

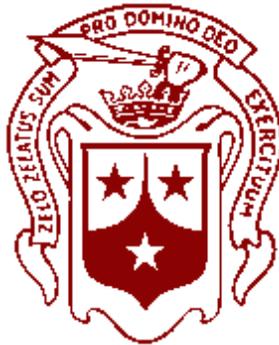
IT ISSN 0008-6673

# CARMELUS

COMMENTARII AB INSTITUTO CARMELITANO EDITI

*VOLUMEN QUINQUAGESIMUM SEPTIMUM*

2010



EDIZIONI CARMELITANE  
VIA SFORZA PALLAVICINI, 10  
00193 ROMA

Copyright © 2010

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 Luglio 2010  
dalla Tipolitografia 2000 sas di De Magistris R. & C.  
Via Trento, 46 – 00046 Grottaferrata (Roma)  
Tel./Fax: 06.9412460 – [www.tip2000.it](http://www.tip2000.it) – [info@tip2000.it](mailto:info@tip2000.it)*

## SUMMARIUM

- EDITORIALE ..... 7
- COSIMO PAGLIARA, O.CARM., Ricezione della *Dei Verbum* nell'Ordine Carmelitano ..... 11
- Lo studio analizza gli aspetti essenziali del percorso di ricezione della "Dei Verbum" nei Documenti ufficiali dell'Ordine: la "Delineatio vitae carmelitanae" del 1968, le "Costituzioni" del 1971 e del 1995, la "Ratio Institutionis" del 2000. È un tentativo prezioso e utile per comprendere le linee orientative che hanno guidato il Carmelo nella riscoperta della centralità della Parola di Dio nella vita carmelitana.*
- ISMAEL MARTÍNEZ CARRETERO, O.CARM., Teresa de Lisieux. La espiritualidad de una santa doctora tan manipulada como asombrosamente gigante ..... 39
- La espiritualidad teresiano-lexoviense es tan rica y poliédrica que desde el principio se prestó a numerosas interpretaciones. Aún nos pueden aguarar sorpresas. Y todo comenzó por la tradicional "carta de edificación" que, según la costumbre de las monjas francesas, era obligatorio enviar a todos los Carmelos a la muerte de una religiosa. Tuvo tanto eco dicha carta que despertó gran interés incluso entre los seglares, lo que dio lugar a la publicación de "Historia de un alma" por parte de las monjas de Lisieux, sirviendo de base unos cuadernos que la joven Teresa dejó a su hermana Celina (Sor Inés de Jesús) y a la priora que era entonces Sor María de Gonzaga, acomodando los textos originales como si fueran dirigidos a esta última monja, lo que supuso un cambio si no esencial, sí diferente del que le quiso dar la propia Teresa. Será el abate Combes quien cincuenta años después dará comienzo a una auténtica investigación por la mayor pureza y autenticidad del verdadero pensamiento de la santa carmelita. Combes, por su parte, hubo de pagar un alto precio por tal "atrevimiento". Es lo que en apretada síntesis exponemos en este estudio, todavía sin concluir, pues aún quedan por hacer interesantes investigaciones en torno al ambiente y espíritu en el que vivieron y se formaron las carmelitas francesas y que en gran parte modeló el estilo de Teresa, hija de su tiempo y de la observancia carmelita que profesó.*
- NICHOLAS COUREAS, Philippe de Mézières' portrait of Peter Thomas as a preacher ..... 63
- In this article the geographically wide-ranging and diverse preaching activity of the Carmelite friar, Peter Thomas, subsequently appointed as papal legate to the Eastern Mediterranean, and the way it was presented by a contemporary admirer of his, the chancellor of the Lusignan kingdom of Cyprus Philippe de Mézières, are analysed and discussed on the basis of de Mézières' biography of Peter Thomas. In this biography, that de Mézières wrote shortly after Peter Thomas' death in January 1366 and with the view to promoting an application for his canonization submitted to the pope, he was far from impartial in presenting the legate's activities, including his*

preaching. Peter Thomas preached throughout the Mediterranean area over a long period of time, His audiences included, besides Roman Catholics, non-Latin Christians such as Greeks, Jacobites, Armenians and Nestorians, even Muslims on certain occasions. Hence the merit of de Mézières account of Peter Thomas' preaching is its contemporary character as well as its vivid narrative style. On the debit style his obvious partiality and ulterior motives led him to gloss over the legate's failures to win over audiences, including on occasion Latin Christians as well as Muslims or Greeks, and to exaggerate his successes. Therefore his undoubtedly valuable presentation of his preaching activities has to be treated judiciously and with a degree of incredulity.

- CHARLÒ CAMILLERI, O.CARM., Il Venerabile Volto del Nostro Redentore nella vita e gli scritti del Beato Dun Ġorġ Preca (1880-1962) . . . . . 81

*The following is an analysis of Dun Ġorġ Preca's affection to the Person of Jesus Christ as expressed in his devotion to the Holy Face of Christ. Beginning with his imaginative description of the facial features of Jesus, the article shows that the Person of Jesus Christ is central both to the saint's spirituality and his particular mission in the Church. Particular attention is given to the writings on the Holy Face which intend to introduce the reader to the intellectual and affective contemplation of the Sacred Humanity of the Lord. The Holy Face thus becomes a paradigm of the whole person of Christ and its beauty a means of attraction that thrusts the Christian into a life of allegiance to Jesus Christ.*

- EDWARD ADELMANN, O.CARM., Cuzco's Virgen de la Descensión through a Carmelite optic . . . . . 95

*The author analyses an 18th-century painting known as La Virgen de la Descención, the centrepiece of a series of monumental canvasses financed by members of Cuzco's Inca nobility that decorate the Sagrario or parish church of the Cathedral of Cuzco. The building and the series of paintings discussed were authorized by Fray Bernardo Serrada, Castilian Carmelite bishop of Cuzco. It is argued that Bernardo Serrada himself was the intellectual author of La Virgen de la Descención and that the composition represents a unique and hitherto-fore unrecognized variant of the providential interpretation of the Spanish Conquest of Peru, based on an extrapolation of the medieval Carmelite exegesis of Elijah's vision of the little cloud rising from the sea as expounded in Felip Ribot's "The Ten Books of the Way of Life and Great Deeds of the Carmelites".*

- EMANUELE BOAGA, O.CARM., Le "Notitiae diariae conventus Transpontinae et religionis" del carmelitano Domenico Provana (Introduzione e edizione critica del testo) . . . . . 115

*Si riporta l'edizione critica, condotta sull'originale, di un manoscritto che, dopo varie peripezie, è ora conservato nell'Archivio Generale dell'Ordine dei Carmelitani. Dell'autore di esso, Padre Domenico Provana, non si conoscono le date di nascita e di morte. Maestro in teologia, ha ricoperto vari uffici all'interno dell'ordine e si è distinto soprattutto per le qualità di*

*governo come priore provinciale delle province di Abruzzo, di Terra di Lavoro e di Lombardia. Fu inoltre collaboratore di due priori generali (Giovanni Battista Caffardi ed Enrico Silvio) e ciò lo portò soggiornare in Roma due volte (1587-1597 e 1601-1606). Durante il periodo romano egli annotava in un piccolo quaderno (il ms. suindicato) notizie sui fatti più rilevati accaduti in Roma e particolarmente riguardo alla "fabbrica" del convento e della chiesa di S. Maria in Traspontina, e anche altre notizie sull'ordine e sui suoi insigni religiosi.*

ALFRED ISACSSON, O. CARM., The New York Carmelites and the Irish Freedom Movement . . . . . 131

*The Carmelite of the Irish Province staffed Our Lady of the Scapular, Manhattan; Transfiguration, Tarrytown; Our Lady of Mount Carmel, Middletown; Saint Albert's, Middletown; Saint Simon Stock, the Bronx. These were made into a commissariat in 1922. They were involved in the Irish Freedom Movement (1916-25) in varying degrees in these foundations. Our Lady of the Scapular under the pastorate of Denis O'Connor, O. Carm., was in the forefront of this movement for the independence of Ireland. This Carmelite facility became a center of Irish cultural activities in New York City. Funds were gathered and sent to Ireland where they were used at times for the purchase of arms. The priory was a safe house and a place where messages could be exchanged. Some Carmelites were message carriers to and from New York. When in America, Peter Elias Magennis was involved in these activities.*

AURELIANO PACCIOLLA, O.CARM., Il ragionamento morale . . . . . 139

*Nella premessa si precisa che questa riflessione sul ragionamento morale può essere considerata solo generale perché è di competenza specifica della psicologia clinica. Tuttavia anche altre discipline, come la teologia – specie quella morale e catechetica – possono giovare di queste ricerche. Viene preventivamente precisato che lo studio del pensiero magico non ha per oggetto la coscienza morale, che per sua natura è insondabile e quindi non può essere oggetto di nessuna indagine scientifica. Il ragionamento morale studia l'insieme dei processi cognitivi ed emotivi attivati nella scelta del male minore. La valutazione di situazioni, argomentazioni, motivazioni e intenzioni sono sempre intrecciati con il concetto di probabilità del rischio e di gravità del danno, attribuzione di causalità e responsabilità. Dopo aver accennato alle prime ricerche classiche in questo settore (Piaget per l'infanzia e Kohlberg per l'adolescenza) si prendono in considerazione le principali ricerche sul ragionamento morale degli anni '80 e '90 negli ambiti più svariati dell'agire umano: in famiglia; in età evolutiva, in genere; nei bambini non problematici come in quelli maltrattati; in adolescenza; nelle sue differenze di genere; nelle sue correlazioni col ragionamento sociale; nei contesti di aggressività generale e nelle attività criminali. Alcuni studi sono orientati alla ricerca di elementi predittori di antisocialità. Il deficit di autoregolazione correlato con uno stile di attaccamento insicuro sembra predisporre ad un ragionamento morale poco empatico e molto impulsivo. Altri studi si rivolgono alle componenti psiconeurobiologiche che potrebbero contribuire alla psicopatologia del ragionamento sociale e predisporre ai comportamenti antisociali.*

STEPHAN PANZER O.CARM., In Memoriam P. Matthäus Hösler O.Carm. (1937-2009) Die Vergangenheit sehen - an die Zukunft glauben .....	201
LIBRORUM AESTIMATIONES .....	207
DE EXTERNO COMMENTARIORUM APPARATU PRO SCRIPTORIBUS IN EPHEMERIDIBUS "CARMELUS" INSTRUCTIO .....	225

## EDITORIALE

Carissimi lettori,

siamo lieti di proporvi il primo fascicolo del nuovo volume di *Carmelus*, che ha ritrovato la periodicità regolare. Ci sembra doveroso ringraziare ancora una volta David Waite, O.Carm., per l'impegno dedicato all'elaborazione la *Bibliographia Carmelitana Annualis*, pubblicata nel secondo fascicolo della rivista: il suo lavoro paziente e delicato, richiede tempo e attenzione, ma risulta di estrema utilità per chiunque voglia dedicarsi a studi e ricerche sul Carmelo.

Il lavoro di ricerca e di pubblicazione dell'*Institutum Carmelitanum* prosegue senza sosta, anche se in maniera nascosta e non troppo evidente per molti. Le collane si vanno arricchendo di nuovi volumi. Sono appena usciti, o stanno per essere pubblicati studi su S. Teresa e S. Giovanni della Croce, su Francisco de Yepes, il fratello di s. Giovanni della Croce, su s. Maria Maddalena de' Pazzi, su M. Angelica di Gesù Pignatelli, priora del monastero di Vetralla. Sta anche per prendere il via la pubblicazione dei testi costituzionali dal più antico a noi noto – le Costituzioni del Capitolo di Londra del 1281 – fino all'ultimo del 1995. In questa serie saranno pubblicate anche le Costituzioni delle Riforme, vera miniera per gli studi di un capitolo interessantissimo e vivace della storia carmelitana. Benché non si tratti di un'edizione critica, in quanto vengono ripresi i testi già pubblicati a stampa in precedenza, tuttavia trovarli riuniti in volumi coerenti sarà di grande aiuto per chi voglia studiare i contenuti e le variazioni dei dettati costituzionali. Sempre nel campo delle pubblicazioni ricordiamo anche l'avvio della pubblicazione patrocinata anche dal nostro *Institutum Carmelitanum* dei *Monastica* di vari Paesi, altro strumento di ricerca assai importante.

Tra i progetti in corso c'è anche la possibilità di offrire in una versione aggiornata informatica la bio-bibliografia carmelitana, di fatto ferma alla *Bibliotheca Carmelitana* curata dal p. Cosmas de Villiers e pubblicata nel 1752, poi riedita nell'edizione anastatica curata da Gabriel Wessels nel 1927, oggi praticamente esaurita. Ci auguriamo che questo progetto possa davvero essere realizzato; ne riparleremo prossimamente.

Quest'anno 2010 vedrà la celebrazione di una nuova beatificazione: p. Angelo Paoli (1642-1720) sarà iscritto nell'Albo dei beati il 25 aprile 2010. Ancora una volta siamo invitati ad approfondire la conoscenza delle figure insigni per santità: la loro vita e soprattutto la loro opera hanno segnato con forza la tradizione dell'Ordine e della Famiglia Carmelitana, orientandone lo sviluppo e la tradizione spirituale.

Un breve sguardo al presente fascicolo, che si apre con un articolo di taglio biblico e si chiude con uno di carattere psicologico-morale; tra di essi altri sei articoli: tre concernenti altrettante figure notevoli e gli altri invece tre luoghi segnati dalla presenza e dall'attività dei carmelitani.

Nel primo contributo Cosimo Pagliara indaga in che misura e in che maniera l'Ordine Carmelitano, tradizionalmente attento all'ascolto, allo studio e all'attuazione della Parola di Dio, ha recepito i contenuti della costituzione dogmatica sulla Rivelazione, *Dei Verbum*. La ricerca rintraccia l'influsso del documento conciliare in quattro documenti importanti dell'Ordine, la *Delineatio vitae carmelitanae* del 1968, le *Costituzioni* del 1971 e del 1995 e la *Ratio Institutionis* del 2000.

I tre articoli seguenti affrontano tre figure carmelitane la cui opera o i cui scritti costituiscono un tesoro per la Chiesa. Il primo torna sulla *Storia di un'anima* di s. Teresa di Gesù Bambino. Ismael Martínez Carretero presenta in dettaglio le tortuose vicende di questo autentico best seller. L'autore mostra ancora una volta l'impegno dell'abbé André Combes nel restituirci i testi della *Storia di un'anima*.

Nicholas Coureas rilegge la biografia di s. Pier Tommaso d'Aquitanica, predicatore carmelitano del XIV secolo divenuto vescovo e poi patriarca latino di Costantinopoli, redatta da Philippe de Mézières. L'autore, attraverso lo studio di questa fonte e di altri scritti di diversi autori, ha cercato di ritracciare il profilo di Pier Tommaso predicatore avendo anche attenzione ad altri aspetti, come per esempio i suoi uditori o i luoghi in cui s. Pier Tommaso visse, operò e predicò, in particolare Nicosia e Cipro.

Infine, Charlò Camilleri si concentra sulla devozione al Santo Volto come proposta da s. Ġorġ Preca, sacerdote maltese fondatore del M.U.S.E.U.M. e membro del Terz'Ordine Carmelitano. L'autore, dopo una breve presentazione della vita del Santo, si concentra sull'esame di quegli scritti in cui emerge la devozione al Santo Volto.

Segue poi un interessante studio sull'immagine della Virgen de la Descención voluta per la propria cattedrale da Bernardo Serrada, carmelitano del XVIII secolo che fu vescovo di Cuzco in Perù. Edward Adelman riconosce nel Serrada l'ispiratore della composizione del

dipinto, compreso come un'interessante rilettura alla luce della tradizione carmelitana della conquista spagnola del regno degli Inca, interpretata come provvidenziale. In tal senso va compresa la presenza del profeta Elia nel dipinto in questione.

Emanuele Boaga presenta l'edizione critica di un manoscritto del carmelitano Domenico Provana, conservato nell'Archivio generale dell'Ordine. Introdotta da alcuni cenni biografici dell'autore e dalle informazioni sul manoscritto, ne viene proposta l'edizione critica. L'interesse di questo testo sta soprattutto sulle notizie diarie sugli accadimenti in città e in particolare sulla costruzione della nuova chiesa di S. Maria in Traspontina, sulle tasse della fabbrica, sulla vita del convento, allora sede del Priore generale, e sulle attività dell'Ordine.

Infine, conclude questa seconda serie di articoli sui luoghi carmelitani lo studio di Alfred Isacson. In esso, grazie al sapiente uso di diverse fonti, egli ricostruisce l'attività svolta dai carmelitani irlandesi a favore del movimento indipendentista irlandese, particolarmente nella parrocchia "Our Lady of the Scapular" di New York.

Aureliano Pacciolla chiude il fascicolo con uno studio sul tema del ragionamento morale. Si tratta di un saggio di psicologia clinica, apparentemente lontana dall'ambito della nostra rivista. Eppure si tratta di una finestra aperta verso un campo di ricerca oggi assai importante e soprattutto non necessariamente in contrasto con i campi epistemologici della teologia morale e spirituale. Far crescere e mantenere aperto il campo del dialogo interdisciplinare è una delle sfide di oggi. La ricerca inizia con la descrizione dello *status quaestionis* e prosegue con l'esame dei diversi tipi di ragionamento morale, di per sé oggetto specifico della psicologia critica, che può essere però preso in considerazione anche da discipline diverse, che lo affrontano con metodologie e mezzi d'indagine propri. L'articolo propone anche qualche squarcio di lettura spirituale attraverso esempi di persone, come Titus Brandsma o Salvo D'Aquisto, che hanno saputo decidere il sacrificio della vita per ragioni nobili e altruistiche.

Buona lettura e buon cammino.

*La Redazione*



RICEZIONE DELLA *DEI VERBUM*  
NELL'ORDINE CARMELITANO

COSIMO PAGLIARA, O.CARM.

Il punto di arrivo del percorso storico degli studi biblici nella chiesa cattolica nell'ultimo secolo è la costituzione dogmatica sulla divina rivelazione, *Dei Verbum*, promulgata nella sessione ottava del 1965.

Nel quarantennio che segue il Concilio Vaticano II il Magistero della Chiesa in campo biblico è soprattutto di carattere applicativo e attuativo degli orientamenti e delle decisioni del documento conciliare.

Nel Carmelo come è stata accolta e recepita la *Dei Verbum*? Tracciare le linee risultanti dal Concilio Vaticano II fino ad oggi, quelle che sono state capaci di generare un futuro per il Carmelo, è un compito al tempo stesso difficile e seducente. Vorrei innanzitutto presentare la problematica della questione e poi fornire qualche ragione del metodo che utilizzo per affrontarla.

I. LA PROBLEMATICHE DELLA QUESTIONE

Nel corso della storia del Carmelo sono sempre stati delineati di volta in volta dei modelli, delle immagini della vita carmelitana. Mi ricordo che ai tempi dei miei studi al Collegio Internazionale Sant'Alberto (1974) era in atto nell'Ordine Carmelitano, nonostante ritmi e accentuazioni diverse a seconda dei paesi di provenienza dei giovani studenti carmelitani, il rinnovamento e l'aggiornamento voluto e promosso dal Concilio Vaticano II. A quel tempo la polarizzazione dei modelli avveniva su due versanti: l'immagine del Carmelo come «vita contemplativa», talvolta interpretata in senso statico o come «vita mista», dove il termine «contemplazione» appariva compromesso, usandolo in contrapposizione all'«azione pastorale».<sup>1</sup> Dinanzi a questi

---

<sup>1</sup> L. SAGGI, «Atteggiamento di ascolto della Parola di Dio nell'ordine carmelitano; testi ed autori», *Carmelus* 15, 1968, 128.

due immagini del Carmelo era possibile identificare un modello di vita carmelitana sulla base della *Dei Verbum*. È quanto tentò di proporre il P. Ludovico Saggi nel 1968, in un articolo che rappresenta tutt'ora il primo tentativo di ricezione del documento conciliare sulla Parola di Dio nel Carmelo:

«Penso sia utile tentare una sintesi dei due concetti, che nella realtà quotidiana possono e debbono essere strettamente legati nel comune vincolo della carità. Del resto non si tratta di un concetto solo di adesso. S. Maria Maddalena de' Pazzi, nell'assegnare le varie funzioni nel Corpo Mistico di Cristo, diceva: "Gli orecchi di esso corpo sono i contemplativi, i quali mentre che stanno contemplando Te odono la tua soave e amena voce e intendano gli tua segreti tanto quanto ti compiacci in loro, e poi lo vanno manifestando agli altri".<sup>2</sup> Quindi tale «ascolto» può avere per scopo tanto il bene del singolo che è oggetto delle comunicazioni divine, quanto di coloro ai quali si fa del bene con l'apostolato».<sup>3</sup>

È possibile oggi rintracciare questo modello di «ascolto della Parola di Dio» nel Carmelo? Due motivi mi sembrano opporsi a questo tipo di impresa: da un lato la complessità del Carmelo, che emerge dalle varie presenze nel mondo. Tale complessità risulta dal fatto che il Carmelo è una identità spirituale prodotta da Dio, un evento dello Spirito e non solo un organismo di strutture di vita. Dall'altro esso è una realtà storica, organizzata e composita, esprime la sua propria identità sempre e solamente in una maniera frammentaria, in strutture e azioni variegata. Il secondo motivo è costituito dalla pluralità di esperienze che connota attualmente il ritmo di vita storica delle nostre comunità carmelitane in varie parti del mondo. L'identità spirituale del Carmelo è soltanto a tratti visibile attraverso le mediazioni storiche del suo impegno nella Chiesa e nel mondo. Cosa significa tutto questo? L'immagine del Carmelo del nostro tempo non si caratterizza mediante qualche definizione teologico-spirituale; piuttosto abbiamo delle indicazioni di orientamenti, per il processo poliedrico di incarnazione del carisma carmelitano che è continuamente in divenire.

Pertanto vorrei proporre un percorso per giungere ad uno sguardo sintetico in relazione alla ricezione della *Dei Verbum* nel Carmelo. Attingo dal campo della fisica il concetto di «vettore». L'idea del «vettore» comporta che ci sia un punto di partenza; a cui segue un senso di marcia, una direzione. Infine esso è connotato da una deter-

---

<sup>2</sup> S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *I Colloqui*, Firenze 1960, 126.

<sup>3</sup> L. SAGGI, «Atteggimento», 128.

minata misura di dinamica o forza propulsiva. L'immagine del «vettore» mi sembra utile per il nostro scopo.

Perché il discorso del «vettore» si presta bene al compito di ricostruire le traiettorie della *Dei Verbum* nel Carmelo? Un «vettore» comincia sempre in un punto preciso. Nel nostro caso: dalla costituzione conciliare sulla Parola di Dio nella vita della Chiesa. Tale punto di partenza è da intendersi ogni volta in riferimento alle varie fasi della ricezione della *Dei Verbum* a più di quarant'anni della sua promulgazione.

In secondo luogo, un «vettore» indica sempre una direzione di movimento. Con questo siamo stimolati a considerare non semplicemente singole dichiarazioni della *Dei Verbum* in sé, bensì le dichiarazioni importanti, fondamentali che hanno segnato la direzione nel Carmelo per un accoglienza dinamica della Parola di Dio. Per la definizione di una direzione occorre sempre fissare almeno due punti fermi. Essi sono da considerarsi come orientamenti, che risultano dall'inclusione della vita del Carmelo prima del Vaticano II e dopo l'evento conciliare. Tale aspetto è stato affrontato già dal P. Ludovico Saggi riguardo al rinnovamento voluto e promosso dal Concilio: l'aggiornamento deve tener conto non solo della realtà nuova da accogliere ma deve abbracciare anche il passato, vale a dire il patrimonio spirituale del Carmelo.<sup>4</sup> Dapprima, da lì, attraverso la considerazione di questa prospettiva storica del patrimonio spirituale del Carmelo emerge la direzione, cui si mira qui nel dettaglio postconciliare. Ora il ricorso al «vettore» è un aiuto per tematizzare i diversi orientamenti, che di volta in volta hanno caratterizzato l'accoglienza di uno dei più importanti documenti conciliari.

Il «vettore» della “Parola di Dio”, che emerge da una visione teologica-storica del Carmelo, possiede una sua dinamica spirituale. E questa dinamica come sorge? Come si costituisce? Tale «vettore» possiede una certa dinamica iniziale, fondata nello Spirito di Dio che ha animato i Padri conciliari a discernere in questa direzione di un

---

<sup>4</sup> L. SAGGI, «Atteggiamento», 125: «In tema di “aggiornamento” si sente spesso parlare della “realtà” di cui bisogna tener conto, ma è certo che il suo significato deve abbracciare anche il passato: fare diversamente sarebbe un limitare la realtà e mettersi nel rischio di non capire nemmeno bene il presente. La storia ha la sua parola da dire anche in questo campo. Lo ha detto esplicitamente il Concilio Vaticano II nell'enumerare i criteri da seguire nell'aggiornamento degli Ordini religiosi: fedeltà al Vangelo, fedeltà allo spirito e finalità del fondatore, fedeltà alle sane tradizioni: e ciò mentre si dice che bisogna tener presenti i segni del nostro tempo. Spirito e finalità del fondatore e sane tradizioni vengono dette “patrimonio di ciascun istituto”, da conservarsi per il bene stesso della Chiesa». Cfr. Concilio Vaticano II, *Perfectae caritatis*, Enchiridion Vaticanum 1, Bologna, Dehoniane, 1979<sup>11</sup>, 2b.

modello di Chiesa in ascolto della Parola di Dio. Il tema della Parola di Dio con la sua dinamica iniziale – nella situazione postconciliare – ha stimolato in maniera variegata l'approccio del Carmelo alla Parola di Dio. Quella dinamica iniziale è diventata oggi costituiva di tutta la famiglia del Carmelo. Si pensi al modo in cui alcune esperienze di ascolto orante della Parola hanno dato fondamentali impulsi al rendere possibile l'approccio del popolo all'incontro con Dio, mediante l'ascolto della sua Parola.

Per il Concilio si trattava di dare un orientamento alla Chiesa esistente, di condurla ad un aggiornamento che l'aprisse all'oggi, al domani. Quale è stato l'influsso di questo orientamento nel Carmelo è questione relativamente chiusa, dipende da molti fattori e da tante scelte. Il percorso del Carmelo ha continuato nella direzione che affonda le sue radici nei testimoni originari dell'identità carmelitana: la Regola del Carmelo. L'uomo carmelitano, così come emerge da questo testo costituzionale di Sant'Alberto di Gerusalemme, è un attento uditore della Parola di Dio e tale atteggiamento ha determinato la forma di vita dei primi eremiti sul Carmelo. Ma un testo costituzionale – come la Regola del Carmelo – non è esaustivo in rapporto allo sviluppo adeguato della fraternità carmelitana nelle condizioni mutevoli dell'oggi e al funzionamento delle sue strutture di vita. La dinamica iniziale, l'atteggiamento di ascolto della Parola di Dio che ha orientato i primi carmelitani si costituisce attraverso le comunità odierne, le persone concrete dell'oggi.

### 1. *Il «vettore» dell'ascolto nella Dei Verbum*

L'*incipit* della costituzione sulla sacra Scrittura – «In religioso ascolto della parola di Dio e proclamandola con ferma fiducia» – costituisce una delle più felici formulazioni ecclesologiche del Concilio, affermando «l'essenza della Chiesa nella sua duplice dimensione di ascolto e di proclamazione».<sup>5</sup> E, inoltre, viene ribadito che la parola di Dio va ascoltata con timore religioso e annunciata con fiducia. Tale inizio del testo della costituzione, non solo lascia trapelare la consapevolezza che il Concilio e la Chiesa hanno di sé, ma anche risuona come un «*praeconium salutis*», un messaggio salvifico, una parola di vita per l'uomo contemporaneo.

---

<sup>5</sup> W. KASPER, «Parola di Dio: conversione e rinnovamento», *Regno/Documenti* 1 gennaio 2006, 11.

Le prime parole di un documento conciliare, indicano, di solito, l'orientamento del contenuto di un testo e rappresentano la chiave di lettura dell'intera costituzione. E non solo. Questa formulazione iniziale riassume l'essenza della Chiesa nella sua duplice dimensione di ascolto e di proclamazione della Parola di Dio. È illuminante la considerazione del card. J. Ratzinger, ora Benedetto XVI, nel suo commento alla *Dei Verbum*: non si poteva illustrare meglio «la superiorità della parola di Dio, il suo essere al di sopra di ogni discorso e di ogni azione degli uomini»; e se la chiesa durante l'assise conciliare poteva dare l'impressione di girare intorno a se stessa o di fare di se stessa l'oggetto principale del suo annuncio, nelle parole iniziali della *Dei Verbum* «si schiude verso l'alto l'intera esistenza della Chiesa, la sua piena essenza è riassunta nel gesto dell'ascolto, unico gesto da cui può derivare il suo annuncio».<sup>6</sup>

Pertanto sarebbe sufficiente questa frase iniziale per ritenere il testo conciliare della *Dei Verbum* come un documento fondamentale per la comprensione che la Chiesa ha di se stessa. Con questa straordinaria formulazione il Concilio mostra di occuparsi di questioni ben più essenziali e profonde che non quelle dibattute dai teologi. Il suo interesse primario è trattare dell'essenza e dell'importanza della parola di Dio considerata come «*praeconium salutis*», messaggio di salvezza e di vita per gli uomini.

## 2. *Ascolto e proclamazione della Parola nel Carmelo*

L'essenza della Chiesa nella sua duplice dimensione di ascolto e di proclamazione viene accolta nei Documenti del Capitolo Generale del 1968 come una formulazione ecclesiologica capace di dare un volto nuovo alla direzione postconciliare del Carmelo. In tale assise la preoccupazione di fondo era quella indicata dal *Perfaetae caritatis*: «rivedere convenientemente le costituzioni [...]»;<sup>7</sup> «Si deve comunque tener presente che la riuscita di un rinnovamento è da riporsi in una osservanza più coscienziosa della regola e delle costituzioni, piuttosto che nella molteplicità delle leggi».<sup>8</sup> Tale priorità giustifica l'uso predominante del Decreto sulla vita consacrata nei documenti capitolari del 1968: *Perfaetae Caritatis* (8 volte: nn. 3.4.5.7.13.14.15); *Lumen Gentium* (4 volte: nn. 1.44.53.46); *Sacrosanctum Concilium* (3 volte: nn. 12.97.103); *Ad Gentes* (2 volte: nn. 6.10); *Gaudium et Spes* (1 volta: n. 38). A tutt'ora non

<sup>6</sup> J. RATZINGER, *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung*, LThK Vat. II, Dd. 2 (1967), 498-543; 571-583.

<sup>7</sup> *Perfaetae caritatis* 3.

<sup>8</sup> *Perfaetae caritatis* 4.

abbiamo uno studio che abbia presentato una sorta di bilancio del lavoro svolto da quel capitolo straordinario o di aggiornamento. I testi capitolari rappresentarono solo un abbozzo delle future costituzioni rinnovate che i Carmelitani realizzeranno solo nel Capitolo Generale del 1971. Se da un lato è completamente assente qualsiasi riferimento esplicito alla *Dei Verbum*, dall'altro le esigenze fondamentali sulla centralità della Parola di Dio erano state chiaramente enunciate. In fondo il primato dell'ascolto della Parola di Dio era un elemento fondante del carisma carmelitano.

Tale ricezione la si può articolare nei seguenti temi: Ascolto della Parola di Dio; la Parola di Dio luce del cammino di vita; lettura della Parola di Dio; formazione carmelitana e Parola di Dio.

## II. *DELINEATIO VITAE CARMELITANAE* (1968)

### 1. *L'atteggiamento di ascolto*

Nella "*Delineatio vitae carmelitanae*" i membri del Capitolo Generale evidenziano che l'ascolto della Parola di Dio è un elemento essenziale che caratterizza il volto proprio del Carmelo nella Chiesa. La lenta presa di coscienza di questo elemento essenziale della spiritualità carmelitana è stata importante, a partire dal Concilio e nonostante la prevalenza di una mentalità religiosa di tipo monastico:

«Accipimus a Regula ac traditione nostra hanc fundamentalem inspirationem: "In obsequio Jesu Christi vivere", id est: a Patre ad Ipsum trahimur ut audiamus verbum Dei et prompte respondeamus appellationibus Christi, procedentibus a Spiritu Sancto, qui nos alloquitur etiam per condiciones concretas Ecclesiae in mundo. Huius vocationis immagine veluti speculo relatam videmus in vita Deiparae Virginis Mariae et Eliae Prophetae».<sup>9</sup>

La dimensione dell'ascolto della Parola di Dio è radicato nella tradizione della Regola del Carmelo e ha come modelli la figura della ver-

---

<sup>9</sup> La *Delineatio vitae carmelitanae* è pubblicata in *Analecta Ordinis Carmelitarum* 27 (1/1968), Documenta edita in Capitolo Generali 1968, 41-105. Le citazioni sono indicate con il numero progressivo. Nostra traduzione: «Abbiamo ricevuto dalla Regola e dalla nostra tradizione questa fondamentale ispirazione: "vivere nell'ossequio di Gesù Cristo», cioè: dal Padre siamo tratti verso di Lui (Cristo) affinché ascoltiamo la parola di Dio, e con prontezza rispondiamo alla chiamata di Cristo, provenienti dallo Spirito Santo, che ci parla anche attraverso le concrete situazioni della chiesa nel mondo. L'immagine di questa chiamata la vediamo, come riflessa dallo specchio, nella vita della vergine Maria, Madre di Dio, e del profeta Elia»: DOCUMENTA 1968, 11.

gine Maria e del profeta Elia. Non abbiamo una ripresa letterale della *Dei Verbum*: «*Dei Verbum religiose audiens – In religioso ascolto*»<sup>10</sup> ma del suo contenuto.

La conclusione della “*Delineatio*” termina con esortazione a continuare la tradizione eliana e mariana del Carmelo con stile rinnovato e in nuove strutture di vita:

«Hoc modo videntes munus nostrum, continuamus traditionem elianam et marianam stilo renovato et modo adaptato: elianam quidem, quia animum apertum habere debemus elemento profetico-charismatico, disponibles nos et fideles reddentens ad verbum Dei audiendum et faciendum; marianam vero, quia vivae praesentiae Mariae in historia salutis testimonium ferentes, cooperamur cum Christi incarnatione in mundo hodierno».<sup>11</sup>

## 2. *Vita fraterna, Preghiera e ascolto*

Il tema dell’ascolto della Parola di Dio ricompare nella parte riguardante la vita fraterna a proposito della preghiera personale e comunitaria. Tra le fonti dello spirito di preghiera e della preghiera stessa viene indicata la Scrittura. La preghiera si nutre costantemente allo studio e alla meditazione della Bibbia («*praeservata lectione divina*»):

«Oratio communis et privata, facta formis diversis iuxta diversas exigentias sive communitatis sive singulorum membrorum ad mentem *Delineationis*, nutrita a constanti Dei inquisitione, *praeservata “lectione divina”*, studio, meditatione, sacramentis, directione spirituali et actuosa in vita et in labore cuiuscumque generis, sit velut fundamentum et aliorum expressio vitae communitariae».<sup>12</sup>

<sup>10</sup> CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, in *Enchiridion Vaticanum 1*, Bologna, Dehoniane, 1979<sup>11</sup>, 872.

<sup>11</sup> DOCUMENTA 1968, 48.

<sup>12</sup> DOCUMENTA 1968, 32: «La preghiera comune e privata, fatta in forme diverse secondo le diverse esperienze sia della comunità sia dei singoli membri nello spirito del progetto (*delineatio*), nutrita dalla continua ricerca di Dio, mantenuta viva dalla “*lectio divina*”, dallo studio, dalla meditazione, dai sacramenti della direzione spirituale e attivamente presente nelle espressioni vitali e nel lavoro di qualsiasi genere, sia come il fondamento e una più alta espressione della vita comunitaria». A evidenziare il contatto con la Parola di Dio come fondamento della preghiera contemplativa del Carmelitano: Cfr. FALCO J. THUIS, *Colpiti dal mistero di Dio*. Contemplazione: filo conduttore nella vita del Carmelo, Roma 1983, 33: «Nella meditazione l’uomo trae forza dal contatto con la parola di Dio che costituisce il fondamento di ogni preghiera contemplativa [...] Chi frequenta assiduamente la Sacra Scrittura impara a formarsi giudizi retti, alla luce di Dio, che non sono soltanto il riflesso del pensiero dell’ambiente in cui vive, ma traggono la loro rettitudine dal clima di familiarità che si instaura tra l’orante e Dio (Regola cc. VII, XIV)».

I padri gremiali al Capitolo straordinario del 1968 implicitamente richiamavano il n. 6 del Decreto *Perfectae caritatis* dove si raccomandava di coltivare la preghiera attingendola «alle fonti genuine della spiritualità cristiana» (*haurientes e germanis spiritualitatis christianae fontibus assiduo studio colant*). Il n. 32 della *Delineatio* nel testo capitolare utilizza un verbo più pregnante «nutrita»: la preghiera si nutre, si alimenta dalla ricerca di Dio) e viene custodita dalla «*lectio divina*». In sordina inizia a entrare come prima fonte a cui attinge la preghiera del carmelitano, la Parola di Dio. Tale primato è motivato dall'esigenza di entrare nel dialogo personale con Dio, ma gli effetti di tale lettura meditata della S. Scrittura si ripercuotono nella vita fraterna.

Inoltre nel n. 32 della *Delineatio* è presente una chiara allusione alla *Dei Verbum* (n. 26):

- «lectione et studio Sacrorum Librorum»<sup>13</sup>
- «praeservata lectione divina, studio, meditatione...»<sup>14</sup>

La ricezione della lettura e dello studio della Parola di Dio auspicata dalla *Dei Verbum* si connota per i Carmelitani come lettura spirituale della Bibbia (*lectio divina*). L'effetto di tale lettura per il Concilio era la speranza di dare un nuovo impulso di vita spirituale alla chiesa, per il Carmelo, la speranza di dare un fondamento e un'alta espressione alla vita comunitaria:

- «ita novum spiritualis vitae impulsus sperare»<sup>15</sup>
- «velut fundamentum et altior expressio vitae communitariae».<sup>16</sup>

Da tali intenti capitolari emerge che per i Carmelitani non esiste né vita carmelitana né preghiera che non si nutra alla Parola di Dio; la sua lettura plasma l'uomo "carmelitano" nelle sue fibre spirituali e psichiche imbevute di parole, immagini, reminiscenze del testo biblico; in secondo luogo il dialogo divino sperimentato nella lettura divina si prolunga nel dialogo comunitario.

---

<sup>13</sup> *Dei Verbum* 26.

<sup>14</sup> DOCUMENTA 1968, n. 32. Lo studio e la meditazione dei Vangeli sarà uno dei principi del *Perfectae caritatis* (n. 2) che dovranno guidare il rinnovamento della vita religiosa: Cfr. PAULUS PP. VI, *Ecclesiae sanctae*, Normae ad exsequendum decretum SS. Concilii Vaticani II «*Perfectae caritatis*», Enchiridion Vaticanum 2, Bologna, Dehoniane, 1979, n.16.1.

<sup>15</sup> *Dei Verbum* 26.

<sup>16</sup> DOCUMENTA 32.

Nella chiesa la Sacra Scrittura può essere accostata con intenti ed esigenze diverse. Sono possibili diversi tipi di «lettura» del libro. Il teologo la legge per approfondire dei temi biblici e ordinarli in una sintesi organica. I responsabili della pastorale l'accostano per assimilarla e trasmetterla nella catechesi in un linguaggio moderno. L'uomo spirituale, il carmelitano l'accosta per annodare con Dio, sulla base della Parola, un dialogo di amore e fare delle pagine bibliche una fonte di preghiera. Tale prospettiva era un esplicito invito a recuperare i seguenti valori: un modo carmelitano di accostare il testo sacro come una Parola attuale che mette in dialogo con Dio; la facilità a tradurre la lettura in preghiera e a rifletterne la luce sui problemi dell'esistenza per modellare su di essa la vita carmelitana.

Come modello esemplare dell'ascolto spirituale della parola di Dio, la S. Scrittura ci presenta Maria: tutta immersa nell'ascolto (Lc 1,38), accoglie la Parola nella sua fede e per la sua fede viene chiamata beata (Lc 1,45); conserva e medita nel suo cuore tutto ciò che ha visto ed udito (Lc 2,19.51). Il testo della *Delineatio* riprende implicitamente la *Dei Verbum*<sup>17</sup> che allo studio dei credenti nella trasmissione della Parola di Dio applica l'espressione lucana di 2,19 e 51 («*qui ea conferunt in corde suo*» i quali le meditano in cuor loro):

«Ad exemplum et ductu Virginis Mariae, verbum Dei audientis et in corde suo conferentis, factores verbi simus vita et opere, ut Christus denuo recipiatur ab hominibus ut Dominus et Salvator. Hoc modo digni efficiemur titulo quo eam honoramur: Mater et Decor Carmeli».<sup>18</sup>

Riguardo alle attenzioni da porre nella preghiera un'ulteriore riferimento alla Parola di Dio è presente nella *Delineatio*:

«Porro a nobis oratio intelligitur: [...] "iniziativa" Dei, qui prior nos dilexit et simul nostra inquisitio continua, in paupertate spiritus facienda, sensus nostrae existentiae sub luce *Verbi Dei* [...] habitus (vulgo: atteggiamento, attitude, Haltung) auscultandi et capacitas colloqui habendi cum Deo et fratribus; familiaritas seu intimitas cum Deo et eius verbo praesertim per silentium et solitudinem [...]».<sup>19</sup>

<sup>17</sup> *Dei Verbum* 8.

<sup>18</sup> DOCUMENTA 1968, 33: «Sull'esempio e la guida della vergine Maria, che ascolta la Parola di Dio e la conserva nel suo cuore, siamo operatori della parola con la vita e con le opere, affinché Cristo sia sempre accolto dagli uomini come Signore e Salvatore. In questo modo diventeremo degni del titolo con cui la onoriamo: Madre e Decoro del Carmelo».

<sup>19</sup> DOCUMENTA 1968, 16: «La preghiera da noi viene intesa come: Iniziativa di Dio, che ci ha amati per primo e, contemporaneamente, come nostra continua ricerca, da

Nell'introdurre il tema della preghiera il testo della *Delineatio* congiunge con un «quapropter» (perciò) il *De oratione* al suo presupposto, il primato della carità.<sup>20</sup> Tale rapporto si snoda mediante particolari attenzioni con cui il carmelitano deve coltivare lo spirito di preghiera. La preghiera non è innanzitutto iniziativa dell'uomo ma di Dio che ci ama e che nella ricerca continua delle nostre persone intende dare senso alla nostra vita con la luce della sua Parola (*sub luce Verbi Dei*).

La preghiera del carmelitano è un dialogo o un monologo? L'intento della *Delineatio* è di sottolineare l'iniziativa divina ("*iniativa Dei*): Dio non si accontenta di lasciarsi cercare da noi; prende lui l'iniziativa dell'incontro. Dio non è, primariamente, uno che ascolta, ma qualcuno che parla. La Parola di Dio entrando nel cuore dell'uomo lo rende capace di rispondere liberamente all'iniziativa divina. Se Dio mi cerca, la mia ricerca di Lui consiste nel lasciarmi trovare; lasciare che mi afferrì e poi tentare di afferrare Lui: «*et simul nostra inquisitio continua*». La ricerca continua di Dio o la risposta a Dio che mi parla è costituita da una vita intera (*nostra inquisitio continua*) che si concretizza in una meravigliosa avventura alla ricerca del suo Volto.

Nella risposta a Dio, intesa come ricerca continua, la Parola ritorna a Lui, ma segnata profondamente dalla mia adesione. Il movimento delineato dalla *Delineatio* è duplice: nella vita del carmelitano tutto nasce dall'iniziativa di Dio, ma tutto deve concludersi con la nostra incondizionata adesione.

Un altro elemento che caratterizza lo spirito preghiera del carmelitano è l'atteggiamento di ascolto e la capacità di dialogare con Dio e i fratelli (*auscultandi et capacitas colloqui habendi cum Deo et fratribus*). Il testo assume la parola «dialogo» (*colloqui habendi*) per esprimere una esigenza di comunicazione e di comunione con Dio e con gli altri. Tale capacità di ascolto il carmelitano l'apprende nell'intimità con Dio e dal dialogo divino è reso capace di comunicare con i fratelli. L'intimità con Dio attraverso la sua Parola più che a livello di comunicazione si pone a livello dell'essere: è un dialogo che crea lo stesso interlocutore. Il carmelitano acquista la sua realtà e la sua esi-

---

farsi in spirito di povertà, del significato della nostra esistenza illuminata dalla Parola di Dio. [...] Attitudine ad ascoltare e capacità di parlare con Dio e con i fratelli; amicizia e intimità con Dio e con la sua parola particolarmente attraverso il silenzio e la solitudine [...] mezzo che ci rende sensibili alla voce dello Spirito Santo, che prega in noi e ininterrottamente agisce nella chiesa».

<sup>20</sup> DOCUMENTA 1968, 15.

stenza perché Dio gli rivolge la Parola. In questa struttura dialogica della preghiera non si possono applicare alla Parola di Dio le categorie della parola umana, riducendola a una semplice comunicazione di idee da parte di Dio.

Il testo della *Delineatio* non voleva, certamente, oscurare l'aspetto di «rivelazione», una dimensione irrinunciabile della Parola di Dio nella *Dei Verbum*. Dio parlando «si rivela», solleva il velo che nasconde il suo Volto, rende partecipe dei segreti del suo pensiero, invita a collaborare ai suoi disegni. Nella vita carmelitana si ascolta Dio per accogliere un dinamismo di vita che trasforma l'uomo nella sua totalità personale. Un dialogo con Dio attraverso la sua Parola che diventa un discorso ed insieme una storia. Le battute di questo dialogo avvengono nel silenzio e nella solitudine, quali esperienze «vitali», in funzione della familiarità o intimità con Dio e la sua parola.

Al termine della parte dedicata alla «*delineatio*» il testo traccia una sintesi del progetto di vita del carmelitano nella fase postconciliare:

«Hoc modo videntes munus nostrum, continuamus traditionem elianam et marianam stilo renovato et modo adaptato; elianam quidem, quia animum apertum habere debemus elemento prophetico-charismatico, disponibiles nos et fideles reddentes ad verbum Dei audiendum et faciendum; marianam vero, quia vivae praesentiae Mariae in historia salutis testimonium ferentes, cooperamur cum Christi incarnatione in mundo hodierno».<sup>21</sup>

### 3. *Formazione e ascolto*

Circa la formazione la *Delineatio* del 1968 si rifà, anche se non esplicitamente, al n. 18 del *Perfectae caritatis* e ai nn. 33-38 delle norme dell'*Ecclesiae sanctae*.<sup>22</sup> Il testo introduce il concetto di formazione, innanzitutto, nel suo amplissimo contenuto concettuale di «continua educazione»: indica tutto ciò che i carmelitani devono ricevere e a cui devono corrispondere per raggiungere la propria maturità umana e spirituale. Poi presenta la formazione carmelitana come un processo in cui il carmelitano è chiamato a realizzare l'«ideale» carmelitano per

---

<sup>21</sup> DOCUMENTA 1968, 27: «Inteso in questo modo il nostro compito, continuiamo la tradizione eliana e mariana con uno stile rinnovato e bene adattato: certo quella eliana, perché è giusto avere l'animo aperto all'elemento profetico-carismatico, rendendoci disponibili e fedeli nell'ascoltare e nel servire la parola di dio; ma anche quella mariana, perché testimoniando la presenza di Maria nella storia della salvezza, cooperiamo all'incarnazione di Cristo nel mondo contemporaneo».

<sup>22</sup> Cfr. PAULUS PP. VI, *Ecclesiae sanctae*, 33-38.

tutta la sua vita e raggiungere la propria maturità nei vari settori della sua personalità.

Inoltre viene ribadito che una vera formazione secondo il Vangelo esige un processo di maturità umana:

«Vera formatio religiosa secundum Evangelium exigit ac includit processum maturitatis humane, quae personam capacem reddit clare vivendi res et facta, ei confert aequilibrium affectivum cum capacitate ferendi iudicium stabile et obiectivum, eam inducit ut assumat “responsabilitatem” vitae suae decisione personali eamque capacem reddit evolvendi propria talenta ad servitium communitatis et trahendi utilitatem semper maiorem ex iis quae ei offert communitas».<sup>23</sup>

### III. LA *DEI VERBUM* NELLE COSTITUZIONI DEL 1971

L'intenzione di vivere il carisma del Carmelo alla luce del Vaticano II continua nel Capitolo Generale del 1971. Proseguendo nei criteri della Chiesa post-conciliare i Carmelitani continuano «il lavoro incominciato allora [nel 1968] con consolante successo, specialmente rivedendo il testo delle Costituzioni».<sup>24</sup> Tra i criteri seguiti viene indicata la consapevolezza che non è possibile un autentico rinnovamento senza «il dovere di raffrontare il Vangelo e il patrimonio spirituale del Carmelo con le circostanze sociali e culturali del tempo presente e inoltre con le odierne esigenze della Chiesa e del mondo».<sup>25</sup>

#### 1. *La centralità della Parola di Dio*

Una prima variazione progressiva, rispetto alla *Delineatio* del 1968, riguarda la centralità della Parola di Dio nella vita spirituale del carmelitano. Viene delineato maggiormente, alla luce dei documenti

---

<sup>23</sup> DOCUMENTA 1968, 86: «Una vera formazione religiosa secondo lo spirito del Vangelo esige ed include un processo di umana maturità che rende la persona capace di collocare nella giusta luce le realtà e i fatti, le conferisce un equilibrio affettivo in grado di formulare un giudizio stabile e oggettivo, lo porta ad assumere la “responsabilità” della propria vita con personale decisione e la responsabilità nel mettere a frutto i propri talenti per il bene della comunità e nel trarre una sempre maggiore utilità da quelli che la comunità le offre».

<sup>24</sup> *COSTITUZIONI dell'Ordine dei Fratelli della Beatissima Vergine Maria del Monte Carmelo*. Approvate dal Capitolo Generale celebrato in Roma nell'anno 1971, Roma, Edizione Provincia Romana, 1972, n. 1. [Traduzione italiana a cura di P. Tarcisio Maria Giuliani, O.Carm. della comunità di Albano Laziale (Roma)].

<sup>25</sup> *COSTITUZIONI* 1971, n. 3.

conciliari, un elemento cruciale dell'orazione personale: alla Parola di Dio, sorgente vera della vita spirituale, il carmelitano deve attingere per apprendere la «sovremenente scienza di Cristo». Le Costituzioni assumono il testo della *Perfectae caritatis*.<sup>26</sup> che sulla centralità della Parola di Dio attinge alla *Dei Verbum*: «Eam igitur quotidie prae manibus habeamus, ut suavem et vivum eius affectum acquiramus et eminentem Jesu Christi scientiam ediscamus»,<sup>27</sup> ritenendolo in sintonia con le affermazioni della Regola relative alla presenza della Parola di Dio nella vita del carmelitano:

«La lettura della Sacra Scrittura è una fonte genuina della spiritualità cristiana. Abbiamo, quindi, ogni giorno fra le mani, per acquistarne un soave e vivissimo affetto allo scopo d'imparare la sovremenente scienza di Cristo.<sup>28</sup> In tal modo metteremo in pratica il comando dell'apostolo Paolo, riportato nella Regola: "La spada dello spirito, che è la Parola di Dio, abiti in abbondanza nella vostra bocca e nei vostri cuori, e tutte le cose che dovete fare, fatele nel nome del Signore"<sup>29</sup>».<sup>30</sup>

La formulazione di questo testo esortativo delle Costituzioni esprime un dato positivo: l'invito a riconoscere nella "lettura divina" della Bibbia una fonte genuina per la spiritualità del carmelitano. La scelta dell'esortazione contenuta nel *Perfectae caritatis* 6, invece di quella della *Dei Verbum* 25, era senz'altro dettata da un'esigenza di aggiornamento. Tuttavia non si esclude che il Capitolo Generale abbia preferito l'invito del *Perfectae caritatis* perché evitava ai Carmelitani di razionalizzare sulla Parola di Dio o che la lettura diventasse un esercizio spirituale nel senso interioristico del termine. La scelta di legare l'atteggiamento di avere quotidianamente tra le mani la Sacra Scrittura con lo scopo di apprendere la sovremenente scienza di Cristo, poteva rappresentare una chiave interpretativa dell'incontro personale con Cristo. Per i Padri capitolari la lettura divina chiede familiarità con Cristo.

<sup>26</sup> *Perfectae caritatis* 6.

<sup>27</sup> *Dei Verbum* 25: «È necessario che tutti [...] conservino un contatto continuo con le Scritture, mediante la sacra lettura e lo studio accurato [...] onde apprendere la "sublime scienza di Gesù Cristo».

<sup>28</sup> *Dei Verbum* 25; *Sacrosanctum concilium* 24; *Perfectae caritatis* 6.

<sup>29</sup> *REGOLA XIV*: «Glaudius autem Spiritus, quod est verbum Dei, abundanter habitet in ore et in cordibus vestris; et quaecumque vobis agenda sunt in verbo Domini fiant». Il passo corrisponde al n. 19 dell'attuale numerazione.

<sup>30</sup> COSTITUZIONI 1971, 74.

Il contesto in cui è inserita l'espressione sull'«arte di apprendere la sublime scienza di Gesù Cristo», riportata dal *Perfectae caritatis*, è quello dei consigli evangelici e della sequela di Gesù. Per il Decreto conciliare al centro delle Sacre Scritture c'è Gesù, il *Verbum Dei*, il rivelatore del piano di Dio, di ciò che il Signore si attende da noi. Ora, chi è chiamato a seguire Gesù più da vicino, chi ha consacrato la sua vita alla sequela di Gesù, non può fermarsi ad una conoscenza superficiale ed epidermica di ciò che la Bibbia dice di Gesù. Infatti, la Costituzione *Dei Verbum*, dopo l'esortazione fatta ai vari membri del popolo di Dio, ne inserisce una rivolta particolarmente ai religiosi: «Parimenti, il Santo Sinodo esorta con ardore ed insistenza tutti i fedeli, soprattutto i religiosi, ad apprendere la “sublime scienza di Gesù Cristo” (Fil 3,8) con la frequente lettura delle divine Scritture».<sup>31</sup>

Salvi i principi espressi dal Decreto sulla vita Religiosa i Carmelitani inseriscono il tema della lettura divina delle Scritture nell'ambito della preghiera senza fissare metodi concreti e dettagliati di letture, analoghi a quelli di alcuni trattati sulla spiritualità del pre-concilio sull'orazione mentale.<sup>32</sup> Dal Capitolo Straordinario del 1968 molti sembrano diffidare di schemi troppo rigidi che legano la lettura divina o la stessa preghiera a una successione articolata di atteggiamenti. Molti nel Carmelo temevano che venisse soffocata la spontanea libertà, tipica del figlio di Dio, che dialoga con il Padre. In questo tempo post-conciliare i Carmelitani non si pongono la questione degli atteggiamenti che la Parola esige e suscita. Emerge il bisogno di tradurre la lettura in preghiera, di rinnovare il dialogo con Dio con la lettura divina delle Scritture. La preoccupazione primaria era quella di trovare un modo carmelitano perché la lettura sfociasse spontaneamente nella preghiera; come far diventare la lettura della Bibbia e la preghiera due attività complementari della vita carmelitana, due momenti da alternare armoniosamente per realizzare un autentico dialogo con Dio e con i fratelli.

Esortare i Carmelitani ad avere tra le mani le Sacre Scritture implica, secondo le Costituzioni, a consacrare la lettura del testo sacro come una delle pratiche fondamentali della vita spirituale, riservando una parte notevole nell'economia della giornata del carmelitano. Mi pare che le Costituzioni del 1971 attribuiscono alla lettura della Bibbia un valore in estensione e in profondità.

---

<sup>31</sup> *Dei Verbum* 24.

<sup>32</sup> Cfr. G. BRENNINGER, *Dottina spirituale del Carmelo*, Città del Vaticano, 1952.

Un fenomeno negativo da segnalare rispetto al Capitolo del 1968 è la scomparsa momentanea di un elemento cruciale della *Delineatio*: «amicizia e intimità con Dio e con la sua parola particolarmente attraverso il silenzio e la solitudine». <sup>33</sup> Tale motivo del silenzio e della solitudine anche se non è espressamente presente nel testo delle Costituzioni del 1971 non significa che sia stato esiliato dalla vita carmelitana. <sup>34</sup> Il motivo di tale assenza risale all'enfasi data negli anni settanta alla preghiera comunitaria a scapito di quella personale e silenziosa. Tuttavia l'urgenza di coltivare la familiarità con la Parola di Dio attraverso la «*lectio divina*», accolta e ascoltata in solitudine e in silenzio è rivolta dal Priore Generale, P. Falco Thuis, ai fratelli e alle sorelle del Carmelo. <sup>35</sup>

## 2. Parola di Dio e attività apostolica

Una seconda novità riguarda l'attività apostolica che, in continuità con il «*die ac nocte in lege Domini meditantes*», deve privilegiare l'ascolto della Parola di Dio: «*Verbum Dei auscultare conemur*». <sup>36</sup>

## IV. LA PAROLA DI DIO NELLE COSTITUZIONI DEL 1995

Ma sono le Costituzioni del 1995 che evidenziano la centralità della Parola di Dio nella spiritualità del carmelitano: esse sono frutto dei ventennali approfondimenti avvenuti nei vari Consigli delle Province, alla luce della tradizione carmelitana e dei documenti conciliari, che hanno portato l'Ordine, in uno sforzo di fedeltà, a rinnovarsi nel linguaggio, nella mentalità, nella metodologia e nell'impostazione della pastorale; inoltre fanno riferimento esplicito alla *lectio divina* che, espressamente nominata e vivamente raccomandata, recupera quell'intensa e primaria attenzione della Regola del Carmelo alla Parola divina.

<sup>33</sup> DOCUMENTA n. 16.

<sup>34</sup> Interessante appare l'interpretazione che viene data della solitudine e del silenzio nella Regola del Carmelo: B. SECONDIN – L. ARÓSTEGUI GAMBOA, *Alle radici del Carmelo*, Roma Morena, Edizioni OCD, 2005, 62: «Lo stare in solitudine è in funzione del meditare la Parola: l'ascolto è il fondamento della solitudine. Non c'è ragione per la solitudine se non perché la Parola ha la totalità della tua attenzione, se no è egoismo!».

<sup>35</sup> FALCO J. THUIS, *Colpiti dal mistero di Dio*, 40: «Coltiviamo la familiarità con la Parola di Dio, specialmente attraverso la "lectio divina", accolta e ascoltata in solitudine e silenzio nel proprio cuore e nel dialogo comunitario della fraternità».

<sup>36</sup> COSTITUZIONI 1971.

### 1. *L'ascolto orante della Parola*

Una seconda esigenza emerge nelle Costituzioni per essere fraternità contemplativa in mezzo agli uomini, i Carmelitani devono lasciarsi plasmare dalla Parola:

«ascoltata, pregata e vissuta nel silenzio, nella solitudine e in comunità, specialmente nella forma della *lectio divina*, i Carmelitani sono guidati ogni giorno alla conoscenza esperienziale del mistero di Cristo Gesù». <sup>37</sup>

Gli stimoli innovativi che provengono da queste indicazioni sono quelli di dare grande spazio all'ascolto della parola e alla sua forza di animare e far crescere la comunità alla conoscenza esperienziale del mistero di Cristo (Fil 3,8). La Parola assimilata, pregata, ascoltata, annunciata, vissuta, amata, celebrata non ha come finalità primaria quella di qualificare la vita della comunità, ma di guidare il carmelitano a giungere a quella conoscenza di Cristo che porta alla condivisione con Cristo attraverso la vita di tutti i giorni. Non è una conoscenza straordinaria, mistica di Cristo, ma esperienziale che il carmelitano acquista giorno dopo giorno nell'ascolto della Parola, nell'Eucaristia, nella preghiera. È una conoscenza sperimentata nella familiarità quotidiana con la Parola di Dio e che dovrebbe qualificare i carmelitani come i più significativi uomini della Parola.

Una novità rispetto ai testi precedenti della *Delineatio* e delle Costituzioni del 1971 riguarda la portata evocativa del termine "lettura" della Parola di Dio. Le nuove Costituzioni non parlano di lettura, il termine poteva indicare qualcosa di superficiale e di troppo poco impegnato. Né viene usato quello di studio, anche se indica un'attività più impegnata; esso si pone a livello intellettuale e può essere sinonimo di studio scientifico.

Nel Capitolo Generale del 1995 in nessun modo si mirava a farsi con la lettura della Bibbia una cultura biblica. Inoltre non compare l'espressione meditazione della Parola di Dio: forse perché i metodi recenti di orazione avevano dato connotazioni di sistematicità e di complessità psicologica che la tradizione carmelitana ignorava. La terminologia ricorrente, invece, mostra il processo di assimilazione che il carmelitano è chiamato a compiere nell'approccio alla Parola di Dio:

- ascolto orante della Parola;<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> COSTITUZIONI dell'Ordine dei Fratelli della Beatissima Vergine Maria del Monte Carmelo, approvate dal Capitolo Generale celebrato a Sassone (Roma) nell'anno 1995, Roma 1996, 20.

<sup>38</sup> COSTITUZIONI 1995, 16; 31; REGOLA, c. 10.

- Parola ascoltata, pregata e vissuta nel silenzio, nella solitudine e in comunità;<sup>39</sup>
- Parola interiorizzata nel proprio cuore;<sup>40</sup>
- ascoltare insieme la parola di Dio,<sup>41</sup> accolta e vissuta nella chiesa;<sup>42</sup>
- corresponsabili nell'ascolto e nell'adempimento della Parola;<sup>43</sup>
- silenzio come ascolto della Parola;<sup>44</sup>
- lectio divina;<sup>45</sup>
- ascolto della Parola tenendo conto della sua interpretazione dal punto di vista dei poveri;<sup>46</sup>
- rileggere la Bibbia anche da punto di vista dei poveri, degli oppressi, e degli emarginati.<sup>47</sup>

Nell'attuale espressione delle Costituzioni viene indicato in forma diretta l'oggetto dell'apprendimento da parte dei Carmelitani: la «sublime scienza di Gesù Cristo» e la lettura della S. Scrittura ne costituisce il mezzo. Il contesto suggerisce che la lettura della Bibbia deve essere legata alla preghiera. Se la «Sacra Scrittura è Parola di Dio in quanto scritta per ispirazione dello Spirito di Dio», ne consegue che la lettura della Bibbia è un ascolto di questa parola, a cui deve seguire una risposta. Da qui nasce l'esigenza per il Carmelo di instaurare un dialogo di preghiera tra Dio, che parla attraverso la Bibbia e il carmelitano che ascolta e risponde, accettando di vivere secondo ciò che ha ascoltato.

Degno di nota è l'inciso ecclesiale dell'ascolto della Parola di Dio: «Seguire Cristo obbediente, significa per noi oggi ascoltare insieme la parola di Dio, accolta e vissuta nella Chiesa».<sup>48</sup>

Tale affermazione ricorda che il singolo è troppo limitato per «comprendere» una Parola che è indirizzata a tutta la Chiesa. Solo assumendo il respiro della Chiesa che Cristo raduna con la sua Parola, possiamo superare gli angusti limiti della nostra mente per metterci in sintonia col grande disegno di Dio sul mondo. Implici-

---

<sup>39</sup> COSTITUZIONI 1995, 20; REGOLA, 7, 10.

<sup>40</sup> COSTITUZIONI 1995, 26.

<sup>41</sup> REGOLA 10, 11, 18-19.

<sup>42</sup> COSTITUZIONI 1995, 46.

<sup>43</sup> COSTITUZIONI 1995, 47.

<sup>44</sup> COSTITUZIONI 1995, 63.

<sup>45</sup> COSTITUZIONI 1995, 66, 82.

<sup>46</sup> COSTITUZIONI 1995, 91.

<sup>47</sup> COSTITUZIONI 1995, 116.

<sup>48</sup> COSTITUZIONI 1995, 46; Cfr. REGOLA, 2-3, 10, 11, 18-19.

tamente il testo delle Costituzioni sembra ribadire che il carmelitano deve attingere alla Tradizione vivente della Chiesa;<sup>49</sup> dovrà leggerla in comunione con il Magistero ecclesiale che la proclama e la spiega; con la fede dei Padri e dei teologi che l'approfondiscono, con l'amore dei santi carmelitani che l'hanno letta in un contesto di dialogo amoroso con Dio, con tutti i fratelli che vi trovano luce e forza per la loro vita.

Un'altra qualità preminente di questo ascolto della Parola e che condiziona la preghiera del carmelitano: «Come Elia [...] si lascia condurre dalla Parola interiorizzata nel cuore».<sup>50</sup>

Non basta una qualunque lettura biblica per provocare un dialogo con Dio. Se così fosse, con tutta la Bibbia che si proclama e si legge nelle nostre comunità, avremmo una famiglia carmelitana di santi. Il vero ascolto è un atto estremamente impegnativo, perché attraverso l'ascolto della Parola è una Persona che entra nella mia vita. Tutti i riferimenti all'ascolto della Parola e non solo quello elianico, suggeriscono che è il «cuore» a interiorizzare la Parola; un ascolto che coinvolge l'intimità più profonda del carmelitano. Per usare una terminologia della spiritualità carmelitana è questa intima «cella» interiore che deve aprirsi alla Parola.

## 2. *Letture dialogica - sapienziale - impegnata*<sup>51</sup>

Se dalla *Delineatio* del 1968 fino ad oggi è emerso che la lettura personale e comunitaria deve tradursi in ascolto e in preghiera, da quali disposizioni concrete deve essere animato l'approccio alla Parola di Dio? Dalle fonti carmelitane o dalle esperienze dei nostri santi carmelitani giunge a noi una risposta corale, di cui intendiamo presentare una sintesi delle caratteristiche di fondo: quella carmelitana dovrà essere una lettura dialogica – sapienziale – impegnata.

### a. *Una lettura dialogica (lectio divina)*

S'intende con questa espressione la seguente idea forza: quando leggi, è Dio che ti parla (*"iniziativa" Dei*), quando preghi sei tu che rispondi (*nostra inquisitio continua*). La prima componente di fondo sarà la lectio: è il momento di ascolto, è Dio che mi parla, che si rivolge

---

<sup>49</sup> C. MESTERS, *Far ardere il cuore*, Commissione Internazionale Carisma e Spiritualità, Orizzonti 10, Roma, Centro stampa carmelitano, 2001, 20-21

<sup>50</sup> COSTITUZIONI 1995, 26.

<sup>51</sup> COSTITUZIONI 1995, 66, 82.

a noi. Tale azione è così espressa nelle Costituzioni: «Parola ascoltata»; «ascoltare insieme la parola di Dio»; «corresponsabili nell'ascolto» e altre espressioni che richiamano il primato dell'ascolto.

Il secondo momento impegna il carmelitano a creare nel cuore uno spazio elastico di risonanza, perché la Parola di Dio entri nel profondo del suo cuore e tocchi le fibre più segrete. Tale atteggiamento è così modulato nelle Costituzioni: «Parola interiorizzata nel proprio cuore». <sup>52</sup> Potremmo paragonarlo a un vero e proprio ripiegamento amoroso sulla pagina biblica, in un clima contemplativo e che conduce a una vera assimilazione. In questo modo la Parola giunge a diventare parte integrante di noi stessi, plasmando pensieri, sentimenti e vita.

Il terzo è costituito dalla preghiera che fluisce dal cuore ferito dalla divina Parola. Le Costituzioni così lo descrivono: «Parola pregata», «ascolto orante della Parola». Per il carmelitano che vuole entrare in dialogo con Dio non c'è percorso più semplice e sicuro. Il cammino indicato è il seguente: leggere, ascoltare, interiorizzare, e poi ridire a Dio ciò che ci ha comunicato. Nell'arco di questo ascoltare – rispondere si svolge tutta la vita carmelitana e rientra tutto l'itinerario della preghiera e dell'impegno di evangelizzazione del carmelitano.

In questo schema così articolato delle nostre Costituzioni grande spazio hanno il silenzio e la solitudine come atteggiamenti per vivere la dimensione personale e meditativa della risposta alla Parola.

### *b. Una lettura sapienziale*

Non basta l'intelligenza per comprendere la Bibbia se non è accompagnata dall'esperienza della vita. Lo studio scientifico è indispensabile, ma è solo propedeutico per «imparare la sovremine scienza di Gesù Cristo». <sup>53</sup> Le Costituzioni non sono interessate a raccomandare uno studio scientifico della Bibbia, né a proporre la lettura per dare alimento al nostro pensiero. La Bibbia, invece, è luce, <sup>54</sup> ispira a seguire il Cristo obbediente, <sup>55</sup> le scelte e l'agire del carmelitano; <sup>56</sup> aiuta a vedere la vita umana e i suoi problemi concreti alla luce della Parola di Dio. <sup>57</sup> Si legge la Bibbia per vivere ed essere salvati. Al

<sup>52</sup> COSTITUZIONI 1995, 26.

<sup>53</sup> COSTITUZIONI 1995, 82; Cfr. *Perfectae caritatis* 6; *Sacrosanctum concilium* 24; *Dei Verbum* 25.

<sup>54</sup> COSTITUZIONI 1971, 13.40.

<sup>55</sup> COSTITUZIONI 1995, 46.

<sup>56</sup> COSTITUZIONI 1995, 20; cfr. Regola 18-19.

<sup>57</sup> COSTITUZIONI 1995, 128.

di là di uno studio scientifico, filologico, nozionistico è indispensabile giungere a una «sapienza», al gusto esperienziale della Parola; a una conoscenza vitale.

Risulta particolarmente efficace l'invito rivolto a tutti da S. Teresa d'Avila ad attingere abbondantemente alle genuine sorgenti della parola di Dio, nella convinzione che «tutto il danno che si trova nel mondo dipende dal non conoscere la verità della Scrittura con chiara verità».<sup>58</sup>

### c. *Lettura impegnata*

Per il carmelitano rispondere a Dio non consiste solo nelle parole, negli affetti, ci vuole la concretezza delle azioni. L'ascolto della Parola di Dio si concretizza nell'ascolto dei poveri. È questa una novità straordinaria delle Costituzioni del 1995. Il Mistero della Parola di Dio rivela i suoi segreti non solo nella *lectio divina* personale comunitaria, nella vita dei santi carmelitani che da quella Parola si sono lasciati plasmare, ma nella vita dei poveri. È una interpretazione della S. Scrittura che si fa con i poveri: un'esegesi esistenziale. Tale lettura è così presentata nelle Costituzioni: «ascolto della Parola tenendo conto della sua interpretazione dal punto di vista dei poveri»;<sup>59</sup> «rileggere la Bibbia anche da punto di vista dei poveri, degli oppressi, e degli emarginati».<sup>60</sup>

Non solo nel cuore e nella vita di ciascuno che si consuma il mistero della Parola, ma soprattutto nella vita dei poveri. E in attesa che si compia bisogna rimanere in ascolto permanente dei poveri, degli oppressi e degli emarginati.

