festa delle Nunziata, ò altro Santo doppio, si può suonare alla Messa, e Vesperi.
2. Si suonerà in replica dell'Introito, e per il primo Kyrie unito, e per il terzo, quarto, e sesto Kyrie, e per il secondo Christe. Alla Gloria suonerà il verso Et in terra pax, seguendo gli altri versi à vicenda con il Choro. Subito terminata l'Epistola, suonerà brevemente; mà se la Messa è parata, suonerà assai più à lungo. Essendovi Sequenza, ò Prosa, avanti d'incominciarla, si suoni un verso; cantato il primo verso, l'Organo replicherà il secondo, seguendo a vicenda.
3. Detto l'Evangelio, e Credo, al quale non si deve mai suonare, si suonerà fino alla Prefazione, eppoi il primo, e terzo Sanctus, seguitando fino al Pater noster. Si suonerà il primo Agnus, ed il terzo, seguendo fino a comunicato il Sacerdote, quando vi sia la Comunione delle Religiose; e non vi essendo, fino al Dominus vobiscum; e per ultimo al Deo gratias dopo l'Ite Missa est. Nelle solennità deve l'organo, si alla Messa, come al Vespero, suonare avanti, quando i Ministri partono dalla sagrestia.
4. Il Sabato Santo si suonerà l'Organo al verso Confitemini Domino, et all'altro Quoniam confirmata est del Tratto, all'Offertorio, al Sanctus, et all'Elevazione, dal detto il Pax Domini etc. fino alle tre Alleluia: al Salmo

⁶⁸ BAV-AVI, *Rituale* manoscritto, carta non numerata.

⁶⁹ *Rituale*, pp. 30-33.

Laudate Dominum: al Cantico Magnificat: alla ripetizione dell'antifona Vespere autem Sabbati etc. e al Deo Gratias dell'Ite Missa est.

5. Alli vesperi, e Laudi cantate, si suonerà il primo, terzo, e quinto Salmo, dalli secondi vesperi, seguendo gli altri uno il Choro, e l'altro l'Organo, quale sempre ripeterà le antifone, terminati li Salmi, ò Cantici; che quello, che suona per il Sicut erat, servirà per tal ripetizione; e questo modo si userà nè Doppj maggiori; ovvero i cinque Salmi si canteranno à Choro, ripetendo l'Organo solo le Antifone; e questo è il modo più comunemente usato, quale si praticherà le Domeniche, e Feste di doppj minori. Dal secondo verso dell'Inno, ò Cantico, suonerà à vicenda; et al Deo gratias dopo il Benedicamus Domino.

6. Alla Compieta si suonerà la replica dell'Antifona Miserere etc., all'Inno, al Cantico, all'Antifona seguente, e dopo il Benedicamus Domino.

7. Al matutino si suonerà per la ripetizione dell'Antifone dopo ciascun Salmo; e cantato il verso del Responsorio dopo la Lezzione, suonerà quella parte di Responsorio, che replicherebbe il Choro; si può sonare anco tutto il Responsorio intero. Al Te Deum laudamus suonerà dal verso Te aeternum Patrem etc., seguendo à vicenda col Choro il verso Te ergo etc.; e l'ultimo deve sempre cantarsi dal Choro.

8. Alli Vestimenti, e Professioni, benche non sia Messa cantata; e nelle solennità alle Messe de Cardinali, e Vescovi, si suonerà all'Offertorio, e all'Elevazione sin al Postcommunio. Al vestimento suonerassi al Salmo Conserva me Domine: alla ripetizione dell'Antifona Tu es etc.: alla Professione al Salmo Exaudiat te Dominus, et all'Antifona, che gli segue; & ad amendue le Funzioni sudette, all'Inno Te Deum laudamus etc., & al Salmo Ecce quam bonum etc.

9. Al Te Deum laudamus dopo l'Elezione fatta della nuova Madre Priora; ed ogni volta che detto Inno si canti per rendimento di grazie, come all'Elezione del Sommo Pontefice, e nel venire la prima volta il Protettore al Monastero. Similmente al Cantico Magnificat, che cantasi, mentre si dà l'abbraccio di Pace all'Accettata per Monaca Chorista.⁷⁰

Seguono altre norme nella *Rubrica decimaterza*:

Di ciò che si deve cantare, o salmeggiare

1. Si canterà la Messa, i Vesperi, & ogni altra Ora Canonica (come in questa è notato) in Canto Gregoriano, senza contrapunto.

2. Si canterà la Messa colli ministri nelle Feste comandate dalla Chiesa, ò Costituzioni, di prima, e seconda Classe del Signore, e della Madonna: nel giorno della Dedicazione della Chiesa; e Titolari di essa, e nella Festa della Santa Madre Maria Maddalena de Pazzi, anche trasferendosi: nè

⁷⁰ *Rituale*, pp. 30-33.

giorni di Vestimenti, e Processioni; e quando si canta Messa dè Defonti. Oltre all'anniversario della san. Mem. di Papa Urbano VIII, conforme ordina la Costituzione 23 parte seconda num. 6, si farà al Mortorio della Signora D. Costanza Magalotti Barberini, e delle Madri Fondatrici, nel giorno 6, e 7 di Novembre; avvertendo di anticiparli, essendo impedita la giornata assegnata. E questo s'intende in questo Monastero, fondato da Casa Barberina.

3. Si canterà la Messa con il solo Celebrante, e Ministri in Cotta, tutte le Domeniche, e Feste comandate dalla Chiesa ò Costituzioni, e nella seconda Domenica di Gennaro, per esser la Festa del Santissimo Nome di Gesù.

4. Si canterà il primo, e secondo Vespero il Te Deum laudamus, Capitolo, Inno, Cantico, & Orazione, nelle Feste di prima Classe del Signore, e della Madonna, e del Titolo, e Padrone della Chiesa, che sono nel Breviario Romano; oltre à ciò si canterà il primo Vespero ancora nella Festa di tutti i Santi. Annunzieranno le Antifone dè Vesperi, la prima la Madre Priora: le altre, quattro Religiose delle maggiori. Lo stesso si osservi dal dì 17 dicembre, dovendosi cantare l'Antifona, ò il Cantico Magnificat, & orazione, la prima l'annunzierà la Madre Priora, la seconda la Madre Sottopriora, e le altre le Madri, che le sieguono per grado di Professione. Nelle Feste notate al num. 3 si canterà solo il secondo Vespero.

5. Nell'Epifania si canterà il Salmo Venite etc. Nelli tre altri giorni Santi tutto il Matutino, e Laudi, ovvero il primo Notturmo, e nelle Laudi l'Antifona del Cantico, il Cantico e verso Christus etc.: il giorno di Pasqua di Resurrezzione, e Pentecoste, tutto il Matutino e Laudi.

6. La Vigilia del Santo Natale si canterà Prima: il giorno dell'Ascensione Nona: tutta l'Ottava della Pentecoste Terza: nelle Vigilie, e Feste del Titolare, e Padrone, Compieta; che potendosi, tanto questa, quanto i Vesperi si diranno col Sacerdote in Piviale, e Ministri in Cotta.

7. In tutto il sudetto, che si concede potersi cantare, si averà riguardo alla possibilità, e tempi, acciò quello, che è messo per augumento di divozione, rendendosi grave, non la distrugga. Potrà pertanto la Madre Priora concedere più, ò meno, secondo si è detto.

8. Quanto all'ordine, che in cantare si serverà; nella Messa il Choro canterà (oltre quello nell'antecedente Rubrica notato alli num. 2., e 3., che tace l'Organo) li due Alleluja dopo l'Epistola, e verso seguente, ovvero il Tratto, ò Graduale nel tempo, che si tace l'Alleluja: nelle Seguenze, ò Prose si canti sempre il primo, & ultimo verso. Il Credo si dirà à Chori: il primo verso dalla Cantoria: l'Amen da tutte unite. Il Postcommunio (eccetto quando non vi sia Comunione) nel tempo, che non suona l'organo: l'Introito, Offertorio, e Postcommunio si canterà unitamente da ambedue li Chori: i Kyrie, il Graduale, ò il Tratto, Sanctus, o Agnus Dei, à Chori; il primo sempre ò principiare sarà dalla parte della Cantoria.

9. Alli Vesperi cantati dirassi da amendue i Chori le Antifone, e la prima l'annunzierà l'Edomadaria, le altre le Versicularie, ò Madri Maggiori, come al num. 4. di questa Rubrica; li cinque Salmi, conforme è notato nell'antecedente Rubrica num. 5.: negl'Inni il primo, & ultimo Verso: nell'inno di Natale Et nos beata quos Sacri: nel Vexilla regis prodeunt, il Verso O Crux ave spes unica: nel Pange lingua il Verso Tantum ergo Sacramentum. Si canti il Capitolo, le Commemorazioni, et il Benedicamus Domino. Nel tempo, che non si suona l'Organo, si canti il tutto unitamente ò à Chori, secondo il solito.

10. Nel Matutino si canterà il Venite exultemus, li Salmi à Chori, le Lezioni, i Responsori; tacendo ciò, che si è dichiarato nella precedente Rubrica, che deve suonarsi dall'Organo.

11. Tutti i Versi di Salmi, Inni et Antifone, che si suonano dall'Organo, sieno da due novizze, ò da due altre delle minori Religiose detti, e salmeggiati, stando in piedi; e l'ordine sarà il seguente. Dalla parte della Cantoria si replichì l'Antifona dopo i Salmi, e si annunzi parte del Verso, che il Choro hà da cantare; dall'altra parte dica il Verso intero dè Salmi, et Inni, che suona l'Organo. Nelle Messe cantate tutto quanto suona l'Organo, lo dica quella in Choro, che stà incontro alla Cantoria; e l'altra, che risiede dalla parte della Cantoria, ripigli l'Introito, et annunzi quanto dalla Comunità si deve cantare.

12. Quando non cantato, mà salmeggiato, dovrà recitarsi il Divino Offizio, si dirà con somma unione di voce, di modo, e di pausa, come siegue. Primo, nell'Offizio del primo giorno di Natale, Pasqua di Resurrezzione, e Pentecoste, nelli tre giorni Santi, al Matutino, se non si canta, e Vespero, quale non deve cantarsi: nella commemorazione di tutti i Fedeli Defonti, la voce farà il Fà sopra il CeSolFaUt. Choristo; il modo farà adagio, e sostenuto nelle sillabe; la pausa al mezzo punto sarà di circa mezza battuta. Al fine dè Salmi, Antifone, Responsori, Versi, & Orazioni dè tre giorni Santi, di Fa fa mi. Secondo, nelle altre solennità, nella quali l'offizio di Edomadaria lo fa la Madre Priora, ò la Madre Sottopriora; e la seconda, e terza Festa di Natale, Pasqua di Resurrezzione, e Pentecoste; e negl'Offizj funerali presente il corpo defonto di alcuna nostra Religiosa, la voce sarà una meno della solennissima detta; il modo adagio, mà meno sostenuto dell'ordinato di sopra; la pausa di un quarto. Con il medesimo modo si dichino le Lezioni, e Martirologio. Terzo, per tutto l'Anno la voce sarà mezzo tono meno dell'antecedente; il modo posato, e la pausa sarà per la metà meno dell'assegnata nel secondo modo. Quarto, nel Matutino delle Domeniche, nell'Offizio Feriale, semplice, e piccolo della Beatissima Vergine, il tono sarà come nell'antecedente, mà con la voce alquanto sommessa; il modo più succinto dell'ordinario, mà non frettoloso; la pausa, quanto si possa serrar le labbra, e seguir di subito il Verso».

13. Il sopradetto modo, assegnato per recitare il Divino Offizio singolarmente nelle solennità, s'intende per le Ore Maggiori, cioè Vesperi,

Matutino, e Laudi; poiché le minori debbon dirsi meno solenni; e però il Natale etc. sarà come il secondo modo: nelle altre solennità, come il terzo, etc.; mà li tre giorni Santi, come è assegnato nel terzo modo.

14. Avvertasi nel ripigliare che fa ciascun Choro, di lasciare, che l'altro abbia ben finito tutta l'ultima sillaba; e lo stesso osservisi dalle Ministre, e Lettore nel dire, & annunziare, di scolpir bene, e sostenere la prima, e l'ultima sillaba.⁷¹

Da queste norme, oltre una sottolineatura della pratica dell'*alternatim*, non si evincono particolarità degne di menzione, se non la precisazione che «*Si canterà la Messa, i Vespri, & ogni altra Ora Canonica (come in questa è notato) in Canto Gregoriano, senza contrapunto*». Possiamo dunque affermare che le Barberine seguivano in tutto le norme della Chiesa che anche oggi possiamo riscontrare nel canto dei monasteri, soprattutto le “regole” che disciplinano il buon andamento dei “due” cori comunitari: «*Quando non cantato, mà salmeggiato, dovrà recitarsi il Divino Offizio, si dirà con somma unione di voce, di modo, e di pausa*».

La medesima rubrica, come abbiamo visto, contiene un elenco dei tempi, modi e intenzioni di preghiera. Il testo abbonda di riconoscenza per la famiglia Barberini, i benefattori, il papa Urbano VIII e le sorelle Barberini, Innocenza e Maria Grazia, da ricordarsi esplicitamente «nel giorno 6 e 7 di novembre»⁷² di ogni anno.

Dalla minuziosa descrizione della liturgia veniamo a conoscenza di come le Monache Barberine seguissero pedissequamente il rito romano e come l'ufficio fosse quasi sempre cantato: si veda al esempio la seguente rubrica: «*Modo di ricevere le Ceneri benedette. [...] le choriste intonino l'antifona Exaudi nos Domine etc., seguendo in tutto il resto l'Ordine del Messale, e Graduale Romano*».⁷³ (A questi testi, naturalmente, aggiungevano le processioni, preghiere, ecc. documentate dal *Rituale*: il quale – ricordiamo – fu però dato alle stampe soltanto nel 1742).

Vi sono, poi, precise norme per i due cori che compongono il “coro monastico”. Tali norme, tranne poche eccezioni e con i dovuti adattamenti della lingua, sono in vigore ancora oggi nei monasteri di clausura carmelitani. La stessa “tabella del choro” è presa dallo schema del monastero delle Barberine.

⁷¹ *Rituale*, pp. 33-38.

⁷² *Rituale*, p. 34.

⁷³ *Rituale*, p. 78.

Del *Rituale* non si ha traccia dal 1659, anno della nota che segue, sino al 1742, anno della stampa:

A di 10 settembre 1659 con ordine espresso dell'Eminent.mo e R.mo Sig.e Cardinale Carlo (Barberini) n.stro protettore et al prescritto delle n.stre Sacre Costituzioni conforme al solito fu dal P.re Visitatore principiata la visita personale di tutte le monache del n.stro monastero della Sant.ma Incarnazione del Verbo Divino nella qual visita non trovando per la retta amministrazione et intiera osservanza cosa da emendare ò innovare, solamente intendendo che per giuste e ragionevoli cagioni non si era terminato di compilare il rituale di già ordinato, fu di nuovo raccomandato et inculcato la perfezione di esso come cosa necessaria per il buon ordine del Choro e sacre funzioni tenuto il capitolo solito e reso le grazie con salutevoli avvisi restò terminata la d.tta visita il di' 19 settembre 1659. In fede di che da me sottoscritta camarlinga è stato registrato il present'anno q.sto giorno et anno suddetto. Sor M.a Caterina del Cuor di Gesù camarlinga, mano pp.⁷⁴

3. LA PROCESSIONE DELLA PASSIONE

Il rito

Leggiamo nel *Rituale*:

La domenica di Passione, avanti il Vespero circa mezz'ora, suonerà à Processione. Congregate tutte, ciascuna terrà la Corona di spine in testa, & una Croce di legno in petto, colle mani incrociate su quella. Al segno, una Chorista intoni, in Salmodia solenne, il Salmo notato di sotto, e le Ceroferarie, e la Crocifera cominciano la Processione. Giunte nel Choro, e terminato il Salmo, si canteranno i Versi della Passione. Cantate le parole Jesus autem etc., da tutte facciasi la mezza prostrazione; in silenzio passando alquanto di tempo, ringraziando del Beneficio della Redenzione, e dimandando il divino Spirito per ben vivere, e felicemente morire. Al segno della Superiora torneransi à cantare i Versi Misericordias etc., esponendosi à questi il Santissimo Sacramento; e detto il Verso, & Orazione, terminerà la Processione.⁷⁵

Durante la processione sono previste alcune preghiere: il Salmo 21, i versi della Passione, l'antifona *Misericordias Domini*, un *Oremus*, due inni (*Salve Jesus Summe bonus*, *Stabat Mater*), un altro *Oremus*.

⁷⁴ BAV-AVI, Libro de gl'ordini et offitii 1657-1727, cc. 7r-7v.

⁷⁵ *Rituale*, pp. 79-80.

Riportiamo integralmente (omessi solamente i testi dei salmi) la porzione corrispondente del *Rituale*:

Di quanto deve dirsi in detta Processione

SALMO 21 [con il testo del salmo]

VERSI DELLA PASSIONE

Tono secondo. Choriste.

Amici mei, et proximi mei,

Primo choro, adversum me appropinquaverunt et steterunt.

Secundo choro. Traditus sum et non egrediebar: Oculi mei languerunt prae inopia.

Et factus est sudor meus: sicut guttae sanguinis, decurrentis in terra.

«*Circumdederunt me canes multi: concilium malignantium obsedit me*» [Ps 22,17].

«*Corpus meum dedi percutientibus: et genas meas vellentibus.*

Faciem meam non averti: ab increpantibus et conspuentibus in me» [Is 50,6].

Quoniam ego in flagella paratus sum: et dolor meus in conspectu meo semper.

Milites plectentes coronam de spinis: imposuerunt super caput meum.

«*Foderunt manus meas et pedes meos: dinumeraverunt omnia ossa mea*» [Ps 22,18].

«*Et dederunt in escam meam fel: et in siti mea potaverunt me aceto*» [Ps 69,22].

«*Omnes videntes me deriserunt me: locuti sunt labiis et moverunt caput*» [Ps 22,7].

«*Ipsi vero consideraverunt et inspexerunt me: diviserunt sibi vestimenta mea, et super vestem meam miserunt sortem*» [Ps 22, 18-19].

Memento ancillarum tuarum Domine: dum veneris in Regnum tuum.

«*In manus tuas commendo spiritum meum*» [Lc 23, 46]: *redemisti me Domine Deus veritatis.*

Choriste. «Jesus autem, emissa voce magna, tradidit spiritum» [cfr. Mt 27,50: Mc, 15,37:Lc, 23,46; Io 19,30].

Terminata la Prostrazione

Tono sesto. Choriste. *Misericordias Domini,*

Primo choro, in aeternum cantabo [Ps 88, 2].

«*Vere languores nostros ipse tulit: et dolores nostros ipse portavit.*

Ipsae autem vulneratus est propter iniquitates nostras: attritus est propter scelera nostra» [Is 53,4-5].

«*Omnes nos, quasi oves, erravimus: unisquisque in viam suam declinavit: et posuit Dominus in eo iniquitates omnium nostrum*» [Is 53,6].

«*Exurge: quare obdormis Domine? Exurge; et ne repellas in finem*» [Ps 44,24].

*Ecce Deus Salvator meus: fiducialiter agam, et non timebo.
Te ergo quaesumus Domine Jesu famulis tuis subveni: quas pretioso sanguine redemisti.*

*Choriste. Miserere nostri Jesu benigne:
Choro. Qui passus es clementer pro nobis.*

La Superiora in Tono Feriale.

Oremus

Respice, Sancte Pater, Omnipotens Deus, Immaculatum Filium tuum, in Cruce pendentem, cum deifica charitate, cum expansis manibus, cum extensis venis, cum pallida facie, cum mortali colore, cum lacrymosis oculis, cum ardenti siti, cum sitibundis desideriis pro nobis morientem; et in ea charitate, qua amorosum cor ejus scindebatur, sis nobis placabilis super multitudine peccatorum nostrorum; et ad coelestis regni gloriam fac nos misericorditer pervenire. Per eundem Christum, etc.

2. Nella Domenica delle Palme all'istess'ora si farà detta processione, ma senza corona di spine e croce; negli altri giorni, dopo la Messa Conventuale, si farà, recitando il Salmo in Salmodia ordinaria. Nel venerdì di Passione si farà la sera al solito, come negl'altri venerdì.

3. Il Venerdì Santo, mezz'ora prima dell'Orazone Mentale, dato il segno colle tabelle, radunate colla Corona di Spine in testa, al segno s'incomincerà il Salmo Deus Deus meus respice in me etc, come a carta 89; et inviatasi dalle Cerofinarie, e Crocifera la Processione verso il Choro si dirà, come sotto sarà notato. Mentre si cantano li due Inni, si anderà a coppia a baciare le Piaghe dell'Imagine di Christo morto; la prima coppia sarà la Madre Priora, e la Madre Sottopriora; si faranno 3. genuflessioni, una a piedi del Choro, la seconda nel mezzo, e la terza alla Sagra Imagine; la prima a baciare sarà chi risiede dalla mano destra. Mentre la Madre Priora, e la Madre Sottopriora fanno la seconda genuflessione, facciano la prima le due Madri, che sieguono, accoppiandosi sempre una per Choro; quando queste subentrano alla seconda, un'altra Coppia, faccia la prima, seguendo fino al fine. Caso che restassero per ultimo 3., si unischino insieme, e a baciare l'Imagine sia la prima chi stà nel mezzo, di poi quella della mano destra, e l'ultima quella, che resta alla sinistra. Nel partirsi si discostino circa una Canna, facendo un'altra genuflessione all'infimo grado dell'Altare; e volte in faccia, facendosi mezz'inchinazione l'una all'altra, torni ciascuna onde partì.

Choriste. Salmo. Deus Deus meus, etc. Come sopra a carte 80.

Choro. Longe a salute mea etc.

Superiora. Agimus tibi gratias,

Choro, Omnipotens Deus, pro universis beneficiis tuis qui vivis, et regnas in saecula saeculorum. Amen.

Si diranno 5 Pater a braccia aperte in Croce, piano, e ad ogni uno la Madre Priora replicherà il Verso:

A Sanguis Jesus pretiose:

Choro. Tanto amoris igne effuse. Miserere nobis.

Terminati questi, si dirà similmente per 3. volte forte, (cominciato per la prima volta dalla Madre Priora)

V. Vulnere cor nostrum Deus charitate tua.

Detto un altro Pater segreto:

Madre Priora: "Recordare Virgo Mater,

Choro, Dum steteris in Conspectu Dei, ut loquaris pro nobis bona, et ut avertas indignationem suam a nobis" (Ier 18, 20).

Peccavi Domine: miserere mei (replicato 3. volte).

Si prostra, come si è detto al numero primo.

Al segno. Inno

*1. Salve Jesus summe bonus,
ad parcendum nimis pronus:
membra tua macilenta,
quam acerbe sunt distenta
in ramo Crucis torrida.*

*2. Salve latus Salvatoris,
in quo latet mel dulcoris:
in quo pater vis amoris:
ex quo scatet fons cruoris,
qui corda lavat sordida.*

*3. Ecce tibi appropinquo:
Parce Jesu si delinquo.
Vereconda quidem fronte,
ad te tamen venio sponte,
scrutari tua vulnera.*

*4. Salve mitis apertura,
de qua manat vena pura:
porta patens, et profunda,
super rosam rubiconda
medela salutifera.*

*5. Odor tuus super vinum.
Virus pellens serpentinum.
Potus tuus potus vitae.
Qui sititis huc venite.
Te dulce vulnus aperi.*

*6. Plaga rubens aperire.
Fac cor meum te sentire,
Sine me in te transire:
Vellem totus introire:
Pulsanti pande pauperi.*

*7. Ore meo te contingo:
et ardenter ad me stringo:
in te meum cor intingo,*

et ferventi corde lingo.

Me totum in te trajice.

8. *O quam dulcis sapor iste.*

Qui te gustat Jesu Christe,

Tuo victus a dulcore,

Mori posset prae amore,

te unum amans unice.

9. *In te hac fossa me reconde:*

intus meum cor asconde,

ubi latens incalescat:

et in pace requiescat.

Nec prorsus quemquam timeat.

10. *Hora mortis meus flatus,*

Intret, Jesu, tuum latus.

Hinc expirans in te vadat,

Ne hunc leo trux invadat,

Sed apud te permaneat. Amen.

Inno

Choriste. Stabat Mater dolorosa

Choro. juxta Crucem lacrymosa,

Dum pendeat Filius.

Cujus animam gementem,

Contristatam et dolentem

Pertransivit gladius.

O quam tristis, et afflicta

Fuit illa benedicta

Mater Unigeniti.

Quae moerebat et dolebat,

Et tremebat, dum videbat

Nati poenas inclyti.

Quis est homo, qui non fleret,

Matrem Christi si videret,

In tanto supplicio?

Qui non posset contristari

Piam Matrem contemplari

Dolentem cum Filio?

Pro peccatis suae gentis

Vidit Jesum in tormentis,

Et flagellis subditum.

Vidit suum dulcem Natum

Morientem desolatum,

Dum emisit spiritum.

*Eja Mater, fons amoris,
Me sentire vim doloris,
Fac ut tecum lugeam.*

*Fa, ut ardeat cor meum,
In amando Christum Deum,
Ut sibi complaceam.*

*Sancta Mater, istud agas,
Crucifixi fige plagas,
Cordi meo valide.*

*Tui nati vulnerati,
Tam dignati pro me pati,
Poenas mecum divide.*

*Fac, me vere tecum flere,
Crucifixo condolere,
Donec ego vixero.*

*Juxta crucem tecum stare,
Te libenter sociare
In planctu desidero.*

*Virgo virginum praeclara,
Mihi jam non sis amara;
Fac me tecum plangere.*

*Fac, ut portem Christi mortem;
Passionis fac consortem,
Et plagas recolere.*

*Fac me plagis vulnerari,
Cruce hac inebriari,
Ob amorem Filii.*

*Inflammatum, et accensus
Per te, Virgo, sim defensum
In die Judicii.*

*Fac, me cruce custodiri,
Morte Christi praemuniri,
Confoveri gratia.*

*Quando Corpus morietur,
Fac, ut animae donetur,
Paradisi gloria. Amen.*

In canto feriale si diranno li seguenti Versi, et orazioni.

