

IT ISSN 0008-6673

CARMELUS

COMMENTARII AB INSTITUTO CARMELITANO EDITI

VOLUMEN QUINQUAGESIMUM OCTAVUM

2011



EDIZIONI CARMELITANE
VIA SFORZA PALLAVICINI, 10
00193 ROMA

Copyright © 2011

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:

*Finito di stampare nel mese di Luglio 2012
dalla Tipolitografia 2000 sas di De Magistris R. & C.
Via Trento, 46 - 00046 Grottaferrata (Roma)
Tel./Fax: 06.9412460 - www.tip2000.it - info@tip2000.it*

SUMMARIUM

EDITORIALE 7

THOMAS TURLEY, Guido Terreni on The Errors of Marsilius . . . 11

This article examines the reaction of the Carmelite theologian Guido Terreni to the teachings of Marsilius of Padua. It centers on a work by Guido that has not been closely examined before, a response to Marsilius of Padua composed at the request of Pope John XXII that is now known as the “Confutatio errorum quorundam magistrorum”. Guido’s polemical technique in the “Confutatio errorum” is very similar to that used by Sibert of Beek in a similar response to Marsilius. Both chose the historical and contextual arguments commonly identified by modern commentators as novel in the “Defensor pacis”. Their ready use of these methods to respond to a work they had not seen they were replying to a brief summary of Marsilius’s errors collated by a curial committee indicates that these techniques were rooted in earlier disputes and were thus an established polemical option by the time the responses were composed. Further, comparison of Guido’s approach in the “Confutatio errorum” with his treatment of Marsilius in his later “Concordia evangelica” suggests that the “Confutatio” was key to the formation of the themes that would dominate his influential later works.

L'articolo prende in esame la reazione del teologo carmelitano Guido Terreni agli insegnamenti di Marsilio da Padova. Si concentra su un'opera di Guido finora non studiata con attenzione: una risposta a Marsilio da Padova composta su richiesta di Papa Giovanni XXII, ora nota con il titolo “Confutatio errorum quorundam magistrorum”. La tecnica polemica di Guido nella “Confutatio errorum” è molto simile a quella utilizzata da Sibert di Beek in un'analogia risposta a Marsilio. Ambedue scelsero gli argomenti storici e contestuali comunemente identificati dai commentatori moderni come una novità nel “Defensor Pacis”. Il loro spontaneo uso di questi metodi per rispondere ad un'opera che non avevano visto – essi infatti rispondevano al breve sommario degli errori di Marsilio raccolto da una commissione della curia – indica che queste tecniche erano radicate in dispute precedenti ed erano perciò una forma abituale di polemica nel tempo in cui furono composte queste risposte. Inoltre, la comparazione dell'approccio di Guido nella “Confutatio errorum” con la trattazione di Marsilio che egli stesso svolse nella sua successiva “Concordantia evangelica” suggerisce che la “Confutatio” costituì un punto chiave per la formazione dei temi che avrebbero dominato le sue influenti opere successive.

ALFRED ISACSSON, O.CARM., Peter Elias Magennis in America . . . 33

Peter Elias Magennis was assistant general 1908-1919 and prior general of the order 1919-1931. During his time as assistant general, Magennis spent time in the years 1911-1919 doing parish missions in the eastern part of the United States. During this time Magennis involved himself in the Irish Freedom Movement aimed at securing the position of Ireland

as an independent republic. He spoke to many groups promoting this goal in words that were strong and obvious in their intent. His Irish activities brought him the fame that elected him the president of the Friends of Irish Freedom. Magennis' election as general brought an end to these activities and he was clearly missed. As general, he made a number of visits to America.