Un punto cruciale del metodo interpretativo dei poveri nel leggere la Bibbia è considerarlo un testo comunicativo. Oggi sempre più si ritiene che il testo biblico viene incontro ai suoi lettori non come qualcosa di finito, di chiuso in se stesso, di pronto per l'uso, ma come un sistema comunicativo che comincia a funzionare quando uno comincia a leggere. È un processo di lettura che attiva le potenzialità di significato presenti nel testo per nuovi eventi comunicativi.

Tentando di tradurre queste idee in quell'interrogativo semplice che diventa il punto di partenza per una lettura con i poveri, non si tratta di chiederci soltanto "cosa dice a me, cosa dice a noi il testo

---

<sup>58</sup> TERESA D'AVILA, Vita 40,1. Cfr. J. CASTELLANO, «L'ispirazione biblica del "Castello interiore" di santa Teresa di Gesù», in *Parola di Dio e Spiritualità*, a cura di B. Secondin - T. Zecca - B. Calati, Roma, LAS, 1984, 117-132.

<sup>59</sup> COSTITUZIONI 1995, 9.

<sup>60</sup> COSTITUZIONI 1995, 116.

biblico?”, ma soprattutto “cosa dice di me? Di noi?”. Si parte dalla consapevolezza che il testo parla di noi, che siamo inclusi nel testo e che lo siamo a due livelli:

- quello della vicinanza (ci sentiamo profondamente compresi);
- quello della distanza (siamo invitati a cambiare, per diventare sempre più quelli che siamo secondo il progetto di Dio).

È un vero dialogo quello che s’instaura tra la vita del lettore e il messaggio del testo: mentre si legge la Parola contenuta nelle Scritture è la Parola che legge la nostra vita. Un’esperienza carmelitana di questa interpretazione a partire dei poveri è vissuta da un grande ermeneuta-pastore, C. Mesters: occorre leggere la vita con la Bibbia e la Bibbia con la vita, imparando a cogliere certi “esistenziali” dentro il testo biblico e saperli connettere con la nostra vita e viceversa (dalla Bibbia alla vita, dalla vita alla Bibbia).<sup>61</sup>

### 3. La Bibbia nutrimento abituale del carmelitano

Un fatto colpisce anzitutto nelle Costituzioni del 1995 e che diviene uno dei risultati più qualificanti la vita del Carmelo dal Concilio sino ad oggi:

«La “lectio divina” è una fonte genuina della spiritualità cristiana, e ad essa ci invita la nostra Regola. La pratichiamo, quindi, ogni giorno, per acquistarne un soave e vivissimo affetto e allo scopo d’imparare la sovremamente scienza di Gesù Cristo. In tal modo metteremo in pratica il comando dell’Apostolo Paolo, riportato dalla Regola: “La spada dello spirito, che è la Parola di Dio, abiti abbondantemente nella vostra bocca e nei vostri cuori, e tutte le cose che dovete fare, fatele nel nome del Signore».<sup>62</sup>

A scanso di equivoci, una precisazione si impone, prima di affrontare questo testo della Regola che attinge all’apostolo Paolo. Non è ad un’esegesi in senso tecnico che ricorre il legislatore S. Alberto di Vercelli. L’autore della Regola non ha inteso fare alcuna opera di esegesi sul testo paolino. L’esegesi come scienza, quale oggi è compresa, ricorre all’ausilio di tecniche razionali (filologia, analisi letteraria ecc.), un rigoroso metodo di indagine che aiuta l’interpretazione a non far dire al testo più di quello che non dice in realtà.

---

<sup>61</sup> C. MESTERS, *Far ardere*, 33-43.

<sup>62</sup> COSTITUZIONI 1995, 82.

Nulla di tutto questo per i Primi Carmelitani e per la lettura della Bibbia lungo i secoli nel Carmelo. L'attitudine della primitiva comunità carmelitana non si preoccupava di certezze scientifiche: trascorre la vita sul Carmelo a interiorizzare la Parola di Dio non per costruire una scienza esegetica, ma per alimentare la sua esperienza di vita. L'esegesi scientifica prescinde dalle emozioni personali; il carmelitano si accosta alla Bibbia con la bocca e con il cuore: «*la Parola di Dio, abiti abbondantemente nella vostra bocca e nei vostri cuori*», per usare i termini utilizzati dalla Regola.<sup>63</sup>

È questa un'esegesi? Non in senso tecnico, ma è piuttosto un'interpretazione spirituale dei testi sacri. I santi carmelitani, tra cui Teresa d'Avila,<sup>64</sup> Giovanni della Croce,<sup>65</sup> Teresa di Lisieux,<sup>66</sup> la Beata Elisabetta della Trinità, Edith Stein,<sup>67</sup> con le risorse proprie alle loro personalità, suggeriscono uno stile e un metodo familiare nel Carmelo: più che spiegare la Scrittura, spiegano tutto con la Scrittura; più che citarla la usano con spontanea libertà seguendo lo Spirito che ne è l'autore. Le loro opere spirituali sono esposizioni popolate di temi della S. Scrittura, un linguaggio intessuto di testi biblici così perfettamente armonizzati da rendere invisibile il punto d'intreccio.

<sup>63</sup> F. MILLÁN ROMERAL, «Introduzione», in *Lectio Divina sui vangeli festivi*. Per l'anno liturgico "B", a cura di A.Cilia, Leumann (TO), Elle di ci, 2009,10: «Attraverso la Regola, il carmelitano entrava in contatto con la Parola di Dio quasi in maniera immediata».

<sup>64</sup> M. HERRÁIZ, «La Palabra de Dios en la vida y pensamiento teresianos», in *Teología spiritual* 28 (1979), 53; ID. «Biblia y espiritualidad teresiana», in *Monte Carmelo* 88 (1980), 318; R. LLAMAS, «Santa Teresa y su experiencia bíblica», *Teresianum* 33 (1982), 501; J. CASTELLANO, «L'ispirazione biblica del Castello Interiore», in AA.VV., *Parola di Dio e Spiritualità*, a cura di B.Secondin, Roma, 19874, 117-131; S. J.BAEZ, «Santa Teresa de Jesus e a sagrada escritura», in *Como os carmelitas lêem a Bíblia*, Coleção: Temas de Espiritualidade 30, São Paulo, Edições Loyola, 1998, 49-72.

<sup>65</sup> F. RUIZ, *Místico y maestro: San Juan de la Cruz*, Madrid, EDE, 1986, 48; ID. S. *Juan de la Cruz*. Obras Completas: Introducción General, Madrid, EDE, 1993<sup>5</sup>, 11; J. V. RODRÍGUEZ, *San Juan de la Cruz. Profeta enamorado de Dios y maestro*, Madrid, 1987, 67; E. PACHO, «Cántico espiritual», in *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Salamanca, 1991, 460-464; R. LLAMAS, «San Juan de la Cruz, lector contemplativo de la Biblia», *Cónfer* 117 (1992), 76; O. AZUAJE, «São João da Cruz, leitor da palavra de Jesus», in *Como os carmelitas lêem a Bíblia*, Coleção: Temas de Espiritualidade 30, São Paulo, Edições Loyola, 1998, 73-87.

<sup>66</sup> G. GAUCHER, *En la Bible avec Thérèse de Lisieux*, Paris, Du Cerf, 1979, 35; R. CUARTAS, «Teresa de Lisieux: una existência evangelica», in *Como os carmelitas lêem a Bíblia*, Coleção: Temas de Espiritualidade 30, São Paulo, Edições Loyola, 1998, 97-107.

<sup>67</sup> B. MORICONI, «Il rapporto con la Parola», in *Dizionario Carmelitano*, (a cura di) E. Boaga – L. Borriello, Roma, Città Nuova, 2008, 101-102.

Il metodo della tradizione carmelitana potrebbe apparire estremamente rischioso: il rischio di un soggettivismo arbitrario. Tale difficoltà viene evitata grazie a due grandi accorgimenti. Anzitutto una profonda familiarità con la Bibbia, accessibile solo indirettamente fino al Vaticano II, che riesce a plasmare i santi carmelitani sul modello della Parola di Dio. Non è azzardato pensare che si crea un legame intimo tra il loro cuore e lo Spirito delle Scritture. Il secondo fattore è che il Carmelo con la sua riflessione e il suo agire si muove all'interno della Chiesa e si alimenta alla tradizione della Regola e ai modelli biblici di Elia e di Maria.

Il testo delle Costituzioni riportando un testo paolino vuole evidenziare che la Parola di Dio diventa il nutrimento abituale dell'intera vita del carmelitano: « la Parola di Dio, abiti abbondantemente nella vostra bocca e nei vostri cuori, e tutte le cose che dovete fare, fatele nel nome del Signore». <sup>68</sup>

Il carmelitano pensa, ascolta, vive e parla con la Bibbia. A contatto con la Parola di Dio, anche il suo cuore e il suo linguaggio si ispirano alla S. Scrittura. Come il linguaggio della Regola è impastato di frasi bibliche <sup>69</sup> così lo stile di vita del carmelitano è intriso del testo biblico: la Parola ascoltata, passando attraverso il suo cuore, s'incorpora nella sua personalità e ispira l'agire quotidiano e il vivere come fratelli. <sup>70</sup>

Per questo i Primi Carmelitani l'ascoltano dovunque: in refettorio, mentre lavorano, nella preghiera comunitaria, ma soprattutto nella liturgia eucaristica.

## V. ELIA E MARIA, FIGURE ISPIRANTI <sup>71</sup>

Tali figure ispiranti erano già emerse nella *Delineatio* del 1968 come un modello dinamico e aperto; come soggetti simbolici riemergono continuamente nei documenti dei vari Consigli delle Provincie dove è in atto il tentativo continuo da parte del Carmelo di ripensare i propri simboli, le proprie strutture, il proprio linguaggio. In questi continui approfondimenti si cerca di elaborare in modo più significativo alcune figure importanti legate alle origini del Carmelo.

<sup>68</sup> COSTITUZIONI 82.

<sup>69</sup> Cfr. R. FORNARA, «Bibbia e Regola del Carmelo», 86-92.

<sup>70</sup> FALCO J. THUIS, *Colpiti dal mistero*, 44; C. MESTERS, *Far ardere*, 29: Per la primitiva comunità degli eremiti sul Carmelo l'approccio alla Bibbia «è frutto di una lunga ed assidua lettura, contraddistinta dalla familiarità, dalla libertà e dalla fedeltà».

<sup>71</sup> COSTITUZIONI 1995, 25-27.

Dal Capitolo Straordinario del 1968, i Carmelitani erano spinti dalle indicazioni del Concilio a ritornare alla propria specifica fisionomia, nel contesto di una visione della Chiesa e del suo rapporto col mondo profondamente cambiati. Si arriva così al Capitolo del 1995 con uno sviluppo delle figure del profeta Elia e della vergine Maria quali figure ispirative dell'ascolto della Parola di Dio per il carmelitano. Tali modelli ispirativi entrambi presenti nella tradizione carmelitana, ora ricevono una nuova compiutezza alla luce del primato dell'ascolto della Parola alla luce della *Dei Verbum*.

Le figure di Maria e di Elia vengono più profondamente legate alla tradizione spirituale del Carmelo. C'erano tracce esplicite e implicite nelle fonti della spiritualità carmelitana<sup>72</sup> ma bisogna attendere il post-concilio per giungere alla proposta delle figure di Elia e Maria come modelli dell'ascolto della Parola di Dio nel Carmelo e nella Chiesa.

Presentiamo qualche elemento ermeneutico di questa rielaborazione simbolica che confluisce nel testo normativo delle Costituzioni del 1995.

### 1. *Elia: il profeta che si lascia condurre dalla Parola*

Quale idea sta dietro quest'esperienza profetica? Nel testo viene introdotto un elemento nuovo nella tradizionale lettura della figura di Elia: la Parola che viene interiorizzata nel cuore. Il dato non ha un riscontro nel testo biblico del ciclo di Elia (1Re 17-19.21; 2 Re 1-2), ma implicitamente potrebbe alludere al testo di Sir 48, nell'elogio di Elia lo si connotava: «La sua parola ardeva come fiaccola». Non è errato pensare che per i Carmelitani è possibile testimoniare la presenza di Dio nel mondo, senza un'interiorizzazione della sua Parola. Tale aspetto non implica atteggiamento solo interiore. Per rendere visibile Dio nella storia il carmelitano lo deve accogliere realmente nella sua vita. Dall'ascolto di Dio, dall'accoglienza della sua Parola nasce l'impegno del carmelitano a rendere presente la signoria di Dio nella storia dell'uomo.

Tale aspetto del progetto di vita del Carmelo richiama una tappa dell'incarnazione della Parola che è quella profetica. Ad Elia la parola di Dio non si era più rivolta come una forza cosmica – il fuoco, il terremoto – ma come una realtà personale (voce di sottile silenzio). Col

---

<sup>72</sup> Una sintesi dell'evoluzione storica delle figure di Maria ed Elia la si può attingere in B. SECONDIN, *La regola del Carmelo*. Per una nuova interpretazione, Quaderni di Presenza del Carmelo 5, Roma.

carisma profetico Dio entra nella vita dell'uomo carmelitano, l'afferra, e ne fa uno strumento vitale della sua Parola: «*elianam quidem, quia animum apertum habere debemus elemento prophetico-charismatico, disponibles nos et fideles reddentes ad verbum Dei audiendum et faciendum*». <sup>73</sup>

Per mezzo del profeta è Dio che parla agli uomini. Tale realtà introduce in quel dialogo che già la *Delineatio* aveva intravisto nel 1968: quella Parola che nel seno della Trinità è rivolta a Dio (Gv 1,18) esce dalla sua solitudine e nell'oggi si rivolge a noi. E poiché la Parola di Dio ha un suo dinamismo irresistibile, entrando nell'impasto della nostra storia, suscita il cammino di vita del carmelitano; comunica un progetto di vita teso alla salvezza personale e comunitaria e lo realizza; ed è sotto l'impulso della Parola che la vita carmelitana avanza, in modo graduale, verso il compimento.

### 2. *Maria: colei che dà un volto umano alla Parola*

Un elemento nuovo che appare nelle Costituzioni del 1995 riguarda un antico titolo mariano, la "Virgo Purissima": «*Maria adombrata dallo Spirito di Dio (Lc 1,78) è la Vergine dal cuore nuovo (Ez 36,26), che dà un volto umano alla Parola che si fa carne (Lc 1,28-37)*». Tali affermazioni evidenziano che la missione di Maria è stata quella di dare un volto umano alla Parola, al Figlio di Dio, anche le comunità carmelitane sono chiamate a dare un volto umano alla fede, al Vangelo, a Gesù Cristo. Dare visibilità alla Parola di Dio è di vitale importanza per l'azione evangelizzatrice del Carmelo. Se dare un volto umano alla Parola, al Figlio di Dio è stata la vocazione e la missione di Maria, questa diventa, anche, la vocazione e la missione del Carmelo. <sup>74</sup> Tutto questo richiede un rinnovato ascolto della Parola di Dio, per rivitalizzare l'opera di evangelizzazione e la catechesi delle nostre comunità carmelitane, e portare i credenti a un incontro vitale con la Parola.

### 3. *È la Vergine dell'ascolto*

Tale atteggiamento di Maria è richiamato in maniera continua e stabile in questo periodo post-conciliare, a partire dalla *Deli-*

<sup>73</sup> DOCUMENTA 1968, 15.

<sup>74</sup> Tale elemento di spiritualità non è esente dalla tradizione carmelitana: si pensi a Teresa d'Avila, Teresa di Lisieux.

*neatio* del 1968 sino alle recenti Costituzioni del 1995. Tra i richiami più frequenti ne segnaliamo alcuni:

«È la Vergine dell'ascolto sapiente e contemplativo che conserva e medita nel suo cuore gli avvenimenti e le parole del Signore»;<sup>75</sup> i carmelitani seguono «l'esempio [...] di Maria che serbava tutte le cose nel suo cuore»;<sup>76</sup> la preghiera del carmelitano «richiama l'esempio di Maria, la Madre di Gesù, che meditava tutte queste cose in cuor suo»;<sup>77</sup> nella preghiera il Carmelo s'ispira a Maria nell'ascolto della Parola.<sup>78</sup>

L'atteggiamento di Maria viene ripreso nella duplice dimensione del «serbare» e del «meditare». La ripresa del testo lucano non è funzionale a dare solo un fondamento biblico agli elementi del carisma dell'Ordine quanto a riprendere il potenziale comunicativo del testo lucano di 2,9.51. L'atteggiamento di Maria è descritto da Luca, innanzitutto, col verbo *syntêreō*, «custodire», «tenere insieme», «ricordare», «conservare», «custodire». Tale azione è espressa con l'imperfetto: per indicare che si tratta di un agire iterativo, uno stile continuo della figura di Maria nel conservare gli eventi e le parole di Dio nel proprio cuore. Il secondo atteggiamento è presentato con il verbo *synballō*, «porre a confronto».

Tali aspetti intendono presentare Maria nel ruolo di colei che interpreta la Parola di Dio. Maria non ha compreso immediatamente il significato della nascita di Gesù solo in base all'annuncio dell'angelo, ha avuto bisogno di un cammino lento e profondo per cogliere la logica interna e il senso profondo degli eventi che la coinvolgevano come madre del Salvatore. Tale lavoro interpretativo è avvenuto con il custodire e porre a confronto gli eventi e le parole sulla nascita di Gesù. La Parola di Dio deve essere conservata, custodita, perché è destinata a crescere e a realizzarsi in un cuore che ascolta (Apc 1,3; 22,7-10). In tal modo Maria, coinvolta in prima persona dalla Parola di Dio, inizia un cammino di crescita e di maturazione nella fede da essere considerata, lungo il racconto del Vangelo, come il modello del discepolo che ascolta la parola e la vive (Lc 8,21). Il momento della pienezza della fede arriva per lei, come i discepoli, soltanto dopo la Pasqua. Il lettore all'inizio del Vangelo è reso consapevole che Maria è il tipo della Chiesa che vive della Parola che ha ricevuto dal suo Signore.

---

<sup>75</sup> COSTITUZIONI 1995, 27.

<sup>76</sup> COSTITUZIONI 1995, 79.

<sup>77</sup> COSTITUZIONI 1995, 64.

<sup>78</sup> COSTITUZIONI 1995, 95.

Il potenziale comunicativo del testo ripreso nelle Costituzioni costituisce per i lettori carmelitani invito a saper cogliere negli avvenimenti quotidiani la presenza di Dio che guida la storia personale e comunitaria di ciascuno di noi. Non basta un ricordo cerebrale o intellettuale della Parola di Dio, è necessario l'impegno a capirla e comprenderla. Maria che mette a confronto nel suo cuore tutti gli eventi sulla nascita di Gesù ci mostra quanto sia urgente per noi giungere a una comprensione chiara e giusta della volontà di Dio che è racchiusa nella sua Parola. Come Maria, si tratta di comprendere e capire ciò che ogni giorno vediamo e ascoltiamo. Soprattutto a noi che enfatizziamo la valutazione logica ed intellettuale degli avvenimenti, Maria ci insegna che per giungere ad una comprensione profonda della realtà è indispensabile il coinvolgimento del cuore, vale a dire, della volontà e dell'affettività.

Fissando lo sguardo su Maria, i Carmelitani imparano a leggere le Scritture tenendo insistentemente lo sguardo su Gesù, il Figlio dell'uomo, e orientando la propria esistenza secondo il modello di umanità da lui proposto.

## VI. *DEI VERBUM* E *RATIO INSTITUTIONIS* DEL 2000

Nel 2000 l'Ordine pubblica la nuova *Ratio Institutionis*, un vero e proprio aggiornamento di quella del 1988, resosi necessario per la pubblicazione di diversi documenti pontifici e l'approvazione delle nuove Costituzioni del 1995. Nella presentazione all'Ordine il Priore Generale P. Joseph Chalmers ricorda che essa è destinata a guidare non solo il cammino della formazione iniziale, ma anche di quella permanente. Insieme alla Regola e alle Costituzioni, il nuovo documento illustra più chiaramente lo scopo della vita carmelitana.

La Parola di Dio svolge un ruolo importante in ogni elemento che delinea il carisma carmelitano: contemplazione, fraternità e servizio. Nella contemplazione il carmelitano incontra Cristo proprio attraverso l'ascolto della Parola di Dio. Inoltre, chiamato ad una fraternità contemplativa in mezzo al popolo, il religioso accoglie la Parola divina nella preghiera.

L'atteggiamento propedeutico per tale incontro con Cristo-Parola è il silenzio; perciò, tra le varie forme di preghiera, viene indicata la *lectio divina*. E dall'ascolto orante della Parola fiorisce il compito e la necessità di riscoprire la fraternità come presenza viva e profetica nella chiesa e nel mondo. Infine il carmelitano, chiamato al servizio in mezzo al popolo, deve essere illuminato dalla Parola di Dio perché sia in grado

di leggere i segni dei tempi e di ascoltare gli altri e la storia. Un filo rosso unifica il suo processo di crescita: egli deve essere non solo “uditore” della Parola, ma pronto ad “eseguire” la Parola (n. 46).

Risulta per questo molto saggio l’invito rivolto dal Priore generale P. Fernando Millán ai lettori della *Lectio-on-line*, divenuto un testo pubblicato recentemente:

«La Lectio non è fine a se stessa, non si riduce a un oggetto di studio, a un esercizio di meditazione o di relax spirituale. La Parola sempre ci rinvia alla vita, alla comunità, all’altro. La Parola ci provoca e ci interpella. Non possiamo addomesticarla. Non siamo noi a possederla, ma è lei che ci possiede e ci trasforma se siamo umili e docili alla volontà di Dio che ci trasmette». <sup>79</sup>

Nel concludere questo tentativo di rilettura della ricezione della *Dei Verbum* nei documenti ufficiali dell’Ordine sono consapevole dei limiti di tale lavoro a motivo della ricchezza e della complessità dell’argomento. L’ambito di una ricerca sintetica non mi ha permesso di affrontare tutti gli aspetti di tale ricezione: mi sono limitato a coglierne gli aspetti essenziali. Si aggiunga che il repertorio di documenti – i Consigli delle Province, le due edizioni della *Ratio*, i vari interventi dei Priori Generali dell’Ordine – per i quali manca ancora uno studio organico e completo, si presenta così ricco che richiede ulteriori spazi di approfondimento per cogliere il fenomeno della ricezione della *Dei Verbum* nel Carmelo. Molti di tali scritti rimangono pressoché inesplorati. Una presentazione di sintesi sulla ricezione della *Dei Verbum* non è dunque possibile in questi ambiti ristretti di un articolo. E tuttavia aver rivisitato i documenti primari, *Delineatio* del 1968; Costituzioni del 1971 e del 1995 è stato per me un tentativo prezioso e utile per capire i vettori che hanno guidato il Carmelo nel riscoprire la centralità della Parola di Dio nella vita del Carmelo.

Cosimo Pagliara, O.Carm.  
Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale  
Sez. S. Luigi  
Via F. Petrarca 115  
80122 Napoli - ITALIA

---

<sup>79</sup> F. MILLÁN ROMERAL, «Introduzione», 12.

TERESA DE LISIEUX. LA ESPIRITUALIDAD DE UNA  
SANTA DOCTORA TAN MANIPULADA COMO  
ASOMBROSAMENTE GIGANTE

ISMAEL MARTÍNEZ CARRETERO, O.CARM.

I. TERESA “VENDIDA POR SUS HERMANAS”

Que la jovencísima Teresa de Lisieux, o más bien de Alençon (1873-1897), fuese “vendida por sus hermanas” al publicar sus memorias es una frase que el famoso escritor francés George Bernanos pronunciara en cierta ocasión y que dejara escrita no sin un cierto escándalo, refiriéndose a las evidentes *modificaciones* que la M. Inés de Jesús (Paulina) se vio precisada a hacer de los escritos originales de Teresa al momento de publicarlos cuando apenas hacía un año que había fallecido su santa hermana. Lo mismo habría de hacer poco después Sor Genoveva de la Santa Faz (Celina), su otra hermana, con respecto a la correspondencia de la que hizo desaparecer una gran parte, a su juicio insignificante, y ocultar otros escritos durante años, arrogándose el derecho de ser ella no sólo la depositaria de los manuscritos teresianos, sino incluso su única intérprete en cuanto al significado y sentido de los mismos.

1.1. “*Historia de un Alma*”

«Gracias a la publicación de *La première Histoire d'une âme* de 1898 en la “Nouvelle Edition du Centenaire”, será posible emitir un juicio sobre lo que la madre Inés llamaba “algunos cambios de poca importancia” realizados por ella en aquel entonces», nos dicen los editores de las *Œuvres Complètes* de Santa Teresa del Niño Jesús publicadas en 1992.<sup>1</sup> La misma Sor Inés justificaba su atrevida y

---

<sup>1</sup> «Nouvelle Edition du Centenaire» de las *Obras Completas* de 1992 (Paris, Editions du CERF y Desclée de Brower) que recibió el Gran Premio de la Academia francesa, realizada por un equipo de especialistas comandado por Jacques Lonchamp, y traducida al castellano por Manuel Ordóñez Villarreal O.C.D., Burgos, Editorial Monte Carmelo, 1996.

manipulada edición declarando en el Proceso Ordinario de Beatificación del día 17 de julio de 1910 lo siguiente: «Fui yo quien tuvo la iniciativa de proponer esta publicación [la *Historia de un alma*] después de su muerte. Al releer los manuscritos que tenía entre mis manos, tuve la impresión de poseer un tesoro que podría hacer mucho bien a las almas». A la pregunta que se le hizo durante el Proceso Ordinario de si “concordaba perfectamente el libro impreso con el autógrafo de la Sierva de Dios de manera que se pudiera leer el uno por el otro con seguridad” la madre Inés de Jesús respondió: «Hay algunos cambios, pero son de poca importancia y no alteran el sentido general y sustancial del relato. Estos cambios son los siguientes: 1º La supresión de algunos pasajes muy cortos que relatan detalles íntimos de la vida familiar durante su niñez; 2º la supresión de una o dos páginas cuyo contenido me parecía poco interesante para los lectores ajenos al Carmelo y, 3º como la historia manuscrita se componía de tres partes, una dirigida a mí (Sor Paulina), otra a su hermana María, y la última cronológicamente a la madre Sor María de Gonzaga, que entonces era priora, dicha madre, que fue la que dirigió la publicación del manuscrito, exigió algunos retoques de detalle en las partes dirigidas a sus hermanas a fin de que, en razón de una mayor unidad, toda la obra pareciese dirigida a ella».<sup>2</sup>

«Ciertamente, no hubiera sido posible publicar textualmente los cuadernos de Teresa», confiesa la monja. «En una época en la que se daba tanta importancia a la perfecta corrección del estilo y al respeto escrupuloso de los convencionalismos literarios, ¿cómo se iban a imprimir los borradores de una joven religiosa desconocida sin cubrirse de ridículo y sin traicionarla incluso a ella misma?» La madre Inés de Jesús corrigió estas páginas como corregía en los Buissonnets las composiciones titubeantes de la niña Teresa. (...) Su propia psicología y su espíritu impulsivo la inclinaban a poner un sello personal en los escritos que habían puesto en sus manos y retocarlos de una manera casi espontánea». De hecho la madre Inés reescribió la autobiografía de Teresa, aunque fundamentalmente fuera la misma que ella escribiera, pero la forma de escribir era diversa dados los distintos temperamentos de una y otra.<sup>3</sup>

«En cuanto la madre Inés terminó la revisión, salió la primera edición de la *Historia de un alma* en la tipografía San Pablo de Bar-

---

<sup>2</sup> *Ibíd.*, 61- Véase la traducción hecha en *Teresa de Lisieux. Obras Completas*, según la citada edición de Burgos, 72.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, 73-74.

le-Duc, el 30 de septiembre de 1898, o sea, un año exactamente después de la muerte de Teresa... Este libro, del que se tiraron con cierta timidez 2.000 ejemplares, se va a propagar con una creciente rapidez, dando origen a milagros, “lluvias de rosas” y de cartas (50 diarias en 1911, 500 en 1915), y finalmente al Proceso de Beatificación. Y todo ello recayó sobre los hombros de la madre Inés».<sup>4</sup>

«El manuscrito de sor Teresa del Niño Jesús consta fundamentalmente de dos partes, es decir, de dos cuadernos distintos. El primero de ellos [Ms. A] fue escrito a petición de su hermana Paulina, sor Inés de Jesús, que había sido elegida priora en 1893».<sup>5</sup> El segundo cuaderno [Ms. C] fue escrito a petición de la Madre María de Gonzaga, la “eterna priora”, elegida de nuevo en 1896 tras el trienio de Sor Inés; ella no iba a ser menos, como así fue. A la hora de su edición la M. María de Gonzaga sólo dio su consentimiento con la condición de que se publicase el manuscrito bajo el título de *Historia de un alma*<sup>6</sup> y «que pareciese que todo había sido dedicado a ella». Para que el primer cuaderno no fuese destruido como se pensaba, a fin de que no apareciera el nombre de Sor Inés, ésta accedió a borrar todas las referencias hechas por Teresa a su propia hermana. «Con ayuda de un raspador suprimió ciertos pasajes dirigidos exclusivamente a ella y que no podían acomodarse a la madre María de Gonzaga. Esto es lo que explica las numerosas tachaduras que hay en este cuaderno y las incongruencias que inevitablemente se derivan de este subterfugio».

En el momento en el que se va a introducir la Causa de la Sierva de Dios Teresa del Niño Jesús, autora de este escrito, la madre Inés de Jesús se ve obligada en conciencia dar a conocer toda la verdad mediante acta firmada por la propia comunidad. «Al dorso de esta primera página del Ms. A figura otra advertencia de la madre Inés: “En abril de 1910 sor María del Sagrado Corazón, hermana mayor de la Sierva de Dios, restableció, en base a datos seguros, los pasajes de este manuscrito que habían sido tachados”. Así pues, he aquí una nueva fuente de tachaduras: la reconstrucción del texto original por obra de María quien no tenía la menor idea de las exigencias de la crítica... Olvida ciertas correcciones y aprovecha la ocasión para

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, 75.

<sup>5</sup> Este Ms. A es conocido también como el “Cuaderno negro” por el color de sus tapas acharoladas.

<sup>6</sup> El título de *Historia de un alma* proviene de la biografía escrita por el jesuita P. Mercier sobre la vida de una famosa carmelita llamada Teresa de San José (1819-1890) y que por aquellos años se leía en todos los Carmelos franceses.

introducir también algunas modificaciones de detalles. Y la propia madre Inés, tan perfeccionista, en sus lecturas y relecturas de los manuscritos de su hermana a lo largo de los años, hará nuevos retoques de estilo, de ortografía, de puntuación, que a veces llegan a afectar el sentido». <sup>7</sup> Sabedor Bernanos de tales retoques y modificaciones efectuados sobre los escritos originales de la joven Teresa fue lo que originó a la famosa frase que hay que entender en su auténtico contexto.

### 1.2. *Las cartas de Teresa como parte integrante de su obra*

«A diferencia de la *Historia de un Alma* de 1898, cuya difusión alcanzó en quince años cerca de doscientos mil ejemplares, las Cartas de Sor Teresa del Niño Jesús tuvieron que esperar cincuenta años, hasta 1948, para ser publicadas en su totalidad. Hasta entonces el público tan sólo había tenido acceso a un número reducido de fragmentos selectos.

«Las hermanas de Teresa, considerando estos textos simplemente como útiles complementos al que era y sigue siendo el libro fundamental, la *Historia de un Alma*, los trataron como un repertorio de ideas edificantes del que les pareció que podían muy bien extraer diversos pasajes que pudieran para ilustrar y precisar las ideas expresadas en la autobiografía. Desde este punto de vista, la cronología, el tenor original o la integridad rigurosa de cada carta no tenía apenas importancia. Nada parecía tampoco oponerse a unir, a veces bajo una misma fecha, frases provenientes de cartas distintas pero relativas al mismo tema». <sup>8</sup>

De esta manera, en 1898 se publicaron dieciocho fragmentos de cartas dirigidas a Celina; en las ediciones posteriores se enriqueció la colección, llegando en 1907 a cuarenta y siete fragmentos, y a cincuenta y uno en 1910. Poco cosa si se piensa que la copia auténtica de los escritos realizada este mismo año para el Proceso de Canonización suma no menos de 184 folios tan sólo para las cartas. Du-

---

<sup>7</sup> *Obras Completas de Teresa de Lisieux*, Burgos 1996, 76-77. El Ms. B estaba dedicado a su otra hermana Sor María del Sgdo. Corazón; se trataba de una carta amplia escrita el 13 de septiembre de 1896 en recuerdo de sus últimos ejercicios espirituales. Aquí es donde declara que su vocación, "en el Corazón de la Iglesia mi Madre, es el Amor". Constituye un texto fundamental en el conjunto de la así denominada *Historia de un Alma*.

<sup>8</sup> ANDRÉ COMBES, *Lettres*, 1948, préface, XXII en *Introducción a las cartas de Teresa*, según la «Nouvelle Edition du Centenaire» de las *Obras Completas* de 1992, 289. Cf. la versión de *Editorial Monte Carmelo* de Burgos, 331.

rante treinta años, la situación apenas cambiará por lo que a la publicación se refiere.

«El cincuentenario de la muerte de Teresa en 1947 y su promoción a patrona de Francia en 1944 suscitaron una renovación de fervor en torno a su figura. Es cuando aparece un historiador, el abate Combes,<sup>9</sup> deseoso de desentrañar el alcance doctrinal de esa devoción. Pero no de una doctrina separada de la vida, ni de una ideología desconectada de la historia.

«Solicita, pues, al Carmelo la documentación apropiada y, a través de la archivera, abrirá con Sor Genoveva, que en 1946 cuenta 77 años de edad, un camino común con frecuencia difícil, pero siempre fecundo, la importante etapa de la publicación de las Cartas.

«Muy pronto se da cuenta de que le faltan elementos para establecer una cronología, base indispensable para cualquier itinerario espiritual: “En la mente de la mayor parte de los admiradores de santa Teresa de Lisieux reina una gran imprecisión acerca del orden de los acontecimientos y de la relación real existente entre la vida y las obras, mientras que los textos editados permiten fijar esa relación con mucha mayor precisión de la que se suele creer” (Carta del 25 de enero de 1946). La publicación íntegra de las Cartas le parece, pues, un condición indispensable para cualquier progreso ulterior».

«A lo que pretendo llegar escribe Combes es a la dinámica misma del pensamiento de Teresa en sus reacciones vitales, tanto al contacto con los influjos que le venían del exterior como ante la experiencia íntima de su desarrollo vital, de sus gracias personales, de sus pruebas. Esta es la única forma, creo yo, de encontrarnos con Teresa *en sí misma*, tal como ella fue, haciendo realidad en el tiempo la idea que Dios tenía de ella desde toda la eternidad. (...) La única manera de lograrlo, en la medida en que podemos esperar llegar a ello, es recoger toda la información para analizarla desde este ángulo. Todo lo que ella ha escrito. Todo lo que se ha escrito sobre ella. Verla como se veía ella misma. Verla como la veían los demás. Completar estas dos fuentes, una con otra. Respetar todos los matices».<sup>10</sup>

«Tras una lenta lucha, el abate Combes logrará convencer a Sor Genoveva de que le entregue todas las cartas de Teresa, incluidos los billetes de la infancia, para hacer una edición “exacta y completa”,

---

<sup>9</sup> André Combes (1899-1969), Doctor en Filosofía y Letras y en Teología, era profesor de Teología Ascética y Mística en el Instituto Católico de París, maestro de investigaciones en el CNRS; en 1960 fue nombrado Prelado doméstico de S. S.

<sup>10</sup> Carta del abate Combes del día 2 de octubre de 1946.

según una estructura cronológica. Ese libro, que representa un avance decisivo, verá la luz el 30 de septiembre de 1948, medio siglo exactamente después de la primera *Historia de un Alma*.<sup>11</sup>

### 1.3. *La providencial intervención del Abate Combes (1947-1950)*

Como Director del Instituto Católico de París Combes había organizado un curso sobre Teresa de Lisieux para lo cual se puso en contacto con el Carmelo de Lisieux obteniendo una serie de documentos inéditos; en 1946 este curso se publica con el título de *Introducción a la espiritualidad de Sta. Teresa del Niño Jesús*, obteniendo un gran éxito tanto de crítica como por la entusiástica acogida por parte del público.<sup>12</sup>

Es en 1947 cuando, de paso por Lisieux, Combes llega a convencer a la M. Inés de que se publiquen todas las Cartas de Teresa; la monja accede pero con una sola condición: que sea él, y solamente él, quien dirija la edición. En tales circunstancias Combes decide instalarse en Lisieux, residencia *provisional* que va a durar cerca de cuatro años. «El abate Combes, historiador de profesión pero historiador especialmente de la espiritualidad, se da cuenta, una vez llegado a Lisieux, que el modo cómo se habían llevado las cosas respecto a la vida y a la doctrina de Teresa, era cuando menos desastroso. Y con toda su habilidad y capacidad de convicción pone mano a la obra, iniciando poco a poco un lento trabajo a fin de poner en orden la situación, proponiendo y comenzando a realizar la publicación de los originales y, sobre todo, planteando críticamente el problema del texto teresiano y de su interpretación doctrinal».

«En un primer momento el Carmelo entero le sigue con entusiasmo y con un trabajo eficiente, en un clima de reconocida colaboración y de gozoso descubrimiento de los tesoros todavía escondidos... Sin embargo, llegados a un cierto punto, algunas Hermanas comienzan a manifestar inquietud y temor, sobre todo a causa de ciertas situaciones internas poco claras. En efecto, alguna Hermana llega a pensar que, si el trabajo del abate Combes sigue adelante sin coto alguno, emergerán cada vez más claros los defectos de método y de contenido en el trabajo realizado por el Carmelo

---

<sup>11</sup> *Introducción a las cartas de Teresa*, según la «Nouvelle Edition du Centenaire» de las *Obras Completas* de 1992, versión de Editorial Monte Carmelo de Burgos, 331-332.

<sup>12</sup> Cf. A. COMBES, *Introducción a la Espiritualidad de Santa Teresa del Niño Jesús*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1952.

durante más de cincuenta años. La figura de Teresa, de hecho, comienza a sobresalir de los escritos de Combes con otra estatura humana y doctrinal muy diferente de aquella que se había divulgado hasta entonces, reducida casi exclusivamente bajo la óptica y dimensión de la “*Infancia Espiritual*”, criatura predilecta de Celina, quien sostenía a capa y espada que su interpretación de Teresa era la única auténtica y válida». <sup>13</sup>

Desde el momento mismo en el que se iniciaron los Procesos, tanto la Madre Inés como Celina prepararon con grande celo los testimonios necesarios, pero fue Celina la que de modo muy particular aportó la mayor parte de la documentación y las respuestas a los interrogatorios de la Santa Sede, interpretadas muy al gusto de ella misma, especialmente a cuanto hacía referencia a la doctrina de Teresa. El P. Piat escribe que acumuló tal cantidad de correspondencia que, «unida a sus propias notas y a sus apuntes personales, *con frecuencia solicitados formalmente por la Autoridad* subraya el propio P. Piat, constituyó una mole inmensa de escritos tan colosal que daba verdadero vértigo». <sup>14</sup> Por eso, cuando Benedicto XV promulgaba el decreto sobre la heroicidad de la virtud practicada por Sor Teresa, a la vez que resaltaba el *caminito* de la Infancia Espiritual como un medio seguro de santidad, Sor Genoveva del la Santa Faz (Celina) lanza su particular grito de triunfo: «Jamás había sentido una alegría tan grande y tan intensa -escribe- como la que sentí aquel 14 de agosto de 1921, al anuncio del magistral discurso de Benedicto XV del que nos informaron mediante entusiastas telegramas, exaltando “*el Caminito de la Infancia Espiritual*”, además de la virtud de Teresa. Era la victoria que tanto tiempo había deseado y que en manera alguna esperaba de una forma tan completa. Fue una felicidad tan intensa como no me la han procurado ni tan siquiera la beatificación ni la canonización de mi hermana». <sup>15</sup>

El propio P. Piat escribe que Celina fue la auténtica inspiradora de tal concepto, a lo que Gennari comenta: «La propia Celina es la fuente, por tanto, de las informaciones detalladas que Roma tuvo sobre Teresa de Lisieux; no hay por qué maravillarse, por tanto, que los discursos y los documentos pontificios insistan tanto en que la

---

<sup>13</sup> GIOVANNI GENNARI, *Teresa di Lisieux. Note storico critiche sulla storia della interpretazione dottrinale*, Roma 1973, 13-14.

<sup>14</sup> STEFANO GIUSEPPE PIAT, OFM, *Celina, sorella e testimone di Santa Teresa di Gesù Bambino*, Milano, Ed. Ancora, 1964, 121.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 113-114.

*Infancia espiritual* es purísima enseñanza evangélica. Esto, sin embargo, deja absolutamente sin prejuzgar la cuestión de si la doctrina de Teresa es *realmente* y *solo* la Infancia Espiritual: las cuestiones históricas, de hecho, no se resuelven mediante la Autoridad, sino sólo con documentos y testimonios». <sup>16</sup>

«El rigor metodológico de Combes le obligaba a revisar tantas opiniones, tantas interpretaciones, a restituir a tantos textos originales su forma primitiva... La Madre Inés de Jesús lo reconocía con humildad y serenidad, y así lo manifiestan algunas cartas suyas acerca del trabajo de Mons. Combes hasta el punto de llegar a afirmar que, finalmente, ella misma había logrado llegar hasta el fondo en los “secretos de amor” de su pequeña, pero a la vez tan grande hermana. Celina, sin embargo, era más reacia; no iba a consentir en modo alguno ceder el puesto de primera actriz a un cura secular que venía a cambiarle las cartas sobre la mesa, a transformar el retrato de *su* Teresa tantas veces diseñado por ella misma con mejor o peor acierto. <sup>17</sup> Ella continuaba sosteniendo: “Teresa ha muerto demasiado joven; es a mí a quien corresponde interpretar su doctrina”. <sup>18</sup> A estas dificultades realmente graves se unieron con mal augurio desidias y celosías internas dentro del mismo Carmelo. Hasta ahora un velo de silencio se ha extendido sobre esta cruda realidad y principalmente porque el mismo Mons. Combes no quiso nunca defenderse con firmeza, a pesar de que así se lo aconsejaron, entre otros el mismo sustituto de la Secretaría de Estado y más tarde Cardenal Tardini, por citar un solo ejemplo». <sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Para toda esta cuestión el autor italiano recomienda de A. COMBES, *Ste. Thérèse de Lisieux et sa mission*, Paris-Bruxelles, 1954, 41-67, especialmente las 45-59, y que en la edición española corresponden al capítulo III (*Lo propio del amor*), 51-85, en particular las 57-74. Cf. A. COMBES, *Santa Teresa de Lisieux y su misión*, San Sebastián, Ed. Dinor, 1953.

<sup>17</sup> Véase a este respecto Jean de la Croix, O.C.D., *Notes sur l'iconographie de Thérèse de Lisieux* en «Carmelus» 20 (1973), 212-245.

<sup>18</sup> Esta manía de *completar* el pensamiento de Teresa era una de las ideas fijas de Celina que en repetidas ocasiones y ante muchas personas lo había declarado diciendo textualmente: «Teresa ha muerto demasiado joven. Es a mí a quien corresponde completar su doctrina». Y el mismo P. Piat, otro ilustre historiador franciscano, así lo reconoce hasta el punto de mostrarse bien ufano cuando escribe: «El volumen de los *Consejos y Recuerdos* completa felizmente los *Manuscritos Autobiográficos*, las *Cartas* y las *Novísima Verba* de Teresa». (Cf. S. GIUSEPPE PIAT, O.F.M., *Celina, sorella e testimone...*, 149).

<sup>19</sup> G. GENNARI, *Teresa di Lisieux. Note storico critiche...*, 14.

## II. EL PRECIO QUE HUBO DE PAGAR EL ABATE COMBES

### 2.1. *Lucha frontal por la ortodoxia de una enseñanza*

Con respecto a la providencial intervención del abate Combes será el ya citado e ilustre historiador italiano quien reivindique no sólo el nombre, sino la gran obra de investigación e interpretación doctrinal sobre los escritos originales de la monjita de Lisieux, publicando y dando a conocer la obra teresiano-lexoviense en el *Instituto de Vida Religiosa* en París cuando apenas la carmelita era conocida en los ámbitos religiosos, fuera del propio Carmelo galo. Dicho alegato muy poco conocido lo damos aquí a conocer en este breve estudio por creerlo tan interesante como ignorado, a pesar de los años que lleva publicado.<sup>20</sup>

El autor de este folleto aclara al principio en nota a pie de página que su escrito no pretende ser ni polémico ni destructivo, sino rigurosamente histórico. «La parte que pueda parecer profana o un tanto malévolá [dissacrante e cattiva] -escribe-, debe ser contemplada a la luz de los hechos narrados que, por su misma índole, es fuertemente polémica en el sentido etimológico de la palabra. Si me permito usar expresiones que puedan parecer duras y excesivas es por fidelidad histórica a los mismos documentos escritos en los que dichos términos están muchas veces presentes... Sólo después de haber desbrozado el terreno de los despojos de un pasado no del todo pasado, y tras haber comenzado a mostrar cómo se ha ido elaborando una cierta interpretación doctrinal de Teresa de Lisieux, se podrá, a mi parecer (aunque puedo equivocarme), proceder con rigor y ánimo, sin temor alguno a infringir tradiciones que parecen autorizadas y sagradas, pero que en realidad no son ni una cosa ni la otra».<sup>21</sup>

Y así nos cuenta cómo, efectivamente, el Carmelo de Lisieux, representado principalmente por dos de las tres hermanas de la santa que se hallaban profesas en el convento, Paulina (M. Inés de Jesús) y Celina (Sor Genoveva de la Santa Faz), pero con notables influjos, como veremos, incluso en los ambientes externos al propio Carmelo, habían impuesto al mundo un rostro de Teresa de Lisieux que no correspondía del todo a la verdad histórica, falseando notablemente la auténtica doctrina de la santa. A esta obra de manifiesta

---

<sup>20</sup> G. GENNARI, *Teresa di Lisieux. Note storico critiche sulla storia della interpretazione dottrinale*, 3-4.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 3-4

manipulación documental y doctrinal contribuyeron en gran medida otras religiosas del Carmelo de Lisieux y, muy vinculados a ellas, la mayor parte de los teólogos y de los hagiógrafos que se han acercado a Teresa y a su doctrina sin las debidas precauciones de aplicar el método histórico y sin una rigurosa actitud crítica que valora la atención que se debe prestar a los testimonios y a las tradiciones, junto a su fundamento, confrontándolas con los hechos y con los textos escritos en la medida en que esto sea posible.

Llegados a la difícil situación creada entre ciertos grupos del propio monasterio, tanto a favor como en contra del P. Combes, comienzan a rodar cabezas. «En los acontecimientos dolorosos que me dispongo a exponer –escribe Gennari– ejerció un papel determinante una Hermana de la comunidad quien, recurriendo a todas las malas artes propias de una psicópata devorada por los celos, hizo que las diferencias surgidas entre Celina y Combes se agudizasen cada vez más. Así sucedieron las cosas: mientras el abate Combes defendía a Teresa y al Carmelo, dirigiendo la edición de un excelente volumen en colaboración que redimensionaba la interpretación ferozmente profana de Maxence van der Meersch, en el Carmelo se preparaba contra él una verdadera conjura.

De hecho el convento se había dividido en dos facciones: de una parte el abate Combes con el apoyo de Madre Inés y de un grupito de religiosas que había trabajado más de cerca con monseñor por disposición de la priora, y de otra parte un cierto número de Hermanas, entre las que se encontraba de modo determinante la Hermana a la que antes hice referencia (el autor, “per il doveroso rispetto” que le merece el caso, no la nombra), con el apoyo desgraciadamente creciente de la propia Celina. El abate Combes proseguía en su trabajo como historiador y estudioso, ajeno totalmente a cuanto a sus espaldas se estaba creando en el interior del mismo convento, una situación muy difícil y muy dura de la que él mismo no podía darse cuenta estando, como estaba, al otro lado de las rejas de la clausura».

Es así cómo se llega a los meses de mayo y junio de 1950. Por estas fechas Mons. Combes se hallaba en Italia para asistir, en nombre del Carmelo de Lisieux, al Congreso Internacional que sobre la Sábana Santa se celebraba, presentando un informe elaborado por la propia Celina sobre sus trabajos confeccionados sobre el Santo Rostro. El viernes día 12 de mayo es recibido en audiencia por Pío XII quien se congratula por el trabajo efectuado sobre Teresa y le anima a proseguirlo; con fecha del 25 de mayo Mons. Montini, sustituto de la Secretaría de Estado, le escribe una carta en nombre del pontífice de

forma mucho más precisa, alabando la metodología empleada por Combes en este trabajo de investigación.

«Pero precisamente por estos mismos días, en apariencia tan favorables, está por desencadenarse la tempestad decisiva. El grupo de carmelitas opuesto a Mons. Combes decididamente se apresta a tomar la iniciativa. Celina, definitivamente convencida por este grupo del peligro que representa el abate Combes, escribe a Roma, al Cardenal Protector Adeodato Piazza, OCD, y solicita que el Carmelo sea *liberado* de este incómodo huésped.

Algunos días después de haber regresado Combes a Lisieux llega un Visitador, el R. P. María Eugenio del Niño Jesús, OCD, francés, enviado expresamente por el Cardenal Protector, y comienza con firme celo y notable decisión la misión encomendada. El martes día 20 de junio de 1950 toma dos simultaneas medidas, ambas de extrema gravedad: en primer lugar depone a la M. Inés de Jesús, hermana de Teresa, del efectivo ejercicio de priora, cargo de carácter vitalicio para el que había sido nombrada por Pío XI el 31 de mayo de 1923. Y en segundo lugar ordena a Mons. Combes que se aleje del Carmelo, incluso de Lisieux (disposición para la que evidentemente carecía de autoridad), ya que su presencia podría originar a la comunidad unas ciertas molestias e impedimento en el ejercicio de sus funciones espirituales».

A este respecto es de hacer notar que si en realidad de lo que se trataba era el garantizar la autenticidad u ortodoxia de la doctrina teresiana, según el parecer de Celina y las celosas religiosas que la secundaban (en especial se iba contra Sor María Magdalena de San José, persona de toda confianza de la M. Inés), para tan grave determinación no se alegaron más razones sino las de que «se perturbaba la paz del convento y se impedía su misión espiritual».

Sin embargo, el hecho de que el Visitador tomara como primera medida la deposición de la M. Inés como priora efectiva del monasterio demuestra, bien a las claras, que el P. Eugenio traía órdenes muy concretas, ya que, de lo contrario ella se hubiera opuesto rotundamente al confinamiento de Combes. Y como era muy delicado contradecir a la propia Santa Sede (puesto que, no lo olvidemos, la priora había sido nombrada con carácter vitalicio por el propio pontífice), se tuvo la precaución de mantener a la M. Inés con el título de priora. No obstante, en muy mal lugar se le dejaba al papa quien terminaba de confirmar a Combes por medio de Montini en su excelente labor en pro de la obra teresiana. El respetuoso silencio que observó el abate Combes impidió que el caso fuese conocido por Pío XII. «La visita del P. María Eugenio no sirvió ciertamente para pacificar el ambiente del Carmelo, sino que lo dejó aun peor que antes», escribe Gennari. «Y de

hecho, como los mismos acontecimientos vinieron a demostrar en años sucesivos, el Carmelo lexoviense durante muchos años no volvió a encontrar la paz».

## 2.2. *El conflicto decisivo y sus consecuencias*

«Las consecuencias de esta visita las sufrió en primer lugar la Madre Inés que fue completamente apartada en cuanto a la autoridad efectiva se refiere, consecuencias de las que se resintió como si hubiera recibido un terrible golpe. Nadie sabe a ciencia cierta de qué manera esta pena la golpeó y cuánto aceleró su muerte que le advino a solo un año de este doloroso acontecimiento (28 de julio 1951), soportado todo en silencio y con la mayor paz, como había transcurrido toda su vida. No obstante, incluso en este último año de su existencia, la M. Inés continuó manifestando, tanto oralmente como por escrito, su gratitud por la obra que el abate Combes había desarrollado en favor de Teresa, tanto en el aspecto histórico como en el de interpretación doctrinal». <sup>22</sup> «La deposición de M. Inés se había mantenido oculta y lo es hasta el día de hoy, nunca mencionada en biografía suya». <sup>23</sup>

«De este hecho se siguieron otras muchas y lamentables consecuencias que a nadie han de escandalizar a menos que se desconozca la pobre y limitada condición humana, aun contemplada en el marco de un claustro monacal», comenta el citado autor. «Sin embargo, la cosa más grave de este asunto estuvo en el hecho de que las respuestas fueron, por lo menos, de pésimo gusto. A fin de hallar

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 19-20. «Bastará recordar -reafirma el autor- que hubo necesidad de una nueva visita, y esta vez “apostólica”, a fin de restablecer la paz en el Carmelo; el hecho mismo de que en 1957 se le aconsejara explícitamente al P. Eugenio que no volviera personalmente al Carmelo de Lisieux era señal cierta de que las cosas no estaban tranquilas y que su presencia tampoco favorecía mucho para recuperar la tranquilidad». (*Ibid.*, nota 50).

<sup>23</sup> «No sólo no se menciona el hecho sino que se afirma lo contrario, tal vez utilizando la epiqueya del hecho de que el título de priora jamás le fue negado, pero la verdad fue que desde junio de 1850 ella no tuvo sobre la comunidad ningún poder real», refrenda el autor. (*Ibid.*, 20, nota 51). He aquí, por ejemplo, cuanto se dijo en la carta circular que las monjas de Lisieux redactaron a su muerte: «Al declinar progresivo de sus fuerzas correspondía la necesidad de renunciar a este o aquel acto de comunidad, y su dolor era profundo... Expuso sus escrúpulos a los superiores pero no se lo tomaron en cuenta, manteniéndola en su puesto hasta la muerte ya que así lo había dispuesto la Santa Sede». Gennari escribe que estas afirmaciones son de una *restrictio mentales* evidente y, aunque están refrendadas por la firma de *Sor François Thérèse*, la autora real de la dicha carta necrológica era sin duda alguna de Celina. Cf. del mismo autor *Madre Agnese di Gesù (1861-1951), la Piccola Madre di S. Teresa di Lisieux*, Milano, Ancora, 1955, 194.

una excusa plausible de todo lo sucedido no se dudó, por parte del Carmelo, llegar a la calumnia, aunque gravísima. El grupo de Hermanas que habían sido favorables a la obra del abate Combes, fueron objeto de una presión persecutoria hasta el punto de llegar al control de toda la correspondencia (norma de uso regular, pero que raramente había sido observada), y la devolución al remitente de las misivas no gratas». <sup>24</sup>

La situación se agravó de tal manera que algunas Hermanas se vieron obligadas a recurrir a Roma, pero esta vez directamente a la Santa Sede; no tardó ésta en responder con el envío de un Visitador Apostólico, el dominico P. Paul Philippe, Comisario del Sto. Oficio. La visita canónica se abrió el 23 de septiembre de 1951, erigiéndose en superior absoluto del Carmelo lexoviense, visita que duró casi veinte años, pues se cerró mediante un documento emanado de la misma Santa Sede del 27 de febrero de 1971, al renunciar de tal cargo de visitador ya que por entonces había sido nombrado obispo.

«La visita tenía por lo menos tres objetivos concretos: restablecer la paz interna de la comunidad; regular las relaciones del Carmelo con el *Office Central* de las ediciones y peregrinajes, y, como dice explícitamente el citado documento, *velar sobre la integridad de la doctrina de Teresa de Lisieux*. En realidad, este último fin no está todavía completamente solucionado ya que los acontecimientos de 1950 han tenido una enorme repercusión sobre la historia de la interpretación de la doctrina de Teresa y han producido efectos de grande importancia. [...] Esto ha supuesto, de hecho, que por otros 20 años la casi totalidad de los hagiógrafos teresianos se ha movido sobre el trazado exclusivo de la interpretación “celiniana” que ha reducido la doctrina de Teresa únicamente a la “infancia espiritual”, entendida en un sentido particular e ilegítimamente reductora de toda la grande riqueza doctrinal contenida en la enseñanza teresiana». <sup>25</sup>

Es lo que Gennari, el autor de este escrito, más lamentaba en 1973 hace ya cerca de cuarenta años. Combes anhelaba hacer una edición fotostática de todos los manuscritos de Teresa, algo que no se llevó a cabo hasta 1956 y restringido a solos los manuscritos autobiográficos; no tenemos noticia de que se hayan hecho de ningún otro escrito teresiano. <sup>26</sup> En cuanto a estos lamentables hechos que

---

<sup>24</sup> G. GENNARI, *Teresa di Lisieux. Note storico critiche...*, 20.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>26</sup> «Ordenado de sacerdote en aquel año [de 1956], me acuerdo que esta edición supuso para mí un rayo de luz iluminadora en medio del ambiente grisáceo del ponti-

acabamos de reseñar Combes siempre guardó un respetuoso silencio y de los que muy raras veces habló; cuando lo hizo fue forzado por las circunstancias y muy a su pesar. Él mismo escribe: «Los que están medianamente informados le acosan [al autor] para que no renuncie a poner al servicio de la verdad teresiana todos los recursos de su método histórico. Los que por completo desconocen todo pueden confiar en el autor; él jamás ha buscado ni jamás buscará otra cosa que no sea esta verdad». «Que los lectores tengan a bien el disculparle si insiste, aunque sea muy a la ligera, sobre hechos que él hubiera deseado vivamente no tener jamás que hacerlos públicos y que él renuncia a calificar».<sup>27</sup>

En cuanto a la reputación de nuestro monseñor francés hay que afirmar que no sufrió menoscabo alguno por cuantos le conocieron y reconocieron su ingente labor en pro de la obra teresiana; hasta ocho días antes de morir estuvo preparando su colección de artículos, *Theresiana*, cuyo prólogo dejó manuscrito sobre su mesa de trabajo. «Su reintegración solicitada en su puesto en la *Universidad Lateranense*, sus enseñanzas tanto en el *Instituto Católico de París* como en *La Sorbona*, su participación como perito en el Concilio Vaticano II y todas sus obras histórico-teológicas han demostrado que su persona no sufrió menoscabo alguno, sino todo lo contrario. Un proverbio africano dice así: “Uno se repone fácilmente de cualquier calumnia sufrida, pero no de la calumnia de la que se es autor”. Las cosas se han sucedido exactamente así: el peso mayor de los acontecimientos de 1950 lo ha soportado la propia comunidad de Lisieux cuya vida en años sucesivos ha sido más bien difícil».

En 1968 fue nombrada nueva priora en Lisieux, proveniente de otro Carmelo, «ajena a todos los acontecimientos precedentes», dando un nuevo ritmo a la comunidad tanto tiempo alterada. En 1971 se dieron a la imprenta los *Derniers Entretiens* o «Últimas Conversaciones», aquellos documentos que se dieron a conocer bajo el título de *Novissima Verba*, y en 1972 se publicó el primer volumen de su Correspondencia. El autor abrigaba cuando esto escribía una grande esperanza de que finalmente se iniciaría un serio trabajo de desmitización y crítica de la

---

ficado de Pío XII que tocaba a su fin, una luz y una esperanza. La desilusión llegaría en 1973 durante el centenario de Teresa», escribe Jean François Six. Cf. su obra *Una luz en la noche*, Madrid, (Ed. San Pablo), 1996, 16. El autor se refiere a la guerra sin cuartel que se le hizo por su libro *La verdadera infancia de Teresa de Lisieux*, obra crítica y tremendamente esclarecedora de la vida de Teresa, la “*Little flower*” de los americanos.

<sup>27</sup> A. COMBES, *Santa Teresa de Lisieux y su misión*, 13 y 16.

«infancia espiritual» celiniana, aunque señalados autores como Conrad de Meesters seguían entonces dando demasiada importancia a la infancia espiritual como tesis central de la doctrina teresiana, a juicio del autor.<sup>28</sup> Y parece que aún hoy lo sigue manteniendo.

«Habiendo concluido para siempre el tiempo de la aceptación acrítica de una interpretación basada únicamente sobre el hecho de haber sido llevada hacia adelante por testimonios y tradiciones de autoridad, pero no infalibles, ha llegado el momento, finalmente, de trabajar en serio a base de testigos auténticos e integrales, a fin de llegar a comprender definitivamente cuál ha sido la lección que Dios ha querido dar al mundo en la vida y en la doctrina de Teresa de Lisieux». Y así concluye nuestro autor italiano en defensa de quien fuera su admirado maestro el Abate Combes.<sup>29</sup>

Con ocasión de este escrito algún monseñor se preguntó si habría necesidad de revisar los procesos de beatificación y canonización de Teresa y si éstos habían sido válidos ante la evidente manipulación. La misma Congregación para la Causa de los Santos contestó que los escritos de la carmelita de Lisieux, fuera de su ortodoxia, en nada habían influido para decretar el valor heroico de sus virtudes que habían sido cursados por otros cauces.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> G. GENNARI, *Teresa di Lisieux*, 22, nota 57.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>30</sup> Sobre la bibliografía de André Combes, este gran hombre que fue el que realmente “descubrió” la honda y gran espiritualidad de la joven Teresa, *atreviéndose* a exponerla en aquella famosa semana dedicada a la vida religiosa en París, se han de ver, además de la citada, las siguientes obras: *Dieu pour Sainte Thérèse de Lisieux* in *Divinitas* 13 (Roma, 1969), 99-115; *L'Église pour Sainte Thérèse de Lisieux* in *Divinitas* 13 (Roma, 1969), 581-622; *Jésus pour Sainte Thérèse de Lisieux* in *Divinitas* 13 (Roma, 1969), 371-400; *Marie pour Sainte Thérèse de Lisieux* in *Divinitas* (La misitca mariana di S. Teresa di Lisieux 13 (Roma, 1969), 75-124; *Sainte Thérèse de Lisieux* et Saint Thomas d'Aquin, in *Vie Thérésienne* 10 (Lisieux, 1970) 61-78; *Teresa del Bambino Gesù e del Volto Santo*, santa, in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. XII (Roma, 1969) 379-394; *Comment travailler pour Vieux connaître Thérèse?* in *Vie Thérésienne* 13 (Lisieux, 1973) 15-120. *Introducción a la espiritualidad de Santa Teresa del Niño Jesús*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1952. *El amor de Jesús en el alma de Santa Teresita. (Siguiendo sus pasos)*, San Sebastián, Ed. Dinor, 1953. *Sainte Thérèse de Lisieux modèle de vie contemplative* in *Ephemerides Carmeliticæ* 13 (1962), 80-135, artículo reproducido ocho años más tarde de haber muerto el autor († diciembre de 1969), en el n° homenaje que le hizo la Universidad Lateranense con el título de *Theresina*, Roma-París, 1970. Cf. *Espiritualitas* 12 (1970), 185-237. También es suya la biografía *Teresa del Niño Jesús y de la Santa Faz* que aparece en «Los Santos del Carmelo», Madrid, 1982, 494-515, aunque con un evidente error de traducción en su versión italiana. (Cf. *Figuras del Carmelo*, vol. VI de *Los Carmelitas*, Madrid, 1996, 141, nota 108). En este mismo lugar puede leerse todo lo referente a la denominada “observancia francesa” de las carmelitas, sus orígenes e historia bien distinta del resto de los Carmelos femeninos de la Orden.

### III. LA ESPIRITUALIDAD TERESIANA SEGÚN ANDRÉ COMBES

#### 3.1. La “Sinfonía Teresiana”

En la *Introducción a las Cartas de Teresa* que se hace en la tantas veces nombrada «Nouvelle Edition du Centenaire», y bajo el mismo subtítulo de “sinfonía teresiana”, se publica gran parte de una carta que Mons. Combes dirigió a Sor Genoveva el día 11 de septiembre de 1947 en la que le señalaba la importancia de publicar íntegramente las Cartas (y en general todos los escritos) de Teresa de Lisieux; en ella el gran investigador francés nos describe la espiritualidad teresiano-lexoviense de tal manera que bien merece ser denominada como de auténtica *sinfonía*.<sup>31</sup> Y es así como lo escribe el citado autor.

«Precisamente porque Teresa es santa y porque, a partir de este año jubilar, va a ocupar un lugar cada vez más grande en la historia de la espiritualidad, le ocurre lo que sucede a todos los seres excepcionales. La historia se interesa por todos los aspectos de su vida y de sus obras, y puede publicar todo lo que ha salido de su pluma... Esto es algo inevitable y muy fácil de comprender. Al tratarse de una santa, toda su vida tiene un valor de ejemplaridad, y para estar seguros de entender bien toda su vida necesitamos conocer todos sus detalles. Por eso todas esas publicaciones de obras completas. De ahí mi insistencia en ver publicadas todas las cartas y todos los billetes de su santa hermanita. Debería ser tratada como los más grandes santos». Las razones que esgrime el insigne investigador y estudioso de Teresa son las siguientes:

«1°. En un santo nada es banal. En la misma Sagrada Escritura, ¡cuántas cosas habríamos eliminado nosotros si el Señor nos hubiese consultado! ¡Y cómo nos habríamos equivocado! Debemos tomar la obra de Dios tal cual es, y meditarla hasta que seamos capaces de entenderla a fondo y de sacar las lecciones oportunas.

«2°. En el caso de Teresa hay que estar muy atentos. Lo que parece banal (sobre todo a Celina que lo sabe todo y que conoce muchísimo más que todo cuanto se ha escrito) puede ser de una enorme utilidad para la historia y para edificación de las almas sencillas que serán muy sensibles a lo que encuentren “a su altura”. En eso descubrirán de inmediato que Teresa vivió como ellas, que no siempre se estaba cerniendo sobre las alas del Águila, y poco a poco se dejarán arrastrar.

---

<sup>31</sup> *Introducción a las cartas de Teresa* en la «Nouvelle Edition du Centenaire», 291-292. Cf. la versión de Burgos, 333-334.

«3º. Es más, de esas cartas que a usted la desconsuelan porque “no dicen nada”, la historia podrá hacer un uso imprevisto. Pienso en concreto en esa serie de cartas de Italia o de Roma que no contienen nada de vivo o de pintoresco sobre el viaje o los personajes con que trataron. ¿Deberemos lamentarlo? Muy al contrario. Es un documento sumamente importante para refutar la vieja tesis del P. Ubaldo y que acaba de desenterrar Van der Meersch.<sup>32</sup> En ellas Teresa aparece hasta tal punto desasida de todo lo accidental, de todo lo que habría podido distraerla, tan centrada en su único deseo, en su vocación y en su audiencia, que yo voy a poder replicar con una enorme fuerza a todos esos aficionados: El autor de esas cartas no era, a buen seguro, “la jovencita vaporosa, el potrillo salvaje que tan alegremente describís. Era un alma reflexiva y profunda en quien ninguna distracción podía hacer mella”. Al ser la *Historia de un Alma* un relato más coloreado y pintoresco, podrá restablecerse el equilibrio, y será reivindicada la verdad.

«¿Qué hay de extraño en que una niña escriba cartas de niña? ¡Lo que sería grave es lo contrario! (...) Si interrumpimos una melodía después de los primeros compases, nos quedamos desorientados y sin saber adónde quiere llevarnos el autor... Pero si sabemos esperar hasta el final, si dejamos que el músico vaya introduciendo y desarrollando todos sus temas hasta el *final*, entonces comprenderemos, nos sentiremos arrebatados, transportados de admiración.

«El autor de la Sinfonía teresiana es Teresa, pero lo es sobre todo el mismo Jesús. Hay que dejarle tiempo para afinar su “lira” y ajustarla a las vibraciones de su Corazón... Y cuando la lira esté afinada, ¡qué acordes! Pero ¿qué puede haber más conmovedor, qué puede haber incluso más divino que los preludios? Cuanto más humildes parecen más verdaderos son.

«Finalmente, no olvidemos que las cartas son parte de un todo. Es preciso completarlas con la *Historia de un Alma* y con las poesías. Entonces yo le aseguro que cada cosa estará en su lugar y que no habrá peligro de engañarse acerca del esplendor de esta alma incomparable».<sup>33</sup>

Al final, como ya antes se dijo, la tenacidad del abate Combes logró vencer la resistencia «tan conmovedora como obstinada de Sor

---

<sup>32</sup> En su obra *La petite Sainte Thérèse*, París, 1947.

<sup>33</sup> Véase el texto completo de esta carta en *Correspondance générale* de Thérèse de Lisieux (Cerf/DDB, 1972/1974); revisión et réédition dans la «Nouvelle Edition du Centenaire» 1992.

Genoveva», logrando en 1948 la edición de las Cartas de Teresa, en una versión tan rigurosa como le fue permitido a monseñor, abriendo el camino para una versión auténtica de la *Historia de un Alma* que no se lograría alcanzar hasta 1992 con la hermosa y completa «Nouvelle Edition du Centenaire».<sup>34</sup> Cuarenta y cuatro años hubieron de transcurrir hasta entonces.

### 3.2. *El cristocentrismo dinámico de Teresa*

A tenor de cuanto escribió Mons. Combes en aquellos lejanos tiempos, bien podríamos decir que, efectivamente, toda la obra teresiano-lexoviense puede ser definida como de una auténtica *sinfonía* que brota del corazón de la joven Teresa en los acordes de una dulce lira de cuatro cuerdas perfectamente conjuntadas.

«Usted no me conoce tal como soy en realidad», escribía Teresa a su hermano espiritual el abate Bellière pocos meses antes de morir.<sup>35</sup> Este fraternal reproche nos podría servir también a muchos de nosotros que tenemos un concepto de la «Santita» bastante alejado de la realidad.

En sus *manuscritos autobiográficos* sor Teresa no ha contado su vida. Su intención, al escribirlos, se la indica muy claramente a su hermana la Madre Inés de Jesús (Paulina): «Me ordenasteis que escribiera sin trabas cuanto me viniera al pensamiento. No es, pues, mi vida propiamente dicha lo que voy a escribir, sino mis pensamientos acerca de las gracias que Dios se ha dignado concederme».<sup>36</sup> Y al abate Bellière antes citado le revela, como despidiéndose: «En el cielo tendré el mismo deseo que en la tierra: amar a Jesús y hacerle amar».<sup>37</sup> Con estas simples palabras Teresa nos descubre el sentido profundo de toda su breve vida y de su misión en la eternidad, el núcleo de toda su espiritualidad: amar a Jesús y hacerle amar. Y lo hará cantando a su manera.