Choriste. V. Tuam Coronam adoramus Domine.

Choro. R. Tuum gloriosum recolimus triumphum.

Choriste. V. Tuam ipsius anima doloris gladius pertransivit;

Choro. R. Ut revelentur ex multis cordibus cogitationes.

Superiora

Oremus

Praesta quaesumus, Omnipotens Deus, ut qui, in memoriam Sacratissimae Passionis Domini nostri Jesu Christi, coronam ejus spineam veneramur in terris, ab ipso gloria, et honore coronari mereamur in coelis.

Interveniat pro nobis, quaesumus Domine Jesu Christe, nunc, et in hora mortis nostrae apud tuam clementiam Beata Virgo Maria, Mater tua, cujus Sacratissimam Animam in hora tuae Passionis doloris gladius pertransivit. Per te Jesu Christe Salvator mundi; qui cum Patre, et Spiritu Sancto vivis, et regnas in saecula saeculorum. Amen.

In tutti li Venerdì dell'anno, recitate le Litanie della Madonna, la sera dopo l'Orazione Mentale, si farà l'istessa Processione, non tenendo però la Corona di Spine; e in vece delli suddetti due Inni, si dirà il Vexilla Regis prodeunt, etc. lasciando l'Adorazione. Si potrà tralasciare il Venerdì tra l'Ottava del Corpus Domini et altri giorni, che la Costituzione 14. della seconda parte ordina, che si trasferisca la Disciplina del Venerdì.⁷⁶

Di questa processione, come s'è detto, nei monasteri in cui è ancora in uso si mantengono i testi e le melodie ma non le rubriche (corona di spine in testa, crocifisso tra le mani, ecc).

I toni di salmo

Il *Rituale* prescrive il tono ottavo per il Salmo 21; il tono secondo per i versi della Passione e il tono sesto per l'Antifona *Misericordias Domini*. Sono gli usuali toni "gregoriani", e non abbisognano quindi di speciale commento.

L'inno Salve Jesus summe bonus

L'inno *Salve Jesus Summe Bonus* viene attribuito erroneamente a san Bernardo. Tuttavia sia la *Patrologia Latina*⁷⁷ che il Mone⁷⁸ con-

⁷⁶ *Rituale*, pp. 80-94.

⁷⁷ *Patrologia Latina*, vol. 184, coll. 1319-24; cfr. anche *The Catholic Encyclopedia*, ed. by Charles Habermann, The Encyclopedia Press, New York, vol. XIII (1913), alla voce *Salve Mundi Salutare*.

⁷⁸ FRANZ JOSEPH MONE, *Hymni ad Deum et Angelos*, Herder, Friburgi Brisgoviae 1853, pp. 166-167.

cordano invece nell'attribuirlo a san Bonaventura. Nel *Rituale* si trova per intero l'inno «*Giubilo di S. Bernardo. Da dirsi nel far le sette Chiese*». ⁷⁹

In una lettera conservata nell'archivio del nostro monastero, il maestro Giuseppe Agostini⁸⁰ scrive di quest'inno: «Il testo è semipopolare e semivolgare, efficace di immagini concrete, sconcertanti in una lingua che si evolve violentemente dal misticismo al pragmatismo: la musica è bella». ⁸¹

In realtà, il testo dell'inno è alquanto inusuale quanto a terminologia, e la scelta di esso risente dell'ambiente femminile in cui veniva usato. Esso è infatti parte di una serie di inni alle membra di Cristo [«*Salve mundi salutare (Ad Pedes); Salve Jesu, Rex sanctorum (Ad Genua); Salve Jesu, pastor bone (Ad Manus); Salve Jesu, summe bonus (Ad Latus); Salve, salus mea, Deus (Ad Pectus); Summi regis cor aveto (Ad Cor); Salve caput cruentatum (Ad Faciem)*], e le monache vi fanno probabilmente ricorso a motivo della loro provenienza dal monastero fiorentino di s. Maria degli Angeli ove, pochi decenni prima era deceduta s. Maria Maddalena de' Pazzi, che aveva dato un forte impulso alla devozione e alla spiritualità verso il Costato di Cristo, come si legge in molti suoi scritti:

Ma veggio ancora che le non si fermano e stanno quasi in continuo moto in su quel bel prato, il quale è quel luogo che è fra il cuore e il costato di Cristo crucifisso. Non sempre stanno nel cuore che è il thalamo ascoso e secreto della sposa anima, né ancora sempre nel costato, ma in quel mezzo [...]. Quando alquando si è stato nel thalamo secreto del cuore,

⁷⁹ *Rituale*, pp. 63-69.

⁸⁰ Giuseppe Agostini ha studiato pianoforte (con Rina Rossi), organo e composizione organistica (con Fernando Germani), contrappunto, fuga e composizione. Come direttore di coro ha fondato "I Polifonici", complesso da camera che ha inciso per la RAI musiche rare di Marazzoli, Mazzocchi, Stefano Landi. Ha diretto il "Coro Vallicelliano" dell'Oratorio Filippino di Roma per il quale è stato anche direttore dei Concerti (Sermoni) oltre che Maestro di Cappella alla Chiesa Nuova. Ha diretto per anni il Coro Universitario della IUC. Ha fondato il Coro "Aldo Manuzio" dell'Accademia Lepina di Supino. Ha diretto il Coro da Camera della RAI di Roma. Dal 1968 dirige il Coro "Franco Maria Saraceni" degli Universitari di Roma con il quale ha tenuto concerti in tutta Europa e in America del Nord e del Sud. Come organista ha suonato in Italia e all'estero, ha inciso dischi, ha collaborato con la Discoteca di Stato, l'Accademia di Santa Cecilia, la RAI, la Radio Vaticana. Membro fondatore di una commissione per la tutela degli organi classici, ha per primo introdotto concerti integrali di musiche di Frescobaldi, Gabrieli, Pasquini, Zipoli su organi classici romani.

⁸¹ Carpineto Romano, Archivio del Carmelo S. Anna, Lettera del maestro Giuseppe Agostini alla comunità, 22 aprile 2002.

si deve scorrere e farsi un poco alla finestrella del costato per chiamare tante e tante anime che si vanno perdendo; il che si deve fare con uno ansioso e amoroso desiderio della salute di esse.⁸²

Il testo dell'inno *ad latus* compare nel *Rituale* con qualche lieve variante rispetto all'edizione sia di Mone che della *Patrologia*:

RITUALE 1742	PATROLOGIA LATINA Col 1321	MONE 1853
In te hac fossa me reconde:	In hac fossa me reconde,	In te hac fossa me reconde:
intus meum cor asconde,	Infer meum cor profunde,	intus meum cor asconde,
ubi latens incalescat:	Ubi latens incalescat,	ubi jacens incalescat:
et in pace requiescat.	Et in pace conquiescat,	et in pace conquiescat
Nec prorsus quemquam timeat.	Nec prorsus quemquam timeat.	Nec prorsus quemquam timeat.

L'inno doveva comunque essere popolare, in quei secoli, sia in Italia che all'estero; Buxtehude, ad esempio, nel 1680 ne utilizza la seconda la terza e la decima strofa nelle cantate «*Membra Jesu Nostri*» «*Ad Latus*».⁸³

La musica che nel *Rituale* lo accompagna è la seguente:

Inno . 

Choriste . Salve Jēsus summè bonus ;



Choro . Ad parcendum ni mis pronus :



Membra tu a ma cilenta



Quàm acerbè sunt disten ta



In Ra mo Cru cis torri da .

⁸² SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Probatione*, Parte prima, a cura di Giuliano Agresti (vol. V di EADEM, *Tutte le Opere dai manoscritti originali*), Centro Internazionale del Libro di Bruno Nardini, Firenze 1965, p. 259.

⁸³ DIETRICH BUXTEUDE, *Membra Jesu Nostri*, BuxWV 75, hsrsg. von Dietrich Kilian, Merseburger, Berlin 2007.

A prima vista la melodia si direbbe un centone: il primo verso, ad es., cita letteralmente l'*incipit* della sequenza *Victimae Paschali laudes*. Tale uso sembra essere unico, perlomeno per quanto è possibile ricavare dai repertori disponibili⁸⁴ o da un confronto con le melodie degli inni contenuti nel *Liber Usualis*.

L'inno Stabat Mater

L'inno *Stabat Mater*⁸⁵ presente nel *Rituale* utilizza una melodia che non trova riscontro né nella tradizione musicale carmelitana né nella tradizione "gregoriana" documentata dal *Liber Usualis*.⁸⁶ In alcuni passi, poi, anche le parole sono differenti.

Nel *Rituale* la melodia è la seguente:

Il *Liber Usualis* riporta le seguenti melodie, ambedue molto note:⁸⁷

Inno . 

Choriste . Stabat Mater do lorofa 

Choro . Juxta Crucem la crymofa , 

Dùm pen debat Fi li us .

⁸⁴ Per es. JOHN R. BRYDEN – DAVID G. HUGHES, *An Index of Gregorian Chant*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1969.

⁸⁵ «Lo *Stabat Mater* attribuito a Jacopone da Todi; sequenza nata in un contesto di intensa religiosità popolare, utilizzata in vari modi nei pii esercizi e, se pur facoltativa, presente nella liturgia delle ore e nella liturgia della Parola della messa del 15 settembre: Beata Vergine Maria Addolorata»: SILVANO MAGGIANI, voce *Addolorata*, in *Nuovo Dizionario di Mariologia*, a cura di STEFANO DE FIORES e SALVATORE MEO, Edizioni Paoline 1985, p. 3.

⁸⁶ Cfr. *Liber Usualis Missae et Offici pro Dominica et festis cum cantu gregoriano*, Parisiis – Tornaci – Romae – Neo Eboraci 1962, p. 1634 v- 1637.

⁸⁷ La seconda in *Liber Usualis*, Tempore Quadragesimae, p. 1874.

Seq.
2.
S



Tábat Má-ter do-loró-sa Juxta crúcem lacrimósa,



Dum pendébat Fí-li- us. 2. Cújus ánimam geméntem, Con-



tristá-tam et do-léntem, Pertransí-vit gládi- us. 3. O quam



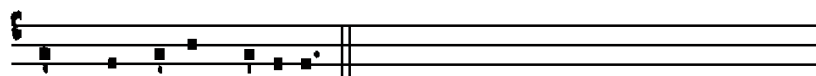
trístis et afflícta Fú-it fíla benedícta Má-ter Unigé-

Planctus B. Mariae Virginis.

6.
S



Tábat Máter do-lo-rósa Juxta crúcem lacrimósa,



Dum pendébat Fí-li- us. (*Alius Tonus, p. 1634 v.*)

Anche il confronto della melodia del *Rituale* con le sei melodie dello *Stabat* indicizzate nell'*Index of Gregorian Chant* di Bryden e Hughes⁸⁸ non rivela alcuna corrispondenza. Lo *Stabat* del *Rituale* si traduce infatti nella seguente stringa numerica:

- F -3 4 0 -1 0 -1 0 2 -1 -3 -5

⁸⁸ BRYDEN – HUGHES, *An Index of Gregorian Chant*, pp. 400-401.

Le melodie dell'*Index* corrispondono invece agli andamenti:

A -2 0 3 2 0 2 0 -2 a
 G -2 2 0 2 4 5 4 2 G
 F 2 4 2 4 7 5 4 2 F
 G 2 4 2 5 4 2 0 4 G
 F 2 4 5 2 4 5 7 4 F.

Sembra dunque (per quanto s'è potuto appurare sinora) che la melodia dello *Stabat* del nostro *Rituale* sia peculiare della tradizione delle Barberine, anche se non è possibile rintracciare alcuna testimonianza diretta della sua composizione.

Nelle Memorie Tomo 1 datate 1639-1718⁸⁹ e nelle Memorie Tomo 2 datate 1706-1781⁹⁰ (due cronache interne che descrivono ingressi di candidate, vestizioni, professioni, morte delle sorelle, visite di cardinali protettori, andata del confessore ordinario e straordinario, predicatori di Avvento e Quaresima e infine ingressi in educandato di giovanette nobili o di buona famiglia per essere educate e poi rimesse nel mondo) non si trova infatti nessuna annotazione musicale.

Nulla egualmente si è potuto rinvenire nell'archivio del Monastero di Vetralla – monastero fondato dall'Incarnazione nel 1669, come ci ha confermato la monaca archivista del luogo: «Le lettere che abbiamo in archivio risalgono al 1776 in poi. L'ho esaminate accuratamente e non ho riscontrato alcuna citazione su chi ha scritto la musica che si trova nel *Rituale*».⁹¹

È possibile che la musica si debba a qualcuna delle monache fondatrici? In mancanza di documentazione (e salvo quanto s'è già notato sopra), la domanda non può al momento trovare risposta certa, né in positivo né in negativo. Rimane inoltre la possibilità che anche la melodia dello *Stabat Mater* possa essere un qualche tipo di *contrafactum*, così come s'è notato essere (almeno quanto a *incipit*) l'inno *Salve Jesus*.

Diffusione attuale nei monasteri

In Italia, a tutt'oggi, sono quindici i monasteri che appartengono all'Ordine dei Fratelli della Beata Vergine Maria del Monte Carmelo.

⁸⁹ BAV-AVI, Memorie, T. 1, 1639-1718.

⁹⁰ BAV-AVI, Memorie T. 2, 1706-1781.

⁹¹ Lettera all'autrice del 4 ottobre 2006.

Da un sondaggio effettuato presso tutte le quindici case,⁹² risulta che solo in cinque di esse sopravvive l'uso di tale processione o altri elementi del *Rituale* delle Barberine di Roma.

Vediamo nel dettaglio ogni monastero (indicato con il nome del comune di presenza), tenendo presente che, quando parliamo di sopravvivenza, ci riferiamo ai *testi* del *Rituale* delle Barberine, dato che le relative rubriche, ormai anacronistiche, sono cadute quasi ovunque in disuso. Camerino (An): anno di fondazione 1715.⁹³ Questo Monastero non è della tradizione delle Monache Barberine e quindi ignora completamente il *Rituale* in questione. Carpineto Romano (Rm): anno di fondazione 1979.⁹⁴ Del *Rituale* si mantiene la processione dalla V domenica di Passione fino al mercoledì Santo. Si cantano invece durante tutto l'anno, particolarmente il venerdì, l'inno *Salve Jesus Summe Bonus*, l'antifona *O Maria Flos Carmeli*, il *Mandato* del Giovedì Santo e altre preghiere. Cerreto di Sorano (Gr): anno di fondazione 1992.⁹⁵ Conservano copia del *Rituale* e portano avanti solo

⁹² Il sondaggio è stato effettuato tramite la seguente lettera, inviata in data 18 luglio 2006: «J.M.J.E. 18.07.06. Reverenda Madre, innanzitutto auguri ancora per la recente commemorazione solenne della nostra Madre del Carmelo, Speranza di tutti i carmelitani. Dovendo terminare un corso di studi di liturgia e musica iniziato anni or sono, dopo diverse ipotesi – anche seguendo il consiglio di un nostro confratello statunitense (Padre James Boyce) – ho concordato con il relatore della mia tesi, il prof. M° Daniele Sabaino, uno studio sul rituale del 1742 delle Barberine in Roma. In detto studio verrà posta particolare attenzione ad alcune processioni con inni peculiari. Verrà esaminata anche la diffusione di tale rito nei nostri monasteri carmelitani, pertanto desidererei sapere, se possibile, se nella tradizione del Suo monastero rimangono vestigia del rituale in esame, vale a dire preghiere, processioni et similia. RingraziandoLa per l'attenzione che vorrà dare a questa mia richiesta, La saluto caramente nel Signore, in unione di preghiera. Sr Maria Noemi di San Giovanni Apostolo ed Evangelista, O.Carm.». Ha risposto il 60% dei monasteri interpellati.

⁹³ «Anno 1715 aliquae piae mulieres se congregaverunt, duce domina Euphemia Serarcangeli et favente Dionysio Pieragostini, confoederationis Oratorii s. Philippi Neri alunno. Anno 1742 habitum carmeliticum induerunt et anno 1844 decretum adoptionis ab Ordine receperunt. Tandem anno 1952 ad secundum Ordinem transierunt»: CURIA GENERALIS CARMELITARUM. SECRETARIATUS GENERALIS, *Status Ordinis Fratrum B. Mariae Virginis de Monte Carmelo die 31 decembris 2005*, Roma 2006, p. 304.

⁹⁴ «Mense aprils 1979 ortum est hoc monasterium a Sancta Anna nominatum, quod sedem posuit in parva domo parochiali a S. Ioanne evangelista. Moniales ex Monastero Aesinati proveniebant. Congregatio pro Religiosis canonicam erectionem die 11 decembris 1985 Ordinario loci commisit, qui eam die 19 martii 1986 in executionem duxit»: ivi, p. 308.

⁹⁵ «Anno 1992 mensis maii die 19 monasterium conditum est. Erectio canonica advenit anno 2000, die 8 mensis septembris»: ivi, p. 312.

il *Mandato* del Giovedì Santo. Biella: anno di inizio 2005.⁹⁶ Iniziato di recente il cammino di fondazione, non ha ancora la struttura per poter svolgere detta Processione, ma conserva il *Mandato* del Giovedì santo e altre preghiere. Jesi (An): anno di fondazione 1684.⁹⁷ Conserva perfettamente nell'archivio, oltre a tutto l'epistolario con il monastero romano, il testo del *Rituale* e anche quello delle *Costituzioni* delle Barberine. Non risulta, però, che mantenga l'uso della processione. Fisciano (Sa): anno di fondazione 1691.⁹⁸ Non conosce il *Rituale* delle Barberine. Montegnacco (Ud): anno di fondazione 1965.⁹⁹ Non conserva nulla del *Rituale*, pur essendo una fondazione del Monastero di Jesi. Ostuni (Br): anno di fondazione 1730.¹⁰⁰ Non conosce il *Rituale*.¹⁰¹ Ravenna: anno di fondazione 1760.¹⁰² Non risultano tracce del *Rituale*.¹⁰³ Roccafloriosa (Sa): anno di fondazione 1537.¹⁰⁴ Non cono-

⁹⁶ «A monialibus Monasterium s. Annae in Carpineto Romano institutum est et Beatae Virgini Mariae, Matri Carmeli, dicatum est. Die 4 iunii anno 2005 inauguratum est»: ivi, p. 295.

⁹⁷ «A card. Petro Matthaeo Petrucci (+ 1701), Aesinate episcopo, anno 1684 conditum est, qui tertiarias franciscas aasinatis asceterii, anno 1660 conditi, in carmelitas reduxit. Paucos post annos 1697, clausuram papalem acceperunt ad secundum Ordinem transueundo. Hinc anno 1965 novum monasterium loci Montegnacco deductum est, et anno 1979 monasterium loci Carpineto Romano»: ivi, p. 335.

⁹⁸ «Huius monasterii conditio a Ven. Seraphina a Deo parata est, sed ad effectum adduca est anno 1691 a sor Archangela Fortunata, moniali insulae. Caprensensis. S. Alphonsus M. de Ligorio (+ 1787) sorores saepenumero frequentavit»: ivi, p. 321.

⁹⁹ «Conditum est anno 1965 a monialibus monasterii aasinatis, praeunte sor. Francisca a Cristo Rege. Aedes huius monasterii a delectis clericis et laicis dioecesis Uтинensis constructae sunt»: ivi, p. 348.

¹⁰⁰ «Anno 1730 conditum est a monialibus monasterii urbis Fasano, praeunte sor. Beneticta a Spiritu Sancto, sorore germana ven. Rosae Mariae Serio a s. Antonio. Anno 1975 moniales se transtulerunt ad novum monasterium alio in loco eiusdem urbis Ostuni»: ivi, p. 352.

¹⁰¹ «Il nostro monastero non ha mai avuto in biblioteca questo libro», lettera datata 8 ottobre 2006 in risposta al nostro sondaggio.

¹⁰² «Anno 1760 carmelita P. Petrus Tombi pias puellas in pago Molinella, prope Bononiam, collegit quae vitam tertiariam carmelitanarum duxerunt. Mense autem maio 1773 in urbem Ravennam se transtulerunt et anno 1840 ad secundum ordinem transierunt clausuram papalem recipiendo»: CURIA GENERALIS CARMELITARUM. SECRETARIATUS GENERALIS, *Status Ordinis*, p. 359.

¹⁰³ «Ho cercato sia in biblioteca come pure negli archivi dove conservano le cose più antiche, ma non ho trovato niente», lettera datata 24 luglio 2006 in risposta al nostro sondaggio.

¹⁰⁴ «Hoc monasterium in urbe Neapoli anno 1537 conditum est a p. Ippolito Giunta, Carmeli maioris eiusdem civitatis sodali, sumptibus quorum coniugum lucensium qui sopra aram maximam templi curaverunt ut mira Christi imago lignea, quae vulgo il Volto Santo di Lucca dicitur; poneretur; a quo postea monasterium ipsum titulum duxit. Mense augusto 1976 novum monasterium moniales ingressae sunt quod in urbe Pollena Trocchia extat»: CURIA GENERALIS CARMELITARUM. SECRETARIATUS GENERALIS, *Status Ordinis*, p. 363.

sce il *Rituale*. S. Giovanni la Punta (CT): anno di fondazione 1960.¹⁰⁵. Conserva buona memoria del *Rituale*: «Ciò che si mantiene ancora del *Rituale* sono solo delle parti della Rubrica quarta e ottava, della seconda parte del *Rituale*, e la Rubrica sesta della terza parte dello stesso». ¹⁰⁶ Dal punto di vista pratico il *Rituale* viene così applicato:

Sia la domenica delle Palme che il Venerdì Santo non facciamo la processione come lì è descritta (*Rubrica quarta*) perché ci si attiene alla Liturgia del giorno, così come la fa celebrare la Chiesa. Però della stessa *Rubrica* si mantiene la Processione fatta ogni venerdì – tranne nel tempo di Natale e nell’ottava di Pasqua – abbinandola all’adorazione della Croce (*Rubrica ottava*, 1 - *Rubrica quarta*, 3).¹⁰⁷

La processione ha il seguente svolgimento:

Prima dell’ora nona in coro: si espone il Crocifisso sulla balaustra della grata, insieme con i due candelieri; a terra si prepara il drappo viola. Al segno della Priora una monaca intona il Salmo 21 *Deus Deus meus*, respice in me... L’ebdomadaria prende la croce e, seguita dalle due cantore che portano i candelieri, avvia la processione. Si esce dal coro, si percorre tutto il corridoio della comunità, poi si torna indietro fino al coro. Qui la croce viene adagiata sul drappo con i due candelieri posti alla testa dello stesso drappo. Finito il Salmo 21, le due cantore rimaste ai piedi della croce intonano il *Vexilla*, mentre le monache in processione a coppia fanno le tre prostrazioni e baciano il crocifisso, tornando poi ordinatamente ai loro posti. Le versuarie dopo l’adorazione della croce rimangono ai piedi di questa e, finito il *Vexilla*, intonano la seguente antifona: *Dederunt in escam meam fel...* e il coro risponde: *Et in siti mea potaverunt me aceto*. La priora conclude con la preghiera: *Respice, quaesumus Domine, super hanc familiam tuam* (*Rituale*, p. 251). Si recita l’Ave Maria in latino e l’invocazione *Recordare Virgo Mater* (*Rituale*, p. 88).¹⁰⁸

Del *Rituale* vengono usate anche altre preghiere che sono lasciate, però, all’iniziativa personale di ogni monaca.¹⁰⁹ Sutri (Vt): anno di fon-

¹⁰⁵ «Anno 1960 conditum est a monialibus monasterii urbis Vetralla»: ivi, p. 366.

¹⁰⁶ Lettera datata 31 luglio 2006 in risposta al nostro sondaggio.

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ Un particolare degno di essere notato in questa lettera è la recita di una preghiera, di cui le monache non conoscono l’origine. Dopo l’esame di coscienza che segue l’ora sesta ripetono tre volte l’invocazione: «Peccavi Domine, miserere mei». Nel concludere la lettera, la sorella incaricata aggiunge: «Di altro, credo che non ci sia niente tranne forse qualche usanza quotidiana che non ti saprei indicare sul *Rituale*, perché dopo duecentocinquanta anni (e più) molte cose sono scivolate via!».

dazione 1515,¹¹⁰ appartenente alla riforma mantovana.¹¹¹ A causa dell'esiguo numero di monache e della loro avanzata età, nel 1998 alcune sorelle del monastero di Carpineto Romano si sono recate in loro aiuto. Nel giugno 2001 è deceduta l'ultima monaca di questo monastero. Le monache attuali, conoscendo il *Rituale* delle Barberine, mantengono sia la Processione, sia la cerimonia del *Mandato* del Giovedì Santo, sia altre preghiere. Vetralla (Vt): fondato nel 1669 direttamente dalle Barberine.¹¹² Riportiamo di seguito un ampio stralcio della lettera di risposta al nostro sondaggio:

Poiché il nostro monastero di Vetralla proviene direttamente dal monastero dell'Incarnazione di Roma, la fondatrice vi ha portato il detto *Rituale*, lasciandolo come eredità. Di conseguenza la comunità di Vetralla ha preso quasi tutte le pratiche, preghiere, ecc. ivi prescritte come tradizioni, osservandole fedelmente fino al sopraggiungere della riforma liturgica del Vaticano II. Alcune di queste pratiche si fanno ancora (come per es. il Mandatum, cioè la lavanda dei piedi del Giovedì Santo), altre invece sono cadute in disuso.