Peter Elias Magennis fu assistente generale dal 1908 al 1919 e priore generale dell'Ordine dal 1919 al 1931. Quando era assistente generale, negli anni 1911-1919, egli trascorse del tempo per delle missioni nelle parrocchie della zona orientale degli Stati Uniti. In quel periodo, Magennis si impegnò nell'Irish Freedom Movement, che lavorava per l'indipendenza irlandese. Per promuovere l'obiettivo rivolse a molti gruppi parole forti e chiare nel loro intento. Questa sua attività gli procurò notorietà e l'elezione a presidente degli Amici dei Friends of Irish Freedom. L'elezione di Magennis come priore generale interruppe quest'attività ed egli fu chiaramente perso. Da priore generale, Magennis visitò più volte l'America.

BALBINO VELASCO, O.CARM., San Nuño Alvarez Pereira Frey Nuno de Santa Maria, Carmelita 55

Con motivo de la canonización de San Nuño Alvarez Pereira (25 de abril de 2009) el Autor intenta acercarse a la historia del Carmelo Lusitano de su tiempo para enmarcar su figura en el contexto histórico de la Orden del Carmen y verle desde esta óptica. El artículo relee la vida del Santo Condestable en relación a la Orden carmelita, en la cual se retiró, ganando la última y decisiva de las batallas, la de la humildad y la de la vida santa en el recogimiento de su celda del convento en el corazón de Lisboa.

On the occasion of the canonization of Saint Nuno Alvarez Pereira (April 25th, 2009) the Author tries to approach the history of the Portuguese Carmel of his time in order to frame his figure in the historical context of the Carmelite Order and see him in this light. The article rereads the life of the Constable Saint in relation to the Carmelite Order, in which he retired, winning the last and decisive battle, that of humility and holy life in the seclusion of his convent cell in the heart of Lisbon.

EMANUELE BOAGA, O.CARM., Il luogo "iter" della causa di beatificazione di P. Angelo Paoli 107

La Causa di beatificazione del beato Angelo Paoli (1642-1720) iniziò presto, a soli tre anni dalla sua morte, fortemente voluta dalla diffusa fama di santità di cui il "Padre dei poveri" godeva in Roma e fuori dell'Urbe. Eppure ha dovuto attendere quasi tre secoli per giungere a conclusione. L'articolo ne illustra l'iter complesso e interrotto da vicende solo in parte relative alla stessa Causa. Oltre all'indicazione delle procedure, si offrono interessanti indicazioni biografiche di alcuni protagonisti.

The Cause of Beatification of Blessed Angelo Paoli (1642-1720) began quickly, within three years of his death, as something that was greatly desired by the reputation for holiness that the "Father of the Poor" enjoyed

in the city of Rome and beyond. Yet, almost three centuries went by before it was brought to a conclusion. This article illustrates the complex development of the cause, interrupted by matters that were only partially related to it. As well as the information that is given about the process, we find some interesting biographical details about some of the people involved.

ISMAEL MARTÍNEZ CARRETERO, O.CARM., El Crucificado de San Juan de la Cruz 123

En torno al Crucificado de San Juan de la Cruz transcurre una de las etapas más interesante y menos conocida de la vida del santo carmelita (1572-1577). En primer lugar porque todo sucede en la Encarnación, el monasterio abulense donde profesó y vivió Teresa de Jesús quien lo consideró tan importante para sus fundaciones, su auténtico “granero”, que hizo todo lo posible para que Juan fuese el confesor, formador y vicario de aquellas monjas. En segundo lugar porque en este tiempo es cuando Juan va forjando su doctrina espiritual, su teología mística, que años más culminará en Granada, siendo este Crucificado paradigma de toda su doctrina. Y, finalmente, algo muy importante: este singular dibujo que ha inspirado a los más recientes pintores como Dalí, se salvó por milagro sencillamente por encontrarse en manos de una carmelita observante, Sor Ana María de Jesús, porque de haberse hallado entre las descalzas hubiera desaparecido durante aquella cruel persecución sufrida por Juan en el último año de su vida.