Esta expresión programática viene explicada después por ella misma al final del Ms. C en un precioso comentario sobre un texto bíblico: la oración de la esposa al esposo al principio del Cantar de los

<sup>34</sup> Cf. *Obras Completas*, Edición de Burgos, 1996, 78.

<sup>35</sup> Carta al abate Bellière del 25 de abril de 1897 (O.C., 622)

<sup>36</sup> Ms. A, 3r.

<sup>37</sup> Cta. 188, 24 de febrero de 1897, p. 610. Allí mismo le dice que rece por ella la siguiente oración: «Padre misericordioso, en el nombre de vuestro dulce Jesús, de la Virgen María y de los santos, os suplico que abraséis a mi hermana en vuestro Espíritu de amor y que le concedáis la gracia de hacerlos amar mucho».

Cantares: *Llévame en pos de ti, correremos al olor de tus perfumes* (CC 1,3). Aquí se comprende todo el dinamismo del Amor de Jesús en la vida y en la doctrina espiritual de Teresa: amar a Jesús y hacerlo amar, es decir, pedir ser personalmente atraída por Él para atraer hacia Jesús a todos los demás: *Atráeme, correremos*. He aquí, pues, el cristocentrismo dinámico de Teresa: la simple atracción del Amor de Jesús, según la promesa del mismo Señor: «Cuando sea elevado sobre la tierra atraeré a mí a todos los hombres» (Jn 12, 32).

A este respecto Teresa hace el siguiente comentario: «¡Oh, Jesús! No es, pues, ni siquiera necesario decir: ¡Al atraerme a mí, atrae también a las almas que amo! Esta simple palabra *Atráeme* basta. Lo comprendo, Señor: Cuando un alma se ha dejado cautivar por el olor embriagador de vuestros perfumes, no podría correr sola; todas las almas que le son queridas se sienten llevadas tras de ella.

«Y esto se cumple sin violencia, sin esfuerzo, como una consecuencia natural de su propia atracción hacia vos. Así como un torrente que se lanza con impetuosidad al Océano arrastra consigo todo lo que encuentra a su paso, del mismo modo, ¡oh Jesús mío!, el alma que se abisma en el océano sin riberas de vuestro amor lleva tras de sí todos los tesoros que posee».<sup>38</sup>

Con este símbolo del torrente que se lanza impetuoso al Océano Teresa expresa perfectamente el dinamismo del agua viva del Espíritu Santo en su vida. Los ríos de agua viva que proceden del Corazón de Jesús retornan a Él con la misma potencia impetuosa, arrolladora. Así Teresa se sumerge en el océano del Amor de Jesús no sola, sino acompañada de una multitud inmensa de hermanos, de todos los hombres, podríamos decir, porque rogaba con confianza por todos, esperando la salvación de todos. A través de Teresa era siempre Jesús el que atraía hacia sí a todos los hombres.

Teresa prosigue comentando las palabras *Atráeme, correremos al olor de tus perfumes*, explicando la misma atracción, pero con otro símbolo del Espíritu Santo, el símbolo del fuego: «Pedir, pues, ser atraído -sigue comentando Teresa-, ¿qué es sino pedir unirse de una manera íntima al objeto que cautiva el corazón? Si el fuego y el hierro tuviesen conocimiento, y este último dijese al primero: atraeme, ¿no demostraría que desea identificarse con el fuego de manera que éste lo penetre y lo embeba de su ardiente sustancia hasta parecer una sola cosa con él? ... He aquí mi oración. Pido a Jesús que me atraiga a las

---

<sup>38</sup> Ms. C. 34r.

llamas de su amor, que me una tan estrechamente a sí que sea Él quien viva y obre en mí. Siento que cuanto más me abrase el corazón el fuego del amor con tanta mayor fuerza diré: Atráeme. Y cuanto más se acerquen las almas a mí (pobre trocito de hierro inútil si me alejase del brasero divino), con tanta mayor ligereza correrán estas almas tras el olor de los perfumes de su Amado. Porque un alma abrasada de amor no puede permanecer inactiva».<sup>39</sup>

«He aquí el secreto de Teresa totalmente inflamada en el amor de Jesús, es decir, divinizada por el Espíritu Santo, incandescente por su fuego. Cuanto más nos acerquemos a él, tanto más también nosotros nos sentiremos atraídos por la fascinante belleza del Misterio de Jesús, del amor de Jesús. Teresa nos hará no sólo caminar, sino correr hacia la santidad con muchos hermanos».<sup>40</sup>

«En esta exposición quisiera considerar principalmente la realidad espléndida del amor de Jesús que colma el corazón de Teresa. No habrá espacio aquí para exponer su riquísima cristología evangélica, muy semejante a la de San Francisco de Asís, con el mismo cristocentrismo trinitario, con la misma insistencia sobre los misterios de la vida terrestre de Jesús desde Belén al Gólgota o, lo que es lo mismo, desde el pesebre a la cruz, como misterios de la pobreza y pequeñez del Altísimo. El nombre de Jesús es omnipresente en los escritos de Teresa, usado unas 1600 veces. Es como el Sol que lo ilumina todo».<sup>41</sup>

En primer lugar es necesario tener en cuenta cómo este cristocentrismo dinámico de Teresa está simplemente recogido de su *Acto de Amor*: «¡Jesús, te amo!» Este acto de amor fue también su última palabra, su último suspiro. Era como su respiración constante, como las pulsaciones de su corazón; es también el centro de toda su enseñanza, el principal *leit motiv* de sus oraciones y poemas. Encontramos esta expresión espléndida en tres versos de su poesía *Vivir de Amor*: «Tú lo sabes, Jesús mío, yo te amo. / El Espíritu de Amor me abrasa en su fuego. / Amándote yo a ti atraigo al Padre».<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Ms. C. 34v-36r.

<sup>40</sup> FRANÇOIS-MARIE LÉTHEL, O.C.D., *Amare Gesù e farlo amare. Il cristocentrismo dinamico di Santa Teresa di Lisieux* en *Vita Spirituale* 1996, 127.

<sup>41</sup> *Ibid.* Muchas de estas ideas están recogidas de la conferencia que dio el citado autor en el Centro Internacional de San Alberto de Roma (CISA) el día 24 de noviembre de 1996, I Domingo de Adviento.

<sup>42</sup> Poesías 17, 2ª estrofa. (O.C. de Gª Setién, 717). Teresa compone este poema inspirado en las palabras de Jesús «Si alguno me ama, guardará mi palabra y mi Padre le amará..., y vendremos a él y en él haremos morada... Mi paz os doy... Permaneced en mi amor». (Jn 14 22 y 27; 15, 9).

Aquí se pone de manifiesto que este acto de amor, este *Jesús, yo te amo*, no es un puro sentimentalismo, sino la caridad teologal que nos sumerge en la Trinidad, en el fuego del Espíritu Santo que está en nosotros y que viene siempre en ayuda de nuestra debilidad. Teresa siempre se fundamenta en el Evangelio; ella cita las palabras de Pedro: «Señor, tú sabes que te amo» (Jn 21, 15).

Este amor de Jesús está inseparablemente unido al amor del prójimo. Teologalmente no se puede amar a Jesús sin amar al prójimo; no se puede amar a Jesús sin hacerlo amar. ¡El amor de Jesús es esencialmente misionero! Este Amor colma, dilata y realiza todo el corazón de Teresa, su corazón de mujer en su dimensión más profunda. De hecho Teresa es una mujer plenamente realizada en el Amor como esposa y madre, como hija y hermana.

### 3.3. *El corazón de Teresa como una lira de cuatro cuerdas*

«El evangelio vivido por los santos es un evangelio *cantado*, con todo el esplendor de un corazón que ama plenamente», escribe Léthel. «Esto se ve especialmente en Francisco y en Teresa. El evangelio de ambos es un evangelio leído e interpretado en clave de amor a Jesús, en la más profunda imitación de Jesús, una imitación que nunca se muestra al exterior, superficial, sino interior, en el Espíritu Santo».<sup>43</sup>

Simbólicamente Teresa llevaba siempre el Evangelio sobre el corazón, en el bolsillo interior de su túnica, y lo releía incansablemente.<sup>44</sup> La interpretación que hace del Evangelio, luminosa y convincente, constituye una verdadera *hermenéutica del amor*, de la caridad. Teresa lee siempre el Evangelio con la respiración constante del acto de amor: *Jesús, te amo*, y así el Evangelio se transforma en su corazón como un maravilloso canto, «un canto de amor», una sinfonía. Mediante este acto de amor que, recordémoslo, no es sentimentalismo sino caridad teologal, el Espíritu Santo la hace inmediata e íntimamente presente a los Misterios de Jesús revelados en el Evangelio. A Teresa le basta esto y no busca más. Los evangelios apócrifos de la infancia de Jesús en los que se cuentan hechos extraordinarios y maravillosos, y que en su época hacía furios entre la gente devota, no le interesan absolutamente nada a nuestra carmelita.

---

<sup>43</sup> F. M. LÉTHEL, O.C.D., *Amare Gesù e farlo amare. Il cristocentrismo dinamico di Santa teresa di Lisieux en Vita Spirituale*, 1996, 128.

<sup>44</sup> Era costumbre de las carmelitas francesas llevar sobre el pecho el texto del evangelio, según lo aconsejaba el famoso libro de formación *Le Trésor du Carmel* (1842), obra en gran parte debida a la Sierva de Dios M. Teresa de San José antes citada.

Tenemos dos bellísimos ejemplos de esta interpretación del Evangelio en dos largas poesías de Teresa: *Jesús, amado mío, acuérdate*<sup>45</sup> y *Por qué te amo, ¡Oh, María!*<sup>46</sup> El gran *ritornello* es siempre el mismo: “Te amo”, dirigido a Jesús y a María. Mediante este acto de amor Teresa se hace presente con María en la Anunciación y en el nacimiento de Jesús, en los Misterios de su vida. Así la santa comparte verdaderamente el amor de aquellos que más han amado a Jesús, los que más cercanos han estado a su Corazón: María, José, la Magdalena, el Apóstol San Juan, etc.

Teresa ama a Jesús en los misterios de su vida terrestre, con la absoluta certeza de que Jesús la ha amado siempre en todos los momentos de su vida. Y así, en el mismo poema 24, le dice al Niño Jesús: «Y pensabas en mí» (6ª estrofa), y después en Getsemaní escribe: «Mas tú, Jesús, me viste» (estr. 21). La carmelita tiene la misma certeza que tuvieron todos los santos, partiendo de San Pablo, de que «El Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gal 2, 20), certeza que Santo Tomás justifica teológicamente afirmando que Jesús, durante su vida terrena, tenía siempre en lo profundo del corazón humano la visión de Dios. Mediante esta visión Jesús podía siempre contemplar al Padre y a sí mismo como Hijo, a cada uno de nosotros y a todo hombre al que Él venía a salvar.

«Teresa nos puede ayudar mucho a redescubrir esta verdad teológica, esencial para nuestra vida espiritual, indispensable para reafirmar el carácter siempre personal de la comunión entre Jesús y cada uno de nosotros».<sup>47</sup>

Uno de los aspectos más bellos y más modernos de la cristología de Teresa se encuentra precisamente aquí: se trata de una cristología extremadamente objetiva y extremadamente subjetiva. La carmelita ha buscado siempre la verdad sobre este encuentro tan misterioso entre el sujeto y el objeto.<sup>48</sup> Ella lee siempre el Evangelio muy objetivamente (le hubiera gustado leerlo en su original griego), pero al mismo tiempo lo lee muy subjetivamente, en esta permanente dimensión personalista del «por mí», tan fuerte en Pablo, y siempre inseparable del «por todos»,

<sup>45</sup> Poesía nº 24, según ed. española de 1996, 671, sobre unas palabras reveladas a Sta. Gertrudis.

<sup>46</sup> *Ibid.*, nº 54, 715, última poesía compuesta a petición de Sor María del Sgdo. Corazón, mayo de 1897.

<sup>47</sup> F. M. LÉTHEL, O.C.D., *Amare Gesù e farlo amare*, 129.

<sup>48</sup> «Verdad es la palabra fundamental de la vida de Teresa y por ello camina ésta bajo el signo de la teología», escribe Hans Urs von Balthasar, Cf. *Teresa de Lisieux. Historia de una misión*. Barcelona, 1964.

por nosotros, por la Iglesia. Aquí se encierra todo el realismo del personalismo cristiano, especialmente acentuado en la tradición carmelitana sobre la oración, «tratar de amistad con Aquel que nos ama», según Teresa de Ávila, «de corazón a corazón con Jesús», según Teresa de Lisieux. Este «de corazón a corazón» no es nunca intimismo, individualismo egoísta, sino todo lo contrario, como apertura del propio corazón al Corazón de Jesús; es apertura a su Amor infinito por todos los hombres. «Compruebo con gozo que amándole a Él, se ha agrandado mi corazón», escribía Teresa en su último manuscrito.<sup>49</sup> Seguramente la carmelita de Lisieux ha vivido hasta el fondo este personalismo cristiano, mostrando siempre cómo el amor de Jesús por todos los hombres es realmente amor por cada persona de modo absolutamente único. Cada hombre es personalmente “un hermano por el cual Cristo ha muerto”. La expresión más fuerte acerca de este pensamiento se encuentra en la espléndida poesía que dedica *Al Sagrado Corazón de Jesús*; es allí donde Teresa afirma: «por mí Dios se ha hecho hombre, por mí ha muerto sobre la cruz, por mí permanece presente en la Eucaristía, «por mi solo amor», «por robarme el corazón» por responder a mi sed infinita de amor, es decir, de amar y de ser amada.<sup>50</sup>

En este aspecto Teresa se nos muestra como maestra en teología femenina ya que, al contrario que Sto. Tomás, San Juan de la Cruz, San Luis M<sup>a</sup> Grignon de Monfort, quienes escriben tratados impersonales evitando hablar de sí mismos, Teresa de Lisieux, como la de Ávila, escribe su autobiografía hablando de sí misma con grande sencillez, sinceridad y transparencia. Y así Teresa nos muestra cómo toda la historia de la salvación se concentra en la «Historia de un Alma», o cómo la Historia de un Alma se dilata a la dimensión de la *Historia de la Salvación*. En el fondo se trata de la misma historia de Amor. Y de hecho, como ella misma escribe, «amando a Jesús el corazón se engrandece». Existe, por tanto, una correspondencia maravillosa entre la objetividad de la historia de la salvación y la subjetividad de la historia de un alma; entre la objetividad del Corazón de Jesús y la subjetividad del corazón de Teresa. Podríamos desarrollar un poco este aspecto, el más bello tal vez de la cristología de Teresa.

El Jesús de Teresa es el “Jesús del Amor”, Jesús amante y Jesús amado, es decir, el que ama a Teresa y es amado por Teresa. Este Jesús es totalmente Dios y totalmente hombre. Es Hijo de Dios, su Padre, y

---

<sup>49</sup> Ms. C. 22r.

<sup>50</sup> Poesía 23, 749, a petición de sor María del Sgdo. Corazón, octubre de 1895.

de María, su Madre. Es Salvador de todos y Esposo de la Iglesia. Es también Hermano Universal, hermano de todos los hombres.

«En plena comunión con Jesús Esposo, con Jesús Hijo y con Jesús Hermano, Teresa ama en totalidad con todo su corazón de mujer: *Esposa y Madre, Hija y Hermana*. La carmelita frecuentemente compara su corazón con un instrumento musical de cuerda, una lira, en la cual el Amor de Jesús hace sonar las cuerdas. Como un violín, esta lira tiene cuatro cuerdas que son precisamente las del *Amor Esponsal* y del *Amor Materno*, las del *Amor Filial* y del *Amor Fraterno*. Se trata de una profunda verdad antropológica: toda mujer posee un corazón de esposa y de madre, de hija y de hermana, como todo hombre tiene un corazón de esposo y de padre, de hijo y de hermano. Son los aspectos más esenciales de la imagen y semejanza del Dios Amor en el corazón humano».<sup>51</sup>

En el corazón de Teresa estas cuatro cuerdas suenan de un modo maravilloso; es necesario, sin embargo, escuchar a Teresa como una grande solista, una violinista, en el concierto de los santos. Con este símbolo musical se podría muy bien comparar el genio de Teresa con el de Mozart. Tratemos de escuchar una por una estas cuatro cuerdas que en la realidad vibran juntas. Como en el violín, partiendo de la cuerda más alta, podemos considerar en el corazón de Teresa sucesivamente todos sus amores.

Es muy importante hacer notar este orden de las cuatro cuerdas en la teología de Teresa (amor sponsal, materno, filial y fraterno), insistiendo incluso en el hecho de que Teresa es una mujer madura, adulta, es decir, esposa y madre. Se ha hablado demasiado de Teresa como niña, absolutizando el tema de la infancia espiritual, mientras que ésta es sólo una de las dimensiones de su espiritualidad.

He aquí cómo un investigador, Combes, a base de desentrañar la verdad encerrada en la minúscula letra de la joven Teresa y contrastando sus ideas dispersas en multitud de retazos, a veces sueltos y aparentemente inconexos unos de otros, supo armonizarlos hasta lograr una auténtica sinfonía que, como el P. François Marie L  thel sugiere, se podría comparar con el genio de un Mozart.

Ismael Martínez Carretero, O.Carm.

PP. Carmelitas

Plaza del Buen Suceso, 5

41004 Sevilla - ESPAÑA

---

<sup>51</sup> F. M. LÉTHEL, O.C.D., *Amare Gesù e farlo amare*, 131.

PHILIPPE DE MÉZIÈRES' PORTRAIT OF PETER THOMAS  
AS A PREACHER

NICHOLAS COUREAS

Assessing the preaching of Peter Thomas, the indefatigable Carmelite friar and papal legate who along with King Peter I was the driving force behind the crusade of 1365 to Alexandria, is no easy task. No manuscripts of his sermons survive, unlike those of other preachers such as Humbert of Romans, the fifth master general of the Dominican Order and a famous preacher of the mid-thirteenth century, or Pierre de la Palu, another noted Dominican preacher of the early fourteenth century who became the titular patriarch of Jerusalem.<sup>1</sup> Philippe de Mézières, chancellor of the kingdom of Cyprus under King Peter I and biographer of Peter Thomas, emphasizes his preaching throughout his biography and has the great merit of being his contemporary. By his own admission, however, he was unashamedly impartial. As he states in his biography, 'One thing I should write, and by God's witness I should be speaking the truth, that from that time onwards I chose him as my most unique father by the grace of God, and he me, although unworthy, as his son'.<sup>2</sup> Philippe de Mézières biography of Peter Thomas is written within this context. What is more, he wrote it in the spring of 1366, shortly after Peter Thomas' death on 6 January of that year, with a view to promoting the application King Peter I of Cyprus was to submit to Pope Urban V for the legate's canonization, an application turned down.<sup>3</sup> With these caveats in mind, however, the biography does give valuable information on Peter Thomas as a preacher. Here the

---

<sup>1</sup> J. DUNBABIN, *A Hound of God: Pierre de la Palu and the Fourteenth Century Church*, Oxford, 1991, 143-144; P.J. COLE, *Humbert of Romans and the Crusade*, in *The Experience of Crusading*, 2 vols. Cambridge, 2003, vol. 1, ed. M. Bull and N. Housley, 157-161.

<sup>2</sup> *The Life of St Peter Thomas by Philippe de Mézières*, ed. J. SMET, *Textus et Studia Historica Carmelitana*, II, Rome, 1954, 101.

<sup>3</sup> R. BLUMENFELD-KOSINSKI, *Philippe de Mézières's Life of Saint Pierre de Thomas at the Crossroads of Late Medieval Hagiography and Crusading Ideology*, in *Viator*, 40, No. 1 (2009), 223, 227, 230 and 245-247.

geographical range, the content and the success or otherwise of his preaching will be presented and discussed.

Preaching, while important in the recruitment and funding of fourteenth century crusades, did not have the same importance as in the preceding centuries, with crusades depending less on the expertise of preachers and more on popular enthusiasm in the wake of a military success, such as the capture of Smyrna in 1344, or even expressing themselves as a form of social protest.<sup>4</sup> As a preacher, Peter Thomas reflects the accommodation to preaching the Carmelite Order had reached by the mid fourteenth century. The Cistercians had played a leading role as crusade preachers during the twelfth century, while from 1215 onwards the newly formed mendicant orders of the Franciscans and Dominicans came to predominate as crusade preachers.<sup>5</sup> The Carmelites, in contrast, who began as a contemplative order and only adopted mendicancy in the later thirteenth century in the teeth of opposition from within their own order, had no tradition of preaching. The pope granted them a license to preach in 1253-1254, but only with Episcopal permission, which was sometimes withheld. There is little evidence of them being active as crusade preachers, partly perhaps on account of the withering criticism of ignorant and incompetent Carmelite preachers delivered by Nicholas Gallicus in his *igneae sagitta* of 1270, in which he emphasized the primacy of the solitary way of life, stating that preaching if done at all should be a by-product of contemplation and not an end in itself.<sup>6</sup> Nonetheless, by the close of the thirteenth century the Carmelites, by now a mendicant order were imitating the Franciscans and Dominicans in emphasizing learning as a preparation for preaching. The Carmelite scholar John Pascal, a contemporary of Peter Thomas who became bishop of Rochester, produced a cycle of 70 model sermons.<sup>7</sup> As regards crusade preaching, the Carmelites participated actively in it from the 1340s if not earlier. On 30 July 1345 Pope Clement VI, referring to the naval alliance against the Turks concluded by the papacy, Venice, the Hospitallers and King Hugh IV of Cyprus, instructed the prior general of the Carmelite Order to begin crusade preaching along with other

---

<sup>4</sup> N. HOUSLEY, *The Avignon Papacy and the Crusades, 1305-1378*, Oxford, 1986, 127 and 144-149.

<sup>5</sup> H.E. MAYER, *The Crusades*, Oxford, 1972, 1990<sup>3</sup>, 96.

<sup>6</sup> A. JOTISCHKY, *The Carmelites and Antiquity*, Oxford, 2002, 24-25, 37, 81-82, 93 and 97.

<sup>7</sup> F. ANDREWS, *The Other Friars: Carmelite, Augustinian, Sack and Pied Friars in the Middle Ages*, Woodbridge, 2006, 44.

religious orders and offer indulgences. The pope sent a similar letter to the Carmelite provincial prior of Germany in February 1346.<sup>8</sup>

Philippe de Mézières refers to Peter Thomas' preaching activity throughout the Life. One feature making a strong impression is the geographical range of this preaching. From some time prior to 1345 until the Alexandria crusade of 1365, a time span of over 20 years, Peter Thomas preached in France, Italy and throughout the eastern Mediterranean. Some time before May 1345, when he was appointed a procurator of his order at the Carmelite General Chapter held in Milan, Peter Thomas was living as a lector in Cahors, preaching there among his other duties for a period of three years. Philip de Mézières recounts how on a memorable occasion he preached there during a drought, promising that rain would come. A downpour ensued before the sermon's end.<sup>9</sup> Some years later, and following the completion of his studies in Paris, where he attained a doctorate in theology, he was appointed regent of the Carmelite stadium in Avignon, where he preached at the papal curia. In the spring of 1357 Pope Innocent VI sent Peter Thomas and William Conti, the Dominican bishop of Sozopolis, to Constantinople to organize assistance for the Byzantine Emperor John V Paleologus, who soliciting military aid from the West had declared his readiness to convert in person and bring his empire under the jurisdiction of the Roman Church. Philippe de Mézières states that the emperor embraced Roman Catholicism, 'Brother Peter having continuously preached to him and guided him', a distortion of the truth, given that the emperor's intent antedated Peter's arrival.<sup>10</sup> Unlike other mendicants, who frequently preached to Muslims, Peter did so rarely, but Philippe de Mézières records him as preaching to a mixed Christian and Muslim audience during his pilgrimage to the Holy Places, undertaken from Cyprus, where Peter Thomas had journeyed after leaving Constantinople. This would have been in 1357 or 1358.<sup>11</sup>

The year 1359 was a milestone for Peter Thomas, both regarding his career and his area of jurisdiction as a preacher. On 11 May 1359 Pope Innocent VI appointed him papal legate in the east with wide ranging powers, with a view to coordinating a new naval alliance against the Turks of Asia Minor. His area of jurisdiction included

---

<sup>8</sup> *Bullarium Carmelitanum*, ed. E. Monsignano, 2 vols. Rome, 1715, II, 581-583 and 583-585.

<sup>9</sup> J. SMET, *Life of St Peter Thomas*, 57.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 60-61, 75 and 201-206.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 81-82.

Constantinople, the whole of Latin Romania, comprising Greece and the Aegean area, Venetian Crete and the Lusignan kingdom of Cyprus. He was also appointed bishop of Coron, a Venetian possession in the southern Peloponnese. The two papal letters recording this appointment authorized him to preach the crusade and to offer the relevant indulgences throughout the area under his legatine jurisdiction, while a third letter, also dated 11 May 1359, granted him inquisitorial powers against schismatics, heretics and their helpers, powers he was to make full use of in the course of his preaching.<sup>12</sup> In his biography of Peter Thomas, Philippe de Mézières likewise stresses that at this time the pope sent him out to the eastern Mediterranean 'not a papal nuncio ... but a special and universal legate of the Apostolic See', stating that 'he piously bestirred all Christians of his legation ... and there uplifted the said emperor and all the lords and people ... by his preaching'. Philippe de Mézières specifically mentions him preaching in Smyrna, Rhodes, Constantinople, Cyprus, Crete and Turkey 'sometimes with many galleys, sometimes with a few', thereby indicating that he travelled extensively around the wide-ranging area under his legatine jurisdiction.<sup>13</sup>

The galleys were central to this preaching activity, for they were hired from the Venetians and paid for out of papal funds. Hence when Peter Thomas wished to journey to Crete to extirpate a heresy that had arisen among the Latins on the island one argument his retinue employed to dissuade him was that he had retained the many galleys that he had in his service 'for the words of his wonderful preaching in the service of God against the Turks' over the time limit, and would therefore be unable to pay the considerable sum that the duke would demand from him. Peter Thomas proceeded to Crete nonetheless, preaching a sermon there to ascertain the heretics' beliefs, although ultimately more forceful means were employed against them.<sup>14</sup> On leaving Crete he went to Smyrna, being responsible for the pay of the garrison stationed there. Philippe de Mézières stresses how he paid them on occasion out of his own funds, how as well as preaching and admonishing he often ventured forth with them to battle against the Turks, and how he employed his incomes, including those derived from his preaching, to fund the defense of Smyrna and the war against the Turks, living austerely. Incomes he derived from Cyprus, Rhodes

---

<sup>12</sup> E. MONSIGNANO, *Bullarium*, I, 101-103 and 105.

<sup>13</sup> J. SMET, *Life of Saint Peter Thomas*, 84-86.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 87-89.

and the Venetian and Genoese communities were put to the same use. This feature of preaching in conjunction with other activities is mentioned earlier in a more general context. Philippe de Mézières describes Peter Thomas as teaching, making war, baptizing infidels and reducing schismatics to obedience throughout the area under his legatine jurisdiction on arriving there.<sup>15</sup> He clearly does this to show how Peter Thomas excelled in all activities relevant to crusading, not simply as a preacher.

Philippe de Mézières makes it clear that Peter Thomas preached to convert schismatics as well as inspire people to participate in or donate sums towards the crusade. His preaching in the cathedral of the Holy Wisdom of Nicosia, Cyprus, before the Greek clergy on Easter Day, 5 April 1360, had this specific aim in mind. This was also one of his aims, but not the sole aim, when he conducted a subsequent Episcopal visitation of Coron in the Peloponnese. Philip of Mézières describes how 'he began to preach in the province of Achaea, to guide, to reduce the schismatic Greeks to the obedience of the Holy Church, to reform the Latin churches and their rectors, to comfort the princes and nourish the people in the Word of God'.<sup>16</sup> Clearly preaching in the Peloponnese was directed, albeit with a different purpose, to the Latins as well as the Greeks. Following the capture of Adalia in 1361 by the forces of King Peter I of Cyprus Peter Thomas arrived there to consecrate churches and institute clergy, but while there 'he stirred and comforted the Christians guarding the city for the king and piously left many spiritual privileges there', which appears an oblique reference not only to his preaching but also to the indulgences he must have granted. On returning to Cyprus 'he marvelously aroused the king, nobles and even the people of Cyprus to the destruction of the faith's enemies', an allusion to crusade type preaching.<sup>17</sup>

Peter Thomas preached in Cyprus in two localities in order to stop the plague then raging there by appeasing God's wrath, as Philippe de Mézières recounts. He first preached in the capital, Nicosia, before the assembled king, nobles and people, instructing them to organize a procession on an appointed day, before which they were to fast on bread and water. On the day of the procession, he led the barefoot crowd from the royal palace to the great cemetery of Nicosia where once again he preached to them before leading them

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, 84-85 and 89.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 92-93 and 95-96.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 97.

back to the city, where after hearing a mass in the cathedral of the Holy Wisdom they retired to their homes. Peter Thomas then went to Famagusta where he likewise gathered the people, instructing them to be ready for marching in procession on an appointed day, having previously fasted on bread and water. In Famagusta as opposed to Nicosia it was not only the various Christian denominations who took part in the procession but also Jews. He then led them to the cathedral of St Nicholas and preached before them, apparently moving by the power of his preaching not only the Latins who understood the content of his sermon but also the other Christian denominations and even infidels who happened to be present, with Turks and Saracens being explicitly mentioned.<sup>18</sup> Philip de Mézières states that the plague abated from Cyprus after his sermons. Peter Thomas' ability to alleviate the plague in Cyprus recalls his similar achievement in Cahors, France, at the beginning of his ecclesiastical career, when his preaching ended a drought.

From October 1362 until the end of 1364 Peter Thomas was travelling through Europe along with King Peter I of Cyprus, where both men tried to galvanize enthusiasm for the king's planned crusade, although with very disappointing results. Philip de Mézières records him preaching in Italy on three separate occasions. The first of those was in North Italy. No specific locality is given, but Peter Thomas is described as clearly showing the need for a crusading expedition and declaring the king's word, which he could hardly have done other than by preaching. Following the conclusion of peace between the papacy and the city of Bologna, something achieved with considerable difficulty in September 1363 and in part due to the exertions of Peter Thomas, both Philippe de Mézières and Peter Thomas entered Bologna in January 1364. There Peter Thomas was compelled to preach a sermon recalling to obedience those who were opposed to the peace, a task in which he apparently succeeded. Shortly after his appointment as patriarch of Constantinople and legate of the crusade in July 1364 Peter Thomas 'was proclaiming and preaching the mystery of the cross and the *passagium*'. On occasion Philippe de Mézières infers that Peter Thomas preached, without stating this explicitly. He recounts how en route to Venice the legate moved the faithful, applied the sign of the cross onto their shoulders and invited them to join the *passagium* of the king of Cyprus, something that must

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, 98-100.

have entailed preaching. After the arrival in November 1364 of King Peter I in Venice, Peter Thomas, aware of the despondency of the disappointingly small group of men gathered there for the crusade, preached to them on a continuous basis.<sup>19</sup>

From Venice the crusading forces went first to Cyprus, then in August 1365 to Rhodes, where a Hospitaller contingent joined them, and they attacked Alexandria in October 1365. Philippe de Mézières records Peter Thomas as preaching in all three places. As the forces were ready to leave Cyprus 'the legate piously preached to the small army of the king on the mystery of the cross and the lord's passion [and] gave the venerable sign of the cross to all making the passage ...'. Following the army's arrival in Rhodes, he preached vigorously on the cross in conjunction with numerous other activities, hearing confessions, absolving sins, advising the king and exhorting all present, from barons and knights to simple soldiers and the poor, so that he hardly ate and slept. Perhaps most extraordinary was his giving out of crosses not only to Latin 'but even to schismatics', which must refer to Greeks, either Rhodians or Cypriots.<sup>20</sup> In Alexandria, following the capture of the city by the crusader forces and the decision of the majority among them to abandon it on account of not having the resources to hold it, both King Peter I and Peter Thomas implored them without success to change their minds. Both Philippe de Mézières and Guillaume de Machaut, another contemporary who composed an epic poem in vernacular French on the capture of the city, mention this. Whether Peter Thomas gave a sermon to them is doubtful, but Philippe de Mézières records him 'ut remanerent milites admonentem' (urging the knights to stay). The verb 'admonere' while probably meaning to urge in this context, can also mean to preach.<sup>21</sup> Mézières recounts later on that Peter Thomas employed innumerable arguments to persuade the crusaders to retain Alexandria, while Machaut states that 'he gave a fine address' on this particular occasion. Therefore the possibility that he preached to them cannot be wholly discounted.<sup>22</sup>

What was the content of Peter Thomas' preaching? As stated earlier, none of his sermons survive, and unfortunately Philip de Mézières tends to eulogize his preaching without specifically

<sup>19</sup> *Ibid.*, 103-104, 113 and 119-121.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 124 and 126.

<sup>21</sup> *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, ed. J.F. Niemayer, Leiden, 1997, 21.

<sup>22</sup> J. SMET, *Life of Saint Peter Thomas*, 134; GUILLAUME DE MACHAUT, *The Capture of Alexandria*, trans. by J. Shirley, introduction by P. W. Edbury, Aldershot, 2001, 85.

describing its content. Nonetheless on some, but not all, occasions Mézières does recount in summary fashion what he said in his sermons. The occasions can be subdivided into three groupings, natural disasters, preaching against heretics and crusade preaching, although his Avignon sermons escape such categorization. When asked to preach in Cahors to stop the drought he comforted the people, promised rain and told them to place their faith in Our Lady.<sup>23</sup> Later on, when resident in Avignon as regent of the Carmelite *studium* there, he spared none in his preaching, not even the pope, and made the audience smile in the middle of his sermon by recounting beautiful moral tales. If indeed he spared none during his preaching, he resembles the Dominican Pierre de la Palude in this regard. Pierre's surviving sermons, found in manuscript form in the municipal library of Clermont Ferrand, include one that he preached before King Philip VI of France and his court on the feast of Corpus Christi, in which he sharply criticized royal monetary policies causing currency fluctuations injurious to the church and the ordinary people. Pierre de la Palude warned the king that by oppressing the church he was sinning against both the church and God and breaking his coronation oath, and would thus forfeit his kingdom through God's judgement. Peter Thomas, whose legatine powers included inquisitorial powers, similarly threatened the duke of Crete when the latter was unwilling to provide the help of the secular arm against Latin heretics with sentences of interdict and excommunication, the closure of the Latin churches and deposition.<sup>24</sup>

Philippe de Mézières gives an indication of the content of Peter Thomas' preaching in Cyprus after assuming legatine powers. He states that once he had gathered the Greek clergy inside the cathedral of Nicosia, with the express aim of reducing them to obedience towards the Roman Church, he expounded the sacred scriptures, a standard technique among preachers in general, clearly showed them the error of their ways and informed them about the true faith and the obedience due to the Roman Church. Mézières points out that he first requested royal permission, although he does not state whether this was actually granted.<sup>25</sup> This is an important point. Preaching was disseminated not only by preachers on an official level, but also unofficially by nobles via their feudal ties and familial contacts, while

---

<sup>23</sup> J. SMET, *Life of Saint Peter Thomas*, 57.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 61 and 88; J. DUNBABIN, *Hound of God*, 147-149.

<sup>25</sup> J. SMET, *Life of Saint Peter Thomas*, 92.

by the fourteenth century popes could not in practice launch a crusade and its preaching without the assent of the secular rulers affected.<sup>26</sup> Mézières states that Peter Thomas continued preaching to the Greeks of Cyprus even after his controversial preaching in the cathedral, which had sparked off a riot necessitating the dispatch of royal troops, 'by the consent and favour granted by the devoted and Catholic king'. Against this one must set the account given in Leontios Makhairas, the fifteenth century Greek chronicle, according to which King Peter I wrote to the pope requesting him not to send out such troublesome legates in future.<sup>27</sup> If Peter Thomas had indeed not obtained the royal permission to preach which he had apparently sought, this in itself would have constituted grounds for such a complaint.

That Peter Thomas continued preaching in Cyprus, to Latins and others as well as to Greeks, is recorded by Mézières further on in his biography, although once again he is vague on the content. Following the capture of Adalia in 1361 'he animated the king, nobles and even the people of Cyprus in the destruction of the enemies of the faith', an oblique reference to crusade preaching. In response to the plague which had visited Nicosia and Famagusta, Peter Thomas is recorded preaching twice in Nicosia, before and in the course of the procession he organized. On the first occasion he led them to penitence and tears, stating that should they wish to be on good terms with God and change their life for the better then the plague would abate, while on the second he recounted various marvellous happenings. In Famagusta, where he preached a sermon before non-Chalcedonian Christian denominations, Jews and Muslims as well as Latin and Greeks, Mézières simply states that it was so uplifting as to move all to tears, without divulging its content.<sup>28</sup>

Mézières is somewhat more forthcoming with regard to the contents of Peter Thomas' preaching in northern Italy during the years 1362-64, when he went there with King Peter I to drum up support for a crusade. Describing his preaching in general terms, he states that Peter Thomas demonstrated to the communes of Venice and Genoa and to various other rulers the suitability, potential and

---

<sup>26</sup> C. T. MAIER, *Sermons and Preaching*, in *The Crusades: An Encyclopedia*, ed. A. Murray, 4 vols. Santa Barbara, 2006, IV, 1090-1092; N. HOUSLEY, *Avignon Papacy*, 85.

<sup>27</sup> J. SMET, *Life of Saint Peter Thomas*, p. 93; LEONTIOS MAKHAIRAS, *Recital concerning the Sweet Land of Cyprus, entitled 'Chronicle'*, ed. R.M. Dawkins, 2 vols. Oxford, 1932, I, §§ 101-102.

<sup>28</sup> J. SMET, *Life of Saint Peter Thomas*, 97-100.

necessity of a crusade venture, showing the harm caused by the negligence of the Christians, proving their obligations to the venture, transmitting the king's word to them, addressing their replies and resolving their doubts over the passage. In Bologna he quoted the Holy Scriptures, recounted unheard of marvels, transformed the sins committed against the pope and King Peter, first censuring and then forgiving the people, reproving those engendering harm and recalling them to penitence and to the obedience of the church. In Venice, where he had the difficult task of consoling and encouraging the disappointingly small number of crusade recruits, he preached to the king and others incessantly 'animating all in the mystery of the cross and showing God's victory to rest not in a multitude of people but from heavenly fortitude, demonstrating that God would help the few undertaking the venture'.<sup>29</sup>

Crusade preaching continued in Cyprus, Rhodes and Alexandria, but Mézières hardly states its content. Following the passage of the crusaders from Venice to Cyprus in late 1364 and the peace of April 1365 concluded between Cyprus and Genoa Peter Thomas preached to the crusading forces gathered in Cyprus, probably in the late spring or early summer of 1365. As regards content, he preached once again on the mystery of the Cross, as well as on the Lord's passion. Following the army's move from Cyprus to Rhodes in August, Mézières waxes lyrical on the effort and the effect of Peter Thomas' preaching, but not on its content. Following the capture of Alexandria in October and the decision eventually taken to abandon the city Mézières states that Peter Thomas showed 'by an infinity of arguments' in what way the retention of Alexandria would redound to the honour of God and the benefit of Christianity as well as the city of Jerusalem, whereas its retrocession would cause harm and dishonour to the Christians, but without stating what these arguments were.<sup>30</sup> To glean at least some of them one has recourse to Mézières' fellow countryman and contemporary, Guillaume de Machaut. Guillaume recounts how Peter Thomas in addressing the crusaders invoked St Thomas, the disciple of Christ who went to India and died there 'for doing good and for no other cause'. He also stated that by leaving they would be undoing all the good work they had accomplished and would also be dishonouring their commitment to serve the crusade, 'And one who serves, it's said,

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, 103-104, 113 and 119-121.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 124, 126 and 134.

must serve until the work's completed, or he'll lose his pay'.<sup>31</sup> How ironic that Guillaume should be more forthcoming here on the content of Peter Thomas' crusade preaching than Mézières himself, his self-acknowledged spiritual son.

How does Philippe de Mézières assess the effect of Peter Thomas' preaching? Anxious to promote the canonization of his spiritual father, his testimony is far from objective, exaggerating Peter Thomas' successes and consciously covering up his failures. The attempt to establish his sanctity appears early on. In describing the reaction in Cahors to the downpour allegedly brought on by his preaching, Mézières states that 'having seen this miracle, those of the city and province considered Brother Peter himself a saint, as also on account of his life and his marvelous conversation'.<sup>32</sup> When recounting the effect of his preaching in Avignon, Mézières states that all revered and esteemed him highly, especially merchants, burgers and women. Through his preaching women were induced to renounce the pearls adorning their heads and superfluous jewelry, he made people laugh or cry and by the end of his sermons all were consoled and edified. The Holy Spirit spoke through him from a young age, and no other contemporary preacher's words reached out and were followed like his own. For the only effects of his preaching were the augmentation of the Roman Catholic faith and the good of his brothers and of all to whom he spoke.<sup>33</sup>

In singing Peter Thomas' praises, Mézières was not above twisting the truth in order to emphasize the success of his preaching. He states that the Byzantine emperor John V Paleologus converted as a result of Peter Thomas' preaching and declared obedience to the Roman Church, even though Peter Thomas' arrival in Constantinople was the result, not the cause, of the emperor's decision to convert.<sup>34</sup> When preaching as a papal nuncio to an audience of Christians and Muslims in the Holy Land, Mézières states that its effect was mixed, with some Muslims and false Christians saying 'he is good', while others said the opposite. Yet Mézières also admits that some time after Peter Thomas' departure from the Holy Land King Hugh IV of Cyprus sent letters to pope Innocent VI containing the information that the Mamluk sultan, on hearing of Peter Thomas' arrival and preaching in Jerusalem, and

---

<sup>31</sup> P. W. EDBURY and J. SHIRLEY, MACHAUT, *The Capture of Alexandria*, 85.

<sup>32</sup> J. SMET, *Life of Saint Peter Thomas*, 57.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 75 and 201- 204.

of his departure from his lands, immediately sent for the emir of Jerusalem, whom he had beheaded for allowing Peter Thomas to get away.<sup>35</sup> This strongly suggests that Peter Thomas' preaching had caused great anger, at least among the Muslims. Perhaps King Hugh was informing the pope of this because he feared that Peter Thomas' controversial preaching could worsen relations between Cyprus and the Mamluk sultanate, harming the considerable amount of trade between them. As early as 1336 Pope Benedict XII had initially postponed and then cancelled crusade preaching in Cyprus until an expedition from the West should set out, in response to a letter from King Hugh IV stating that crusade preaching without the back up of an expedition simply angered the Muslims without benefiting the Christians.<sup>36</sup> The king's letter in the wake of Peter Thomas' visit seems to reflect a similar situation.

In describing Peter Thomas' preaching after becoming papal legate throughout the lands under his legatine jurisdiction Mézières predictably states that all were edified. He also maintains, however, that the Turkish emir of Ephesus began rendering tribute, which he had never done for a previous legate or Christian, and that thenceforth he always honoured Christians visiting his lands.<sup>37</sup> Given that this emir faced internal strife at around the end of 1359 this information may be correct. Alternatively, however, it could be a garbled version of the treaty with the emirate of Aydin, in which the city of Ephesus, called Theologo in the medieval period, was located. The Hospitaller Grand Master and Archbishop Francis, Latin archbishop of Crete and papal legate, concluded this treaty on 18 August 1348. According to its terms, half the commercial dues from Ephesus and other cities were granted to the members of the naval alliance of the papacy, the Hospitallers, Venice and Cyprus, as well as allowing Christian merchants to trade freely within the emirate.<sup>38</sup> Turning to the successful extirpation of heresy among the Latins of Crete, it is clear from Mézières' account that on this occasion Peter Thomas' inquisitorial powers as papal legate were far more effective than any preaching. In a wider context, however, one should point out that crusade preaching against heretics was perfectly licit. Pope John XXII ordered the Dominican prior of

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, 81-83.

<sup>36</sup> N. HOUSLEY, *Avignon Papacy*, 31 and 86.

<sup>37</sup> J. SMET, *Life of Saint Peter Thomas*, 86.

<sup>38</sup> E. ZACHARIADOU, *Trade and Crusade: Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydin (1300-1415)*, Venice, 1983, 54-55, 66 and 205-210.

Hungary to organize such preaching in February 1327 against Cathars, although he rescinded the order on discovering that it violated the jurisdiction of the Franciscan inquisition in the country.<sup>39</sup>

As regards Peter Thomas' preaching in the cathedral of the Holy Wisdom in Nicosia, here again the truth is willfully misrepresented. According to Mézières, many of the assembled Greek clergy confessed their errors when he preached to them, and the whole enterprise was spoilt only because one Greek priest, inspired by the devil, began shouting at Peter Thomas, creating a tumult among the Greeks gathered outside the cathedral, who forced their way in with the help of evil Greek priests who opened the doors for them on the inside. The resulting riot was broken up following the dispatch of royal troops.<sup>40</sup> The fifteenth century chronicle of Leontios Makhairas recounts quite a different version of this incident, this section of it having possibly been written by Demetrios Daniel, a Greek in the service of Queen Eleanor, wife of King Peter I. It states that the Greek clergy were locked into the cathedral and that the commotion began when the Latins confirmed a Greek priest called Mantzas. When the other Greeks resisted the administration of this sacrament the Latins tried to force it on them, thereby provoking a riot. The chronicle adds that after this incident King Peter ordered Peter Thomas to leave Cyprus and sent three knights to the pope asking him not to send legates provoking trouble.<sup>41</sup> The claim that Peter Thomas was asked to leave is patently untrue, but given King Hugh's earlier letter on Peter Thomas' preaching in Jerusalem the possibility that King Peter likewise wrote to the pope about the riot in the cathedral of the Holy Wisdom cannot be completely discounted. Mézières goes on to claim that after this incident Peter Thomas continued to preach to the Greeks of Cyprus and thereby confirmed the Greek prelates in obedience to the Roman Church 'which had never been done formerly by any legate or prelate'. This is also completely untrue, for the Greek clergy had accepted the primacy of the Roman Church as far back as 1260, under the terms of the *Bulla Cypria*.<sup>42</sup>

Mézières repeats the claim that schismatic Greeks were reduced to obedience as a result of Peter Thomas' preaching when recounting

---

<sup>39</sup> J. SMET, *Life of Saint Peter Thomas*, 88-89; N. HOUSLEY, *Avignon Papacy*, 73-74.

<sup>40</sup> J. SMET, *Life of Saint Peter Thomas*, 92-93.

<sup>41</sup> L. MAKHAIRAS, *Recital*, I, §§ 101-102.

<sup>42</sup> J. SMET, *Life of Saint Peter Thomas*, 93; *The Cartulary of the Cathedral of the Holy Wisdom of Nicosia*, ed. N. Coureas and C. Schabel, Nicosia, 1997, no. 78.

his Episcopal visitation to the see of Coron in the Peloponnese. He also reformed the rectors and churches of the Latins there, while the nobles, hearing his divine words and holy conversation 'were converted to devotion and to a better life'. Whether the Greeks were also moved is left unsaid.<sup>43</sup> As regards the effects of Peter Thomas' preaching in the cemetery of Nicosia during the outbreak of the plague Mézières states the following; all were moved to tears, all felt spiritual joy in their hearts, the plague abated and had Augustine or any other doctor of the church preached this sermon he would have been satisfied with it. Three of these four effects can be regarded as conventional eulogizing, but the one about the plague subsiding recalls the miracle in Cahors, when rain fell in a drought-stricken region as a result of his preaching. Mézières wants us to believe that Peter Thomas' preaching brought on miracles.<sup>44</sup> The same is stated regarding his subsequent preaching in Famagusta, allegedly so effective that it moved to tears not only the Latins of the Church of Rome understanding its content, but other nations not understanding and even infidels, with the mortality brought on by the plague ceasing forthwith. Other than being moved to tears, people were moved to offer money for the crusade and to repent of their former enmities as a result of Peter Thomas' preaching. Mézières maintains that this was the case when he preached in North Italy in general and in Bologna in particular. But even these successes in preaching could not gloss over the fact that the response to King Peter's call for a crusade was disappointing, something that Philip de Mézières makes clear in his narration of the king's journey to Italy and Europe.<sup>45</sup>

Following the departure of the crusading forces for the East, Mézières records Peter Thomas as preaching to them in Cyprus, on Rhodes and possibly in Alexandria. In Cyprus his preaching on the mysteries of the cross moved King Peter to declare that he would not return to Cyprus before leading his army in person into infidel territory, even if he had to die, although at the end of the passage Mézières makes it clear that there were detractors who were only partially silenced by the resolution both king and legate had shown.<sup>46</sup> But Rhodes provided the climax for Peter Thomas' preaching. Mézières recounts in familiar terms how his preaching of the cross

---

<sup>43</sup> J. SMET, *Life of Saint Peter Thomas*, 94-95.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 57 and 98-99.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 99-100, 103-104, 113 and 120-121.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 124.

uplifted the minds of all, moving them to tears and animating them to suffer even death for Christ, moved even infidels in Christian service to convert in great devotion. The greatest stress, however, is on how in the whole army not one Roman Catholic failed to receive Holy Communion, even though many among them had not confessed for around ten or twenty years, while the greater part of the army had undoubtedly joined the expedition not out of devotion, but because of vanity, greed and the king's largesse.<sup>47</sup> One recalls here the words of another famous preacher, the thirteenth century Dominican Humbert of Romans, who in expounding the motives of the crusaders said:

Now let them be soldiers who were once plunderers. Now let those who once fought against their brothers fight against the barbarians. Now let those who fought as mercenaries for a few coins win eternal rewards.<sup>48</sup>

Anticlimax was to follow, as when following the capture of Alexandria and the decision taken to abandon it, Peter Thomas unsuccessfully implored the troops to stay. A few heeded his words, but the greater part prevented them 'at the devil's instigation' states Mézières. This reminds one of how he blames the devil for inflaming the Greek priest whose agitation prevented Peter Thomas from converting the Greeks prelates assembled in the cathedral of Nicosia. Yet if Mézières blamed the devil, Peter Thomas himself blamed the church and indeed Pope Urban V himself in a letter he wrote to the pope and Emperor Charles IV, stating that Alexandria would have been retained had people come in sufficient numbers and had the church provided its due.<sup>49</sup>

In emphasizing the effect and success of Peter Thomas' preaching in order to promote his canonization, Mézières omits not only his failures, when these are not blamed on external factors, but also more mundane or less exalted aspects of a preacher's mission. Preachers could delegate preaching so that their message could reach a wider area. In the twelfth century when Bernard of Clairvaux was unable to appear in person during his preaching tours, he sent out envoys with letters of exhortation the essentials of which he wrote himself but which his chancery could alter to suit local circumstances.<sup>50</sup> Peter

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, 126.

<sup>48</sup> P.J. COLE, 'Humbert of Romans', 172-173.

<sup>49</sup> J. SMET, *Life of Saint Peter Thomas*, 92, 134 and 139.

<sup>50</sup> H.E. MAYER, *The Crusades*, 96.

Thomas himself on arriving in Cyprus as a papal legate appointed vicars for preaching the crusade. A letter dated 28 September 1361 that he wrote from Nicosia mentions two of them, the Franciscan Cosma de Castro and an unnamed Dominican from Venice, nominated to preach the crusade in Venice and to give crosses to those wishing to go to Smyrna, send others in their stead or contribute financially. Financial contributions were to be sent to Crete by two persons chosen by the doge.<sup>51</sup> The appointment of a Franciscan and a Dominican reflects the pre-eminent role both these mendicant orders played in preaching from the thirteenth century onwards. Mézières never mentions such substitute preachers. Nonetheless, he does state that when preaching and performing other duties in the far flung areas under his legatine jurisdiction Peter Thomas travelled 'sometimes with many galleys, sometimes with a few, and on occasion with just one'.<sup>52</sup> While the number of galleys employed may be connected to the amount of danger posed by pirates operating in eastern Mediterranean waters, it may also reflect a practice of sending vicars to areas he could not visit himself, with preaching among the duties entrusted to them.

Another practice central to crusade preaching that Mézières mentions only obliquely is that of granting indulgences. The practice of offering indulgences to persons willing to go on a crusade or to contribute financially towards one originated outside Rome. Crusade indulgences were essentially 'manufactured' by preachers, not the pope or the official church, in response to the needs of the people and the requirements of a particular crusade. The theory justifying their grant was formulated after the inception of this practice, which was too popular to be stamped out, and the grant of indulgences remained central to fourteenth century crusade preaching, notwithstanding the abuses that had crept into the practice.<sup>53</sup> When Pope Innocent VI sent Peter Thomas to the East armed with full legatine powers the ability to confer a variety of crusade indulgences was among them, but Mézières refers to them in a very indirect fashion. He states that on becoming papal legate in 1359 he offered 'many spiritual and temporal benefits' to the Christians living in the area of his legatine jurisdiction, and he also offered spiritual benefits to the Christians garrisoning Adalia following its capture in 1361, which would have included

---

<sup>51</sup> J. SMET, *Life of Saint Peter Thomas*, 211; N. Housley, *Avignon Crusades*, 139.

<sup>52</sup> J. SMET, *Life of Saint Peter Thomas*, 86.

<sup>53</sup> H.E. MAYER, *The Crusades*, 32; N. HOUSLEY, *Avignon Papacy*, 128-143.

indulgences.<sup>54</sup> In describing Peter Thomas' activities as custodian of Smyrna and responsible for paying its garrison he states that among the incomes he donated for its upkeep were those he acquired from preaching, an oblique reference to the grant of indulgences in return for crusade funds.<sup>55</sup> Yet this aspect of Peter Thomas' preaching is never emphasized or even spelled out clearly, perhaps because its monetary connotations would detract from the saintly image that Mézières was so anxious to construct for his spiritual father through the medium of his preaching.

To sum up, Mezieres highly partial presentation of Peter Thomas as a preacher distorts the truth by exaggerating his successes, playing down his failures and concealing aspects of his preaching considered mundane or unsavoury. It is also very disappointing as regards the actual content of his preaching, although to be fair medieval chroniclers in general seldom wrote about the contents of crusade sermons, and where such information does exist it concerns the preaching of high ranking secular clergy as opposed to mendicant clergy.<sup>56</sup> In addition, the compilation and dissemination of model crusade sermons, such as those of Humbert of Romans, meant that to some extent at least contemporaries were familiar with the content of preachers' sermons and so chroniclers did not consider it worthwhile to record them. Nonetheless, what does come through clearly in Mezieres laudatory biography, even when allowing for the ulterior motives of its author, is that Peter Thomas was a highly active and vigorous preacher possessed of boundless energy and unyielding resolution, who made his presence felt for good or ill.

## BIBLIOGRAPHY

### 1. *Primary Sources*

- Bullarium Carmelitanum*, ed. E. Monsignano, 2 vols. (Rome, 1715).  
*The Cartulary of the Cathedral of the Holy Wisdom of Nicosia*, ed. N. Coureas and C. Schabel (Nicosia, 1997).  
 GUILLAUME DE MACHAUT, *The Capture of Alexandria*, trans. by J. Shirley, introduction by P. Edbury (Aldershot, 2001).

<sup>54</sup> J. SMET, *Life of Saint Peter Thomas*, 84-85 and 97.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 89.

<sup>56</sup> C.T. MAIER, *Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century*, Cambridge, 1994, 1998<sup>3</sup>, 111.

LEONTIOS MAKHIARAS, *Recital concerning the Sweet Land of Cyprus, entitled 'Chronicle'*, ed. R.M. Dawkins, 2 vols. (Oxford, 1932), I.  
*The Life of St Peter Thomas by Philippe de Mézières*, ed. J. Smet, *Textus et Studia Historica Carmelitana*, II (Rome, 1954).  
*Mediae Latinitatis Lexicon Minus*, ed. J.F. Niemayer (Leiden, 1997).

## 2. Secondary Works

- F. ANDREWS, *The Other Friars: Carmelite, Augustinian, Sack and Pied Friars in the Middle Ages* (Woodbridge, 2006).  
 R. BLUMENFELD-KOSINSKI, 'Philippe de Mézières's Life of St Pierre Thomas at the Crossroads of Late Medieval Hagiography and Crusading Ideology', *Viator*, 40, No. 1 (2009).  
 P.J. COLE, 'Humbert of Romans and the Crusade', in *The Experience of Crusading*, 2 vols. (Cambridge, 2003), vol. 1, ed. M. Bull and N. Housley.  
 J. DUNBABIN, *A Hound of God: Pierre de la Palu and the Fourteenth Century Church*, (Oxford, 1991).  
 N. HOUSLEY, *The Avignon Papacy and the Crusades 1305-1378* (Oxford, 1986).  
 A. JOTISCHKY, *The Carmelites and Antiquity* (Oxford, 2002).  
 C.T. MAIER, *Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century* (Cambridge, 1994, 1998<sup>2</sup>).  
 C.T. MAIER, 'Sermons and Preaching', in *The Crusades: An Encyclopedia*, ed. A. Murray, 4 vols. (Santa Barbara, 2006), IV.  
 H.E. MAYER, *The Crusades* (Oxford, 1972, 1990<sup>3</sup>).  
 E. ZACHARIADOU, *Trade and Crusade: Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydin (1300-1415)* (Venice, 1983).

Nicholas Coureas  
 P.O. Box 26619  
 1640 Nicosia - CYPRUS

*IL VENERABILE VOLTO DEL NOSTRO REDENTORE  
NELLA VITA E GLI SCRITTI DEL BEATO DUN ĠORĠ PRECA<sup>1</sup>  
(1880-1962)*

CHARLÒ CAMILLERI, O.CARM.

I. IMMAGINE VISIVA DEL VOLTO DI CRISTO

Cristo era un uomo alto – il suo volto giovane – né troppo magro né troppo tondo – d’aspetto bruno pallido – fronte alta – occhi scuri sempre rivolti in basso – era bello, come d’altronde conveniva al Figlio di Dio fattosi uomo – nessun difetto si trovava nel suo corpo – capelli lunghi nello stile dei Nazirei – di colore castano come pure la barba e i baffi – il suo sguardo magnifico e serio, la gente lo vedeva sì piangere ma mai ridere – aveva la voce soda e chiara che a secondo delle circostanze diventava dolce o adirata – seduto ispirava maestà – labbra silenziose – le sue parole piene d’insegnamento, conforto, ammonizioni o correzioni.<sup>2</sup>

Così, Dun Ġorġ Preca contemplava il Volto di Gesù attraverso la sua immaginazione. Questo testo, tratto dal libro intitolato *Il Sacramento dello Spirito di Cristo*, ci rivela che l’amore che ardeva nell’animo di Dun Ġorġ per la persona di Gesù, il Divino Maestro, non era soltanto di natura intellettuale, ma anche affettiva. Dun Ġorġ era un innamorato di Gesù, soprattutto di Gesù crocifisso e lo chiamava *Il Grande Libro* dal quale il discepolo autentico come uno scolaro nutre la sua

---

<sup>1</sup> In italiano: Don Giorgio Preca. Preferisco usare il nome proprio in lingua maltese. Tra la popolazione maltese anche dopo la beatificazione esce spontaneo riferirsi a lui con affetto come a Dun Ġorġ. In questo articolo mi riferisco a lui in questo modo.

<sup>2</sup> DUN ĠORĠ PRECA, *Is-Sakrarju ta' l-Ispirtu ta' Kristu*, Edizzjoni M.U.S.E.U.M, Malta 1981<sup>2</sup>, 107. La descrizione fisica di Gesù in questo libro sembra ispirarsi a testi apocrifi e gnostici. Il testo sopra citato è molto simile a quello che si trova in una lettera che avrebbe scritto a Cesare un certo Publius Lentulus, Governatore della Giudea, antecessore di Ponzio Pilato. Gli studiosi concordano che la lettera è un falso del secolo tredicesimo o del quindicesimo. Vedi: FRANÇOIS AMIOT - JEAN DANIELOU - AMÉDÉE BRUMOT, *The Sources for the Life of Christ* (=Faith and Fact Books 67), London, Burns & Oates, 1962, 17.

vita spirituale. In questa opera, che d'ora in poi chiameremo Il Sacramento, Dun Ġorġ ci ha lasciato un manuale spirituale che ha lo scopo di aiutarci a diventare sempre più docili allo spirito di Cristo che ci trasforma in persone nuove, morte al peccato e restaurate sull'immagine di Cristo. In questo libro traspare come Dun Ġorġ ha assimilato, interiorizzato e vissuto nella sua stessa carne, la persona di Cristo, così che possiamo applicargli le parole di Paolo: Non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me (Gal 2, 20) Ma chi era questo Dun Ġorġ? Prima di continuare, credo sia necessario dare alcune informazioni biografiche su questo personaggio eccezionale.

## II. NOTA BIOGRAFICA<sup>3</sup>

Siamo nel periodo che comincia alla fine del diciannovesimo secolo, «il secolo della grande asceti»<sup>4</sup> fino all'inizio della seconda metà del ventesimo secolo, che ha ripristinato l'idea del sapere spirituale come il vivere la comunione con Dio nella comunione ecclesiale.<sup>5</sup> La figura di Dun Ġorġ si comprende meglio in relazione a questi due poli contrastanti. Da una parte si voleva «restaurare l'ordine sociale antico».<sup>6</sup> Perciò la vita dei singoli veniva giudicata «in base al loro uniformarsi al tradizionale ordine pubblico civico-ecclesiale».<sup>7</sup> Dall'altra parte si sentiva già l'esigenza di portare avanti un progetto di vita cristiana che rispondesse alle necessità del mondo circostante. L'integrazione dei due poli non ebbe sempre un esito felice sia nelle relazioni ad intra della chiesa, tra gerarchia e personaggi profetici, che in quelle ad extra, tra chiesa e stato. Dun Ġorġ può essere presentato come un esempio tipico di chi ha vissuto sulla propria pelle questa tensione tra i due poli.

Dun Ġorġ nacque il 12 febbraio 1880 alla Valletta, città principale di Malta, in una famiglia numerosa e intensamente cristiana. Entrato nel Seminario della Diocesi si avviò verso il traguardo dell'ordinazione ma dopo aver ricevuto l'ordinazione al diaconato si ammalò. Era

---

<sup>3</sup> Per una biografia completa su Dun Ġorġ vedi: ALEXANDER BONNICI, *Ofm.Conv., Dun Ġorġ Preca*, 3 vol., Edizzjoni M.U.S.E.U.M., Malta, 1980, 1981, 1989; ANGELO MONTONATI, *Coraggio e Profezia. Un pioniere del Vaticano II, il Beato Giorgio Preca (Malta, 1880 - 1962)*, Milano, Edizioni San Paolo, 2003.

<sup>4</sup> TULLO GOFFI, *La spiritualità dell'ottocento* (=Storia della Spiritualità 7), Bologna, EDB, 2003, 63.

<sup>5</sup> ID., *La spiritualità contemporanea* (=Storia della Spiritualità 8), Bologna, EDB, 1987, 23-24.

<sup>6</sup> ID., *La spiritualità dell'ottocento*, 21.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 22.

infatti di salute delicata fin da fanciullo. A parere dei medici, non c'era per lui speranza di vita e sarebbe dovuto morire prima dell'ordinazione presbiterale. Tuttavia superò la crisi e fu ordinato sacerdote il 22 dicembre 1906.

Prima dell'ordinazione presbiterale Dun Ġorġ percepì una chiamata particolare dal Signore. Si sentiva chiamato ad istruire il Popolo di Dio che era alquanto privo di sapere negli ambiti della fede. Già da seminarista aveva pensato ad una possibile associazione di diaconi permanenti che potessero sostenere i vescovi nell'istruzione e nella formazione cristiana del Popolo di Dio. Per questa associazione aveva già abbozzato una regola di vita con l'intenzione di inviarla al Papa San Pio X per l'approvazione. Anche se questo suo sogno non divenne realtà, Dun Ġorġ è riuscito a formare un gruppo di giovani che dovevano dedicarsi all'insegnamento del catechismo e alla formazione cristiana dei fanciulli e degli adulti. Scegliendo, tra questi giovani, il servo di Dio Eugenio Borg e ammaestrandolo nella parola di Dio formandolo alla contemplazione della Passione di Gesù secondo il Vangelo di Giovanni, ha preparato per la futura associazione il primo Superiore Generale della Societas Doctrinae Christianae. Gli inizi di questa Società sono radicate nella povera cittadina di Hamrun.

Nei primi mesi del 1907, Dun Ġorġ aprì la prima casa per l'insegnamento del catechismo battezzandola con il nome siglato M.U.S.E.U.M. che significa Magister Utinam Sequatur Evangelium Universus Mundus.<sup>8</sup> Non mancarono le persecuzioni per questa nuova iniziativa, sia dall'ambiente civile e anche da quello ecclesiastico. In un certo momento Dun Ġorġ era costretto a chiudere le case istituite per l'insegnamento del catechismo. Era considerato un passo troppo ardito consegnare la Bibbia e la teologia in mano a laici che alcuni ecclesiastici chiamavano bifolchi! Era impensabile e intollerabile vedere queste persone laiche che si assumevano il compito della proclamazione della Parola di Dio a tutti. Non da sottovalutare che a quell'epoca Malta era colonia Britannica, e allora alcuni temevano che Dun Ġorġ stava per creare uno scisma influenzato dal protestantesimo per via della insistenza sulla proclamazione della Parola. Per il suo comportamento semplice, umile e amichevole con i fanciulli e i poveri alcuni hanno visto in Dun Ġorġ un prete malato di mente. Tuttavia, egli non si perse mai d'animo e scherzava pure sopra questa diceria. Il suo amore per Cristo e il suo Vangelo lo spingeva ad essere un vero e proprio folle per la causa del Vangelo.

---

<sup>8</sup> In italiano: *Maestro, o se il mondo intero potesse seguire il Vangelo!*

Come ci insegna bene la Scrittura, chi semina nelle lacrime mietterà con giubilo (Sal 126, 5). Dopo i tanti malintesi e i contrattempi dei primi venticinque anni, il vescovo della diocesi di Malta approvò l'istituzione di tale Società il 12 aprile 1932. Questa ufficializzazione del movimento istituito da Dun Ġorġ ha aperto la strada ad altre fondazioni di centri per l'insegnamento del catechismo. In pratica, esiste una casa del genere in ogni parrocchia. Se ardito era il passo di consegnare l'insegnamento della Parola di Dio ai laici maschi, più ardito era considerato l'ulteriore passo di Dun Ġorġ il consegnare la Sacra Scrittura e l'insegnamento del Catechismo della Chiesa in mano alle donne! In questi centri dell'insegnamento catechetico ragazzi e ragazze s'incontrano ogni giorno in tutte le parrocchie per la formazione umana e spirituale confrontandosi con la Parola di Dio e il Catechismo della Chiesa. Dun Ġorġ voleva che i catechisti fossero ben formati non solo nell'insegnamento ma soprattutto nella vita spirituale. Gente celibe che cura la propria vita spirituale con una vita di preghiera intensa e un amore appassionato a Cristo e alla Chiesa. Questi apostoli, come li chiamava affettuosamente Dun Ġorġ, avevano la missione di istruire il popolo cristiano di Malta nella formazione religiosa. Si trattava di un popolo che viveva la propria fede solo nella celebrazione dei sacramenti e coltivando le devozioni popolari e folkloristiche, tante volte in modo superstizioso e fanatico.

Dun Ġorġ si dedicò anche all'apostolato della scrittura. Ha pubblicato non meno di 150 opere di natura spirituale, tutte scritte in lingua volgare: il maltese, anche se in quell'epoca a Malta infuriava la lotta tra la lingua inglese e quella italiana. Inoltre compose numerose preghiere che rivelano un'anima mistica. Era anche un confessore e direttore spirituale ricercato oltre che taumaturgo in vita e dopo la morte. La sua opera evangelizzatrice raggiunse l'Australia, il Sudan, il Kenya, Londra e l'Albania con i centri del M.U.S.E.U.M. fondati in questi paesi.

Dun Ġorġ morì il 26 luglio 1962, nella parrocchia di Santa Venera dove aveva passato gli ultimi mesi della sua vita. Il suo corpo incorrotto è sepolto nella Casa Generalizia della Società. Giovanni Paolo II lo beatificò il 9 maggio 2001 proclamandolo dopo San Paolo, il secondo padre di Malta nella fede.<sup>9</sup> Ultimamente durante l'anno mariano del rosario, la figura di Dun Ġorġ è stata pubblicizzata per il fatto che il

---

<sup>9</sup> GIOVANNI PAOLO II, *L-Omelija tal-Papa waqt iċ-Ċelebrazzjoni Ewkaristika tal-Beatifikazzjoni*, in *Dun Ġorġ. Rivista ta' tagħrif fuq il-hajja u l-opri tal-Beatu Ġorġ Preca*, Mejjū, 2001/41, 11-13.

Sommo Pontefice ha introdotto nella preghiera del Rosario i misteri della luce, proponendo a tutta la chiesa di meditare su cinque momenti particolari della vita pubblica di Nostro Signore. Quei misteri erano stati proposti da Dun Ġorġ ai membri della Società della Dottrina Cristiana nel lontano 1957.<sup>10</sup> Dopo la chiusura dell'inchiesta diocesana su un presunto miracolo del Beato, il risultato è stato esaminato dalla Congregazione per le Cause dei Santi e, a seguito del parere positivo, il Papa Benedetto XVI ha solennemente canonizzato Dun Ġorġ il 3 giugno 2007.

### III. GESÙ CRISTO NELLA VITA E NEGLI SCRITTI

Nei suoi scritti e nelle catechesi, Dun Ġorġ ripeteva con insistenza che nessuno può chiamarsi cristiano se non cerca di fare del Maestro Gesù il proprio oggetto di studio e di meditazione. Nel Sacrario, egli insiste sulla preghiera, sull'amore verso il Signore e la contemplazione della sua persona. Tutto questo per interiorizzare lo spirito di Gesù modello e maestro di vita. Per Dun Ġorġ, un segno dell'innamoramento con la persona di Gesù, è la sollecitudine ad insegnare ad altri la via del Maestro. Queste nozioni Dun Ġorġ non solo li predicava ma li viveva in modo trasparente e genuino. La sua persona irradiava l'amore verso Gesù Cristo. Ripeteva spesso: Mio Signore e mio Dio, quanto desidero piacervi in tutto!