Ecco le processioni che il nostro monastero ha mutuato dal *Rituale* delle Barberine (1742): 1. processione della Domenica di Passione, del Venerdì Santo e di tutti i Venerdì dell'anno; 2. nella notte del Giovedì Santo; 3. nella Domenica di Risurrezione; 4. processione delle litanie maggiori e Rogazioni; 5. processioni nel giorno della Madonna del Carmine con l'immagine della Madonna. Al canto dell'inno *O Maria Flos Carmeli* questa processione si fermava (*statio*) tre volte. Ora si fa nella vigilia; 6. processione ogni prima Domenica del mese in onore della Madonna del Rosario al canto dell'inno *Ave Maris Stella* e delle litanie lauretane; 7. processioni alla fine di Compieta e la *statio* mariana.¹¹³

¹¹⁰ «Conditum est anno 1515 vel, probabiliter, a carmelitis Congregationis Mantuanae qui domum religiosam in eadem urbe Sutrio habebant. Inique pluries sanctus Paulus a Cruce, Congregationis Passionis Jesu Christi pater, spirituales exercitationes meditationesque dixit»: CURIA GENERALIS CARMELITARUM. SECRETARIATUS GENERALIS, *Status Ordinis*, p. 377.

¹¹¹ Sulla riforma mantovana si veda LUDOVICO SAGGI, *La Congregazione Mantovana dei Carmelitani sino alla morte del beato Battista Spagnoli (1526)*, Institutum Carmelitanum, Roma 1954.

¹¹² «Sumptibus sac. Benedicti Baldi (+ 1694), anno 1669 conditum est a monialibus Romae quae vulgo Berberine dictae sunt. Ibi vitam egit ven. Maria Minima Aloisia a Jesu Nazareno (+ 1831). Aedibus penitus dirutis altero omnium gentium immani bello, novum monasterium nunc in eiusdem civitatis Vetralla suburbiis extat. Hinc anno 1960 moniales processerunt ad monasterium condebdum in urbe S. Giovanni la Punta. In priore monasterio sanctus Paulus a Cruce, Congregationis Passionisti Christi pater, spirituales exercitationes meditationesque dixit et moniales animos moderatus est»: CURIA GENERALIS CARMELITARUM. SECRETARIATUS GENERALIS, *Status Ordinis*, p. 390.

¹¹³ Lettera datata 25 luglio 2006 in risposta al nostro sondaggio.

Particolare attenzione meriterebbe infine il monastero di s. Maria degli Angeli di Firenze – oggi Monastero S. Maria Maddalena de' Pazzi; il suo studio esula tuttavia dai limiti di questo studio: ragion per cui ci limitiamo ad annotare come neppure le due fondazioni da esso nate [l'eremo di S. Maria degli Angeli di Firenze e il Monastero Mater Unitatis di Montiglio (Asti)] conoscano l'antico *Rituale* delle Barberine.

CONCLUSIONI

All'inizio della ricerca sulle indicazioni musicali del *Rituale* delle monache Barberine ci eravamo mosse con il convincimento che avremmo trovato ampia messe di materiale nella Biblioteca Carmelitana di Roma. Tuttavia, le ricerche condotte nei *Directoria Chori* del 1614, 1650, 1668, 1699, nell'*Ordinale* di Siberto di Beka, nel *Processionale* del 1711 e infine nel *Manuale Chori* del 1721 dell'Ordine non hanno confermato le supposizioni di partenza.

Era nostro convincimento che le Monache Barberine, una volta arrivate a Roma, per stilare un *Rituale* si fossero rivolte ai confratelli carmelitani, i quali in 400 anni di vita avevano senza dubbio maturato esperienze in campo musicale e liturgico. Il confronto di tutti i testi, degli inni del *Rituale* con il materiale liturgico in esame, ci ha portato invece a escludere relazioni di questo genere fra le attività dei carmelitani romani e le Barberine.

È stato perciò necessario riorientare la ricerca a partire dai documenti dell'Archivio Barberini della Biblioteca Apostolica Vaticana. Pur avendo consultato ampio materiale, anche il ricorso alle fonti ivi conservate non ha tuttavia consentito di rispondere alle domande implicite sin dall'inizio della ricerca: chi ha stilato le rubriche e composto le musiche del *Rituale*? Quale musicista dell'ambiente dei Barberini ha supportato le monache?

Le ragioni per le quali le domande restano in gran parte insolute possono essere diverse. È noto che le monache Barberine, lasciando Roma nel 1907 alla volta di Firenze, consegnarono il materiale del loro archivio alla famiglia Barberini perché fosse conservato nell'Archivio Vaticano. È tuttavia possibile (e a mio parere assai probabile) che molti documenti, prima della consegna dell'archivio monastico, siano stati distrutti dalle stesse monache. Non risultano, infatti, cronache interne della vita del Monastero, così come nei libri economici non risultano pagamenti di musicisti o anche donazioni da parte di benefattori per compensi ai musicisti o per la stampa del *Rituale* nel 1742, ma solamente fatture per l'accordatura di organo e cembali e per con-

certi tenuti in chiesa in occasione di varie solennità. Del *Rituale*, invece, in pratica, non risulta traccia.

Perché questo silenzio circa la sua stesura? Dopo trecento anni circa è difficile risalire alle cause che hanno portato alla registrazione di alcuni eventi piuttosto che di altri – ignoriamo, ad esempio, perché le monache abbiano deciso di mettere per iscritto gli orari della tabella del coro e della giornata, ma di non annotare pressoché nulla dello svolgimento della vita quotidiana, consuetudine salda nella vita di un monastero.

Con tutto ciò, la musica contenuta nel *Rituale*, pur nella sua peculiarità, e nonostante l'anonimato degli autori, si mette in evidenza per originalità e ispirazione.

È dunque nostra ferma convinzione che il ricco patrimonio musicale, liturgico e spirituale che hanno lasciato le monache Barberine meriti di essere conservato e conosciuto nei nostri monasteri e, magari, amorevolmente ripreso e studiato. La conoscenza delle ricche tradizioni del passato aiuterebbe le nuove generazioni monacali non solo a meglio comprendere che il carisma ricevuto non si esaurisce una volta varcata la soglia del monastero, ma anche a dare una dimensione storica al loro essere “qui ed ora” nell'Ordine carmelitano e nella Chiesa.

Sempre ricordando che la via del futuro sta nel passato, come spesso ci viene ricordato dagli storici e studiosi dell'Ordine.

Maria Noemi Malagesi, O.Carm.
Carmelo S. Anna
Via B. P. Caldarozzi, 32
00032 Carpineto Romano RM - ITALIA
monastero@monasterocarpineto.it

L'AUTORITÀ DI PERDONARE I PECCATI NEL VANGELO DI MATTEO

COSIMO PAGLIARA, O.CARM.

L'importanza che Matteo conferisce a Gesù è legata, anche, a uno di quei tratti che lo pone in una posizione singolare rispetto a tutti gli altri personaggi del racconto: «egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati» (1,21) dichiara l'angelo a Giuseppe.¹

Perché Dio si è fatto uomo? In questo interrogativo si riassume una *quaestio disputata* classica in cristologia. La prima risposta teologica tradizionale è chiamata tesi “redentiva” o “soteriologica”, e vede nell'incarnazione di Cristo in primo luogo un rimedio al peccato dell'uomo.²

Più degli altri evangelisti, Matteo dà un fondamento scritturistico a tale interpretazione. Infatti, soltanto Matteo apre il suo Vangelo con la presentazione del compito di Gesù di salvare il popolo dai peccati (1,21) e dà, infine, al sacrificio di Gesù la motivazione della “remissione dei peccati” (26,28). Inoltre, solo in Matteo si trova la parabola del servo spietato (18,23-35) e una particolare sottolineatura della reciprocità del perdono umano e divino a commento del Padre nostro (6,14-15).

Infine, in Matteo si rileva un gran numero di occorrenze di termini relativi al perdono dei peccati.³

È quindi per la sua eccezionale rilevanza che il nostro studio affronterà la tematica teologica del perdono dei peccati nel Vangelo di Matteo. Saranno sottoposte a indagine le seguenti unità letterarie che trattano il perdono concesso da Dio attraverso il Figlio: la nascita di Gesù (1,18-25); la predicazione di Giovanni Battista (3,1-12); la guarigione di un paralitico (9,1-8); la chiamata di Matteo (9,9-13); il

¹ J.D. KINGSBURY, *Matteo. Un racconto*, Queriniana, Brescia 1998, 21-22

² È la tesi sostenuta da s. Tommaso d'Aquino, cf. A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 2003⁶, 439: «La seconda, chiamata “perfettiva» o “cristologica”, sottolineando il primato cosmico di Cristo, considera l'incarnazione come il compimento della creazione».

³ Cf. R. BULTMANN, «aphiēmi», GLNT, I, 1360.

peccato contro lo Spirito Santo (12,31-32); l'istituzione dell'Eucaristia (26, 26-29).⁴

Si può notare che si tralasceranno i brani che trattano più specificamente del rapporto tra perdono umano e perdono divino (5,23-24.29-30.45-48; 6,12.14-15; 7,1-5.12; 18,15-17.21-35) e della trasmissione del potere del perdono divino alla chiesa (16,18-19; 18,18-19; 28,18-20). Si tratta di una scelta intenzionale, poiché questi brani saranno oggetto di un studio da presentare prossimamente.

La nostra analisi si baserà essenzialmente sulla metodologia sincronica, nella quale non sono fondamentali la storia e le diverse tappe della redazione del testo ma la sua forma definitiva.⁵ Si esamineranno le unità letterarie matteane che trattano del perdono di Dio all'interno del loro contesto, per poterne individuare caratteristiche e peculiarità, anche sulla base del confronto sinottico.⁶ In conclusione, si verificherà la possibilità di ricavare una sintesi organica dei diversi aspetti che la tematica del perdono di Dio assume in Matteo.

⁴ Recentemente è stato pubblicato un interessante studio esegetico-teologico sul perdono di Dio attraverso Gesù: T. COSTIN, *Il Perdono di Dio nel vangelo di Matteo. Uno studio esegetico-teologico*, Tesi Gregoriana. Serie Teologica 133, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006. Altresì, giova al lettore, ricordare che ci sono diversi studi che trattano il tema del perdono dei peccati all'interno del Nuovo Testamento: C.F.D. MOULE, *Forgiveness and Reconciliation. And Other New Testament Themes*, London 1998; W. WINK, *When the Powers Faal. Reconciliation in the Healing of Nations*, Minneapolis MN 1998; A. SCHENK-ZIEGLER, *Correctio fraternal im Neuen Testament. "Die brüderliche Zurechtweisung" in biblischen, frühjüdischen und hellenistischen Schriften*, FzB 84, Würzburg 1997; H. FRANKEMÖLLE, ed., *Sünde und Erlösung im Neuen Testament*; P. KIM, *Heilsgegenwart bei Paulus. Eine religionsgeschichtlich-theologische Untersuchung zu Sündenvergebung und Geistgabe in den Qumrantexten sowie bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus*, Göttingen 1996; H. THYEN H., *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen*, FRLANT 96, Göttingen 1970; V. TAYLOR, *Forgiveness and Reconciliation. A Study in New Testament Theology*, London 1946; M. PESCE - A. DESTRO, «La remissione dei peccati nell'escatologia di Gesù», *ASEs* 16 (1999) 45-76; J.-M. SEVRIN, «La Réconciliation dans le Nouveau Testament», *Irénikon* 59 (1996) 46-59; P. TREVIJANO, «Pecado, conversión y perdón en el Nuevo Testamento», *ScrVict* 41 (1994) 127-170.

⁵ Cf. J.-N. ALETTI - al., *Lessico ragionato dell'esegesi biblica. Le parole, gli approcci, gli autori*, Brescia 2006, 37.71.

⁶ In uno studio monografico è stato dimostrato che il perdono dei peccati ha rappresentato il nucleo dell'intera attività del Gesù storico: C.-H. SUNG, *Vergebung der Sünden. Jesu Praxis der Sündenvergebung nach den Synoptikern und ihre Voraussetzungen im Alten Testament und frühen Judentum*, WUNT II/57, Tübingen 1993, 283. Interessante notare che la terza parte di questo studio è dedicato a sviluppare il «perdono dei peccati da parte di Gesù secondo i vangeli sinottici». Inoltre, l'autore tiene a sottolineare che il tema del perdono dei peccati non è sufficientemente approfondito da parte degli esegeti.

1. GESÙ SALVERÀ IL SUO POPOLO DAI SUOI PECCATI (MT 1,18-25)

Il racconto matteoano dell'annuncio a Giuseppe e della nascita di Gesù (Mt 1,18-25) è di immediato interesse per la nostra tesi, in quanto rivela in anticipo l'identità del Messia e il compito che dovrà adempiere. Infatti, il nome che viene imposto a Gesù significa "Jahvé è salvezza", e questa salvezza viene interpretata da Matteo come liberazione del popolo dai peccati (v. 21).⁷ Inoltre, la citazione della profezia di Is 7,14 definisce ulteriormente il ritratto di Gesù, informandoci che egli è l'Emmanuele, ossia "Dio con noi" (v. 23).

1.1. Il contesto e l'articolazione della pericope

Il contesto della pericope è la prima sezione del Vangelo di Matteo, dedicata al racconto dell'origine e dell'infanzia di Gesù (Mt 1,1-2,23).⁸ Mt 1,18-25 è preceduta dalla genealogia di Gesù (1,1-17) ed è seguita dalla "visita dei Magi" (2,1-12) e dalla "fuga in Egitto" (2,13-23).

Il racconto è introdotto da una frase generica che costituisce una sorta di titolo (v. 18a). I vv. 18b-19 riferiscono le circostanze relative alla gravidanza di Maria e la reazione iniziale di Giuseppe. Interviene allora un angelo del Signore che spiega l'accaduto a Giuseppe e pronuncia una profezia sul futuro di Gesù (vv. 20-21). Segue una citazione di compimento (vv. 22-23). Infine, Giuseppe esegue obbediente il comando dell'angelo (vv. 24-25).⁹

1.2. Analisi della pericope

a) Introduzione (Mt 1,18a)

Mt 1,18-25 continua il tema della genealogia precedente (1,1-17) anche da un punto di vista grammaticale. Infatti, la *genesis*, "nascita", menzionata al versetto di apertura 18a richiama il primo versetto

⁷ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I. Commento ai capp. 1,1-13,58*, Brescia 1990, 47.

⁸ Cf. R.E. BROWN, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 2001, 253. Sull'organizzazione interna di Mt 1-2, cf. R. LAURENTIN, *I Vangeli dell'infanzia di Cristo. La verità del Natale al di là dei miti. Egesi e semiotica, storicità e teologia*, Cinisello Balsamo³1989, 337; R.E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Assisi²2002, 50-56.

⁹ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 41.

della genealogia (1,1), contenente il medesimo termine,¹⁰ come pure l'insolito e sorprendente v. 16 (sorprendente perché in esso Matteo si discosta dalla formula ricorrente della genealogia, cioè *egennēsen* "egli generò", per focalizzare l'attenzione su Maria con il passivo *ex ēs egennēthē* "dalla quale fu generato").¹¹ Pertanto, si può affermare che Mt 1,8-25 di Gesù da Maria, promessa sposa di Giuseppe, senza che quest'ultimo vi prenda parte.¹²

Se Mt 1,1-17 risponde alla domanda "chi è Gesù?", affermando attraverso l'elencazione dei suoi antenati che egli è il figlio di Davide, figlio di Abramo, Mt 1,18-25 risponde invece alla domanda sulle modalità dell'identità di Gesù: egli è figlio di Davide non attraverso una generazione fisica, ma per l'accettazione da parte di un membro della dinastia davidica, Giuseppe, di un bambino concepito per opera dello Spirito Santo.¹³

b) Le circostanze relative alla gravidanza di Maria e reazione di Giuseppe (Mt 1,18b-19)

Maria concepisce un figlio durante il periodo di fidanzamento con Giuseppe, ma Matteo sgombra immediatamente il campo da possibili equivoci anticipando la rivelazione dell'angelo del v. 20 e spiegando subito al lettore che la gravidanza di Maria non è frutto di una relazione illecita, ma è "da Spirito Santo". Infatti, Matteo desidera che il lettore sia più informato dei personaggi del racconto, in modo che non nutra neppure per un istante il sospetto che invece penetra inevitabilmente nella mente di Giuseppe.¹⁴

D'altra parte, l'interpretazione della reazione di Giuseppe è controversa. Gli studiosi infatti non concordano sul modo in cui l'opzione di Giuseppe per il divorzio in segreto debba essere collegata al suo

¹⁰ Cf. R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 152.

¹¹ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 35; R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 66.

¹² Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 42; R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 166; J. MILER, *Les citations d'accomplissement dans Matthieu*, Roma 1999, 24: «Le titre de 1,18 annonce que l'épisode qui suit précisera quelle fut son origine».

¹³ Cf. R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 55.

¹⁴ Cf. R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 154; J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 45: «Questo intervento nel testo sarebbe ben comprensibile, nel caso che esso intenda opporsi a un già esistente e diffuso malinteso giudaico: la generazione illegittima di Gesù». Dal punto di vista dell'analisi narrativa, si tratta di un caso esemplare di *focalizzazione zero*, cf. D. MARGUERAT - Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici. La Bibbia si racconta. Iniziazione all'analisi narrativa*, Roma 2001, 79-80.

essere un uomo “giusto”.¹⁵ Il suo desiderio di non esporre Maria al pubblico ludibrio è un esempio della sua giustizia, oppure è un segno di compassione che viene a moderarla?¹⁶

c) *Intervento dell'angelo (Mt 1,20-21)*

Un angelo del Signore¹⁷ si rivolge in sogno a Giuseppe chiamandolo “figlio di Davide”, appellativo che ricorda la promessa messianica di Mt 1,1. Si tratta dell'unica applicazione nel NT di questo titolo a qualcuno che non sia Gesù ed è diretta a sottolineare che l'inserimento di Gesù nella stirpe di Davide si deve a Giuseppe, ma non tramite una paternità naturale, bensì grazie a una paternità legale.¹⁸

Le parole dell'angelo rivelano a Giuseppe ciò che Matteo si era già preoccupato di comunicare al lettore al v. 18b, cioè che la gravidanza di Maria è opera dello Spirito Santo. Giuseppe apprende quindi l'inaudito: l'origine del bambino è opera della stessa forza creatrice di Dio.¹⁹ Si tratta di un'affermazione di grande rilevanza teologica: l'origine divina con riferimento allo Spirito Santo indica che questo bambino è Figlio di Dio, e che Dio si appresta ad agire attraverso di lui.²⁰

L'angelo ordina a Giuseppe di imporre al bambino divino il nome Gesù. In tal modo, egli lo prenderà come figlio adottivo, ristabilendo la discendenza davidica, spezzata dalla rottura genealogica di Mt 1,16.²¹

¹⁵ Il termine *dikaïos*, “giusto”, indica colui che è osservante della Legge: cf. G. SCHRENK, “*dikaïos*”, *GLNT*, II, 1211-1236. Sulle implicazioni narratologiche del conferimento dell'epiteto “giusto” a Giuseppe, cf. D. MARGUERAT - Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici*, 75-77: «Dominando il racconto, questa qualifica colora fin dalle prime battute il personaggio collocandolo dalla parte di Dio».

¹⁶ Per un approfondimento delle varie posizioni degli studiosi, cf. R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 156-159, 834-837; J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 45; R. LAURENTIN, *I Vangeli dell'infanzia*, 356-358.

¹⁷ Di solito nell'AT l'“angelo del Signore” non era un essere personale, bensì un modo di descrivere la presenza visibile di Dio in mezzo agli uomini (cf. Gn 16,7.13; 22,11.14; Es 3,2.4; Gdc 6,12.14; Os 12,5[4]; Is 63,9). Soltanto nel pensiero giudaico postesilico gli angeli divennero esseri intermedi tra Dio e l'uomo con una propria personalità e un nome proprio. Cf. G. VON RAD, “*angelos*”, *GLNT*, I, 202-213; R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 160.

¹⁸ Cf. R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 173-174.

¹⁹ Cf. E. SCHWEIZER, “*pneuma*”, *GLNT*, X, 928-1108.

²⁰ Cf. R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 177-179.

²¹ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 47; R. LAURENTIN, *I Vangeli dell'infanzia*, 359.

L'etimologia del nome Gesù esprime la sua missione.²² Infatti, l'ebraico Jeshua (abbreviazione di Jehoshua) significa "Jahvé è salvezza".²³ Questa qualifica appartiene all'essenza stessa di Gesù e pone il piano salvifico divino quale chiave ermeneutica dell'attività di Gesù e della sua stessa persona.

Al v. 21b l'angelo spiega il significato del nome di Gesù rivelandone il compito futuro con una citazione libera del Sal 130,8 («Egli redimerà Israele dai suoi peccati»).²⁴ L'ebraico *pdh*, "egli redimerà", è sostituito da Matteo con *sōsei*, "egli salverà", ma il soggetto non è più Dio, bensì Gesù, il suo Messia.

"Il suo popolo" sostituisce "Israele" del Sal 130,8. Ma il popolo (*laos*) che sarà liberato è Israele, o Matteo allude qui al nuovo popolo di Dio? Sceglie la prima ipotesi chi fa notare che in Matteo *laos* rimanda sempre (eccettuato il v. 4,16) al popolo di Israele, e del resto la genealogia e l'annuncio a Giuseppe hanno la funzione di mostrare come Gesù sia il Messia davidico promesso ai figli di Israele.²⁵ Altri studiosi ritengono che *laos* indichi la Chiesa di cui la comunità mattea è una parte. Infatti, limitare a Israele il beneficio della salvezza apportata da Gesù significherebbe misconoscere la portata universalistica del Vangelo di Matteo.²⁶

D'altra parte, un passaggio troppo brusco da Israele alla Chiesa contraddice la dinamica mattea del compimento. Sembra allora preferibile adottare una posizione intermedia: il popolo del v. 1,21b è Israele in senso proprio e storico, la Chiesa nella rilettura della comunità di Matteo.

Ciò che meraviglia in Mt 1,21b è il contenuto della salvezza: dai peccati. La liberazione messianica non ha quindi un carattere politico, ma piuttosto una connotazione morale e religiosa.²⁷

²² Nella cultura contemporanea il nome proprio era considerato indicativo del carattere e del destino dell'individuo: cf. H. BIETENHARD, "onoma", *GLNT*, VIII, 713-715.

²³ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 47; R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 163.

²⁴ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 47, n. 23.

²⁵ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 47; U. LUZ, *Matthew 1-7. A Commentary*, Minneapolis 1989, 121.

²⁶ Cf. R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 163.

²⁷ Cf. R.H. GUNDRY, *Matthew. A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, Grand Rapids 1994, 24.

d) *Citazione di compimento (Mt 1,22-23)*²⁸

Posta a mo' di inciso tra la rivelazione dell'angelo e l'esecuzione dei suoi ordini da parte di Giuseppe, una citazione dell'AT viene a interrompere il racconto.²⁹ La citazione consiste in una forma attualizzata di Is 7,14.³⁰

La formula introduttiva (v. 22) presenta i seguenti elementi tipici: l'idea di compimento e il riferimento a un passo scritturistico, in particolare a un profeta.³¹ Essa ha la funzione di sottolineare che la venuta di Gesù è parte del piano salvifico di Dio.³²

La costruzione al passivo "ciò che era stato detto" sottolinea che la parola è di Dio, di cui il profeta è soltanto uno strumento, un canale di comunicazione. Infatti, il nome del profeta, Isaia, non viene neppure menzionato.

Il risultato è che nella citazione il "figlio che chiameranno Emmanuele" (v. 23) viene associato al Signore.³³ Matteo si ripete in 2,15: «perché si adempisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta: *Dall'Egitto ho chiamato il mio figlio*». In entrambi i casi il riferimento è fatto a Gesù in quanto "figlio".

²⁸ Per questi due versetti, ci distacciamo dalla traduzione ufficiale della CEI per seguire quella più letterale di A. POPPI, *Sinossi quadriforme dei quattro vangeli. Greco-italiano*, vol. I – Testo, Padova 1999?, 5.

²⁹ Cf. R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 182-183: «Perché Matteo inserisce questa citazione nel bel mezzo del racconto in un modo così goffo? [...] La spiegazione più convincente è che Matteo voleva che l'episodio finisse con le parole con le quali finisce attualmente: "Egli (Giuseppe) lo chiamò Gesù". Ciò sarebbe in armonia con il fenomeno da noi messo in luce, del rilievo dato al "Chi" e al "Come" della filiazione davidica».

³⁰ Il primo livello di significato dell'oracolo di Is 7,14 deriva dal suo contesto storico. La nascita del bambino "Emmanuele" doveva servire da segno per il re Acaz durante la guerra siro-efraimita del 734 a.C. e il nascituro non era inteso come il Messia, ma come un sovrano davidico destinato a liberare Giuda dai suoi nemici. Sul percorso che ha portato all'interpretazione cristiana di Is 7,14 come profezia della nascita verginale del Messia Gesù, cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 49-50; R. LAURENTIN, *I Vangeli dell'infanzia*, 359-360; R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 183-190.

³¹ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 48. Sull'uso delle citazioni bibliche come adempimento della Scrittura: U. LUZ, *La storia di Gesù in Matteo*, Studi biblici 134 Paideia, Brescia 2002, 54-58.

³² Secondo l'analisi narrativa, la citazione per la sua invocazione del passato costituisce un'analessi, inserita nel racconto con l'espedito di una glossa esplicativa. Cf. D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici*, 108: «Matteo che così fa appello alla memoria scritturistica dei suoi lettori, glossa il racconto degli avvenimenti per instillare la sua interpretazione della comparsa di Gesù: per comprenderla in modo adeguato è necessario collocarla nella linea dei profeti. In altri termini, Matteo innesta la trama "vita di Gesù" su una trama unificante che la sovrasta e le dà un senso: la trama della storia di Dio con Israele».

³³ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 49.

Il “figlio” è quindi il Figlio del Signore.³⁴ L’origine divina di Gesù era già stata suggerita dall’uso passivo di *gennan* ai vv. 1,16,20. Inoltre, Matteo afferma chiaramente la figliolanza divina di Gesù nel momento in cui scrive per due volte che egli è concepito “da Spirito Santo (vv. 1,18,20). Per Matteo, Gesù non è solo il figlio di Davide, ma molto di più: egli è il Figlio di Dio e la sua figliolanza divina ha inizio sin dal concepimento.³⁵

Citando Isaia, Matteo segue il testo dei LXX con una variazione significativa. Infatti, preferisce il plurale “chiameranno” al “chiamerà” singolare dei LXX.³⁶ Chi è il soggetto di questo verbo?