One of the most interesting and lesser known chapters in the life of St. John of the Cross (1572-1577) surrounds his depiction of the Crucified Christ. Firstly, it all happened at the monastery of the Encarnación, the monastery in Avila where Teresa of Jesus made her profession and lived. She thought this monastery was so important for her foundations, her real granary, that she did everything possible to ensure that John would be the confessor, formation director and vicar for the nuns there. Secondly, it was at this time that John was writing his spiritual doctrine, his mystical theology, that years later would come to a climax in Granada, with the Crucifixion as the paradigm of all his doctrine. Finally, something that is very important, this very unique drawing, that has inspired modern artists of the likes of Dali, was saved miraculously, simply by ending up in the hands of an observant Carmelite, Sr. Ana Maria de Jesús. If it had ended up with the Discalced sisters it would surely have disappeared in that dreadful persecution that John suffered in the last year of his life.

BRITTA SOUVIGNIER, Teresa of Avila: A Woman between Heaven and Earth 143

In the view of St. Teresa of Avila (1515-1582) “friendship with God” involves the whole of human existence. In her writings therefore, she made a number of statements about of the human body, rooted both in the medieval virtue of “discretio”, and in a profound knowledge of contemporary medical teaching, while at the same time illustrating her own process of maturation around the question of human suffering in her own lifetime. Without any preconceived notions about the evolution of the natural sciences, and ever faithful to the teaching of the Church,

she stands as an example of an extraordinary woman on the threshold of a new period in history.

Nella prospettiva di S. Teresa d'Avila (1515-1582) "l'amicizia con Dio" coinvolge l'intera esistenza umana. Nei suoi scritti dunque ella fa delle affermazioni riguardo al corpo, radicate sia nella virtù medievale della "discretio" che nella profonda conoscenza dell'insegnamento della medicina del suo tempo, e mentre illustra il proprio processo interiore di maturazione riguardo alla questione della sofferenza umana durante la propria vita. Senza preconcetti nei confronti dell'evoluzione delle scienze naturali e fedele all'insegnamento della Chiesa, ella costituisce un esempio di donna straordinaria sulla soglia di un nuovo periodo storico.

COMMENTARIOLA ET TEXTUS

WARREN KIRKENDALE, Un'antifona carmelitana "Te decus virginum" composta da Antonio Caldara	163
JOSÉ GARCÍA DE CASTRO, SJ, Nueva edición de la <i>Vita Christi</i> de Ludolpho de Sajonia	177
LIBRORUM AESTIMATIONES	185
LIBRI AD CONSILIUM COMMENTARIORUM MISSI	199
DE EXTERNO COMMENTARIORUM APPARATU PRO SCRIPTORIBUS IN EPHEMERIDIBUS "CARMELUS" INSTRUCTIO	201

EDITORIALE

L'attività di ricerca e pubblicazione dell'Institutum Carmelitanum procede senza sosta, benché non sempre nei tempi consoni alle urgenze e agli obblighi della stampa. Anche questo numero di *Carmelus* esce, purtroppo, con notevole ritardo e di questo desideriamo scusarci con i lettori e gli abbonati.

Durante il 2011 l'Institutum Carmelitanum ha subito due gravi lutti. P. David Waite, per diversi anni bibliotecario e ancora curatore della *Bibliographia Carmelitana Annualis*, è venuto a mancare ad Aylesford il 6 giugno. Il secondo fascicolo della rivista *Carmelus* dello scorso anno presenta il frutto della sua ultima fatica, portata avanti con amore praticamente fino agli ultimi giorni di vita. Ne abbiamo dato notizia nello stesso fascicolo, ma desideriamo nuovamente ringraziare il Signore per averci donato p. David come fratello e come solerte e appassionato bibliotecario e bibliografo. La discrezione, la gentilezza, la precisione e la puntualità di p. David costituiscono per tutti noi un caro ricordo e un invito a proseguire nell'opera di comunicazione e condivisione del ricco patrimonio carmelitano, oltre che nella ricerca di sempre nuove forme di presenza nel mondo culturale e scientifico.