Dun Ġorġ era appassionato del mistero dell'Incarnazione. Distribuiva per tutta l'isola di Malta le parole tratte dal prologo del quarto Vangelo: *Verbum Dei Caro Factum Est* (Gv 1,14), e voleva che i membri della Società della Dottrina Cristiana, portassero uno stemma piccolo con queste parole sul petto. Ha istituito la consuetudine di una processione con l'immagine del divino pargoletto la notte di Natale. Oggi, in tutte le parrocchie, i membri della Società organizzano queste processioni la vigilia di Natale, accompagnati dai ragazzi del catechismo che cantano melodie religiose natalizie. Vedendo che nelle case, durante il periodo natalizio stava entrando l'abitudine di mettere in mostra l'albero di natale nelle finestre dei balconi, Dun Ġorġ introdusse la consuetudine di esporre invece l'immagine di Gesù bambino. Questa consuetudine vive tuttora nelle famiglie maltesi.

---

<sup>10</sup> DUN ĠORĠ PRECA, *Ir-Ru'arju tal-Madonna*, Malta, 1992, 85.

Il grande amore che Dun Ġorġ nutriva verso Nostro Signore, si vedeva trasparire da lui soprattutto durante la celebrazione della Santa Messa. La messa celebrata da Dun Ġorġ prendeva più tempo del solito. Durante la consacrazione, il suo volto diventava raggianti e si fermava a contemplare e gustare il Divino Maestro. Passava tante ore al giorno in ginocchio davanti al Santissimo Sacramento. Sul letto di morte leggeva e meditava il Vangelo, dicendo a coloro che gli hanno suggerito di lasciare stare il libro del Vangelo e mettersi al riposo: Il mio riposo lo trovo nel Vangelo di Cristo!

Cercava il volto di Gesù nelle pagine del Vangelo. Nel suo libro *Mons Domini*, Dun Ġorġ presenta al cristiano il discorso della montagna, in altre parole le beatitudini, e invita il lettore ad ascoltare le parole e l'insegnamento di Gesù Cristo per seguirlo sempre. Ha pubblicato molte opere cristologiche tra le quali sono degne di nota *Il-Ktieb il-Kbir*<sup>11</sup> (contiene cinquanta meditazioni su Gesù crocifisso); *Is-Sakrarju ta' l-Ispirtu ta' Kristu*<sup>12</sup> (il capolavoro di Dun Ġorġ, che contiene preghiere e riflessioni che introducono il lettore alla conoscenza del mistero e della vita di Gesù); *Verbum Caro* (uno scritto sul mistero dell'Incarnazione); *Is-Salm Vangeliku tas-Sirjaku*<sup>13</sup> (un dialogo con Gesù Cristo); *Lehen il-Maħbub*<sup>14</sup> (uno studio sulle parole di Gesù) e molti altri libri e opere profonde, tutte scritte in parole semplici alla portata di tutti, nella lingua del popolo. La meditazione della Parola di Dio l'ha portato anche a trovare il volto del Signore nei poveri e nella Chiesa.

Inculcava nei membri della Società quest'amore passionale verso Gesù Cristo in diversi modi. Ha scritto per loro il manuale di preghiera che si deve recitare ogni giorno. Questo libro delle preghiere che s'intitola: *L-Arlogg Mu'ewmin*<sup>15</sup> contiene piccoli esercizi di preghiera da recitare ogni quarto d'ora del giorno a cominciare delle 7.30 fino alle 18.30. Le preghiere sono ispirate dal vangelo e aiutano a rimanere nella presenza di Cristo. Inoltre formava i membri della Società all'esercizio della memoria. Questo consisteva nel lasciare che le varie circostanze del giorno ci ricordassero alcuni passi del vangelo. Per esempio se uno attraversa una porta, dovrebbe ricordare le parole di Gesù: Io sono la porta, e così via.

---

<sup>11</sup> *Il Grande Libro*.

<sup>12</sup> Già menzionato in questo articolo come *Il Sacratio dello Spirito di Cristo*.

<sup>13</sup> *Il Salmo Evangelico del Siriano*.

<sup>14</sup> *La voce dell'Amato*.

<sup>15</sup> *L'orologio del museum*.

## IV. VOLTO DI GESÙ SOFFERENTE

Ci vorrebbe molto più spazio per approfondire l'amore di Dun Ġorġ verso la persona di Gesù, ma non è l'intenzione di quest'articolo. Sofferamoci invece sul grande affetto che Dun Ġorġ nutriva verso la Passione di Nostro Signore. Il mistero della passione e morte del Signore lo infiammava di ardore verso Gesù sofferente. Ai giovani assunti nella Società nella cerimonia d'incorporazione viene presentato il Crocifisso davanti al quale ciascuno promette di fissare per tutta la vita lo sguardo sulla persona di Gesù crocifisso, prendendolo come l'unico modello di vita. Abbiamo già detto che amava chiamare il Crocifisso con l'appellativo de Il Grande Libro.

Nel Sacratio troviamo piccole preghiere meditative litaniche sulle sofferenze di Nostro Signore. Queste preghiere sono a forma di domanda e risposta menzionando una particolare sofferenza inflitta al corpo di Gesù con la causa di questa sofferenza. Presentiamo qui alcune di queste riflessioni che parlano del Volto Santo:<sup>16</sup>

1. Che cosa ha sofferto Cristo Gesù?  
Cristo ha sofferto gli occhi bendati. (Mc 14, 65).  
Che cosa noti in questa sofferenza?  
Riparazione ai peccati commessi con lo sguardo.
2. Che cosa ha sofferto Cristo Gesù?  
Cristo ha sofferto le botte con la canna sul capo incoronato di spine. (Mt 27, 30).  
Che cosa noti in questa sofferenza?  
Riparazione ai pensieri impuri.
4. Che cosa ha sofferto Cristo Gesù?  
Cristo ha sofferto nel suo intimo l'ipocrisia del bacio di Giuda. (Mt 26, 49).  
Che cosa noti in questa sofferenza?  
Riparazione per i tradimenti dei malvagi nei confronti di persone innocenti.
10. Che cosa ha sofferto Cristo Gesù?  
Cristo ha sofferto sul suo venerabile Volto lo schiaffo di uno dei ministri davanti a Anna. (Gv 18,22).  
Che cosa noti in questa sofferenza?  
Riparazione ai giudizi ingiusti della gente.

---

<sup>16</sup> *Il Sacratio*, Passus XXIX - Passus XXXIII. Le varie preghiere sono presentate secondo la loro numerazione.

## 23. Che cosa ha sofferto Cristo Gesù?

Cristo ha sofferto l'insulto grave degli sputi sul suo Volto, da parte degli Ebrei e dei soldati di Pilato. (Mc 16, 67; 15, 19).

Che cosa noti in questa sofferenza?

Riparazione alla mancanza di rispetto verso l'immagine di Dio, nel prossimo.

L'amore di Dun Ġorġ verso il Volto Santo di Gesù non si limitava soltanto all'immagine sofferente del Signore. Il volto è l'interiorità del soggetto ... è la vera biografia<sup>17</sup> della persona. Questa realtà si trova negli scritti di Dun Ġorġ sul Volto Santo. Nella sua opera *Il Salmo Evangelico del Siriaco* scritto a forma di un colloquio lungo con Gesù ispirato dai quattro racconti del Vangelo e dagli scritti del dottore della Chiesa Sant'Efrem, Dun Ġorġ contempla il Volto Santo nei versi 1062-1083. In questo testo traspare l'affetto che il nostro Beato provava per il Volto di nostro Signore. Egli scrive:

Chi non è attratto dalla tua fama e non rivolge uno sguardo al tuo volto o Gesù? I primi che l'hanno visto erano tua madre, Maria e il suo marito Giuseppe. L'hanno visto i pastori e i Magi. Al vederlo si sono prostrati col viso per terra in adorazione. Hanno fissato gli occhi sul tuo volto i dotti della legge, stupiti dalla tua sapienza quando tu li interrogavi e rispondevi a loro. Il tuo volto era il compiacimento di tutti quelli che ti riconobbero Dio, ma era lo spavento degli ostinati. Pietro, Giovanni, Giacomo, i tuoi, l'hanno visto raggianti come il sole sul monte e hanno provato timore. Questi tre l'hanno pure visto tutto coperto di sangue nell'orto del Getsemani. L'hanno visto alla luce delle lanterne i soldati ebrei, quando vennero per arrestarti. Il tuo sguardo e la tua parola: "Sono Io Gesù Nazareno," li ha buttati a terra mezzi morti. Su questo tuo Volto venerabile Giuda ha stampato il bacio di tradimento indicandoti degno di arresto. La folla davanti a Pilato ha visto questo volto incoronato di spine. Erode ardeva del desiderio di vedere questo volto, perché eri famoso. L'ha visto, ma la gravità del tuo volto l'ha costretto a trattarti come un folle. Tu non hai risposto a nessuna delle numerose domande che ti ha rivolto, mettendolo così in imbarazzo. Per questo i soldati e tutti i presenti simpatizzando con lui ti hanno disprezzato davanti al suo cospetto. Quanti schiaffi! Quanti sputi su questo volto che gli angeli e noi adoriamo in spirito e verità! I nostri padri ci raccontano che quando da condannato, t'incamminavi verso la morte, una donna vedendoti in

---

<sup>17</sup> VINCENZO BERTOLONE, SDP, *Il Santo Volto. Attualità di un Tema*, in *Il Volto dei Volti*, VI/2 (luglio-dicembre 2003), Roma, 2003, 10.

quella situazione penosa, si è avvicinata per asciugarti il volto, che miracolosamente rimase stampato sullo stesso velo con il quale ti asciugò il volto. Questo fatto per noi è segno che tu vuoi che adoriamo il tuo volto, che veramente è degno di adorazione. Nel mondo la gente usa le monete per acquistare le cose per loro necessarie. Sulle monete c'è sempre l'immagine del volto del re, dalla quale le monete prendono valore e stima. Allora è impossibile che offrendo il volto del nostro Cristo a Dio, non otterremo ogni bene. O Gesù, se non fosse stato per il peccato dell'uomo, il Padre tuo non poteva mai vedere questo volto. O Gesù donaci la grazia di odiare il peccato così come lo odia Dio. Fa', o Gesù, che quando vedremo per la prima volta questo volto dopo la morte, non lo vediamo adirato, ma si mostrerà a noi come volto amico.<sup>18</sup>

In questo testo si nota che l'autore è influenzato dalla devozione del Volto Santo di Suor Maria di San Pietro (1816-1848). Il riferimento alle monete che portano l'immagine del re come metafore all'offerta riparatrice del Volto Santo a Dio Padre da parte nostra si trova nelle promesse fatte da Gesù alla carmelitana del monastero di Tours. Nel testo di Dun Ġorġ segue un importante dettaglio teologico. L'autore collega il volto umano di Gesù contemplato anche dal Padre Eterno con il mistero dell'incarnazione. Il Volto Santo è frutto dell'incarnazione. Il mistero dell'incarnazione e della passione e morte del Verbo Incarnato sono infatti i due aspetti della kenosi del Verbo di Dio nel tempo, per noi e per la nostra salvezza dalla schiavitù del peccato. Davvero era necessario il peccato di Adamo, che è stato distrutto con la morte di Cristo. Felice colpa che meritò di avere un così grande Redentore! canta la chiesa il Sabato Santo nell' *Exsultet*. In altri testi di Dun Ġorġ sul Volto Santo, troviamo l'influsso di Suor Maria Pierina de Micheli (1890-1945), specialmente quando Dun Ġorġ propone la venerazione e il bacio riparatore sul Volto di Gesù. Inoltre in questo Salmo Evangelico si può notare anche l'influsso di altre devozioni popolari al Volto Santo. In alcuni versi, in modo particolare dal 1062 al 1066, sembra che Dun Ġorġ è stato ispirato da una delle Litanie del Volto Santo. Questi versi sono quasi identiche alle invocazioni che si trovano nella litania.

Il trasporto passionale-affettivo verso Gesù sofferente ha portato Dun Ġorġ a formulare per i membri della Società alcune preghiere e devozioni rituali che si devono celebrare in giorni particolari dai mem-

---

<sup>18</sup> DUN ĠORĠ PRECA, *Is-Salm Evangeliku tas-Sirjaku*, Edizzjoni M.U.S.E.U.M., Malta, 1952, 25-26.

bri radunati per la preghiera. Queste devozioni paraliturgiche vengono celebrate ogni giovedì in onore del Volto Santo, ogni venerdì in onore delle piaghe di Nostro Signore, nelle domeniche di Quaresima in onore della passione di Nostro Signore e alcune celebrazioni particolari andavano celebrate nei giorni della Settimana Santa. Ci soffermiamo qui sui testi rituali che hanno uno stretto legame con la devozione al Volto Santo.

## V. IL CULTO AL VOLTO SANTO

Questa celebrazione, che si chiama *Il-Kult lill-Wiçc ta' Kristu*,<sup>19</sup> si celebra ogni giovedì sera dai membri della Società radunati per il loro incontro chiamato *L-Assenjatur*. Questo culto si celebra in cappella.<sup>20</sup> La celebrazione si tiene attorno ad una immagine del Volto Santo della Veronica posta per terra su un pezzo di stoffa di colore violaceo, e illuminata dalla luce delle candele. La cappella, in questo momento è illuminata soltanto da questi lumini. Il celebrante principale propone ai partecipanti una intenzione particolare da offrire a Dio durante questa preghiera. Poi si dà inizio a questo rito che si divide in tre parti:

- Due preghiere recitate dal celebrante, intervallate da una antifona cantata dal cantore.
- Il bacio del Volto Santo.
- Il canto del tropario greco che si usa nella liturgia del Venerdì Santo.

Le preghiere sono un invito a rendere omaggio al Volto Venerabile del nostro Redentore che per noi uomini e per la nostra salvezza eterna ha ricevuto un bacio di tradimento, schiaffi, sputi ... accostiamoci a lui per baciarlo in segno di riconoscenza e con sincero pentimento, noi che con i nostri peccati abbiamo da ingrati ripetuto queste insolenze, anzi abbiamo crocifisso di nuovo colui che ci ha amato eccessivamente.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Il Culto al Volto Santo. Il rito della celebrazione è stato stampato in piccoli foglietti per l'uso interno della Società. Il testo mi è stato dato dal sig. John Formosa, sdc. Faccio riferimento al testo col nome originale nella lingua maltese: *Il-Kult lill-Wiçc ta' Kristu*.

<sup>20</sup> In ogni centro della Società, c'è la cappella dove si celebrano i vari momenti di preghiera comune.

<sup>21</sup> *Il-Kult lill-Wiçc ta' Kristu*.

Questa preghiera si conclude con un invito a pregare il Volto Santo di concederci di vederlo dopo la morte non irato ma pieno di dolcezza che conforta. O beata e felice l'ora nella quale vedremo quel Volto tanto desiderato nel quale consiste la beatitudine dei Santi!<sup>22</sup>

Segue il canto dell'antifona, preferibilmente in latino, dal cantore: Domine Deus Pater, de excelso throno tuo, respice faciem Christi tui et miserere nobis; per ipsum delentur peccata homini et pax datur ejs aeternam,<sup>23</sup> e poi il celebrante si rivolge al Padre Eterno supplicandolo di non guardare il peccato del mondo ma di rivolgere il suo sguardo sul Venerabile Volto di Cristo. Questa supplica invita Dio Padre a godere della vista del Volto Santo, ricordandogli che, se non fosse stato per il peccato del mondo, Egli non avrebbe potuto compiacersi in questo volto del Verbo incarnato. La supplica si conclude con la richiesta a Dio Padre di far scendere sul mondo dal trono del suo santuario, per i meriti infiniti di Gesù, la rugiada della grazia che il Volto Santo ci ottenne con il pallore della morte sul suo viso.<sup>24</sup>

Dopo la supplica, i presenti in silenzio s'incamminano verso l'immagine del Volto Santo e inginocchiandosi baciano l'immagine del Volto di Gesù recitando l'invocazione: Signore, sii per me Salvatore. La celebrazione conclude con il canto del troparion, preferibilmente in Greco e in Latino:

- Hagios o Theos, Hagios Ischyros, Hagios Athanatos, eleison himas!
- Sanctus Deus; Sanctus Fortis; Sanctus Immortalis, miserere nobis.

## VI. IL VOLTO DI CRISTO<sup>25</sup>

Questo libretto che appunto si chiama: *Wiċċ Kristu* e cioè: Il Volto di Cristo è un testo che si legge durante il culto del Volto Santo, nel giorno del Giovedì Santo a tarda sera. Dopo la partecipazione alla messa *In Coena Domini* e all'adorazione del Santissimo Sacramento in chiesa con tutti i fedeli, i membri della società si radunano nei centri del catechismo, nella cappella e celebrano insieme questo culto al

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> DUN ĠORG PRECA, *Wiċċ Kristu*, in *Summarium in Memoriam Jesu Christi u kit-biet ohra fuq Kristu*, edizzjoni MUSEUM, Malta, 2004, 69-76.

Volto di Cristo. Questa celebrazione è strutturata in modo diverso dalla celebrazione che si tiene ogni giovedì durante tutto l'anno.

La celebrazione inizia con la lettura dalla prima lettera di Giovanni: *Quod fuit ab initio, quod audivimus, quod vidimus oculis nostris ... quod vidimus et audivimus annuntiamus vobis* (I Gv 1, 1,3). Segue poi una meditazione introduttiva alla celebrazione. La meditazione aiuta i presenti a contemplare il mistero del Volto Santo. Riportiamo qui alcune frasi da questa introduzione alquanto lunga:

Non c'è mai stato e mai ci sarà un volto così prezioso come il Volto di Cristo, perché questo è il volto predestinato al Figlio di Dio, questo è un uomo unico. Questo volto di Cristo appartiene alla seconda persona divina ... e per questo Dio Padre non può non compiacersi di questo volto, per questo gli angeli e gli uomini lo adorano.

Questo volto ... l'hanno visto molti dei nostri padri che vissero ai tempi del Signore, però noi non l'abbiamo visto, ma viviamo aspettando in ogni momento di vederlo ... perché è necessario che ognuno di noi passi dal tribunale di Cristo, come ci insegna San Paolo.

Chi ama Gesù non desidera nient'altro che godere della visione del Volto di Gesù. Quando in questo mondo qualcuno ama qualcun altro secondo la natura, non può fare a meno di guardare con diletto il volto dell'amato. E quando la persona non è presente, si guarda l'immagine, cioè il ritratto. L'inizio dell'amore naturale comincia dal volto, il volto che è lo specchio dell'anima, come ci insegnano i dotti.<sup>26</sup>

Dopo l'introduzione seguono poi 60 frasi, ispirate al Vangelo, che si riferiscono al volto del Signore e alle persone che lo hanno contemplato dal momento della nascita al momento dell'Ascensione. Riportiamo qui alcune frasi che a nostro parere sono tra le più belle:

**Il Volto di Cristo** – Questo Volto l'ha visto Satana nel deserto, quando è andato a cercarlo per tentarlo, siccome era troppo per lui che il Figlio di Dio si fosse fatto uomo.

**Il Volto di Cristo** – Questo volto l'hanno visto infiammato d'amore i parenti di Cristo, quando andarono a prenderlo perché pensavano che stava impazzendo di gioia al vedere tanta gente che desiderava ascoltarlo.

**Il Volto di Cristo** – Questo volto l'hanno visto i due ciechi che supplicarono Gesù di donar loro la vista. Era il primo volto umano che loro videro dopo aver ottenuta la guarigione.

---

<sup>26</sup> Non riporto qui le parti della celebrazione che assomigliano nel contenuto a quella già discussa prima: *Il Culto del Volto Santo*, così ne lascio fuori alcune simili a quelle del testo del *Sacrario* già riportate nell'articolo.

**Il Volto di Cristo** – Questo volto l’ha visto pallido nella morte il soldato che trafisse il costato di Cristo.

Dopo le sessanta invocazioni, enumerando tutte le persone che hanno visto il volto del Signore, segue la supplica che invita il Padre Eterno a volgere lo sguardo sul volto del suo unigenito Figlio. Dopo la supplica, la celebrazione si conclude con una raccomandazione: Prendi spesso fra le tue mani l’immagine del Volto di Cristo e bacialo in segno di gratitudine e riparazione per tutti gli insulti ricevuti dai malvagi.

In questa celebrazione, prima del 1956, c’era una più ampia litania di frasi, che si soffermavano su tutta la persona e le azioni di Gesù. Quando in questa litania si arrivava ai testi che parlavano del Volto Santo, il celebrante principale usciva dall’assemblea e s’incamminava verso l’immagine del Volto Santo esposta nella cappella e faceva il segno della Croce unguendo con il balsamo il Volto Santo in segno di riparazione. Riportiamo qui un solo esempio: “Il Nostro Signore Gesù Cristo, durante il suo cammino verso il Calvario, ha lasciato impressa miracolosamente l’immagine del suo Volto (†) sul velo della Veronica.”

## VII. CONCLUSIONE

L’amore di Dun Ġorġ verso la persona di Gesù Cristo lo portava ad annunciarlo agli altri portandoli ad essere anche loro affascinati dal Figlio di Dio Incarnato per noi e per la nostra salvezza. Da grande pedagogo, Dun Ġorġ inventava metodi semplici ma profondi per favorire la contemplazione di Gesù, l’amato dell’anima cristiana, da parte della gente. Lo testimoniano i testi che abbiamo presentato sulla devozione di Dun Ġorġ al Volto Santo. La stessa persona di Dun Ġorġ produceva nell’animo di coloro che lo incontravano il desiderio di amare Dio immedesimandosi nella vita stessa di Gesù. Dun Ġorġ con la sua vita e i suoi scritti ci ricorda di non voltare mai lo sguardo dalla persona di Gesù e perciò dal suo Volto Santo. Contemplando il Volto del Signore in questa vita ci consumiamo nel desiderio di infiammare gli animi all’amore verso di Lui fino al giorno in cui chiudendo gli occhi a questo mondo, lo vedremo faccia a faccia nella gloria del paradiso.

Charlò Camilleri, O.Carm.

Patrijiet Karmelitani

Kunvent tal-Karmnu

Triq It-Torri

Tas-Sliema SLM1600 - MALTA



CUZCO'S VIRGEN DE LA DESCENCIÓN  
THROUGH A CARMELITE OPTIC

EDWARD ADELMANN, O.CARM.

On the 12th of February 1727 Cuzco's new bishop Fray Bernardo Serrada y Villatre, of the Order of Carmelites, entered the city and took possession of the diocese to which he had been appointed in 1725.<sup>1</sup> Within two years' time of his arrival in the former Inca capital, contrary to the wishes of his cathedral chapter and despite some vociferous public protest, Bishop Serrada made the controversial decision to drastically modify an admired 17<sup>th</sup> century open chapel called *El Triunfo*, adjacent to the epistle side of the cathedral, in order to create an enclosed structure suitable for use as the *sagrario* or parish church for

---

<sup>1</sup> Fray Bernardo Serrada y Villatre was born in Madrid on 20 February 1672. He entered the old Order of Carmel in that city on 2 July 1688 and was a member of the Province of Castilla, pace VARGAS UGARTE, RUBÉN, S. J., *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, 2 vol., Madrid, Tercera Edición, 1960, t. III, 76. Admitted to the degree of Doctor of Theology at the University of Alcalá de Henares in 1697, he was later a professor in that university. Serrada was named bishop of Panama in 1720 and promoted to the see of Cuzco in 1725. He arrived in Cuzco on 12 February 1727, accompanied by two Carmelite priests, pace VARGAS UGARTE (1960, t. III, 76). One of these men, Fray Miguel de los Angeles Menchaca, according to Esquivel y Navia, was responsible for convincing Serrada to rebuild *El Triunfo*, counseling him, because of the existence of underground springs, not to complete the construction already underway of the church of the Holy Family, on the opposite side of the cathedral. Esquivel y Navia noted that Menchaca made a boast of being versed in architecture but that his training was gained "*naturalmente y sin subsidio del arte*". Serrada's other companion was Fray Juan de Villarreal who served as the bishop's secretary and who would eventually deliver the bishop's funeral oration. Both men had accompanied their confrère in Panama. Serrada governed the diocese of Cuzco until his death in the former Inca Capital on 2 March 1733. He was buried on 6 March 1733, in Cuzco, in the church of the Carmelite Monastery of Santa Teresa (cf., ESQUIVEL Y NAVIA, DIEGO DE, *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco*. 2 vols., Félix Denegri Luna (ed.), Lima, Fundación Augusto N. Wiese, 1980, t. II, 252f.; FERNÁNDEZ MARTÍN, JUAN, O.CARM., *Apuntes y documentos para la historia del Carmen calzado en Madrid*, Madrid, 1950, 133-135; BALBINO VELASCO BAYÓN, BARTOLOMÉ, O.CARM., *Nota a la "Defensa que hace el obispo Serrada de los clérigos del Obispado del Cuzco en un informe que envió al virrey en 1729"*, in *Missionalia Hispanica*, año XIX, num. 55, 1962, 103.

the *parroquia matriz* or cathedral parish (Esquivel y Navia 1980, t. II, p. 245). A notable facet of this bold endeavor was the decorating of the reconstructed *El Triunfo* with a series of five large paintings, at least four of which were sponsored by affluent members of Cuzco's Inca nobility. Their portraits appear in the classic pose of *donantes* or patrons in the foreground of four of these monumental canvasses. The aim of this brief study is to analyze the iconography of the central painting in this series that is contemporary to Bernardo Serrada's episcopacy in Cuzco. The painting, usually referred to as *La Virgen de la Descensión*, depicts the Virgin Mary surrounded by angels and descending on a cloud onto the roof of a burning building, flanked by the Apostle Saint James the Great, on the Virgin's right, and the Prophet Elijah, on her left. It is my contention that it is probable that Bernardo Serrada himself was a key intellectual author of this composition and of the entire iconographic project of the series to which it belongs. The iconography of the central painting of the series in *El Triunfo* is unique in American colonial art, and, as will be argued, represents a radically novel nuance in the interpretation of the Spanish Conquest of Peru as an act of Divine Providence. I will attempt to demonstrate that it is a distinctly Carmelite variation on this theme that until now has not been recognized in the scholarly community. As preamble to my central argument it is important to review the history of the distinct phases in the architectural development of the church *El Triunfo* and the significance of the space it occupies on the main square of the city of Cuzco, a location directly associated with the investment of the city of Cuzco by Manco Inca in 1535-1536. It is also necessary to examine basic notions of the providential interpretation of the Conquest of Peru and to discuss an important instance of this concept which was the Spaniards' deliverance from the siege of Manco Inca through the miraculous intervention of the Virgin Mary accompanied by Saint James the Apostle.

## I. FROM GALPÓN TO EL TRIUNFO

The 17<sup>th</sup> century open chapel and Bernardo Serrada's 18<sup>th</sup> century church that enclosed and enlarged the area it occupied, both called *El Triunfo*, were directly associated with events that transpired on this site during Manco Inca's several-month-long siege of the city of Cuzco in 1535 and 1536. In 1535 architecturally Cuzco was still an entirely indigenous city, with all of its buildings constructed of stone and roofed in the traditional Andean manner with grass thatch. During the siege, Manco's forces set fire to these highly inflammable roofs, forcing

the Spaniards to take shelter in ever increasingly reduced space, finally relegating the beleaguered remnant to an elegant Inca building referred to by the chroniclers as a *galpón*, then in use as a church and which would subsequently become the city's first cathedral.<sup>2</sup> As will be discussed below, this is the building referred to in the inscription on the painting *La Virgen de la Descensión* as the place where the Virgin Mary descended from heaven to come to the aid of the besieged Christians. Garcilaso Inca de la Vega ([1609, 1ra Par., Lib. 7, Cap. IX] 1960:260) left a brief eye-witness description of the building in which the Spaniards took refuge, in Garcilaso's time still in use as the cathedral of Cuzco, which, he noted, "*en tiempo de los Incas era un hermoso galpón*".<sup>3</sup> Moreover, we have a visual image of this Inca *galpón* in a painting now preserved in a lateral chapel on the gospel side of the cathedral of Cuzco. The painting shows events associated with the major earthquake that struck the city in 1650 and is contemporary to that event. Here one clearly sees, depicted along the epistle side of the present-day cathedral, that in 1650 was nearing completion, the original cathedral of Cuzco, the modified Inca *galpón*, which in 1650 still functioned as the city's cathedral. From this painting it is clear, as reported by Garcilaso, that the original Andean thatched roof had been replaced by European-style terra-cotta tiles, and also that an addition had been made of a curved presbyterium, modeled on the design of a Roman basilica. The Inca building originally had the form of a large rectangular hall. A section of one of the *galpón's* lateral walls is extant and clearly visible along Calle El Triunfo, incorporated into what are two separate colonial buildings, directly behind *El Triunfo*.<sup>4</sup> This relic

---

<sup>2</sup> *Galpón* comes from the Nahuatl *calpúlli* meaning a *large house*. The term was used in colonial literature from Peru for what contemporary archaeologists refer to as the Inca *kallanka*, a large, carefully built covered ritual space, rectangular in form (vide Meinken 2005). Hence, in literature from colonial Peru the term *galpón* in no way was associated with its contemporary Spanish synonyms *barracón* or *cobertizo*, which, in English, might translate as *shed*.

<sup>3</sup> Luego está la iglesia catedral que sale a la plaza principal. Aquella pieza en tiempo de los Incas era un hermoso galpón, que en días lluviosos les servía de plaza para sus fiestas. Fueron casas del Inca Viracocha, octavo rey. Y no alcancé de ellos más del galpón. Los españoles cuando entraron en aquella ciudad se alojaron todos en él por estar juntos para lo que se les ofreciese. Yo la conocí cubierta de paja y la vi cubrir de teja.

<sup>4</sup> Thanks to R.T. Zuidema for pointing out that this Inca wall is, in fact, the remnant of the Inca *galpón*/proto-cathedral. One of the two colonial buildings that incorporates this relic is now used for the offices of the Jesuit parish and for the Jesuit residence; the other is the residence of the Archbishop of Cuzco, built by Bishop Manuel de Mollinedo y Angulo.

reveals that the *galpón* was a carefully constructed Inca structure with walls of elegantly cut ashlar stone.

By the 1660s the construction of the present cathedral of Cuzco was completed. At this time, then no longer needed for the celebration of the liturgy, the Inca *galpón* was partially razed and replaced, on the same site, with an unusual “open chapel” which was named *El Triunfo*. The project, attributed to Diego Arias de la Cerda, canon of the cathedral of Cuzco, was expressly intended to commemorate the miraculous victory, *el triunfo*, of the Christians over the army of Manco Inca. Diego de Esquivel y Navia (1980, t. II, p.144f.), also a canon of the Cuzco cathedral and a contemporary of Bernardo Serrada, described the 1664 *El Triunfo*, mentioning its association with the miracle of the descent of the Virgin.

“[Arias de la Cerda] levantó una bóveda grande o media naranja de cantería de cuatro arcos, sobre columnas, y dentro un tabernáculo hermosísimo de piedra, que constaba de cuatro facies de igual primor, y en la principal que miraba a poniente colocó una imagen de Nuestra Señora de la Asunción titular de esta iglesia, de piedra blanca de singular belleza,<sup>5</sup> en memoria de haber descendido la Soberana Reina de los Cielos sobre el galpón favoreciendo a los españoles, a 21 de mayo de 1536, en el cerco y guerra de Manco Inca, de donde tomó este sitio el nombre de Triunfo, cuya obra con su baluarte de tres puertas se acabó el año de 1664.”

A partial view of the 1664 open chapel, as it was found by Fray Bernardo Serrada in 1727, can be seen in one of the paintings of the famous series of the late 17<sup>th</sup> century Cuzco procession for the feast of Corpus Christi, painted during the time of Bishop Manuel de Mollinedo y Angulo, who governed the diocese from 1673 to 1699. A section of the open chapel is visible in the background, on the canvass's left, in the scene depicting the beginning of the procession as it leaves the cathedral.

## II. *YA MARÍA EL FUEGO APLACA*

Manco Inca, a son of the Inca king Huayna Capac, was crowned in Cuzco by the Spaniards with the intention that he would serve Spanish interests in Peru as a puppet prince. According to Juan de

---

<sup>5</sup> This statue of the Virgin is now preserved in the niche over the entrance of the *Compañía*, the Jesuits' church on the main square of Cuzco (R.T. Zuidema, personal communication).

Betanzos ([1551]1987:291), *siendo así que él tenía el nombre de ynga y no lo era*, Manco Inca, humiliated and angry, in 1535, began an ill-fated rebellion with the aim of expelling the foreign invaders from his domain. Under three successive Inca rulers with their court in Vilcabamba, located in the eastern slopes of the Andes descending down toward the Amazon rainforest, Inca resistance would continue for almost forty years, finally ending with the capture and execution of Tupac Amaru, the last Inca king, in 1572.

In 1535, the *conquistadores* Diego de Almagro and Hernando Pizarro and their troops were absent from the city of Cuzco. With the Spanish presence in Cuzco reduced to not more than 250 people, including noncombatants, Manco Inca managed to escape house arrest and leave the city to raise an army, presented in the chronicles as enormous in number, of some 100,000 men-at-arms. Returning to the Inca capital with these armed forces, he invested to the city of Cuzco for a period of several months. Pedro Cieza de León's description reflects the generalized appraisal of the magnitude of Manco's forces as found in contemporary Spanish sources:

"Hera tanta la gente que aquí vino que cubría los campos, que de día parecía un paño negro que los tenía tapados media legua alrededor desta ciudad de Cuzco; pues de noche eran tantos los fuegos que parecía un cielo muy sereno lleno de estrellas."<sup>6</sup>

Against what were presented in colonial accounts as these overwhelming odds, the beleaguered Spanish remnant was forced to hold out for months until the arrival of re-enforcements. As mentioned above, the Spaniards finally sought refuge in an Inca *galpón* then use as a church located on the city's main square. The building's roof was repeatedly set afire by Manco's troops but did not burn. The dénouement came with the arrival of Spanish troops along with a multitude of their Indian allies. Thus, the siege was broken, the Inca and his host expelled, and the Spaniards saved.<sup>7</sup> Alaperrine-Bouyer

---

<sup>6</sup> PEDRO CIEZA DE LEÓN, *Relación del descubrimiento y conquista del Perú*, Lima, Ed. Guillermo Lohman Villena, 1978, 124 (cited in Alaperrine-Bouyer 1999, 26).

<sup>7</sup> GARRETT (2009, 44) offered a contemporary historical point of view that serves as a necessary corrective to the colonial appraisal of these events: "Después de un año, Manco orquestó un cerco de la ciudad que se prolongó durante meses, hasta que refuerzos españoles e indios llegaron de todo el Perú para combatir a las fuerzas de Manco, lo que nos recuerda que en 1536 eran muchos los andinos que preferían a los españoles antes que a los incas. Los grupos no incas del Cuzco – en especial los chachapoyas y los cañaris – se unieron a los españoles y no a Manco Inca; don

(1999:25ff.) noted that almost all the earliest accounts interpreted this outcome as miraculous, but that none of these earliest sources made mention of an apparition of the Virgin Mary.<sup>8</sup> Some fifteen years on, the generalized miraculous aura surrounding the Spaniards' deliverance from the army of Manco Inca would be concretized into detailed accounts of apparitions in Cuzco of both the Virgin Mary and the Apostle Saint James the Great,<sup>9</sup> to whose miraculous presence would be attributed the triumph over Manco Inca and his troops. These stories constitute a subset of a widely diffused interpretation of Spain's Conquest of the New World as a phenomenon ordained by Divine Providence. According to the distinguished 17<sup>th</sup> century Spanish jurist Juan de Solórzano Pereira, in his *Política indiana* (1648), at the very moment Luther had led the peoples of northern Europe into heresy, the Spaniards, assisted by the Virgin Mary and Saint James, had conquered new lands for the Church (cf., Brading 1991:216).

Various accounts of the miraculous assistance of the Virgin Mary and Saint James are found in the literature about the Spanish conquest of Mexico and of other parts of the New World.<sup>10</sup> For example, Francisco López de Gómara, the chaplain of Hernán Cortés, in his *Historia de la conquista de México*, published in 1552, described how the conquerors had been assisted in battle by the appearance of Saint James and the Virgin Mary (cf., Brading 1991:52). Gonzalo de Illesacas, in his *Historia pontifical y católica*, published in 1578, echoing Gómara, recounted that upon returning to Vera Cruz, Cortés

---

Francisco Chilche, el curaca cañari, sería un enemigo implacable de la realeza incaica de la ciudad durante las siguientes décadas. Estas fuerzas quebraron el cerco y expulsaron a Manco y sus aliados, quienes se retiraron a la remota Vilcabamba y establecieron allí un nueva corte real."

<sup>8</sup> Thanks to Monique Alaperrine-Bouyer for her kindness in generously providing me with a copy of her insightful publication, *La vierge guerrière: symbolique identitaire et représentation du pouvoir au Pérou (XVIe et XVIIe siècles)*, to which I am indebted for stimulating the development of the ideas expressed in this study.

<sup>9</sup> For a thought-provoking treatment of the apparition of Saint James during the siege of Manco Inca, vide Estensorro, 2003, 445ff.

<sup>10</sup> ALAPERRINE-BOUYER (1999) demonstrated that stories of the miraculous assistance of the Virgin Mary and Saint James have a long history in Spain and first appear in accounts of battles fought against the Moors during the Reconquest. She observed that these accounts, which exhibit the characteristics of myth, always display the following two motifs: 1) the Spaniards are greatly outnumbered by the infidel, and 2) the Spaniards are fighting in defense of the faith. The accounts of apparitions of the Virgin Mary and Saint James during the conquest of the New World are variants of the same myth.

learned of the difficulties the Spaniards had endured in his absence and of the assistance received for the Virgin Mary and Saint James (cited in Alaperrine-Bouyer 1999:43):

“Holgóse Moteçuma con su llegada; pero mucho más se holgaron los suyos, con verle volver tan bien acompañado. Contáronle los trabajos que avían passado y afirmavan (y es cosa de creer) que muchas vezes avían visto a Santiago y a Nuestra Señora que pelaban por ellos y los indios decían que no se podóan defender de una mujer: y de uno de un cavallo blanco y que la muger los cegava con polvo que les echaba sobre los ojos.”

Alaperrine-Bouyer (1999:56-58) opined that these stories represent the foundational myth of Spain's colonial order in America and that they served the purposes of both Native Americans and Spaniards. From the Native-American perspective, their defeat by Spain, if ascribed to a miracle, would not need to be accredited to shameful historical fact. In particular, the markedly unpleasant reality of intra and interethnic rivalries, which led many native princes into alliance with the Spaniards against other Native Americans, could be overlooked. According to this logic, the Indians of America were not conquered by the Spaniards but by God, as part of a providential plan which miraculously brought the native peoples of the New World into communion with the Catholic Church throughout the world and offered them the promise of eternal salvation. Seen from the vantage point of the Spaniards, attributing the Conquest to a miracle obviated the need to remember their own fear and limitations in confronting the vastly superior numbers of Native-American warriors and permitted the Spaniards to omit entirely, or at least gracefully gloss over, their dependence on Native-American allies without whose help the conquest of the New World would not have been possible. Moreover, miraculous assistance provided dramatic signs of divine approbation for the beginnings of the Spanish Empire.

In colonial descriptions of the conquest of Mexico, stories of the miraculous assistance of Saint James and the Virgin Mary appear in sources that have no particular pro-Native-American bias. By contrast, data from Peru indicate that accounts of miraculous assistance are only found in certain sources and not in others. Alaperrine-Bouyer (1999:25ff.) observed that in the literature about Manco Inca's siege of Cuzco there is no mention of miracles associated with apparitions of Saint James and the Virgin Mary in the earliest Spanish accounts, including that of Pedro Pizarro who was present in Cuzco during the siege. Nor is there mention of apparitions

of the Virgin or of Saint James in the earliest indigenous account by Sayri Tupac, a son of Manco Inca, an account written in 1570 and presented to the Spanish crown for the purpose of seeking preferment within the new colonial order. In Peruvian colonial literature, accounts of apparitions of the Virgin Mary and Saint James at the siege of Manco Inca seem to have originated exclusively in the writings of authors who exhibited marked pro-Indian as opposed to pro-Spanish biases. Furthermore, each of the authors that left accounts of these apparitions spoke Quechua, and each appears to have had privileged access to native informants from the city of Cuzco.<sup>11</sup> These facts suggest that stories of the miraculous help of the Virgin Mary and of Saint James were originally part of the oral tradition of the Native-American population of the former Inca Capital.

Alaperrine-Bouyer was the first to note that the theme of the apparition of the Virgin Mary in Cuzco appeared for the first time in the written record in Juan de Betanzos' *Suma y narración de los incas* from 1551. In his account of the siege of Manco Capac, Betanzos ([2da Par., Cap. XXXII] 1987:300) wrote:

“[Los indios] quemaron ... todos los depósitos y todas las demás cosas que pudieron de la ciudad en tanta manera que pusieron a los cristianos en tanta estrechura que no poseían si no la mitad de la plaza y la iglesia la cual no habían podido quemar aunque era de paja cubierta y echaban fuego en ella atado en unas flechas y encendíase un poco en la plaza de la iglesia y tornábase a matar y decían los indios que venían que como se encendía esta paja que una señora de Castilla vestida toda de blanco la veían estar sentada sobre la iglesia y que mataba este fuego con unas mangas largas y blancas que traía y que todo el tiempo que el cerco tuvieron puesto sobre el Cuzco siempre la vieron a esta señora encima desta iglesia asentada.”

Here the author clearly, perhaps intentionally echoed the decidedly native and naive voice of his informant, speaking of the Virgin Mary as the *señora de Castilla vestida toda de blanco*. Similar accounts of the miraculous assistance of the Virgin Mary during the siege of Cuzco are found in Pedro Gutiérrez de Santa Clara ([1544-1548] cited in Alaperrine-Bouyer 1999:35), the mestizo Garcilaso Inca

---

<sup>11</sup> Besides the pro-Indian authors listed in the next paragraph, José de Acosta, the famous Spanish Jesuit missionary to Mexico and Peru, also included an account of the miracles under discussion. His account is quoted verbatim by Garcilaso in the text indicated below. Although Acosta may not have been fluent in Quechua, he no doubt had contact with Native-American informants.

de la Vega ([1617, *Hist. Gen. del Perú*, 2da parte, lib. 2do, cap. XXV] 1960:25ff.)<sup>12</sup>, and in the indigenous Felipe Guaman Poma de Ayala ([1615:400,401]1980:72f.).<sup>13</sup>

### III. A CARMELITE OPTIC

*La Virgen de la Descención* depicts, in the dominant central space, a large image of the Virgin Mary, dressed in a scarlet gown with a deep blue cloak draped over her shoulders. The blue cloak and red gown are standard iconographic conventions for the Immaculate Conception, commonly seen in paintings from the Viceroyalty of Peru. The Immaculate Virgin Mary stands on a cloud containing five cherubs and is flanked on either side by six angels. She is shown descending onto the roof of a smoking building. The legend at the building's base reads: *Nuestra Madre y Señora de la Dessención que Bajó de los Cielos a este*

---

<sup>12</sup> Estando ya los indios para arremeter con los cristianos, se les apareció en el aire Nuestra Señora con el niño Jesús en brazos, con grandísimo resplandor y hermosura y se puso delante de ellos. Los infieles, mirando aquella maravilla, quedaron pasmados; sentían que les caía en los ojos un polvo, ya como arena, ya como rocío, con que se les quitó la vista de los ojos, que no sabían dónde estaban. Tuvieron por bien volverse a su alojamiento antes que los españoles saliesen a ellos. Quedaron tan amedrentados, que en muchos días no osaron salir de sus cuarteles. [...] Demás de la Providencia divina, también es prueba del amor y lealtad que atrás dijimos, que aquellos indios tienen a los que les rinden en la guerra; que como todos éstos eran rendidos en ella en las batallas y rencuentros pasados (por su natural inclinación y por su milicia, demás de la voluntad divina) tenían aquella fidelidad a sus amos que murieran cien muertes por ellos. *Y de aquí nació que después de apaciguado aquel levantamiento de los indios los naturales del Cozco y demás naciones que se hallaron en aquel cerco, viendo que la Virgen María les venció y rindió con su hermostísima vista y con el regalo del rocío que les echaba en los ojos le hayan cobrado tanto amor y afición ...* [emphasis added].

<sup>13</sup> Estando sercado todos los cristianos en la plasa del Cuzco, estando haziendo oración, hinchado de rrodillas, dando boses y llamando a Dios y a la Uirgen María y a todos sus sanctos y sanctas ángeles y dezía: Uálgame la Uirgen María, Madre de Dios en este rreyno, que lo uieron a uista de ojos los yndios deste rreyno y lo declaran y dan fe de ello, como en aquel tiempo no auía nenguna señora en todo el rreyno ni jamás lo auían uisto ni conocido, cino primera señora le conoció a la Uirgen María. Santa María de Peña de Francia, una señora muy hermosa, toda bestido de una bestidura muy blanca, más blanca que la nieue, y la cara muy rresplandeciente, más que el sol. De uelle se espantaron los yndios y dizen que le echaua tierra en los ojos a los yndios ynfielos. Cómo hizo Dios milagro para hazelle merced y su madre bendita a los españoles cristianos, *por mejor dezir que más quizo hazer merced la Madre de Dios a los yndios porque fuesen cristianos y saluasen las ánimas de los yndios, rogando a su hijo precioso y a la Santícima Trinidad, Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Sancto, un solo Dios.* [emphasis added].

*lugar sagrado de Sundorquaci*.<sup>14</sup> The painting is semicircular in form and was designed to decorate a lunette in a wall along the gospel side of El Triunfo where it is still preserved. It is the central piece of an iconographic project that includes five large canvasses of similar dimensions.<sup>15</sup> The series is attributed either to the prominent Cuzco

---

<sup>14</sup> The question of what appears to be the peculiar 18<sup>th</sup> century use of the term *Sundorquasi*, *Suntur Wasi*, "Round House", for the *galpón* that became the first cathedral of Cuzco, a confusion in terms that persists to the present day, is a complex issue beyond the scope of this brief study. Suffice it to note here 1) that the Inca building called *Suntur Wasi*, according to Garcilaso and Guaman Poma, was located in a totally different location in the city from the location of the *galpón* that became Cuzco's first cathedral; 2) that the iconography of the miracle of the *Virgen de la Descensión*, in its various known examples, including the painting representing the miracle in *El Triunfo*, depicts the Virgen Mary descending onto the roof of a *square* or *rectangular* building, consistent with the shape of the *galpón*, and not onto a *round* structure, as the name *Suntur Wasi* implies; and 3) that, to the best of my knowledge, the use of the term *Suntur Wasi* to refer to the *galpón* first appeared in the legend of the painting of the *Virgen de la Descensión* in *El Triunfo* from the 1730s and is found in no earlier source that discusses the miracle.

<sup>15</sup> In four of these paintings, in the foreground, along the base, one sees a row of three, or, with one exception, two noble Inca male *donantes*, opposite a row with the constant number of three noble Inca female *donantes*. It can be presumed that these opposite rows of male and female figures were intended to represent three married couples or three households. In the exceptional example of *two* males opposite three females, I would suggest that the absent male figure was intended to imply a deceased husband who relates to the widow he left behind portrayed on the opposite side. Unlike the *Virgen de la Descensión*, which is painted on a single canvas and was designed to decorate a lunette that has no window, the other three paintings are constructed in two sections that join in such a manner so as to leave a space for the window around which the paintings are hung. The second member of the series is a composition depicting two separate scenes, on one side the Annunciation and on the other the Dream of Saint Joseph. The painting decorates the lunette on the south wall, directly opposite the *Virgen de la Descensión*. The third and fourth paintings of the series decorate two lunettes on the chapel's west wall. The third painting depicts the Adoration of the Magi. The fourth, the Finding of the Child Jesus in the Temple, is the seeming anomaly, mentioned above, with a row of *two* male *donantes* opposite the series' standard number of three females. In fact, the physical limitation of the space available between the window and the wall on the side where the artist depicted the row of males does not permit the inclusion of a third man. But, as suggested, the third male can be seen as present through his absence. Thus, although the series physically depicts eleven Inca noblemen and twelve Inca noblewomen, it can be understood to represent the structural equivalent of twelve married couples. A third lunette on the west wall of *El Triunfo* has been left unadorned. It is reasonable to presume that there should have been a fifth member of the series for the decoration of that space, possibly depicting the Birth of the Lord, which either was lost or was never painted. Thus it is feasible that the entire project which seemingly remained incomplete was intended to involve the patronage of fifteen noble Inca households. Data from 1765 indicate that at that time, some thirty years after the painting of the works of art under discussion, thirteen indigenous nobles were counted as members of Cuzco's *parroquia matriz* (Garrett 2009:125). The similarity of this

artist Marcos Zapata himself or to members of his circle (Mesa y Gisbert 1982, t. I, p. 212). The artist's family belonged to the indigenous nobility and their original surname was *Sapaca* (Wuffarden 2005:209). It is generally held that the series was completed sometime after 24 November 1732, when the three-year *El Triunfo* reconstruction project was completed, and before 2 March 1733, the date of the death of Bishop Serrada (cf., Mesa y Gisbert 1982, t. I, p. 212; Vargas Ugarte 1956, t. II, p. 239). In *La Virgen de la Descensión*, the Apostle Saint James the Great, patron of Spain, depicted in the habit of a pilgrim to the shrine of Santiago de Compostela, is placed on the painting's right. On the painting's left, one sees the Prophet Elijah, dressed in the brown and white habit of the Carmelites, with the Order's shield emblazoned on the front of the scapular.

In the foreground, along the base, there are six figures of Inca nobles, kneeling in a reverential pose with their gaze directed toward the Virgin, all holding lighted candles in their right hands. The three men wear a colonial-style Inca *unku* or tunic and a version of the Inca imperial headgear that also had developed in colonial Cuzco. In their left hands each man holds a type of halberd or *champi*, another element of Inca imperial regalia seen in colonial representations of Inca kings. The *unku* and the elaborate headgear were worn in colonial Cuzco on ceremonial occasions by members of Inca royal lineages (cf., Dean 1999). Each of the three noblewomen holds a red heart in her left hand, as if each is symbolically offering her heart to the Virgin Mary. These six figures are positioned in opposite rows of three: the three men to the Virgin's right, and the three women, presumably the wives of the latter, to her left. Their posture, following established artistic convention, indicates that the three couples were the *donantes* or patrons of this work of art.

What is unique to *La Virgen de la Descensión*, in contrast to all known representations of the apparition of the Virgin during the siege of Manco Inca, is the entirely peaceful tone of the composition, discussed below, and the addition of the image of the Prophet Elijah dressed in the Carmelite habit. Mesa and Gisbert (1982:212) suggested

---

number to that of the *donantes* suggests that the patrons of the *El Triunfo* series were members of the cathedral parish. An additional painting that Mesa and Gisbert, 1982, t.1, 121 considered part of the same series was designed to decorated the space underneath the choir. Appropriately it depicts the musicians King David and Saint Cecilia. Instead of noble Inca *donantes*, here the artist portrayed two humble indigenous musicians: a man with a *pututu* or conch shell used as a horn, next to King David, and a woman with a tambourine next to Saint Cecilia.

that the inclusion of the image of Elijah can be attributed to the fact that Bernardo Serrada, the bishop of Cuzco responsible for the remodeling of *El Triunfo*, was a Carmelite, and Elijah is the Order's "patron". An analysis of the iconography of this painting that takes into account the medieval Carmelite tradition about Elijah yields a more interesting explanation. According to medieval Carmelite tradition, Elijah, the Prophet of Carmel, was regarded not as the *patron* but rather as the *founder* of the Carmelites, the Order's *Pater et Dux*. The Carmelites arrived in Europe from Mount Carmel toward the end of the 13<sup>th</sup> and the beginning of the 14<sup>th</sup> centuries, in the aftermath of the fall of the Latin Kingdom of Jerusalem in 1293. An unknown band of hermits from the Levant, soon to transform themselves into friars, the Carmelites were faced with the necessity of explaining their origins in a new and unwelcoming milieu.<sup>16</sup> To this end the Carmelites began presenting themselves as the "sons of the Prophet Elijah". By means of an intricately crafted legend that functioned as the Order's origin myth, medieval Carmelites demonstrated that their direct forebears were Jewish and later Christian hermits who had lived on Mount Carmel as followers of the Prophet Elijah, maintaining a continuous presence on Mount Carmel from the time of Elijah on. Consequently the Carmelite Order was not an exotic novelty in Christian monasticism, but, in reality, it was the oldest religious order in the Church.

The most important source that connected the Carmelites with the Prophet Elijah is the work entitled *The Ten Books on the Way of Life and Great Deeds of the Carmelites* by the Catalan Carmelite Felip Ribot that appeared sometime after 1379:

Ribot's work became the sourcebook and "bible" for all Carmelite writing. [...] Many of the stories in Ribot's work are quoted extensively elsewhere, and his vision of the Order coloured Carmelite spirituality for centuries to come. In fact, it is Ribot's portrait of Elijah which transforms the prophet's status from a brief mention in the first chapter of his histories of the Carmelites into becoming a significant spiritual figure in

---

<sup>16</sup> RIBOT, FELIP, O.CARM., *The Ten Books on the Way of Life and Great Deeds of the Carmelites (including The Book of the First Monks)*, Richard Copsey, O.Carm. (ed. and transl.), Faversham – Kent, Saint Albert's Press, 2005, vii, observed: "The fact that they were unknown in the West, and their strange dress (they wore a striped cloak), meant that many bishops were reluctant to have them in their dioceses or to grant them permission to undertake any public functions." On the medieval European aversion to stripes and, specifically, to the early Carmelites because of their striped cloak, vide PASTOUREAU, 1991, 7ff.

Carmelite life. A copy of Ribot's work, translated into Spanish, was in the convent of the Incarnation in Avila, and was read by St. Teresa of Jesus in that town. It gave her a vision of how the Order had lived during the early years of its existence and was a seminal influence on her ideas for the reform of the Carmelite Order.<sup>17</sup>

There can be no doubt that Ribot's work was also a formative influence on Fray Bernardo Serrada.

In regard to the presence of the image of the Prophet Elijah in the painting *La Virgen de la Descención*, Ribot's treatment in *The Ten Books* of Elijah's vision of a "little cloud rising from the sea" is central to this issue. The pertinent biblical scene, discussed at length in Ribot's work, is found in the First Book of Kings [Third Book of Kings (Douay Bible)], Chapter 18, Verses 42-45:

Elias went up to the top of Carmel, and casting himself down upon the earth put his face between his knees, and he said to his servant: Go up, and look toward the sea. And he went up, and looked, and said: There is nothing. And again he said to him: Return seven times. And the seventh time, behold, a little cloud arose out of the sea like a man's foot. And he said: Go up and say to Achab: Prepare thy chariot and go down, lest the rain prevent thee. And while he turned himself this way and that way, behold the heavens grew dark, with clouds, and wind, and there fell a great rain.

Ribot (2005:82) began his lengthy commentary on this text as follows:

What pledge of future events, apart from its historic occurrence, that vision intrinsically contained; and what mystery God intended to convey through it to the prostate Elijah, Elijah himself deigned to reveal, not openly to everyone, but secretly to his companions. From them, we hold that God revealed to Elijah through the details of his vision, at that time, four mysteries, which I shall explain in order. First, *that a certain baby girl would be born, who from her mother's womb would be free from all stain of sin*. Second, the time when this would be fulfilled. Third, that this child would dedicate herself to perpetual virginity after the example of Elijah. Fourth, *that God, joining his nature with human kind, would be born of that virgin*. [emphasis added].<sup>18</sup>

<sup>17</sup> *Ibid.*, ix, xiv-xv.

<sup>18</sup> R. COPSEY, 2005, xiv, commented that: "the identification of Mary with the cloud is earlier than Ribot, and is found in the Fathers. The complicated exegesis of this passage into a prediction of Mary's immaculate conception and the date of Christ's incarnation bears all the marks of a passage adapted from elsewhere."

Ribot's exegesis of the "little cloud" as a prophesy of the Virgin Mary's Immaculate Conception and of the coming of Christ is but another expression of the Carmelite tradition of promoting the doctrine of the Immaculate Conception, albeit an important example of this tradition which would have long-lasting impact on the development of a specifically Carmelite Marian iconography in which Elijah's vision of the "little cloud" is emblematic and unique to Carmelite contexts. It must be understood that the Carmelites' support of the doctrine of the Immaculate Conception has deep roots in the history of the Order. The feast of the Immaculate Conception had been celebrated by the Carmelites since 1306. In the 14<sup>th</sup> century, in Avignon, the feast was celebrated with great pomp by the Order's general curia with a sermon preached before the cardinals of the papal court. This solemn event became so costly that a tax was levied on the entire Order to finance it (Smet 1988:56). The defense of Mary's Immaculate Conception was indelibly fixed as the Order's official theological position through the centuries-long intellectual influence of the writings of the English Carmelite theologian John Baconthorpe (d. 1348) (Carroll 2002:58f.). It is significant that among the artistic patrimony created for the cathedral of Cuzco under Bernardo Serrada's patronage is a painting of the Immaculate Conception with the portrait of Bishop Serrada himself kneeling at the Virgin's feet in the pose of the *donante*.<sup>19</sup>

It is my contention that Fray Bernardo Serrada, inspired by his Order's longstanding and noteworthy Marian tradition, creatively reinterpreted the apparition of the Virgin Mary during the siege of Manco Inca in light of Felip Ribot's influential commentary on "the little cloud rising from the sea". Seen through Serrada's peculiarly Carmelite optic, *el triunfo* over Manco Inca was not only the result of a miraculous intervention of Divine Providence, a theme, as discussed

---

<sup>19</sup> This painting now hangs in the cathedral of Cuzco on the wall opposite the door to the sacristy. An impressive example of 18<sup>th</sup> century Cuzco silverwork left by Serrada in the cathedral of Cuzco is the beautiful silver chariot used to transport the Blessed Sacrament during the procession of Corpus Christi and which is still in use. The throne in which the monstrance is displayed has the structure of the dome and supporting arches of the original open chapel *El Triunfo*, as it appeared before Serrada's radical reconstruction. The throne's design may have been intended by the Bishop as a memorial of the 1664 *El Triunfo*, perhaps with the intention that it serve as an act of reconciliation after Serrada's offending the sensibilities of his cathedral chapter and other segments of Cuzco society by what was perceived as the destruction of an admired landmark.

above, already fixed in popular consciousness, especially among Cuzco's indigenous population. With Serrada's unprecedented inclusion of the Prophet Elijah into the iconography of the *Virgen de la Descención* and with Mary obviously identified as the Immaculate Conception, the Carmelite Bishop of Cuzco clearly implied that the descent of the Virgin Mary on a cloud with rain to extinguish the flaming roof of the *galpón* was part of God's eternal plan for the coming of Christ to the Incas that had been revealed long ago to the Prophet Elijah through the vision of the "little cloud" which in ancient times had brought rain to the parched earth. Thus, the iconography of the *Virgen de la Descención*, grounded in the medieval Marian tradition of Serrada's Order, provided the potential for greater persuasive power, based on the authority of biblical prophesy, in support of existing notions of the conquest of Peru as the result of an intervention of Divine Providence, and for the important corollary of these ideas that posited the divine election of the Incas as members of the Church and heirs to eternal life.

Estensorro (2005) and Wuffarden (2005) noted the depiction of Saint James as *pilgrim* as opposed to the well-known and widely diffused image of Saint James as *warrior*, usually associated in art with of the siege of Cuzco. The composition in *El Triunfo* displays no reference to violence, while all other known representations of the apparitions of Saint James and the Virgin Mary during the investment of Cuzco depict scenes of pitched battle. I would add that the representation of the Apostle James as pilgrim is not unusual in colonial Peruvian iconography.<sup>20</sup> There can be no question, however, that the entirely pacific tone of the composition is highly significant. The absence of any reference to armed conflict underscores the notion of the providential nature of the coming of Christianity to Peru, which, as discussed above, was a reading of Peruvian history that had especial appeal to the indigenous population of colonial Cuzco. The Incas were conquered, not by Spanish arms but through an act of maternal love of the Virgin Mary, *Nuestra Madre*, i.e., the Mother of the Incas, as declared in the painting's legend, and through

---

<sup>20</sup> The representation of Saint James as Pilgrim is not unusual in art from the Viceroyalty of Peru, although other examples known to the author are earlier than the painting in *El Triunfo*, for example, an image in bas-relief in the 16<sup>th</sup> century Renaissance-style reredos in the former Mercedarian church in Calle Azurduy, Sucre, Bolivia; a 17<sup>th</sup> century statue in the church of Checacupe, Canchis, Cuzco, Peru, and a 17<sup>th</sup> century painting in the Museo Nacional de Arte, La Paz, Bolivia.

the humble presence of Saint James, who came to the Andes to spread the gospel as if on pilgrimage. It is reasonable to suggest that Serrada's iconography for the *Virgen de la Descención*, which symbolically intensified the providential interpretation of the conquest of Peru in light of medieval Carmelite Marian tradition, developed and matured in the bishop's own thinking through dialogue with articulate elements of Cuzco's Inca elite, perhaps some of the patrons of the series themselves, who cherished the popular tradition of Mary's apparition to their ancestors and whose portraits are preserved as the series' *donantes*.<sup>21</sup>

I would also contend that Ribot's classic treatment of the "little cloud" may well have inspired the entire iconographic project for the decoration of *El Triunfo*, and not only the iconography of the *Virgen de la Descención*. This is strongly suggested by the choice of themes depicted in the series (vide footnote n. 15). As has been discussed above, the central piece shows the Immaculate Conception. With the exception of one canvass depicting the musicians King David and Saint Cecilia, designed for the space under the choir, the other three compositions of the series depict scenes related to the Birth and Infancy of Jesus. The no-doubt intentional association of the Immaculate Conception with scenes related to the Birth and Infancy of Jesus corresponds precisely to Ribot's exegesis of Elijah's vision of the "little cloud" as a prophesy of the Immaculate Conception and the coming of Christ.

Whether the potential of Serrada's iconographic statement was generally recognized by the majority of his contemporaries who contemplated these works of art is impossible to ascertain given the silence of currently known sources. There can be no doubt that if Serrada's intentions were recognized and understood by members of his flock during Serrada's years in Cuzco, with the passage of time and especially with the shift in the role of the indigenous nobility in the

---

<sup>21</sup> Based on documents preserved in the *Archivo de Indias* in Seville it is known that Serrada empathized with his diocese's Indian population. Specifically, he was incensed by the *corregidores'* misuse of the *reparto* or forced distribution and sale of goods to Indians and was a tireless and impassioned critic of these injustices. Some ten years after the death of Serrada, in a letter dated 26 November 1744, denouncing these same abuses to the secretary of the *Consejo de Indias*, the then bishop of Cuzco Pedro Morcillo Rubio y Auñón made extensive reference to Serrada's repeated denunciations in this regard as authoritative precedents (Glave 1992:122). Bernardo Serrada's empathy with the indigenous population and stature as a champion of indigenous rights might explain his success in eliciting the patronage of Cuzco's wealthy indigenous nobility for the series of paintings that decorates *El Triunfo*.

colony following the Rebellion of Tupac Amaru II in 1780, they were perhaps intentionally forgotten.<sup>22</sup>

#### IV. BIBLIOGRAPHY

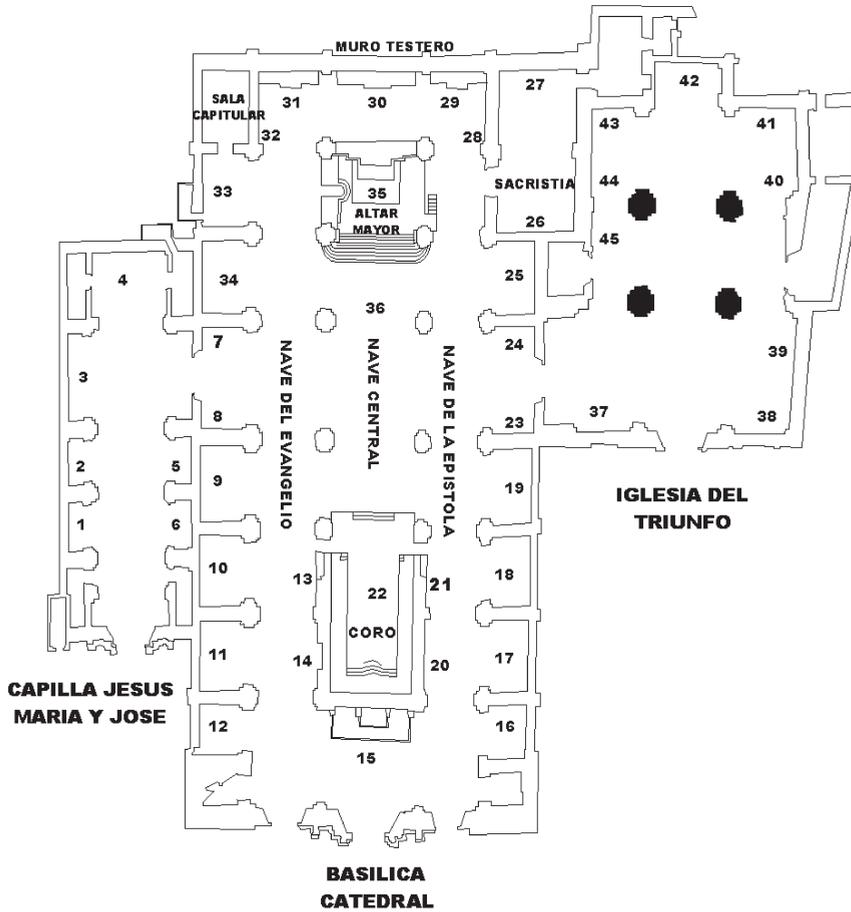
- BALBINO VELASCO BAYÓN, BARTOLOMÉ, O.CARM., *Nota a la "Defensa que hace el obispo Serrada de los clérigos del Obispado del Cuzco en un informe que envió al virrey en 1729"*, in *Missionalia Hispanica*, año XIX, num. 55, 1962.
- BETANZOS, JUAN DE, *Suma y narración de los incas (1551)*, María del Carmen Martín Rubio (ed.), Madrid, Ediciones Atlas, 1987.
- BRADING, D. A., *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State, 1492-1867*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- CARROLL, EAMON R., O.CARM., *The Medieval Flowering in Carmel and Mary: Theology and History of a Devotion*, John F. Welch, O.Carm. (ed.), Washington, D. C., Carmelite Institute, 2002.
- DEAN, CAROLYN, *Los cuerpos de los incas y el Cuerpo de Cristo: el Corpus Christi en el Cuzco colonial*, Javier Flores Espinoza (tranl.), Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2002.
- ESQUIVEL Y NAVIA, DIEGO DE, *Noticias cronológicas de la gran ciudad del Cuzco*. 2 vols., Félix Denegri Luna (ed.), Lima, Fundación Augusto N. Wiese, 1980.
- ESTENSORRO FUCHS, JUAN CARLOS, *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*,

---

<sup>22</sup> Serrada's project for *El Triunfo* in the Viceroyalty of Peru needs to be investigated in greater depth and compared and contrasted with the development of the cult of Our Lady of Guadalupe in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries in the Viceroyalty of New Spain. It should be noted that the reredos of the main altar of Serrada's *El Triunfo* displays the Cross of the Conquest, the first cross brought by the Spaniards to Peru, which, according to tradition, was brought to Cuzco by the city's first bishop Vicente de Valverde, O. P., the chaplain of Francisco Pizarro (cf., VARGAS UGARTE, RUBÉN, S. J., *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*, 2 vol., Madrid, Tercera Edición, 1956, t. 2, 238ff.). I would venture the hypothesis that Serrada may have intended to intensify the link between the coming of Christianity to Peru and an apparition of the Virgin Mary, an idea that was already part of the consciousness of the indigenous population of Cuzco, with the explicit object of promoting devotion to the Virgen de la Descención, so that this Marian devotion would take on a similar appeal for the Indians of Peru as the devotion to Our Lady of Guadalupe had for the Indians of Mexico. His reconstructed *El Triunfo* may have been intended to function as a shrine of importance for the entire Viceroyalty at which the Indians of Peru could celebrate the coming of Christ to the native peoples of the Andes.

- Lima, IFEA Instituto Francés de Estudios Andinos and Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.
- , “*Construyendo la memoria: la figura del inca y el reino del Perú, de la conquista a Túpac Amaru II*”, in *Los incas, reyes del Perú*, Lima, Banco de Crédito, 2005.
- FERNÁNDEZ MARTÍN, JUAN, O.CARM., *Apuntes y documentos para la historia del Carmen calzado en Madrid*, Madrid, 1950.
- GARCILASO DE LA VEGA, EL INCA, *Primera parte de los comentarios reales de los incas* (1609), Carmelo Sáenz de Santa María, S. J. (ed.), Biblioteca de autores españoles, t. 135, Madrid, Ediciones Atlas, 1960.
- GLAVE, LUIS MIGUEL, *Vida, símbolos y batallas*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- GUAMAN POMA DE AYALA, FELIPE, *El primer nueva corónica y buen gobierno* (1615), John V. Murra y Rolena Adorno (ed.), 3 vols, México, Siglo Veintiuno, 1980.
- MEINKEN, ANJA KATHRIN, *Sobre el problema de definición de los edificios incaicos llamados “kallanka,”* in *Sequillao: Revista de Historia, Arte y Sociedad*, n. 15, año 10, Lima, 2005.
- MESA, JOSÉ DE Y TERESA GISBERT, *Historia de la pintura cuzqueña*. 2 vols, Lima, Fundación Augusto N. Wiese, 1982.
- PASTOUREAU, MICHEL, *The Devil's Cloth: A History of Stripes and Striped Fabric*, Jody Gladding (transl.), New York, Columbia University Press, 2001.
- RIBOT, FELIP, O.CARM., *The Ten Books on the Way of Life and Great Deeds of the Carmelites (including The Book of the First Monks)*, Richard Copey, O.Carm. (ed. and transl.), Faversham – Kent, Saint Albert's Press, 2005.
- SMET, JOACHIM, O.CARM., *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Vol. 1, Darien, Illinois: Carmelite Spiritual Center, 1988.
- VARGAS UGARTE, RUBÉN, S. J., *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santurarios más celebrados*, 2 vol., Madrid, Tercera Edición, 1956.
- , *Historia de la iglesia en el Perú*. Vol. 3, Burgos, 1960.
- WUFFARDEN, LUIS EDUARDO, *La descendencia real y el ‘renacimiento inca’ en el virreinato*, in *Los incas, reyes del Perú*, Lima, Banco de Crédito, 2005.

Edward Adelman, O.Carm.  
 Prelatura de Sicuani  
 Apartado 46  
 Sicuani, Cuzco - PERÚ



Pianta della Cattedrale di Cuzco.



Iglesia del Triunfo.



Virgen de la Descensión.

LE «NOTITIAE DIARIAE  
CONVENTUS TRANSPONTINAE ET RELIGIONIS»  
DEL CARMELITANO DOMENICO PROVANA  
(INTRODUZIONE E EDIZIONE CRITICA DEL TESTO)

EMANUELE BOAGA, O. CARM.