Probabilmente, Matteo intende riferirsi al popolo menzionato al v. 21, ossia la Chiesa, come abbiamo visto poco sopra: saranno salvati dai loro peccati tutti coloro che riconosceranno Gesù come “Emmanuele”.³⁷

Matteo non è interessato a “Emmanuele” come nome concreto del bambino, ma al suo significato.³⁸ Infatti, il nome viene tradotto per il lettore che non sa l’ebraico³⁹ e, soprattutto, la traduzione esplicita lo indirizza nel dare espressione alla visione precedentemente esposta: la presenza di Jhwh in mezzo al suo popolo si applica all’idea di Emmanuele (Redentore).⁴⁰

L’espressione “Dio con noi” deriva da Is 8,8, ma la promessa che Dio è col proprio popolo è un motivo frequente nell’AT (cf. Dt 20,1: «[...] è con te il Signore tuo Dio, che ti ha fatto uscire dal paese d’Egitto».⁴¹ Essa percorre l’intero Vangelo (cf. Mt 17,17; 18,20;

³⁴ Cf. U. LUZ, *Matthew 1-7*, 121.

³⁵ La cristologia della preesistenza non compare ancora nel Vangelo di Matteo: cf. R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 177-178.

³⁶ Cf. E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Matthäus*, Dandenhoed – Ruprecht, Göttingen 1967, 16; R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 192-193: «Forse la spiegazione più comunemente accettata è che Matteo abbia di proposito cambiato la lezione dei LXX per adattarla al suo proprio racconto».

³⁷ Cf. G. ROSSÉ, *Lecclesiologia di Matteo. Interpretazione di Mt 18,20*, Roma 1987, 27; J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 50; R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 193; R.H. GUNDRY, *Matthew*, 25.

³⁸ Cf. R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 194; P. BONNARD, *L’évangile selon saint Matthieu*, Commentaire du Nouveau Testament, Series I, Labor et fides, Genève, 1982, 22.

³⁹ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 50. La traduzione di un termine riflette di solito la distanza culturale che separa il narratore o i suoi personaggi dal lettore al quale si rivolge: cf. D. MARGUERAT –Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici*, 109.

⁴⁰ W. TRILLING, *Il vero Israele. Studi sulla teologia del vangelo di Matteo*, Piemme, Casale Monferrato 1992, 54.

⁴¹ Cf. E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Matthäus*, Dandenhoed – Ruprecht, Göttingen 1967; R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 194; J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 50.

26,29.38.40), ma soprattutto consente a Matteo di costruire un'inclusione tra l'inizio del Vangelo e la sua fine, nella promessa espressa dal Risorto nell'incarico missionario di 28,20: «Io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo».⁴² Si coglie qui una prospettiva teologica fondamentale del primo Vangelo, ossia la dimensione ecclesiale: Gesù realizza la presenza di Dio nella sua Chiesa.⁴³ La dimensione puramente storica del racconto della nascita è immediatamente superata: Gesù non è una figura del passato, ma il Cristo innalzato che è per sempre *con* la sua comunità.⁴⁴

e) *Obbedienza di Giuseppe (Mt 1,24-25)*

Come i patriarchi, Giuseppe si conforma obbediente al comando di Dio. Pur prendendo con sé Maria, egli non ha con lei rapporti sessuali. «Il dato cronologico (fino alla nascita) non implica una delimitazione di questo stato di cose, ma semplicemente garantisce che Maria ha partorito da Vergine».⁴⁵

Accettando il bambino come suo e imponendogli il nome, Giuseppe gli assicura di fronte alla legge la discendenza davidica.⁴⁶

1.3. Il perdono di Dio in Mt 1,18-25

Gesù viene identificato da Matteo come colui attraverso il quale Dio perdona i peccati.⁴⁷ Egli è il Messia, e in quanto “figlio di Davide” e “figlio di Abramo” (Mt 1,1) rappresenta la realizzazione della speranza di Israele in un futuro Messia regale e il culmine del retaggio di fede di Israele.

Gesù è il figlio di Davide (1,1.20) perché introdotto da Giuseppe nella sua discendenza, e in quanto tale è re e pastore del popolo di Israele (cf. Mt 2,6). Il suo stesso nome indica che egli salverà il suo popolo, ma si badi bene, non dall'oppressione militare, bensì dalla

⁴² Cf. R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 194-195; J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 50; G. ROSSÉ, *L'ecclesiologia di Matteo*, 27, 29.

⁴³ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 50; G. ROSSÉ, *L'ecclesiologia di Matteo*, 28: «Non c'è quindi, per Matteo, rottura teologica tra Israele e il nuovo popolo dell'alleanza, ma continuità nella linea della promessa compimento».

⁴⁴ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 50; U. LUZ, *Matthew 1-7*, 122.

⁴⁵ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 51.

⁴⁶ Cf. R.E. BROWN, *La nascita del Messia*, 165; J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 51.

⁴⁷ F.W. BEARE, *Il vangelo secondo Matteo*, Dehoniane, Bologna 1990, 80: asserisce che nel corpo del vangelo il narratore non è molto interessante a porre l'accento sulla funzione salvifica dal peccato. Il nostro studio mostrerà il contrario.

schiavitù del peccato.⁴⁸ Infatti, il compito principale di un pastore, accanto a quello di guidare il suo gregge, è quello di preservarlo dai pericoli che ne possono causare la distruzione. Matteo descriverà nel racconto della passione come ciò di fatto avvenga: Gesù in quanto “re dei Giudei” (27,11.29.37), o “re di Israele” (29,42), e quale “pastore” (26,31) si sacrifica e muore per il suo popolo.

Gesù è stato concepito per opera dello Spirito Santo (Mt 1,18.20), ovvero dalla forza creatrice e rinnovatrice di Dio. Da qui la sua singolarità: in lui opera Dio stesso.

È Dio a scegliere il nome di Gesù e a indicarne in tal modo la missione. L'agente della salvezza del popolo non è più direttamente Dio, bensì Gesù, il suo Messia.

Gesù sarà riconosciuto come “Emmanuele”, ossia presenza di Dio con noi. Una delle funzioni della citazione isaiana, modificata con il plurale “chiameranno”, è quella di sottolineare il ruolo attivo assunto da coloro che sono salvati dai loro peccati: essi riconoscono in Gesù la manifestazione dell'essere e dell'agire divini e grazie a questo riconoscimento ricevono il perdono di Dio. La modifica di Is 7,14 trasforma la citazione in una predizione della confessione della Chiesa: essi (coloro che sono il soggetto di “chiameranno”) sono la Chiesa, il popolo che Gesù salva, e sono salvati perché lo riconoscono come “Emmanuele”. Infatti, il perdono è destinato in primo luogo a Israele, ma nella visione ecclesiologica matteaana il popolo di Dio oltrepassa i confini di Israele per includere tutte le nazioni.⁴⁹

Nonostante non perdoni direttamente, il perdono dei peccati è in realtà opera di Dio. In Mt 1,18-25 la presenza di Dio è evidente. Già il concepimento di Gesù rende manifesto l'intervento di Dio, attraverso il suo Spirito, per compiere il suo piano salvifico. L'angelo poi rivela la specifica volontà divina nell'imposizione del nome e nell'interpretazione del compito di Gesù. Infine, la citazione di compimento di Is 7,14 indica esplicitamente che in Gesù si compie la presenza attiva ed eterna di “Dio con noi”.

⁴⁸ Cfr. J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, Morcelliana, Brescia 1965, 63; P. Bonnard, *L'évangile selon saint Matthieu*, Commentaires du Nouveau testament – Deuxième series I, Labor et Fides, Genève 1982: l'idea che il messia davidico non salverà il suo popolo dagli oppressori stranieri ma dai suoi peccati appare già nel basso giudaismo, cfr. Sal 17, dove viene sottolineato che salverà il suo popolo preparandolo al giudizio, purificandolo, e liberandolo dalle influenze straniere. Nel nostro contesto matteaano non si dice come, né quando, Gesù opererà questa salvezza.

⁴⁹ F.W. BEARE, *Il vangelo secondo Matteo*, Dehoniane, Roma 1990, 80.

2. GIOVANNI BATTEZZA CON ACQUA PER LA CONVERSIONE, MA IL MESSIA BATTEZZERÀ IN SPIRITO SANTO E FUOCO (MT 3,1-12)

Mentre in Marco e in Luca il Battista predica un battesimo di conversione “per il perdono dei peccati” (Mc 1,4; Lc 3,3), in Matteo Giovanni motiva il suo appello alla conversione con l'imminenza del regno dei cieli (3,2). Infatti, secondo Matteo, solo Gesù ha il potere di rimettere i peccati (1,21; 26,28).⁵⁰

Tuttavia, il battesimo in acqua amministrato da Giovanni per la conversione (3,11) viene associato da Matteo alla confessione pubblica dei peccati (3,6).

Il ministero del Battista ha la sua ragion d'essere nella preparazione del popolo all'accoglienza del Messia, cioè di colui che battezzerà in Spirito Santo e fuoco (3,11).

2.1. Il contesto e l'articolazione della pericope

Il contesto generale di Mt 3,1-12 è quello della “sezione inaugurale” del Vangelo di Matteo (3,1-4,17), successiva al racconto dell'infanzia (1,1-2,23).

Questa seconda sezione presenta una serie di elementi che la inquadrano e delimitano in un'ampia inclusione tra i vv. 3,1-3 e 4,12-17.

In primo luogo, una notazione cronologica: Giovanni entra in scena “in quei giorni” (3,1), mentre Gesù inizia a muoversi autonomamente “da allora” (4,17), ovvero dopo l'arresto del Battista.

In secondo luogo, un'indicazione geografica: Giovanni opera nel deserto della Giudea (3,1), mentre Gesù dal deserto passa in Galilea, presso il mare (4,12-13). Entrambe le circostanze sono lette come compimento di due profezie di Isaia, Mt 3,3 di Is 40,3, Mt 4,14-16 di Is 8,23-9,1.

Infine, Giovanni e Gesù proclamano lo stesso messaggio: «Convertitevi, perché il regno dei cieli è vicino» (3,2; 4,17).

All'interno della “sezione inaugurale”, la pericope della predicazione di Giovanni Battista (3,1-12), seguita dal brano del battesimo di Gesù (3,13-17) e dalle tentazioni nel deserto (4,1-11), costituisce il pannello centrale di un trittico che prelude e inaugura l'attività evangelizzatrice di Gesù (4,12-17).

⁵⁰ W. TRILLING, *Il vero Israele*, 43.

Il racconto presenta la seguente articolazione: a) sommario riassuntivo dell'annuncio di Giovanni, accompagnato dal riferimento scritturistico (1-3); b) descrizione di Giovanni e del suo battesimo (4-6); c) discorso profetico di invettiva e di giudizio (7-12).⁵¹

2.2. Analisi dei vv. 3,2. 5-6. 11

a) *L'appello alla conversione (Mt 3,2)*

Soltanto in Matteo la predicazione di Giovanni coincide con quella di Gesù (4,17). Essa consiste in un imperativo, "convertitevi", e in una chiara motivazione, "perché il regno dei cieli è vicino".

L'esigenza della conversione appare decisiva, anche se non ancora precisata nel suo contenuto. L'uso dell'imperativo presente *metanoete* indica che non deve trattarsi di un atto unico o episodico, ma di un comportamento costante e duraturo.⁵²

Mentre Mc 1,4 e Lc 3,3 collegano la conversione al perdono dei peccati, Matteo ne motiva la necessità in base alla vicinanza del regno dei cieli. Infatti, secondo il suo punto di vista, non è il battesimo di conversione di Giovanni a procurare il perdono dei peccati, ma il sangue dell'alleanza di Gesù (26,28; cf. 1,21).⁵³

Del resto, l'indicazione della vicinanza del regno come fondamento e fine della conversione, piuttosto che il perdono dei peccati, non fa che confermare la centralità del tema del "regno dei cieli" nella teologia mattea. Il giudaismo usava la parafrasi "regno dei cieli" per intendere il "regno di Dio", di cui un pio ebreo non osava pronunciare il nome. Matteo non ha questo timore (cf. 6,33; 12,28; 19,24; 21,31.43): «con "regno dei cieli" potrebbe quindi indicare in primo luogo l'universalità e il potere globale con cui Dio si rivelerà».⁵⁴

⁵¹ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 108.

⁵² Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 111; K. STOCK, «La "metánoia" in Marco», *Parola Spirito e Vita* 22 (1990) 101-125.

⁵³ Cf. W. WINK, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Cambridge 1968, 36: «Therefore the power to mediate the forgiveness of sin is denied John's baptism. Only the blood of Christ brings about forgiveness». Secondo E. LUPIERI, *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, Brescia 1988, 116, «Il superamento completo di Giovanni Battista – e quindi anche del giudaismo che in qualche modo riassume – avviene in Matteo grazie alla vita sacramentale della chiesa».

⁵⁴ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 112.

b) La confessione dei peccati (Mt 3,5-6)

Il battesimo di Giovanni è associato da Matteo alla confessione dei peccati (3,6). Si tratta di una confessione pubblica, attraverso la quale i pentiti prima del battesimo fanno un concreto atto di contrizione e manifestano visibilmente l'avvenuta conversione.⁵⁵

Si è già sottolineato poco sopra che, a differenza di Marco (1,4) e Luca (3,3), Matteo non parla di perdono a proposito del battesimo di Giovanni, riservandolo per Gesù (1,21; 26,28).

Secondo Matteo, infatti, Giovanni ha solo il compito di portare il popolo alla penitenza per renderlo preparato all'incontro con il Messia, "il più forte" che battezzerà in Spirito Santo e fuoco (3,11). Tuttavia, anche in Matteo è presente, seppur implicitamente, l'idea di perdono in relazione al battesimo di Giovanni.⁵⁶ Infatti, l'indicazione della confessione dei peccati in relazione al battesimo sembra in qualche modo rimandare alla prospettiva del loro perdono.

Del resto, nell'AT la convinzione che la confessione dei peccati sia il presupposto per il perdono di Dio corrisponde alla certezza che Dio risponde alla confessione dei peccati con la loro remissione (cf. Sal 32,5; Prv 28,13).

c) Il battesimo in acqua per la conversione in vista del battesimo in Spirito Santo e fuoco (Mt 3,11)

I vv. 11-12 costituiscono la "predicazione messianica" di Giovanni. Essa si articola secondo due confronti: il primo è tra i due battesimi, e trova le sue ragioni nell'altro confronto, quello tra il Battista e "colui che viene".⁵⁷

Infatti, la subordinazione del battesimo d'acqua di Giovanni per la conversione al battesimo in Spirito Santo e fuoco che amministrerà Gesù è direttamente collegata da Matteo al rapporto gerarchico che regola il rapporto tra Giovanni e il Messia.⁵⁸

⁵⁵ Cf. O. HOFIUS, «*exomologēō*», *DENT*, I, 1259.

⁵⁶ La confessione dei peccati durante il battesimo era strettamente legata sia al pentimento sia alla disponibilità di Dio a perdonare i peccati: Cf. U. LUZ, *Matthew 1-7*, 169; D.J. HARRINGTON, *Il vangelo di Matteo*, Sacra pagina 1, Elledici, Torino 2005, 47.

⁵⁷ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 118.

⁵⁸ È stato notato che l'espressione «per la conversione» è un'aggiunta «ambigua» a «io vi battezzo con acqua» del v.11, nel senso che così formulata fa pensare alla penitenza come un risultato del battesimo e non come un sua premessa. Ma può essere intesa come un'apposizione di commento per affermare che il battesimo è in relazione con la penitenza: cfr. W. TRILLING, *Il vero Israele*, 45.

Infatti, “colui che viene” dopo Giovanni è “più forte” di Giovanni, e in misura assai vistosa se quest’ultimo non è degno neppure di portargli i sandali come uno schiavo (3,11).⁵⁹

Giovanni annuncia che il Messia battezerà in Spirito Santo e fuoco, ma nonostante la distinzione tra i due termini si tratta in realtà di un unico battesimo,⁶⁰ con una doppia natura di giudizio e benedizione.

Il suo effetto dipende dalla condizione di chi lo riceverà: i penitenti sperimenteranno un giudizio purgativo, ma in definitiva misericordioso, mentre coloro che non si pentiranno saranno sottoposti al giudizio d’ira e saranno annichiliti.⁶¹

2.3. Il perdono di Dio in Mt 3,1-12

Nella pericope del ministero di Giovanni Battista viene descritta l’attività preparatoria del precursore, totalmente orientata verso la venuta del Messia.

Come precursore, Giovanni invita il popolo alla *metanoia*, o “conversione” (3,2), anticipando la predicazione di Gesù in Mt 4,17. Nel contempo, egli amministra un battesimo d’acqua con confessione dei peccati (3,6), che ha la funzione di preparare il popolo all’accoglienza del Messia (“colui che viene”), il quale è assai più forte e potente del precursore e amministrerà un battesimo in Spirito Santo e fuoco (3,11).

La *metanoia* predicata da Giovanni come propedeutica alla venuta del Messia si manifesta di fatto nel battesimo d’acqua associato alla confessione dei peccati e nell’apertura alla venuta del Messia.

Infatti, il processo della *metanoia* non è solo interiore, ma necessita anche di una dimensione manifesta, visibile ed udibile. Il battesimo diviene allora segno esterno della conversione e la confessione pubblica dei peccati esprime la reale volontà di esserne liberati.

Inoltre, la *metanoia* non deve risolversi in un atto unico e transitorio, ma deve seriamente costituire un comportamento costante e duraturo.

⁵⁹ Cf. R.H. GUNDRY, *Matthew*, 47; J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 119: «Il più potente è chi viene dopo di lui. Per questa designazione sono possibili due interpretazioni. O Gesù è semplicemente colui che iniziò la propria attività in un tempo successivo al Battista, e allora per quest’ultimo vale il ruolo di precursore. [...] Oppure con *opis?* si indica la sequela. In tal caso la frase ha conservato il ricordo che Gesù un tempo fece parte della cerchia dei discepoli del Battista».

⁶⁰ Cf. R.H. GUNDRY, *Matthew*, 49.

⁶¹ Cf. J.D.G. DUNN, «Spirit-and-Fire Baptism», *Novum Testamentum* 24 (1972) 86.

Il battesimo di Giovanni è considerato come preparatorio al battesimo di purificazione ultima, in Spirito Santo e fuoco, che sarà amministrato dal Messia. Il Messia separerà col suo ventilabro la pula (il peccato) dal frumento (il frutto della conversione), laddove “la sua aia” sta per Israele (3,12).

Il battesimo del Messia sarà in Spirito Santo e fuoco, ma si tratterà in realtà di un unico battesimo che ogni uomo sperimenterà allo stesso tempo sia come giudizio che come benedizione. Il fuoco si riferisce al giudizio purificatore che annienterà il peccato come pula, eliminando le empietà e tutto ciò che non dà buon frutto. Chi avrà accolto l'appello alla conversione producendo buon frutto, invece, riceverà la benedizione della purificazione, integrata dal dono dello Spirito.

3. IL FIGLIO DELL'UOMO HA IL POTERE DI PERDONARE I PECCATI SULLA TERRA (MT 9,1-8)

Il racconto della guarigione del paralitico in Mt 9,1-8 evidenzia in modo diretto e immediato il perdono dei peccati sperimentato dalla comunità: Gesù, il figlio dell'uomo al quale è data l'autorità di perdonare i peccati (9,6), non solo concede esplicitamente il perdono dei peccati ma lo continua ad esercitare nella comunità.⁶²

3.1. Il contesto e l'articolazione della pericope

La pericope Mt 9,1-8 è collocata nella seconda parte del Vangelo di Matteo, il cosiddetto “ministero in Galilea” (4,17–16,20), nella sezione che racconta l'attività di Gesù in parole ed opere (5,1–9,35). All'interno di questa sezione, Mt 8,1-8 è posta al centro dei capp. 8–9, dedicati alla “proclamazione mediante le opere”.

Dopo il versetto di transizione 9,1, il racconto è strutturato in maniera concentrica, secondo lo schema A B C B'A', con un commento conclusivo (D):

A: un paralitico viene portato da Gesù in barella (2a);

B: Gesù concede il perdono al paralitico (2b);

⁶² U. LUZ, *La storia di Gesù*, 88.

- C: discussione tra Gesù e gli scribi (3-6a);
 B: Gesù concede la guarigione al paralitico (6b);
 A: il paralitico guarito torna a casa con le proprie forze (7);
 D: commento conclusivo.

È evidente che il centro d'interesse della pericope è costituito dai vv. 3-6a, ovvero dalla discussione di Gesù con gli scribi sull'autorità di perdonare i peccati.⁶³

3.2. Analisi della pericope

a) *La fede* (9,2)

Un paralitico viene portato da Gesù in barella. Gesù "vede" in questa azione un atto di fede delle persone che gli si sono rivolte e risponde con il perdono dei peccati (9,2) e, infine, con la guarigione dell'infermità (9,6).⁶⁴

In Matteo la fede è spesso indicata come condizione preliminare di una guarigione miracolosa.⁶⁵ È per la fede del centurione di Cafarnao che il suo servo viene sanato in 8,13; analogamente è per la fede della donna cananea che sua figlia viene guarita in 15,28. La fede fa guarire anche l'emorroissa in 9,22 e i due ciechi in 9,28-29.

La fede è richiesta da Gesù a coloro che gli chiedono una guarigione, ed infatti a Nazaret "non fece molti miracoli a causa della loro incredulità" (13,58). Ai discepoli che non sono stati in grado di guarire un epilettico, Gesù rimprovera la loro "poca fede" come causa del loro fallimento (17,19-20).

Ma Gesù non è venuto a guarire solo le malattie del corpo. Egli si paragona a un medico (9,12), ma i malati per cui è venuto sono in primo luogo i peccatori (9,13). E anche nel caso delle guarigioni spirituali, la salvezza è subordinata alla fede.⁶⁶

b) *Il legame tra il perdono dei peccati e la guarigione*

La remissione dei peccati del paralitico (9,2b) introduce la questione del nesso tra infermità fisica, colpa e peccato.

⁶³ Cf. U. LUZ, *Matthew 8-20. A Commentary*, Minneapolis 2001, 26.

⁶⁴ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 478.

⁶⁵ Cf. J. DUPONT, «Le paralytique pardonné (Mt 9,1-8)», *Nouvelle Revue Théologique* 82 (1960) 940-958.

⁶⁶ Cf. J. DUPONT, «Le paralytique pardonné (Mt 9,1-8)», 942-943.

Il pensiero giudaico contemporaneo vedeva nella malattia la pena per i peccati commessi dall'individuo, per una sorta di compensazione.⁶⁷ In realtà, nella concezione biblica (Gn 3) ogni sofferenza e malattia, così come la stessa morte, rimanda alla comparsa del peccato nel mondo. Solo in questo senso, si può dire che la malattia è causata dal peccato, non certo nel senso di un'immediata correlazione fra peccato individuale e malattia.

Mt 9,1-8 non intende sostenere che la malattia del paralitico sia causata dal suo peccato. Il nocciolo del racconto è che Gesù è venuto ad annullare quel problema fondamentale dell'umanità che è il peccato. Allora si comprende che la guarigione delle malattie è soltanto una parte di uno scenario più grande, nel quale è il peccato stesso, e non solo i suoi sintomi, che viene sconfitto dal sacrificio di Gesù.⁶⁸

c) Polemica con gli scribi sull'autorità di perdonare (9,3-6a)

La reazione degli scribi di fronte al perdono dei peccati di Gesù è l'accusa di bestemmia (9,3). "Bestemmia" nel giudaismo è la rivelazione del vero nome di Dio e, per estensione, ogni pretesa di attribuirsi prerogative divine,⁶⁹ come appunto in questo episodio. Concedendo il perdono a un peccatore, secondo gli scribi Gesù si è messo al posto di Dio.⁷⁰ È evidente il contrasto tra la fede di coloro che si rivolgono a Gesù e la mancanza di fede di quelli che lo accusano tra sé di bestemmia. Gesù conosce i cuori degli uomini e discerne quindi in maniera soprannaturale i pensieri degli scribi (9,4a). Dunque si rivolge loro con una controaccusa, qualificando i loro pensieri come "malvagi" (9,4b),

⁶⁷ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 479; D.J. HARRINGTON, *Il vangelo di Matteo*, 109: «Dichiarando i peccati del paralitico perdonati probabilmente si rifaceva ai presupposti culturali riguardo ai rapporti tra malattia e peccato (Gv 9,2)».

⁶⁸ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 479..

⁶⁹ Cf. O. HOFIUS, «*blasphēmia*», *DENT*, I, 583. Riguardo al significato tecnico della bestemmia nell'AT è stato segnalato che riguardava in primo luogo «l'uso improprio del nome divino di Jhwh (Lv 24,15-16; Nm 15,30)», così in D.J. HARRINGTON, *Il vangelo di Matteo*, 109. Circa la prerogativa del perdonare i peccati, J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 479, sottolinea che «nemmeno all'atteso Messia veniva attribuita una cosa simile».

⁷⁰ Secondo D. MARGUERAT - Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici*, 170, «il lettore attento non mancherà di constatare che la controversia scoppia sulla base di un equivoco. Dicendo: "Coraggio, figliolo, i tuoi peccati ti sono rimessi" (v. 2), Gesù non fa che proclamare il perdono di Dio – non prende il suo posto come pretendono gli scribi (v. 3). Tale equivoco orienta immediatamente il lettore, che si schiera dalla parte di Gesù e contro gli scribi». Concorda J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 479: «La salvezza consiste qui nella remissione dei peccati, che Gesù pronuncia per conto di Dio (*passivum divinum*)».

in quanto increduli del potere di Gesù che pure adempie promesse profetiche che essi dovrebbero conoscere meglio di altri.⁷¹

Gesù rivolge poi agli scribi una domanda retorica: «Che cosa dunque è più facile, dire: Ti sono rimessi i peccati, o dire: Alzati e cammina» (9,5)?

La domanda rimanda al Sal 103,1-3, secondo il quale la guarigione conferma il perdono concesso da Dio. In realtà, quindi, entrambe le proposizioni di 9,5 si riferiscono ad azioni impossibili agli uomini, in quanto prerogative di Dio.