Il 4 ottobre 2011, si è spento il p. Joachim Smet, storiografo dell'Ordine, membro fondatore dell'Institutum Carmelitanum, del quale fu anche preside (1977-86). Nel prossimo numero prevediamo un ricordo più dettagliato della sua attività scientifica. Ci mancherà la sua sorridente ed umile compagnia. Anche in questo caso ringraziamo il Signore per averlo avuto padre e maestro: lo ricordiamo in molti al nostro fianco, sereno e incoraggiante, sempre pronto ad aiutare e consigliare, pieno di rispetto e attenzione verso i confratelli più giovani alle prese con i primi passi nella ricerca. P. Smet ha continuato fino alla fine a indagare con entusiasmo nuovi campi e percorsi di ricerca. Era sempre disponibile ad offrire consigli e a suggerire con delicatezza possibili modi per correggersi o migliorare. La sua lunga esperienza di studioso e le conoscenze delle fonti carmelitane era una sorgente inesauribile. Ci lascia il compito di proseguire e sviluppare il suo lavoro e il suo insegnamento.

L'Institutum, dicevamo, ha proseguito la propria attività con-

sueta, cercando di non perdere di vista da un lato la tradizione e il patrimonio culturale, teologico e spirituale dell'Ordine, dall'altro la necessità di rendere tale patrimonio disponibile e utilizzabile oggi e nel futuro da parte di tante persone, studioso o semplicemente interessate. Aggiornamento e rilancio dell'Institutum sono allo studio da tempo, per renderlo più efficiente e capace di rispondere alle domande sempre nuove che la contemporaneità propone.

La buona riuscita del primo incontro del Seminario sulla "Dimensione contemplativa del Carmelo" (Roma – CISA, 3-7 novembre 2010), di cui è in preparazione il volume degli atti, ha incoraggiato il Comitato centrale a stabilire una seconda sessione, che avrà luogo nei prossimi mesi, su altri testi medievali non esaminati nel primo incontro.

Oltre a diversi volumi di collana pubblicati nel corso dell'anno, ha visto la luce il primo volume della nuova serie denominata *Corpus Constitutionum Carmelitarum*, che intende raccogliere i testi delle Costituzioni dell'Ordine, dalle più antiche conservate (Capitolo Generale di Londra, 1281) a quelle in vigore (Roma 1995), comprese quelle delle riforme dell'Ordine. Non si tratta di una edizione critica, ma della riproposizione di edizioni precedenti, alcune delle quali forse imperfette o discutibili sotto alcuni aspetti; ma sarà comunque utile avere tutti questi testi riuniti in un'unica serie di volumi, corredati di indici analitici. Inoltre offriamo insieme ai volumi la versione in formato elettronico su compact disk, in modo da favorire la ricerca e lo studio. L'obiettivo è di fornire un repertorio accessibile e concentrato dell'ampio materiale costituzionale altrimenti sparso in pubblicazioni disperate e non sempre facilmente reperibili.

È ormai avviata la creazione di un database bio-bibliografico dei carmelitani, idealmente ispirato all'antica Bibliotheca Carmelitana, elaborata da Cosmas de Villiers e pubblicata nel 1752 e riedita con aggiornamenti in edizione anastatica a cura di p. Gabriel Wessels nel 1927. L'iniziativa, chiamata *Bibliotheca Carmelitana Nova*, finanziata da diverse province dell'Ordine e dallo stesso Institutum, si sta realizzando in collaborazione con il Forschungsstelle für Vergleichende Ordensgeschichte (FOVOG) di Dresden, diretto dal Prof. Gert Melville. La Dr. Coralie Zermatten sta raccogliendo informazioni e materiale sui carmelitani dei primi secoli, da inserire nel database che sarà prossimamente messo in rete per la consultazione di studiosi e ricercatori. Per il momento è stato deciso di limitare l'inserimento dei dati alla fine del XVI secolo, ma la previsione è di proseguire il lavoro fino ai nostri giorni.