I. INTRODUZIONE

Nell'Archivio Generale dei Carmelitani in Roma, si conserva un piccolo manoscritto, dovuto al carmelitano Domenico Provana, con notizie riguardanti il convento di S. Maria in Traspontina a Roma e con altre notizie a carattere generale sull'Ordine e su insigni suoi religiosi.

Il Provana, nato a Torino, era entrato tra i Carmelitani della Provincia di Lombardia. Maestro in teologia, fu docente di questa materia presso lo studio generale del Carmine Maggiore di Napoli.<sup>1</sup> Ricoprì vari uffici all'interno dell'Ordine: il 20 settembre 1596 fu istituito vicario della vicaria di Abruzzo dal vicario (poi priore generale) Enrico Silvio;<sup>2</sup> il 5 gennaio 1597 venne eletto priore provinciale della neo-eretta provincia di Abruzzo,<sup>3</sup> il 10 settembre del 1600 venne designato nel capitolo della Terra di Lavoro a provinciale di questa provincia.<sup>4</sup> Nel 1592 accompagnò come socio il priore generale Giovanni Battista Caffardi nella visita in Sicilia (come egli stesso ricorda nelle sue *Notitiae diariae*) e due anni dopo fu compagno del priore generale Enrico Silvio nelle visite alla Germania Superiore e alla remota provincia di Boemia-Polonia.<sup>5</sup> Nel 1608, come vicario provinciale convocò e diresse

---

<sup>1</sup> Cf. C. VILLIERS, O.CARM., *Biblioheca carmelitana*, Aurelianis, 1752. Ristampa anastatica, con aggiunte, di Gabriel Wessels, O.Carm., Romae, 1927, I, 418.

<sup>2</sup> AGOC (= Archivio Generale dell'Ordine Carmelitano), II C.O. 1(4), f. 177v.

<sup>3</sup> AGOC, II Calabria 8, f. 87r; conferma nel 1598: cf. ACG (= *Acta capitulorum generalium Ordinis Fratrum B. V. Mariæ de Monte Carmelo*, ed. Gabriel Wessels, O.Carm., Roma, 1912-1934), II, 5.

<sup>4</sup> Cf. P. T. QUAGLIARELLA, O.CARM., *Brevi cenni cronologici dell'inizio e sviluppo della Provincia Napoletana dei Carmelitani dell'A.O.*, Napoli 1958, 31.

<sup>5</sup> Cf. J. SMET, O.CARM., *I Carmelitani*, III (Roma 1996), 230.

il capitolo provinciale della Terra di Lavoro.<sup>6</sup> Nel 1613 appare priore provinciale di Lombardia.<sup>7</sup> Fu pure provinciale titolare di Inghilterra e di Scozia.<sup>8</sup> Partecipò a ben quattro capitoli generali: nel 1598, 1609, 1613, 1620.<sup>9</sup> Non si conoscono la data e il luogo della sua morte.

Durante i suoi soggiorni a Roma, che vanno posti negli anni 1587-1597, 1601-1606 (e 1613?), egli annotava in un piccolo quaderno alcune notizie su fatti accaduti in Roma, e particolarmente del convento di Traspontina e dell'Ordine. Alle notizie così appuntate di quando in quando, aggiunse altre informazioni interessanti tra cui un elenco dei procuratori generali dal 1573 al 1613, e quello dei priori di Traspontina dal 1564 al 1613; riporta anche le tasse che le province pagavano per la "fabbrica" di Traspontina.

All'origine il manoscritto recava come titolo: *Memoriae Conventus Transpontinae et diversorum*. Padre Ludovico Pérez, come ha marcato con la sua grafia tanti codici dell'Archivio, ha fatto anche con questo testo, premettendo a *Memoriae* l'aggettivo *Accuratae*, e poi specificando meglio: *Notitiae diariae conventus Transpontinae et Religionis* sulla copertina ove l'archivista dell'Archivio dell'Ordine, classificandolo nella prima metà del secolo XVII, aveva posto la nota: *Istae Notitiae scriptae sunt a R. P. M. Dominico Provana*.

Il manoscritto è cartaceo, generalmente in buono stato, ad eccezione della copertina. Ben visibili nella parte inferiore i segni lasciati dall'abbonante pioggia caduta, per la rottura del tetto della stanza ove si trovava l'Archivio dell'Ordine, il 7 gennaio 1754, con gravi danni a una parte del materiale archivistico.

Di cm. 14 x 10,2, consta di 32 fol. numerati a penna in origine, più 2 fogli non numerati all'inizio. Mancano i fogli 5, 6 e 7 perché tagliati. Le annotazioni di Provana vengono qua e là postillate da Ludovico Pérez ed integrate da Agostino Biscareto nel corso del sec. XVII; ebbe altre due aggiunte nel secolo XVIII ad opera dell'archivista Avertano Bevilacqua. Classificato prima sotto la "Litera A n.10", venne poi registrato sempre nel secondo riordinamento del secolo XVII, nel "Commune Transpontinae A A, n. 8".

Nel 1950 circa il manoscritto è passato dall'Archivio Generale dell'Ordine a quello del convento di Traspontina e successivamente a quello della Provincia Romana dei Carmelitani in Roma, presso il con-

<sup>6</sup> Cf. QUAGLIARELLA, *Brevi cenni cronologici*, 32.

<sup>7</sup> Cf. ACG, II, 23.

<sup>8</sup> Cf. ACG, II, 16, 18, 32.

<sup>9</sup> Cf. ACG, II, 2, 5, 16, 18, 23, 28, 31, 32.

vento di S. Martino ai Monti, tornando poi di nuovo in un anno imprecisato prima del 1997 nell'Archivio Generale dell'Ordine. Una trascrizione di esso, non sempre precisa e completa, venne curata dal padre Claudio Catena il 22 novembre 1952.

La presente edizione critica del manoscritto è condotta sull'originale, che ha ora la segnatura: II Roma (Tr.) II 9. Si è rispettata la grafia, normalizzando solo la lettera "j" in "i", quando è preceduta da un'altra "i", e sono stati sciolti tutti i segni di abbreviazioni delle parole. Eventuali parole o sillabe mancanti sono state integrate attraverso parentesi quadre. L'uso delle maiuscole e della punteggiatura è adattato al sistema moderno. La indicazione dei fogli (retto e verso) dell'originale inclusa tra parentesi quadrate è stata inserita dopo l'ultima parola intera del foglio, spostando così al foglio successivo le eventuali parole spezzate. Tra parentesi quadre è stato sempre riportato il testo delle note e integrazioni dovute a Ludovico Pérez, Agostino Biscareto e Avertano Bevilacqua.

## II. EDIZIONE CRITICA DEL TESTO

[Copertina]

Notitiae Diariae Conventus Transpontinae et Religionis  
Conventus Traspont.[n]° 8.

Istae Notitiae scriptae sunt a R. P. M. Dominico Provana  
Litera A n. 10.

[f. senza num.]

[*Aggiunta di Pérez: Accuratae*] Memoriae Conventus Transpontinae et  
diversorum

Conv. Transp. A. A. n.° octavo

[f. 1r]

1594

A dì 24 di luglio 1594 in domenica il papa consecrò l'altare di san Pietro; fumo invitati tutti li religiosi et ragunati in san Pietro atorno al altare, il papa scese a basso et si parò per dir Messa et prima benedisse et consecrò l'altare et fece quelle cerimorie che vanno fatte et di poi disse Messa bassa.

[f. 1v: in bianco].

[f. 2r]

A dì 2 di febraro 1597 il giorno della Purificatione della Maddonna li nostri padri Scalzi Carmelitani presero il possesso in Roma della chiesa della Maddonna detta della Scala in Trastevere et in questo giorno feciano la possessione solenne con portare la Maddonna per la città et metterla in chiesa nel luogho dove hoggi è posta, perché prima era fuori; et nella processione ci intervennero molte compagnie di secolari et tutti noi altri Carmelitani con tre cardinali, quali furno il cardinale nostro

[f. 2v]

protettore il cardinal Pinello genovese, il cardinal di Como, et il cardinale Giustiniano genovese, con molto concorso di popolo.

[f. 3r]

Alli 17 di agosto 1602 l'anno undecimo di papa Clemente VIII si ottenne un breve da Sua Santità di riformare il nostro breviario secondo il breviario romano nuovamente ristampato, con aggiungerci et poter fare l'uffitio di tutti li nostri Santi che si facevano prima nel breviario antichamente stampato dalla buona memoria del reverendissimo padre generale maestro Giovanni Batista de Rossi [*cancellato*: generale]; l'uffitio de quali Santi fu levato via [*cancellato*: dalli] nel tempo del padre rev[erendissi]mo generale maestro Giovanni Batista Caffardo per capriccio di alcuni padri alli quali fu dato ordine di correggere et riformare il nuovo breviario che si doveva fare

[f. 3v]

per un breve hauto dalla felice m[emoria] di papa Gregorio XIII, alli 4 di agosto nel 1584, l'anno decimotertio del suo pontificato.

[ff. 4r-v, 5r-v e 6r-v: mancano, perché tagliati]

[f. 7r]

[...] fare un pozzo per la detta acqua di vena salvo che alle sessanta braccia trovorno terra acquidosa in poco luogo verso la via di Maremma. Onde ferno un ponte al pari di detta terra acquidosa, et intraverso schavorno a modo d'un bottino, circha braccia sei, et trovorno un ramo piccolo di detta vena, onde entrava in detto pozzo; et era già tramontato il sole et lasciorno l'opera et partironosi. La mattina ritornando li maestri al opera, trovorno l'acqua essere abbondata sopra il ponte di detto pozzo: onde poi di detta vena si dette l'acqua alla Trinità: et poi si dette l'acqua ad una fonte appiedi le possessioni di detti frati al servitio delli lavoratori. Tutto questo ho cavato da un strumento scritto in carta pecorina di foglii sei, fatto per mano di notaro, il nome del quale è messere

[f. 7v]

Pamphilo de Bocciardis di Siena notaro publico della città, et segnata con il suo solito sigillo et autenticata alli 19 di dicembre 1573, et questo lui confessa haver cavato da croniche vechissime di Siena, et di più è autenticata et sigillata dal decano di Siena del arciveschovado quale si demandava signor Scipione Bandini. Questo stratto di fogli sei sopradetto è in Traspontina nel archivio fatto nuovamente dal molto reverendo padre maestro procurator generale della Religione, il padre maestro Basilio Angosciola cremonese et si conserva ad perpetuam rei memoriam, et questa memoria l'ho cavata questo dì 17 di dicembre nel 1597 et tradotta de verbo ad verbum si come sta in detto strumento et di più quando il notaro sopradetto fece il detto strumento regnavano li sotto nominati principi, cioè Gregorio XIII pontifice maximo, Maximiliano 2° imperatore dei Romani, et il gran duca Cosimo.

[f. 8r]

La chiesa di Santo Martino de Monti di Roma ci fu concessa da papa Bonifatio VIII: quale fu fatto papa nel 1295 [*sic*; in realtà 1294], et durò nel pontificato anni 8, et era prima che fussi papa titolare della chiesa di san Martino et quando ci concesse il luogo, facendo esso mentione de Mendicanti, disse: de quorum numero vos estis. Et questo ho cavato da un autore anticho, chiamato il Lapo de Castellhovo [*corretto da altra mano in: Castelnuovo*] in un suo trattato de Allegationi; al Allegatione quarantacinque.

[*Aggiunta di Pérez: Lopus de Castellhovo nuncupatur. Auctor hic fideliter citatus*].

[f. 8v: in bianco]

[f. 9r]

1598

A dì 12 di aprile 1598 si parti il Santissimo Sacramento di Roma per Ferrara; et

A dì 13 del sopradetto mese si parti il papa Clemente VIII per Ferrara in lunedì: et stette là mesi otto.

A dì 20 di dicembre 1598 in domenica ritornò il papa con il Santissimo Sacramento da Ferrara; la mattina tutti li religiosi et clero di Roma si ragunorno alla Maddonna del Popolo, che quivi era posato il Santissimo Sacramento, che la sera avanti era venuto da Ferrara, et di là si partì la processione solenissima et arrivò a san Marco, et di lungo a san Pietro fu portato et tutti li religiosi

[f. 9v]

et clero con candele accese in mano, et tutte le strade erano parate di panni d'arazzo; ed il Santissimo Sacramento era in una cassetta

sopra della quale vi era una croce et un baldacchino di teletta d'oro. Il giorno medesimo a ventuna hora entrò il papa dalla medesima porta per la medesima strada, a cavallo, con gran festa ed allegrezza di tutto il popolo romano et furno liberati li prigionì di Borgho.

[f. 10r]

1598

A dì 24 di dicembre 1598 la vigilia della Natività del nostro Signore Jesu Cristo la notte avanti uscì fuora il fiume del Tevere del luogo suo et allagò tutto Roma, et [*la frase rimane sospesa; il resto del foglio è in bianco*].

[f. 10v]

A dì 16 di novembre 1601 si dette la vigna nostra della illustrissima Marchesa della Valle, a vita del signor Enea Orlandini senese e della signora Panta Patritii romana, et il contratto fu. fatto il sopradetto giorno; qual contene che li sopradetti signori Enea et Pantea ci dava[no] mille quattrocento trenta scuti; della qual somma di denari essi signori ci costituirno un censo perpetuo di scuti cento di moneta l'anno; sopra li beni della comunità di Corneto, quale rende sette per cento, et obligano li eredi con tutti li loro beni: et oltra li scuti cento, li sopradetti signori Enea et sua moglie ci danno ogni anno, durante la vita loro, quattro barili di vino: et di questo strumento ne fu rogato miser Antimo notaro del Apostolica Camera, al uffitio del Ferrauto, sotto il dì et anno ut supra.

[f. 11r]

Sabato a dì 3 di luglio 1599 il papa mandò fuori un editto che non si potessino fare più frati; che solo li potessino vestire chi voleva essere per l'advenire li riformati di san Domenico, di san Francesco, di santo Agustino et li riformati de Carmelitani.

Nel principio di novembre 1601 si ottenne la licentia di poter vestire li fratini nel novitiato di Genova.

[f. 11v]

A dì 8 di gennaio 1604 venne aviso in Roma come era morto il Gran Turco.

A dì 13 [*sic*: in realtà è il 5] di marzo 1605 a hore cinque et un quarto morse papa Clemente VIII et in quel giorno si incominciò il volto del chiestro dal refettorio alla chiesa.

A dì primo di Aprile 1605 a hore 2 di notte fu fatto papa il cardinale di Fiorenza, archiveschovo di Fiorenza, et il suo nome fu Leone XI et a dì 11 mese presente fu coronato in san Pietro et a dì 17 prese il possesso di san Giovanni Laterano con gran festa et pompa et la natione fiorentina gli fece in Banchi un archo triom-

phale superbissimo et alli 27 del mese presente a hore 9 in circa passò a miglior vita con gran dolore di tutto il popolo.

[f. 12r]

A dì 16 di maggio 1605 fu creato papa il Cardinale Borghese et fu domandato papa Paolo V et alli 29 del presente mese fu coronato il giorno della Pentecoste.

[f. 12v]

Lombardia	La provincia di Lombardia ogni anno alla fabbrica di Traspontina secondo la tassa riformata per il breve di nostro signore papa. Scudi di oro in oro	266:0
Venetia	La provincia di Venetia paga ogni anno secondo la tassa riformata ducati cento sessenta di moneta venetiana	160:0
Romagna	La provincia di Romagna ogni anno secondo la tassa riformata alla Traspontina	66:20
Toschana	La provincia di Toschana paga ogni anno scudi cinquantanove di moneta romana et bajocchi ottantacinque	59:85
Roma	La provincia Romana paga ogni anno alla fabbrica scudi 33 d'oro	<u>33:0</u>
	scudi	585:5

[f. 13r]

S.Alberto	La provincia di santo Alberto paga ogni anno per la fabbrica scudi di oro	250:0
S.Angelo	La provincia di sancto Angelo paga ogni anno per la fabbrica di oro in oro	369:0
Puglia	La provincia di Puglia paga ogni anno per la tassa scudi di moneta	105:20
Calabria	La provincia di Calabria paga ogni anno di moneta	92:90
Abruzzo	La provincia di Abruzzo paga ogni anno per la tassa della fabbrica di moneta	14:0
Napoli	La provincia di Napoli paga ogni anno per la tassa della fabbrica di moneta	<u>79:79</u>
	scudi	910:89

[f. 13v]

Grancie di Napoli	Le grancie di Napoli pagano ogni anno alla fabbrica di Traspontina di moneta	38:90
Catalognia	La provincia di Catalonia paga ogni anno per le tasse di oro in oro	59:0

Aragonia	La provincia di Aragonia idest Pamplona et Saragosa conventi pagano ogni anno di moneta	scudi	11:75
Aragonia	La provincia di Aragonia paga ogni anno alla fabrica di moneta		51:92
Castiglia	La provincia di castiglia paga ogni anno per la fabrica di oro in oro		<u>119:0</u>
		scudi	280:17
[f. 14r]			
Portugallo	La provincia di Portugallo paga ogni anno alla fabrica di oro		35:0
Betticha	La provincia di Betticha paga ogni anno alla Traspontina di oro di camera vecchia	scudi	95:0
Siena	Il convento di Siena mentre che visse il padre generale Caffardo non pagò mai perché da esso hebbe gratia, ma come fu morto incominciò nel 1594 et paga ogni anno di moneta	scudi	<u>16:80</u>
		scudi	146:80
[f. 14v]			
	Nel anno 1564 si ricevette dalla reverenda Camera Apostolica scudi duimila in quattro volte per la fabrica della Traspontina nuova.		2.000
	Dal tesoriero secreto di Pio V si hebbe di moneta scudi quattrocento quarantacinque per la fabrica della nuova Traspontina.		445
[f. 15r]			
	Nel 1597 a dì 22 di dicembre si publicò la scomunica et maleditione contra Cesari da Este quale riteneva Ferrara ingiustamente, patrimonio della Chiesa et questa scomunica fu fulminata da papa Clemente ottavo in lunedì a hore 19 die et anno ut supra.		
	A dì 2 di febraro 1598 [ <i>altra mano, forse di Avertano Bevilacqua aggiunge sopra: deve dire 1599</i> ] nel giorno della Purificatione della B. Vergine si fece festa et allegrezza grande in Roma per la ricuperatione dello stato di Ferrara.		
	Anno 1598 [ <i>in margine: 1599</i> ]. Nel principio del anno 7 di papa Clemente VIII, et il giorno sequente che fu alli 3 si fece processione solenne pro gratiarum actione dal Giesu a san Pietro dove concorsano tutte le confraternite, tutti li religiosi et clero di Roma et chi visitava la chiesa di san Pietro in quel giorno haveva indulgentia plenaria.		

[f. 15v]

1591. A dì 18 di maggio si cominciorno a pigliarsi li baiochi per cinque quattrini per ordine di papa Clemente VIII, che prima erano di quattro quattrini il baiocho.

Alli 4 di agosto 1605 passò a miglior vita in Viterbo il padre maestro Angelo Granata siciliano.

1587. A dì 29 di giugno passò a miglior vita il padre Antonio senese detto il padre vicario.

Fra Innocentio fiorentino morì in Roma in Traspontina alli 27 di maggio 1573.

1602. A dì 3 di ottobre morse in Santo Spirito fra Giovanni Batista milanese professo.

Nel ultimo di gennaio 1604 morse in Santo Spirito fra Giovanni Batista veronese romito, et fu sepolto in chiesa nostra alli 26 di gennaio.

[f. 16r]

A dì 14 giugno 1592. Gionse il padre reverendissimo con la sua compagnia in Sicilia sano et salvo et fu in Messina prima città.

Alli 23 partimo in felucca per Cathania e fatti li conti delle spese fatte per noi et priori circonvicini sono state onze sei.

Alli 24 giognemo in Cathania giorno di san Giovanni Batista gloriosissimo et si partimo per Lentini il 30 et le spese per esservi molti frati et padri asciesiero a onze otto.

[f. 16v: in bianco]

[f. 17r]

A dì 20 Giugno 1592. Il padre reverendissimo ha detto a fra Giovanni Pietro per spendere nel viaggio di Sicilia ducati moneta 40, dico quaranta, computati gl'undeci nel conto passato.

A dì 21 Giugno in Messina. Fatto conto con fra Giovanni Pietro gli è restato nelle mani ducati moneta vintitre, carlini dua et giuli 9, havendone speso nel viaggio et quattrini 16.7. In più ha havuto ducati 14 alli 30 di giugno.

[f. 17v: in bianco]

[f. 18r]

A dì 30 di aprile 1605 morse in Roma a Santo Spirito il padre fra Michelino Romano.

[f. 18v]

A dì 12 di agosto 1601 passò a miglior vita il padre maestro Teodoro Zibelli da Novara reggente di Napoli, mio amicissimo; morse in Napoli in domenica mattina et è sepolto nella nostra chiesa del Carmine.

A dì 20 di settembre 1601 morse in Roma il padre maestro Giovanni Batista Zucchonio romano, priore di san Giuliano et fu sepolto in Traspontina.

A dì 31 di gennaio 1604 fu tagliata la testa in Castello al signor Honofrio Santacroce et di poi il suo corpo fu portato in Ponte per esser visto dal popolo et fu sepolto alla Maddonna della Scala dalli nostri padri Scalzi.

[f. 19r]

A dì 30 di gennaio 1598 si consegnò l'altare di san Giovanni Evangelista quale è nel batisterio di san Giovanni Laterano.

A dì 28 di gennaio 1598 a hore 16 passò a miglior vita il reverendissimo monsignor veschovo di Adria, maestro Lorenzo Lauretti venetiano.

A dì 13 di settembre 1598 passò a miglior vita il re Filippo 2, re di Spagna, et successe nel regno il suo figlio.

[f. 19v]

A dì 26 di agosto 1597 uscì di Castello il padre reverendissimo maestro Giovanni Stefano Chizzola et alli 20 di settembre partì di Roma per andare a Napoli.

[f. 20r]

A dì 27 di dicembre 1605 furono trasferiti li corpi delli gloriosissimi Apostoli Simone et Taddeo dalla chiesa vecchia di san Pietro alla nuova con processione delli preti et canonici di san Pietro; il giorno doppo il vespro con grandissimo concorso di popolo, et papa Paulo V concesse indulgentia plenaria per tutto quel giorno a chi visitava la chiesa di san Pietro.

A dì 8 di gennaio 1606 fu trasferito il corpo del glorioso san Gregorio Papa dalla chiesa vecchia di san Pietro alla nuova, procissionalmente come di sopra, con gran concorso di popolo, con indulgentia plenaria a chi visitava l'altare dove si levava il santo corpo et dove si poneva.

A dì 15 di gennaio 1606 fu trasferito il corpo di santa Petronella con gran concorso di popolo et vi fu indulgentia come di sopra.

[f. 20v]

Nel principio di maggio 1606 si ottenne da papa Paulo V l'altare privilegiato per li morti al altare delle colonne.

Nel principio di giugno 1606 papa Paulo V mandò fuori la forma nuova delle indulgentie in universale di tutte le Religioni, quali erano state annullate et derogate da papa Clemente 8 suo antecessore.

Addì 21 del sopradetto mese di giugno papa Paulo V concesse un breve alli confrati nostri della Madonna del Carmine et li concesse di molte indulgentie.

[f. 21 r]

[*Il testo di questo foglio risulta cancellato da altra mano con alcune linee trasversali. In cima al foglio Pérez annota: Istaes sunt verissimae notitiae unde parum obest ab aliquo sciolo vel stulto abolitas fuisse.*]

1573. Era procuratore generale del Ordine il padre maestro Giovanni Batista Soriano napoletano il quale nel 1576 fu fatto veschovo di Bis[c]egli in Puglia da papa Gregorio XIII.

1576. Nel 1576 fu fatto procuratore generale del Ordine il padre maestro Giovanni Batista Caffardo senese; il quale era provinciale di Toschana et arrivò in Roma alli 5 di ottobre; et nel 1578 alli sette di settembre fu fatto vicario generale della Religione da papa Gregorio XIII.

1578. Nel 1578 ritrovandosi in Roma il padre maestro Timotheo Berardi genovese, [f. 21v] che in quel tempo era priore di Genova, fu fatto procuratore generale della Religione di settembre il quale poi nel anno 1587 fu fatto veschovo di Noli da papa Sisto V alli 20 di ottobre nel anno sopradetto.

1587. Nel anno 1587 alli 12 di giugno arrivò in Roma il padre maestro Augustino Vaghistelli senese provinciale di Toschana, il quale fu fatto procuratore generale del Ordine di ottobre (doppo che fu fatto veschovo il padre maestro Timotheo Berardi); il quale stette solo sei mesi nel uffitio et per esser vecchio renuntiò et se ne ritornò nel suo convento di Siena, partendosi di Roma alli 8 di marzo nel 1588 con buona licentia delli Superiori doppo che hebbe fate l'oratione al papa in cappella nella [festa della] Santa Croce presente il papa Xisto V.

[f. 22r]

1588. Nel anno 1588 alli 8 di marzo fu fatto procuratore generale del Ordine il padre maestro Lorenzo Lauretti venetiano et durò nel uffitio del procuratorato per in fino al anno 1591 perché alli 17 di febraro del anno sopradetto fu fatto veschovo di Adria da papa Gregorio XIII et fu consecrato nella nostra chiesa di Traspontina.

1591. Nel 1591 nel principio di marzo fu fatto procuratore generale del Ordine il padre maestro Giovanni Stefano Chizzola cremonese et nel 1592 alli 8 di aprile fu fatto vicario generale et apostolico visitatore della Religione dalla santità di nostro signore papa Clemente ottavo, et nel ultimo del sopradetto mese si parti di Roma per visitare la Sicilia.

[*Aggiunta del Pérez: Ex literis patentibus originalibus subscriptis a Joanne Baptista Caffardo generali lego quod die 14 februarii 1591 fuit institutus procurator generalis Ioannes Stephanus Chizzola, assumptu nuperrime ad episcopatum Adriae Laurentio Laureto.*]

[f. 22v]

1592. Nel 1592 alli 8 di aprile fu fatto procuratore del Ordine il padre maestro Alfio Mathioli siciliano et fu confermato nel capitolo generale che si fece in Cremona nella festività della Pentecoste l'anno 1593 alli 5 di giugno et nel 1594 nel ultimo di marzo alli 19 si partì di Roma et andò in Spagna per compagno del padre reverendissimo generale et restò in Roma viceprocuratore generale il padre maestro Basilio Angusciola cremonese et provinciale della provincia di Roma.

1597. Alli 21 di novembre il sopradetto reverendo padre maestro Basilio fu fatto procuratore generale. [*Questa notizia risulta cancellata da altra mano*].

1597. Alli 19 di agosto fu fatto viceprocuratore generale dal padre maestro Enrico Silvio Vicario generale apostolico [*aggiunta di Pérez: ex regesto Sylvii*].

[f. 23r]

1597. Alli 21 di novembre il sopradetto reverendo procuratore maestro Basilio fu procuratore generale dal stesso reverendo padre maestro Enrico Silvio vicario generale apostolico [*Aggiunta di Pérez: Ex eodem regesto*].

1598. Alli 9 di maggio nel capitolo generale di Roma fu il sopradetto padre maestro Basilio dal detto padre maestro Enrigo eletto generale, fatto procuratore generale.

E nel sopradetto anno alli 25 di maggio partendosi il padre reverendissimo generale di Roma per andare a Ferrara a baciare li piedi al papa lasciò il sopradetto commessario generale

[f. 23v]

et sempre che è occorso partirsi di Roma ha lasciato il sopradetto suo commissario [*cancellato: generale*], et [*cancellato: per molti anni*] nel 1595 della 4.a domenica di Quaresima fece il sermone in cappella et ha perseverato in ciaschedun anno a farle la Quaresima et l'Advento si che in sino al presente mese di luglio 1602 ne habbi fatto 10.

[*Aggiunta fatta da padre Agostino Biscareto: Perseverò sino al 1608 di maggio cui Dio lo chiamò a se, si che havrà fatte orationi vintidue avanti il Pontefice. Doppo fu fatto maestro Francesco Cherasco quale fu confermato nel capitolo generale 1609*].

[f. 24r]

[*Aggiunta di mano di Biscareto:*

1613. Nel capitolo generale alla Pentecoste, rinunciando maestro Cherasco, fu fatto maestro Teodoro Stracio, quale fu mandato in Spagna per visitatore di tutte quelle Provincie et al suo ritorno si fece del 1620 capitolo e fu escluso et andò ad habitare col Duca di

Parma al quale serviva di teologo, poi si ritirò a Ravenna, dove haveva doppo la morte del Duca Ranutio ottenuta una lettura vacata per la morte di maestro Ottaviano Cristofari, già suo compagno in Spagna. [*cancellato*: Doppo fu provinciale di] era stato provinciale di Romagna, fu reggente a [*cancellato*: Cre] Pavia, indi di Napoli e commissario generale di quel convento, poi del 1627 visitatore e vicario generale delle due provincie di Sicilia e finalmente si

[f. 24v]

retirò a Ravenna].

[*Altre aggiunte di Biscareto*:

1620. Maestro Gregorio Canale essendo provinciale di Venetia fu fatto procuratore generale e poi per morte del padre maestro Fantone generale, fu fatto vicario generale.

1624 di ottobre maestro Giovanni Stefano Barberi fu fatto procuratore generale e [*cancellato*: morì il dì] fu confermato in capitolo generale 1625 viva voce e morì 1628 il dì di Pasca.

1628 di maggio fu fatto procuratore generale maestro Leonardo Priuli, qual era provinciale di Terra Santa e del 29 di maggio rinoncì.

1629 di maggio fu fatto procuratore generale maestro Giovanni Michele de Rossi napolitano quale del 1632 al Natale fu fatto vescovo di Minervino e poi di Alife].

[f. 25r]

Li Priori del convento di santa Maria Traspontina dal anno 1564 per insino l'anno 1598:

1564. Nel 1564 fu fatto priore del convento della Traspontina nel capitolo generale celebrato in Roma in san Martino delli Monti alli 21 di maggio il reverendo padre maestro Girolamo Gilberto veronese, il quale morse priore alli 18 di novembre nel 1568.

1569. Nel 1569 alli 10 di novembre fu fatto priore il padre maestro Alberto Maclerio napoletano.

1573. Nel 1573 fu fatto priore al principio di maggio il reverendo padre fra Valerio Montorio venetiano.

1577. Nel 1577 fu fatto priore il padre maestro Lorenzo Tossano Metenen, francese a dì primo di agosto.

[f. 25v]

1578. Fu fatto priore il padre Antonio senese di ottobre essendo vicario generale della Religione il padre maestro Giovanni Batista Cafardo senese.

1579. Fu fatto priore il padre maestro Mario Venturini senese il primo di gennaro.

1581. Fu fatto priore il padre maestro Lorenzo senese de Rochi al capitolo provinciale fatto in Ronciglione alli 24 di settembre.
1584. Fu fatto priore il padre maestro Ambrosio delli Ambrosii pratese di settembre.
1585. Fu fatto priore il padre maestro Pompeo Zuchala siciliano di ottobre.
- [f. 26r]
1587. Fu fatto vicario del convento il padre maestro Angelo Granata siciliano da Palermo.
1588. Fu fatto priore il padre maestro Mario Venturini senese il quale venne di Siena et arrivò in Roma alli 9 di giugno.
1590. Fu fatto priore il padre maestro Leone Sangallesi fiorentino alli 26 di maggio.
1592. Fu fatto priore il padre maestro Enrico Silvio il quale venne di Pavia et arrivò in Roma alli 14 di maggio.
1593. Fu fatto Priore il padre maestro Angelo Granata da Palermo siciliano, di luglio doppo il capitolo generale di Cremona.
- [f. 26v]
1595. Fu fatto priore il padre maestro Giovanni Batista Zuchonio romano alli 2 di giugno, il dì della Visitatione della B. Vergine.
1596. Fu fatto priore il padre maestro Pier Maria Bertozzo romagnuolo da Mercato Saracino dal capitolo provinciale quale si fece in san Martino delli Monti alli li di novembre.
1598. Fu fatto priore il padre maestro Giovanni Antonio Perotto piemontese alli 10 di aprile del anno sopradetto, [*aggiunta di Biscareto: havendo maestro Pierotto sopradetto renunciato il priorato per andare a Ferrara confessore della famiglia del papa Clemente 8*].
1598. Havendo renunciato il priorato il sopradetto maestro Giovanni Antonio Perotto fu fatto priore il padre maestro Benedetto Falletti di Aste piemontese alli 26 di maggio 1598.
- [f. 27r]
1599. Fu fatto priore il padre maestro Pier Maria Bertozzo romagnuolo da Mercato Saracino alli 3 di maggio del anno sopradetto.
1601. Fu fatto priore il reverendo maestro Clemente Buonvino piacentino quale arrivò in Roma alli 2 di ottobre del anno sopradetto.
1607. A dì 4 di maggio del 1607 fu fatto priore del convento il molto reverendo padre Pier Maria Bertozzo.
1612. A dì 13 di gennaio 1612 fu fatto priore del convento di Traspontina il molto reverendo padre maestro Diego Merino spagnuolo.
1613. A dì 30 di maggio 1613 in difinitorio fu fatto priore del convento di Traspontina il molto reverendo padre maestro Pier Maria Bertozzo.

[f. 27v]

[*Aggiunta di Biscareto:*

Maestro Pietro Tais.

Maestro Giovanni Battista Faraldo].

[*Aggiunta di Pérez:* Maestro Angelo Minicucci di Canepina anni 1618-19 et 20].

[*Aggiunte di Biscareto:*

Maestro Giulio Fatta.

Maestro Domenico Campanella.

16229 [*sic:* dovrebbe essere 1629]. Al principio del anno fu fatto priore maestro Gregorio Lizzoli quale morì del 1631 di settembre. Maestro Angelo Paravicino [= Parravicini] fu fatto vicario e governò sino li 26 settembre 1632.

1631 di settembre maestro Gioanni Toualt [= Tuaut] della provincia d'Aquitania, huomo rigido e pretendente sotto titolo di riforma, fu fatto priore e gionse di settembre 1632 e li 26 prese il possesso et havendo finito del 1635 fu continuato per fare li vini e per non vederlo suddito sino haveva finiti alcuni suoi negocii di Constitutioni nuove, finalmente piangendo si partì da Roma li 11 febraro 1636].

[*A fianco, in margine, una nota di Pérez:* Fr. Augustinus Biscarretus hanc notam scripsit].

[f. 28r]

[*Aggiunta di Biscareto:*

1636. Li 11 febraro maestro Alfio Licandro siciliano della provincia di sant'Angelo fu dichiarato priore].

[ff. 28v, 29r-v, 30r-v: in bianco]

[f. 31r]

Alli 15 di aprile 1602 si incominciò a fare li fondamenti delli pilastri che sono al fianco del refettorio quali sono sotto terra il fondamento palmi quaranta; et il resto di tutta questa fabrica cioè reffettorio, ante refettorio, cucina e la stanza del fuoco sono sotto terra il fondamento loro palmi venticinque, et tutti questi fondamenti sono stati palificati di passoni cioè pali tanto spessi quanto ha portato il bisogno et la sua grossezza è palmi cinque de tutti fondamenti. A di 24 agosto 1602 si è messo nella muraglia del ante reffettorio il lavatore per lavare le mani.

Alli 29 del sopradetto mese di agosto si incominciò a fare il pozzo del cortile

[f. 31v]

apresso alla cucina il quale è fondo cinquanta palmi et mezzo.

A di 6 di dicembre 1602 si finì di coprire il volto del reffettorio.

A dì sopradetto si hebbe licentia et patente dalli signori magistri di strada de fare il fondamento per il muro [*aggiunta superiore: mastro*] nel vicolo del Villano dal fondamento vechio per insino al vicoletto per quanto teneva la fabrica.

A dì 15 di Luglio si incominciò a misurare la fabrica nuova fatta del reffettorio, cucina, antireffettorio, chiostro del refettorio et quanto per hora si è fatto dalli magistri maestro Prospero de Rocci et maestro Carlo, architettori con il nostro padre maestro Giovanni Antonio Bovio regente et li dui capi mastri muratori maestro Bartolino et maestro Giuseppo.

[f. 32r]

A dì 9 di settembre 1603 si incominciò le colonne per tirare su et fare il volto del chiostro de sopra dalla parte della libreria.

A dì 24 di ottobre messano su l'architrave nella libreria per coprire il tetto quale costò scuti 20cinque [*parole cancellate: con tre altri travicelli*].

A dì 6 di novembre 1603 si finì di coprire il tetto sopra le camere del molto reverendo padre maestro procuratore generale.

A dì 20 di gennaio 1604 incominciò ad abitare le camere nuove il molto reverendo padre maestro Basilio Angusciola cremonese procuratore del Ordine et avanti pranzo si benedissero le stanze et tutti li padri quella mattina pranzorno quivi.

A dì 4 di febraro 1604 si finì di coprire il tetto sopra la cucina et di tutto quello appartaménto.

[f. 32v]

A dì 13 di maggio 1604 si finì di coprire tutto il tetto della libreria.

A dì primo di giugno 1604 si finì di amatonare il reffettorio.

A dì 17 del sopradetto mese la mattina del Corpus Domini si incominciò a mangiare nel reffettorio nuovo et fu benedetto dal molto reverendo padre maestro Clemente Buonvino piacentino priore.

A dì 24 di settembre si incominciono li fondamenti delli dui pilastri incontro alla porta del reffettorio con passoni et arrivando a basso 33 palmi.

A dì 9 di ottobre si incominciò il fondamento del muro della porta rintro al reffettorio quale fu fondato con passoni et [*cancellato: fu al*] si andò a basso palmi 25.

A dì 30 di aprile 1605 si finì di amatonare la loggia scoperta del chiostro di sopra.

Emanuele Boaga, O. Carm.

Archivum Generale Ordinis Carmelitarum

Via Sforza Pallavicini, 10

00193 Roma - ITALIA

THE NEW YORK CARMELITES  
AND THE IRISH FREEDOM MOVEMENT

ALFRED ISACSSON, O.CARM.

When Sean T. O’Kelly was the president of the Republic of Ireland, he came to New York in 1959 to address the United Nations. Donal O’Callaghan, O. Carm., was the provincial of the Carmelite Province of Saint Elias (New York Province). He invited O’Kelly to dinner at the school hall of Our Lady of the Scapular Parish. At that dinner, O’Kelly said in his speech that the hall in which they were dining was the “Cradle of Irish independence.” We propose in this article to show the basis for this statement.

In Civics class in first year high school, William Travers, O. Carm. said to us “The principal historical error is to judge the events of the past in the light of the knowledge of the present day.” You must keep this adage in mind as you read this article. What was done in the past would probably not be done today.

The period we are writing about contains two wars: one of Ireland with England, the War of Independence, 1916-1921 and the Irish Civil War 1922-1923. The latter was between the supporters of the Irish Free State and their opponents who desired total separation from England.

The New York Carmelites were active in the Irish Freedom Movement composed of people and organizations whose goal was independence of Ireland from England under whose governance they were. The Carmelites in Ireland were no less devoted to their country than their New York brothers but because of the presence of English forces in Ireland could do little to militate against English rule. Their New York brothers more than made up for the silence in Ireland. The Rising in Dublin in 1916 against English rule was on Easter Monday and was crushed by a large numbers of English soldiers and the leaders of the revolt were executed. It would seem that the New York Carmelites had some indication of the impending revolt. They were acquainted with the men who had gathered arms for the uprising though they could not ship them all to Ireland. The Carmelites through these acquaintances had to have at least a general idea of a

forthcoming revolt. The Irish Republican Brotherhood (IRB) was a secret, oath bound organization. Its goal was an independent democratic republic in Ireland. Peter Elias Magennis, then an assistant general, was present at Our Lady of the Scapular for almost all of 1916. He was also a member of the IRB and had to know in advance of the Rising.<sup>1</sup> Through him, the other Carmelites would have been made aware of it.

When the Rising did occur on April 24, 1916, some Carmelites from Dublin's Whitefriars Street priory ministered the sacraments to those fighting for independence. Berthold Keating ministered to the militants in Jacob's biscuit factory. When he was transferred to New York, he gave talks and interviews describing his experiences.<sup>2</sup> Albert Metcalf was another Carmelite who ministered to the insurgents and he, too, was transferred to New York and spoke to groups of his experiences.<sup>3</sup>

Denis O'Connor went to Ireland for the 1916 provincial chapter. Before and after the chapter, he spent time on holidays in Ireland. He was shadowed by British troops because, as he said, the British feared anyone who lived in America. He had to report to the military in person his travels from place to place. O'Connor described Ireland as being in a state of military occupation. Some farm products were commandeered and there was strict censorship. O'Connor pledged that he would never visit Ireland again during the "war."<sup>4</sup>

The church and second priory of Our Lady of the Scapular Church, suppressed and now razed, were in New York City at 339 East 28th Street just in from First Avenue. The original priory was at 329 East 29th Street. This 29th Street address is the one remembered by those who found the priory open to them as a refuge and a center of support for their ideals.<sup>5</sup> This latter is the structure and address we will be dealing with in this article. A few doors west from the original priory on East 29th Street was the parish school opened in 1904. The school had a large basement and on the first floor, a large auditorium with a stage. The facilities of the school were open by the pastor, Denis O'Connor (1916-1922) to all Irish organizations. The parish itself had

---

<sup>1</sup> ALFRED ISACSSON, *Always Faithful*, Middletown, 2004, 13-15.

<sup>2</sup> *Irish World*, June 20, 1916.

<sup>3</sup> *Gaelic American*, Dec 9, 30, 1916.

<sup>4</sup> *Irish World*, Sept 30, 1916.

<sup>5</sup> This is the address Eamon De Valera used in conversation at Kennedy Airport with the author and Carmelites who met with him between his flight from Ireland and the one to Peru for the funeral of the Irish missionary, Canon Tom Duggan.

dances, concerts and lectures, all Irish in character and utilizing the school facilities. When the Friends of Irish Freedom (FOIF) were organized in 1916 to promote Irish independence, the Carmelites were tardy and did not have a Branch in their parish until 1917. Though started late, the Carmelite Branch grew to be the largest and most active of the New York Branches.

Meetings of the FOIF had lectures, musical concerts, plays and literary presentations. They drew large numbers to their events. "The Eve of Eviction," a dramatic display and lecture was presented on February 24, 1918.<sup>6</sup> Gerard O'Farrell, stationed at Our Lady of the Scapular, gave a lecture on the Irish poet, James Mangan on March 24, 1918.<sup>7</sup> At another meeting, Liam Mellows spoke on "The History of the Royal Irish Constabulary" and a play let "The Shadows of Political Life" was presented.<sup>8</sup> When the newspaper of John Devoy, the *Gaelic American*, was banned from the United States mails by the Woodrow Wilson administration because of its anti British tone, the Carmelite Branch of the FOIF came to the journal's support. The Carmelites gave \$100 to the paper and Peter Elias Magennis, on his own, raise money it.<sup>9</sup> The Carmelite branch regularly had *ceilidhs* - dances - to bring a taste of Irish music to their gatherings. The lectures and other items of the programs of the Carmelite Branch are well documented.<sup>10</sup>

The Irish Progressive League was a radical organization of younger Irish who were dissatisfied with organizations of older people being the voice striving for Irish freedom. They usually attended the 10:00 AM Mass at Our Lady of the Scapular and then met in the school hall. Peter Elias Magennis usually attended their meetings.<sup>11</sup> The Irish Progressive League scheduled a meeting for Madison Square Garden, then located at East 26<sup>th</sup> Street and Madison Avenue, for May 4, 1918 to protest the British conscription of Irish for World War I. The Garden seated 8,000 and it was half filled for the rally. Peter Elias Magennis gave an emotional talk viewing conscription from a mother's viewpoint. Unfortunately, he verbally attacked a Mrs William Jay who had tried to prevent the meeting.<sup>12</sup> She and others, who had tried to

---

<sup>6</sup> *Irish World*, Feb 23, 1918.

<sup>7</sup> *Irish World* and *Gaelic American*, Both Mar 23, 1918.

<sup>8</sup> *Irish World*, July 31, 1918.

<sup>9</sup> *Gaelic American*, July 20, 27, 1918.

<sup>10</sup> A. ISACSSON, *Always*, 39-40. A. ISACSSON, *The Carmelites of New York and Their Involvement in the Irish Freedom Movement 1916-1921*, Maspeth, 1978.

<sup>11</sup> TERRY GOLWAY, *Irish Rebel*, (NY) 1998, 242.

<sup>12</sup> *Gaelic American* (NY) May 11, 1918.

prevent the rally, reported Magennis and his “unpatriotic and seditious” words to John Cardinal Farley, the Archbishop of New York.<sup>13</sup> Farley replied to the protesters that Magennis would not be allowed to preside at such meetings in the future and if he did, he would not be allowed to remain in the Archdiocese of New York.<sup>14</sup> There were further communications from both sides but perhaps the most significant one was from Peter Elias Magennis in the *New York Tribune*. The main point of his letter was that Ireland had a right to representative government and that was all that the Garden meeting was about.<sup>15</sup> Irish organizations left no stone unturned in their support of Magennis. They even tried to involve the Apostolic Delegate to the United States.<sup>16</sup>

Edward Southwell, the pastor of Transfiguration Church in Tarrytown, NY and Magennis fellow Carmelite, wrote Cardinal Farley disagreeing with the action of Magennis and sent Farley the prior general’s name and address so he could report Magennis to him.<sup>17</sup> Farley’s secretary, Thomas Carroll, replied cordially saying that Farley would not get in touch with John Lorenzoni, prior general. He felt that Magennis came to realize that he represented more than himself when he expressed his views on “such an inflammable subject as Irish politics.”<sup>18</sup>

Peter Elias Magennis was the national president of the FOIF at the time he was elected prior general of the order. There was a rift between Eamon De Valera and Daniel Cohalan over whether funds raised by the FOIF should be sent to Ireland or kept in the United States. When Magennis was elected general, Cohalan seized the opportunity to have his candidate appointed to the presidency thereby gaining control of the FOIF. To counteract this, Eamon De Valera began in 1920 the American Association for the Recognition of the Irish Republic (AARIR).<sup>19</sup> Because the Carmelites were totally

---

<sup>13</sup> *New York Times*, May 21, 1918.

<sup>14</sup> *Ibid.*, May 22, 1918.

<sup>15</sup> *Ibid.*, May 23, 1918.

<sup>16</sup> Vatican Archives, Apostolic Delegate, Washington, V 83/1 and 7809 E.

<sup>17</sup> Southwell to Farley, Tarrytown, June 10, 1918, Archives Archdiocese of New York, I-29.

<sup>18</sup> Carroll to Southwell, NY, June 29, 1918, copy, Archives Archdiocese of New York, I-29.

<sup>19</sup> For De Valera’s side cf. DOROTHY MACARDLE, *The Irish Republic*, Dublin, 1951, 368-71, 410-11; the Cohalan position is in C. F. TANSILL, *America and the Fight for Irish Freedom* (NY), 1957, 392-94.

loyal to De Valera, they closed down their Branch of the FOIF and established the Carmelite Council in the AARIP. The activities of the previous one continued with the new organization. A new feature of the AARIP was the speaking of Denis O'Connor to twenty-two Councils in the year 1921.<sup>20</sup>

The Carmelite staff of Our Lady of the Scapular in this period were all born in Ireland and were allowed about every three years a trip by boat to visit their families and friends in Ireland. When Donal O'Callaghan was a student of theology in Washington, DC, he began researching the Irish activities of the New York Carmelites. One of the things he did was to interview some of the older priests. He learned that some of the Carmelites traveling by boat carried on their person messages from Ireland for persons prominent in the Irish Freedom Movement in the United States. They dealt with anti-British activities. Peter Elias Magennis and Christopher Slattery carried messages from Ireland to men in the movement in New York. Hugh Devlin carried a message for Liam Mellows which he delivered to him personally.<sup>21</sup>

When Eamon De Valera came to the United States after his escape from Lincoln prison, he came from the boat directly to the Carmelite Priory on East 29<sup>th</sup> Street where he was secure. His school mate from Blackrock College, Lawrence Flanagan, was not at home when he arrived but came home later and De Valera saw his school mate for the first time in twenty years. De Valera came from the Carmelite Priory for his first public appearance in the United States at the Waldorf Astoria Hotel.<sup>22</sup> Others availed themselves of the Carmelite hospitality in the priory which was for them a "safe house" and a place for receiving messages Harry Boland, Sean Nunan, Liam Pedlar and Liam Mellows also used the safety of the Carmelite Priory. All of these were arms dealers for the Irish cause.

The Carmelite Council of the AARIP raised money at their meetings.<sup>23</sup> Talks were given and pledges of money taken. Records in the province's archives show money came to the Carmelite Council from other Councils and individuals. The Carmelite records show that

---

<sup>20</sup> A. ISACSSON, *The Carmelites of New York and their Involvement in the Irish Freedom Movement, 1916-1924*, Maspeth, [1980], 54-55.

<sup>21</sup> O'Callaghan Research, ANYP.

<sup>22</sup> 160/263, 150/668 De Valera Papers, University College Dublin (UCD); McGarrity Papers, 17,608, National Library of Ireland, is another version.

<sup>23</sup> "Traces of Clandestine Operations in the Records of the New York Carmelites," *The Irish Sword* 102, Winter, 2007, 437-439.

over \$75,000 was raised. The records in the papers of Eamon De Valera lists \$36, 586 coming to the Refugee Fund and other such titles which were covers for money to be used for the purchase of arms.<sup>24</sup> This money raising originally was in the fight against the British but once independence was gained and the Free State was established, the Carmelite money was devoted to the Republicans, the followers of Eamon De Valera and against the Free State.

The American Counsel in Dublin on June 9, 1921 wrote his State Department superiors that without American money the IRA (those fighting against England) would have to quit in three months without American money.<sup>25</sup> He listed the funds "The Prisoners' Dependent Fund" and "The Refugee Fund" and stated they were simply conduits for Sinn Fein, the rebels. The counsel then listed all the people that were involved in funneling money to Ireland. A good number of those people were associated with the New York Carmelites.<sup>26</sup> De Valera kept a careful record of money going back and forth to Ireland. Names he mentioned were Jim McGee, Harry Boland Father Timothy Shanley and Joseph McGarrity.<sup>27</sup>

The generosity of the Carmelite Council in raising funds was so well known that De Valera "on the run" and in the midst of the Civil War wrote to Denis O'Connor, the Carmelite pastor. He appealed to his friend to send money as the lack of it was hindering their efforts.<sup>28</sup>

Sean Reid, O. Carm., pastor of Our Lady of the Scapular 1943-1964, came from a staunch Republican household in Killkenny and studied in Rome (1927-1933) during the time of the generalship of Peter Elias Magennis. Only when he was ordained and returned to New York did he learn of Carmelite involvement in the arms business and the use of the priory and church basements as an arsenal.

Jim McGee and his family lived in Saint Gabriel's Parish just north of the territory of the Carmelite Parish of Our Lady of the Scapular. There was a gunsmith who had a shop on the street in which McGee lived. At the shop, McGee purchased guns for shipment to Ireland. These and others he collected or were given him, he would arrange through his work as a longshoreman and his acquaintance

---

<sup>24</sup> Irish Fund Raising, ANYP; 150/1030 De Valera Papers, UCD.

<sup>25</sup> Consul Report, Dublin, June 9, 1921, 12, #752, Roll 218, Record Group M 580, National Archives and Records Administration (NARA).

<sup>26</sup> Consul Report, Dublin, Aug 9, 1921, #986, #1068, #1071 in *Ibid.*

<sup>27</sup> 150/1309, De Valera Papers, UCD.

<sup>28</sup> De Valera to O'Connor, [Dublin], 150/1280. De Valera Papers, UCD.

with ship crews he would ship these guns to Ireland. McGee and his associates were closely connected with the Carmelites and his son, Patrick Eamon De Valers McGee, was baptized by Lawrence, Flanagan, O. Carm., in the Carmelite church.

The storage of the arms and ammunition gathered for shipment to Ireland was a problem. As Edmund O'Brien, one of the arms gatherers, wrote: "later [mid summer of 1920] a safer and commodious store for such goods [arms and ammunition] was found in the Carmelite Priory which was, if I remember correctly, on 29<sup>th</sup> Street, on the East Side. The Carmelite priests were favorably disposed towards the Irish cause and gave their help in every way. In this case, it provided us with a place within their grounds to use as a dump for arms and ammunition, which relieved us of a lot on anxiety regarding the safety of such stuff."<sup>29</sup>

There was the purchase of 500 Thompson submachine guns by the Irish arms merchants. Due to the large number and the size of the guns, only some were stored in the basements of the Carmelite church and priory. There they were sewn into burlap sacks for shipment. Harry Boland and Jim McGee chartered a ship, the *East Side*, for shipping the guns to Ireland. As the gun transporters were leaving the priory with the guns, Peter Elias Magennis met them and wished them luck. The guns were transported to Hoboken, NJ where the *East Side* was docked. Because there was a longshoreman's demonstration against British ships docked in Hoboken, Jim McGee and his helpers failed to move the Thompsons into the hold and left them on deck. The presence of the guns was reported to the police who seized them. Attempts by those running the Thompson operation failed to repossess the guns and they remained in the custody of the federal government.<sup>30</sup> Some people involved were arrested but on the completion of a long legal process, no one was prosecuted.<sup>31</sup> The Carmelite involvement was never made public.

In May, 1922, just before the start of the Irish Civil War, Liam Pedlar wrote from New York to Harry Boland in Ireland concerning what Pedlar called the "45 proposition." Pedlar cited the original order as being for 700,000 rounds of .45 ammunition. A down payment of

---

<sup>29</sup> Brannigan-Isacsson Correspondence; Reid to Brannigan, Middletown, May 10, 1992, copy, Archives New York Province (ANYP).

<sup>30</sup> A. ISACSSON, *Always*, 96-100.

<sup>31</sup> A. ISACSSON, "Indictments in the *East Side* Thompson Seizure," *The Irish Sword* 28 (Winter, 2003) 446-447.

\$15,000 had been made and a balance of \$13,000 remained. Pedlar wanted Boland to authorize the Carmelite, Denis O'Connor, to give Pedlar the balance to complete the deal. O'Connor was estimated to have \$18,000 to \$20,000 on hand for this purpose. The deal for the 45 ammunition seems never to have been completed.<sup>32</sup>

We would never do today what the Carmelites of those days did but we are not in their time or place. We must not judge events of the past in the light of the knowledge of today. They did nothing illegal as the shipping of arms to Ireland was not against the law and they were exercising their American rights of free assembly and speech. Living in the United States these Carmelites lived where self determination was expressed in the American Revolution. The spirit of self determination was rampant in that World War I era as a goal of the peace conference. The Irish in the United States felt this especially and desired their native land to have the freedoms they were practicing in their adopted country. The self determination of Ireland was never brought to the table at Versailles. This was a factor that defeated the entry of the United States into the League of Nations.

Alfred Isacsson, O.Carm.  
Our Lady of Mount Carmel  
90 Euclid Ave. PO Box 883  
Middletown, NY - U.S.A.

---

<sup>32</sup> A. ISACSSON, *Always* 103-104; Pedlar to Boland, NY, May 24, 1922, copy from Brian Murphy, OSB.

## IL RAGIONAMENTO MORALE

AURELIANO PACCIOLLA, O.CARM.

Gli studi più recenti sul ragionamento morale vedono al centro le ricerche di Hauser per cercare di differenziare il ruolo del ragionamento da quello dell'intuito. I tre principi: azione, intenzione e contatto sembrano differenziare e predire con buona approssimazione le reazioni di fronte ai dilemmi morali. Attualmente le ricerche si stanno concentrando nell'affinare gli strumenti per rilevare e classificare il ragionamento morale e dopo aver esposto alcuni tentativi si passa alla valutazione morale dell'eroismo che potrebbe essere considerato come la conclusione di un tipo di ragionamento morale. In questo caso non si tratta tanto del ragionamento del soggetto che ha compiuto un gesto eroico quanto piuttosto della valutazione che un gruppo sperimentale di adolescenti ha fatto di due casi simili: Salvo D'Acquisto e P. Tito Brandsma. L'obiettivo primario era quello che verificare la possibilità di poter ipotizzare delle correlazioni personologiche con il ragionamento morale. Oltre alle differenze di genere è possibile ipotizzare che il ragionamento morale possa dipendere anche da variabili correlate a specifici stili di personalità e a specifiche fasce d'età.

I risultati necessitano ancora di ulteriori conferme da altre ricerche analoghe ma effettuate con altri campioni, in altri contesti socio-culturali ed altri strumenti diagnostici. Un'altra indicazione per continuare le ricerche sul ragionamento morale è quella di cercare delle correlazioni con le psicodinamiche limitrofe: il pensiero magico, la colpa, il perdono, il senso della vita e della morte.

### I. PREMESSA

L'approccio interdisciplinare sia della teologia morale che della psicologia stanno permettendo riflessioni e ricerche di sicuro arricchimento reciproco a vantaggio della persona e della sua crescita.

Bisogna preventivamente precisare che la psicologia non può studiare la coscienza morale ma solo alcune sue manifestazioni. Infatti

la coscienza morale è insondabile dalla scienza ma i comportamenti, le motivazioni e le intenzioni, nella misura in cui posso essere esplicitate e decodificate, potrebbero essere oggetto di studio scientifico da considerarsi, però, sempre ipotetico, parziale e provvisorio. In questo caso, l'oggetto più specifico di studio sono le motivazioni esplicitate che sostengono un particolare giudizio morale. Siccome le motivazioni possono essere esplicitate attraverso un ragionamento<sup>1</sup> verbalizzabile allora queste ricerche hanno per oggetto "il perché soggettivo" che portano ad considerare una particolare scelta ritenuta come "buona" o come "cattiva". Il "ragionamento morale" può essere definito come l'insieme dei processi cognitivi ed emotivi implicati in tutte le scelte. Questo insieme cognitivo-emotivo viene evidenziato tanto più quanto più è importante decidere il bene maggiore o il male minore tra due o più opzioni. Il "ragionamento morale" di uno specifico individuo si manifesta in specifiche situazioni problematiche in cui è possibile mettere in atto solo una scelta senza poter aspettare; questi sono i "dilemmi morali". Possiamo avere "dilemmi morali" puramente teorici ma anche "dilemmi morali" tragicamente reali. Ovviamente sono questi ultimi che maggiormente evidenziano il "ragionamento morale". Tuttavia, come potrà essere osservato qui di seguito, si sta rivelando molto efficace il "training morale" costituito dalla discussione di gruppo dei "dilemmi morali" sia teorici che realmente vissuti da se o da altri.

Lo scopo di questa pubblicazione è quello di offrire una prima conoscenza generale sull'importanza delle ricerche e delle applicazioni del ragionamento morale per il benessere e per la crescita multidimensionale della persona e della società.

Da un punto di vista metodologico si procederà con l'esposizione delle ricerche sul ragionamento morale a partire dalle prime (J. Piaget e L. Kohlberg) per proseguire con le ricerche più significative degli anni '80-'90 allo scopo di evidenziare l'estensione applicativa di questo importante processo cognitivo fino ad arrivare alle ricerche più recenti di M. Hauser. Un particolare rilievo sarà dato agli strumenti psicologici dei ricercatori per rilevare il ragionamento morale per poi considerare tre ricerche condotte da me con alcuni miei assistenti e laureandi in psicologia. In questa articolazione più che il criterio cro-

---

<sup>1</sup> Nell'ambito della psicologia cognitivista il "ragionamento" è "l'insieme dei processi mentali con cui si ricavano le inferenze, cioè si elaborano nuove conoscenze a partire da quelle che sono disponibili. Le conoscenze disponibili sono le premesse, quelle inferite sono le conclusioni del ragionamento. L'insieme di premesse e conclusioni è definita argomentazione". K. SACCO, *Il Pensiero*, in G. PRAVETTONI, M. MIGLIORETTI, *Processi cognitivi e personalità. Introduzione alla psicologia*, Milano, Franco Angeli, 2003.

nologico si seguirà quello tematico ma anche in questo non sarà facile differenziare le ricerche sui figli da quelle sulla famiglia e così per altri contenuti. La conclusione sarà un'apertura a nuove e più specifiche ricerche in vista della crescita personale e sociale.

## II. LE PRIME RICERCHE SUL RAGIONAMENTO MORALE

Già da tempo<sup>2</sup> J. Piaget aveva effettuato le prime osservazioni scientifiche sullo sviluppo del giudizio morale nei bambini soprattutto in relazione all'emergere del senso di giustizia e di onestà. Piaget per rilevare lo sviluppo del giudizio morale ha proposto ai bambini di diversa età delle storielle o dilemmi riguardanti: la sbadataggine, la bugia, la punizione, l'autorità, il furto, la giustizia distributiva e retributiva, la responsabilità individuale e collettiva, la sanzione espiatoria e reciproca. Questi studi hanno permesso di distinguere due diversi livelli di manifestazione della moralità: una morale eteronoma (fondata sulla responsabilità oggettiva) ed una morale autonoma (basata sulla responsabilità soggettiva, sulla cooperazione e sulla ricerca del bene).

Per Piaget questa evoluzione morale può essere osservata attraverso: a) *l'applicazione* delle regole; b) *la coscienza* delle regole.

a) L'applicazione delle regole si articola in quattro fasi:

- 1) *Regolarità individuale* (zero - due anni): le regole dipendono dai desideri e dalle abitudini.
- 2) *Imitazione ed egocentrismo* (due - sei anni): le regole dell'ambiente sociale vengono rispettate mentre si gioca e quando si imitano i bambini più grandi. Non c'è bisogno di avere delle regole codificate e quindi in un gioco o gara non disturba che più di uno o tutti possano essere «il primo». L'importante è vincere e provare il piacere di diventare sempre più bravi o di poter sviluppare le proprie abilità.
- 3) *Cooperazione incipiente* (sette - dieci anni): le regole devono essere codificate e ognuno controlla che gli altri del gruppo le rispettino.
- 4) *Interesse per le regole* (undici - tredici anni): le regole devono avere un significato e una funzionalità, per questo possono essere messe in discussione e cambiate col consenso del gruppo. Il gioco individuale - egocentrico e psicomotore-ritualizzato - viene sostituito dal gioco coordinato socialmente.

---

<sup>2</sup> J. PIAGET, *La costruzione del reale nel bambino*, Firenze, La Nuova Italia, 1937.

b) La coscienza delle regole si articola in tre fasi:

- 1) *Ludico-motorio* (zero - due anni): le regole vengono percepite come un interessante «giocare a ripetere» e quindi senza coercizione e obbligatorietà.
- 2) *Sacralità* (due - otto anni): le regole sono ciò che dicono i genitori o gli adulti e sono inviolabili: ogni violazione o alterazione è una trasgressione; tuttavia si verificano frequenti disobbedienze, ma con rari sensi di colpa. Questa fase è detta “*ego-centrica*” perché il bambino pensa che tutti vedano (o debbano vedere) le cose come lui.
- 3) *Consensualità* (otto - dodici anni): le regole sono originate dalla cooperazione e tutte (nel gioco, nell’amicizia, in famiglia, a scuola) diventano una legge morale.

In altre parole, l’evoluzione morale inizia con *l’anomia* (assenza di norme); procede con *l’eteronomia* (norme imposte da altri: morale è obbedire); continua con la *reciprocità* (norme concordate: morale è stare ai patti); per terminare, verso i tredici anni, con *l’autonomia* (norme personali: morale è avere dei criteri propri).

Ciò che permette una corretta crescita morale è:

- incoraggiare la cooperazione;
- diminuire le costrizioni;
- dare più spazio all’esperienza che all’indottrinamento.

È molto importante che lo psicologo colga le reazioni dei bambini alle storie, dando loro l’occasione di commentarle. Solo dopo che essi hanno esaurito le loro riflessioni, potrà porre alcune domande specifiche sul giudizio morale. In questa fase bisogna tener presente che non è tanto importante chi il bambino giudichi più buono o più cattivo. L’elemento di maggiore interesse psicologico è quello di osservare «perché» una data persona in una certa circostanza è considerata buona o cattiva. Perciò, è la *motivazione* ciò che maggiormente deve interessare l’educatore.

Naturalmente, queste storie danno un’ottima occasione ai bambini per riflettere sulla loro vita quotidiana e perciò mentre si applicano si possono elaborare i vissuti specifici nei vari contesti: ingiustizie, punizioni, cattiverie che possono essere stati sperimentati in famiglia, a scuola, nel gioco.<sup>3</sup> Per una valutazione completa dei risul-

---

<sup>3</sup> Si riporta qualche esempio di storiella o dilemma usato da Piaget per la rilevazione del giudizio morale nei bambini. Storia sul danno: a) Un bambino di nome Giovanni è nella sua camera. È chiamato per il pranzo. Entra nella sala da pranzo. Ma die-

tati sarà necessario somministrare ad ogni bambino tutti i dilemmi e seguire il protocollo previsto per una corretta osservazione e/o diagnosi. L'elemento più rilevante è determinato dalle risposte alla seguente domanda: *"I bambini sono stati monelli allo stesso modo oppure uno è stato più monello dell'altro? Chi? Perché"*.

Altre storie ideate da altri ricercatori servono ad evidenziare la funzione protettrice del soprannaturale nei confronti dei genitori del bambino, altre per i bambini di tre-sei anni servono ad evidenziare delle possibili connessioni tra le qualità attribuite ai genitori e quelle attribuite alla divinità. In tutte queste storie o dilemmi morali l'esperienza del bambino con i propri pari rappresentasse lo scenario principale all'interno del quale avviene lo sviluppo morale, soprattutto in relazione all'emergere del senso di giustizia e di onestà. Un esempio di queste storie / dilemmi per i bambini può essere il seguente:

Tua sorella (se il ragazzo ha una sorella, altrimenti «tuo fratello»), oppure si indica il ragazzo stesso se è figlio unico) un giorno, mentre la mamma è fuori, fa un gioco che la mamma le aveva proibito, cioè gioca con l'acqua e i bicchieri. Ma a un certo punto urta male la tavola e così un bicchiere cade e si rompe in tanti pezzetti, che nasconde in fondo in fondo alla pattumiera dove nessuno li può vedere. Dopo venti minuti ritorna la mamma, che era andata a fare la spesa, apre la porta e tutto è tranquillo, tua sorella sta giocando e continua il suo gioco. Non c'è nessun'altra persona in casa. Secondo te la mamma sgrida tua sorella oppure no? Perché? E come faceva a sapere che il bicchiere era rotto? E il tuo papà,

---

tro la porta c'è una sedia e sulla sedia c'è un vassoio con quindici tazze. Giovanni non poteva sapere che vi era tutto questo dietro la porta. Entra: la porta urta il vassoio e, *patatrac!*, le quindici tazze si rompono tutte. b) C'era una volta un bambino di nome Enrico. Un giorno che la mamma non c'era volle prendere della marmellata dalla credenza. Salì su una sedia, ma non riuscì a prenderla. Tentando di prenderla, però, urtò una tazza. La tazza cadde e si ruppe. Storia sul furto: a) Albertina aveva una piccola amica che teneva un uccellino in gabbia. Albertina pensava che l'uccellino fosse molto infelice e chiedeva continuamente alla sua amica di lasciarlo libero. Ma l'amica non voleva. Allora un giorno che l'amica non c'era, Albertina rubò l'uccellino. Lo lasciò volare via e nascose la gabbia nel granaio di modo che l'uccellino non potesse più esservi chiuso dentro. b) Giulietta rubò delle caramelle alla sua mamma, un giorno che la mamma era fuori. Si nascose e le mangiò. Storia della bugia: a) Un bambino di nome Federico giocava nella sua stanza. La mamma è andata a chiedergli di andare a comprare il pane, ma lui non aveva voglia di andarci, e allora ha risposto alla mamma che gli facevano male i piedi. Ma non era vero, non aveva per niente male ai piedi. b) Un bambino di nome Carlo desiderava tanto andare a cavallo ma nessuno lo invitava mai. Un giorno vide per strada un bellissimo cavallo; avrebbe voluto tanto salirci sopra, ma nessuno lo invitò. Allora tornò a casa e raccontò alla mamma che il padrone del cavallo gli aveva fatto fare un bellissimo giro. Ma non era vero: lui ha soltanto inventato questa storia.

quando ritorna dal lavoro, sgrida anche lui tua sorella perché ha rotto il bicchiere, anche se la mamma non dice niente? Perché? E come faceva a sapere che il bicchiere era stato rotto?<sup>4</sup>

Le successive ricerche – specie quelle di L. Kohlberg<sup>5</sup> – hanno confermato che il periodo della fanciullezza è contraddistinto da una morale complessivamente conformista. In seguito, il comportamento morale adolescenziale è caratterizzato: a) dalla capacità di tenere conto delle intenzioni più che dei risultati di un’azione; b) dalla considerazione che gli altri hanno dei nostri diritti; c) da una acritica adesione ed accettazione delle regole sociali.

Anche Kohlberg ha usato dei dilemmi per risalire al ragionamento che motivava le scelte e ciò ha permesso di individuare tre livelli di giudizio morale: preconvenzionale, convenzionale e postconvenzionale ognuno dei quali è suddiviso in due stadi.

Preconvenzionale: l’attenzione è centrata sull’evitare punizioni e ricevere ricompense.

Stadio 1: È giusto solo ciò che è permesso

Stadio 2: Pensare innanzitutto a se stessi

Convenzionale: l’attenzione è incentrata sulle regole sociali

Stadio 3: “*La brava bambina*” e “*Il bambino in gamba*”. Il buon comportamento è quello che soddisfa le altre persone e merita la loro lode.

Stadio 4: “*Legge ed ordine*”. Comportarsi bene significa essere un cittadino ligio al proprio dovere e ossequiante alle leggi.

Postconvenzionale: l’attenzione è incentrata sui principi morali

Stadio 5: *Il contratto sociale*. Le regole della società esistono per il beneficio di tutti e vengono stabilite mediante un mutuo accordo.

Stadio 6: *Principi etici universali*. A determinare ciò che è giusto o sbagliato sono i principi generali di validità universale.

Kohlberg avanza la possibilità di un altro stadio oltre il sesto: quello di colui che risponde alla domanda: «Perché devo agire moralmente?»; tuttavia questa dimensione esistenziale dell’agire morale, implicando l’interrogativo sul significato della propria vita, porta

<sup>4</sup> R. VIANELLO, *La religiosità infantile*, Firenze, Giunti-Barbera, 1976, 65-66.