A questo punto, Gesù per provare di essere investito dell'autorità di perdonare i peccati compie il miracolo della guarigione del paralitico. A tale scopo, egli si serve di un' "exousia" di origine divina che possiede sulla terra in quanto "Figlio dell'uomo".

Nel contesto del Vangelo di Matteo, il "Figlio dell'uomo" è, in primo luogo, Gesù considerato nel suo cammino di obbedienza al Padre fino al sacrificio della morte in croce (17,22; 20,18.28; 26,2.24.45). Ma in Matteo il "Figlio dell'uomo" è pure il Cristo risorto e innalzato, giudice escatologico dell'umanità (10,32-33; 16,27; 24,30-31; 25,31). Ed è in virtù di questo futuro potere di giudice ultimo e sovrano, che Gesù rivendica il diritto di perdonare i peccati anche "sulla terra", cioè durante il suo ministero terreno.⁷² Egli opera una sorta di giudizio anticipato, non per punire il peccato, ma per perdonare e assolvere. Il tempo della definitiva resa dei conti non si è ancora compiuto, ed è invece giunto un tempo di misericordia e di grazia.⁷³

Il messaggio del narratore è trasparente: nel perdono di Gesù si manifesta qui e ora il perdono di Dio, perché nella persona e nell'opera del "Figlio dell'uomo" è presente "sulla terra" Dio stesso che concede il perdono. Pertanto, la parola perdonante di Gesù (9,2b) non va considerata solamente come un annuncio sia pur autorevole del perdono di Dio, ma realmente come sentenza operativa di perdono.

d) Il miracolo e la sua funzione (9,6b-7)

La guarigione fisica del paralitico costituisce una prova dell'autorità di Gesù di concedere il perdono dei peccati. Gesù dà un ordine diretto al paralitico: «Essendoti alzato, prendi il tuo letto e va' nella tua casa» (6b), e questi esegue fedelmente il comando. La risposta del

⁷¹ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 480.

⁷² Cf. U. LUZ, *Matthew 8-20*, 28; A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 2003⁶, 183.

⁷³ Cf. J. DUPONT, «Le paralytique pardonné (Mt 9,1-8)», 947.

malato ripete le parole di Gesù: «e alzatosi andò nella sua casa» (7), e costituisce forse un modello d'obbedienza per la sequela.⁷⁴

I racconti mattei dei miracoli di Gesù non hanno un intento apologetico o polemico, ma vogliono far comprendere l'*exousia* di Gesù. I miracoli sono dei segni che svelano il mistero della sua identità. Ai discepoli del Battista che gli domandano se sia lui il Messia, Gesù risponde di riferire a Giovanni “ciò che voi udite e vedete” (11,3-5), indicando i tratti distintivi del Messia secondo le profezie di Isaia. Gesù si presenta come il Figlio dell'uomo accreditato da Dio che rimette i peccati sulla terra (9,6). Il suo compito è l'annullamento del peccato attraverso la croce (1,21; 20,28; 26,28).

La guarigione del paralitico non è che un segno. Essa dimostra che Gesù ha un potere ancora superiore, quello di rimettere i peccati sulla terra. E la sua autorità di rimettere i peccati ora, “sulla terra”, è solo una parte di “tutto il potere” che è dato al Risorto “in cielo e in terra” (28,18).⁷⁵

In definitiva, Gesù adopera la sua potenza taumaturgica per provare che possiede il potere di perdonare i peccati.

e) La reazione della folla (9,8)

Mentre nei paralleli di Mc 2,12b e Lc 5,26 la reazione dei testimoni è di stupore e meraviglia, in Matteo le folle reagiscono al miracolo con un sentimento di paura religiosa che si traduce in glorificazione di Dio (9,8).

Matteo dà una motivazione alla lode di Dio da parte delle folle che pone un problema d'interpretazione. Nel v. 9,8b (“glorificarono Dio che aveva dato tale potere agli uomini”) il plurale “uomini” a chi fa riferimento?

L'interpretazione maggioritaria riferisce la forma plurale “uomini” alla comunità postpasquale. Secondo Matteo, quindi, l'*exousia* di Gesù di perdonare i peccati sarebbe passata alla Chiesa (18,18).⁷⁶

Un'altra interpretazione vedrebbe nell'espressione “agli uomini” un *dativus commodi*. In tal caso, la folla glorificherebbe Dio perché ha dato a Gesù un tale potere *a favore* degli uomini. Questa tesi ha il vantaggio di confermare la visione universalistica di Matteo, anticipando 28,18-20.

⁷⁴ Cf. R.H. GUNDRY, *Matthew*, 165.

⁷⁵ Cf. U. LUZ, *Matthew 8-20*, 28-29.

⁷⁶ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 480-481; U. LUZ, *Matthew 8-20*, 28; *La storia di Gesù*, 88 ; J. DUPONT, «Le paralytique pardonné (Mt 9,1-8)», 950.

3.3. Il perdono di Dio in Mt 9,1-8

Gesù concede il perdono dei peccati a un paralitico, esercitando un potere che è prerogativa di Dio. In realtà, Dio ha conferito a Gesù, il Figlio dell'uomo (9,6) l'*exousia* di parlare in suo nome. Nonostante Dio non perdoni personalmente, il perdono rimane un suo attributo e il *passivum divinum* di 9,2b conferma tale privilegio.

La condizione richiesta da Gesù per la concessione del perdono è la fede. Il rivolgersi a Gesù è già espressione di fede, significa che si ha fiducia in lui e nella potenza taumaturgica.

L'atteggiamento di Gesù di fronte al paralitico è la compassione. Infatti, la missione di Gesù è improntata alla misericordia e non tiene conto del merito, cosicché nessuno ne è escluso.

Gesù parla di sé come il "Figlio dell'uomo". E il Figlio dell'uomo ha l'autorità di perdonare perché è lo stesso Figlio dell'uomo che dona la propria vita in riscatto di molti (20,28) morendo sulla croce.

Inoltre, il "Figlio dell'uomo" sarà pure il giudice escatologico dell'umanità. Ed è in virtù di questo ruolo futuro che Gesù esercita il potere di perdonare i peccati anche "sulla terra", cioè durante il suo ministero terreno. Egli non è venuto per punire i peccatori, ma per perdonare e assolvere. La resa dei conti finale è così preceduta da un tempo di misericordia e di grazia, in cui grazie all'opera del "Figlio dell'uomo" è presente "sulla terra" Dio stesso che concede il perdono.

Gesù ha come missione primaria l'annullamento del peccato. La guarigione delle malattie è soltanto una parte di uno scenario più grande, nel quale è il peccato stesso, e non solo i suoi sintomi (le malattie), che viene sconfitto dal sacrificio di Gesù morto in croce. La sua *exousia* di perdonare i peccati "sulla terra" si rivela così solo una parte di "tutto il potere" che sarà dato al Cristo risorto "in cielo e in terra" (28,18).

4. GESÙ È VENUTO A CHIAMARE I PECCATORI (MT 9,9-13)

In chiaro collegamento tematico con la pericope precedente, dopo la discussione sul potere di Gesù di perdonare i peccati (9,1-8), l'evangelista descrive l'atteggiamento di Gesù nei confronti dei pubblicani e degli altri peccatori (9,9-13). Gesù, ovvero il Figlio dell'uomo che ha il potere in terra di perdonare i peccati (9,6), qui dichiara apertamente che non è venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori (9,13). Uno di essi, Matteo, è chiamato persino a diventare suo discepolo (9,9).

4.1. Il contesto e l'articolazione della pericope

La pericope Mt 9,9-13 continua la pericope 9,1-8, analizzata nel capitolo precedente, e ne condivide il contesto.

La sua struttura è così articolata: a) chiamata di Matteo (9,9); b) banchetto di Gesù con pubblicani e peccatori (9,10); c) critica dei farisei al comportamento di Gesù (9,11); d) risposta di Gesù (9,12-13).

4.2. Analisi della pericope

Il racconto della chiamata di Matteo ha la medesima struttura delle chiamate dei primi discepoli in 4,18-22.⁷⁷ Anche qui Gesù passando vede un uomo intento al proprio lavoro e lo chiama alla sequela. E anche in questo caso la chiamata trova immediata esecuzione, perché la parola di Gesù è potente ed efficace.

La particolarità di Mt 9,9 è che Matteo appartiene a una categoria disprezzata dai giudei, quella dei pubblicani, esattori delle imposte per conto dei romani. Essi erano considerati pubblici peccatori perché non si attenevano alle prescrizioni di purità,⁷⁸ ponendosi in tal modo al di fuori della legge e dell'alleanza con Dio.

Nonostante ciò, Gesù chiama Matteo e ne fa un suo discepolo. Questi diviene in tal modo il modello esemplare della chiamata dei peccatori al regno di Dio (cf. 21,31-32).⁷⁹

A differenza dei paralleli di Mc 2,15 e Lc 5,29, in Mt 9,10 la casa di Cafarnao che ospita il banchetto non sembra essere di proprietà del pubblicano Matteo. Con questa omissione, il primo Vangelo, secondo il quale Gesù ha proprio casa a Cafarnao (Mt 4,13; 9,28; 13,1.36; 17,25), sembra dunque attribuire a Gesù il ruolo dell'anfitrione, accentuando la sua propensione misericordiosa verso i peccatori.⁸⁰

Nella cultura contemporanea la condivisione della mensa era un importante simbolo di comunione. Per questo ai giudei non era permesso sedere a tavola con dei pagani. Il termine "peccatori" indica

⁷⁷ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 484.

⁷⁸ Cf. *ibidem*.

⁷⁹ Secondo J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 489-490, «con l'introduzione di Matteo nella pericope viene assicurato a quest'ultimo un posto speciale nel vangelo. Se è nel vero l'ipotesi che Matteo rivestiva una certa importanza per le comunità del primo vangelo, ciò dimostrerebbe la natura e la forma di una venerazione personale nel cristianesimo dei primi tempi. Matteo viene celebrato come uno toccato dalla grazia».

⁸⁰ Cf. R.H. GUNDRY, *Matthew*, 167.

coloro che agli occhi degli altri giudei hanno abbandonato la legge venendo meno all'alleanza di Dio con Israele.⁸¹

Data l'impurità dei pubblicani e dei peccatori, la critica dei farisei, zelanti difensori delle prescrizioni religiose, non desta sorpresa. Essi non si rivolgono a Gesù direttamente, bensì ai suoi discepoli, definendo Gesù "maestro".

«Qui si tocca probabilmente una questione ancora attuale per la comunità, cioè la comunione di mensa, ivi praticata, tra ex-giudei ed ex-pagani e criticata dalla sinagoga».⁸²

Gesù ha udito la critica dei farisei e risponde loro direttamente. Il suo discorso è articolato in tre parti: un detto sapienziale (9,12), una citazione biblica (9,13a) e un detto programmatico sulla sua venuta (9,13b).

Il proverbio del v. 12 è ben noto nel mondo greco.⁸³ Il suo significato è chiaro: i malati che hanno bisogno del medico Gesù sono i pubblicani e i peccatori.⁸⁴

Quindi Gesù sale in cattedra e con un'espressione scolastica rabbinica, "andate e imparate", invita i farisei a prendere in considerazione il detto di Os 6,6a LXX, in cui YHWH spiega ciò che è valido davanti a lui con queste parole: «Misericordia io voglio e non sacrificio».⁸⁵ Il comandamento culturale non può essere separato da quello dell'amore: senza misericordia verso il prossimo, qualsiasi sacrificio perde valore.⁸⁶ «Col ricorso al detto di Osea gli avversari vengono, per così dire, battuti con le loro proprie armi».⁸⁷

La citazione motiva il comportamento di Gesù nei confronti di pubblicani e peccatori alla luce dell'AT. Gesù esercita la sua autorità

⁸¹ Cf. W.D. DAVIES - D.C. ALLISON, *Matthew*, II, 100. Per D.J. HARRINGTON, *Il vangelo di Matteo*, 115-116, è difficile stabilire con esattezza chi fossero i «peccatori»: persone dal comportamento immorale (ladri, prostitute, violenti); individui che a causa della loro professione (esattori, lavoratori dei campi ecc.) non avevano un agire in conformità alla Torah.

⁸² J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 487.

⁸³ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 487; D.J. HARRINGTON, *Il vangelo di Matteo*, 114: sullo sfondo del proverbio potrebbe esserci, non solo un riferimento alla letteratura greca, ma anche ad alcuni testi dell'AT che presentano Dio come guaritore (Ger 8,22; Es 15,26). Tuttavia nel nostro contesto l'attenzione è rivolta a una categoria particolare di persone, i «malati», che sono i pubblicani e i peccatori (vedi Mt 9,13).

⁸⁴ Cf. J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, Brescia 1973², 153; J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 487.

⁸⁵ Il termine sacrificio nel contesto di Mt 9,9-13 non indica il sacrificio cruento, bensì l'osservanza dell'ideale levitico di purità: cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 488.

⁸⁶ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 490-491.

⁸⁷ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 488.

attraverso la misericordia, adempiendo in tal modo la legge e i profeti (5,17-20)⁸⁸ e dando un esempio da seguire ai discepoli.

Inoltre, la citazione di Os 6,6 offre un'interpretazione del significato delle guarigioni operate da Gesù in Mt 8-9: infatti, in esse si manifesta proprio la misericordia di cui parla Osea. E da questo momento in avanti i malati si rivolgeranno a Gesù invocando la sua misericordia (9,27; 15,22; 17,15; 20,30-31).

Nell'ultimo detto (9,13b) Gesù riassume lo scopo della sua venuta, affermando che l'interesse per i peccatori ne è parte fondamentale.⁸⁹ La comunione di mensa con i peccatori è espressione della sua volontà salvifica ed apertura di una nuova opportunità per i reietti.⁹⁰ E difatti sono proprio essi i più pronti a rispondere alla sua chiamata (cf. 21,31). Gesù parla spesso del regno di Dio utilizzando l'immagine di un grande banchetto (8,11; 22,1-14; 25,1-13; 26,29). I pranzi festivi a cui partecipa sono interpretati come esperienze prolettiche del regno (9,15). Pertanto, il banchetto con i pubblicani diviene immagine profetica del banchetto escatologico del tempo salvifico.

4.3. Il perdono di Dio in Mt 9,9-13

La chiamata di Matteo (9,9) è un segno concreto della benevolenza di Gesù nei confronti dei peccatori. Infatti, è Gesù che prende l'iniziativa di invitare il pubblicano alla sequela.

Matteo diviene allora il modello del peccatore chiamato, convertito e salvato.

La comunione di mensa di Gesù con i pubblicani e i peccatori rivela che Dio è disposto a concedere loro il perdono. Allo scopo di raggiungerli, Gesù non esita ad infrangere le convenzioni sociali e religiose. Egli è il medico misericordioso che offre ai peccatori la possibilità di ricevere il perdono e sperimentare la salvezza. Con la sua venuta (5,17), la legge e l'alleanza sono ormai legate alla sua persona (10,32-33) e si aprono quindi nuove opportunità per i peccatori emarginati. Attraverso il simbolo profetico della comunione conviviale, Gesù annuncia che la possibilità di ricevere il perdono di Dio è aperta a tutti, inclusi coloro che hanno trasgredito le regole dell'alleanza (15,24).

⁸⁸ Cf. U. LUZ, *Matthew 8-20*, 34; R.H. GUNDRY, *Matthew*, 168.

⁸⁹ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 489.

⁹⁰ Cf. W.D. DAVIES - D.C. ALLISON, *Matthew*, II, 101.

5. IL PECCATO CONTRO LO SPIRITO SANTO È IMPERDONABILE (MT 12,22-37)

La pericope 12,22-37 è molto importante ai fini della nostra indagine sul perdono dei peccati, in quanto nei vv. 31-32 Matteo parla di un tipo di peccato che non potrà essere perdonato, la bestemmia contro lo Spirito Santo.

5.1. Il contesto e l'articolazione della pericope

Il contesto della pericope è costituito dai capitoli 11 e 12 del Vangelo di Matteo, dedicati all'interrogativo sull'identità messianica di Gesù.⁹¹ Il capitolo 12, in particolare, è dominato dallo scontro tra Gesù e i farisei.

La pericope può essere così suddivisa: a) guarigione di un indemoniato, reazione della folla, accusa dei farisei (12,22-24); b) discorso di Gesù (12,25-37).

A sua volta, il discorso di Gesù è articolato nelle seguenti sezioni: 1) discussione con i farisei (12,25-30); 2) detto del peccato imperdonabile (12,31-32); 3) condanna dei farisei (12,33-37).⁹²

5.2. Analisi della pericope

La controversia con i farisei è scatenata dalla guarigione miracolosa di un uomo cieco e muto. Sebbene Matteo, d'accordo con le credenze dell'epoca, definisca il malato come "indemoniato", il miracolo non viene descritto nei termini di un esorcismo, ma di una vera e propria guarigione fisica.⁹³

Ora, la guarigione dei ciechi è il primo dei segni messianici citati dallo stesso Gesù in Mt 11,5. Ecco perché la folla è sbalordita e comincia a chiedersi se Gesù sia il figlio di Davide, ovvero il Messia promesso da Dio a Israele.

I farisei cercano allora di bloccare la voce che si fa strada tra la gente circa l'identità messianica di Gesù. Secondo Matteo, infatti, essi sono nemici mortali di Gesù (12,2.14).

Allo scopo di impedire la fede in Gesù (cf. 23,13-14), i farisei spargono la voce che egli operi in nome di Beelzebul, facendo perciò uso di magia nera derivante da poteri satanici.⁹⁴ A loro avviso, «l'esorcista

⁹¹ Cf. J. MILER, *Les citations d'accomplissement*, 128.

⁹² Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 662.

⁹³ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 664.

⁹⁴ Cf. U. LUZ, *Matthew 8-20*, 204; W.D. DAVIES – D.C. ALLISON, *Matthew*, II, 335.

si allea col principe dei demoni in una specie di stratagemma bellico».⁹⁵

All'accusa dei farisei, forse la più grave di tutto il Vangelo, Gesù risponde con una serie di argomentazioni che ne dimostrano le contraddizioni e quindi l'assurdità (12,25-27).

In primo luogo, Gesù fa rilevare che un regno o una famiglia possono reggersi solo se i loro membri sono uniti (12,25). Sarebbe quindi assurdo se Gesù scacciasse i demoni in nome del loro principe, Satana (12,26).⁹⁶

In secondo luogo (12,27), Gesù fa notare ai farisei che esistono anche degli esorcisti giudaici da loro riconosciuti:⁹⁷ forse che essi operano nel nome di Beelzebul? Ne consegue che, senza rinnegare i loro stessi "figli", ossia i loro discepoli, i farisei non possono accusare Gesù di operare in nome di Satana.

Emerge quindi chiara la verità: l'attività esorcistico-terapeutica di Gesù ha origine da Dio stesso e la sua vittoria sul male segna l'avvento, già attuale e riconoscibile, del regno di Dio (12,28).⁹⁸

La breve parabola della vittoria sul forte (12,29) riafferma nuovamente che in Gesù e nella sua attività messianica si attua la disfatta del regno di Satana.⁹⁹ L'immagine trova forse la sua prefigurazione in Is 49,24-26, dove "il forte" è Satana che tiene in schiavitù gli uomini finché Dio non li riscatta.¹⁰⁰

Infine, il detto del v. 30 invita a schierarsi con chiarezza in vista dello scontro finale tra Dio e Satana. Posizioni di compromesso non hanno più senso.¹⁰¹

Il detto del peccato imperdonabile si articola in due versetti paralleli (Mt 12,31-32). Nella prima parte dei due versetti (31a. 32a), Gesù afferma che il perdono di Dio non conosce limiti e che persino la bestemmia contro il Figlio dell'uomo sarà perdonata. Nella seconda parte (31b. 32b), Gesù pone un'eccezione alla regola testé enunciata: la bestemmia contro lo Spirito Santo non riceverà mai perdono.

⁹⁵ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 664.

⁹⁶ L'affermazione di Gesù presuppone che i demoni costituiscano un regno unito e compatto: cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 665.

⁹⁷ Secondo J. GNILKA, *ibidem*, «l'attività di esorcista, esercitata nel santo nome di Dio, era addirittura ritenuta espressione della superiorità della religione giudaica».

⁹⁸ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 666: «Gesù si distingue dagli esorcisti farisei per la sua rivendicazione escatologica»; U. LUZ, *Matthew 8-20*, 204.

⁹⁹ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 667; J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, 150.

¹⁰⁰ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 666.

¹⁰¹ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 667.

Parlare contro Gesù è perdonabile, forse perché il suo messianismo non era pienamente conforme alle attese contemporanee (cf. 11,2-3). Al contrario, la potenza dello Spirito Santo operante in Gesù poteva difficilmente essere misconosciuta.¹⁰²

Il contrasto non è tra un essere inferiore, il Figlio dell'uomo, e uno superiore, lo Spirito Santo, ma tra la presente condizione terrena del Figlio dell'uomo,¹⁰³ che in quanto velata e nascosta è facilmente fraintesa, e l'opera soteriologica dello Spirito Santo in Gesù. Il rifiuto di quest'ultima comporta una deliberata resistenza al piano salvifico di Dio. «Il peccato imperdonabile contro lo Spirito è perciò il beffardo rifiuto della venuta del regno di Dio, che ora ha luogo nello Spirito [cf. 12,28], o la blasfema riconsiderazione di colui che dischiude agli uomini la salvezza finale».¹⁰⁴

L'imperdonabilità del peccato contro lo Spirito Santo pone un serio problema teologico. Come è possibile che Gesù, infinitamente misericordioso (cf. 18,12-14), abbia stabilito un peccato per cui l'uomo non possa attendersi remissione?

In realtà, se Gesù ha decretato come imperdonabile tale peccato, è perché l'unica condizione perché il perdono divino possa essere concesso è il pentimento autentico del peccatore.

Al contrario, bestemmiare contro lo Spirito Santo vuol dire chiudersi interiormente all'azione santificatrice dello Spirito di Dio, diventando incapaci di pentimento.¹⁰⁵ L'uomo in questo modo si autoesclude liberamente dall'azione salvifica di Dio. «Sull'uomo non viene pronunciato un giudizio: è lui a pronunciarlo, in definitiva, su se stesso».¹⁰⁶

5.3. Il perdono di Dio in Mt 12,22-37

Secondo Matteo, il perdono di Dio è illimitato ed universale (12,31a). Persino la bestemmia contro il Figlio dell'uomo sarà perdonata (12,32a).

¹⁰² Cf. R.H. GUNDRY, *Matthew*, 237; D.J. HARRINGTON, *Il vangelo di Matteo*, 166: la bestemmia contro lo Spirito Santo equivale all'attribuire il potere di Gesù al demonio. Tale peccato non sarà perdonato.

¹⁰³ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 668; D.J. HARRINGTON, *Il vangelo di Matteo*, 165: la ricorrenza del titolo «Figlio dell'uomo» è presente in tre contesti distinti: con un uso generico, nelle predizioni della passione, come «tipologia» del futuro. Nel contesto della nostra unità letteraria il senso, verosimilmente, può essere quello generico: si tratta della bestemmia contro Gesù in quanto rappresentante dell'umanità. Tale bestemmia contro il «Figlio dell'uomo», Gesù, può essere perdonata.

¹⁰⁴ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 668.

¹⁰⁵ Cf. O.E. EVANS, «The Unforgivable Sin», *ExpTim* 68 (1957) 243.

¹⁰⁶ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. I*, 671.

L'unica eccezione è la bestemmia contro lo Spirito Santo (12,31b. 32b). Chi non riconosce e rifiuta l'opera salvifica dello Spirito di Dio che si attua attraverso Gesù, si autoesclude dal perdono di Dio.

L'incomprensione della persona di Gesù è ancora perdonabile, in quanto solo la gloria della risurrezione ne chiarirà la vera identità, ma è imperdonabile invece misconoscere e rifiutare la potenza salvatrice di Dio manifestatasi per mezzo dello Spirito Santo nella persona di Gesù e soprattutto nei suoi miracoli, chiari segni della disfatta di Satana e dell'inaugurazione del regno di Dio (12,28).

Attribuire a Satana – come fanno i farisei – la potenza esorcistica di Gesù che viene dallo Spirito non è una semplice bestemmia contro la persona del Figlio dell'uomo, ma una bestemmia contro lo stesso Spirito. In tal modo, viene disprezzata l'opera escatologica dello Spirito di Dio, che purifica dal peccato.

Proprio per la sua natura di deliberata resistenza alla propensione di Dio al perdono, tale bestemmia.

6. L'EUCARESTIA PER IL PERDONO DEI PECCATI (MT 26,26-29)

L'unità letteraria di Mt 26,26-29 è rilevante per la nostra riflessione esegetica perché nella versione matteana dell'istituzione dell'eucaristia Gesù afferma che il suo "corpo" e il suo "sangue" sono offerti "in remissione dei peccati". Tale aspetto rappresenta un apporto esclusivo di Matteo ai racconti dell'istituzione dell'Eucaristia nell'Ultima Cena. Infatti, l'espressione «per il perdono dei peccati» rappresenta il culmine di questo arco tematico che Matteo ha dedicato nel suo racconto al potere di Gesù di perdonare i peccati.

6.1. Il contesto e l'articolazione della pericope

Il contesto della pericope 26,26-29 è l'ultima sezione del Vangelo, dedicata al racconto della passione, morte e risurrezione di Gesù (Mt 26,1–28,20).¹⁰⁷

La struttura della pericope presenta in primo luogo il parallelismo tra le parole e le azioni di Gesù relative al pane (26,26) e quelle relative al calice (26,27-28).¹⁰⁸ Segue l'annuncio del compimento escatologico (26,29).

¹⁰⁷ Cf. R.E. BROWN, *Introduzione al Nuovo Testamento*, 254.

¹⁰⁸ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. II*, Brescia 1991, 583.

6.2. Analisi della pericope

Il racconto dell'Ultima Cena non entra nei dettagli della cena pasquale giudaica, ma si concentra solo sull'istituzione dell'eucarestia da parte di Gesù.¹⁰⁹ Essa non solo anticipa la morte di Gesù, ma ne dà anche un'interpretazione. Gesù prende del pane e del vino e trasforma la comunione di questi elementi di base della sussistenza umana in una partecipazione sacramentale agli effetti della sua morte redentrice.

a) *Le parole e le azioni relative al pane (Mt 26,26)*

In primo luogo, Gesù prende del pane e lo offre ai suoi discepoli.