L'attività di ricerca, docenza e pubblicazione dei membri dell'Institutum è sempre notevole; diversi di loro hanno partecipato ad incontri e congressi di studio in vari paesi, tenendovi conferenze e interventi. Di non poco momento è anche la promozione di ricerche, studi e lavori da parte di giovani ricercatori, anche al di fuori dell'Ordine, che vengono indirizzati all'approfondimento di argomenti, problematiche o figure d'interesse carmelitano.

In questo numero della rivista proponiamo una serie di articoli di taglio e interesse differenti, di cui offriamo una presentazione sommaria.

Thomas Turley torna ancora una volta ad occuparsi della figura di Marsilio da Padova e della risposta data dal filosofo e teologo carmelitano catalano Guido Terreni agli errori estratti dal *Defensor Pacis*. Un altro tassello per la conoscenza della complessa e vivace discussione teologica e filosofico-politica dello scorcio iniziale del XIV secolo.

Alfred Isacson, scomparso di recente, ha studiato l'attività in favore dell'indipendenza irlandese del P. Hilary Doswald, prima Assistente Generale (1908-19) poi Priore Generale dal 1919 al 1931. Pubblichiamo l'articolo come omaggio alla memoria del suo autore e della sua passione per il Carmelo.

Due carmelitani sono stati elevati di recente agli onori degli altari: san Nuno de Santa Maria Álvarez Pereira (1360-1431), canonizzato da Benedetto XVI sul sagrato della Basilica di San Pietro il 26 aprile 2009, e Angelo Paoli (1642-1720), beatificato il 25 aprile 2010 in San Giovanni in Laterano. Balbino Velasco ha illustrato le radici carmelitane di san Nuno, la sua fama di santità, diffusa non solo in Portogallo ma anche in Spagna, e le complesse vicende che hanno preceduto la canonizzazione. Emanuele Boaga ha invece ripercorso il lungo e complesso iter della causa di beatificazione del beato Angelo Paoli, della quale ha illustrato i passaggi e le difficoltà incontrate.

Ismael Martinez Carretero propone invece alcune considerazioni sul disegno del Crocifisso di san Giovanni della Croce. L'immagine, assai nota, oltre ad ispirare artisti di orientamento assai diverso, è divenuta oggetto di contemplazione e preghiera per tanti sconosciuti credenti, che vi hanno riconosciuto un raggio mistico che illumina l'insondabile profondità del mistero della Croce.

Infine proponiamo una presentazione dell'antropologia di santa Teresa d'Avila elaborata da Britta Souvignier, la quale ha indagato le influenze delle conoscenze mediche del tempo negli scritti della grande mistica carmelitana spagnola.

Nella sezione *Commentariola et textus* possiamo leggere una breve presentazione dell'antifona *Te decus virgineum* composta da Antonio Caldara, offerta dal musicologo Waren Kikendale. Inoltre José García de Castro presenta una nuova edizione della *Vita Christi* di Ludolfo di Sassonia.

Le recensioni e una lista di *Libri recepti* chiudono il numero.

Buona lettura e buon cammino.

La Redazione

GUIDO TERRENI ON THE ERRORS OF MARSILIUS

THOMAS TURLEY

Recent research on Marsilius of Padua's *Defensor pacis* has emphasized his seemingly novel strategies in discussing ecclesiology, particularly his deft manipulation of historical and contextual arguments to alter the significance of the texts and doctrinal emblems traditionally used to legitimate papal authority.¹ In two recent articles I have suggested that papalist responses to the *Defensor* employed the same techniques, and that these were in fact already established in ecclesiological discourse when Marsilius wrote. In making that argument, I referred to two papalist respondents in particular, the Carmelites Sibert of Beek and Guido Terreni.² Sibert's response has been well known, if not completely understood, for a century.³ Guido's on the other hand, has never been studied. The purpose of this article is to examine Guido's response.