<sup>5</sup> L. KOHLBERG, *Moral stages and moralization: the cognitive development approach*, in *Moral development and behaviour, theory, research and social issues*, New York, 1976, 31-53.

fuori dalla ricerca empirica, facendoci entrare nell'ambito metafisico-religioso.<sup>6</sup>

Le persone progrediscono lungo questa gerarchia morale con la riflessione sulle proprie esperienze. Pertanto, ad ogni età, lo stadio di sviluppo morale è determinato da come le persone ragionano sulle questioni morali. Le motivazioni con le quali giustificano le risposte ai dilemmi possono indicare il livello di giudizio morale.

Per andare un po' oltre questa suddetta sintesi essenziale sulle prime ricerche è utile aggiungere altre osservazioni interessanti per la psicologia clinica e per la pedagogia.

Lo sviluppo del ragionamento morale si compie e si concretizza nell'apprendimento di ciò che è lecito fare e di ciò che non lo è. All'interno di questo percorso evolutivo, le emozioni positive hanno un ruolo determinante. Per esempio, la reciprocità è una dimensione centrale di questo aspetto dello sviluppo morale. I bambini internalizzano un numero considerevole di regole quotidiane se a loro viene insegnato cosa è appropriato fare in ogni contesto. Inoltre, i comportamenti riparatori e quelli pro-sociali nei bambini sembra che siano fortemente correlati con le emozioni positive. È il caso dell'empatia: i bambini, quando si trovano di fronte a qualcuno che manifesta disagio, possono produrre comportamenti volti ad aiutare e condividere lo stato emotivo dell'altro. Un altro esempio riguarda la comprensione dell'ambiente circostante: di fronte a qualcosa che è fuori posto, i bambini possono manifestare un certo disagio e ciò può indicare che il bambino ha interiorizzato una norma e manifesta disagio in presenza della violazione della stessa.

Nei bambini lo sviluppo morale si manifesta anche in relazione alle proibizioni imposte dai genitori. L'orgoglio, insieme alla vergogna, sono emozioni anticipatorie che preannunciano le conseguenze di un'azione deliberata; l'orgoglio esercita un'attrazione positiva e costituisce la prova del fatto che una norma è stata applicata con successo; la vergogna costituisce una spinta negativa essendo derivata dall'aver messo in atto un'azione proibita.

Per dare un'idea sulla procedura usata da Kohlberg si riporta qui di seguito uno dei vari dilemmi somministrati agli adolescenti:

Due giovani erano nei pasticci. In fretta e furia stavano lasciando la città segretamente. Karl, il più anziano, entrò in un negozio e rubò 500 dol-

---

<sup>6</sup> L. KOHLBERG, E. TURIEL, *Recent research in moral development*, New York, Holt, Rinehart & Winsyon, 1973. Il significato della propria vita è l'oggetto centrale del cognitivismo esistenziale: Pacciolla A. e Mancini F. (a cura di) *cognitivismo esistenziale. Dal significato del sintomo al significato della vita*. Edizione Franco Angeli, Roma, 2010.

lari. Bob, il più giovane, andò da un vecchio che aveva la fama di aiutare la gente. Bob gli raccontò di essere ammalato e di aver bisogno di 500 dollari per pagarsi l'operazione. Non era affatto vero che fosse ammalato e non aveva alcuna intenzione di restituire il denaro. Quell'uomo non conosceva molto bene Bob, ma gli prestò i soldi. Così Karl e Bob fuggirono dalla città ognuno con 500 dollari in tasca.<sup>7</sup>

Che cosa sarebbe peggio, rubare i soldi come Karl o imbrogliare come Bob? Perché? Supponi che Bob avesse ottenuto un prestito dalla banca, ma senza avere nessuna intenzione di restituirlo. È peggio prendere a prestito da una banca o da quel vecchio? Perché? Qual è stata secondo te la cosa più brutta dell'imbroglio a quel vecchio? Perché non si dovrebbe rubare da un negozio? Qual è il valore e l'importanza del diritto di proprietà? Per il benessere della società, che cosa sarebbe peggio: imbrogliare come Bob o rubare come Karl? Perché?

Per una valutazione più completa, nelle ricerche vengono somministrati tutti i dilemmi.

### III. ULTERIORI RICERCHE SUL RAGIONAMENTO MORALE

Negli anni '80 e '90 gli studi di Piaget e di Kohlberg hanno dato impulso a molte ricerche sulla morale e sulla religiosità infantile dedotta dalla valutazione morale di casi problematici (o dilemmi) per evidenziare le scelte teoriche e le motivazioni di tali scelte. I casi problematici o dilemmi continuano ad essere presentati ai soggetti sotto forma di storie (per i bambini) o di situazioni verosimili (per gli adulti) e sono stati elaborati questionari per evidenziare anche caratteristiche personali e scale per gerarchizzare i valori personali.<sup>8</sup> Per esempio, è stato osservato che il modo di discutere su un dilemma morale può essere di tipo: *rappresentazionale* o *operazionale*. Il tipo *rappresentazionale* elicitava il ragionamento delle persone (parafrasi) mentre l'*operazionale* è provocatorio perché implica la trasformazione del ragionamento degli altri. In pratica, i ragazzi quando fanno un ragionamento morale sembrano più coinvolti in discussioni

---

<sup>7</sup> R. DUSKA, M. WHELAM, *Lo sviluppo morale nell'età evolutiva. Una guida a Piaget e a Kohlberg*, Roma, Edizione Marietti, 151.

<sup>8</sup> A. BORGHINI, P. PAOLICCHI, *Il giudizio morale nell'adolescenza*, in *Orientamenti pedagogici*, (35) 1985, 619-655. A. PACCIOLLA, *I nostri figli*, Cinisello Balsamo, Edizione San Paolo, 1995, 165-224.

di tipo operazionali rispetto ai ragazzi che non evidenziavano un ragionamento morale sviluppato.<sup>9</sup>

Le ricerche che hanno voluto approfondire il ragionamento morale hanno evidenziato altri importanti aspetti per la clinica e per la pedagogia. In questa sede sarà utile riportare una panoramica dei principali studi prima di arrivare alle ricerche più recenti.

Le ricerche sul ragionamento morale possono essere raggruppati per contenuti come indicato nei paragrafi che seguono: 2.1. Ragionamento morale e famiglia; 2.2. Ragionamento morale ed età evolutiva; 2.3. Ragionamento morale e bambini; 2.4. Ragionamento morale e bambini maltrattati; 2.5. Ragionamento morale e adolescenza; 2.6. Ragionamento morale e genere; 2.7. Ragionamento morale e ragionamento sociale; 2.8. Ragionamento morale ed aggressività; 2.9. Convinzioni morali ed attività criminale; 2.10. Coscienza e autoregolazione.

### 3.1. *Ragionamento morale e famiglia*

La teoria di Kohlberg ha avuto un'importante riformulazione evidenziando le cinque "fonti ascritte dell'autorità morale": 1) la soddisfazione dell'interesse personale; 2) le aspettative familiari; 3) le aspettative dell'educatore; 4) i principi della società; 5) l'equità per gli individui. L'insieme di queste fonti forma il costrutto per misurare il contenuto di pensiero morale dei genitori e degli adolescenti.<sup>10</sup>

Questo modello si può estendere alla socializzazione dei valori; infatti, gli adolescenti che percepiscono le loro famiglie come molto coese od intimamente emozionali, riportano una maggiore influenza dalle fonti di autorità morale nelle loro decisioni morali. Anche gli adolescenti che percepiscono il loro sistema familiare come molto adattivo, riportano una maggiore influenza da tutte le fonti di autorità morale nelle loro decisioni.<sup>11</sup> Gli adolescenti che percepiscono alti livelli di comunicazione positiva con i loro genitori, mostrano alti livelli di contatto con i loro genitori sui problemi morali. In linea con tutto ciò si ipotizza che gli standard morali che gli adulti sottolineano e guidano il tipo di moralità che questi insegnano ai loro figli.<sup>12</sup> E le

<sup>9</sup> M.W. BERKOWITZ, J.C. GIBBS, *Measuring the developmental features of moral discussion*, in *Merril-Palmer Quarterly*, 1983, 29, 399-410.

<sup>10</sup> R. Henry, *The psychodynamic foundations of morality*, New York, Basel, 1983.

<sup>11</sup> F.A. WHITE, *Relationship of family socialization processes to adolescent moral thought*, *Journal of Social Psychology*, 2000, 140, 75-93.

<sup>12</sup> A. BANDURA, *Social cognitive theory of moral thought and action*. In W. M. KURTINES & J. L. GEWIRTZ (Eds.), *Handbook of moral behaviour and development*, New Jersey, Erlbaum, 1991, 45-103.

relazioni positive tra i pensieri morali dei genitori e dei figli sono predittive dell'assunto secondo cui, i genitori stimolano le risorse cognitive dei figli incoraggiandoli a prendere parte alle decisioni e spendendo del tempo nell'esplorazione dei problemi morali.

Questa ricerca ha evidenziato che la semplice esposizione al ragionamento morale dei genitori non è sufficiente a stimolare il ragionamento morale nei figli. È la percezione degli adolescenti del livello di intimità emotiva con i loro genitori che determina la scelta del loro modello morale. Ricerche precedenti mostrano che i processi familiari giocano un ruolo importante nella socializzazione del ragionamento morale dai genitori agli adolescenti.

In una ricerca si è voluto investigare sull'ampiezza con cui i processi familiari guidano e regolano la relazione tra i pensieri morali dei genitori e gli adolescenti. L'ipotesi è che la relazione tra i pensieri morali dei genitori e quelli degli adolescenti differirà in base alla presenza di alti o bassi livelli di coesione, adattabilità e comunicazione familiare.

Dai risultati appare evidente che i principi morali dei genitori influenzano i principi morali degli adolescenti mentre i processi familiari non esercitano alcuna influenza. Inoltre, per quanto riguarda la morale interna, non è stata trovata alcuna influenza significativa né della morale genitoriale né dei processi familiari; non è stata trovata alcuna interazione tra la morale interna dei genitori ed i processi familiari.

Questi risultati suggeriscono che la morale interna dei figli è indipendente da quella dei genitori e dai processi di socializzazione della famiglia. I dati della ricerca supportano la visione secondo cui i genitori giocano un ruolo importante sul pensiero morale dei figli. Sia la morale esterna che i principi morali dei genitori predicano la morale esterna ed i principi morali dei figli adolescenti. È stato provato, anche, che i processi di socializzazione familiare sono degli ottimi predittori della morale esterna degli adolescenti. La morale esterna dei padri interagisce significativamente con la comunicazione tra padri e figli influenzando così la morale esterna degli adolescenti.

Inoltre, i processi di socializzazione familiare predicano la morale esterna degli adolescenti ma non i loro principi morali e la loro morale interna; in particolare, la coesione, l'adattabilità e l'intimità emotiva, influenzano significativamente la morale esterna degli adolescenti. Una possibile spiegazione di questi risultati potrebbe essere la seguente: gli adolescenti che percepiscono le regole ed i ruoli familiari flessibili e mutevoli, apprezzano questa opportunità e tengono in considerazione maggiormente le fonti esterne per le loro decisioni

morali. Sembra che le famiglie coese, adattive e comunicative creano situazioni familiari appropriate per promuovere l'importanza della morale esterna nelle decisioni morali degli adolescenti. Il fatto che la morale interna degli adolescenti è indipendente può essere spiegata tenendo conto che, gli adolescenti riconoscono la legittimità dell'autorità genitoriale solo in alcuni domini mentre in altri viene messa in discussione. Un possibile modo con cui interpretare i risultati di questo studio è il seguente: gli adolescenti che percepiscono la loro famiglia in modo positivo, attribuiscono molta più importanza alle fonti familiari nelle loro decisioni morali.

Questa ricerca mostra chiaramente che morale esterna ed i principi morali dei genitori continuano a giocare un ruolo importante nella partecipazione alla morale esterna ed ai principi morali dei figli adolescenti; inoltre, i processi di socializzazione familiare predicono la morale esterna degli adolescenti.

È stato confermato che il supporto affettivo, quando è combinato con prospettive non competitive, è predittore di alti livelli di sviluppo morale negli adolescenti; mentre, distorsioni e conflitti affettivi sono associati con livelli bassi di ragionamento morale.<sup>13</sup>

La famiglia è il primo importante contesto per la socializzazione della moralità e resta una delle più importanti fonti d'influenza nello sviluppo morale durante l'adolescenza.<sup>14</sup> Inoltre la famiglia è una importante risorsa in quanto permette lo sviluppo di un giudizio morale individuale e il trasferimento di problemi morali agli altri ambienti sociali come la scuola e il lavoro.

Sono proprio i contesti familiari e parentali che meglio possono promuovere lo sviluppo del giudizio morale esaminando in primis i processi parentali in termini di: calore, affetto, atteggiamenti, stili d'interazione e stili disciplinari.<sup>15</sup> Poi, i processi familiari aiutano anche altre dimensioni: adattabilità, coesione e comunicazione positiva che predicono le differenze nel contenuto del pensiero morale di un adolescente.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> S.I. POWERS, *Moral judgement development within the family*, Journal of Moral Education, 1988, 17, 209-219.

<sup>14</sup> S. LOLLIS, H. ROSS, L. LEROUX, *An observational study of parents' socialization of moral orientation during sibling conflicts*, Merrill-Palmer Quarterly, 1996, 42, 475-494.

<sup>15</sup> B. SPEICHER, *Family patterns and moral judgement during adolescence and early childhood*. Developmental Psychology, 1994, 30, 624-632.

<sup>16</sup> WHITE, F. A. *Relationship of family socialization processes to adolescent moral thought*. Journal of Social Psychology, 2000, 140(1).

È importante definire queste suddette dimensioni: la “*adattabilità*” di una famiglia è l’abilità del sistema familiare di cambiare la sua struttura di potere (assertività, controlli, disciplina), lo stile di negoziazione, i ruoli di relazione in risposta allo sviluppo di situazioni stressanti. La coesione familiare è il legame emotivo tra i membri della famiglia ed i processi ad essa associati sono: regole, coalizione, tempo, spazio, amici, decisioni ed interessi. La “*comunicazione positiva*” è intesa in termini di empatia, ascolto riflessivo e commenti di sostegno che abilitano i familiari a essere consapevoli reciprocamente delle necessità e preferenze individuali. Alti livelli di coesione, adattabilità e comunicazione positiva sono presenti in famiglie non cliniche.<sup>17</sup>

Gli standard morali in cui gli adulti credono sono quelli che poi guidano il tipo di moralità che essi insegnano ai loro figli. Una recente ricerca ha dimostrato l’importanza delle famiglie multiple dove si capisce pienamente come il pensiero morale è socializzato. Le relazioni positive tra genitori e bambini sviluppano il pensiero morale in quanto i genitori incentivano le risorse conoscitive dell’adolescente incoraggiando una più grande partecipazione decisionale e passando più tempo ad esplorare i problemi morali.<sup>18</sup>

È stato anche rilevato che i genitori con alti livelli di giudizio morale erano più capaci nel chiarificare contraddizioni e confusioni nei ragionamenti morali ad un bambino perché colgono più aspetti di una situazione morale. Comunque l’incisività del pensiero morale nella relazione genitore-adolescente varia a seconda dell’età. Pertanto in molti casi lo scarto generazionale che vi è all’interno della famiglia, ovvero le differenze tra una generazione è un’altra, non è molto ampio visto che le generazioni nuove in fase di formazione e quelle adulte hanno valori ed aspirazioni molto simili.<sup>19</sup>

### 3.2. *Ragionamento morale ed età evolutiva*

All’età di quattro anni, la maggior parte dei bambini ha interiorizzato una norma legata alla condivisione; i bambini di questa età manifestano un senso di obbligo nei confronti della condivisione e

---

<sup>17</sup> D. H. OLSON, H.I. McCUBBIN, H. BARNES, A. LARSEN, M. MUXEN, M. WILSON, *Family inventories: Inventories used in a national survey of families*, Los Angeles, Sage, 1992.

<sup>18</sup> A. BANDURA, *Social cognitive theory of moral thought and action*. In W. M. Kurtines & J. L. Gewirtz (Eds.), *Handbook of moral behaviour and development*, New Jersey, Erlbaum, 1991, 45-103.

<sup>19</sup> S.I. POWERS, *Moral judgement development within the family*. *Journal of Moral Education*, 1988, 17, 209-219.

possiedono la convinzione interiore che la condivisione sia una componente immancabile di ogni relazione sociale.<sup>20</sup>

Sembra che con l'età non solo aumentano la cooperazione ed il rispetto reciproco nei confronti dei coetanei ma i bambini si rendono sempre più conto della convenzionalità delle regole morali e della possibilità che esistano molteplici modi di giudicare. Per questo motivo i bambini sono più disposti ad accettare i giudizi degli altri e cercano di modificare le spiegazioni che vengono loro proposte in modo da renderle più plausibili secondo il loro modo di valutare.<sup>21</sup>

Inoltre, questa stessa ricerca, sospetta che i cambiamenti prodotti dall'adulto siano di natura diversa da quelli provocati dai coetanei o da bambini più grandi; si può pensare che un adulto provochi modificazioni ad un livello più superficiale, più conformistico e meno duraturo.

Tutto ciò evidenzia che un'analisi approfondita dei rapporti tra le influenze ambientali e lo sviluppo morale, richiede molteplici distinzioni. Da una parte è necessario distinguere l'educazione dei genitori da quella scolastica e dall'influenza della cooperazione; dall'altra, i giudizi morali relativi alla diversa importanza da attribuire ai risultati od alle intenzioni.

### 3.3. *Ragionamento morale e bambini*

In una ricerca<sup>22</sup> sui bambini iperattivi con deficit di attenzione sono state osservate le simulazioni ed il loro comportamento antisociale, emozionale e sociale mentre giocano con gli altri. I bambini del campione non erano sollecitati a mettere in atto giochi di simulazione ma venivano lasciati liberi di giocare in una stanza con un amico ed una serie di giocattoli. Uno degli obiettivi era quello di individuare eventuali differenze individuali degli interessi dei bambini verso giochi violenti. Il primo obiettivo voleva evidenziare le differenze nelle abilità linguistiche e cognitive dei bambini ed è stato osservato che, rispetto al gruppo di controllo, i bambini iperattivi avevano difficoltà nel com-

---

<sup>20</sup> W. DAMON, N. EISENBERG, *Handbook of child psychology*, Vol. 3: *Social, emotional, and personality development*, New York, Wiley, 779-862.

<sup>21</sup> E. SUCH, R. WALKER, *Being responsible and responsible being: children's understanding of responsibility*, *Children and Society*, 18, 2004, 231-242, Published online 9 November 2003 in Wiley InterScience: ([www.interscience.wiley.com](http://www.interscience.wiley.com)). DOI: 10.1002/CHI.795.

<sup>22</sup> J. DUNN, C. HUGHES, *"I have got some sword and you are dead". Violent fantasy and antisocial behaviour; friendship e moral sensibility in young children*, *Child development*, Vol. 72, N° 2, March/April 2001, 491-505.

prendere gli stati mentali e le connessioni con le azioni ed i sentimenti, negli aspetti relativi al controllo e nel linguaggio. È stato osservato che le differenze individuali nel controllo esecutivo erano legate ad un reale comportamento antisociale del campione: i bambini che mostravano una pianificazione esecutiva povera ed un controllo inibitorio erano coinvolti in molte azioni di bullismo e di violenza.

Un'ipotesi di questo studio è stata che le fantasie di violenza potrebbero anche essere legate a delle difficoltà in alcuni aspetti del controllo esecutivo.

Inoltre, differenze individuali nello sviluppo del controllo inibitorio possono anche contribuire a variazioni nelle fantasie violente.

In fine, sono state osservate delle differenze individuali nelle abilità dei bambini a comprendere il legame tra stati mentali ed azioni e la comprensione delle emozioni sembra legata al coinvolgimento nei giochi di simulazione ed alla frequenza e maturità della loro partecipazione a tali giochi con gli altri.

Prendere parte ad un mondo immaginario con altre persone richiede un'abilità a comprendere cosa stanno pensando gli altri, quali sono i loro sentimenti ed i loro programmi.

In fine, è stato indagato anche il legame tra fantasie violente e sviluppo della sensibilità morale. Sono state individuate delle differenze individuali per quanto riguarda la comprensione delle conseguenze emotive di azioni antisociali o pro sociali; nei bambini che avevano difficoltà a comprendere tali conseguenze, si è osservato un comportamento distruttivo.

Un'altra ricerca è stata condotta per approfondire il ragionamento morale in bambini violenti<sup>23</sup> per evidenziare le cause delle emozioni proprie, delle emozioni delle madri e quelle dei amici.

Dai risultati è emerso che i bambini aggressivi avevano espresso tematiche di violenza ed in entrambi i gruppi (sperimentale e di controllo) si è osservata la prevalenza di temi di violenza maggiormente nei maschi rispetto alle femmine. La proporzione dei temi di violenza nel campione sperimentale è risultata negativamente correlata con le abilità linguistiche, la teoria della mente, il controllo esecutivo e positivamente correlata con l'espressione della rabbia e le azioni antisociali. I bambini che presentavano dei temi violenti svolgevano minori attività di cooperazione con gli altri ed entravano più facilmente in conflitto con loro.

---

<sup>23</sup> R. GOODMAN, *The Strengths and Difficulties Questionnaire: a research note*, *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 1997, 38, 581-586.

Inoltre, si è osservato la presenza di temi di violenza maggiormente nei bambini di 4 anni rispetto ai bambini di 6 anni che mostravano una maggiore sensibilità morale ed empatia. I bambini con fantasie di violenza venivano meno coinvolti nei giochi di simulazione rispetto ai bambini che mostravano temi mentali diversi e non violenti. Fantasie di violenza nei bambini sono state correlate a scarse capacità di comprensione dei pensieri altrui, funzionamento esecutivo povero e abilità linguistiche carenti. I bambini che sceglievano più frequentemente giochi violenti erano più arrabbiati e davano meno risposte positive alle richieste di aiuto degli amici, mettevano in atto azioni antisociali anche fuori dal contesto di gioco. Guardare la televisione, essere esposti a film o ad azioni familiari violente e svolgere una vita di strada contribuisce ad aumentare la scelta di giochi di simulazione violenti.

Un altro studio ha avuto come obiettivo quello di documentare la varietà dei panorami morali entro cui i giovani, di età compresa tra gli 11 ed i 16 anni, vivono e si muovono.<sup>24</sup> Il focus è stato centrato su come i giovani comprendono il processo di sviluppo morale, sulla parte giocata dai valori nel processo di formazione dell'identità e sulla relazione tra i valori ed i più ampi processi di esclusione ed inclusione sociale. Il risultato più importante di questo studio è che i giovani hanno un sistema di valori sofisticato e che loro sono impegnati in un lavoro etico ed emotivo coinvolto nella costruzione della loro identità e della loro vita.

È stato chiesto ai giovani di intervistare un adulto significativo sui cambiamenti e le continuità tra il mondo della loro infanzia ed il presente. Nelle discussioni dei *focus group* e nei questionari, sono state indagate le speranze e le paure per il futuro dei giovani. Queste fonti hanno individuato interessanti continuità e contrasti tra adulti e giovani rispetto ai cambiamenti sociali.

Nelle loro discussioni, i giovani, sono in grado di muoversi tra narrative di perdita e di conquista prendendo posizioni diverse, osservando declini e progressi, attribuendo paure e speranze; le loro speranze parlano di continuità tra le generazioni, di matrimonio, di figli, di lavoro e di un buono stato di salute per loro e per la loro famiglia.

---

<sup>24</sup> T. R. HOLLAND, J. HENDERSON, S. MCGRELLIS S. SHARPE, forthcoming. Researching childhood: time, memory and method. In Allan G. Jones G (eds.), *Social Relations and the Life Course*, Palgrave, Basingstoke, 2002. R.A. THOMPSON, D.J. LAIBLE, L.L. ONTAI, *Early understandings of emotion, morality, and self: Developing a working model*, *Advances in Child Development and Behavior*, 2003, 31, 137–171.

I giovani appaiono particolarmente fatalisti e rassegnati per ciò che è fuori dal loro controllo come la politica, la pace e l'economia. Sembra che i valori dei giovani non differiscono di molto da quelli degli adulti; nel gruppo i valori relativi ai problemi sembrano cadere in tre aree: ciò su cui c'è un consenso, ciò su cui vi è certezza e ciò su cui c'è incertezza.

È stata evidenziata una forte differenza di genere tra le donne che tendono maggiormente alla disapprovazione e gli uomini.

È stato indagato su cosa riconoscono i giovani come autorità morale ed i fattori che contribuiscono alla sua legittimità. A questo proposito, il confine tra legittimità ed illegittimità del potere, nel mondo morale dei giovani, è molto complesso e contestato; molti tendono a distinguere la loro moralità personale, i valori del loro gruppo di amicizie, i valori formali ed informali della scuola e della cultura di riferimento. Mentre i giovani sono capaci di esercitare una forma di controllo sui primi due aspetti sopra citati, dall'altro lato si vedono soggetti al sistema collettivo per quanto riguarda quei valori legati al mantenimento della reputazione e della popolarità.

Le figure di autorità tradizionali (polizia, sacerdoti ...) ricevono un minore rispetto automatico da parte dei giovani; loro spiegano che il rispetto deve essere conquistato e meritato dall'autorità.

È emersa l'importanza del ruolo della scuola per mediare tra i valori dei pari e quelli della comunità in aree come il razzismo, il sesso e la violenza.

I genitori tendono ad essere una fonte di autorità indiscutibile e le madri vengono maggiormente ammirate e difese. In qualche modo, genitori e famiglia sembrano essere un effettivo esempio per tutte le altre sfere della vita dei ragazzi.

I giovani hanno una visione complessa della genitorialità, delle punizioni e del processo di apprendimento al centro del quale identificano il bisogno di una persona che definisca i confini morali; per loro è necessario che questa persona abbia il potere di punire e che lo usi in modo appropriato. Le punizioni fisiche da parte dei genitori sono viste come "*violenze necessarie*", anche se i rimproveri verbali sono considerati più efficaci.

L'acquisizione dell'autonomia morale è intimamente legata allo sviluppo fisico ed alle competenze emotive; i giovani pensano che, solo quando il bambino ha sviluppato fiducia e controllo sul suo corpo può ritenersi responsabile delle conseguenze delle proprie azioni.

Uno dei maggiori temi emergenti concerne l'ubiquità della violenza nella vita di alcuni giovani e la sua influenza sulla loro comprensione dello sviluppo morale. La violenza è vista come una

minaccia per il processo che permette, ai giovani, di diventare dei soggetti morali autonomi. I giovani sono contemporaneamente “*incastrati*” in valori collettivi ed in relazioni di obbligo così come in un lavoro etico individuale, al centro della loro biografia morale personale.

Le fonti di autorità morale riconosciute dai giovani consistono in una frattura tra autorità tradizionale ascritta e la sua negoziazione e localizzazione nell'individuo. Alcune tensioni potrebbero sorgere tra l'articolazione dell'individualismo morale ed una moralità vissuta in cui, i giovani, sono implicati in strutture ed identità che trascendono l'individuo stesso.

Il dibattito sui giovani ed i media assume un processo di declino morale in cui, i media, trascendono il ruolo dei genitori e degli insegnanti per quanto riguarda l'accesso dei giovani alla conoscenza ed all'esperienza; i media sono alla base della proliferazione dei discorsi morali. In pratica, molti valori dei giovani tendono ad essere in linea con quelli delle loro famiglie e del gruppo. Mentre gli adulti sono più o meno capaci di controllare alcuni aspetti del loro mondo sociale, i giovani devono negoziare i valori entro i confini della casa e della scuola.

La figura dell’“*insegnante*” è, poi, al centro del discorso morale; il modo in cui i giovani entrano in contatto con questa figura cambia tra l'aspetto più pubblico della vita della scuola a quello più privato della vita familiare.

Questo studio suggerisce che i giovani sono degli agenti morali attivi e creativi; la loro capacità di svilupparsi e correre rischi dipende, in parte, dal loro accesso a relazioni fidate ed affidabili.

#### 3.4. *Ragionamento morale e bambini maltrattati*

L'esame dello sviluppo morale nei bambini maltrattati è importante per confermare, estendere e testare le teorie sul ruolo della normale genitorialità nello sviluppo morale così come può aiutare a comprendere lo sviluppo di eventuali psicopatologie.

Ricerche precedenti, condotte su bambini maltrattati, solitamente hanno usato metodi di osservazione nel gruppo dei pari ed hanno focalizzato l'attenzione sul livello di aggressività ed empatia come indicatori di sviluppo morale.

Molto poca è la conoscenza relativa alla violazione delle regole ed allo sviluppo delle emozioni morali nei bambini maltrattati.

I bambini abusati fisicamente hanno mostrato una bassa adesione alle indicazioni giornaliere materne e alle strategie di *coping*

chiamate “*compliance compulsiva*” in cui, i comportamenti negativi sono soppressi ed i bambini rispondono positivamente alle direttive materne. Inoltre, deficit negli aspetti dello sviluppo morale nei bambini più grandi maltrattati includono un’alta incidenza di disconoscimento dei diritti e dei sentimenti degli altri, aggressività ed alti livelli di delinquenza. In risposta allo stress, i bambini maltrattati tendono a mostrare una bassa empatia e bassi livelli di comportamenti pro sociali rispetto ai bambini non maltrattati.

Le differenze comportamentali tra bambini maltrattati e non, erano dovute ad un’organizzazione atipica delle risposte emozionali dei bambini maltrattati.<sup>25</sup> La risposta emozionale di questi bambini alle trasgressioni morali differisce rispetto a quella dei bambini non maltrattati ed i bambini abusati e trascurati differiscono nelle loro valutazioni affettive per le situazioni relative alle loro esperienze di maltrattamento.

I bambini trascurati, invece, mostrano degli stati d’animo più negativi rispetto ai bambini maltrattati e mancanza di “*compliance*” con le loro madri e di interazione madre-figlio. Invece, i bambini maltrattati mostrano dei deficit nella loro comprensione delle emozioni che è importante per il coinvolgimento in comportamenti pro sociali ed empatici.

In definitiva, i bambini maltrattati sembrano avere delle difficoltà nell’identificare e differenziare le espressioni facciali, nel parlare degli stati interni e dei sentimenti propri ed altrui, degli affetti negativi e degli stati fisiologici e nell’elaborazione cognitiva delle emozioni negative altrui.

Tutti questi deficit avranno un impatto sul loro sviluppo morale e sulla loro espressione delle emozioni morali.

Il primo aspetto indagato in questo studio è stata la differenza nel livello di trasgressione morale tra bambini maltrattati, trascurati e non maltrattati. I ricercatori hanno ipotizzato che i bambini maltrattati, rispetto a quelli trascurati, avrebbero mostrato maggiori comportamenti di inganno e di furto.

La seconda ipotesi ha esaminato le differenze tra questi tre categorie di bambini rispetto allo sviluppo del comportamento pro-sociale: sia i bambini abusati che quelli trascurati avrebbero mostrato bassi livelli di comportamento pro-sociale così come è emerso da uno scenario di “*stress dello sperimentatore*” durante il quale, questi bam-

---

<sup>25</sup> J. SMETANA, S. TOTH, D. CICHETTI, J. BRUCE, P. KANE, C. DADDIS, *Maltreated and nonmaltreated preschoolers’ conceptions of hypothetical and actual moral transgressions*, *Developmental Psychology*, 1999, 35, 269-281.

bini, hanno mostrato bassi livelli di disponibilità, di conforto e di donazione di denaro.

L'ultima ipotesi riguarda le differenze nello sviluppo delle emozioni morali. Dato che i bambini trascurati mostrano più devianza nella risposta a situazioni morali allora è stato proposto che questi bambini avrebbero mostrato lievi sentimenti di colpa e di empatia durante un paradigma narrativo. È stato esplorato anche l'impatto del genere sessuale sullo sviluppo morale dei bambini abusati e trascurati. Parametro fondamentale per lo sviluppo in questo periodo è l'internalizzazione morale futura per il coinvolgimento nei comportamenti pro-sociali. In più, questo è un periodo cruciale per lo sviluppo delle relazioni con i pari e la cooperazione.

Nei bambini maltrattati sono stati trovati dei deficit cognitivi maggiori rispetto ai bambini non maltrattati. È stata riscontrata una correlazione positiva tra i temi narrativi dei bambini e le misure comportamentali dello sviluppo morale. Di tutti i temi narrativi comparsi nelle storie solo i temi della colpa e dell'empatia sono stati usati in quanto solo queste emozioni sono state proposte come maggiori motivazionali o regolatori di comportamenti pro-sociali e di trasgressioni morali. La colpa veniva indicata quando i bambini esprimevano rimorso ed autopunizione mentre, la categoria dell'empatia veniva indicata nelle espressioni di empatia e di compassione.

Dai risultati è emerso che i bambini trascurati mostrano maggiori comportamenti di inganno, mentre i bambini maltrattati mostrano maggiormente comportamenti di furto rispetto agli altri bambini. L'analisi non ha mostrato nessuna differenza significativa di genere sulla disponibilità ed il conforto; test *post-hoc* hanno rilevato che le bambine abusate danno molto meno denaro rispetto alle bambine trascurate. Il sentimento di colpa differisce tra i gruppi di maltrattamento e di genere. Il livello di empatia non è risultato essere significativamente differente tra le tre categorie di bambini.

Il primo obiettivo di questo studio è stato quello di esaminare le trasgressioni morali nei bambini abusati, trascurati e non maltrattati. È stato verificato che, i bambini maltrattati rubano di più dei bambini trascurati che, invece, mostrano diverse forme di inganno nei comportamenti. Inoltre, si può affermare che i maltrattamenti durante l'infanzia interferiscono con le tipiche influenze di genere sullo sviluppo emotivo e che lo sviluppo dei comportamenti sociali nelle donne e le emozioni morali possono essere danneggiate di più dall'abuso rispetto che negli uomini. Una possibile spiegazione potrebbe essere che le ragazze ricevono un trattamento più rigido dai loro caregiver. È necessario ricordare che i deficit nel comportamento pro sociale evi-

denziano nelle ragazze abusate potrebbero metterle a rischio di sviluppo di un'eventuale psicopatologia.

Di contro, l'aumento del livello di colpa nelle bambine trascurate potrebbe essere un indicatore di una forma di "*custodia compulsiva*" con eccessi riguardanti il benessere degli altri. Una causa di questa forma di compulsione potrebbe essere legata alla tendenza dei genitori trascuranti di aspettarsi dai loro figli, soprattutto dalle donne, il soddisfacimento dei loro bisogni e l'assunzione di responsabilità della loro salute.

Secondo la teoria dell'attaccamento, le bambine che hanno esperienze di genitori trascuranti, sviluppano un modello rappresentazionale negativo di sé e di sé in relazione agli altri. L'autorappresentazione negativa, le deviazioni nell'autocomprensione e nello sviluppo, le eccessive aspettative e il senso di colpa potrebbero porre queste ragazze ad un alto rischio di depressione. In definitiva, i risultati suggeriscono che sia i bambini abusati che quelli trascurati presentano deficit nello sviluppo morale. Questo supporta la teoria che strategie di disciplina e responsività genitoriale influenzano lo sviluppo morale.

Inoltre, sono state trovate delle differenze tra bambine abusate e bambine trascurate con la dimostrazione di deficit nello sviluppo della colpa e dei comportamenti pro-sociali soprattutto nelle bambine abusate. Interventi diretti ad aumentare le abilità di comprensione delle emozioni proprie ed altrui nelle bambine abusate potrebbero promuovere il comportamento pro-sociale.

Inoltre, con le bambine trascurate potrebbero essere usate tecniche terapeutiche per abbassare il loro livello di colpa e di "*custodia compulsiva*".

### 3.5. *Ragionamento morale e adolescenza*

L'adolescenza è un periodo di accelerazione di cambiamenti e questo si manifesta anche nello sviluppo del giudizio morale: lo sviluppo biosociale risveglia gli impulsi e permette azioni che erano impossibili prima; lo sviluppo cognitivo consente agli adolescenti di pensare in termini più profondi e più astratti, nonché di mettere in dubbio le limitazioni morali imposte dalla famiglia e dalla chiesa; lo sviluppo sociale espone i giovani a un'ampia gamma di valori conflittuali e le esperienze personali li spingono ad affrontare dilemmi etici.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> N. EISENBERG, (in press), *The development of empathy-related responding*, In G. Carlo, & C. P. Edwards (Eds.), *The 51st Annual Symposium on Motivation: Moral motivation*, Lincoln: University of Nebraska Press.

Gli equilibri stabili dell'adulto hanno le loro radici nell'esperienza adolescenziale: i giovani adulti che si occupano del prossimo – rispetto a quelli meno impegnati nel sociale – hanno avuto buone relazioni con i loro genitori ed esperienze di servizio presso la propria comunità in adolescenza. L'impegno civico con obbligazioni morali rispetto alla propria comunità è connesso all'esperienza vissuta all'interno della propria famiglia e di una collettività, come per esempio la chiesa.<sup>27</sup>

I vari risultati delle ricerche sullo sviluppo morale sollevano una questione cruciale e molto pratica. Qual è il rapporto tra giudizio morale e comportamento morale? Una serie di studi ha dimostrato che, sebbene la maggior parte dei bambini sia in grado di spiegare perché essere onesti è giusto ed imbrogliare è sbagliato. Quasi tutti imbrogliano in certe circostanze: quando gli amici esercitano pressioni su di loro e quando le probabilità di essere scoperti sono esigue.<sup>28</sup> Lo stesso si può dire degli adolescenti e degli adulti; la maggioranza, "adatta" le regole quando sono in gioco i propri interessi personali.<sup>29</sup> È evidente, quindi, che tradurre in comportamento morale la comprensione intellettuale delle regole è tutt'altro che automatico. Bisognerebbe innanzitutto riconoscere la complessità insita nelle decisioni morali. Man mano che gli adolescenti acquistano consapevolezza del loro mondo sociale e diventano maggiormente in grado di analizzarlo, essi devono affrontare sempre più spesso dilemmi morali problematici, che richiedono un certo equilibrio tra: i loro personali interessi, i codici del gruppo dei coetanei, la moralità dei genitori e degli insegnanti, i principi della religione e i valori della cultura. Per coordinare tutti questi valori sono necessarie considerevoli doti di maturità e abilità d'analisi: più di quelle che gli adolescenti possiedono.

Il ragionamento morale è stato studiato anche su specifici gruppi di donne adolescenti<sup>30</sup> che, oltre alla crescita fisica, sperimentano uno sviluppo cognitivo; imparano ad usare pensieri complessi ed astratti, passano da un pensiero concreto ad un pensiero formale, iniziano a

---

<sup>27</sup> M. KILLEN, J. SMETANA, (in press), *The handbook of moral development*, Hillsdale (NJ), Lawrence Erlbaum Associates.

<sup>28</sup> H. HARTSHONE, *Studies in service and self-control*, New York, Macmillan, 1929. A. Schoepfer A. R. Piquero, *Self-control, moral beliefs, and criminal activity*, *Deviant Behavior*, 2006, 27: 51-71.

<sup>29</sup> T. LICKONA, *Moral development and behaviour, Theory, search and social issues*, New York, 1978.

<sup>30</sup> G.D. PERRY, B.K. TAKYI, *Self-esteem, academic achievement and moral development among adolescent girls*, *Journal of human behaviour in the social environment*, vol. 5(2), 2002.

valutare in modo più critico le loro amicizie e ad analizzare cos'è giusto e cos'è sbagliato.

Lo sviluppo morale tipico di questa fase sembra fortemente correlato con la crescita in altre dimensioni. Da quando le ragazze acquisiscono un nuovo livello di autonomia dai genitori e dai pari, sono capaci di identificare e negoziare prospettive multiple nei dilemmi morali.

A 14 anni mostrano un atteggiamento più maturo verso gli adulti e la loro famiglia; le ragazze sono recettive ed aperte a comprendere ed accettare il punto di vista dei genitori.

Tra i 15 ed i 16 anni, invece, non c'è un confronto diretto con i genitori; le ragazze contrattano e lottano per ottenere ciò che vogliono.

Le ragazze che praticano sport di squadra tendono ad avere una maggiore fiducia in sé; il loro livello di autoefficacia è dimostrato dall'alto rendimento scolastico, dalla partecipazione ad attività extracurricolari e da un maggiore coinvolgimento a casa; queste ragazze hanno una chiara e determinata visione dei loro obiettivi.

È stato esplorato il possibile legame tra spiritualità / religione e sport di squadra attraverso la risposta a domande relative al loro orientamento religioso. È stato ipotizzato che le ragazze coinvolte in competizioni tra squadre avrebbero mostrato un maggiore livello di fiducia in sé e di sviluppo morale.

In una delle domande, è stato chiesto alle ragazze quanto la partecipazione a sport di squadra ha influenzato i pensieri ed i sentimenti su loro stesse; il 90% ha risposto che il gioco di squadra ha contribuito ad accrescere la loro autostima e la fiducia in sé.

Il carattere e l'autodeterminazione di queste ragazze sottolinea il loro senso di indipendenza da quando hanno iniziato a giocare in squadra.

Inoltre è stato evidenziato che le ragazze con maggiori competenze nelle sport, nella famiglia, a scuola e nelle amicizie, mostravano livelli più alti di autostima. Ciò suggerisce che il coinvolgimento in giochi di squadra ha un effetto positivo sul carattere e l'integrità delle ragazze che giocano il loro miglior ruolo in squadra.

È stato chiesto anche sulla persona che ha maggiormente influenzato la vita personale e atletica delle ragazze: la maggior parte di loro ha indicato il padre come figura maggiormente influente nella loro decisione di giocare.

Oltre al padre, anche l'allenatore di squadra è stato indicato come altra persona che ha incoraggiato e supportato la loro decisione.

È stato anche chiesto alle ragazze di parlare dell'eventuale uso di droghe o alcol e del loro livello di religiosità: l'uso di droghe è risultato essere molto basso così come l'uso di alcool e di sigarette.

La spiritualità / religiosità sono risultate essere una guida per il comportamento individuale, soprattutto nelle amicizie e nei processi di negoziazione. L'adolescenza può essere un periodo di isolamento nella vita delle ragazze, perché loro devono adattarsi ai rapidi cambiamenti fisici, biologici ed emotivi della loro crescita personale. In generale, le ragazze di questo campione sono risultate essere molto religiose e partecipano alle attività della chiesa.

I risultati mostrano che c'è un legame tra giochi di squadra e cambiamenti comportamentali come è stato evidenziato dal basso uso di droghe e di alcol.

Sembra che la partecipazione a giochi di squadra offre alle ragazze una grande opportunità di sviluppo e di negoziazione. La relazione sviluppata nella squadra, nei pari e nella famiglia supporta lo sviluppo personale e l'autostima delle ragazze.

I compiti che permettono all'adolescente di essere coinvolto nella vita morale molto più che nell'infanzia sono: spendere più tempo con gli amici rispetto che con i genitori, il passaggio alla scuola secondaria, l'entrata nel mondo del lavoro ed il coinvolgimento in relazioni affettive.<sup>31</sup>

Inoltre, lo sviluppo del ragionamento morale nei ragazzi non è predetto non tanto dalle discussioni dei genitori su dilemmi ipotetici quanto da discussioni su situazioni di vita reale.<sup>32</sup>

Anche se la famiglia è stato il focus di molte ricerche, un'altra area di studio è il "gruppo dei pari" che ha un ruolo importante durante l'adolescenza. I pari offrono l'opportunità evidenziare i propri comportamenti morali.<sup>33</sup> I dilemmi morali assumono una maggiore valenza perché le conseguenze delle scelte morali diventano significative nella misura in cui rispecchiano le relazioni e i ruoli all'interno del gruppo dei pari. Per esempio, lo sviluppo dell'intimità e le relazioni sentimentali durante l'adolescenza possono mettere i ragazzi di fronte a situazioni nella quali devono prendere delle decisioni significative con implicazioni di vasta portata circa la loro identità ed il loro agire morale.

Gli adolescenti hanno anche più opportunità di divenire agenti attivi rispetto ai ruoli sociali e alle responsabilità come per esempio,

---

<sup>31</sup> D. HART, G. CARLO, *Moral Development in Adolescence*, Journal of Research on adolescence, 2005, 15, 223-233.

<sup>32</sup> L.J. WALKER, J.H. TAYLOR, *Family interactions and the development of moral reasoning*, Child Development, 1991, 62, 264-283

<sup>33</sup> D. HART, R. ATKINS, P. MARKEY, J. YOUNISS, *Youth bulges in communities: The effects of age structure on adolescent civic knowledge and civic participation*. Psychological Science, 2004, 15, 591-597.

il loro appuntamento in lavoro e le attività di comunità (esempi: servizio di comunità, marginalità).

Quando si parla di “*cultura morale*” si vuole intendere che l’adolescente è culturalmente diverso nelle diverse società. I teorici ecoculturali sostengono che i genitori delle diverse culture creano opportunità uniche e pratiche adeguate per allevare i loro bambini nel loro proprio sistema morale.<sup>34</sup> Anche se ci possono essere somiglianze nei processi è probabile che i significati e le percezioni varino in funzione delle norme sociali, morali e dei sistemi di credenza. Queste percezioni hanno una incidenza sui loro comportamenti. L’interazione dinamica fra credenze, norme e percezioni creano un’atmosfera morale che viene assimilata nella cultura di appartenenza. Ci sono così, culture multiple di moralità in adolescenza.

A livello individuale, i diversi contesti (casa, scuola, quartiere, lavoro) che gli adolescenti frequentano ed i vari condizionamenti (biologia, famiglia, pari) indicano la complessità delle questioni morali da studiare. Gli adolescenti dovranno imparare ad interagire nelle rispettive comunità attraverso le culture morali.

Queste culture morali possono comprendere le richieste della loro famiglia, dei loro pari e delle richieste esplicite della società (sistemi di scuola). Ognuno di questi presenta diverse culture e diverse norme, credenze che hanno un impatto sul funzionamento morale degli adolescenti.<sup>35</sup>

### 3.6. *Ragionamento morale e genere*

Le ricerche sul ragionamento morale hanno associato sempre lo sviluppo morale ideale con l’ideale maschile di autonomia, indipendenza, imparzialità, individualismo ed oggettività ed in questo modo hanno sempre tralasciato la linea di sviluppo femminile.<sup>36</sup> Se razionalità ed universalità sono al cuore della morale allora le donne ed i bambini sono considerati una minaccia per la sfera morale e politica. Queste teorie potrebbero escludere le donne dalla definizione maschile della personalità e della morale. Le donne che sviluppano un sé auto-

---

<sup>34</sup> B.B. WHITING, C.P. EDWARDS, *Children of different worlds*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1988.

<sup>35</sup> G. CARLO, *Moral Development in Adolescence*, *Journal of Research on Adolescent* 2005, 15(3), 223-233.

<sup>36</sup> C. GILLIGAN *In a different voice*, Cambridge, 1982, in C. GILLIGAN, J. ATTANUCCI, *Two moral orientations: Gender differences and similarities*, *Merrill-Palmer Quarterly*, 1988, 34, 223-237.

nomo potrebbero essere considerate delle egoiste e per questo motivo, alcune donne tendono a vedere l'egoismo come un fallimento morale. Queste ricerche hanno aperto uno spazio teorico alle donne che, da sempre, sono state considerate un problema, un oggetto e che ora hanno acquisito una voce in capitolo anche in merito alla morale.<sup>37</sup>

Le ragazze tendono a vedere i dilemmi in maniera diversa dai ragazzi e dai loro coetanei. In generale, l'approccio maschile sembra "non interferire con i diritti degli altri"; mentre nell'approccio femminile sembra che le donne siano "preoccupate dei bisogni degli altri". Le femmine prestano maggiore attenzione al contesto delle scelte morali, focalizzandosi sui rapporti umani che ne fanno parte. Le donne sembrano riluttanti a definire cosa sia giusto o sbagliato in termini categorici perché la loro socializzazione le porta ad essere sollecite, premurose e meno giudicanti.

Quindi le donne si concentrano di più sulle questioni interpersonali che sugli assoluti morali ma le differenze non sono di vasta portata, in quanto i diversi orientamenti possono convergere con l'esperienza.

Altre ricerche hanno confermato la differenza di ragionamento morale tra uomini e donne. Le donne preferiscono l'orientamento alla cura in quanto tendono ad evidenziare maggiormente dilemmi morali relazionali basati sulla cura e sul giudizio morale rispetto ad altri tipi di dilemmi. Contesto, tipo di dilemma e sesso sono fattori importanti da considerare nel ragionamento morale. Ci sono delle differenze di sesso soprattutto in alcune aree come l'empatia ed il comportamento pro-sociale.

Le donne sono molto più orientate all'unione ed all'armonia con gli altri rispetto agli uomini che sono più focalizzati su comportamenti aggressivi.

Le donne sono considerate dai genitori, dagli insegnanti e dai pari, significativamente più predisposte dei maschi ad avere comportamenti pro-sociali.

Le ragazze intervengono maggiormente per prevenire o risolvere conflitti familiari rispetto ai ragazzi e, differenze tra i sessi sono state osservate anche nelle interazioni con i pari; le ragazze sono più partecipative e cooperative con gli altri rispetto ai ragazzi che tendono a mettere in atto dei comportamenti coercitivi.

---

<sup>37</sup> C. GILLIGAN, *Joining the resistance: psychology, politics, girls and women*, in L. GOLDSTEIN, *The female body*, Michigan Quarterly Review, 1990, 501-536.

Le donne, solitamente, raggiungono livelli più elevati nell'empatia, nella simpatia, nello stress personale ed in un fattore di personalità pro sociale chiamato "*empatia orientata verso gli altri*". In contrapposizione a questo gli uomini raggiungono livelli più alti in un fattore chiamato "*disponibilità*".<sup>38</sup>

Inoltre, le donne e gli uomini appaiono diversi anche rispetto a come valutano e vivono le situazioni morali conflittuali; le donne considerano tutti i tipi di dilemmi morali più difficili da risolvere rispetto agli uomini.

È possibile che le differenze tra uomini e donne rispetto ad emozioni, ragionamento e comportamento pro-sociale siano in funzione dell'identità di genere piuttosto che delle differenze sessuali a livello biologico.

Alcune ricerche hanno evidenziato che il sesso non è predittivo del livello di ragionamento morale basato sulla cura nei giovani adulti mentre l'identità di genere, lo è.

In una ricerca più specifica<sup>39</sup> è stata valutata l'identità di genere dei maschi e delle femmine ed è stato chiesto loro di indicare la difficoltà e l'importanza dei loro dilemmi personali autoprodotti e di tre tipi di dilemmi morali standardizzati (correlati alla cura, correlati alla giustizia e misti).

Nelle donne è stata evidenziata una maggiore propensione alla cura mentre negli uomini non è stata riportata alcuna differenza significativa tra l'orientamento alla cura e alla giustizia. Le donne hanno prodotto più dilemmi relazionali rispetto agli uomini che hanno prodotto solo dilemmi non relazionali. I dilemmi relazionali sono stati considerati più importanti di quelli non relazionali ed hanno evocato un ragionamento di cura mentre i dilemmi non relazionali hanno evocato un ragionamento di giustizia.

L'età è risultata positivamente correlata con il ragionamento di cura e con la "*disponibilità*". Le persone transessuali hanno ottenuto punteggi più alti nel fattore "*considerazione*" rispetto alle persone con identità di genere maschile od indifferenziata; le persone con identità di genere femminile hanno ottenuto punteggi più alti nel fattore "*considerazione*" rispetto a quelle con identità di genere maschile od indif-

---

<sup>38</sup> L.A. PENNER, B.A. FINKELSTEIN, J.P. CRAIGER, T.R. FREIFELD, *Measuring the prosocial personality*, Advances in personality assessment, Vol. 10, Hillsdale, 1995, 147-163.

<sup>39</sup> E.A. SKOE, A. CUMBERLAND, N. EISENBERG, K. HANSEN, J. PERRY, *The influences of sex and gender-role identity on moral cognition and prosocial personality traits*, Sex Roles, vol. 46, May 2002.

ferenziata; le persone transessuali e quelle con identità di genere maschile hanno ottenuto punteggi più bassi nel fattore “*stress personale*” rispetto a quelle con identità di genere femminile od indifferenziata.

Infine, le persone androgene hanno ottenuto punteggi più alti nel fattore “*disponibilità*” rispetto alle persone con identità di genere maschile od indifferenziata.

In un'altra ricerca, invece,<sup>40</sup> le donne considerano tutti e tre i tipi di dilemmi morali (di cura, di giustizia e misti) più importanti e difficili rispetto agli uomini. In questa ricerca, inaspettatamente, l'importanza data dagli uomini ai dilemmi di cura fu maggiore di quella data ai dilemmi di giustizia.

Fuori casa, i ragazzi tendono a giocare in modo competitivo mentre, le ragazze preferiscono le interazioni diadiche che facilitano il coinvolgimento personale. Probabilmente la maggiore esperienza delle donne nelle discussioni sentimentali e nelle relazioni intime spiega perché loro tendono a produrre più dilemmi relazionali rispetto agli uomini. Comunque, il sesso e l'identità di genere sembrano essere predittori importanti della personalità pro-sociale.

I risultati di questa ricerca supportano la teoria della Gilligan rispetto al fatto che le donne usano un ragionamento di cura maggiore rispetto agli uomini, i quali usano un ragionamento di giustizia. Tuttavia tali risultati non supportano la posizione della Gilligan per altri riguardi.

### 3.7. *Ragionamento morale e ragionamento sociale*

È stato ipotizzato un modello integrato di connessione tra il ragionamento sociale del bambino ed i comportamenti intenzionali come la vittimizzazione.<sup>41</sup>

Punto di partenza: alcuni atti di aggressione sono trasgressioni morali e, viceversa, alcune trasgressioni morali comprendono aggressioni fisiche o verbali. È stato osservato che i modi con cui i bambini comprendono ed interpretano i comportamenti sociali e le motivazioni degli altri giocano un ruolo fondamentale nei loro comportamenti

---

<sup>40</sup> G.R. WARK, D.L. KREBS, *Sources of variation in moral judgement: Toward a model of real-life morality*, Journal of adult development, 1997, 4, 163-178. G.R. WARK, D.L. KREBS, *The construction of moral dilemmas in everyday life*, Journal of moral education (in press).

<sup>41</sup> W.F. ARSENIO, E.A. LEMERISE, *Aggression and Moral Development: Integrating Social Information Processing and Moral Domain Models*, Child development, July/August Vol.75, N. 4, 2004, 987-1002.

immediati e nei loro pattern aggressivi e morali a lungo termine. Quindi nel modello SIP (Sociali Information Processing), la comprensione delle intenzioni degli altri da parte dei bambini è una delle più importanti fasi del SIP che influenza il loro comportamento.

Dopo aver esaminato il problema delle intenzioni morali e la vittimizzazione è stata evidenziata una combinazione di concetti del modello SIP e dei modelli di dominio morale che possono dare un orientamento nelle questioni irrisolte. Oltre l'orientamento è stato evidenziata l'importanza della integrazione e distinzione tra "*strutture mentali latenti ed elaborazione simultanea delle azioni*": ossia le capacità e le esperienze acquisite nelle loro passate situazioni sociali.

È stata rilevata anche l'importanza del "*ruolo motivazionale ed informativo delle emozioni*", che molto probabilmente influenza il ragionamento dei bambini ed i comportamenti di aggressività e vittimizzazione. Così come la comprensione delle situazioni sociali da parte dei bambini influenza il loro comportamento conseguente. In tale modello l'enfasi è sul processo di "*elaborazione e decisione simultanea*" in contesti situazionali sociali diversi. Questo processo di elaborazione è ipotizzato in fasi che possono essere descritte in un ordine sequenziale: nelle prime due fasi di questo modello i bambini interpretano una certa situazione sociale; nella terza fase, guidati dalla loro comprensione della situazione iniziale e dalle loro esperienze passate conservate nella memoria a lungo termine, i bambini devono chiarire e selezionare degli obiettivi per una determinata situazione; nella quarta e quinta fase i bambini producono possibili risposte alla situazione e le valutano in base alla loro autoefficacia, alle relazioni sociali e ad altre conseguenze che potrebbero verificarsi in seguito ad una data risposta. Alla fine, il bambino mette in atto la risposta selezionata.

Il comportamento morale è visto come un progressivo muoversi dalle aspettative degli adulti e dei bambini alla comprensione delle interazioni sociali coinvolgendo danni fisici e psicologici deliberati. Sembra che la conoscenza socio morale dei bambini sia organizzata in domini separati ma il ruolo delle interazioni tra pari nella formazione della conoscenza sociale è centrale. Infatti, l'aggressività ed altre trasgressioni morali sono viste come problematiche molto più per il loro impatto sulle relazioni tra pari che non per il confronto con l'autorità adulta.

Resta da definire quanto il giudizio morale dei bambini dipenda direttamente dalle intenzioni e quanto le intenzioni siano dedotte dal comportamento degli altri. Un altro chiarimento riguarda le forme di aggressione proattiva: quanto sono motivate da aspettative di ricompensa, o da rabbia, o deficit nelle intenzioni. L'aggressione proattiva

potrebbe essere sostenuta dalla credenza secondo cui l'aggressione è un modo semplice ed efficace per ottenere ciò che si vuole sostenuta dall'aspettativa di provare piacere dopo aver vittimizzato qualcuno. In altre parole, nell'aggressione proattiva, l'incapacità consiste nell'ignorare qualsiasi conoscenza morale personale relativa alla giustizia ed alla reciprocità e nell'utilizzare la violenza per ottenere risultati materiali desiderati a spese degli altri. Quindi è possibile integrare i processi emotivi in questi modelli socio-cognitivi: molti di questi processi possono favorire un comportamento sociale competente. Sapere cosa pensano i propri coetanei può incidere molto sulle competenze sociali e sull'aggressività. Tuttavia, non sempre "*conoscere il bene*" si traduce con "*fare il bene*". Perché una conoscenza possa influenzare un comportamento è necessario fissarlo sulla memoria a lungo termine e che sia disponibile nell'elaborazione durante un determinato evento. Questa euristica della disponibilità sarà utile anche nel progettare le proprie strategie comportamentali o i propri obiettivi.

### 3.8. *Ragionamento morale ed aggressività*

L'elaborazione dell'informazione sociale è stata verificata come mediatore tra le esperienze di socializzazione ed il comportamento.

È stato osservato che le esperienze di relazioni ed ambienti rigidi e rifiutanti durante l'infanzia costituiscono dei fattori predisponenti alla percezione del mondo come "*ostile*" e questo si riflette sugli schemi e sugli script sociali. Questi schemi caratterizzati da ostilità predispongono a comportamenti aggressivi in varie situazioni sociali, soprattutto in situazioni con forte carica emotiva. La visione negativa del mondo aumenterà i livelli di arousal e la frequenza potrà portare a stabilizzare questa visione.

Il ragionamento morale può aiutare a comprendere il comportamento aggressivo e la teoria del ragionamento socio-morale<sup>42</sup> rivedendo i primi quattro stadi della teoria di Kohlberg: i primi due stadi sono concettualizzati come ragionamento morale immaturo, superficiale ed egocentrico; persone che ragionano in questo modo durante l'adolescenza sono considerate con uno sviluppo ritardato del ragionamento morale.

Un ragionamento morale maturo compare, invece, negli stadi 3 e 4 che comprendono la comprensione delle relazioni interpersonali

---

<sup>42</sup> J.C. GIBBS, *The cognitive/developmental perspective*, in W. M. KURTINES, & J. L. GEWIRTZ (Eds.), *Moral development: An introduction*, Boston, Allyn & Bacon, 1995, 29-48.

ed i bisogni della società con l'acquisizione di componenti affettive come l'empatia.

Gibbs ha esaminato, anche, l'associazione tra il processo di ragionamento morale ed il contenuto delle cognizioni sociali, specialmente il tipo di distorsioni cognitive che potrebbero contribuire alla persistenza di un ragionamento morale immaturo nell'adolescenza.

La prima distorsione cognitiva riguarda i bias egocentrici mentre, la seconda distorsione viene usata per giustificare comportamenti che danneggiano gli altri (minimizzazione dei sentimenti di colpa ecc.).

Queste distorsioni cognitive permettono la comprensione dell'associazione tra ragionamento agli stadi più bassi e comportamenti antisociali ed aggressivi.

Altre ricerche hanno rilevato la presenza di sistemi di credenze complessi in giovani antisociali od aggressivi che tentano, in tutti i modi, di giustificare l'aggressione commessa.

Inoltre, è stata data molta importanza alle interazioni sociali come facilitatori dello sviluppo morale.

Alti livelli di ragionamento morale negli adolescenti sono associati ad alti livelli di calda ed affettuosa relazione con i genitori.

Lo stile di interazione familiare è un'altra variabile che ha mostrato un legame con il ragionamento morale dei bambini; alti livelli di ragionamento morale sono correlati ad interazioni familiari percepite come coese ed adattive.

Le famiglie che mostrano queste due caratteristiche (coesione ed adattività) si formano quando i genitori hanno un ragionamento morale ad alti stadi e questo suggerisce che la disciplina e le interazioni familiari mediano la relazione tra il livello di ragionamento morale dei genitori e quello che si ottiene, eventualmente, nei figli.

Lo stile interattivo familiare, includendo livelli di calore genitoriale, rifiuto e supporto, è visto come molto importante nello stabilire l'attaccamento positivo tra genitori e figli che, a sua volta, permetterà ai genitori di mantenere l'influenza sul comportamento dei loro figli anche in adolescenza. Le distorsioni nell'elaborazione delle informazioni differenziano gli adolescenti aggressivi da quelli non aggressivi.

Bambini che sperimentano genitorialità rigide, trascuranti e non supportive sono molto più a rischio di incorrere in uno sviluppo morale ritardato e di formare una visione ostile del mondo e delle relazioni. Questi modelli ostili agiscono come un filtro per l'interpretazione di nuove esperienze e sono esacerbate in situazioni particolarmente intense a livello emotivo.

Questo modello di sviluppo dell'aggressione ha un numero di implicazioni per il trattamento; c'è bisogno di valutare i problemi rela-

tivi alla famiglia ed allo stile genitoriale, all'elaborazione delle informazioni, alle distorsioni cognitive, alla regolazione delle emozioni ed al ragionamento morale.

È importante aiutare gli individui ad imparare a controllare i sentimenti di rabbia e di aggressione in modi socialmente appropriati e competenti: l'ART (Aggression Replacement Training) assolve a questi criteri.

L'ART dà enfasi sia alle emozioni che alla cognizione nel cambiamento del comportamento aggressivo. Tale tecnica si avvale di tre componenti:

- a) guidare i deficit nelle capacità sociali ed interpersonali associate con l'aggressione;
- b) training di controllo della rabbia per guidare la regolazione delle emozioni, l'impulsività ed il controllo della rabbia;
- c) training di ragionamento morale per guidare i bias egocentrici ed il ritardo nello sviluppo morale.

Ogni sessione di questa componente è basata su un dilemma morale, una situazione in cui un adolescente ha un problema provocato da un altro; il soggetto deve dire cosa avrebbe fatto al posto del protagonista della storia e individuare un nuovo comportamento alternativo. Alla fine di questa sessione si spera di ottenere il consenso tra tutti i membri del gruppo in cui è avvenuta la discussione precedente.

### 3.9. *Convinzioni morali ed attività criminale*

Una recente ricerca empirica<sup>43</sup> ha dimostrato che l'autocontrollo è legato al crimine ed alle attività antisociali ma non è l'unico fattore predittivo di queste attività; anche le credenze morali possono inibire gli individui dal mettere in atto cattive condotte. La ricerca sulle credenze morali mostrano che le prescrizioni morali agiscono come un deterrente per alcune forme di comportamento criminale. Sono state analizzate le interrelazioni tra autocontrollo, credenze morali ed attività criminale. Le sei caratteristiche di bassi livelli di autocontrollo sono: ricerca del rischio, preferenza per attività fisiche, comunicazione non verbale, miopia, temperamento volatile ed impulsività.

In altre ricerche è stato rilevato che gli individui che considerano un atto criminale qualcosa di sbagliato sono poco coinvolti in

---

<sup>43</sup> T. PRATT, F. CULLEN, *The Empirical Status of Gottfredson and Hirschi's General Theory of Crime: A Meta-Analysis*, *Criminology*, 2000, 38: 931-964.

questi comportamenti.<sup>44</sup> Quando le credenze morali hanno un livello basso gli individui si sentono liberi da fonti di costrizioni interne e l'autocontrollo potrebbe avere un effetto significativo sul crimine. Le variabili indipendenti osservate sono: basso autocontrollo, credenze morali, comportamento precedente, coetanei delinquenti, sesso ed età. Il basso autocontrollo, il comportamento precedente ed i pari esercitano effetti significativi sull'intenzione di rubare. Le credenze morali esercitano, invece, un effetto negativo sull'intenzione di rubare. Ciò indica che gli individui con prescrizioni morali contro il furto sono meno portati a rubare.

Inoltre, un basso autocontrollo esercita un effetto positivo sul furto quando le credenze morali sono basse; lo stesso vale per il comportamento precedente ed i pari.

I bassi livelli di autocontrollo esercitano un effetto positivo sulle intenzioni di attaccare sia quando le credenze morali sono basse sia quando sono alte. Questo può essere spiegato per il fatto che le azioni di assalto richiedono una maggiore immediatezza rispetto al furto e, quindi, richiedono meno tempo per pensare. È stato anche rilevato che la decisione di danneggiare qualcuno è influenzata dallo specifico contesto in cui deve avvenire l'azione e dalle credenze degli individui rispetto a quella specifica situazione.

È stato confermato che dopo la fine dell'infanzia, le relazioni sociali con i pari, potrebbero avere un impatto significativo sul comportamento criminale.

Altre ricerche suggeriscono che alcuni partecipano ad atti devianti per rompere la monotonia della quotidianità.<sup>45</sup> C'è da dire anche che c'è una relazione tra uno sviluppo ritardato del ragionamento morale e l'attività criminale negli adolescenti; i livelli di sviluppo del ragionamento morale di ragazzi violenti e ladri sono meno maturi di quelli dei ragazzi non criminali. Ciò porta a chiederci se gli offenders hanno un livello più basso di sviluppo del ragionamento morale in relazione a specifici valori morali e se questo li differenzia tra di loro e dai *non-offenders*.

---

<sup>44</sup> N.L. PIQUERO, S. TIBBETTS, *Specifying the direct and indirect effects of low self-control and situational factors in offender's decision making: toward a more complete model of rational offending*, *Justice Quarterly*, 1996, 13: 481-510. N.L. PIQUERO, A. GOVER, J. MACDONALD, AND A. R. PIQUERO, *The Influence of Delinquent Peers on Delinquency: Does Gender Matter?*, *Youth & Society*, 2005, 36: 251-275.

<sup>45</sup> D. REDMON, *Examining low self-control theory at Mardi Gras: critiquing the general theory of crime within the framework of normative deviance*, *Deviant behaviour*, 2003, 24: 373-392.

Sono studiati (Chen e Howitt) gli stadi di sviluppo del ragionamento morale in tre differenti tipi di giovani "offenders": furto, violenza e droga ed è stato studiato se differenti pattern di valori morali caratterizzano diversi tipi di azioni devianti. È stato evidenziato che lo sviluppo del ragionamento morale del gruppo di controllo è molto più maturo di quello del gruppo degli offenders e ciò suggerisce che livelli bassi di sviluppo morale cognitivo sono un fattore di rischio per lo sviluppo di comportamenti delinquenti in adolescenza.

### 3.10. Coscienza e autoregolazione

La coscienza si può manifestare con tre meccanismi intercorrelati: emozionale, comportamentale e cognitivo. L'emozione morale della colpa è il mezzo motivazionale che unisce misfatti con valenze personali negative. La condotta morale o il comportamento attuale riflette la capacità esecutiva di conformarsi alle leggi ed agli standard. La cognizione morale riflette la crescente comprensione di regole e standard di condotta e l'abilità di rappresentare conseguenze di violazioni di quegli stessi standard per se stessi e per gli altri.

Sono state osservate due fonti di differenze individuali: le caratteristiche temperamentali a base biologica e le esperienze di socializzazione. In particolare, l'attenzione è stata centrata su due componenti della coscienza: le emozioni e la condotta morale.

Tra le emozioni morali ci si è focalizzati sugli affetti morali: lo sconforto seguito da colpa; la capacità di mettere in atto condotte compatibili con le regole senza sorveglianza.

I ragazzi che erano generalmente diligenti e recettivi alle guide genitoriali, nei contesti di insegnamento mostravano anche un maggiore grado di "compliance": questa è detta "*consistenza situazionale*". I bambini che hanno mostrato più "compliance" hanno dimostrato, anche, una buona condotta in assenza di sorveglianza e hanno prodotto delle soluzioni morali a dilemmi ipotetici.

Sembra che la coscienza dei ragazzi studiati in questa ricerca abbia due origini: le differenze temperamentali e la qualità della socializzazione in famiglia.

È stato osservato anche un maggiore timore nelle situazioni meno familiari e con meno stimoli. Per quanto riguarda la descrizione della relazione genitori-figli è stato usato il MRO (*Mutually Responsive Orientation*) che comprende due componenti: la cooperazione e la responsabilità dei genitori e dei ragazzi verso l'altro e la partecipazione diadica affettiva positiva.

È stato verificato che il potere materno assertivo influenza lo stress dei ragazzi, mentre la partecipazione madre-bambino all'affettività positiva predice un maggiore sentimento di colpa nei ragazzi. Complessivamente, i risultati hanno mostrato che sia le caratteristiche temperamentali dei ragazzi che le esperienze relazionali influenzano lo sviluppo della colpa. È stato anche osservato che nelle relazioni familiari mutue ed affidabili si sviluppa maggiormente la colpa, mentre pratiche disciplinari assertive del potere genitoriale lo riducono.

Inoltre, è stato trovato che un controllo morale faticoso da parte dei ragazzi, predice la loro internalizzazione di condotte così come il sistema inibitorio passivo. È stato evidenziato una correlazione negativa tra l'asserzione del potere materno e una bassa condotta morale matura del ragazzo, mentre un attaccamento sicuro crea il contesto in cui promuovere gli sforzi materni ad insegnare un comportamento morale ai figli.

In conclusione si può affermare che sia le caratteristiche temperamentali che la socializzazione genitoriale sono fortemente implicate come fonti di variabilità sistematica nella condotta morale dei ragazzi.

Una teoria tassonomica del comportamento antisociale parte dall'ipotesi dell'esistenza di diversi tipi di offenders classificabili in due gruppi: a) un ampio gruppo di offenders che persistono nel corso della vita a mettere in atto un comportamento antisociale; b) un gruppo di offenders che sperimenta forme di delinquenza soltanto nel periodo dell'adolescenza.<sup>46</sup>

Il primo gruppo è considerato psicopatologico in quanto il comportamento antisociale è cronico, mentre l'altro gruppo viene spiegato dall'autore come un modo di dare una risposta al loro "gap di maturità" attraverso comportamenti devianti; la delinquenza diventa, così, attrattiva per gli adolescenti in quanto, ai loro occhi, gli permette di affermare la loro indipendenza dagli adulti e simboleggia lo status maturo adulto.