Secondo le prescrizioni rituali della cena pasquale giudaica, chi presiedeva il convito prendeva del pane azzimo e, dopo aver pronunciato una benedizione, lo spezzava e lo distribuiva ai commensali.¹¹⁰

L'assoluta novità sta nelle parole interpretative aggiunte da Gesù alle formule benedizionali pronunciate, rispettivamente, sul pane e sul calice.¹¹¹

Gesù dice che quel pane è il suo "corpo",¹¹² cioè Lui stesso, la sua persona offerta come la nuova vittima pasquale.¹¹³ Mentre va incontro alla morte, Gesù parla di se stesso in un contesto sacrificale e invita i suoi discepoli (con i due imperativi *labete*, "prendete", e *phagete*, "mangiate") a condividere il suo "corpo" per essere associati alla sua morte redentrice e agli effetti escatologici che ne scaturiscono. Come quelli che mangiavano la pasqua giudaica partecipavano alla liberazione dalla schiavitù dell'Egitto, così quelli che prendono e mangiano questo pane partecipano dei benefici della morte espiatoria di Gesù.¹¹⁴

¹⁰⁹ Cf. W.D. DAVIES - D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, III. XIX-XXVIII, Sheffield - Edimburgh 1997, 465: «26,26-29 is an aetiological cult narrative»; D.J. HARRINGTON, *Il vangelo di Matteo*, 331.

¹¹⁰ Cf. C. GIRAUDO, "In unum corpus". *Trattato mistagogico sull'eucarestia*, Ciniello Balsamo 2001, 157-158.

¹¹¹ Secondo. J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena*, Brescia 1973, 272-273: « [...] così egli contraddiceva ad ogni usanza. Infatti, le parole interpretative appartenevano alla commemorazione della Pasqua, non alle preghiere della tavola». *Contra*, cf. C. GIRAUDO, "In unum corpus", 167, secondo il quale, Gesù «non rompe affatto con la tradizione dei padri, bensì si inserisce con rispetto e devozione nel solco della tradizione stessa».

¹¹² Sul significato di *sōma*, cf. C. GIRAUDO, "In unum corpus", 169-175.

¹¹³ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. II*, 586; B. TESTA, *I sacramenti della Chiesa*, Milano 2001², 224.

¹¹⁴ Cf. W.D. DAVIES - D.C. ALLISON, *Matthew*, III, 470.

Le parole interpretative di Gesù sono dense di significato sacramentale, in quanto, affermando l'identità materiale tra il pane e il suo corpo, esse implicano la presenza reale e sostanziale di Gesù in quel pane.¹¹⁵

b) Le parole e le azioni relative al calice (Mt 26,27-28)

Il dono del "calice" si svolge con gesti paralleli a quelli relativi al pane.¹¹⁶ L'invito a bere è rivolto a tutti e si riferisce al calice comune che i commensali si passavano di mano in mano.¹¹⁷

L'interpretazione che Gesù dà del contenuto del calice che offre ai suoi discepoli è che si tratta del suo "sangue che sta per essere versato" (*haima ekchunnomenon*). "Versare" è il termine usato nell'AT per indicare lo spargimento del sangue delle vittime sacrificali (cf. Lv 4,7.18.25).¹¹⁸ Pertanto, lo spargimento del sangue di Gesù indica la sua morte in termini di sacrificio espiatorio.

Gesù definisce il suo sangue "dell'alleanza" (26,28). Questa espressione ha solo due precedenti veterotestamentari: Es 24,8 e Zc 9,11.

Secondo Es 24,8, al Sinai "Mosè prese il sangue e ne asperse il popolo, dicendo: «Ecco il sangue dell'alleanza che il Signore ha concluso con voi sulla base di tutte queste parole». Il rapporto tra le parole di Mosè e quelle di Gesù in Mt 26,28 è evidente,¹¹⁹ e conferma una delle chiavi interpretative del Vangelo di Matteo, ossia la relazione tipologica tra Mosè e Gesù.¹²⁰ «Il patto fondato sulla morte di Gesù diventa controfigura tipologica del patto antico, che esso supera».¹²¹

In Zc 9,11 il profeta si richiama al "sangue dell'alleanza" di Es 24,8 per invitare il popolo di Israele in esilio a non dubitare dell'intervento salvifico di YHWH.¹²² Nella profezia la liberazione degli esiliati dipende esclusivamente dall'iniziativa divina, gratuita e immeritata.

¹¹⁵ Cf. B. TESTA, *I sacramenti della Chiesa*, 224.

¹¹⁶ Sulla sostanziale *equivalenza* e intercambiabilità delle espressioni *eulogēsas*, "benedicendo" (26,26), ed *eucharistēsas*, "rendendo grazie" (26,27), cf. C. GIRAUDO, "In unum corpus", 158-164.

¹¹⁷ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. II*, 586.

¹¹⁸ Cf. *ibidem. Contra*, C. GIRAUDO, "In unum corpus", 15.

¹¹⁹ Cf. A. VANHOYE, «Il sangue dell'alleanza nel Nuovo Testamento», *CivCatt* 143 (1992) 118.

¹²⁰ Cf. W.D. DAVIES – D.C. ALLISON, *Matthew*, III, 473.

¹²¹ J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. II*, 586.

¹²² Cf. A. VANHOYE, «Il sangue dell'alleanza», 120.

In realtà, l'atto sacrificale di Gesù non può essere definito un'alleanza: si tratta piuttosto di un'offerta unilaterale, in cui Dio soltanto assume l'obbligazione, mentre nulla viene richiesto al popolo. Se nell'alleanza del Sinai l'obbligo era bilaterale, nell'alleanza di Gesù è Dio stesso che si assume la responsabilità esclusiva della sua osservanza. Il sangue versato da Gesù per l'alleanza diviene il sigillo dell'autobbligazione definitiva, indissolubile ed escatologica, di Dio verso il suo popolo. Mentre l'antica alleanza era soggetta al fallimento perché dipendeva anche dall'uomo, la nuova non può venir meno, perché dipende soltanto da Dio, che è sempre fedele.

Secondo Mt 26,28, inoltre, il sangue dell'alleanza è versato "per molti", laddove "molti" sta per "tutti".¹²³ L'espressione si riferisce a Mt 20,28 ("il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti") e rivela che il riscatto dei "molti" è ottenuto grazie al sangue versato da Gesù. C'è un richiamo anche al quarto canto del Servo di YHWH, in cui si dice: «Egli infatti portava il peccato dei molti ed intercedeva per i peccatori» (Is 53,12).¹²⁴

Infine, Mt 26,28 specifica che il sangue di Gesù è versato "in remissione dei peccati" (cf. Mt 1,21). L'accento è posto sull'efficacia espiatoria del sangue versato da Gesù, secondo il principio della dottrina giudaica che collegava l'effusione del sangue alla remissione delle colpe, come è attestato in Eb 9,22: «senza spargimento di sangue non c'è perdono». Grazie ad esso, quindi, i peccati vengono perdonati e gli uomini riconciliati con Dio.¹²⁵ Il sangue versato da Gesù assume così un duplice significato: quello di pegno di autobbligazione di Dio, e quello di mezzo del perdono dei peccati.¹²⁶ Esso non solo stabilisce l'alleanza, ma rimuove pure l'ostacolo che in passato aveva impedito la relazione con Dio, ossia il peccato.¹²⁷ La morte di Gesù instaura un nuovo ordine escatologico, in cui la celebrazione eucaristica diviene il mezzo perenne del perdono dei peccati.¹²⁸ Il risultato è una parziale esegesi di Mt 1,21: Gesù salva il suo popolo dai peccati dando la sua vita.

¹²³ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. II*, 587; J. JEREMIAS, «*polloï*», *GLNT*, X, 1329-1354; C. GIRAUDO, «*In unum corpus*», 190.

¹²⁴ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. II*, 587; Per D.J. HARRINGTON, *Il vangelo di Matteo*, 329: i resoconti dell'istituzione dell'Eucaristia nell'Ultima Cena si basano sui contenuti del quarto carne di Jhwh di Is 52,13-53,12.

¹²⁵ Cf. R.E. BROWN, *Introduzione al Nuovo Testamento*, 288, n. 67: «chiaramente la morte di Gesù è presentata come un sacrificio espiatorio».

¹²⁶ Cf. A. VANHOYE, «Il sangue dell'alleanza», 125.

¹²⁷ Cf. *ibidem*.

¹²⁸ Cf. C. GIRAUDO, «*In unum corpus*», 175.

In conclusione, resta da rilevare l'importanza determinante della specificazione "in remissione dei peccati" nel contesto dell'intero Vangelo di Matteo. Con tale specificazione, il tema del perdono dei peccati racchiude in un'inclusione tutto il Vangelo, da 1,21 a 26,28. Di conseguenza, nella prospettiva matteaana il centro della missione di Gesù è proprio il perdono dei peccati.¹²⁹

Infatti, già il suo nome indicava che Gesù avrebbe salvato il suo popolo dai peccati (1,21). In Mt 9,6 poi, Gesù affermava che il Figlio dell'uomo aveva il potere di perdonare i peccati sulla terra. Ora, l'Ultima Cena rivela che la salvezza avviene attraverso il sacrificio espiatorio di Gesù, su cui viene fondata l'alleanza definitiva tra Dio e l'uomo.

c) *L'annuncio del compimento escatologico (26,29)*

Mt 26,29 presenta la prospettiva escatologica dell'Ultima Cena. Gesù annuncia ai suoi discepoli che si tratta dell'ultimo pasto che consuma con loro, ma attende il banchetto messianico del tempo escatologico, al quale parteciperà di nuovo. La cena eucaristica è orientata al banchetto del regno di Dio e lo anticipa.¹³⁰

Solo Matteo tra i sinottici coinvolge i discepoli ("con voi") nel banchetto che si consumerà nel compimento escatologico: «la comunione che nella pasqua attuale unisce i discepoli a Gesù (26,18) raggiungerà la sua forma definitiva allorquando egli sederà di nuovo, e per sempre, a mensa con loro».¹³¹

6.3. Il perdono di Dio in Mt 26,26-29

Il racconto matteaano dell'Ultima Cena non solo anticipa la morte di Gesù, ma ne dà anche un'interpretazione. Gesù trasforma la comunione del pane e del vino in una partecipazione sacramentale agli effetti della sua morte redentrice.

Gesù spiega il pane che offre in un modo del tutto inaudito: infatti, dice che è il suo "corpo" (26,26). Con questa espressione, Gesù intende dire "questo pane sono io stesso". Quel pane lo rappresenta, poiché egli resta presente in quel pane. Il pane spezzato e distribuito

¹²⁹ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. II*, 585: «Occorre ricordare che il nostro evangelista nella descrizione dell'attività di Giovanni il Battista non riconosce al battesimo di Giovanni il potere di rimettere i peccati (3,11; cf. Mc 1,14). Evidentemente egli lo volle collegare in maniera esclusiva a Gesù (cf. 1,21)».

¹³⁰ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo. II*, 588.

¹³¹ Cf. *ibidem*.

è il corpo di Gesù donato sulla croce, il corpo che sta per essere consegnato alla morte.

Invitando i suoi discepoli a condividere il suo stesso "corpo", Gesù offre loro una fonte di nutrimento per la loro vita. La sua morte è fonte di vita e rappresenta il culmine di tutti gli eventi di salvezza, la nuova pasqua in cui è stato compiuto l'atto salvifico decisivo da parte di Dio.

Gesù offre poi ai discepoli un calice di vino, dicendo che è il suo "sangue" (26,27). Si tratta del suo sangue che sarà versato sulla croce e della potenza espiatoria di questo sangue. Gesù lo offre ai discepoli come fonte di vita e di comunione.

In primo luogo, Gesù definisce il suo sangue "dell'alleanza" (26,28), ricollegandosi al sangue sacrificale dell'alleanza sinaitica e, indirettamente, alla profezia di Zc 9,11. In questa nuova alleanza fondata sul sangue versato di Gesù, Dio soltanto si assume l'obbligazione, mentre nulla è richiesto all'umanità. Lo spargimento del sangue di Gesù è il pegno e il sigillo dell'autobbligazione definitiva, indissolubile ed escatologica di Dio nei confronti del suo popolo. Mentre l'antica alleanza, bilaterale, era fragile perché dipendente anche dalla volubilità dell'uomo, la nuova non può fallire, perché dipende esclusivamente da Dio, che è sempre fedele.

Inoltre, il sangue dell'alleanza di Gesù è versato "per molti" (26,28). Tale specificazione indica che la morte di Gesù ha un effetto salvifico universale. Nel racconto dell'istituzione, essa chiarifica il passo del riscatto di Mt 20,28: il riscatto dei "molti" da parte del Figlio dell'uomo è compiuto con il suo sangue sacrificale. L'espressione richiama anche Is 53,12, che parla del Servo di YHWH, che ha consegnato se stesso alla morte, portando il peccato dei "molti".

Infine, secondo la prospettiva di Matteo il sangue dell'alleanza di Gesù è versato "in remissione dei peccati" (26,28). La dottrina giudaica collegava l'effusione del sangue alla remissione delle colpe (Eb 9,22). Il "sangue dell'alleanza" di Gesù è quindi il mezzo attraverso il quale i peccati dell'uomo vengono perdonati. Il sangue di Gesù non stabilisce soltanto un'alleanza tra Dio e l'uomo, ma rimuove anche l'ostacolo che in passato minacciava la stabilità della relazione con Dio, cioè il peccato. Il sangue versato da Gesù per i peccatori diventa allora la sorgente dell'alleanza tra Dio e gli uomini. La mente del lettore torna a Mt 1,21: Gesù salva il suo popolo "dai suoi peccati" dando la sua vita per essi, consentendo in tal modo una nuova relazione con Dio. In virtù del sangue di Cristo, il nuovo ordine escatologico diventa realtà e la cena eucaristica diventa il mezzo perenne del perdono dei peccati.

Con la specificazione “in remissione dei peccati” di 26,28 si chiude un’inclusione che era iniziata al v. 1,21, racchiudendo tutto il primo Vangelo, che va quindi letto in questa prospettiva: secondo Matteo il perdono dei peccati è il centro della missione di Gesù.

7. CONCLUSIONI

Al termine della nostra ricerca, è finalmente possibile delineare il quadro d’insieme che risulta dall’analisi esegetico-teologica dei contesti matteani che presentano la tematica che è oggetto del presente studio. Tenteremo pertanto una sintesi della dinamica di rivelazione e di realizzazione del perdono di Dio nel Vangelo di Matteo.

7.1. L’annuncio programmatico della salvezza dai peccati

Dio non perdona i peccati direttamente, ma attraverso Gesù. Il compito di “salvare dai peccati” è talmente caratteristico del Figlio di Dio, che esso viene evocato dal suo stesso nome, “Gesù”, che indica proprio tale vocazione: per mezzo di lui “YHWH salva” (Mt 1,21).

Egli è figlio di Davide (Mt 1,1), vale a dire re e pastore del suo popolo, che salva dall’incatenamento al peccato. Inoltre, l’appellativo “Emmanuele”, cioè “Dio con noi”, indica che in Gesù Dio stesso si manifesta al suo popolo.

Siamo ancora allo stadio di una dichiarazione programmatica. Il perdono e la comunione con Dio, qui annunciati, sono destinati a realizzarsi nel futuro. Infatti, secondo Mt 1,21-23, saranno salvati dai peccati tutti coloro che chiameranno Gesù “Emmanuele”, cioè riconosceranno in lui la manifestazione dell’essere e dell’agire salvifico di Dio.

Tuttavia, l’annuncio dell’angelo assegnando il nome “Gesù” esprime un’idea «messianologica cristologica» di fondamentale importanza. Infatti, nel vasto campo delle attese giudaiche il messia era atteso come salvatore del suo popolo ma non che lo avrebbe salvato «dai suoi peccati». Matteo, invece, mostra uno specifico interesse all’idea, appartenente alla tradizione dell’esperienza cristiana, del perdono dei peccati mediante Cristo.¹³²

¹³² U. Luz, *Matteo 1*, Paideia, Brescia 2006, 170.

7.2. Il perdono dei peccati nel ministero di Gesù

Gesù concede il perdono dei peccati a un paralitico (Mt 9,1-8), esercitando un potere che è prerogativa di Dio.¹³³ La condizione richiesta è la fede. Inoltre, Gesù è misericordioso e non tiene conto del merito, cosicché nessuno è escluso dal suo perdono.

Non si esclude che l'episodio della guarigione del paralitico contenga ormai la convinzione dei cristiani che col battesimo si riceve il perdono dei peccati (Rm 6,1-14) e venga posto il limite ultimo al dominio del peccato e della morte sul cristiano. Inoltre è possibile che tale racconto, ed in particolar modo l'espressione «e rese gloria che aveva dato un tale potere agli uomini», lasci intravedere che il perdono dei peccati fosse praticato nella prassi della comunità matteana.¹³⁴

Gesù è il "Figlio dell'uomo"¹³⁵ ed ha l'autorità di perdonare perché dona la propria vita in riscatto di molti (20,28) morendo sulla croce. In realtà, il potere di Gesù di perdonare i peccati già durante il suo ministero terreno non è che una parte di "tutto il potere" che sarà dato al Cristo risorto e innalzato "in cielo e in terra" (Mt 28,18).

Egli non è venuto per punire, ma a perdonare. Il giudizio finale è così preceduto da un tempo di misericordia e di grazia, in cui Dio stesso concede il perdono "sulla terra" attraverso Gesù.

Gesù ha come missione primaria l'annullamento del peccato. I miracoli di guarigione sono segni attuali della sua autorità divina di concedere il perdono e, al tempo stesso, prefigurazioni della salvezza e del perdono che compirà per tutti gli uomini con la sua morte in croce.

¹³³ Interessante è il legame che si può notare tra il racconto del paralitico (Mt 9,1-8) e il contesto precedente, la tempesta sul mare (8,18,27) e l'episodio dei demoni (8,28-34). La serie di questi episodi miracolosi serve a evidenziare il potere di Gesù. Presi singolarmente e insieme questi racconti, la tempesta sedata, i demoni, la malattia e il peccato, evidenziano il ruolo di Gesù che sconfigge i diversi elementi, prerogativa della potenza divina, e orienta il lettore a chiedersi: «Chi è mai costui?», cfr: J.D. HARRINGTON, *Il vangelo di Matteo*, 107-113.

¹³⁴ D.J. HARRINGTON, *Il vangelo di Matteo*, 112.

¹³⁵ Nella prima parte del vangelo di Matteo molti detti sul figlio dell'uomo, proferti da Gesù stesso, mostrano l'incomprensione giudaica circa la sua identità. Non così per il lettore che a differenza di molti personaggi del racconto matteano hanno più conoscenze sulla sorte del figlio dell'uomo Gesù e le utilizzano come mezzo ermeneutico per comprendere la portata del suo ministero. Tra queste, il lettore sa che il figlio dell'uomo ha fin d'ora l'autorità di perdonare i peccati (9,6). Tale autorità, però, gli viene contestata dagli scribi. Su tale coinvolgimento del lettore nella comprensione di Gesù come figlio dell'uomo: cfr: U. LUZ, *La storia di Gesù*, 139-141.

La chiamata di Matteo (9,9) è un segno concreto della benevolenza di Gesù nei confronti dei peccatori. Matteo diviene allora figura esemplare di peccatore chiamato, convertito e salvato.

La comunione di mensa di Gesù con i peccatori rivela che Dio è disposto a concedere loro il perdono come un medico misericordioso (9,12).¹³⁶ Attraverso il simbolo profetico della comunione conviviale, Gesù annuncia che la possibilità di ricevere il perdono di Dio è aperta a tutti.

L'unica eccezione è la bestemmia contro lo Spirito Santo (12,31b.32b). Chi non riconosce e rifiuta l'opera salvifica dello Spirito di Dio che si attua attraverso Gesù, si autoesclude dal perdono di Dio. La fonte del potere di Gesù come esorcista è uno dei punti di maggiore conflitto tra Gesù e i farisei: non contestavano il suo potere di compiere miracoli, ma piuttosto l'origine divina di tale potere.

7.3. La morte espiatoria di Gesù

La prima realizzazione della missione perdonante di Gesù avviene attraverso la sua morte espiatoria.

Nell'ultima cena, Gesù trasforma la comunione del pane e del vino in una partecipazione sacramentale dei discepoli agli effetti della sua morte redentrice.

Quel pane spezzato e distribuito è il corpo di Gesù che sta per essere consegnato alla morte sulla croce. L'invito ai discepoli a condividere il "corpo" di Gesù rivela che la sua morte è nutrimento e fonte di vita e rappresenta l'atto salvifico decisivo da parte di Dio.

Il vino che poi Gesù offre ai discepoli è il suo "sangue" che sarà versato sulla croce. Gesù lo offre ai discepoli come fonte di vita e di comunione.

Sul sangue versato di Gesù viene fondata una nuova alleanza, nella quale soltanto Dio si assume l'onere dell'obbligazione, mentre nulla è richiesto all'umanità. È l'autobbligazione definitiva, indissolubile ed escatologica di Dio nei confronti del suo popolo, che non può fallire, perché Dio è sempre fedele.

Inoltre, il sangue di Gesù ha un effetto salvifico universale ed è versato, secondo la particolare prospettiva di Matteo, "in remissione

¹³⁶ D.J. HARRINGTON, *Il vangelo di Matteo*, 116: il pasto al tempo di Gesù rappresentava un segno di comunanza; i banchetti erano una buona occasione per stare insieme e, così, condividere il cibo in un ambiente particolarmente protetto. Ma la condivisione di tali momenti con i pubblicani e i peccatori è motivo di scandalo per i farisei.

dei peccati”. La morte di Gesù è quindi il mezzo attraverso il quale i peccati dell’uomo vengono perdonati. Essa stabilisce un’alleanza tra Dio e L’uomo che è nuova anche perché rimuove l’ostacolo che in passato minava la stabilità della relazione con Dio, cioè il peccato. Nel nuovo ordine escatologico fondato sul sangue di Cristo, l’eucaristia diventa il mezzo perenne del perdono dei peccati.

Con la specificazione “in remissione dei peccati” di 26,28 si chiude un’inclusione che era iniziata in 1,21, racchiudendo tutto il Vangelo di Matteo, che va quindi letto in questa prospettiva:¹³⁷ secondo Matteo il perdono dei peccati è il centro della missione di Gesù e si realizza nel dono della sua vita.¹³⁸

In tal modo, avviene il compimento di quanto annunciato in 1,23: coloro che entreranno nell’alleanza di Gesù, nella comunione di vita con lui, partecipando all’eucaristia, lo riconosceranno come “Emmanuele” e otterranno perciò la salvezza dei loro peccati. Si tratta per ora di una comunione sacramentale: quella definitiva avverrà soltanto alla fine dei tempi, nel banchetto escatologico, quando Gesù berrà di nuovo con i suoi discepoli nel regno del Padre (26,29).

Cosimo Pagliara, O.Carm.
Santuario S. Maria di Campiglione
Via Campiglione, 58
80023, Caivano, NA - ITALIA
copagliara@virgilio.it

¹³⁷ Per Matteo il concedere il perdono dei peccati è un’attitudine che compete a Gesù. Tale convincimento lo esprime aggiungendo al detto sul calice, nell’ultima cena, l’espressione «per i peccati», creando una corrispondenza letteraria e tematica con l’espressione dell’angelo a Giuseppe: «egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati» (1,21).

¹³⁸ La comunità di Matteo loda Dio perché «ha dato tale autorità di perdonare i peccati agli uomini» (9,6) e continua, non solo a esercitarla nella comunità, ma farla conoscere alle stesse persone che ne fanno parte ad esempio nell’eucaristia (26,28): cfr. U. LUZ, *La storia di Gesù*, 88-89. In ogni modo, l’espressione «per il perdono dei peccati», rappresenta il vertice della particolare enfasi che Matteo ha voluto presentare nel suo vangelo a partire da 1,21 sino a 26,28.

LIBRORUM AESTIMATIONES

DICIONARIUM

EMANUELE BOAGA-LUIGI BORRIELLO, (dir.), *Dizionario Carmelitano*, Ed. Città Nuova, Roma 2008, 16 x 24 cm., 1059 pp.

Iniziamo questa nostra recensione con una considerazione di fondo: ogni Ordine religioso, accanto alla sua storia, dovrebbe curare un repertorio tematico condensato in un volume che raccolga in sintesi ordinata e di facile lettura quegli elementi che costituiscono il tratto distintivo con il quale esso si presenta alla Chiesa e al mondo. In tal direzione si muove il presente *Dizionario* curato da E. Boaga o.carm. e L. Borriello o.c.d. nell'offrire una vasta e particolareggiata panoramica del mondo spirituale e culturale della Famiglia Carmelitana nei suoi due rami. Si tratta di un'opera assai ricca ed originale che viene a riempire un vuoto nella letteratura carmelitana, ed è rivolta ad un vasto pubblico e che vede il contributo di ben 121 studiosi appartenenti ad entrambi gli Ordini e il cui elenco è nelle pagine introduttive (p. XII-XV e 1025-1031). Notevole è anzitutto l'elegante veste grafica che, in sovraccopertina, presenta la riproduzione dell'affresco dell'approvazione della *Regola* ad opera di F. Lippi e nel retro una foto dei ruderi della chiesa del primitivo oratorio sul Carmelo risalente al secolo XIII, nonché una citazione dell'*Ignea sagitta* scritta dal priore generale dell'Ordine Niccolò Gallico verso il 1270. Sono tali raffigurazioni ed il testo riportato a compendiare i contenuti teologico-spirituali che hanno animato la lunga e complessa vicenda del Carmelo.

Da sottolineare poi l'accurata sistemazione delle 323 voci che compongono il *Dizionario* (ognuna corredata da scheda bibliografica e talvolta da note al testo) e che una opportuna proposta di lettura (pp. XVII-XXII) inquadra all'interno di quattro grandi ambiti: 1. Stato giuridico e istituzioni; 2. Storia e Biografie; 3. Teologia, Spiritualità, Pastorale e Liturgia; 4. Temi vari. A tale guida iniziale corrisponde, al termine del volume, un dettagliato indice analitico che non soltanto rinvia alle pagine dove un determinato soggetto è trattato, ma del medesimo soggetto offre utilissime indicazioni e rinvii relativi a temi ad esso collegati. Portiamo un solo esempio legato a una figura posta all'attenzione negli ultimi tempi, cioè S. Maria Maddalena de' Pazzi († 1607) che ha una voce propria (pp. 533-38), ma che ricompare in moltissime altre voci (*Armi spirituali*, *Ascesi*, *Bibbia e Carmelo*, ecc.). Potremmo considerare tanto la proposta quanto questo indice quali muri maestri che aggiungono un ulteriore sostegno ad un'opera già di per sé solida e compatta. Difficile quindi smarrirsi nell'insieme delle informazioni offerte, mentre pratica (e, in fondo,

godibile) risulta la consultazione. In tal senso, di ogni soggetto vengono offerti diversi livelli di lettura favorendo così possibilità di approfondimento e ricerche successive.

La millenaria vicenda storico-spirituale della Famiglia Carmelitana può vedersi in questo *Dizionario*, come in uno specchio dove, accanto ai temi di natura giuridico-organizzativa vitali per la sopravvivenza di un'istituzione religiosa (*Priore generale, provinciale e locale; Capitolo generale, provinciale e locale; Consiglio generale, provinciale e locale; Diritto canonico e penale; Economia; Economo generale, provinciale e locale*) o le varie espressioni di appartenenza (*Confraternite, Istituti secolari e religiosi affiliati al Carmelo, Laicato carmelitano*, ecc), troviamo anche aspetti minori con un loro spazio, in quanto costituiscono piccole tessere di un più ampio e variegato mosaico quale è appunto l'Ordine Carmelitano. C'è da osservare, in merito, che quest'opera è un vero e proprio esempio di collaborazione tra due famiglie religiose che non esitano ad incontrarsi e a proporre l'illustrazione di temi comuni del loro patrimonio e questo fa sì che molte voci sono distinte in due parti a seconda delle due osservanze.

Dall'insieme delle voci avvertiamo chiaramente la preminenza della dimensione storico-spirituale e teologica (favorita dai due direttori, docenti rispettivamente di Storia Ecclesiastica e Spiritualità), ma ciò non toglie che troviamo voci a carattere attualizzante che indicano la percezione del messaggio carmelitano e la sua ritraduzione attraverso i canali mediatici. È il caso, ad esempio, delle due voci *Cinema e Televisione* curata in modo dettagliato da E. Gil de Muro (autore egli stesso di una pellicola del 1989 sulla figura di P. Palau dal titolo *Il figlio del deserto*) che passa in rassegna con interessanti commenti le versioni cinematografiche delle vite dei maggiori santi carmelitani (Teresa di Gesù, Giovanni della Croce, Teresa di Lisieux, Teresa Benedetta della Croce e Titus Brandsma) e, successivamente, *Comunicazione-Mass Media e il Carmelo* (curata da A. Cilia e dalla Redazione) in cui è possibile notare come l'Ordine rifletta costantemente sull'importanza degli strumenti a disposizione per una sempre più efficiente comunicazione, soprattutto per la missione fra la gente.

Particolare importanza, si diceva più sopra, assumono le voci a carattere storico-teologico e qui un vasto spazio viene dato al settore biografico ed agiografico nel quale campeggiano le figure di santi, beati e persone di cultura (uomini e donne) che hanno dato lustro all'Ordine. I ritratti sono moltissimi, ma ad inquadramento e guida cronologica e critica del fenomeno della santità va letta la bella ed estesa voce *Agiografia* (curata da G. Grosso) che, lungi dal ridursi ad un elenco di santi divisi per epoche, traccia la comprensione del fenomeno e delle forme della santità che si sono susseguite nel tempo in entrambi i rami. Sempre nello stesso ambito e, in certo senso, complementare alla precedente va segnalata anche la voce *Tipologie di Santità* firmata da F. P. Bettati. Inoltre, lungo il *Dizionario*, santi/e e figure illustri sono esaminate nelle loro 'esistenze teologiche' (per usare un termine caro ad H. U. von Balthasar) e sono contestualizzate nel loro tempo ed ambiente. Fa

fede, ad esempio, il doppio ritratto di una figura particolarmente attuale di martire quale è Edith Stein (Teresa Benedetta della Croce † 1942) la quale pur avendo una sua voce propria (curata da V. Macca), viene analizzata diffusamente all'interno della voce *Donna e Carmelo* (pp. 265-281) da L. Borriello. Sempre all'ambito storico-teologico voci riguardanti fenomeni caratteristici del Carmelo ed elementi più generali della vita della Chiesa ai quali l'Ordine nei suoi due rami ha offerto il proprio contributo. Ne citiamo solo alcune: *Armi spirituali, Eremitismo, Dialogo interreligioso, Ecumenismo, Liturgia, Mistica, Parrocchia, Pastorale, Teologia dogmatica, Teologia della Liberazione, Vita spirituale*. Trattandosi di un Ordine mariano, una particolare sottolineatura è data al ruolo della Madre del Signore, in alcune voci specifiche. Anzitutto in quelle pressoché consecutive: la prima di carattere più specificatamente teologico-sistematico a firma di uno specialista quale è C. O'Donnell, la seconda di natura liturgica curata da J. Boyce e da V. Macca. Sempre relativa a Maria è particolarmente interessante, specialmente per il taglio storico, la voce *Mariologia e autori carmelitani*, dovuta a E. Boaga e ad A. L'Afflitto. È chiaro però che la Madre del Signore non è limitata solo alle voci specifiche menzionate, ma compare qua e là all'interno di temi/figure che, direttamente o meno, presentano un risvolto mariano, prima fra tutte la voce *Devozioni particolari al Carmelo* in cui la seconda parte dedicata alla Madonna è molto più estesa ed articolata della prima (*devozioni verso Gesù*) e della terza (*devozioni verso i santi*).

Altro campo molto ben trattato è quello dell'arte figurativa con le rispettive voci *Architettura, Iconografia, Miniatura, Pittura e Scultura*, nonché la voce *Musica*, per la quale, superando la trattazione dei soli musicisti carmelitani, forse poteva essere aggiunta qualche riga illustrativa di autori che si sono occupati di soggetti carmelitani, pur non appartenendo a nessuno dei due Ordini. Il pensiero corre subito al famoso F. Poulenc († 1963) autore de *Les Dialogues des Carmelites* dall'omonimo dramma di G. Bernanos (peraltro menzionato nella voce *Cinema*) e a tutta una serie di oratori – undici in tutto, tra il 1688 ed il 1847 – incentrati sulla figura di Elia. Fra essi le due composizioni *La nuvoletta di Elia* (Roma 1825) e *Elia sul Carmelo* (Genova 1826) composti dal Servo di Maria lombardo P. Bonfichi († 1840) e ancora l'oratorio *Santa Maria Maddalena de' Pazzi* con il libretto del cardinale B. Pamphili, musica di G. L. Lulier eseguita a Modena nel 1688 e riproposta a Firenze nel 2007 nell'ambito delle celebrazioni del XL anniversario della morte della santa, nonché un altro oratorio sullo stesso soggetto musicato da D. Scarlatti ed eseguito nel 1705.

Nel complesso un'opera densa che ha il pregio di un linguaggio e di uno stile chiari, tratto comune di tutti i collaboratori. Pochissimi sono gli errori grafici e di stampa. Davvero un testo di notevole utilità non solo per informazioni sicure e dati precisi, per lo studio, ma anche per finalità catecheti- che e pastorali.

HISTORIA

LÓPEZ MELÚS, RAFAEL MARÍA, O.Carm., *Provincia Carmelita Aragovalentina – En el centenario de su restauración 1906-2006*. 2006, pp. 598. Grafistudio S. A. Pol. Ind. “El Plano”, 83. 50430 María de Huerva (Zaragoza). Edita y difunde: AMACAR, Apostolado mariano carmelita 12.200-ONDA (Castellón), España.

El P. López Melús es el historiador de los aniversarios y el precursor de los grandes acontecimientos que anuncia con tiempo y a son de trompeta para que no pasen desapercibidos; no hay en la Provincia Arago-Valentina personaje notable que, al cumplir sus bodas de plata o de oro, no tenga su recuerdo encuadrado en pastas de lujo; dígase lo mismo de cualquier convento o monasterio, bien de la restauración, bien de los expropiados por la desamortización del siglo XIX, que no tenga su historia y su recuerdo con cuanto ha podido recoger de cualquier fuente informativa, esté donde esté. “*En tal día como hoy se cumplen...*”, suele ser la cabecera de cualquier evento de su provincia que nunca escapa de la memoria del P. Melús y que publica previo anuncio tanto en boletines, como en libros y folletos de su propia editorial ya famosa.

Y nada digamos de las biografías de santos y venerables, especialmente del Carmelo, que no lo haya tratado con el mimo y el primor con que suele sorprendernos de vez en cuando. Todo, absolutamente todo en cuanto a biografías, sucesos y lugares referentes a la Orden y a su Provincia, ha pasado por los registros de su memoria (aunque antes por el corazón) cual si se tratara de las cuentas de un interminable rosario a través de las cuales, bien silabeadas al ritmo de un amoroso recuerdo, se ha ido contando toda una hermosa historia digna de mantener viva para las futuras generaciones.

De ahí que se pueda decir, sin temor a equivocarse, que el P. López-Melús ha batido todos los *records* en cuanto a publicaciones se refiere entre todos los autores carmelitas que son y han existido; ignoro, al menos, que haya habido algún escritor que le haya superado en número de publicaciones. Ni el famoso P. Jerónimo Gracián le hubiera remontado en tal carrera historiográfica de haber tenido los medios de que hoy en día se dispone por la moderna tecnología. 253 publicaciones sólo tiene explicación si el autor se dedicara exclusivamente a ello, pero resulta que el P. López-Melús está al mismo tiempo en todos los frentes del apostolado, de los oficios y de los acontecimientos. ¿No roza todo ello con el prodigio y el milagro casi?

Por eso no es de extrañar que recientemente nos haya sorprendido de nuevo con un voluminoso libro de 600 páginas e ilustrado nada menos que con 230 fotografías (sin contar con el dibujo conmemorativo de la página 506 y que, por cierto, es feísimo) al cumplir su Provincia los primeros cien años

de su restauración (1906-2006), al desprenderse de su hermana gemela la Provincia Bética. En su día ya tuve ocasión de felicitar personalmente al autor; así como también lo hice a la Provincia en la persona del P. David Oliver Felipo, Provincial que entonces era, al conmemorar el centenario evento. Y por algún lugar también dejé escrito que lamentaba que la Bética no lo hubiera celebrado de forma semejante, ya que dicho centenario afectaba por igual a ambas demarcaciones. Por Andalucía, “caput et origo” de la Restauración, de tal centenario nunca más se supo.(?)

El que se me haya señalado a mí para hacer la recensión de esta obra para *Carmelus* (no sé si directamente o de rebote), no deja de extrañarme por una doble razón: primero porque no suelo hacer reseñas de publicaciones, pero como sé de dónde proviene el mandato o sugerencia lo acepto con gusto. Y segundo, porque no deja de ser sorprendente el que se haga al cabo de dos años largos de su publicación, y que harán tres cuando esto se publique. Me consta que fue en su día muy bien acogido por varias publicaciones en las que ha sido objeto de los más encendidos elogios, al menos de cuanto yo leí. Y lamento, digo, que el ejemplar que se me ha remitido para su recensión, fuera enviado a Roma en mayo de 2006, justo en la Pascua de Resurrección. Pero, tratándose de nuestra internacional publicación, era necesario hacerlo y “más vale tarde que nunca”, aunque la obra nos resulte un tanto añeja. El cambio de dirección y traspaso de responsabilidades en cuanto a nuestra *Edizioni Carmelitane* se refiere tal vez pueda explicarnos algo y merecer alguna excusa o justificación.

Y una vez presentado el autor, mostrada la obra como en el *stand* de un escaparate y el tiempo en el que salió a la luz, digamos lo que en verdad nos interesa de su contenido, mensaje e interés. Los cien años transcurridos de la restaurada Provincia van precedidos en su primera parte de su historia primera (1275-1835), es decir, desde sus orígenes, con la fundación de los primeros conventos de Huesca y Sangüesa (sus más hondas raíces navarro-aragonesas) hasta la época de la exclaustación, abarcando justo la tercera parte del total de la obra en cuanto a sus páginas se refiere. Ni que decir tiene que esta primera parte ya estaba publicada por nuestro benemérito P. Balbino Velasco en los dos volúmenes primeros de su impagable y bien documentada *Historia del Carmelo Español* (Roma, 1990 y 1992) en los que se fundamenta en su mayor parte la historia contada por el P. Melús, con alguna que otra aportación original del autor, más bien de tipo complementario. Constituye, sin duda, el soporte de todo el resto de la obra, si es que se quiere entender qué es en suma lo que se pretendió restaurar y lo que se debió olvidar del lastre de los tiempos.

Y como hemos hecho alusión a los multicentenarios acontecimientos y centenares de personajes dignos de recordación que el P. Melús va desgranando entre los dedos de su memoria como si de las cuentas de un rosario se tratara, también habremos de hacer alusión a los misterios de su historia, tanto los gozosos como de los dolorosos y gloriosos. Por todos los momentos se pasó durante la gran trayectoria de los primeros 560 años y cuya memoria

está tan presente como, entre otros muchos, destaca la inconmensurable figura del Venerable Juan Sanz quien, desde El Carmen de Santa Cruz valenciano, que sigue vivo y vigente en su recuerdo y doctrina.

Las dos partes siguientes, es decir, las 400 páginas dedicadas a la Restauración, a mi juicio constituyen todo un valioso nomenclátor, toda una enciclopedia en la que se compendian nombres, fechas, obras de arte, recuerdos, conmemoraciones de un pasado no muy lejano, tal vez con demasiados diti-rambos y un cierto aire de “preciosismo” (es la palabra más utilizada a la hora de adjetivar) que hubiera ruborizado a más de uno de cuantos yo llegué a conocer o tuve noticia. Se da la sensación de que, a partir de la división de provincias en 1906, todo funcionó muy bien en ambas demarcaciones y las nuevas provincias, elevadas sus respectivas anclas y desplegadas sus velas, emprendieron la ruta de una gloriosa epopeya, la del Brasil primero y las de Puerto Rico, República Dominicana y Venezuela después, rotos los proyectos por una, a mi juicio, prematura división que tuvo muy poco de acertada y de gloriosa.

Porque me hubiera gustado que el P. Rafael hubiera analizado con valentía y rigor, que conocimientos no le faltan, cuáles fueron, en verdad, los proyectos que a primera Provincia de España restaurada tuvo desde el principio, los que en parte les legara el venerable y nunca bien ponderado exclaustro catalán P. Barcón que en parte, con toda su buena intención, eran los de un mundo ya extinguido e irreversible; aquellos fieles y jabatos mallorquines que fueron sus discípulos a la vez que nuestros Padres Restauradores, estuvieron marcados con un cierto resabio de trasnochadas y nostálgicas observancias en las que cifraron casi en exclusiva el fin de la vida religiosa y la esencia del más puro carmelitanismo, ajenos a la realidad palpable de un mundo que se nos venía encima, que se hacía presente y penetraba hasta el último rincón del ámbito claustral.

Una vez más quiero hacer resaltar aquella figura *fracasada* del joven P. Mariano Nadal quien no pasó a la Historia de la Restauración porque su proyecto no sólo fue denegado, sino condenado: el de abrir un colegio en Buenos Aires, el de *Ntra. Sra. del Carmen*, como él solo lo hizo como medio eficaz de apostolado y de tomar contacto con la juventud y la vida real de aquel Mundo Nuevo; así lo venían haciendo los salesianos con pasos determinantes y decisivos. Se le postergó y condenó justo por hacer lo mismo que los Carmelitas Irlandeses y en aquellos mismos años estaban realizando muy cerca de Berlín, el *Terenure College*. Y el admitir parroquias por aquellas tierras era poco menos que diabólico. Fue la causa principal por la que dejamos perder la mayor de los conventos de las otrora florecientes provincias brasileñas. En la de España, recientemente restaurada, sólo imperaba el conventualismo, esencia de una estricta vida de observancia. Aún existen por nuestras provincias quienes añoran con rancia nostalgia un cierto conventualismo trasnochado como la esencia misma del Carmelo. Con la que está cayendo.

Un libro fenomenalmente trabajado y amorosamente compuesto éste del P. Melús, pero a mi juicio no basta dentro de los esquemas de una historia

crítica. Yo nunca me atreví a escribir una obra semejante porque tendría que descubrir verdades dolorosas que constituyen la esencia de la verdadera historia; los misterios dolorosos del rosario sin los que no son posibles los gloriosos. Un libro que puede servir por sí mismo de bitácora, de auténtica aguja de marear por la cantidad de datos, fechas, nombres, estadísticas..., todo muy válido para recordar y valorar, pero ¿qué nos dice para el futuro y para una nueva generación? ¿Qué clase de análisis se puede hacer y a qué concreta consecuencia se puede llegar? En el mundo del *marketing* es muy importante hacer el balance de nada menos que de un siglo; es lo que a mi juicio falta en la misma proporción en que sobran las jaculatorias y las piadosas reflexiones en un libro que debió de ser de estricta historia, abierta a la realidad de nuestro actual sociedad y cultura.

Posiblemente esté juzgando bajo el punto de vista de mi propia Provincia Bética de la que nunca se debieron separar las otras. O al revés. Nunca lamentaremos lo suficiente el habernos encerrado en Jerez como si éste fuera el ombligo de la Restauración hispana y no recoger el testigo de San Benito de Valladolid, que se nos ofrecía en bandeja por parte de una fiel Orden Tercera, y que nos hubiera abierto a los anchos campos de Castilla, el corazón del Carmelo hispano. Prematura división, por otro lado, que nos ha conducido a pequeños reinos...¿de Taifas? Ahora se pretende enderezar el entuerto con unas cuasi ficticias y utópicas unificaciones. No estoy en contra, por supuesto, pero lean primero los promotores o encargados de tal proyecto este libro del P. Rafael M^a López Melús, que a lo mejor les puede orientar, si saben interpretar y releer esta aguja de marear a la que antes nos hemos referido.

ISMAEL MARTÍNEZ CARRETERO, O.Carm.

Fontes, Documenti fondamentali di Storia della Chiesa, a cura di Luís Martínez Ferrer e Pier Luigi Guiducci, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005, 704 pp., € 42,00.

Da qualche anno Elio Guerriero cura per le Edizioni San Paolo la *Nuova Serie* a complemento della monumentale *Storia della Chiesa* curata da Augustin Fliche e Victor Martin. Tra i volumi pubblicati spicca anche questa nuova edizione di documenti per la Storia della Chiesa, curata da Luís Martínez Ferrer e Pier Luigi Guiducci. Si tratta di un'antologia di 107 documenti divisi secondo le quattro epoche (antica, medievale, moderna e contemporanea) in cui è tradizionalmente articolata la bimillenaria storia della Chiesa. Diversi specialisti, oltre ai due curatori, hanno redatto i commenti ed elaborato le note utili ad introdurre e commentare ogni documento.

L'arco di storia coperto va dal Nuovo Testamento – il primo documento è il racconto della Pentecoste, tratto dagli Atti degli Apostoli (2,1-13) – alla fine del secondo millennio – l'ultimo testo è la «Purificazione della memoria»

voluta da Giovanni Paolo II per chiedere perdono dei peccati commessi dalla Chiesa in occasione del grande giubileo del 2000. In mezzo ci sono altri 105 documenti che, in maniera puntuale, ripercorrono i momenti salienti delle vicende della comunità cristiana. In tal modo, attraverso la lettura critica dei testi utili a chiarire l'enunciato sistematico di un manuale, i curatori propongono un approccio al cammino storico del popolo di Dio.

Per l'epoca antica, i cui termini cronologici sono posti tra la Pentecoste (ca. 30) e la caduta dell'Impero romano d'occidente (476), sono stati raccolti ventisei testi, tra i quali troviamo la testimonianza di Giuseppe Flavio sui cristiani (doc. 3) accanto a testi più spirituali, come la proposta d'interpretazione della Sacra Scrittura di Origene (doc. 13) o il racconto della vocazione di Antonio Abate (doc. 19). Oltre a questi ci sono documenti di natura giuridico-politica, come la Lettera inviata nel 313 da Costantino e Licinio al governatore della Bitinia (doc. 16), o la proclamazione del Cristianesimo come religione dell'impero da parte di Traiano nel 380 (doc. 21).

Già queste prime indicazioni ci offrono l'opportunità di rilevare i criteri fondamentali di scelta dei testi. Per espressa dichiarazione dei curatori (cfr «Introduzione», p. 11) l'opzione è stata motivata da quattro ragioni, due di tipo teologico-strutturale (l'antinomia santità e peccato; l'articolazione sacerdozio comune e ministeriale) e due di tipo sociologico-strutturale (il rapporto Chiesa-Stato; il rapporto evangelizzazione e culture). Come ogni criterio, anche questi sono evidentemente parziali; indubbiamente, si potevano operare scelte diverse, anche dal punto di vista cronologico – orientato prevalentemente sul versante politico –, tuttavia in linea di principio si tratta di testi fondamentali per una comprensione di base delle problematiche proprie della storia ecclesiastica.

Il Medioevo, che arriva fino alla caduta di Costantinopoli (1453), conta ventotto documenti, diversi dei quali trattano il problema del rapporto tra *sacerdotium* e *imperium* (cfr docc. 27; 34; 37; 46; 50), mentre altri affrontano le tematiche attinenti al *negotium fidei*, cioè all'evangelizzazione e alla difesa della fede (cfr docc. 31; 32; 36; 47; 49; 50). Diversi testi si riferiscono all'esperienza spirituale e a figure di grandi santi: Benedetto (doc. 28), Domenico e Caterina da Siena (doc. 39), Francesco (doc. 40), Pietro Nolasco (doc. 41), Gertrude di Hefta (doc. 45), Brigida di Svezia (doc. 51). Infine alcuni testi riguardano i grandi concili (docc. 38; 54) e il problema della separazione tra Oriente e Occidente (docc. 33; 54).

Tra i venticinque documenti dell'Età Moderna, che si estende fino al 1789, anno iniziale della Rivoluzione francese, segnaliamo il racconto della *Turnerlebnis* di Lutero (doc. 57), la *Confessio Augustana* (doc. 59) e il *Supremacy Act* di Enrico VIII (doc. 61). La sezione si apre con la concessione di Niccolò V ai sovrani di Portogallo della sovranità sui territori africani conquistati (doc. 55), posta accanto a testimonianze della grande avventura missionaria di Francesco Saverio (doc. 64), o Bernardino di Sahagún (doc. 67), alla descrizione dei «cristiani di s. Tommaso» del Malabar (doc. 68), al resoconto dell'ambasciata del re cristiano del Congo, Alvaro II († 1608), (doc. 71),

al programma missionario della Congregazione di *Propaganda Fide* (doc. 74), alla denuncia della schiavitù di Épiphanie de Moirans (doc. 76). Insieme a questi, ci sono documenti di politica ecclesiastica, come l'affermazione del principio *Cuius regio eius religio* a Vestfalia (doc. 73), oppure testimonianze del confronto fede-cultura, come la posizione di Galilei sul rapporto tra ricerca scientifica e interpretazione della Scrittura (doc. 72), o la voce «Tolleranza» elaborata da Voltaire per il *Dictionnaire philosophique* (doc. 77). Infine non mancano le testimonianze di spiritualità e santità proprie del periodo: dall'antropologia umanistica di Juan Luís Vives (doc. 58) alla descrizione dell'orazione secondo Teresa d'Avila (doc. 66), dalla bolla di approvazione della Compagnia di Gesù (doc. 62) all'esperienza di Filippo Neri (doc. 69), dall'ideale di santità universale proposto da Alfonso Maria de' Liguori (doc. 78) al cammino interiore proposto da Nicodemo Aghiorita del Monte Athos (doc. 79).

La scelta dei ventotto testi, che illustrano l'Epoca contemporanea, considerata fino al 2000, è indubbiamente molto parziale. Tuttavia, non avrebbe potuto essere diversamente da così, pena uno squilibrio eccessivo tra le parti del volume. Molti sono i testi tratti di sapore spirituale: dall'ideale di carità di Giovanna Antida Thouret (doc. 82), alla mistica cristologica di Serafino di Sarov (doc. 84), da Teresa di Gesù Bambino (doc. 92) a Pio da Pietrelcina (doc. 94) e ancora Josemaría Escrivá de Balaguer (doc. 102), Teresa di Calcutta (doc. 103), Chiara Lubich (doc. 104), solo per citarne alcuni. Alcuni hanno invece il sapore della politica: il Concordato del 1801 tra S. Sede e Francia (doc. 81), un'allocuzione di Pio XII (doc. 99), sul tema sociale ci sono solo alcuni brani della *Rerum Novarum* (doc. 91), per il conflitto con i totalitarismi la denuncia di Edith Stein a Pio XI (doc. 97) e una testimonianza delle persecuzioni in Romania (doc. 100). La dimensione missionaria è individuata dalla testimonianza di Pauline Marie Jaricot (doc. 83), dal piano di Daniele Comboni (doc. 87), dalla lettera di Leone XIII ai vescovi degli Stati Uniti sulla fondazione dell'Università Cattolica di Washington (doc. 90), la lettera di Vincent Lebbe sulla necessità di un clero autoctono in Cina (doc. 95). Altri testi si riferiscono al complesso rapporto con la modernità: l'enciclica programmatica di Pio IX (doc. 85), ma anche i documenti relativi alla condanna del Modernismo (doc. 93), tra questi si può anche annoverare il testo tratto dalla *Lettera al duca di Norfolk* di John Henry Newman (doc. 88). Un ultimo gruppo di testi riguardano i rapporti tra le chiese e le altre religioni: il discorso di Giovanni Paolo II a Casablanca (doc. 105) e alcuni brani della *Dichiarazione congiunta tra la Chiesa Cattolica e la Federazione Luterana Mondiale* (doc. 106).