Gli individui che si astengono dal coinvolgimento delinquenziale non sperimentano la frustrazione del "gap di maturità", mettono delle barriere strutturali alla partecipazione ad atti devianti oppure hanno

---

<sup>46</sup> T.E. MOFFITT, *Life-Course Persistent and adolescence-Limited Antisocial Behavior: a developmental taxonomy*, Psychological Review, 1993, 100: 674-701. T. E. MOFFITT, C. AVSHALOM, H. HARRINGTON, J.M. BARRY J. MILNE, *Males on the life-course-persistent and adolescence-limited antisocial pathways: follow-up at age 26 years, development and psychopathology*, 2002, 14:179-207.

delle caratteristiche patologiche che li escludono dal gruppo dei pari in cui la delinquenza è norma.

I giovani che si astenevano dalla delinquenza sono molto timidi, ipercontrollati, socialmente isolati e, qualche volta, non adattati. Questa tipologia di ragazzi ha dei valori conservatori ed approva determinati standard morali.<sup>47</sup> Tuttavia bisogna distinguere due tipi di astenuti: quelli che hanno padri alcolizzati e quelli che non hanno padri alcolizzati; il secondo tipo viene interpretato come una forma di modellamento al comportamento dei genitori.<sup>48</sup>

I giovani non delinquenti sono descritti come buoni studenti che, durante l'adolescenza sono diventati impopolari nel gruppo dei delinquenti, ma che non rispondono allo stereotipo dei solitari rifiutati dai loro coetanei; questi ragazzi tendono ad avere pochi amici delinquenti ma questo non vuol dire che siano isolati. Questi giovani scelgono di evitare situazioni criminali e preferiscono partecipare ad attività più convenzionali.

In sintesi, la conformità alle regole non deve essere letta come l'assenza di qualcosa ma piuttosto come il prodotto di caratteristiche e relazioni che mantengono tale conformità. L'internalizzazione di proibizioni morali contro il crimine e la delinquenza motivano i ragazzi ad evitare la minaccia del sentimento di colpa o mettere in atto qualcosa che ritengono sbagliato. Questi risultati puntano di più sulle forze caratteriali anziché sulle debolezze dei non delinquenti includendo la presenza di una buona comprensione morale. L'isolamento dai pari, inoltre, potrebbe essere un altro meccanismo sottostante l'astensione dalla delinquenza dato che molte forme di delinquenza sono sociali in natura e commesse nel contesto del gruppo dei pari. Se ciò dovesse essere confermato anche da altre ricerche allora le credenze morali potrebbero giocare un ruolo indiretto sullo sviluppo dell'astensione dalla delinquenza.

Altri predittori includono l'attaccamento genitoriale, la struttura familiare, il sesso e la razza; l'astensione dalla delinquenza è molto più presente nelle donne, con famiglie non patologiche e con un attaccamento sicuro. Pertanto è possibile che le credenze morali siano una conseguenza e non una causa dell'astensione dalla delinquenza.

---

<sup>47</sup> N. SNAREY, J. REIMER, L. KOHLBERG, *The sociomoral development of kibbutz adolescents: A longitudinal, cross-cultural study*, *Developmental Psychology*, 1984, 21, 3-17. J. SHEDLER, J. JACK BLOCK, *Adolescent Drug Use and Psychological Health: A Longitudinal Inquiry*. *American Psychologist*, 1990, 45: 612-630.

<sup>48</sup> H. LEIFMAN e al., *Abstinence in late adolescence: antecedents to and covariates of a sober lifestyle and its consequences*, *Social Science Medicine*, 1995, 41: 113-121.

Per quanto riguarda l'influenza dei pari, è stato verificato che questi hanno un effetto sull'astensione dalla delinquenza ma solo l'associazione con pari delinquenti è significativa; questo indica che è importante il tipo di compagnia e non il tempo speso nel gruppo dei pari.

L'astensione potrebbe essere dovuta alla presenza di caratteristiche positive e di relazioni che producono e mantengono la conformità alle regole. Questi ragazzi non diventeranno degli adulti problematici ma, al contrario, vivranno un futuro sereno libero da eventuali problemi e malattie.

Per non stigmatizzare i ragazzi non delinquenti bisognerebbe evitare di fare un continuo confronto tra non conformisti e conformisti.

### 3.11. *Ragionamento morale e psiconeurobiologia*

Attualmente si sta anche studiando la dimensione biologica dei comportamenti moralmente rilevanti come l'altruismo o l'aggressione.<sup>49</sup> I cambiamenti ormonali sono stati collegati anche all'irritabilità e all'aggressività che facilitano l'aggressione<sup>50</sup> e mitigherebbero l'altruismo.

Alcune ricerche suggeriscono che specifici neurotrasmettitori ed ormoni siano associati con comportamenti di prosocialità o di aggressività.<sup>51</sup> Un recente studio ha mostrato le specifiche regioni di cervello che si attivano durante presa di decisione morale.<sup>52</sup>

Durante lo sviluppo, gli adolescenti acquisiscono conoscenze elaborate attraverso l'esperienza e la pratica in molti setting (casa, scuola, sports). Pertanto un consistente numero di ricerche ha trovato l'associazione, durante lo sviluppo del cervello in adolescenza, tra la riduzione della materia grigia e l'aumentare della materia bianca per tutta la corteccia, ma in modo significativo nella corteccia frontale. La corteccia pre-frontale è di eminente interesse nello sviluppo umano perché interessa le funzioni che riguardano i processi cognitivi, sociali ed emotivi nell'età adulta. Il maggior volume della materia bianca du-

---

<sup>49</sup> R.A. FABES, G. CARLO, K. KUPANOFF, D.J. LAIBLE, *Early adolescence and prosocial/moral behavior I: The role of individual processes*. Journal of Early Adolescence, 1999, 19, 5-16.

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> G. CARLO, R.A. BEVINS, *The need for proximal mechanisms to understand individual differences in altruism*. Behavioral and Brain Sciences (Commentary), 2002, 25: 255-256.

<sup>52</sup> D.J. DE QUERVAIN, et alii, *The neural basis of altruistic punishment*, Science, 2004, 305: 1254-1258.

rante l'adolescenza è il frutto di un processo di mielinizzazione che rende veloce ed efficiente i processi neuronali. Una specifica zona della regione frontale dove è maggiormente presente la mielinizzazione è la corteccia anteriore cingolata, un'area conosciuta per il prominente ruolo nella mediazione e nel controllo emozionale, attentivo, motivazionale, sociale e cognitivo.<sup>53</sup>

Molti lavori recenti hanno contribuito all'idea di enfatizzare il ruolo che l'esperienza emozionale gioca nella presa di decisione. La teoria del marcatore somatico di Damasio suggerisce che gli stimoli interni ed esterni al corpo sono associati con piacevoli o avversivi marcatori: le azioni di evitamento risultano nei marcatori somatici avversivi, mentre il biasimo risulta attivato dai marcatori somatici piacevoli. L'insula, comunque, è critica nella rappresentazione dei marcatori somatici.

Sulla base di ciò lo sviluppo morale sembra sia influenzato dalle emozioni. Molti ricercatori focalizzano la loro attenzione sull'empatia e altre risposte emozionali. In particolare l'empatia è composta sia da dimensione cognitiva che affettiva e lo sviluppo dell'empatia coincide con lo sviluppo parallelo delle abilità cognitive generali.<sup>54</sup> Questo è uno dei motivi per cui l'empatia si possa correlare con la teoria della mente, ossia la capacità di decentrare dai propri processi cognitivi ed emotivi per comprendere ed autoregolamentarsi anche sulla base dei processi cognitivi ed emotivi degli interlocutori.

Per questo, un'altra recente ricerca ha voluto verificare i processi metarappresentativi ed i giudizi morali in due gruppi di bambini: uno di età prescolare (4-6 anni) ed uno di età scolare (8-9 anni). A tutti questi bambini/e sono state raccontate tre storielle di Piaget (sul tipo della nota 3) e le risposte sono state codificate in quattro categorie: intenzione, uguaglianza, conseguenze, non comprensione. I risultati hanno confermato che per i più piccoli il giudizio morale viene dato molto più sulla base delle conseguenze che non sulle intenzioni. In seguito, con la crescita prevale il criterio dell'uguaglianza:

È come se i bambini, pur essendo capaci di cogliere ciò che un individuo pensa che l'altro pensi in relazione ad un determinato evento, riescano ad applicare questo ragionamento soltanto ad eventi neutri sul piano morale, come quelli rappresentati nelle prove di teoria della mente. Quando invece questo ragionamento deve essere applicato a situazioni

---

<sup>53</sup> A. BAIRID, *Adolescent moral Reasoning: The integration of emotion and cognition*, New York, 2003.

<sup>54</sup> *Ibid.*

che hanno un'implicazione sul piano morale, è come se tale ragionamento venisse sospeso per applicare in modo acritico il principio assoluto del rispetto di una norma morale, sulla base dell'autorità dell'adulto.<sup>55</sup>

#### IV. GLI STUDI PIÙ RECENTI SUL RAGIONAMENTO MORALE

Recentemente lo psicologo Marc D. Hauser sostiene che le regole morali hanno una radice più profonda della famiglia e della cultura sociale. Esiste una sorta di *grammatica morale universale* basata su una particolare *competenza linguistica* come ipotizzata da Noam Chomsky,<sup>56</sup> che guida la formulazione dei nostri giudizi di "giusto" o di "sbagliato".

Hauser ha ricercato sullo sviluppo di modelli cognitivi in grado di fornire un resoconto naturalista della nostra facoltà morale. Queste sue ricerche non intendono definire quale sia il corretto contenuto dei giudizi morali ma solo ad indagare sulle strutture cognitive che ci permettono di elaborare tali giudizi e di deliberare sulla base di questi. Studiare cognitivamente il ragionamento morale significa affrontare le seguenti questioni:

- Quali funzioni cerebrali portano alla formulazione dei nostri giudizi morali?
- In che maniera il bambino apprende un sistema di valori morali, quali strutture permettono e veicolano tale apprendimento e come l'esperienza determini tale sviluppo?
- Quali sono state le spinte adattive che hanno permesso l'evoluzione delle funzioni cognitive che permettono i nostri giudizi morali?

Hauser ha messo in evidenza come il comportamento morale di un individuo sia legato ad un senso di equità e giusto scambio e come la risoluzione dei conflitti morali avvenga per mezzo di scelte intuitive e non immediatamente giustificabili. Possiamo giustificare

---

<sup>55</sup> M. PARISI, R. FADDA, *Giudizio morale e abilità metarappresentative in età prescolare e scolare*, in C. FIORILLI E O. ALBANESE *Ricerche*, (a cura di): I processi di conoscenza dei bambini: crescere, pensare, conoscere, Azzano San Paolo (BG), Edizioni Junior, 2009, 50.

<sup>56</sup> N. CHOMSKY, *Knowledge of language: Its nature, origin, and use*, New York, NY Praeger, 1986.

le nostre scelte solo a posteriori riferendoci a processi consci sia emotivi che razionali. Sia che ci riferiamo a principi utilitaristi, principi razionali o alla sola emotività, è necessario ammettere l'esistenza di una serie di regole inconsce che disciplinano i nostri giudizi morali.

Hauser ha individuato una serie di funzioni cognitive che hanno un ruolo determinante nella formulazione dei giudizi morali: la facoltà di individuare quali corpi siano agenti e quali eventi siano azioni intenzionali; la capacità di attribuire intenzioni in maniera efficiente sulla base del solo comportamento manifesto: l'empatia, l'auto-riflessione e l'immaginazione di eventuali scenari futuri. Queste funzioni ci pongono in condizione di valutare le responsabilità, di crearci aspettative sul comportamento degli altri o di ritardare la gratificazione in vista di vantaggi futuri tutti ingredienti necessari per lo sviluppo di un senso morale.

Infine Hauser prende in considerazione le capacità umane presenti anche negli animali: emozioni, capacità di attribuire stati intenzionali agli altri agenti, auto-riflessione e pazienza. Questi sono presenti in molti animali evoluti ma solo gli esseri umani sembra abbiano questo "*insieme*" completo e ben sviluppato. Alcune questioni restano aperte: quali pressioni selettive possono aver portato all'evoluzione della nostra struttura morale? Tali funzioni "*di fatto*" sono state sempre presenti? Il nostro "*senso morale*" ha ancora un'efficacia adattiva?

Quello che è importante sottolineare è che per Marc D. Hauser l'esistenza di una morale universale non significa affatto che, nei fatti, le persone si attengano ad essa. Avere cognizione e coscienza morale è ben diverso dal comportarsi moralmente. La facoltà morale sembra produrre intenzioni su cosa è giusto o sbagliato prima che vengano generate le emozioni, in quanto queste seguono i nostri giudizi morali, anziché precederli.

Questo ci porta allo studio delle reazioni e/o intuizioni spontanee a dilemmi o conflitti che interessano la vita quotidiana e di relazione, assumendo a volte carattere drammatico, di emergenza ma che vengono comunque risolti rapidamente. Tali reazioni ci permettono eventi, soprattutto inter-personali, con decisioni automatiche, inconsce e rapide piuttosto che mediante ragionamenti laboriosi.

Data la loro fondamentale funzione nelle decisioni di agire è importante sapere quanto ci sia in esse di automatismo, di intuizione e quanto di controllo consapevole. Altrettanto decisivo è indagare fino a che punto gli automatismi siano funzionali al benessere ed alle scelte di un organismo oppure quanto siano sintomo di disordine patologico. Non bisogna dimenticare che in questo tipo di giudizio morale inter-

vengono spesso elementi legati agli effetti che le nostre azioni possono avere volontariamente o involontariamente sugli altri.

Il senso morale diventa così una dimensione dell'esperienza al confine tra il suo aspetto ereditario e condizionato dall'evoluzione della specie, dell'ambiente, della tradizione e l'aspetto irriducibilmente qualitativo e singolare corrispondente al modo in cui ciascuno e ciascuna rappresenta il mondo e le condizioni di vita. Questo ci permette di guadagnare una visione che tiene conto della differenza sussistente tra i processi automatici e spontanei, precedenti all'attivazione di procedure cognitive complesse e lo spazio dell'etica corrispondente al come vivere, come agire bene o male, come dire il vero o il falso.

Allo stesso tempo questi studi ci invitano a prendere atto dell'intreccio inestricabile tra i meccanismi involontari ed inconsci e la condotta concreta con le sue componenti psicologiche culturali e sociali e la configurazione che queste possono ricevere nei valori e nelle norme.

#### 4.1. *Il ruolo del ragionamento e dell'intuito nel giudizio morale*

Un tema recente allo studio della *psicologia morale* è quello dell'analisi del grado in cui il pensiero razionale (opposto all'intuizione) gioca un ruolo nella determinazione del giudizio morale. Kohlberg<sup>57</sup> ha studiato lo sviluppo morale dei pre-adolescenti e degli adolescenti analizzando i contenuti delle loro giustificazioni e motivazioni piuttosto che sulla sorgente dei loro giudizi morali. Una presupposizione implicita di questa prospettiva è che le persone generano i loro giudizi morali attraverso il ragionamento consapevole sui principi, articolati in principi morali.

Haidt J., invece,<sup>58</sup> pensa che il giudizio morale nasce come intuizione generata da processi cognitivi automatici e che il ruolo primario del ragionamento conscio non è quello di generare giudizi morali, ma quello di provvedere a curare una base ad hoc per le giustificazioni morali.

Sebbene ci sia una crescente approvazione per il ruolo dell'intuizione nei giudizi morali, alcuni ricercatori ritengono che sia il ragio-

---

<sup>57</sup> L. KOHLBERG, *Stage and sequence: The cognitive-developmental approach to socialization*, in D. A. GOSLIN (Ed.), *Handbook of socialization theory and research*, New York, Academic Press, 1969, 151-235.

<sup>58</sup> J. HAIDT, *Social Intuitionist and six questions about moral psychology*. In W. SINNOTT AMSTRONG, *Moral Psychology*, Oxford, Oxford University Press.

namento e sia l'intuizione sono determinanti nel giudizio, così come la giustificazione.

Nello studio di Hauser<sup>59</sup> vengono identificati tre principi morali usati dai soggetti nei giudizi o pareri sui dilemmi che hanno a che vedere con la morale e successivamente viene esplorato il grado con cui i soggetti hanno generato giustificazioni basandosi su questi principi. Il termine principio viene usato per denotare un singolo fattore che, se variato in un contesto di dilemma morale, produce divergenti giudizi morali.

I tre principi presi in considerazione sono:

- Il Principio dell'azione: un danno morale causato da azioni è moralmente peggiore di un equivalente torto causato da omissione;
- Il Principio dell'intenzione: un danno morale inteso come mezzo per perseguire un obiettivo è moralmente peggiore dell'equivalente danno morale che non prevede effetti collaterali;
- Il Principio del contatto: utilizzare contatto fisico per recare danno è moralmente peggiore che causare l'equivalente torto ad una vittima senza che vi sia contatto fisico.

Avendo stabilito che i soggetti fanno uso di un principio, ci si può chiedere se poi questo principio sia disponibile alla riflessione consapevole durante la fase di giustificazione.<sup>60</sup>

Da un lato si è ipotizzato che una caratteristica del ragionamento morale sia quelle di considerare i principi utilizzati nei giudizi come giustificazioni e dall'altro che le risposte intuitive siano accompagnate da insufficienti giustificazioni, incertezza sul come giustificare, rifiuto dei principi rilevanti o confabulazione di spiegazioni alternative nei giudizi. Sebbene sia possibile che i giudizi morali citati durante la giustificazione siano impiegati senza ragionamento consapevole durante il giudizio, si potrebbe concludere che tali principi siano almeno disponibili per processi consci di ragionamento morale.

---

<sup>59</sup> M.D. HAUSER, *Menti Morali*, Milano, Il saggiatore edizioni, 2006.

<sup>60</sup> Un esempio di disponibilità alla riflessione consapevole durante la fase di giustificazione può essere il seguente: *Al fine di risolvere il problema di uso di steroidi nello sport, l'associazione americana per lo sport ha stabilito nuovi, ulteriori campionati sportivi professionisti, dove è consentito l'uso degli steroidi. I vecchi campionati restano invece liberi dagli steroidi. Harry sente dai suoi amici che le gare nei campionati dove gli steroidi sono consentiti sono molto più divertenti da guardare. Ma Harry pensa che ci sia qualcosa di innaturale negli steroidi.*

Hauser evidenzia come questi tre principi morali guidano i giudizi nei dilemmi (ognuno dei quali è strutturato su dinamiche di vita o di morte con variazioni di contenuto). I primi risultati si possono così sintetizzare:

- I soggetti considerano le *azioni* dannose peggiori delle “*omissioni*” dannose (Principio dell’azione).
- Il danno provocato come *mezzo per un fine* è considerato moralmente peggiore del danno *previsto come effetto collaterale di un fine* (Principio dell’intenzione).
- Il danno che coinvolge il “*contatto fisico*” è considerato come moralmente peggiore del danno *senza contatto fisico* (Principio del contatto).

Il contenuto delle giustificazioni dei soggetti dati ai dilemmi morali differisce molto dal principio. Nel caso del principio dell’azione una grande maggioranza di soggetti è in grado di fornire giustificazioni sufficienti per i loro giudizi. Invece, relativamente pochi forniscono giustificazioni errate, negano ogni differenza morale tra gli scenari o dubitano espressamente della loro abilità nel giustificare le risposte.

Alcuni dati sembrano più coerenti col modello di ragionamento conscio del giudizio morale e altri dati appaiono più coerenti con un modello intuitivo del giudizio morale.

I risultati degli studi di Hauser mostrano che questi principi morali sono disponibili per il ragionamento conscio in una larga maggioranza di soggetti, altri principi sono disponibili e sembrano operare nei processi intuitivi.

L’estensione secondo cui il ragionamento conscio o l’intuizione giocano un ruolo più o meno dominante dipende dai principi morali più stimolati: il principio dell’intuizione sembra meglio caratterizzato dal modello intuitivo, il principio di contatto dal giudizio intuitivo seguito dalla riflessione razionale ed il principio dell’azione sia più caratterizzato dal ragionamento conscio o, per un minimo dal ragionamento conscio post hoc.

Queste riflessioni supportate da ricerche stanno evidenziando nuovi ed importanti rilievi sullo studio della cognizione morale.<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> F. CUSHMAN, L. YOUNG, M. HAUSER, *The Role of Conscious Reasoning and Intuition in Moral Judgment: Testing three principles of harm*, Cambridge MA, Department of Psychology Harvard University, 2006.

Gli studi sul ragionamento morale si stanno applicando in una vasta varietà di contesti per comprendere la giustificazione dei propri giudizi morali.<sup>62</sup>

#### 4.2. *Criteri generali per valutare i dilemmi morali*

È stato appena affermato che queste riflessioni sono supportate da ricerche. Passiamo, ora, ad evidenziare sinteticamente come possono essere strutturate queste ricerche sul ragionamento morale. In questa sede – per motivi di spazio – non approfondiranno le elaborazioni statistiche e la metodologia di somministrazione dei questionari ai vari campioni (sperimentali e di controllo) che pure sono molto importanti per la valutazione delle conclusioni. Qui consideriamo solo un presupposto epistemologico e l'uso dei dilemmi morali categorizzati. Questi sono i presupposti pratici per studiare il ragionamento morale in un individuo e in un gruppo.

Si presuppone che la persona nella scelta abbia una motivazione ed intenzione sempre orientate al meglio che il quel momento si potrebbe percepire per se e/o per altri. Anche nei casi estremi (suicidio o eroismo o terrorismo) la scelta è sempre orientata a salvare o proteggere sé e/o altri nel modo migliore che appare *hic et nunc* e *ad personam*. È ovvio che le motivazioni e le psicodinamiche della scelta potranno essere valutate con un grado variabile di egoismo-altruismo e con un grado variabile di immaturità-maturità. In queste ricerche viene considerata la valutazione che il soggetto agente dà alla propria scelta e come altri considerano questa sua scelta. Ciò che può essere considerato *oggettivamente* giusto / ingiusto o sano / malato non è oggetto di queste ricerche. Qui si vuole solo dare un'idea di alcuni strumenti psicologici che si possono usare in queste ricerche.

Da Piaget a Kohlberg fino ad Hauser, tutti i ricercatori preferiscono usare i dilemmi morali piuttosto che questionari per valutare il ragionamento morale oppure il tipo di operazioni mentali per evidenziare le decisioni teoriche. Quanto più i dilemmi sono cognitivamente impegnativi, tanto meglio possono essere evidenziati i processi men-

---

<sup>62</sup> I contesti principali nei quali i ricercatori hanno indagato per conoscere le giustificazioni del proprio giudizio morale comprende: l'amicizia, i bambini soldato, lo sviluppo della responsabilità nei bambini, l'orientamento religioso, i disturbi del comportamento alimentare, i casi di computer-crime, le correlazioni con la personalità affettiva, il perfezionismo, il genere, la criminologia, la psicologia familiare e infantile e molti altri contesti deducibili dalla bibliografia.

tali messi in atto per l'ipotetica soluzione del dilemma e per motivare la propria specifica scelta.

I dilemmi si potrebbero categorizzare a partire da due considerazioni:

- a) salvare a costo di sacrificare per evidenziare una riflessione sul valore di ciò che si intende salvare e sul valore di ciò che si intende sacrificare;<sup>63</sup>
- b) mentre appare facile sacrificare ciò che per noi vale poco per salvare ciò che per noi vale molto, diventa più difficile decidere se il valore di ciò che dobbiamo sacrificare ci appare simile al valore che dobbiamo salvare. Quanto più una situazione è caratterizzata da questa seconda considerazione tanto più costituisce un dilemma morale che necessita – per motivi di studio – di “*Criteri di valutazione etica*”:

Una decisione diventa tragica se non possiamo salvare qualcosa o qualcuno per noi molto importante senza sacrificare qualcosa o qualcuno per noi altrettanto importante. Inoltre, se la decisione si presenta come inevitabile ed immediata, allora aspettare è già una decisione.<sup>64</sup>

Il dilemma morale è tanto più drammatico quanto più è reale ed urgente uccidere, sacrificare, nuocere oppure non agevolare o peggiorare la qualità della vita di una o più persone per poter salvare, far

---

<sup>63</sup> La premessa di questi dilemmi è che non si può salvare un valore senza sacrificarne un altro; un esempio di ciò potrebbe essere il seguente: *Chris ha avuto un gemello identico di nome Pietro, morto due anni fa in un incidente nella fabbrica dove lavorava. Wendell il padre di Chris è stato sempre molto legato ad entrambi i ragazzi e ha preso la morte di Pietro molto male. Infatti qualche volta Wendell chiede a Chris di fingere di essere Pietro, solo per poche ore, in modo che possa ricordare come erano le cose quando Pietro era vivo. Ciò accade solo una o due volte l'anno. Chris vuole aiutare suo padre, in qualsiasi modo, ma allo stesso tempo egli prova una brutta sensazione quando finge di essere il suo defunto gemello. Wendell chiede a Chris di fingersi Pietro.*

<sup>64</sup> *Un esempio di questi dilemmi può essere il seguente. È tempo di guerra e tu e i tuoi due figli, di otto e cinque anni, vivete in un territorio che è stato occupato dal nemico. Al quartier generale nemico vi è un medico che esegue dolorosi esperimenti sugli esseri umani, che inevitabilmente portano alla morte. Egli intende effettuare esperimenti su uno dei tuoi figli, ma vi permetterà di scegliere su quale dei tuoi figli compirà i suoi esperimenti. Hai ventiquattro ore per portare uno dei tuoi figli al suo laboratorio. Se rifiuterai di portare uno dei tuoi figli al suo laboratorio lui li troverà e compirà esperimenti su entrambi.*

vivere, aiutare o agevolare, migliorare la qualità della vita di una o più persone.

#### 4.3. *Strumenti per rilevare il ragionamento morale*

Gli strumenti che seguono sono da integrare con quelli classici accennati nel paragrafo 1 “*Le prime ricerche sul ragionamento morale*”.

Nel dilemma morale bisognerebbe poter individuare quale principio è implicato (l’azione diretta o indiretta, l’intenzione, l’omissione, la presenza o l’assenza di contatto fisico), il grado di probabilità (nel riuscire a sacrificare o salvare) e il tipo di valore (che si intende sacrificare o salvare).

Il paradigma di base è il seguente:

- a) “*chi decide di salvare (o sacrificare) chi, come, quando e perché*”;
- b) motivare la proporzione tra rischio e danno; costi e benefici; modalità e contesto.

Bisogna premettere che ogni classificazione e categorizzazione dei dilemmi morali non può essere esaustiva, tuttavia i dilemmi vengono strutturati appositamente per rendere impegnativa la risposta alle seguenti domande:

1. Chi decide “*chi/cosa/come/quando*” salvare o sacrificare? Quale è la relazione/proporzione interna? Si vuol salvare (o sacrificare) una persona per un’altra persona? Una persona per molte persone? Oppure, il contrario?
2. A parità di dignità valoriale, quanto svantaggio si provoca per quanto vantaggio? Pochissimo, poco, molto o moltissimo?
3. Qualità e durata dei vantaggi e degli svantaggi: per valori personali, gruppali o per il bene comune?
4. Il grado di rischio previsto è proporzionato al valore da realizzare (o da salvare)?
5. Come motivare la scelta?

Il seguente schema potrebbe essere un primo strumento utile sia per identificare la tipologia di un determinato dilemma morale e sia per una distribuzione equa di dilemmi diversi nelle ricerche.

## SCHEMA PER LA CLASSIFICAZIONE DEI DILEMMI MORALI

DECIDERE DI	CHI			AZIONE (*)			PROBABILITÀ(**)		STABILITÀ	
	Sé stessi	Un altro	quanti altri?	Diretta	Indiretta	Omissione	% Rischio	% Danno	Permanente	Provvisorio
<b>SALVARE</b> (avvantaggiare)										
<b>SACRIFICARE</b> (svantaggiare)										

(\* Si può differenziare: cf = con il "contatto fisico" dal scf = "senza contatto fisico")

(\*\* rischio e danno: 0 = non si sa valutare; 1 = certezza di incolumità; 100 = certezza di perdita)

I principi morali da evidenziare nei dilemmi classificabili nel suddetto schema potrebbero essere i seguenti:

- 1) sacrificare uno per salvare altri
  - a) (con contatto fisico)
  - b) (senza contatto fisico)
- 2) sacrificare uno anziché un altro
- 3) agevolare sé stessi e danneggiare altri
- 4) agevolare sé stessi omettendo di avvantaggiare altri
- 5) farsi toccare (con disagio) per agevolare un altro
- 6) sacrificare poche persone per salvarne molte
- 7) avvantaggiare sé stessi senza svantaggiare nessuno
- 8) sacrificare uno per avvantaggiare sé stessi ed altri
- 9) altri ...

Un esempio pratico di dilemma morale per verificare il principio "sacrificare uno (*con contatto fisico*) per salvare altri" potrebbe essere il seguente:

*Un carrello impazzito sta viaggiando lungo i binari verso cinque operai che verranno uccisi se il carrello prosegue nella sua attuale corsa; tu sei su una passerella lungo i binari, tra il carrello e i cinque operai. Accanto a voi su questa passerella si trova un estraneo di grande statura. L'unico modo per salvare la vita dei cinque operai è quello di spingere questo sconosciuto fuori dalla passerella e quindi sui binari in modo che il suo corpo fermi il carrello. Facendo ciò l'estraneo morirà, ma i cinque operai saranno salvi.*

*Spingere l'estraneo sui binari è ...*

- (1) giusto (2) forse giusto (3) non lo so (4) forse ingiusto (5) ingiusto

Un altro esempio di dilemma morale per verificare il principio "sacrificare uno (*senza contatto fisico*) per salvare altri" potrebbe essere:

*Davide è alla guida di un motoscafo quando si accorge che 5 nuotatori stanno annegando in lontananza. Se non guida attraverso di loro alla mas-*

*sima velocità non arriverà in tempo e tutti e 5 moriranno. Al fine di andare alla massima velocità egli deve alleggerire il carico della sua barca. L'unico modo per farlo è accelerare rapidamente, ma a causa di ciò un passeggero finirà in acqua dalla parte posteriore della barca. Questo passeggero non sa nuotare ed annegherà. Se Davide accelera rapidamente quel passeggero annegherà, ma Davide salverà i 5 nuotatori che stanno annegando. Se non accelera velocemente, quel passeggero non annegherà, ma annegheranno i cinque nuotatori.*

*Davide decide di accelerare velocemente, e questo è*

(1) giusto (2) forse giusto (3) non lo so (4) forse ingiusto (5) ingiusto

Sarebbe interessante esporre tutti i dilemmi per ogni categoria dello schema per la classificazione dei dilemmi morali incrociando i vari principi da evidenziare.

Un secondo strumento per rilevare il ragionamento e/o il giudizio morale è quello far indicare al soggetto il criterio maggiormente condiviso nell'affrontare un dilemma morale, come quello che segue:

Sei a capo di una famiglia numerosa e devi fare la dichiarazione annuale dei redditi. Ma due motivi ti rendono difficile pagare le imposte. Primo, il governo del tuo Paese porta avanti un programma che tu non solo non condividi, ma consideri immorale; secondo, il sistema di contribuzione è squilibrato a danno di quelli che si trovano nelle tue condizioni, e rischia di mandare te e la tua famiglia incontro a difficoltà economiche o almeno alla necessità di rivedere il vostro tenore di vita. Ti è stato però indicato un sistema per falsare la dichiarazione in modo da pagare assai meno e tu stai riflettendo su cosa fare.<sup>65</sup>

Sono qui elencati degli argomenti che potrebbero essere da te utilizzati per prendere una decisione. Attribuisce a ciascuno un punteggio da 1 (scarsa o nessuna importanza) a 7 (importanza massima) a seconda del peso che potrebbe avere per te nel riflettere sul da farsi.

1) Se uno sfuggisse, mentendo, ai propri doveri civili, la comunità andrebbe in rovina e non ci sarebbe più pace e tranquillità per nessuno.

1            2            3            4            5            6            7

---

<sup>65</sup> A. BORGHINI, P. PAOLICCHI, *Il giudizio morale nell'adolescenza*, in *Orientamenti pedagogici*, (35) 1985, 619-655.

2) Quando si prende una decisione, quale che sia, essa deve sempre rispondere ai nostri scopi personali ideali come la rispettabilità, l'onore, la realizzazione di sé, la salvezza.

1            2            3            4            5            6            7

3) Bisogna tenere in conto che, nonostante gli immediati vantaggi, si corre il rischio di essere scoperti e di subirne le conseguenze.

1            2            3            4            5            6            7

4) Anche mentire può essere giusto se porta a condizioni migliori come la tranquillità e il benessere, in questo caso di tutta una famiglia.

1            2            3            4            5            6            7

5) Disonestà come mentire sono semplicemente ingiuste, indipendentemente dai risultati.

1            2            3            4            5            6            7

7) Anche se si vive in uno Stato che detta le sue leggi, solo la coscienza ti può dire se e fino a che punto obbedire a esso.

1            2            3            4            5            6            7

Se tu dovessi indicare quale, tra gli argomenti esposti, potrebbe avere per te importanza superiore agli altri nel formulare la tua scelta, esso sarebbe il numero.

Anche in questo caso sarebbe interessante conoscere tutti gli altri dilemmi morali di questo tipo per poter valutare un soggetto o un campione non solo per una singola risposta ma per più dilemmi.

Un altro strumento per evidenziare la correlazione tra ragionamento morale ed empatia è il seguente:

Immagina un lavoro di gruppo in cui alcuni sono più svelti ed altri più lenti.

1. Sarebbe bene che i lavoratori più svelti facciano lavori di un livello più alto che non i lavoratori più lenti?

- a. I lavoratori più svelti pensano che ciò sia giusto?
- b. I lavoratori più lenti pensano che sia giusto?

2. Sarebbe giusto che i lavoratori più svelti aiutino i più lenti?

- a. I lavoratori più svelti pensano che ciò sia giusto?
- b. I lavoratori più lenti pensano che sia giusto?

3. Cosa sarebbe più giusto, che i lavoratori più svelti continuano a lavorare con il loro ritmo? Oppure che aiutino i più lenti?
- Quale sarebbe la risposta dei più svelti? I lavoratori più svelti cosa pensano che sia più giusto?
  - Quale sarebbe la risposta dei più lenti? I lavoratori più lenti cosa pensano che sia più giusto?

Altri strumenti per rilevare il ragionamento morale sono dei questionari il cui uso è raccomandato in correlazione con i dilemmi. Non esiste un elenco con tutti gli strumenti scientificamente validati per rilevare validamente il ragionamento morale ma quelli più usati in queste ricerche sono i seguenti.

*Moral Foundations Questionnaire* (MFQ) è un questionario che ha alla base la teoria dei domini morali. Questa teoria è stata creata per spiegare come mai la moralità varia così tanto da cultura a cultura e per mostrare che ci sono anche delle similarità e temi ricorrenti. I domini alla base della teoria e quindi del questionario sono i seguenti: *Altruismo*: sottolinea le virtù di gentilezza e moderazione; *Comunità*: sottolinea le virtù di patriottismo e di sacrificio per gli altri; *Reciprocità*: questo dominio genera l'idea di giustizia, di diritto e di autonomia; *Autorità*: sottolinea la virtù del comando, la difesa dell'autorità legittima e il rispetto per le tradizioni; *Sacralità*: sottolinea la nozione religiosa del cercare di vivere un'esistenza elevata e nobile in quanto il corpo rappresenta un tempio che può essere dissacrato da attività immorali e di contaminazione.

L'EMAD (Exploitive Manipulative Amoral Dishonesty Scale) per misurare il livello di comportamento manipolativo e l'MDMS (Moral decision Making Scale) per misurare le decisioni morali dei soggetti attraverso tre scale (interna, sociale ed edonistica).

SRM-SF (Sociomoral Reflection Measure) per valutare il ragionamento morale.

M-CSDS (Marlow Crown Social Desiderability Scale) per valutare il grado di desiderabilità sociale e la Self-report criminal history. Il Self report moral orientation. Il Rokeach Value Survey.

Il Peabody Picture Vocabulary Test-third Edition, Narrative Story-system Task, Experimenter distress, Stealing, Expressive Vocabulary Test, Horseshoe Game e Donation.<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> A.L. KOENIG, D. CICHETTI, F.A. ROGOSH, *Moral development: the association between maltreatment and young children's prosocial behaviours and moral transgression*, Oxford UK, Blackwell Publishing, University of Rochester, 2004.

V. VALUTAZIONE MORALE DELL'EROISMO: P. TITO BRANDSMA E SALVATORE D'ACQUISTO

Il ragionamento morale attualmente viene studiato per verificare gli atteggiamenti e le motivazioni delle nuove generazioni verso alcuni esempi eroici non ipotetici, ma realmente accaduti in due casi simili.

Ci siamo chiesti se era sufficiente tener presente solo i suddetti criteri per considerare il ragionamento morale o se piuttosto considerare anche la personalità dei soggetti che rispondono ai dilemmi morali e altre importanti variabili personologiche come il senso della vita ed i fondamenti morali personali.

La nostra ipotesi di partenza è appunto che uno specifico ragionamento morale possa essere correlato con un particolare stile di personalità e con particolari gradi di *"percezione del senso della vita"* e di *"fondamenti morali personali"*.<sup>67</sup> Inoltre, al posto dei dilemmi ipotetici considerati da altri ricercatori abbiamo sottoposto alla considerazione dei soggetti due casi simili realmente accaduti: Salvatore D'Acquisto e P. Tito Brandsma.

*"NEL 1943 UN GRUPPO DI SOLDATI TEDESCHI SI ACCAMPÒ NEI PRESSI DI PALIDORO IN ALCUNE POSTAZIONI PRECEDENTEMENTE USATE DALLA GUARDIA DI FINANZA. MENTRE ISPEZIONAVANO DELLE CASSE DI MUNIZIONI FURONO INVESTITI DALL'ESPLOSIONE DI UNA BOMBA A MANO, PROBABILMENTE PER NEGLIGENZA NEL MANEGGIO DEGLI ORDIGNI. IL COMANDANTE ATTRIBUÌ LA RESPONSABILITÀ AD ATTENTATORI LOCALI E CHIESE LA COLLABORAZIONE DEI CARABINIERI DEL LUOGO. DURANTE GLI INTERROGATORI TUTTI GLI OSTAGGI SI DICHIARARONO INNOCENTI. IL COMANDANTE DELLA STAZIONE LOCALE, SALVO D'ACQUISTO, SOSTENNE CHE L'ESPLOSIONE FU ACCIDENTALE E QUINDI GLI OSTAGGI ERANO INNOCENTI. MA QUANDO SI RESE CONTO CHE I TEDESCHI PROBABILMENTE AVREBBERO UCCISO TUTTI GLI OSTAGLI, EGLI SI AUTO-ACCUSÒ DELL'ATTENTATO, E FU FUCILATO AL POSTO DEI 22 PRIGIONIERI."*

<sup>67</sup> Per la valutazione degli stili di personalità è stato usato l'ADP-IV, per il controllo della variabile *"percezione del senso della vita"* è stato somministrato il PIL (*Purpose in Life Test*) e per la valutazione dei *"fondamenti morali personali"* è stato somministrato il MFQ (*Moral Foundations Questionnaire*).

**Sacrificare la propria vita come ha fatto S. D'Acquisto per salvare gli ostaggi è ...**

(1) giusto (2) forse giusto (3) non lo so (4) forse ingiusto (5) ingiusto

*"PADRE TITO BRANDSMA È UN CARMELITANO NONCHÉ GIORNALISTA E ASSISTENTE NAZIONALE DEI GIORNALI CATTOLICI. QUANDO NEL 1933 IL NAZISMO VA AL POTERE IN GERMANIA ARRIVANO LE PRIME PERSECUZIONI CONTRO GLI EBREI TEDESCHI E DALL'OLANDA SI REAGISCE CON LA PUBBLICAZIONE DI UNA RACCOLTA DI ARTICOLI ANTI-NAZISTI. IN UNO DI QUESTI ARTICOLI PADRE TITO CHIAMA "VIGLIACCHI" I SUPERUOMINI DEL NAZISMO. QUANDO NEL 1940 HITLER INVADDE L'OLANDA, IL PARTITO NAZISTA LOCALE ESIGE CHE I GIORNALI CATTOLICI PUBBLICHINO I SUOI ANNUNCI DI PROPAGANDA. MA PADRE TITO COMUNICA A LORO IL "NO" DELL'EPISCOPATO ANCHE A COSTO DI CHIUDERE I GIORNALI; RIFIUTO CHE POI VERRÀ RESO PUBBLICO. NEL '42 LA GESTAPO LO ARRESTA ED EGLI PASSA DI CARCERE IN CARCERE FINO ALL'ARRIVO NEL CAMPO DI CONCENTRAMENTO DI DACHAU NEL TENTATIVO DI FARLO CEDERE. COSA CHE NON AVVERRÀ MAI PERCHÉ COME DISSE LA GESTAPO "EGLI RITIENE SUO DOVERE DIFENDERE LA FEDE CRISTIANA CONTRO IL NAZIONALSOCIALISMO". IL TUTTO FINO A GIUNGERE ALLA SUA ESECUZIONE CON UNA SIRINGA DI ACIDO FENICO E ALLA MORTE.*

**Sacrificare la propria vita come ha fatto padre Tito Brandsma per difendere la fede cristiana contro il nazismo è ...**

(1) giusto (2) forse giusto (3) non lo so (4) forse ingiusto (5) ingiusto

Una delle differenze più significative – secondo questa formulazione – è costituita da: sacrificare la propria vita per *"salvare gli ostaggi"* oppure per *"difendere la fede cristiana contro il nazismo"*.

In una prima ricerca pilota<sup>68</sup> è stata confermata la nostra ipotesi secondo cui uno specifico ragionamento morale può essere correlato

---

<sup>68</sup> I maschi, hanno ottenuto dei punteggi maggiori rispetto alle donne negli stili di personalità: Schizotipico, Antisociale, Istrionico, Passivo aggressivo. Per l'analisi dei dati sono stati utilizzati due indici: la t di Student per verificare l'eventuale presenza di modalità di risposta significativamente differenti tra i maschi e le femmine ed il Coefficiente di correlazione di Pearson per individuare la presenza di correlazioni positive

con un particolare stile di personalità e con particolari gradi di “*fondamenti morali personali*”. Infatti, in questa prima ricerca, il cui campione è composto da 150 studenti (91 femmine e 59 maschi), di età compresa tra i 14 ed i 18 anni, viene confermata una differenza significativa di genere – come evidenziato anche da altre ricerche – ed una differenza specifica per alcuni stili di personalità correlati con alcuni particolari valori morali.<sup>69</sup>

In una seconda ricerca pilota<sup>70</sup> il campione era composto da 100 soggetti sani lavoratori (47 uomini e 53 donne) di età compresa tra i 20 e i 40 anni, reclutati nella città e nella provincia di Roma tra maggio e ottobre 2008. In questa seconda ricerca l'ipotesi era quella di verificare le correlazioni fra tre domini: 1) 10 dilemmi morali (tra cui uno su P. Tito Brandsma e l'altro su Salvatore D'Acquisto) lo stile di personalità (attraverso l'ADP-IV); 2) la percezione del senso della vita (con il *Porpouse in life Test*); 3) i fondamenti morali (con il *Moral Foundations Questionnaire*). I dati sono stati elaborati con il metodo della Regressione Lineare.<sup>71</sup>

o negative tra le variabili. Ricerca per la tesi di Laurea in Psicologia di F. Benevento (LUMSA a.a. 2008-2009) *Il ragionamento morale e lo stile di personalità in un gruppo di 14-18enni*. Rel. Prof. A. Pacciolla, Dott.ssa M. Romiti.

<sup>69</sup> Gli stili di personalità maggiormente correlati sono risultati: Schizotipico, Antisociale, Istrionico e Passivo aggressivo (tutti al di sotto dei livelli prepatologici). I valori morali: altruismo, amicalità, reciprocità, autorità e sacralità correlano con altri specifici tratti di personalità: Narcisista, Schizotipico, Antisociale, Istrionico, Evitante, Ossessivo-Compulsivo e Borderline.

<sup>70</sup> Ricerca per la Tesi di Laurea in Psicologia di P. Fabrizi (LUMSA a.a. 2007-2008) *Ragionamento morale e stile di personalità in adulti lavoratori*. Rel. Prof. A. Pacciolla, Dott.ssa M. Romiti. Anche per questa ricerca è stato usato l'ADP-IV per individuare gli stili di personalità, il PIL per la ricerca di senso della vita (indicata da valori alti nelle tre dimensioni principali: *Benessere/Soddisfazione, Progettualità e Autodeterminazione*) e il M.F.Q. per i fondamenti morali.

<sup>71</sup> Questa tecnica esamina le relazioni esistenti tra una o più variabili esplicative (indipendenti) ed una variabile criterio (dipendente) con un duplice scopo:

- I. Esplicativo: comprendere e ponderare gli effetti delle variabili indipendenti (VI) sulla variabile dipendente (VD) in funzione di un determinato modello teorico.
- II. Predittivo: individuare una combinazione lineare di variabili indipendenti per predire in modo ottimale il valore assunto dalla variabile dipendente.

Il punto di partenza è rappresentato da una matrice che riassume le variazioni lineari tra la variabile dipendente (misurata su una scala di intervalli equivalenti) e le variabili indipendenti e tra le variabili indipendenti stesse. Il punto di arrivo è rappresentato da:

- un insieme di parametri che riassumono la relazione tra la variabile dipendente e le variabili indipendenti sotto l'ipotesi che la prima sia effetto o determinata dalle seconde e che nell'esame delle influenze di ogni variabile indipendente sulla variabile dipendente il valore delle altre variabili indipendenti sia mantenuto costante.

I risultati non evidenziano differenze statisticamente significative tra le correlazioni nel dilemma di P. Tito con le correlazioni del dilemma di S. D'Acquisto. In questa seconda ricerca vengono riconfermate le correlazione tra ragionamento morale e: genere, stili di personalità e le modalità con cui gli individui orientano le proprie scelte in particolare per alcuni dilemmi.<sup>72</sup>

Una terza ricerca pilota<sup>73</sup> ha voluto indagare sulle correlazioni tra giudizio o ragionamento morale (dedotto da due dilemmi morali: uno su P. Tito Brandsma e l'altro su Salvatore D'Acquisto), ricerca di senso e stile di attaccamento in un campione di 96 studenti di 14-18 anni

- 
- una statistica per l'esame della significatività dei parametri ed un valore di probabilità associato ad ognuno di questi parametri.
  - un valore che riassume le proporzioni di varianza della variabile dipendente che complessivamente è spiegata dalla variabile indipendente.

<sup>72</sup> Alcuni dilemmi morali risultano correlati più specificamente con particolari domini di fondamenti morali, quali: l'amicalità, l'autorità e l'altruismo.

Riguardo le correlazioni tra stili di personalità e ricerca di senso nella vita abbiamo potuto osservare una correlazione significativa tra quest'ultimo e lo stile di personalità borderline sia nel campione globale che nel sottocampione femminile, quindi tanto più un soggetto tende ad avere un significato o scopo nella vita tanto meno tenderà ad avere disturbi di tipo borderline. Un'altra correlazione significativa emerge tra la ricerca di senso della vita ed il disturbo depressivo di personalità sia nel campione globale che nei sottocampioni maschile e femminile.

Abbiamo poi effettuato un'analisi della varianza al fine di individuare delle differenze di genere significative ed abbiamo potuto osservare che gli uomini tendono a presentare valori medi più alti nel tratto ossessivo-compulsivo di personalità e nella dimensione morale dell'amicalità, mentre le donne tendono a manifestare più frequentemente disaccordo con qualche dilemma che, invece, trova più consensi nei maschi.

A titolo puramente descrittivo abbiamo poi cercato di capire se era possibile individuare punteggi relativi alla personalità del nostro campione in relazione alle risposte date nei domini morali e nel P.I.L. ed abbiamo potuto osservare che le persone che presentano valori più alti nella variabile *comunità* del M.F.Q. tendono ad avere punteggi più bassi negli items che soddisfano le diagnosi borderline, antisociale e ossessivo-compulsivo di personalità; mentre le persone che presentano punteggi bassi nella variabile reciprocità tendono ad avere valori medi più alti negli items che soddisfano la diagnosi per il disturbo schizotipico di personalità. Per quanto riguarda la ricerca di senso della vita (valutato col P.I.L.) invece abbiamo osservato che i soggetti che percepiscono maggiormente la propria vita come dotata di senso tendono a presentare punteggi medi più bassi negli items che misurano i disturbi borderline, istrionico, evitante, ossessivo-compulsivo, depressivo e passivo aggressivo di personalità.

<sup>73</sup> Ricerca per la Tesi di Laurea in Psicologia di Cirulli M. (LUMSA a.a. 2008-2009) *Ruolo dell'attaccamento e del senso della vita nel ragionamento morale di fronte ai dilemmi*. Rel. Prof. Pacciolla A., Romiti M. In questa ricerca è stato usato, il PIL per il senso della vita, il MFQ per i fondamenti morali e l'ASQ (*Attachment Style Questionnaire*) per misurare le differenze individuali nella misura dell'attaccamento adulto. Sono state effettuate le correlazioni con  $p=0.1$  e  $p=0.05$  e una T di Student (ANOVA) per vedere differenze tra uomini e donne nelle risposte ai vari test.

(78 femmine e 18 maschi) di una scuola cattolica di Roma. In questa ricerca abbiamo voluto verificare come la variabile "attaccamento" poteva incidere sul ragionamento morale e sulla ricerca di senso nella vita. Infatti, nelle ricerche precedenti quasi tutti gli stili di personalità risultavano correlate sia positivamente che negativamente eccetto lo stile di "personalità "evitante" e quello "dipendente". Per questo motivo abbiamo voluto usare l'ASQ<sup>74</sup> ma anche perché questo test non è mai stato usato in queste ricerche in combinazione con gli altri nostri reattivi. Dai dati sul campione globale è risultato che il dilemma 1 (D'Acquisto) ha evidenziato una maggiore correlazione con l'età e ciò lascerebbe ipotizzare che con il crescere dell'età aumenta il senso di sacrificare la propria vita per salvare il prossimo come aveva fatto Salvo D'Acquisto. La correlazione tra i due dilemmi è di 0,424 con  $p=0.05$ ; ovvero tanto più i soggetti tendono a rispondere positivamente all'item "Sacrificare la propria vita come ha fatto Salvo d'Acquisto per salvare gli ostaggi", tanto più tende a rispondere positivamente anche all'item "Sacrificare la propria vita come ha fatto Padre Tito Brandsma per difendere la fede cristiana contro il nazismo", e viceversa.

Il valore della sacralità (evidenziato al MFQ) correla positivamente con la ricerca di senso della vita (evidenziato al PIL). È emerso anche che il valore della variabile "Fiducia" (osservata all'ASQ) è cor-

---

<sup>74</sup> L'ASQ è stato messo a punto con tre obiettivi fondamentali: (a) sviluppare una misura ad ampio spettro che potesse mettere in luce e chiarire le differenze individuali nello stile di attaccamento adulto; (b) mettere a punto uno strumento adatto per adulti e giovani adolescenti; (c) sviluppare uno strumento adatto per coloro che non avevano avuto esperienze di relazioni di coppia. (Feeney, J.A., Noller, P., Hanrahan, M. (1994), "Assessing adult attachment". In Sperling, M. B., Berman W. H. (a cura di), *Attachment in adults: clinical and developmental perspectives*, New York, Guilford Press, pp. 128-154). Le scale dell'ASQ sono FI: fiducia (8 item), DI: disagio per l'intimità (10 item), BA: bisogno di approvazione (7 item), PR: preoccupazione per le relazioni (7 item) e SR: secondarietà delle relazioni (8 item). Il *Disagio per l'intimità* rappresenta l'elemento centrale della concettualizzazione dell'attaccamento evitante (Hazan, C., Shaver, P. (1987), *L'amore di coppia inteso come processo di attaccamento*. Tr. It. In L. Carli, (a cura di), *Attaccamento e rapporto di coppia*, Milano, Raffaello Cortina, 1995, pp. 91-125). Il *bisogno di approvazione* riflette il bisogno di accettazione e conferma da parte di altre persone, e corrisponde agli stili di attaccamento timoroso e preoccupato. La *preoccupazione per le relazioni*, che comprende una tendenza ansiosa e dipendente nelle relazioni, è la caratteristica nucleare della concettualizzazione originaria dell'attaccamento ansioso/ambivalente. La scala "Secondarietà delle relazioni" è sovrapponibile al concetto di attaccamento distanziante (*dismissing*). Infine, *Fiducia* (in sé e negli altri) riflette uno stile di attaccamento sicuro. Le cinque scale non sono da considerarsi reciprocamente ortogonali, ma piuttosto legate ai fattori latenti di evitamento ed ansia (M. Ainsworth, et al. (1978), *Patterns of attachment: a psychological study of the strange situation*, Hillsdale (NJ.), Erlbaum, 1978.

relata positivamente sia con la ricerca di senso nella vita (osservato al PIL) e sia con la variabile “Comunità” (osservata all’MFQ). I dati sui sottocampioni non modificano sostanzialmente questi risultati.<sup>75</sup>

In sintesi possiamo dire che il campione generale ed i sottocampioni maschile e femminile hanno due correlazioni in comune: 1) il PIL (ricerca di senso) correla con la variabile FI (fiducia) dell’ASQ (con una frequenza media di 0,580); 2) il Dilemma 1 (Salvo D’Acquisto) correla col Dilemma 2 (Tito Brandsma).

1) Sulla base della prima correlazione possiamo ipotizzare che trovare o ricercare il senso della propria vita correla con la fiducia negli altri e la preoccupazione di essere all’altezza di un’equilibrata relazione interpersonale. Questa tesi viene confermata anche dai dati inversi che abbiamo riscontrato: quanto più si è cinici, autosufficienti, isolati e con poca fiducia in sé tanto più diminuisce il valore e la qualità nella percezione di senso e di significato della propria esistenza.

2) Sulla base della seconda correlazione (una frequenza media costante nelle tre analisi: campione totale, sotto-campione maschi e sotto-campione femmine) di 0,430 possiamo ipotizzare che per questo campione di adolescenti è più importante sacrificare la propria vita per salvare tante persone (come ha fatto S. D’Acquisto) che sacrificare la propria vita per difendere la fede cattolica contro il nazismo (come fece padre Tito Brandsma). Detto in altri termini, in questo campione è più alta la condivisione che si muoia per gli altri che difendere e sostenere il proprio credo religioso contro un’ideologia dominante. In questo campione la differenza sta nella motivazione: morire per gli altri oppure morire per gli altri in nome di una fede.

Quindi, l’attaccamento sicuro influisce sul senso della vita negli adolescenti, ciò è stato dimostrato dalla correlazione significativa tra la “fiducia” e il PIL, ovvero il benessere e la soddisfazione personale

---

<sup>75</sup> Nel sottocampione maschile, tanto più i valori delle variabili DI (disagio per l’intimità), SR (secondarietà delle relazioni), BA (bisogno d’approvazione) e PR (preoccupazioni per le relazioni) crescono, tanto più tende a decrescere il valore della variabile PIL. Invece nel sottocampione femminile, la variabile “età” correla significativamente, in modo positivo, sia con la variabile “ricerca di senso” (al PIL) e sia con la variabile “fiducia” (al ASQ). Abbiamo riscontrato che tanto più cresce il valore della variabile ricerca di senso (al PIL), tanto più tende a decrescere il valore delle variabili: DI (disagio per l’intimità), SR (secondarietà delle relazioni) e BA (bisogno di approvazione). Ciò starebbe a significare che tanto più aumenta il senso della propria vita, tanto più decresce la diffidenza negli altri e la superficialità nelle relazioni umane, detto in altri termini la qualità della vita dipende da un rapporto positivo che si ha con sé e con gli altri. La variabile PR (preoccupazione per la relazione) all’ASQ correla in modo positivo con la variabile Sacralità al MFQ.

dipendono dalla fiducia nel prossimo. Di converso, il senso della propria vita decresce nella misura in cui il soggetto ha interiorizzato uno stile d'attaccamento evitante o ansioso-ambivalente, ciò è stato dimostrato dalle correlazioni emerse tra le variabili: 1) "*disagio per l'intimità*" e il PIL; 2) "*evitamento*" e "*preoccupazioni per le relazioni*"; e 3) PIL e "*ambivalenza nei rapporti con gli altri*". Questa ipotesi è stata confermata sia nell'analisi del campione generale sia nelle analisi nei sotto-campioni per genere ed età.

Possiamo ipotizzare, pertanto, che lo stile di attaccamento può influire sul ragionamento morale. In particolare, lo stile d'attaccamento "*sicuro*" correla con il ragionamento morale tramite il "*senso di comunità*" ovvero l'individuo è proteso verso il sacrificio per gli altri e il patriottismo.

In estrema sintesi, è risultata valida l'ipotesi che la ricerca di senso, l'attaccamento ed il ragionamento morale (valutati con MFQ, ASQ, PIL e due dilemmi morali) correlano tra di loro con una causalità circolare in 96 studenti (14-18 anni) di una scuola cattolica di Roma.

## VI. CONCLUSIONE

Discussione sulle ultime due ricerche. Estrapolando solo i dati relativi Salvatore D'Acquisto e a Tito Brandsma abbiamo una convergenza ed una divergenza: entrambe le ricerche indicano una forte correlazione reciproca: chi ritiene giusto l'uno ritiene giusto anche l'altro. La divergenza consiste nel fatto che nel campione di 100 adulti occupati i risultati non evidenziano una differenza statisticamente significativa tra le correlazioni nel dilemma di P. Tito con le correlazioni del dilemma di S. D'Acquisto. Nel campione di 96 studenti (una frequenza media costante nelle tre analisi: campione totale, sotto-campione maschi e sotto-campione femmine di 0,430) si evidenzia che è più importante sacrificare la propria vita per salvare tante persone (come ha fatto S. D'Acquisto) che sacrificare la propria vita per difendere la fede cattolica contro il nazismo (come fece padre Tito Brandsma).

Possiamo ipotizzare che questa differenza sia dovuta all'età: un campione di 100 adulti di 20-40 anni l'altro campione di 14-18. Una seconda ipotesi può essere quella della variabile generazionale: adolescenti in un periodo post-bellico possono valutare diversamente il sacrificio della propria vita per un principio o per un ideale. Vi possono essere altre ipotesi ma sarebbe meglio continuare queste ricerche in altri campioni geograficamente e culturalmente differenziati, con altri strumenti tecnici e con diverse metodologie.

Il futuro del ragionamento morale. Da quanto è stato qui considerato, il ragionamento morale è un processo cognitivo che si sviluppa gradualmente come tutte le altre competenze a partire dalla primissima infanzia fino ed oltre la maturità psicofisiologica. Lo sviluppo del ragionamento morale sembra correlato con lo stile di attaccamento, l'ambiente familiare, il gruppo dei pari, lo stile di personalità, la ricerca di senso nella vita, l'età e le esperienze traumatiche.

Un'altra indicazione per continuare le ricerche sul ragionamento morale è quella di cercare delle correlazioni con le psicodinamiche limitrofe: il pensiero magico, la colpa, il perdono, il senso della vita e della morte.

La conoscenza di queste correlazioni può essere molto utile a tutti i formatori che operano nei vari settori (lavoro, studio, famiglia, religione) ma sarà molto importante unire la conoscenza teorica con il training operativo come lo era il "*casus conscientiae*".

Lo sviluppo del ragionamento morale ha dirette ripercussioni sui comportamenti prosociali o antisociali e sul benessere personale e collettivo. Pertanto è massimo interesse di tutti approfondire la comprensione degli elementi che agevolano (*growth factors*) e degli elementi che ostacolano o distorcono (*disfunctional factors*) la crescita. Non basta comprendere le variabili correlate al ragionamento morale; è determinante il ruolo di educatori che sappiano offrire coerenza e modelli morali. Infatti una prossima ricerca potrebbe verificare la differenza di ragionamento morale tra chi ha punti di riferimento (o modelli di vita) e chi ne è privo. Ovviamente sarà importante evidenziare "*chi*" viene preso come punto di riferimento, la qualità relazionale ed i "*growth factors*" che vengono attivati.

## VII. BIBLIOGRAFIA

- ANDREA SCHOEPFER, ALEX R. PIQUERO, *Self-control, moral beliefs and criminal activity*, Deviant Behaviour, 2006.
- ANDREI G. ZAVALIY, *Absent, full and partial responsibility of the psychopaths*, Journal for the Theory of Social behaviour, 2008, 38:1.
- AURELIANO PACCIOLLA, *Persona e guarigione. Psicologia, religione e magia: fusioni e confusioni*. Roma, Due Sorgenti Editore, 2000.
- AURELIANO PACCIOLLA, *Personalità e caso clinico. Progettare la psicoterapia*, Roma, Edizione LaurusRobuffo 2007.
- BENEDICT SMITH, *Traditional moral knowledge and experience of the world*, Analyse & Kritik, 2008, 30.

- CHIEN-AN CHEN & DENNIS HOWITT, *Different crime type and moral reason development in young offenders compared with non offender control*, *Psychology, Crime & Law*, August 2007; 13(4).
- DANIEL HART, *Moral development in adolescence*, *Journal of Research on Adolescence*, 15(3), 2005.
- DAVID PIZARRO, 2000. "Nothing More than Feelings? The Role of Emotions in Moral Judgment." *Journal for the Theory of Social Behavior*, 30, No. 4, 2000.
- EMMA I. PALMER, *Relation between moral reasoning and aggression and implication of practice*, *Psychology, Crime & Law*, December 2005; 11(4).
- EVA E. A. SKOE ET AL., *The influence of sex And gender-role identity on moral cognition and prosocial personality traits*, vol. 4, *Sex Roles*, May 2002.
- FIONA A. WHITE ET AL., *parental morality and family processes as predictors as adolescent morality*, *Journal of Child and Family Studies*, Vol. 13, No. 2, June 2004.
- GRAIG A. WENDORF ET AL., *Social justice and moral reason: an empirical integration of two paradigms in psychological research*, *Social Justice Research*, vol. 15, N° 1, 2002.
- JANET HOLLAND, RACHEL THOMSON, SHEILA HENDERSON, SHEENA MCGRELLIS & SUE SHARPE, *Catching on, wising up and learning from your mistakes: young people's account of moral development*, *The International Journal of Children's Rights*, 8, 2000.
- JENS AGERSTRÖM, KRISTINA MÖLLER, TREVOR ARCHER, *Moral reasoning: the influence of affective personality, dilemma content and gender*, *Social Behavior and Personality*, 2006, 34(10).
- JO BOYDEN, *Moral development of child soldiers: What do adults have to fear?*, *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 9 (4), 2003.
- JOHN C. GIBBS, *Equipping youth with mature moral judgment*, *Reclaiming children and youth* 12: 3 fall, 2003.
- LAURA BOELLA, *Neuroetica. La morale prima della morale*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2008.
- LAWRENCE J. WALKER, K. H. HENNING, T. KRETTENAUER, *Parent Peer Contexts for children's moral reasoning development*, *Child Development*, July/August, vol. 71, N° 4, 2000.
- MICHAEL MACLEAN, LAWRENCE J. WALKER, M. KYLE MATSUBA, *Transcendence and the moral self-identity integration, religion, moral life*, *Journal for the Scientific Study of Religion* 43:3, 2004.
- RACHEL THOMSON, JANET HOLLAND, *Young people, social change and the negotiation of moral authority*, *Children & Society* Vol. 16, 2002.

- RUTH LINN, *The heart has its reason and reason has its hearts: the insight of Kohlberg and Gilligan in moral development and counselling*, Social Behavior and Personality, 29, (6), 2001.
- SARA GOERING, *Choosing our friends:moral partlality and value of diversity* (2003), Journal of Social Philosophy, Vol. 34 No. 3, Fall 2003.
- SIMONA GIORDANO, *Anorexia nervosa and its moral foundations*, The International Journal of Children's Rights, 13, 2005.
- STANLEY O GAINES, JR., MICHAEL C. HENDERSON, *Impact of attachment style on responses to accommodative dilemmas among same-sex couple*, Personal Relationships, 9, 2002.
- TIMOTHY BREZINA, ALEX R. PIQUERO, *Moral beliefs, isolation from peers, abstention from delinquency*, (2007) Deviant Behavior, 28, 2007.

7.1. *Bibliografia sul ragionamento morale senza nome completo e recente: dal 2000*

- DECI E. L. e RYAN R. M., *The "what" and "why" of goal pursuit. Human needs and the self-determination of behaviour*, in "Psychological Inquiry", vol.11, 2000.
- GREEN D., NYSTOM, ENGELL, DARLEY & COHEN, *The neural bases of cognitive conflict and control in moral judgment*, *Neuron*, 2004.
- HAIDT J., *The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment*, *Psychological Review*, 2001.
- KOCHANSKA G., *Children's Coscience and self-regulation*, Journal of personality, 2006.
- WHITE F. A. & MATAWIE, *Parental morality and family processes as predictors of adolescent morality*, *Journal of child and family studies*, 2004.
- WHITE, F. A. *Relationship of family socialization processes to adolescent moral thought*. *Journal of Social Psychology*, 140 (1), 2000.
- WHITE, F. A., HOWIE, P., & PERZ, J., *Family processes and moral thought in two contrasting samples of school aged adolescents*. *Ethics and Behaviour*, 10 (3), 2000.

7.2. *Bbibliografia sul ragionamento morale: senza il nome completo e non recente: prima del 2000*

- BARROW, R., *Injustice, inequality, and ethics: a philosophical introduction to moral problems*, Brighton (Sussex) - Totowa, (N.J), Wheasteaf Books - Barnes & Noble, 1982.
- BLASI, A., *Bridging moral cognition and moral action: a critical review of the literature*. *Psychological Bulletin*, 88, 1980.

- CARDUCCI, D. J., Positive peer culture and assertiveness training: complementary modalities for dealing with disturbed adolescents in the classroom. *Behavioral Disorders*, 5, 1980.
- CHAMBERLAIN K. E. ZIKA S., *Religious, life meaning, and wellbeing. Some relationships in a sample of women*, In *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1988.
- CHENG, S. W., «Characteristics of moral judgement among college students in Taiwan, examined in the light of Kohlberg's stage scheme of moral judgement», *Proceeding of CCU- ICP International Conference. Moral values and moral reasoning in Chinese societies*, Taipei (Taiwan), Chinese Culture University, 1990.
- COLBY, A., & KOHLBERG, L., *The measurement of moral judgement: theoretical foundations and research validation*. Vol. I. New York, Cambridge Univer. Press, 1987.
- COMUNIAN, A. L., & ANTONI, G., Socialmoral Reflection Measure- Short Form: uno strumento per la misurazione del ragionamento morale. [The Socialmoral Reflection Measure- Short Form: an instrument for the measurement of moral reasoning]. *Bollettino di Psicologia Applicata*. 55, 1993.
- COMUNIAN, A. L., & GIELEN, U. P., A study of moral reasoning and prosocial action in Italian culture. *Journal of Social Psychology*, 135, 1995.
- COMUNIAN, A. L., & GIELEN, U. P., The effects of guided reflection on academic role- taking in young Italian adults. In B. Bain, H. Janzen, J. Paterson, L. Stewin, & A. Yu (Eds.), *Psychology and education in the 21st century: Proceedings of the 53rd annual convention of the International Council of Psychologists, Banff, Alberta, Canada, July 24- 28, 1996*. Edmonton, Alberta, CA: IC Press, 1997.
- COMUNIAN, A. L., & GIELEN, U. P., Moral reasoning and prosocial action. In A. B. I. Bernardo, N. A. Dayan, & A. A. Tan (Eds), *Understanding behavior, bridging cultures: readings on an emerging global psychology*. Manila (Philippines), De La Salle Univer. Press, 1998.
- ECKENSBERGER, L., Moralische Urteile als handlungsleitende normative Regelsysteme im Spiegel der kulturvergleichenden Forschung. [Moral judgements as action- orientino, normative rule systems in the mirror of culture- comparative research]. In A. Thomas (Ed.) *Einführung in die kulturvergleichenden Forschung [Introduction to culture- comparative research]*. Gottingen, Hogrefe, 1993.
- EDWARDS, C. P., The comparative study of the development of moral judgment and reasoning. In R. H. Munroe & B. B. Whiting (Eds.), *Handbook of cross- cultural human development*. New York, Garland. 1981.

- GIBBS, J. C., WIDAMAN, K. F., *Social intelligence: Measuring the development of sociomoral reflection*, Hillsdale, (NJ), Erlbaum, 1982.
- GIBBS, J. C., ARNOLD, K. D., AHLBORN, H. H., & CHEESMAN, F. L., Facilitation of socialmoral reasoning in delinquents. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 52, 1984.
- GIBBS, J. C., BASINGER, K. S., & FULLER, D., *Moral maturity: measuring development of socialmoral reflection*. Hillsdale(Nj), Erlbaum, 1992.
- GIBBS, J. C., POTTER, C. B., & GOLDSTEIN, A. P., *The EQUIP Program*. Champaign, IL: Research Press.
- GIELEN, U. P. (1986), Moral reasoning in radical and non- radical German students. *Behaviour Science Research*, 20, 1995.
- GIELEN, U. P., Research on moral reasoning. In L. Kuhlmerker, U. P. Gielen, & R. L. Hayes (Eds). *The Kohlberg legacy for the helping professions* Birmingham, Al: REP Books, 1991.
- GIELEN, U. P., & COMUNIAN, A. L., & ANTONI, G., An Italian cross-sectional study of Gibbs' Socialmoral Reflection Measure- Short Form. In A. L. Comunian & U. P. Gielen (Eds.) *Advancing psychology and its applications international perspectives*. Milan, Franco Angeli, 1994.
- GIELEN, U. P., & MARKOULIS, D. C., Preference for principled moral reasoning: A developmental and cross- cultural perspective. In L. L. Adler & U. P. Gielen (Eds.), *Cross- cultural topics in psychology* (pp. 73- 87). Westport, CT: Praeger, 1994.
- GIELEN, U. P., Moral reasoning in cross-cultural perspective: a review of Kohlbergian research. *World Psychology*, 2, 1996.
- GIELEN, U. P., & COMUNIAN, A. L., Gender and moral judgement development in adolescence: an Italian study. In E. S. C. Y. Miao (Ed.), *Crosscultural encounters: Proceedings of the 53rd annual convention of the International Council of Psychologists*. Taipei (Taiwan), General Innovation Service, 1996.
- GILLIGAN C., *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Milano, 1987.
- GHINATO E., PAOLICCHI P., *Morale della giustizia e morale dell'affetto*, in "Orientamenti Pedagogici", n. 34; 1987.
- GREGG, Y., GIBBS, J. C., & BASIGER, K. S., Patterns of developmental delay in moral judgment by male and female delinquents. *Merrill-Palmer Quarterly*, 40, 1994.
- HABERMAS J., *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1990.
- HEKMAN, S., *Moral Voices, Moral Selves: Carol Gilligan and Feminist Moral Theory* Oxford, Polity Press, 1995.