Per ogni epoca viene scelto almeno un riferimento mariano. Per l'antichità è stato scelto il testo dell'antica preghiera d'invocazione e affidamento a Maria, il *Sub tuum praesidium*, (doc. 15); per il Medioevo due testi di Eadmero e Giovanni Duns Scoto (doc. 48); per l'Età Moderna il riferimento è all'apparizione di Guadalupe (doc. 60), mentre per l'Età Contemporanea a quella di Fatima (doc. 96). Ci si potrebbe chiedere, come mai siano stati scelti

proprio questi ultimi due testi in mezzo alla miriade di testimonianze di spiritualità e teologia mariana degli ultimi cinquecento anni.

Il tentativo di offrire a studenti e docenti di storia della Chiesa uno strumento appropriato e specifico, non ricalcato sulle analoghe sillogi di documenti elaborate per le scuole e le università civili come praticamente è stato finora, risulta indubbiamente valido e interessante. La scelta dei testi e la prospettiva d'insieme del volume è infatti finalizzata a comunicare al lettore la complessità della storia di quell'organismo particolare che è la Chiesa cattolica, di cui si colgono non solo la dimensione umana e propriamente storica, ma anche la dimensione teologale e spirituale che trascende di per sé la storia, ma si esprime in essa in una sinergia propria che risponde appieno alla logica dell'incarnazione del Verbo, che ha voluto la Chiesa come continuatrice della propria azione salvifica. Ciò non toglie che si possano fare alcuni rilievi all'opera, che conserva indubbiamente tutti i suoi numerosi meriti, soprattutto per quanto riguarda la parzialità nella scelta dei testi. Evidentemente qualsiasi scelta sarebbe stata soggettiva e parziale e certamente sarà stato necessario fare i conti con le pagine a disposizione – il volume si presenta maneggevole e pratico, oltre che di facile lettura. In ogni caso non sarebbe stato disdicevole mettere qualche testo in più, come, solo per fare qualche esempio, qualche brano della lettera a Diogneto, il *Dictatus Papae* di Gregorio VII, gli articoli della Chiesa Gallicana, oppure il Sillabo di Pio IX, ma la lista potrebbe continuare a lungo. Molta attenzione è stata data all'evangelizzazione, è vero, tuttavia gli accenni all'Islam sono ridotti al minimo. Anche le questioni sociali sono piuttosto marginali, o riconducibili alla sfera della carità, dunque lette in un'ottica più spirituale che pratica. Inoltre, tra i criteri di scelta si indicava del binomio sacerdozio comune / sacerdozio ministeriale, ma a parte gli interessanti richiami alla chiamata universale alla santità, con tutti i risvolti conseguenti, non sembra essere stata presa in considerazione l'evoluzione del ministero ordinato o delle strutture ecclesiastiche, tutt'altro che lineare, almeno nel primo millennio.

In conclusione e ancor prima di ogni considerazione, vanno lodati i due curatori – docenti della Pontificia Università della S. Croce, Martínez Ferrer, e dell'Istituto di Scienze Religiose "Ecclesia Mater" della Pontificia Università Lateranense, Pier Luigi Guiducci – i quali hanno lavorato con passione e cura ad uno strumento di lavoro che, utilizzato con le opportune mediazioni, può senza dubbio abituare gli studenti a prendere in mano le fonti, a leggerle con attenzione, per formarsi un giudizio critico dei fatti, aiutandoli ad acquisire una visione il più possibile realistica, oggettiva e panoramicamente completa del cammino della comunità dei credenti, chiamata a portare nella storia delle donne e degli uomini, in qualsiasi cultura e ambiente l'annuncio della salvezza donata a tutti da Gesù Cristo.

GIOVANNI GROSSO, O.CARM.

VITA SPIRITUALIS

HALLETT, NICKY, *Lives of Spirit: English Carmelite Self-Writing of the Early Modern Period*. 2007, pp. 299. Ashgate Publishing Limited, Gower House, Croft Road, Aldershot, Hampshire GU11 3HR, England (www.ashgate.com). ISBN 9-780-7546-0675-8. £55.00.

This book comprises an edited (and abbreviated) collection of accounts of the lives of Carmelite nuns in the English convents in the Netherlands in the seventeenth and eighteenth centuries, taken from the annals that were compiled to bear witness to the tribulations these women overcame to become nuns and their daily lives of obedience and humility, as well as to the occasional miraculous occurrence. The sub-title 'self-writing' is in some ways misleading, since they are largely written in the third person, with occasional quotations from autobiographical accounts; they are, however, drawn largely from personal recollections – often of childhoods in England marked by early devotion.

The editor, Dr. Nicky Hallett, is aware of the problematic preconceptions that can be caused by terminology: she writes in the first footnote to her lengthy introduction that "Throughout this book, "Life", "Lives" or "self-writing" are used in preference to "autobiography" or "biography" since these last two terms are generally associated with generic preconceptions that do not always apply to personal spiritual testimony' [p.1]. The capitalised 'Life' has overtones of hagiography, and some of the entries in the annals are included with a clear intention to be a testimony to the sanctity of the nuns, as is the case with the appendix to the Life of Mother Mary Xaveria which recounts how her body was found incorrupt about two years after her death, while paying at least lip service to the authority of the church hierarchy:

The body is kept in a little roome joyning ye quire of ye nuns, and not in ye quire itself, because they would not do any thing wch may seem to have ye show of publick veneration till ye Superiors of ye church allow of it, yet as they tel me, if ye voice of ye people may be said to be the voice of God, she has long since been canonized [p. 167].

Some of Hallett's concerns about ideas of 'autobiography' and associated assumptions about self-realization of the individual are found also in the Introduction to a collection of autobiographical writings by seventeenth-century Englishwomen, *Her Own Life*,¹ which suggests that, "The development of auto-

¹ Elspeth Graham, Hilary Hinds, Elaine Hobby & Helen Wilcox, (eds.), *Her Own Life: Autobiographical Writings by Seventeenth-Century Englishwomen*, (London: Routledge, 1989).

biography in the seventeenth century and the subsequent rise of the novel have often been associated with the origins in that same period of bourgeois individualism, which made possible and promoted a focus of individual experience' [p. 1]. Many of the accounts in *Her Own Life* are 'conversion narratives' or Protestant declarations of faith and so, like the Lives of the contemporary Carmelite nuns, are 'public documents, with a social purpose' [p. 3]. For the Carmelite nuns, however, there was a tension, as Hallett suggests, between 'self-writing' and 'a contemplative tradition that aspired to self-forgetfulness' [p. 8].

In her Introduction, Hallett seems to be straining to place these writings within the discourse of feminist interpretation and appropriation of early modern history, but one must ask whether she needs to. She seems more confident when she abandons the imbrication of quotations and lets her own voice speak, as she allows the nuns to speak in their own voices. The nuns themselves rarely mention any issues specific to their gender: the topos of the poor, weak, or uneducated female found in the medieval writers Hildegard of Bingen and Julian of Norwich (neither of whom was weak or uneducated) is not present. Rather, the necessity for choir nuns of learning Latin is mentioned, as is the necessary business acumen of the prioresses. One of the lives included is that of a man, Edmund Bedingfield, who was confessor at the Lierre Carmel and related to a number of the nuns.

The only specific reference to gendered spirituality is the concern about female mysticism, which was viewed with suspicion: the preface to the Life of Mary Xaveria of the Angels addresses the concern about 'publishing any thing which appears singular', especially 'with relation to weamen', since some regard them as weak and so more open to the 'force of imagination and fancy'. The remedy to such possible discrediting is accurate accounts backed with 'sufficient testimonies' [p. 137]. Yet visions often 'occasioned little surprise', as Hallett points out [p. 61] with reference to the experience of Margaret of Saint-Francis, a lay sister who expressed no surprise at seeing Sister Anne a while after her death 'coming up the dead cellar staires' and asking for a particular devotion for her deliverance out of Purgatory [p. 62].

Nevertheless, the experience of these nuns bears resemblance to that of female religious throughout the history of the Church. Hallett considers these writings as evidence of women's experience of enclosure, obedience and spiritual illumination; as such they take on an almost ahistorical quality and similar expressions can be found in the writing of earlier female religious. Much of what she writes about the nuns and their choice of enclosure could apply equally to medieval anchoresses, especially the idea that enclosure could be liberating: 'the nature of enclosure protected the religious from outside intrusion' [p. 15]. The language of spatiality that Hallett employs – inner/outer, private/public – has also been used recently in studies of medieval nuns, as has the language of the body; as Hallett points out, the papers 'provide rich details of beliefs about the body' [p. 24].

The convents in the Netherlands were a real as well as metaphorical haven and refuge for exiles from Protestant England, viewed as dangerously

heretic. Some account of the history of these convents and their foundation might have been helpful – the information arrives piecemeal in separate introductory pieces to relevant Lives. Because of Hallett's decision to present the Lives in the order in which they occur in the original papers from the Antwerp and Lierre Carmels it is sometimes difficult to get a sense of a continuous history. Nevertheless, Hallett's argument for her editorial decision is valid and to be applauded:

This decision has the key advantage of minimizing editorial interventions to allow voices to speak for themselves. It also preserves the sense of community, which is so evident in the original papers, the elaborate interconnectedness of the daily lives of women living together within shared histories and spaces [p. 30].

Many readers may prefer to use the helpful index to choose passages to read relevant to their own interests, and the bibliography will point them to material that will supply the necessary historical context.

One disadvantage of Hallett's editorial decision may be the eccentric spelling; she usually supplies a translation where necessary but some words are left without explanation (is *resouled* resolved? *upsarue* observe?), and I found out only via the index that a *tourier* is a key-holder. The retention of contemporary letter forms – *u* for *v* – adds to the confusion, as does the transcription of what was presumably a form of the letter thorn (*þ* pronounced *th*) as *y* (as in *Ye Olde Tea Shoppe*). Hallett does, however, provide the reader with full information about diseases, cures, food and other details of the nuns' daily lives.

The diseases and, in particular, the last illnesses are of great importance in these Lives – which are, indeed, as much about dying and death as about living. Neither the original readers of the papers nor the present reader of Hallett's collection is spared the gruesome details of lengthy illnesses where the body itself is decaying before death, as in this account of the death of Anne Teresa of Jesus:

Her last sicknis, which was only 7 days duerince [endurance], she being much spent and worne a way with a vioent humour in her head & forehead, wch was all of a scrufe & some 2 months before her death became an intyer scab, & all downe her temples runing a vast quantety of theitk [thick] green and yellow matter [p. 227].

In the absence of persecution, such deaths take on the force of martyrdom and, like medieval accounts of virgin martyrs such as Katherine, emphasise the physicality of the torture. As with the virgin martyrs, the sign of sanctity and grace was the ability to endure such suffering without complaint or even murmur. Agonising deaths are described without sentiment, except the expression of relief when death finally comes. The death of Anne of the Ascension from smallpox was associated with a sweet smell [p. 51]; while the body of Margaret of Saint-Teresa, who died in old age when she had 'growne very croked' was transformed after death so that her corpse 'did testifey to all yt saw it ye angelicall purity of her soule' [pp. 176-7].

These lives are like those of the medieval virgins in other ways: like them they often showed signs of deep devotion in childhood and sometimes had to overcome parental opposition to enter the convent. Those granted visions see angels with the eyes of the soul, not the body, and the language of the *Song of Songs* – so familiar to students of medieval spirituality – is used to describe the delights of Paradise:

As I have been transported into Purgatory and Hell, so I have allso seemed to be in a place of Paradise of pleasures and delights. I know not how to express what this place was like, but I think I may say with ye spouse in ye Canticles, I have found him whom my soul loveth [p. 157].

These Lives testify to a community that was textual as well as physical, continuing beyond the life span of individual sisters: the common features of these lives and the recurring themes of divine intervention and human frailty mean the collection speaks as much about communality as it does about individual lives. Many of the nuns were inspired to join the Carmelites after reading Teresa's book: the vocation itself is constructed through a piece of self-writing, but in that vocation the self is renounced. This book is a useful resource, not only for the history of the Carmelites, or that of early-modern religious or female religious, but for an understanding of how the Life of the Spirit was expressed in the lives – and deaths – of women. And one man.

CATE GUNN

MARIOLOGIA

IR. AUGUSTA DE CASTRO COTTA, CDP, *Encontro com a mãe Maria: Flos Carmeli, Nossa Senhora do Carmo*, Juiz de Fora 2008.

Il presente volumetto si configura come sussidio che contiene una proposta di celebrazione di una Novena alla Madonna del Carmine in lingua portoghese. Pur nelle dimensioni non rilevanti, l'autrice, una suora carmelitana brasiliana molto attiva nel campo della liturgia e della pastorale, nonché sensibile alle tematiche socio-antropologiche, ha saputo condensare ed armonizzare dati storici e culturali che hanno sostenuto da sempre questa pia pratica così cara all'Ordine Carmelitano.

Il testo è articolato in quattro parti di diversa estensione: I. La Novena preceduta da un'Introduzione nella quale è compendiato il cammino storico del culto alla Madonna del Carmine; II. Alcune orazioni mariane proprie della famiglia carmelitana; III. Le litanie; IV. Un'antologia di canti mariani.

Per quanto concerne lo svolgimento della Novena viene presentato uno schema fisso per ogni giorno nel quale ci si sofferma su una dimensione di vita riferita al legame tra Maria ed il Carmelo (1. Presenza di Maria nel Carmelo, luogo della scoperta di Dio; 2. Maria, Dimora di Dio e la vita dei Car-

melitani; 3. Vivere nell'ossequio di Gesù Cristo come Maria; 4. Il senso della vita alla scuola di Maria; 5. Sollecitudine fraterna servire come Maria ha servito; 6. La Nostra Signora e la vita trasformata; 7. Maria, maestra di vita contemplativa; 8. Maria e la vita missionaria dei Carmelitani; 9. Segno carmelitano della vita mariana). Lo schema, ogni giorno, presenta una grande varietà di contenuti a seconda della tematica e comprende un'introduzione al tema, la preghiera iniziale, le letture bibliche, alcuni punti di personale riflessione, una serie di intenzioni per la preghiera dei fedeli seguite dalla recita del *Padre nostro* e dell'*Ave Maria*. Non meno importante appare la sezione riguardante l'impegno quotidiano suggerito attraverso la risposta personale ad alcune domande, oppure mediante una lettura d'autore carmelitano che favorisce l'approfondimento. Completa il tutto un'orazione mariana più estesa ed articolata in strofe. Ne emerge una celebrazione non sterile, né staccata dal vissuto ma aperta ad un'attualizzazione a diversi livelli. Molto interessante anche la disposizione delle stesse tematiche, tra loro evidentemente collegate, che tracciano idealmente un 'ascensus' una salita che inizia dalla considerazione di Maria presente nel Carmelo nel quale si scopre Dio e termina con la menzione dello Scapolare, elemento e segno di natura tipicamente battesimale e pasquale e, come tale, rinviante ad una situazione di compimento, legittimata e favorita dalla protezione di Maria. Pensiamo allo Scapolare in riferimento alle molte raffigurazioni della *Madonna del Manto* presente nell'ambiente carmelitano (cf., ad esempio, Madonna delle Grazie di Jesi).

La dimensione di ascesa, evidente nella struttura della Novena, investe tutta la persona in ogni sua dinamica religiosa ed umana. In tal senso, la Madre di Dio viene considerata come maestra di vita contemplativa e modello di vita missionaria: quindi vita contemplativa e vita attiva vengono ancora una volta associate in un *unicum* inscindibile. Tale è appunto l'identità carmelitana e lo statuto dell' *homo religiosus* cristiano. Su questa base si comprendono, ad esempio, le parole contenute nell'Orazione iniziale del nono giorno nel quale convergono diversi elementi di natura escatologica, primo fra tutti la richiesta al Padre di passare dalle realtà terrestri alla bellezza della vita spirituale. Tutto questo può realizzarsi nell'inveramento di ciò che lo Scapolare rappresenta nella sua profondità: appartenenza a Maria, vocazione ad imitare la sua vita e la fiducia nella sua protezione per condurre una vita di grazia.

Le altre parti del sussidio sono chiaramente in funzione di un adeguato e vario svolgimento della celebrazione della Novena. Abbiamo nell'ordine alcune preghiere tipiche del Carmelo (prima fra tutte la famosa antifona *Flos Carmeli*, attribuita a S. Simone Stock), quindi le litanie e, da ultimo, un'antologia di canti mariani tradizionali e molto popolari.

In sostanza si è dinanzi ad un valido strumento di preghiera, pratico e ricco di spunti di riflessione, nonché molto chiaro nella grafica. A voler trovare limiti, che tuttavia non diminuiscono la validità dell'iniziativa, se ne possono rilevare almeno due: l'assenza di raffigurazioni mariane (anche in semplici riproduzioni in bianco e nero) e, nella sezione dei canti, analoga mancanza di tracce musicali con le note.

LUCA M. DI GIROLAMO, OSM

LIBRI AD CONSILIUM COMMENTARIORUM MISSI

- CULLIGAN, KEVIN, O.C.D., (ed.), *A Better Wine: Essays Celebrating Kieran Kavanaugh, O.C.D.*, Carmelite Studies X. 2007, pp. xxvii, 353. ICS Publications, Institute of Carmelite Studies, 2131 Lincoln Road NE, Washington D.C. 20002-1199, U.S.A. (www.icspublications.org). ISBN 978-0-935216-41-7. \$13.95.
- KAVANAUGH, KIERAN, O.C.D., (trans.), *The Collected Letters of St. Teresa of Avila, Volume Two 1578-1582*. 2007, pp. 661. ICS Publications, Institute of Carmelite Studies, 2131 Lincoln Road NE, Washington D.C. 20002-1199, U.S.A. (www.icspublications.org). ISBN 978-0-935216-43-1. \$14.95.
- KIM, SEBASTIAN C. H. & KOLLONTAI, PAULINE, (eds.), *Community Identity: Dynamics of Religion in Context*. 2007, pp. xi, 286. T&T Clark, The Tower Building, 11 York Road, London, SE1 7NX, U.K. (www.continuumbooks.com). ISBN 978-0-567-03157-0. £24.99.
- MCCAFFREY, EUGENE, O.C.D., *Let Yourself Be Loved: Elizabeth of the Trinity*. 2008, pp. 83. Teresian Press, Carmelite Priory, Boars Hill, Oxford, OX1 5HB, U.K. (www.carmelite.org.uk). ISBN 978-0-947916-08-4. £5.00.
- MUTO, SUSAN, *Where Lovers Meet: Inside the Interior Castle*. Institute of Carmelite Studies. 2008, pp. 107. ICS Publications, Institute of Carmelite Studies, 2131 Lincoln Road NE, Washington D.C. 20002-1199, U.S.A. (www.icspublications.org). ISBN 978-0-935216-44-8. \$13.95.

DE EXTERNO COMMENTARIORUM APPARATU
PRO SCRIPTORIBUS IN EPHEMERIDIBUS "CARMELUS" INSTRUCTIO

STYLE SHEET

1. Articles should be from 25.000 to 75.000 characters in length (including spaces and notes), and formatted for A4 paper.

2. Notes: Notes should be placed at the foot of the page. For references to books you are asked to indicate the following bibliographical data: author name and surname(s) (small caps), title in italics, city, edition and publisher, year, page(s).

Example: JOACHIM SMET, *The Carmelites. A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the Council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

When the same author is cited again in the immediately succeeding note, use Ibid. (and page).

Example:

- a) JOACHIM SMET, *The Carmelites. A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the Council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.
- b) Ibid., 31.

If the same author is again cited after one or more intervening notes, please give a brief reference indicating author name, main title, (volume, if necessary), page.

Example: J. SMET, *The Carmelites*, vol. 1, 35.

When the note refers to a periodical, please give author name and surname(s), title of article in italics, name of periodical in italics preceded by "in", volume and other information, year in parenthesis, page.

Example: GREGORIO NOVAK, *L'alleanza veneto-serba nel secolo XIV*, in *Archivio veneto-tridentino*, 8 (1925), 29.

When a note refers to an internet site, please indicate the site, its URL, and the date of access.

Example:

La Santa Sede, http://www.vatican.va/news_services/or/or_eng/text.html#3, 16 April 2008.

For patristic texts, manuscripts, archival sources and other material, please follow the usual practices.

3. Bibliography: It is advisable to append a bibliography, especially if it adds material useful for further investigation of the subject. It may be omitted if it would only repeat works already indicated in the notes.

4. Languages: English, French, German, Italian, Portuguese, Spanish.

5. Articles in English, Italian and Spanish should be accompanied by a summary (abstract); articles in French, German, or Portuguese should be accompanied by a summary in either English, Italian, or Spanish.

6. The deadline for submission of articles is 30 April. Articles which arrive after this date will be published in the following year. Articles may be submitted by email (preferred), or submitted on CD or diskette along with a printed copy.

NORMAS EDITORIALES

1. Extensión del artículo: de 25.000 a 75.000 caracteres (incluyendo espacios en blanco y notas), en folio A4.

2. Notas: las notas se ponen a pie de página; se ruega indicar siempre los siguientes datos bibliográficos: Nombre/-es, Apellido/-os (vérsales), título en cursiva y otras informaciones, ciudad, edición o casa editorial, año, página/-as.

Ejemplo: JOACHIM SMET, *The Carmelites. A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the Council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

Cuando el mismo autor es citado en la nota inmediatamente sucesiva, se escribe solamente: *Ibid.* y página/-as. Ejemplo:

- a) JOACHIM SMET, *The Carmelites. A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.
- b) *Ibid.*, 31.

Si el mismo autor es citado de nuevo después de una o más notas, se ruega indicar: Apellido/-os, título principal, (volumen, si existe) y página/-as.

Ejemplo: J. SMET, *The Carmelites*, vol. 1, 35.

Cuando la nota se toma de un periódico, se ruega escribir: Nombre/-es, Apellido/-os, título en cursiva, el nombre del periódico en cursiva y precedido de "en" y otras informaciones, año entre paréntesis y página.

Ejemplo: GREGORIO NOVAK, *L'alleanza veneto-serba nel secolo XIV*, en *Archivio veneto-tridentino*, 8 (1925), 29.

Cuando en una nota se hace referencia a un portal de internet, se indica: el portal, URL del portal y la fecha en que se ha accedido al mismo.

Ejemplo:

La Santa Sede, http://www.vatican.va/news_services/or/or_eng/text.html#3, 16 Aprile 2008.

Para los textos patrísticos, los manuscritos, las fuentes de archivos y otras fuentes, se ruega atenerse a las normas corrientes.

3. Bibliografía: se aconseja añadirla, sobre todo si aporta material interesante para profundizar el tema tratado. No sirve si repite los textos que ya han sido indicados en las notas.

4. Lenguas: francés, inglés, italiano, portugués, español y alemán.

5. Todo artículo en lengua inglesa, italiana y española, tiene que ir acompañado de un sumario (*abstract*); para los artículos en lengua francesa, portuguesa y alemana, se ruega escribir un sumario (*abstract*) en una de las tres lenguas: inglés, italiano y español.

6. Los artículos tienen que ser entregados antes 30 abril. Aquellos que lleguen a partir del mes de mayo, serán publicados en el volumen del año sucesivo. Los artículos pueden ser enviados por e-mail (que es lo más aconsejable y práctico), o bien remitidos, junto con una copia impresa, en CD o en disquete.

NORME EDITORIALI

1. Lunghezza dell'articolo: da 25.000 a 75.000 caratteri circa (inclusi spazi e note), su carta A4.

2. Note: le note vanno messe a pie' di pagina; vi preghiamo di indicare sempre questi dati bibliografici: Nome/i, Cognome/i (maiuscoletto), titolo in corsivo e altre informazioni, città, edizione o casa editrice, anno, pagina/e.

Esempio: JOACHIM SMET, *The Carmelites. A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the Council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

Quando lo stesso autore viene citato nella nota immediatamente successiva, si scrive solamente: *Ibid.* e pagina.

Esempio:

- a) JOACHIM SMET, *The Carmelites. A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.
- b) *Ibid.*, 31.

Se lo stesso autore viene citato nuovamente dopo una o più note, si prega di indicare: Cognome/i, titolo principale, (volume se esiste) e pagina.

Esempio: J. SMET, *The Carmelites*, vol. 1, 35.

Quando la nota viene presa da un periodico, si prega di scrivere: Nome/i, Cognome/i, titolo in corsivo, il nome del periodico in corsivo e preceduto da "in" e altre informazioni, anno tra parentesi e pagina.

Esempio: GREGORIO NOVAK, *L'alleanza veneto-serba nel secolo XIV*, in *Archivio veneto-tridentino*, 8 (1925), 29.

Quando in una nota si fa riferimento ad un sito internet, si indica: il sito, URL del sito e la data dell'accesso.

Esempio:

La Santa Sede, http://www.vatican.va/news_services/or/or_eng/text.html#3, 16 Aprile 2008.

Per i testi patristici, i manoscritti, le fonti d'archivio e altre fonti, si prega di seguire le norme correnti.

3. Bibliografia: è consigliabile aggiungerla, soprattutto se aggiunge materiale interessante per l'approfondimento del tema. Non serve se ripete i testi già indicati nelle note.

4. Lingue: francese, inglese, italiano, portoghese, spagnolo e tedesco.

5. Ogni articolo in lingua inglese, italiana e spagnola deve essere accompagnato da un sommario (*abstract*); per gli articoli in lingua francese, portoghese e tedesca si prega di scrivere un sommario (*abstract*) in una delle tre lingue: inglese, italiano e spagnolo.

6. Ogni articolo deve essere consegnato entro 30 aprile. Gli articoli che arrivano dal mese di maggio in poi, verranno pubblicati nel volume dell'anno successivo. Gli articoli possono essere inviati via e-mail (consigliabile), oppure spediti, insieme alla copia stampata, in cd, o in dischetto.

With thanks / Gracias / Grazie.

Editors / Editores / Editori:

Via Sforza Pallavicini, 10

00193 Roma - ITALIA

E-mail: edisontinambunan@gmail.com

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