- KOHLBERG, L., *Essay on Moral Development*, vol. I: *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco, Harper & Row, 1981.
- KOHLBERG, L., HEWER A., LEVINE C., *Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics*, New York-Buffalo, J. A. Meacham, 1983.
- KOHLBERG, L., *Stage and Sequenze. The Cognitive- Developmental Approach to Socialization*, in id., *Essay on Moral Development*, vol. II: *The Psychology of Moral Development*, 1984.
- KUHMERKER, L., *L' eredita di Kohlberg: intervento educativo e clinico*, Ed. con Uwe Gielen e Richard L. Hayes; ediz. Italiana a cura di Anna Laura Comunian e Gianluca Antoni, Firenze, 1995.
- LINN, R., Moral disobedience during the Lebanon War: What can the cognitive-developmental approach learn from the experience of Israeli soldiers? *Social cognition*, 5, 1987.
- MASON, M., G., & GIBBS, J. C., Role-taking opportunities and the transition to advanced moral judgment. *Moral Educational Forum*, 18, 1993.
- MASON, M., G., & GIBBS, J. C., Social perspective taking and moral judgment among college students. *Journal of Adolescent Research*, 18, 1993.
- Rest, J., *Manual for the Defining Issue Test: An objective test of moral judgement development*, Minneapolis, Minnesota Research Proj., 1986.
- SNAREY, N., REIMER, J., KOHLBERG, L., «The sociomoral development of kibbutz adolescents: A longitudinal, cross- cultural study», *Developmental Psychology*, 21, 1984.
- SNAREY, J., The cross- cultural universalità of socialmoral development: a critical review of Kohlbergian research. *Psychological Bulletin*, 97, 1985.
- THOMA, S., & REST, J. R., WITH BARNETT, R., Moral judgment, behaviour, decision making, and attitudes. In J. R. Rest (Ed.), *Moral development: advances in research and theory*. New York, Praeger, 1986.
- VASUDEV, J., KUMMEL, R. C., «Moral stage sequence and principled reasoning in an Indian sample», *Human Development*, 30, 1987.

Aureliano Pacciolla, O.Carm.  
Via Sforza Pallavicini, 10  
00193 Roma - ITALIA

## IN MEMORIAM

P. MATTHÄUS HÖSLER O.CARM. (1937-2009):  
DIE VERGANGENHEIT SEHEN - AN DIE ZUKUNFT GLAUBEN



*Father Matthew's interest in church history is connected with two aspects of his life. His family comes from "Sudetenland", a region of German as well as of Czech cultural influence. In this context he always had an eye for Eastern Europe from Poland to Hungary. Further, during his studies in Rome he started to discover the General Archives of the Order as an important source for Carmelite history in Germany. He rendered his services in building up the provincial archives at Bamberg, in collecting lots of historical information and in encouraging young friars to work for higher theological degrees.*

P. Matthäus wurde als Gerhard Höslers am 8. Oktober 1937 in Altendorf, Diözese Olmütz, im Sudetenland geboren. Von 1951 bis 1956 besuchte er das Theresianum und legte am Alten Gymnasium in Bamberg das Abitur ab. Nach dem Noviziat und der einfachen Profess studierte er von 1957 bis 1959 Philosophie in Bamberg. Die Theologie absolvierte er am Collegio S. Alberto in Rom, wurde 1963 zum Priester geweiht und studierte danach bis 1966 Kirchengeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Er erwarb dort zwar den Grad eines Lizenziaten in Kirchengeschichte, ließ seine Dissertationsschrift zum Generalstudium des Ordens in Wien aber unvollendet.

Bereits während seiner Studienjahre begann P. Matthäus die Zusammenarbeit mit P. Adalbert Deckert, der derzeit seine große Studie "Die Oberdeutsche Provinz der Karmeliten nach den Akten ihrer Kapitel von 1421 bis 1529" vorbereitete (zur breiten Rezeption dieses

Werkes vgl. Carmelus 56 (2009), 207, Nr. 33, in untenstehender Bibliographie Nr. 48). P. Matthäus sichtete nicht nur die Quellschriften und Zitationen aus dem Generalarchiv des Ordens, die in das Werk P. Adalberts Eingang fanden, sondern wirkte als Verbindungsmann zwischen Bamberg und Rom auch an der Betreuung des Druckes mit. Von jener Veröffentlichung an vervollständigte P. Matthäus immer weiter die Erschließung jener römischen Quellen - wenngleich ohne systematischen Ansatz - über die folgenden 40 Jahre hinweg.

Zu einer kontinuierlichen Zusammenarbeit mit P. Adalbert fand P. Matthäus, als er nach Stationen in Bamberg, Springiersbach, Bad Reichenhall und Wien 1982 nach Bamberg zurückkehrte, um die Aufgabe des Klerikermagisters zu übernehmen. Er bereitete dort zum einen den "Schematismus der Oberdeutschen Karmelitenprovinz von 1650 bis zur Säkularisation im Jahre 1802" vor und ermutigte zum anderen die Ordensjugend, sich im Zuge ihres Studiums karmelitischen Stoffen bis hin zu möglichen Dissertationsthemen zuzuwenden.

Von 1985 bis 1991 stand P. Matthäus als Provinzial an der Spitze der Provinz. Im Blick auf deren Missionsengagement fiel in diese Zeit die Einweihung des Studienhauses Carmeljyoti im indischen Bangalore 1988. Innerhalb Europas fiel alsbald der Eiserner Vorhang, und mit P. Matthäus stand der richtige Mann bereit, um der neuerrichteten tschechoslowakischen (heute: Böhmen und Mähren) Generaldelegatur in vielfacher Hinsicht zur Seite zu stehen. So absolvierten etwa die tschechischen Novizen 1990-1991 ihr Noviziat in Springiersbach.

Das Interesse von P. Matthäus an Osteuropa wird nicht zuletzt daran deutlich, daß sich die Studien, die er alleine verantwortet, überwiegend auf diese Region beziehen. Einen langgehegten Wunsch erfüllte er sich und Adalbert Deckert mit der Edition der "Acta des Karmelitenprovinzials Andreas Stoß (1534-1538)" 1995, hatte jener doch schon im Rahmen seiner Dissertation die Auswertung dieser Quelle als Desiderat benannt (A. Deckert, Das ehemalige Karmelitenkloster zu Bamberg in der Au, Bamberg 1952, 18).

Die Breite der Anlagen und Interessen, die P. Matthäus in sich trug, zeigt sich darin, daß er aufgrund seiner langjährigen Kompetenz als Prokurator von 1995 bis 2001 in der internationalen Finanzkommission des Ordens mitwirkte, er 1997 beim Provinzkapitel erreichte, den Informativprozeß zur Seligsprechung des Ordensbruders Alois Ehrlich (1868-1945) wieder aufzunehmen, wie auch seiner Bereitschaft, mit eben jenem Jahr 1997 einen Seelsorgerposten in der Pfarrei zu übernehmen. Seine Berufung zum ordentlichen Mitglied des Institutum Carmelitanum in Rom 2003 bis 2007 führte ihn zur Betei-

ligung an dem anspruchsvollen Werk des "Dizionario carmelitano", das 2008 vollendet wurde.

P. Matthäus fühlte sich als Historiker wohl in erster Linie der Grundlagenarbeit verpflichtet: Er suchte nach Quellen und danach, sie weiterer Forschung verfügbar zu machen. Er hat zahlreiche Anfragen beantwortet, die beim Provinzarchiv eingingen, und somit zur Präsenz des Karmel in vielen zeitgenössischen Studien beigetragen. Er hat mit der Grundlegung eines Bildungsfonds aus der Verfügung seiner Mutter Theresia eine Ressource geschaffen, die der Ordensprovinz für die Ausbildung junger Leute sowie die Erforschung und Darstellung karmelitanischer Inhalte langfristige Unterstützung leistet. Als primärer Horizont seines Wirkens galt ihm die eigene Gemeinschaft. Dafür steht jene Aussage, mit der diese Darstellung schließen soll:

"Eine Gemeinschaft ist so stark und hat so viel Zukunft, wie sie an sich selbst und ihre Sendung glaubt. Wo einzelne oder die Gemeinschaft anfängt, die geistigen Grundlagen belanglos zu finden, sie zu belächeln und zu mißachten, dann ist sie nicht mehr attraktiv und kann ersetzt werden. Deshalb ist die gemeinsame Suche nach den geistigen Grundlagen unseres Lebens so wichtig. ... Eines ist sicher: Wir werden Zukunft haben, wenn wir gemeinsam um diese Zukunft "kämpfen". Gewiß, wir haben alle verschiedene Ansichten über Gemeinschaft, haben andere Ziele und Hoffnungen. In der Vergangenheit war oft die "uniformitas" das erstrebenswerte Ziel. Heute scheint mir der einzig mögliche Weg die "pluriformitas" zu sein, d.h. verschiedene Wege, aber eine gemeinsame Sicht der geistigen Grundlagen unseres Lebens." (Ansprache als Provinzial an das Provinzkapitel 1988).

## BIBLIOGRAPHIE

### A) In alleiniger Autorenschaft erschienene Schriften

- 1) Brasilien im Umbruch. Notizen zur Brasilienreise von Dezember 1987 bis Januar 1988, in: Karmel-Kontakt. Rundbrief für den Freundeskreis der Karmeliten, 37 (Bamberg 1988), 1-2.
- 2) Christliche Aufbrüche. Notizen zur Brasilienreise von Dezember 1989 bis Januar 1990, in: Karmel-Kontakt. Rundbrief für den Freundeskreis der Karmeliten, 42 (Bamberg 1990), 1-2.
- 3) Josephus a Virgine Maria O.Carm., ein unbekannter Barockprediger. Sein Leben und Predigtwerk, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte, 12 (Ostfildern 1993), 121-130.
- 4) Karmeliten in Schlesien 1731-1811, in: Archiv für schlesische Kirchengeschichte, 53 (Münster 1995), 59-150.

- 5) Schematismus der österreichischen Karmelitenprovinz von 1731 bis zu ihrer Auflösung 1797, Straubing 1996.
- 6) Irishmen ordained at Prague, 1629-1786, in: *Collectanea Hibernica. Sources for Irish history*, 33 (Naas, 1991), 7-53. [Ergänzt und korrigiert durch:  
Millett, Benignus O.F.M., Irishmen ordained at Prague, 1628-1700: additions and corrections to Matthäus Höslers list, in: *Collectanea Hibernica. Sources for Irish history*, 39 (Naas 1997), 23-31. NB: Beide Artikel befassen sich mit Franziskanern, nicht mit Karmeliten].
- 7) Karmelitenbibliothek Straubing, in: *Handbuch der historischen Buchbestände in Deutschland. Band 13: Bayern, S-Z*, Hildesheim 1997, 58-60.
- 8) 650 let od příchodu Karmelitánů do Prahy, in: *Matthäus Höslers/Redemptus Maria Valabek, Karmel v české církvi, 650 let: Historická studie. Aktuální nástin karmelitánské spirituality*. Kostelní Vydří 1997, 8-19 (*Edice Karmelitánská spiritualita*, sv. 46).
- 9) [Grundfassung des Beitrags] Riforma protestante e Carmelo - Il Carmelo di fronte alla riforma protestante, in: *Emanuele Boaga O.Carm. - Luigi Borriello OCD (Hg.), Dizionario carmelitano*, Rom 2008, 759-760.
- 10) [Einzeldarstellung der Angehörigen der Oberdeutschen Karmelitenprovinz], in: *Herbert Hautmann, Heimatvertriebene Priester im Erzbistum Bamberg, Forchheim 2009*, 17 (P. Hieronymus Brodka), 21 (P. Eugen Dost), 27 (P. Willibald Gepperth), 39 (P. Matthäus Höslers), 46 (P. Joachim Knoblauch), 47 (P. Joseph Kotschner), 99 (P. Godehard Wegner).

## B) Lexikon-Artikel

- In: *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)*, 2. Auflage (Freiburg i. Brsg., Herder, 1957-1965), hg. von Josef Höfer und Karl Rahner.
- 11) Simon von Speyer OCarm (gest. 1403): Bd. 9 (1964), 771.
- In: *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)*, 3. Auflage (Freiburg i. Brsg., Herder, 1993-2001), hg. von Walter Kasper u.a.:
- 12) Aloysius Rabatá OCarm (ca. 1430-ca. 1490): Bd. 1 (1993), 427.
  - 13) Audet, Nikolaus OCarm (1481-1562): Bd. 1 (1993), 1174.
  - 14) Brandsma, Titus OCarm (1881-1942): Bd. 2 (1994), 633.
  - 15) Carmignani, Giuseppe Camillo OCarm (1803-1867): Bd. 2 (1994), 956.
  - 16) Connecte, Thomas OCarm (gest. 1433/34): Bd. 2 (1994), 1297.
  - 17) Crespín, Franziskus OCarm (1616-1677): Bd. 2 (1994), 1346-1347.
  - 18) Daniel von der hl. Jungfrau OCarm (1615-1674): Bd. 3 (1995), 13-14.
  - 19) Franciscus de Bacho OCarm (gest. 1372): Bd. 4 (1995), 47.
  - 20) Franziskus von Siena OSM (1266-1328): Bd. 4 (1995), 54.
  - 21) Gírlani, Archangela (ca. 1460-1495): Bd. 4 (1995), 657.
  - 22) Hilarius ab Omnibus Sanctis OCarm (1679-1759): Bd. 5 (1996), 100.
  - 23) Johannes Faci OCarm (ca. 1400-1464): Bd. 5 (1996), 905.
  - 24) Johannes Soreth OCarm (1394-1471): Bd. 5 (1996), 969.
  - 25) Johannes Trissa OCarm (gest. 1363): Bd. 5 (1996), 974.
  - 26) Kyrillos von Konstantinopel (12. Jh.): Bd. 6 (1997), 554.

- 27) Lucchesi, Giovanni Domenico OCarm (1652-1714): Bd. 6 (1997), 1080.
- 28) Maricollen: Bd. 6 (1997), 1365.
- 29) Marienau, OCarm-Kloster, Bd. 6 (1997), 1365.
- 30) Maurus vom Kinde Jesu OCarm (ca. 1617-1690): Bd. 6 (1997), 1503.
- 31) Oudewater, Johannes OCarm (gest. 1507): Bd. 7 (1998), 1233.
- 32) Pascha, Jan OCarm (ca. 1460-1539): Bd. 7 (1998), 1407.
- 33) Paula vom hl. Aloysius (1811-1889): Bd. 7 (1998), 1487.
- 34) Petrus a Matre Dei OCD (1565-1608): Bd. 8 (1999), 130.
- 35) Philippus a Ss. Trinitate OCD (1603-1671): Bd. 8 (1999), 240-241.
- 36) Philippus a Ss. Trinitate OCD (1908-1977): Bd. 8 (1999), 241.
- 37) Rubeo, Giovanni Battista de, OCarm (1507-1578): Bd. 8 (1999), 1340.
- 38) Sabbatina, Bulla: Bd. 8 (1999), 1406.
- 39) Sibertus de Beka OCarm (1260/70-1332): Bd. 9 (2000), 551-552.
- 40) Simon Stock OCarm (gest. 1265): Bd. 9 (2000), 605.
- 41) Stoß, Andreas OCarm (ca. 1477-1540): Bd. 9 (2000), 1021.
- 42) Vedruna, Joachima de Mas (1783-1854): Bd. 10 (2001), 574.
- 43) Ventimiglia, Marianus OCarm (1703-1790): Bd. 10 (2001), 594.
- 44) Wilhelm von Sandwich OCarm (gest. ca. 1300): Bd. 10 (2001), 1194.

#### C) In Zusammenarbeit mit weiteren Autoren erschienene Schriften

- 45) Adalbert Deckert - Matthäus Hösler, Schematismus der Oberdeutschen Karmelitenprovinz von 1650 bis zur Säkularisation im Jahre 1802. Unter besonderer Berücksichtigung der beiden Klöster Straubing und Abensberg. (5 Teile, jeweils in: Jahresbericht des Historischen Vereins für Straubing und Umgebung: 89 (Straubing 1987), 141-253 mit Abb. [Buchst. A-B, Nr. 1-346]; 92 (Straubing 1990), 145-312 mit Abb. [Buchst. C-G, Nr. 347-827]; 94 (Straubing 1992), 187-316 mit Abb. [Buchst. H-N, Nr. 828-1198]; 95 (Straubing 1993), 265-361 mit Abb. [Buchst. N-S, Nr. 1199-1443]; 97 (Straubing 1995), 149-297 mit Abb. [Buchst. T-Z, Nr. 1444-1589, Ergänzungen und Register]. Straubing 1988-1996.
- 46) Acta des Karmelitenprovinzials Andreas Stoß (1534-1538), bearbeitet von Adalbert Deckert und Matthäus Hösler. Rom, Edizioni Carmelitane, 1995. XXXVII, 506 S. mit 1 Portr. (Archivum historicum Carmelitanum, 5). Rezensionen: Walter Ziegler, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte, 58 (München 1995), 1134-1136. Alfred Wendehorst, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte, 65 (Nürnberg 1996), 313. Paul Warmbrunn, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte, 16 (Ostfildern 1997), 324-325. Erik Soder von Güldenstubbe, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter, 60 (Würzburg 1998), 478-479.
- 47) Matthäus Hösler - Redemptus Maria Valabek, Karmel v české církvi, 650 let: Historická studie. Aktuální nástin karmelitánské spirituality. Kostelní Vydří 1997, 8-19 (Edice Karmelitánská spiritualita, sv. 46)
- 48) Matthäus Hösler - Stephan Panzer, In Memoriam: P. Adalbert Deckert, O.Carm., (1913-2008): Rückblick auf Leben und Werk, in: Carmelus, 56 (Rom 2009), 199-216.

**D) Nicht im Druck erschienene Schriften**

Nicht im Druck erschienen, aber im Provinzarchiv Bamberg aufbewahrt sind die beiden Qualifizierungsschriften, die P. Matthäus an der Fakultät Kirchengeschichte der Pontificia Universita Gregoriana in Rom erstellt hat.

- 49) Die Gründung des Karmelitenklosters Wien und sein Ende. (Lizenziatsarbeit 1964/65, 28 S.).
- 50) Geschichte des Wiener Karmelitenklosters "am Hof" und seines Generalstudiums (1360-1554). (Unvollständiges Dissertationsmanuskript 1965/66).

STEPHAN PANZER O.CARM.

## LIBRORUM AESTIMATIONES

### HISTORIA

ISMAEL MARTÍNEZ CARRETERO, O.CARM., *Los Carmelitas en Sevilla. 650 años de presencia (1358 - 2008)*. Ediciones de la Provincia Bética, Sevilla, 2009, pp. 810, s.i.p., ISBN 978-84-96607-66-8.

Como el título indica, la publicación de este libro tiene su razón de ser. Conmemorar los 650 años de la presencia de los Carmelitas en Sevilla. Una feliz idea hacerlo con la publicación de un libro. Vale la pena el esfuerzo económico realizado con este motivo. Hay que felicitar a la Provincia Bética por ello, por no haber escatimado medios. El libro no puede tener una mejor presentación: Cubierta, papel, todo digno, muy digno.

El contenido rebasa los límites de una monografía. Como no podía ser menos, se remonta a los orígenes de la Orden antes de aterrizar en el convento, en la ciudad medieval, situándola además en el concierto del Carmelo ibérico, de acuerdo con las últimas conquistas de la Historia carmelita. Se introduce en la vida del convento. Alude a los hombres ilustres en los primeros siglos, al bache pretridentino y la reforma, con las inevitables y difíciles incidencias. Las monjas de clausura, de Belén, de Santa Ana merecen también especial atención.

Amplía su ángulo de mira con el estudio de la presencia de los carmelitas descalzos en Sevilla: varones y mujeres, con lo que se completa el cuadro del Carmelo en Sevilla.

No oculta su amargura por la ausencia carmelitana en la evangelización de América, el capítulo más triste, desgraciadamente no escrito por el viejo Carmelo y no precisamente porque no lo intentara.

Continúa en el siglo XVII, época dorada, con el estudio de las cofradías, la fundación, también en Sevilla, del colegio de San Alberto y la casa retirada de Santa Teresa. Interasantísimo el capítulo dedicado al factor hombre en el s. XVI - XVII con figura relevantes en ciencia y virtud. La devoción popular con el acercamiento a las hermandades preferentemente del Carmen, hará las delicias de los especialistas en la materia que tienen en esta obra un filón importantísimo para un tema tan sevillano.

Como es natural se complace en describir las obras de Arte de los conventos: Velásquez, Murillo, Montañes, Cano ... Todo un mundo que asombra al historiador, como asombra la formidable fábrica de la casa grande.

Magistral el tratamiento de las reducciones y exclaustaciones tema en el que el autor es especialista. Admirable el seguimiento que hace a los exclaustados.

En la restauración de la Orden en Sevilla después de la fatídica desamortización aparece también el experto que ya nos había sorprendido con excelentes monografías y una obra monumental.

Este libro sobre el mundo religioso y carmelitano en Sevilla, resulta sumamente atrayente y se convertirá en clásico para el que desee conocer la presencia del Carmen en la ciudad.

Y para que no todo sean alabanzas nos permitiríamos indicar que echamos de menos un índice de nombres.

Precede a este libro un Prólogo cercano y precioso, del General de la Orden del Carme, Fernando Millán Romeral, que fue discípulo del autor en sus años de estudiante de bachillerato en Madrid.

BALBINO BARTOLOMÉ VELASCO BAYÓN, O.CARM.

ROSA MARÍA GARCÍA – ROSARIO AVALOS, *En el manantial del Carmelo. El carisma carmelita, fundamentos y perspectiva*. Hermanas de la Virgen María del Monte Carmelo, Orihuela, 2009, pp. 492.

Un título acertado para un contenido precioso, elaborado por dos hermanas carmelitas que pertenecen a la congregación de las Hermanas de la Virgen María del Monte Carmelo, conocidas familiarmente como de Orihuela. Precede un Pórtico de la General de dicha congregación, Ana Molina Rebordosa, una Presentación del General de la Orden del Carmen, Fernando Millán Romeral y la pertinente Introducción de las autoras.

Abordan en la primera parte el significado del carisma con su fundamento bíblico y a decir verdad se mueven seguras en la doctrina de la Iglesia, de teólogos y biblistas de reconocido prestigio. Y más concretamente se desarrolla el tema en la segunda parte y en el marco de la Teología de la vida consagrada.

Titulan la tercera parte: Carisma - espiritualidad - misión de la Orden del Carmen. Presentan en la misma una visión general de la Historia de la Orden del Carmen desde sus orígenes en los tiempos medios hasta la exclaustración en 1835, asomándose a la difícil restauración con las semblanzas de los principales protagonistas. Es una síntesis muy bien elaborada y de acuerdo con las últimas conquistas de la historia carmelitana. Como es natural no se quedan en esta estructura externa, y se adentran en el mundo espiritual de la Orden, la Regla Albertina, la Institución de los Primeros Monjes, el lugar que ocupan las figuras de Elías y María, su liturgia, el mensaje de sus santos y de su grandes místicos. Excelente contribución para adentrarse en el misterio de la Vieja Orden. En la cuarta y última parte aluden específicamente a su Congregación. Aproximación a la biografía de la M. Elisea Oliver, su papel en el origen y puesta en marcha, asimilación del carisma carmelitano a la nueva forma de vida religiosa carmelita, distinta, por supuesto, de la vida de clausura y de las terceras órdenes tradicionales ... Es lo que pedían los tiempos: Terciarias de vida común, con despliegue de

actividades en obras de asistencia social: hospitales, comedores sociales, colegios, misiones, etc.

Termina la obra con la Bibliografía, las Siglas y Abreviaturas.

La Congregación puede felicitarse, porque dispone de una base sólida para la formación inicial de candidatas y muy útil también para la formación permanente de quienes llevan ya años viviendo en la Congregación, en el marco de la robusta espiritualidad carmelita.

BALBINO BARTOLOMÉ VELASCO BAYÓN, O.CARM.

JOSÉ GARCÍA ORO, *Los franciscanos en España. Historia de itinerario religioso*. Ed. El Eco Franciscano, Santiago de Compostela 2006, pp. 492.

Comienzo por afirmar que esta nota llega con retraso, pero nunca es tarde para un libro que no pierde, ni perderá actualidad. Un libro que solamente se puede elaborar después de muchos años en permanente comunicación con la historia franciscana, riquísima por su presencia en tierras hispanas y riquísima por el abanico inmenso de tratados, monografías y biografías sobre un tema tan sugerente. He de advertir también que el libro se lee de un tirón por el estilo suelto, desenfadado, y descargado, como está, de aparato crítico a pie de página, aunque fácilmente se adivina que cualquier afirmación podría ir acompañada del pertinente soporte documental o bibliográfico.

El subtítulo, Historia de un itinerario religioso, nos indica por donde discurre la obra.

Se articula en tres partes. La primera la dedica a los tiempos medios. Es una delicia comprobar cómo irrumpe briosamente el carisma de San Francisco en núcleos rurales y urbanos a través de fraternidades cercanas y próximas al pueblo, viviendo pobremente e irradiando paz desde sus asentamientos en hospitales, en ermitas ... la auténtica revolución mendicante de hombres de Dios al servicio de sus hermanos. Nada extraño que estas fraternidades se extendieran por las distintas coordenadas de la geografía ibérica. Y junto a los varones, los conventos de clarisas, antiguos beaterios, algunos de ellos, como el caso temprano de Cuéllar en vida de Santa Clara. Y pronto los terciarios regulares y seculares. El mundo medieval hispano tiene obligado referente en San Francisco que subyuga por su radicalidad evangélica y que el pueblo supo valorar.

La segunda parte la dedica a la España renacentista. Como toda institución, también la Orden franciscana tuvo sus luces y sombras. Como no oculta las luces, tampoco oculta las sombras. La reforma llegó un momento en que la reforma se hizo necesaria. El autor, especialista en la materia, dedica unos capítulos magistrales al tema que iluminan perfectamente el panorama en el contexto también político de la época. Concluye esta parte con la desamortización y excomunión, no sin hacer referencia a la expansión misionera en América, con breves pinceladas, de

quien, en este tema como en otros no dice todo lo que sabe, porque sus planteamientos no se lo piden.

La tercera parte la dedica a la Restauración y nueva presencia. Tuvo suerte en esta época la Orden franciscana, porque la fundación de colegios misionales fueron plataforma para reclutar vocaciones no sólo para las misiones, sino también para recuperar antiguas fundaciones y organizarse, como antiguamente, en provincias. A órdenes no misioneras como las carmelitas no es resultó nada fácil la restauración o por lo menos fue mucho más difícil y complicada. Sucedió algo importante en la familia franciscana en el Pontificado de León XIII a finales del s. XIX y que García Oro pone de relieve, a saber, la unificación de la vieja familia observante, los conventos recoletos y la descalcez franciscana en una sola sigla (O.F.M.) y en España se realizó prácticamente sin dificultades. Como orden de los hermanos menores la conocemos en nuestros días. Los franciscanos conventuales y capuchinos siguieron su propia marcha. Aborda el estudio del s. XX comprobando la presencia franciscana en España, su proyección misionera con particular insistencia en los medios de expresión, para llegar al trauma de la segunda república y guerra civil, con 216 mártires, la eclosión vocacional de la postguerra y el acusado, acusadísimo descenso de vocaciones del postconcilio, acompañado de deserciones.

Después de esta prospección sobre el itinerario religioso franciscano desde la Edad Media hasta nuestros días, el historiador tiene autoridad para mirar al futuro y proponer sus puntos de vista y lo hace con toda dignidad y equilibrio que el lector agradece y que es un excelente servicio a su familia religiosa.

Termina la obra con utilísimos apéndices: estadísticas, fuentes, bibliografía, familias religiosas franciscanas con el abanico de congregaciones femeninas en España, etc.

Un libro magistral y de madurez que ojalá tenga imitadores en las demás órdenes religiosas.

BALBINO BARTOLOMÉ VELASCO BAYÓN, O.CARM.

FRANCISCO DE JESÚS, O.CARM., *Papeles sobre el Tratado de Matrimonio entre el Príncipe de Gales y la Infanta María de Austria (1623)*. Estudios de Henar Pizarro Llorente. Pablo María Garrido, O. Carm. Textos para un milenio, Nº 4, Madrid. Ediciones Carmelitanas, 2010, pp. 203, s.i.p., ISBN 978-84-88609-22-9.

Sin que hayan pasado dos años, más bien año y medio de la presentación de los tres primeros volúmenes de *Textos para un milenio*, el presente año ya se han publicado otros dos. El primero de ellos relacionado con el proyecto de matrimonio entre el príncipe de Gales Carlos, hijo de Jacobo I de Inglaterra y la infanta María, hermana menor de Felipe IV. El primer estudio sobre el proyecto matrimonial pertenece a Henar Pizarro (pp. 9-77). El problema era muy delicado y complejo por las implicaciones políticas y andaba también por

medio el Derecho Canónico vigente. La profesora Pizarro conoce muy bien el mundo de las Cortes de España e Inglaterra. Conoce admirablemente los fines que perseguía la Corte Española y cómo juega sus bazas y conoce también la Corte inglesa que también juega las suyas. Se recrea describiendo los planteamientos de un lado y otro con despliegue de bibliografía apabullante de autores de ambas nacionalidades. Las negociaciones se prolongaron nada menos que entre los años 1611 y 1621. El matrimonio no llegaría a realizarse.

Como por otra parte se trataba de un matrimonio entre un "hereje" y una católica, el asunto se complicaba y se requirió el dictamen de ilustres eclesiásticos y aquí entra la vertiente relacionada con la Historia de la Orden del Carmen y que justifica la inclusión de este libro en *Textos para un milenio*. Uno de los teólogos consultados fue el carmelita Francisco de Jesús Jodar, autor no desconocido para los historiadores del Carmen, pero que era necesario enriquecer su biografía y poner de relieve este extremo de su actividad. El estudio del P. Pablo Garrido (pp. 79-130) con nuevas aportaciones documentales aproxima a esta curiosa figura del Carmelo español que primeramente fue carmelita descalzo y después pasó a la observancia. Enriquecedoras las páginas de quien estuvo muy relacionado con la Corte y muy próximo a Olivares.

El P. Garrido publica lo que el P. Francisco Jodar tituló *Papeles ...* y que en realidad fue un informe acerca del matrimonio entre el inglés y la española; Jodar se mostró contrario al enlace (pp. 131-203).

BALBINO BARTOLOMÉ VELASCO BAYÓN, O.CARM.

#### PHILOSOPHIA

GIUSEPPE PULINA, *L'angelo di Husserl. Introduzione a Edith Stein*, Civitella di Val di Chiana, Zona, 2008, pp. 125, € 14,00, ISBN 9788895514475.

Negli ultimi anni, grazie al diffondersi della fama e dell'interesse della sua figura, la bibliografia su Edith Stein è cresciuta parecchio. Molti, studiosi e no, infatti, si sono accostati a questa singolare filosofa canonizzata da papa Giovanni Paolo II.

Uno dei più recenti scritti su Edith Stein è *L'angelo di Husserl. Introduzione a Edith Stein*, di Giuseppe Pulina.

Il libro, di poco più di cento pagine, si presenta come un testo introduttivo alla figura e al pensiero di Edith Stein, rivolto a chi volesse approfondirne la biografia e il pensiero.

È molto interessante l'approccio di Pulina alla figura della Santa filosofa, molto diverso da quello tipico dei filosofi cosiddetti esperti del pensiero steiniano. Egli stesso sembra mostrarsi come un esploratore, un indagatore alla ricerca del 'filo rosso' del pensiero e del sentire di Edith Stein.

*L'angelo di Husserl* sembra essere il risultato di questa ricerca, come denota già l'inizio del primo capitolo: "Per orientarsi all'interno di una filosofia non è sempre necessario conoscere la vita di chi ne è autore. Ci sono però casi in cui diventa difficile fare a meno del racconto biografico che può fare da introduzione alla conoscenza di una dottrina. Gli esempi non mancano. [...] Qualcosa di simile si potrebbe dire anche a proposito di Edith Stein, la cui esistenza [...] ha avuto un valore che ne ha trasceso sotto più riguardi la stessa visione filosofica del mondo ...".

Sembra scontato che di un filosofo, un teologo, un autore autorevole, sia indispensabile conoscerne la vita, ma mai è fondamentale come nel caso di Edith Stein in cui vita e pensiero, come osserva più volte lucidamente Pulina, si sono intersecati in modo magistrale. È praticamente impossibile separare il pensiero della Stein dalla sua vita, dalle sue scelte e dalla maturazione del suo sentire religioso.

L'autore del libro, così, negli otto capitoli di questa introduzione a Edith Stein, si sforza di andare alle radici del pensiero e del sentire steiniano. La prima radice che sarà filo conduttore di gran parte del volume è la fenomenologia. È interessante come Pulina si sofferma sull'approccio steiniano alla fenomenologia, sul metodo e sul rapporto con gli insegnamenti di Husserl. Inutile soffermarsi ora sul percorso compiuto da Pulina, utile per chi vuole conoscere per la prima volta il pensiero della Stein, per chi desidera fare una sintesi e per chi, studioso di Edith Stein, ha desiderio di imbattersi in una prospettiva diversa. Emerge, infatti, soprattutto l'approccio alla fenomenologia come un atteggiamento di apertura, di disposizione mentale e di disponibilità all'indagine. L'autore si sofferma, soprattutto, sul rapporto tra fenomenologia ed ambito religioso. Husserl non avrebbe mai pensato che la sua fenomenologia avrebbe potuto aprirsi al religioso, anzi, del religioso non si poteva fare altro che epoche, invece, come nota bene Giuseppe Pulina, non pochi fenomenologi si sono accostati con 'simpatia' al fenomeno religioso.

La fenomenologia, così, per la Stein sarà un vero e proprio abito di partenza per il suo cammino che la porterà, in seguito, ad altri maestri del pensiero, dopo Husserl, fino a san Tommaso e sant'Agostino, senza escludere il confronto continuo con pensatori e pensatrici del suo tempo. La fenomenologia, in parte, porterà la Stein anche alla scelta del Carmelo e della Croce.

Particolare rilievo viene dato anche al tema della *philosophia perennis*, un tema piuttosto importante per la riflessione filosofica in ambito cristiano che mette in relazione fede e ragione, ricerca filosofica e rivelazione. *Philosophia perennis*, come tentativo costante di integrazione e dialogo tra fede e ragione, verità rivelata e verità filosofica, e fenomenologia sono i due 'metodi' che rendono la Stein singolare nel suo speculare.

Il libro di Giuseppe Pulina ha il merito di illustrare vari aspetti, in modo sintetico, ma efficace, del pensiero e della vita di Edith Stein, un particolare rilievo viene dato, giustamente, alla 'notte oscura' da lei vissuta e dalla mistica della Croce che ha segnato il pensiero, il sentire e la vita della Santa filosofa.

In queste pagine emerge, così, il profilo completo di una pensatrice che ha integrato pensiero ed azione, sentire e vita in modo totalizzante. Certamente il libro di Pulina non è esaustivo per conoscere pienamente l'opera steiniana, anzi, l'autore stesso lo presenta come uno stimolo per il lettore ad andare oltre e a voler approfondire, ma è, senz'altro, uno strumento utile per conoscere i tratti fondamentali di Edith Stein.

In sintesi, si può affermare, che l'autore in queste pagine coglie un aspetto essenziale della Santa fenomenologa: la sua capacità di osservare e fare da ponte. Edith Stein, infatti, ha saputo essere ponte tra ebraismo e cristianesimo, pensiero antico e pensiero moderno, fenomenologia e tomismo, fede e ragione e, ancor più, tra le domande degli uomini e i pensieri di Dio.

ANNALISA MARGARINO

#### HAGIOGRAPHIA

JUAN BAUTISTA DIAMANTE, *Santa María Magdalena de Pazzi*. Estudios de M<sup>a</sup> Eugenia Ramos Fernández y M<sup>a</sup> Jesús Fernández Cordero. Textos para un milenio, N<sup>o</sup> 4, Madrid. Ediciones Carmelitanas, 2010, pp. 218, s.i.p., ISBN 978-84-88609-23-6.

En este 5<sup>o</sup> volumen de la colección a que venimos refiriéndonos, presenta la profesora de la universidad de Comillas, Eugenia Ramos Fernández al comediógrafo Diamante (pp. 9-19): datos biográficos, lugar en el mundo de la escena, la comedia de los santos, para aterrizar en la obra sobre la santa florentina. Traza una síntesis apretada para conocer al autor y su comedia y realmente lo consigue, porque resulta muy útil para quienes no estamos familiarizados con estos temas. Muy acertadas las observaciones que hace sobre la acomodación de la vida extática y mortificada de Santa Magdalena en la comedia de Diamante.

Titula su estudio la profesora M<sup>a</sup> Jesús Fernández Cordero *Trasfondo histórico, hagiográfico y religioso de Santa María Magdalena de Pazzi de Diamante* (pp. 31-74), Como es natural alude a su canonización en 1669 y la repercusión que tuvo en España, concretamente en el Carmen de Madrid con ceremonias deslumbrantes, en una época en que la civilización de la cera imponía su ley. Estas fiestas organizadas por el P. Diego Lozano, tal vez le prepararon el terreno para la mitra. Pone en pista sobre la posible y probable fuente hagiográfica de la comedia de Diamante: una obra de Puccini, traducida al castellano por el célebre P. Lezana, con anotaciones, muy conocida entre los carmelitas españoles y que tuvo varias ediciones. Desfilan por este estudio los personajes de Diamante y las distintas etapas de la vida de la Santa: su ambiente familiar, como religiosa, se detiene en las gracias místicas, la fase que se conoce como prueba del *Lago de los leones*, que nos

hace pensar en las *Noches* de S. Juan de la Cruz, la muerte. Nos complace comprobar el conocimiento que tiene la profesora Cordero de la bibliografía, abundante por cierto y muy especializada, y la seguridad teológica de que hace gala al describir un tema tan comprometido, como el de los fenómenos místicos, los famosos éxtasis de la santa y la realidad de un trabajo agotador en el convento, respaldo de su grandeza espiritual. Este estudio ha puesto al alcance del lector la mejor clave de lectura de la obra de Diamante. Auguramos a la autora los mayores éxitos en otros trabajos sobre la santa de Florencia, en concreto en el estudio sobre “figuras de reparación en la historia de la iglesia” que está preparando actualmente. El texto de Diamante abarca las pp. 75-218 con abundantes notas aclaratorias.

La colección *Textos para un milenio* continúa su andadura y son varios los autores que trabajan en temas diversos.

BALBINO BARTOLOMÉ VELASCO BAYÓN, O.CARM.

AGUSTÍN MORETO, *El lego del Carmen*. Edición de M<sup>a</sup> Eugenia Ramos Fernández y Henar Pizarro Llorente. Textos para un milenio, N<sup>o</sup> 1, Madrid. Ediciones Carmelitanas, 2008. Estudios, pp. 73, texto 182, s.i.p., ISBN 978-84-88609-18-2.

Es el primero de la nueva colección. No podía faltar un Pórtico explicativo anotando los fines que se persiguen. El llamado a hacerlo, el cerebro de la misma, hoy general de la Orden del Carmen, P. Fernando Millán Romeral y lo hace con gran acierto y competencia. Se trata de acercar el patrimonio histórico y espiritual carmelita “en textos de muy diferentes períodos, estilos y autores” al lector de habla castellana y no precisamente de las primeras figuras, por conocidas, sino de las de segunda fila y que, sin duda, cuentan mucho a la hora de completar la visión general del Carmelo. Una feliz iniciativa.

En este volumen se reedita la comedia de Agustín Moreto, referida a San Franco de Sena, titulada: *El lego del Carmen*, impresa por primera vez en Madrid en 1562. Precede un excelente estudio de Eugenia Ramos Fernández, profesora de la universidad de Comillas en el que sitúa a Moreto en el marco del teatro barroco (pp. 19-51). Es una buena ayuda y estímulo para la lectura de la obra. Sigue otro estudio de la también profesora de la misma universidad, Henar Pizarro y actual directora de la colección (pp. 53-78) sobre Agustín Moreto y la Inquisición. Aborda la autora el problema de la ortodoxia de Moreto en el ambiente del tiempo y de la tendencia a mezclar un poco lo sagrado y lo profano. Existen también en Moreto alusiones a las promesas de llevar del escapulario el Carmen, susceptibles de interpretaciones antiteológicas, como si el mero hecho de llevarlo asegurara la salvación eterna. La controversia venía de atrás y el dictamen de los inquisidores fue favorable a Moreto en el sentido de que, naturalmente eran necesarias la gracia y las buenas obras, como la tradición y el sentido común venían explicando. La

autora se mueve con soltura en el tema y aporta importante documentación manuscrita. Termina el libro con el texto de la comedia (pp. 79-81).

BALBINO BARTOLOMÉ VELASCO BAYÓN, O.CARM.

EMILIO ARRIETA. José Estremera, *San Franco de Sena*. Estudio de M<sup>a</sup> Encina Cortizo. Textos para un milenio, N<sup>o</sup> 2, Madrid. Ediciones Carmelitanas, 2008. Estudio pp. 54. Apéndices 179, s.i.p., ISBN 978-84-88609-19-9.

Aborda este segundo volumen el estudio de la Zarzuela del conocido compositor, Emilio Arrieta, con el título de San Franco de Sena y cuya letra pertenece al también conocido libretista, José Estremera y que es una adaptación de El lego del Carmen de Moreto. Nuestra gratitud a M<sup>a</sup> Encina Cortizo por la maestría con que desarrolla un tema, para muchos de los lectores desconocido, como la Zarzuela. Hay que advertir que es la última obra de Arrieta, de cuya vida nos traza una síntesis, así como una explicación de la partitura e igualmente lo hace del libreto (pp. 13-54) en el que aparece la historia del pecador, Franco de Sena, convertido por la intercesión de la Virgen del Carmen. Es natural que no se publique dicha partitura musical, pero sí la letra de la misma (pp. 55-179). Tuvo gran éxito esta zarzuela y no tardó en surgir alguna parodia.

BALBINO BARTOLOMÉ VELASCO BAYÓN, O.CARM.

LUIS M<sup>a</sup> LLOP, O.CARM., *El hijo de la gracia*. Estudio de Fernando Millán, O. Carm. Textos para un milenio, N<sup>o</sup> 3, Madrid. Ediciones carmelitanas, 2008. Estudio pp. 1-85; texto, 288, s.i.p., ISBN 978-84-88609-20-5.

Para el mundo carmelitano el nombre del P. Llop resulta familiar, porque fueron centenares los artículos que publicó en la veterana revista de Jerez de la Frontera, *El Santo Escapulario* (hoy, *Escapulario del Carmen*). Son numerosas sus poesías, relatos cortos, novelas, etc. Muchos son los lectores que conocen su seudónimo Azael, porque la conocidísima revista *El promotor de la Sagrada Familia*, se nutrió durante años de las obras del P. Llop. Dicho esto, también anotemos que el *Hijo de la gracia* es una obra deliciosa que ha tenido la virtud de llevarnos al conocimiento y devoción a San Franco de Sena. El P. Millán prueba que conoce la persona y obra literaria del P. Llop, nacido en tierras levantinas y afincado en Jerez de la Frontera. Nadie mejor podía hacerlo. Dedicó una síntesis apretada a su vida y sus publicaciones (pp. 15-56). Nos sabe a poco su biografía, pero resulta suficiente para presentar al autor. Se extiende más en su obra; destaca los rasgos fundamentales de su producción literaria en la que destaca la simplicidad psicológica del autor, la crítica social, erudición, costumbrismo andaluz, etc. No olvida sus influencias literarias y su carmelitanismo. *El hijo de la gracia* es un título adecuado para una vida como la de San Franco de Sena, pecador empedernido y santo penitente. El lector

queda subyugado por este santo y después de leer la biografía novelada o la novela biográfica no extraña la repercusión que tuvo en la piedad y en el arte, en la comedia y la zarzuela. Termina el trabajo introductorio con unas páginas (60-68) del P. Pablo Garrido, O.Carm. sobre San Franco de Sena en la literatura espiritual española con aportaciones interesantes y otras páginas, (71-88) de la profesora de la universidad de Comillas, Isabel Romero Tabares, sobre San Franco, como personaje literario con un curioso y original parangón entre Don Juan y Franco de Sena. Sigue el texto del P. Llop, impreso, por primera vez en Jerez de la Frontera en 1911 y que comprende 288 paginas.

Un ligero reparo que quizás se podría poner a esta trilogía sobre S. Franco es el siguiente: en las tres obras, con muy buen criterio, se han reproducido los principales datos críticos que conocemos sobre su vida del prestigioso historiador carmelita, L. Saggi, pero no se cita la fuente. El original de dicho autor se publicó en italiano en *Santi del Carmelo*, Roma, Institutum Carmelitanum, 1972. En español, en *Santos del Carmelo*. Traducción y puesta al día Jesús M<sup>a</sup> Carrión, O. Carm., Librería carmelitana, Ayala 33; Ede, Triana 9, páginas. 303 - 305.

BALBINO BARTOLOMÉ VELASCO BAYÓN, O.CARM.

#### VITA SPIRITUALIS

SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *L'epistolario completo*, a cura di Chiara Vasciaveo, Firenze, Nerbini, 2009, (Santa Maria Maddalena de' Pazzi, Testi e Studi, 1), pp. 260, mm. 150 x 210, € 18,00, ISBN 978-88-6434-005-0.

SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Detti e preghiere nella testimonianza delle prime sorelle*, a cura di Chiara Vasciaveo, Firenze, Nerbini, 2009, (Santa Maria Maddalena de' Pazzi, Testi e Studi, 2), pp. 244, mm. 150 x 210, € 18,00, ISBN 978-88-88625-99-7.

L'eco del quarto centenario della morte di s. Maria Maddalena de' Pazzi (1566-1607) non si è ancora del tutto spenta: ne è prova questa recente iniziativa editoriale frutto di una interessante sinergia e del desiderio di diffondere la conoscenza dei testi frutto dell'esperienza della Mistica fiorentina.

La dottoressa Chiara Vasciaveo, laica carmelitana innamorata della Santa, che da anni lavora alla sistemazione dell'archivio monastico e allo studio delle sue carte in collaborazione con le monache di Careggi, ha deciso di riproporre per i tipi della casa editrice Nerbini una nuova edizione dei testi di s. Maria Maddalena de' Pazzi. Ciò anche a seguito del ritrovamento di materiali più antichi di quelli già pubblicati.

Molti hanno conosciuto i testi scaturiti dalle estasi, oppure dagli insegnamenti o dalla stessa mano di Maria Maddalena attraverso i sette volumi pubblicati per iniziativa del professor Nardoni dal Centro Editoriale

del Libro di Firenze tra gli anni 1960 e il 1966, in occasione del quarto centenario della nascita. Purtroppo quell'opera monumentale è ormai praticamente impossibile da trovare, se non nelle biblioteche. Inoltre, come rileva in più momenti la Vasciaveo, i criteri redazionali e gli "originali" su cui fu fatta quella edizione non erano esenti da problemi. La stessa Curatrice aveva già ripetutamente indicato alcuni problemi riguardanti il complesso sistema di redazione dei testi maddaleniani (si veda in particolare C. Vasciaveo, *Radici ecclesiali dell'esperienza mistica di Maria Maddalena di Firenze. Note introduttive sulla biblioteca monastica*, in *Synaxis* 1 [2006], 41-86). Dunque, va accolta con piacere questa nuova edizione, che si annuncia aggiornata e più completa e che, speriamo, contribuisca a dare ulteriore freschezza e genuinità, dove ve ne fosse bisogno, al messaggio maddaleniano.

La nuova collana prevede l'alternanza di volumi con i testi con altri di studi sulla Santa. Per il momento sono usciti i primi due volumi di testi, nei quali sono raccolti l'epistolario completo e i *Detti e preghiere*.

La raccolta delle lettere è in realtà una nuova edizione ampliata della precedente uscita nel 2007 presso lo stesso editore Nerbini: S. Maria Maddalena de' Pazzi, «*Constretta dalla dolce verità, scrivo*». *L'Epistolario completo*, a cura di C. Vasciaveo, Firenze 2007 (Le frontiere dell'anima, 10). Questa seconda edizione presenta in più rispetto alla prima la Lettera ricevuta n. 7 (pp. 222-223), inviata dal gesuita Virgilio Ceparì alla priora, M. Evangelista del Giocondo, il 16 novembre 1599. La lettera, oltre a riferimenti alla maestra delle novizie (in quel tempo Maria Maddalena), offre anche utili indicazioni sull'introduzione della pratica degli esercizi ignaziani in monastero. In realtà anche questa missiva avrebbe potuto essere aggiunta in Appendice come la n. 15, di cui si dirà appresso, visto che ambedue non sono indirizzate a Maria Maddalena, ma alla priora del monastero.

Chiara Vasciaveo ha ritenuto opportuno raccogliere in un unico volume tutte le lettere di s. Maria Maddalena, sia le dodici lettere dettate in estasi dal 25 luglio al 4 settembre 1586 – in genere conosciute come *Lettere de la Renovation della Chiesa* in questa edizione alle pp. 15-114 – sia ventisette lettere e due biglietti occasionali scritti dalla Santa ai familiari o ad altri destinatari (pp. 139-208). A questo secondo gruppo la Vasciaveo ha aggiunto quattordici lettere ricevute dalla Santa (pp. 209-237) e infine una lettera indirizzata il 9 novembre 1598 alle monache di S. Maria degli Angeli dal padre Virgilio Ceparì (pp. 238-243), nella quale il gesuita dava indicazioni sul metodo della meditazione comune differente dalla *lectio divina* sui testi proposti dalla liturgia in uso fino a quel momento. Secondo la prassi gesuita, egli incoraggiava le monache a dare un rendiconto alla priora, mentre le novizie avrebbero dovuto averlo con la maestra, che in quel periodo era proprio s. Maria Maddalena.

Si può discutere sull'accostamento di questi materiali evidentemente non dello stesso tenore e ancor meno dello stesso valore. Le *Lettere della Renovation* sono da leggere e comprendere nel contesto dell'esperienza mistica di s. Maria Maddalena, non solo perché frutto di un periodo mistico

particolarissimo che interrompe, o meglio connota i cinque anni della *Probatione* (1585-1590), ma anche perché costituiscono in certo qual modo il vertice apostolico dell'esperienza spirituale e mistica della Santa. Dunque può apparire strano collocarle accanto a lettere personali e perfino a biglietti d'occasione, come per esempio l'augurio alla nipote Maria del 5 novembre 1598 (Lettera personale 9, pp. 165-166), di ben altro valore, per non parlare del biglietto n. 2, piuttosto un frammento davvero ben poco comprensibile e non datato di p. 208. Tuttavia l'accostamento, per quanto originale e motivato soprattutto dal genere letterario, risulta interessante, anche perché tali lettere familiari permettono una ricostruzione più accurata e veritiera della fisionomia della donna Maria Maddalena, contribuendo a restituirle una dimensione umana assai più concreta di certa mitologia che l'aveva trasformata in una visionaria astratta e talvolta disincarnata.

La Curatrice ha operato un accurato esame del materiale esistente nell'archivio del Monastero, tentando di individuare i testi più antichi e, presumibilmente, più vicini agli originali se non addirittura recuperando alcuni originali, almeno in via ipotetica. Ugualmente accurata è la strutturazione del testo, con i riferimenti ai manoscritti e all'edizione del Nardoni, oltre a una divisione in paragrafi indicati da un esponente progressivo. Questi riferimenti, se da un lato rendono la lettura un po' meno facile, sono però utili per eventuali citazioni. Ottimo anche l'apparato critico con gli opportuni riferimenti a varianti, laddove necessario, e con note utili a chiarire il testo, a dare notizie sulle persone nominate. Infine assai pratiche risultano le brevi, ma sufficienti, introduzioni alle singole lettere, oltre alle introduzioni alle due parti principali del volume, nelle quali insieme a notizie sulla redazione e sul contenuto delle singole epistole, la Vasciaveo indica anche i manoscritti, originali o meno, esistenti e le precedenti edizioni del materiale.

Il secondo volume raccoglie invece i *Detti e le preghiere* della Santa accompagnati da una carrellata di altre testimonianze delle sorelle su di lei.

Come sempre suscitano particolare interesse anche le introduzioni, veri e propri studi monografici sulle diverse questioni proposte dai testi. Si devono riconoscere a Chiara Vasciaveo la pazienza e la cura con cui ha acquisito la familiarità con la comunità monastica e la fiducia delle sue responsabili (non sempre mostrata in precedenza con altri studiosi), per cui ha potuto disporsi al lavoro faticoso, arido e difficile dell'inventario dei documenti, dell'accurata ricerca dei manoscritti e del loro esame condotto con buona acribia. Infine si è sobbarcata l'onere di risistemare il tutto dando anche una nuova segnatura. D'altra parte, qui e lì sembra di scorgere un certo sguardo critico nella considerazione, peraltro sempre positiva, nei confronti di chi ha lavorato in precedenza. Non sempre tutte le affermazioni sembrano godere della medesima certezza e verità: con ciò però non si esclude il fatto che la materia è davvero sfuggente e la ricostruzione critica della storia redazionale dei testi maddaleniani è soltanto alle prime battute. E ci sono voluti tutto l'amore e la tenacia della Vasciaveo per alzare il velo che copriva da quattro secoli le carte

del monastero e mettere mano a dipanare il complesso lavoro di chiarificazione del tutto.

Per quanto riguarda il presente volume, il discorso vale soprattutto per i manoscritti dei detti. In realtà i manoscritti veri e propri sono soltanto tre, quelli pubblicati in successione (Ms. D1a, pp. 44-73, Ms. D1b, pp. 74-83; Ms. D1c, pp. 84-99), mentre le versioni successive sono quelle a stampa inserite nelle *Vite* del 1611, 1621, 1629, e le copie fatte in seguito per uso del monastero di S. Maria Maddalena de' Pazzi e S. Maria degli Angeli, oppure delle Barberine di Roma.

Chiara Vasciaveo individua in suor Maria Sommai, novizia della Santa, e in madre Pacifica del Tovaglia le redattrici delle tre raccolte di *Detti*, poi sottoposte alla revisione di don Vincenzo Puccini. I codici sarebbero stati redatti tra il 1602, anno d'ingresso della Sommai, e il 1610, quando furono consegnate alla censura le bozze della seconda edizione della *Vita* del Puccini, nella quale furono inseriti. Questi manoscritti risultano rielaborati raccogliendo i detti secondo diversi temi della vita spirituale o monastica. Il primo manoscritto riporta 19 detti, numerati fino al nono; il secondo ne ha 37, ma manca il 13, mentre il terzo ne ha 35 sempre escluso il 13. La Vasciaveo ce li presenta di seguito a cominciare da quello più antico, ai cui 19 detti vengono poi aggiunti in successione i restanti presenti negli altri due manoscritti, fino a un totale di 54.

Assieme ai *Detti* la Vasciaveo pubblica il foglio di testimonianze sulla nuova *Professione* fatta dalla Santa nel 1595, con cui si dichiarava sposa del Verbo e si impegnava a vivere nel nascondimento e nella nudità spirituale, in piena obbedienza (pp. 100-103). Anche in questo caso si tratta di un documento utile a ricostruire la storia della Santa e a individuarne la fisionomia spirituale, benché non si tratti di un suo autografo. Talvolta sembra che ci sia una certa libertà nell'uso di questo termine: è ovvio che una carta scritta di pugno da una o più suore coeve alla Santa, che offre notizie sulla sua vita sia importante, tuttavia, resta sempre il fatto che si tratta di testimonianze autografe e non di autografi di Maria Maddalena.

Analogo discorso si può fare per le tre *Preghiere* pubblicate alle pp. 104-131. Anche in questo caso si tratta di testi frutto di rielaborazioni successive delle testimonianze e degli oculati censori incaricati di esaminarli. Ne risultano due testi (in realtà la *Preghiera 2* è una riscrittura della prima) assai utili per illustrare al meglio la personalità e la fisionomia spirituale di s. Maria Maddalena. Tuttavia, appaiono piuttosto come le ombre che meglio evidenziano la luce espressa dai testi più propriamente maddaleniani.

Tutti i testi sono presentati dalla Curatrice in due versioni: a sinistra l'edizione critica con tutte le indicazioni necessarie per la ricostruzione minuziosa dell'originale, e a destra la trascrizione adattata in una lingua più attuale. Alla fine pone una serie di note ai testi (pp. 133-156).

Nella Parte II del volume (pp. 157-252) la Curatrice presenta una serie di medaglioni delle principali testimonianze delle vicende della Santa. Alla presentazione delle principali linee biografiche delle suore che ebbero ruoli di

responsabilità, come Pacifica del Tovaglia ed Evangelista del Giocondo, si affiancano quelle delle novizie che ebbero Maria Maddalena come formatrice. Accanto ad esse viene ripetuta, con dettagli biografici, la lista dei governatori-confessori del monastero. Anche in questo caso non si tratta di una novità assoluta, visto che in diverse pubblicazioni precedenti erano giù presenti informazioni analoghe, tuttavia sono da apprezzare gli autografi e le testimonianze riportate direttamente: ulteriori contributi per la maggiore definizione del contesto e della fisionomia di s. Maria Maddalena.

GIOVANNI GROSSO. O.CARM.

LUIGI BORRIELLO, OCD, *Esperienza mistica e teologia mistica*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2009, («Esperienza e Fenomenologia Mistica» diretta da L. Borriello e M.R. Del Genio, 10), pp. 292, mm. 150 x 209, € 22,00, ISBN 978-88-209-8205-8.

La mistica è uno di quei fenomeni umani di non facile comprensione e inevitabilmente soggetti a vicende alterne, quando non addirittura contrarie: basta ripercorrere la storia della spiritualità degli ultimi cinque secoli per accorgersi di quanto ciò sia vero. Oltretutto, il fatto che le discipline che hanno preso in considerazione la mistica sono le più diverse – dall'antropologia culturale alla filosofia, dalla teologia spirituale alla psicologia, ecc. – ha contribuito ad alimentare la confusione e la fluidità della semantica della mistica.

Il nostro tempo, erede della *querelle mystique* che infiammò gli studiosi di teologia e di filosofia tra gli ultimi decenni del XIX e i primi del XX secolo, guarda con maggior favore alla mistica, che considera come una potenzialità umana tra le più alte da studiare a partire da differenti approcci scientifici e dunque metodologici. In genere, oggi la mistica gode di una considerazione assai meno tremebonda che nei secoli precedenti; ne è prova il numero crescente di pubblicazioni che hanno per oggetto la mistica, gli scritti o i testi dei mistici, la loro vicenda storica, o anche trattati teologici, filosofici, letterari, ecc. Non mancano convegni, seminari e incontri di vario livello che pongono al centro della riflessione la mistica. In molti casi, però, resta comunque un che d'indeterminatezza soprattutto per quanto riguarda le definizioni della mistica e del suo notevole campo semantico.

In tal senso ci viene in aiuto l'agile libro di p. Luigi Borriello. Con accurata e competente chiarezza, egli presenta la mistica nelle sue dimensioni fenomenologiche e teologiche, riuscendo a fondere in una discussione articolata e coerente la dimensione esperienziale, esistenziale della mistica e quella teologica, cioè del suo studio sistematico alla luce della rivelazione. Libro agile ma non per questo banale e tantomeno facile; la natura ardua della materia, di per sé sfuggente alle categorie umane perché le precede e le oltrepassa, viene trattata e presentata con accurata precisione, senza però sminuirla, banalizzarla e tantomeno senza sottacere o nascondere gli aspetti più profondi della questione.

L'Autore prende per mano il lettore introducendolo un po' per volta nella materia, con un'adeguata e paziente *explicatio terminorum*: termini come spiritualità, mistica, esperienza mistica, vita mistica, teologia della mistica, teologia mistica e via dicendo vengono spiegati e definiti. In tal modo il lettore, anche non necessariamente esperto, può comprendere che la mistica è l'esperienza cosciente della presenza attiva della Trinità nella vita di una persona (cf. capitoli I; III; IV; V). In altre parole l'azione del Dio tri-personale della rivelazione cristiana si comunica alla persona umana con le virtù teologali infuse e i doni dello Spirito, agendo nella persona stessa (vita mistica), che può divenire cosciente di tale presenza attiva che trasforma la persona e la divinizza rendendola pienamente umana (esperienza mistica); questa esperienza si traduce in conoscenza o contemplazione infusa di tale unione trasformante (teologia mistica).

Il criterio epistemologico da cui l'Autore prende le mosse è profondamente cristologico (cf. capitolo II); non potrebbe essere diverso da così, vista la formazione teologica e carmelitana di p. Borriello. Alla base dello studio ritroviamo i contenuti di *Dei Verbum* 2 e 6, di *Gaudium et Spes* 22, oltre al capitolo 22 della *Vita* di S. Teresa di Gesù: tutti questi testi concordano nell'indicare in Gesù Cristo, Verbo incarnato, piena autocomunicazione del Dio-Trinità, la chiave di volta di ogni antropologia e dunque di ogni fenomeno spirituale. La dimensione esperienziale, discussa in dettaglio nel III capitolo, si adatta in modo analogo anche alla dimensione spirituale: è possibile parlare di un'esperienza mistica, cioè dell'unione con Dio in un abbraccio continuo e intenso, che non impedisce l'azione umana, ma anzi la potenzia e la rende più viva. La mistica, differente dalla santità (cf. capitolo X), che non necessita di fenomeni mistici e tantomeno si esaurisce in essi (cf. capitolo XI), è una dimensione vitale che alcune persone riescono a percepire in maniera esperienziale appunto (cf. capitolo V). Alla teologia mistica in senso specifico sono dedicati i capitoli dal VI in avanti. In particolare il VII tratta dei linguaggi della mistica, l'VIII della mistagogia e il IX della dimensione antropologica della mistica.

Il capitolo XII, sulle prospettive, e le conclusioni del volume rinviano in modo complementare alla necessità di considerare la mistica come dimensione essenziale della vita cristiana, dunque come possibile *locus theologicus* da indagare con attenzione e accuratezza, per contribuire a una riflessione teologica meno astratta e più aderente all'esperienza vissuta dai cristiani di ogni tempo. In tal senso sono da richiamare sia la cosiddetta "teologia dei santi" che la teologia "in ginocchio": al di là degli stereotipi e delle formule ad effetto, l'attenzione alla mistica costituisce un vero (e sano) antidoto alle innumerevoli tentazioni di razionalismo astratto e di immanentismo sterile. D'altra parte è pur vero che occorre sempre guardarsi da fughe verso forme di spiritualismo vuote e fuorvianti: una sana teologia della mistica, cioè una lettura dei testi e delle vicende dei mistici fatta con rigore scientifico secondo il metodo cristologico sopra indicato, rinvia sempre e necessariamente alla vita concreta, alla dimensione

antropologica e ai rapporti interpersonali, trasformati ma solo in senso più autentico e vero.

Da evidenziare, infine, il richiamo al dettato dell'esortazione apostolica *Tertio millennio ineunte* (n. 33), in cui il Servo di Dio Giovanni Paolo II invitava la comunità cristiana a ripensare la prassi pastorale in termini di cammino e accompagnamento spirituale o, come fa notare giustamente p. Borriello, di mistica e mistagogia. Compiti ineludibili per la Chiesa di oggi, se non si vuole scivolare verso modelli puramente autoreferenziali, prammatici e inevitabilmente efficientisti, ma privi di quell'afflato spirituale che solo un'autentica vita interiore può dare.

GIOVANNI GROSSO, O.CARM.

P. MARIA EUGENIO DI GESÙ BAMBINO, OCD, *Voglio vedere Dio*, Edizione italiana a cura dell'Istituto Nostra Signora della Vita, («Studi Carmelitani» diretta da L. Borriello OCD, 5), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, pp. 1368, mm. 155 x 218, € 43,00, ISBN 978-88-209-8189-1.

Alcuni libri, benché nati per scopi immediati e definiti, diventano dei classici, travalicano la contingenza e continuano a vivere e a nutrire generazioni successive di lettori. È il caso anche di *Je veux voir Dieu* del Carmelitano Scalzo p. Marie-Eugène de l'Enfant Jésus (1894-1967), di cui ora è uscita per i tipi della Libreria Editrice Vaticana la nuova traduzione italiana tratta dall'ultima versione francese pubblicata a Parigi nel 1998.

Non si contano i religiosi e i laici, uomini e donne, che circa sessant'anni fa lessero i due volumi di p. Maria Eugenio di Gesù Bambino, allora pubblicati separatamente: *Voglio vedere Dio* (1949) e *Sono Figlia della Chiesa* (1951) – in versione italiana uscirono presso l'editrice Ancora – in seguito, nel 1957, riuniti in un unico volume dallo stesso autore. Per molti, allora, quei due volumi furono una boccata d'aria fresca in un periodo ancora abbastanza freddo nei confronti della mistica, in cui ancora si pensava alla vita spirituale prevalentemente in termini ascetici. Furono, quelle pagine, una sorta di profetica anticipazione di quanto i Padri conciliari avrebbero affermato nel V capitolo della costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*: la santità costituisce il contenuto essenziale della chiamata di ogni persona umana, la vita spirituale la condizione di ogni battezzato, che consenta allo Spirito di agire.

P. Maria Eugenio accompagna chi legge alla comprensione del *Castello interiore* di s. Teresa di Gesù, disegnando in tal modo un concreto itinerario di vita spirituale dalla chiamata iniziale fino alla pienezza della vita, all'unione trasformante in Dio.

Il libro, come si sa, nacque dall'esigenza di formare il gruppo di insegnanti di Marsiglia, i quali avevano manifestato a p. Maria Eugenio il desiderio di conoscere il Carmelo e la sua dottrina spirituale, per compiere un cammino spirituale più profondo in vista di un impegno di vita radicale nutrito dalla contemplazione. La fecondità di quell'incontro si manifestò in

due iniziative notevoli: la fondazione dell'Istituto Notre-Dame de Vie e, appunto, la redazione delle due parti del libro *Voglio vedere Dio*, vero manuale di formazione spirituale per i membri dell'Istituto e dei tanti che per suo mezzo si sono accostati al magistero teresiano, mediato dalla sapienza teologica e spirituale di p. Maria Eugenio.

I titoli delle due parti dell'opera sono in realtà frasi della stessa Santa di Avila: la prima pronunciata quand'era ancora una bambina, la seconda sul letto di morte. Il libro, dunque, ripropone la dottrina teresiana sulla preghiera esposta nel *Castello interiore*, avendo in prospettiva l'intera esistenza di s. Teresa, quasi come un modello di vita spirituale e una concreta indicazione esperienziale per i lettori. Ciò non è strano; corrisponde invece alla concezione vitale, esperienziale appunto, che p. Maria Eugenio aveva della mistica e della contemplazione.

In tal senso va ricordato che quest'opera costituì un vero caposaldo nel contesto della *querelle mystique* che infiammò le discussioni d'illustri teologi tra la fine del XIX secolo e la prima metà del XX. In tal senso la Parte Terza, e in particolare il capitolo VIII (pp. 493-507), sono essenziali per comprendere cosa intendesse p. Maria Eugenio per contemplazione e vita mistica. Concetti assai confusi per lungo tempo e chiariti con la finezza teologica e la profondità spirituale che contraddistingueva p. Maria Eugenio.

La presente versione italiana dell'opera, curata da Maria Rosaria Del Genio, risulta assai scorrevole; la veste grafica elegante e sobria ne rende gradevole la lettura; risultano poi assai utili gli indici che chiudono il volume. Apre la serie l'indice analitico (pp. 1255-1312), in cui vengono offerti ben centodieci lemmi con i relativi riferimenti al testo indicati usando i numeri marginali, a loro volta riferiti alle pagine della prima edizione francese in un unico volume del 1957. Seguono poi l'indice biblico (pp. 1313-19), e quelli delle citazioni delle opere di s. Teresa d'Avila (pp. 1320-27), di s. Giovanni della Croce (pp. 1328-34) e s. di Teresa di Gesù Bambino (pp. 1335-37); per ultimo l'indice dei nomi di persona (pp. 1338-44). Davvero un ricco corredo di strumenti utili per la ricerca, la lettura tematica e lo studio di argomenti specifici. Le lunghe sequenze di citazioni bibliche, riferite al testo della *Vulgata*, e agli scritti dei maestri carmelitani costituiscono un saggio della complessa architettura dell'opera che non si limita a una presentazione asettica e distaccata del capolavoro teresiano delle *Mansioni*, ma, seguendone la traccia, ne fa un vero e proprio tessuto connettivo, in cui gli apporti di s. Giovanni della Croce e di s. Teresa di Lisieux servono a illuminare, completare e confermare la dottrina teresiana sull'orazione. In certo senso l'opera anticipa gli interventi con cui i pontefici Paolo VI e Giovanni Paolo II hanno dichiarato dottori della Chiesa le due Terese – quella d'Avila nel 1964, assieme a s. Caterina da Siena, e quella di Lisieux nel 1997 –, associandole in tal modo a s. Giovanni della Croce, al quale il titolo era già stato riconosciuto da Pio XI nel 1926.

Sarebbe presuntuoso, oltre che impossibile, riassumere in poche righe il contenuto del volume, tuttavia è pur vero che vi si racconta la vicenda di ogni

persona che prenda sul serio la propria chiamata alla santità, attraverso l'impervio e affascinante sentiero della vita contemplativa. P. Maria Eugenio spiega con pazienza e chiarezza i passaggi che la persona attraversa, per mezzo di un'autentica vita di preghiera, fino a giungere alla contemplazione e all'unione con Dio. L'analisi procede con precisione dettagliata, sempre sorretta, come si è detto, da innumerevoli riferimenti alla dottrina degli altri maestri carmelitani e di teologi di vaglia. Una via che è per tutti i battezzati, che vogliono accogliere le virtù teologali e i doni dello Spirito Santo, che vengono infusi in ciascuno al momento del battesimo e della confermazione, nutriti dall'eucaristia e rinnovati dalla penitenza. Un percorso che conduce alla visione di Dio e alla piena identificazione con Cristo e con il suo corpo mistico, la Chiesa, in vista dell'accoglienza del Regno di Dio perché in tutti si sviluppi e manifesti la gloria di Dio.

GIOVANNI GROSSO, O.CARM.

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](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](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](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