¹ Most recently, G. GARNETT, *Marsilius of Padua and "The Truth of History"*, Oxford, Oxford: University Press, 2006; *The World of Marsilius of Padua*, G. MORENO-RIANO (ed.), Turnhout: Brepols, 2006. Also K. SPIERS, *The Ecclesiastical Poverty Theory of Marsilius of Padua: Sources and Significance*, in *Il Pensiero Politico*, 10 (1977), 3-21; *Pope John XXII and Marsilius of Padua on the Universal Dominion of Christ: A Possible Common Source*, in *Medievo: Rivista di storia della filosofia medievale*, 6 (1980), 471-478; C. CONDREN, *Marsilius's Argument from Authority: A Survey of Its Significance in the "Defensor pacis"*, in *Political Theory*, 5 (1977), 205-218; *Rhetoric, Historiography, and Political Theory: Some Aspects of the Poverty Controversy Reconsidered*, in *Journal of Religious History*, 13 (1984), 15-34; D.R. CARR, *The Use and Image of History in "Defensor pacis"*, in *Altro Polo: A Volume of Italian Renaissance Studies*, eds. Conal Condren and Roslyn Pesman Cooper, Sydney: University of Sydney, 1982, 13-28.

² T. TURLEY, *Sibert of Beek's Response to Marsilius of Padua*, in *Carmelus*, 52 (2005), 81-104; *The Impact of Marsilius: Papalist Responses to the "Defensor pacis"*, in *The World of Marsilius of Padua*, 47-64.

³ Richard Scholz treated Sibert's response prominently in his pioneering study of church-state polemics in the time of the German emperor Ludwig the Bavarian, and provided a partial edition. R. SCHOLZ, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*, 2 vols., Rome: Loescher, 1911-1914 (hereafter *UkS*), vol. I, 1-12; vol. II, 3-15.

Guido Terreni was an important figure at the Avignon curia in the mid 1320s, an energetic controversialist who composed four of the most substantial papalist polemics of the era: a *De perfectione vitae* aimed at Franciscan opponents of John XXII's decrees on apostolic poverty; a Gospel-harmony and a commentary on the *Decretum* that targeted a variety of misinterpretations and misreadings of Scripture and law; and a *Summa de haeresibus* that linked contemporary errors to ancient heresies.⁴ Like Sibert, Guido was among the first papal advisers asked to comment on the errors of Marsilius, probably in late 1326 or early 1327. The responses of this group were intended to advise Pope John as he prepared the decree *Licet iuxta doctrinam*, which condemned Marsilius and his colleague John of Jandun in October 1327. Some were later published to defend the decree. None of the respondents were able to work from the *Defensor pacis* as no copy seems to have been available. Instead they relied on a list of six propositions collated by a curial committee from reports submitted by concerned prelates and laymen who claimed to have heard Marsilius propound them.⁵ All that remains of Guido's response is a portion of his comment on the first error: "All the possessions of the Church are subject to the emperor". It is preserved in a single manuscript, Vat. lat. 10497, ff. 119ra-124vb.⁶ Despite its brevity, this fragment of

⁴ B. XIBERTA, *De mag. Guidone Terreni, priore generali ordinis nostris, episcopo Maioricensi et Elnensi and De doctrinis theologis Magistri Guidonis Terreni*, in *Analecta ordinis Carmelitarum*, 5 (1923-1926), 113-206, 233-376; *Guiu Terrena, Carmelita de Perpinyà*, Barcelona: Institutió Patxot, 1932. On Guido's ecclesiology, B. TIERNEY, *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350*, Leiden: Brill, 1972; TURLEY, *Guido Terreni, Heresy, and the Reconstruction of Tradition: 1317-1342*, in N. van DEUSEN, ed., *Tradition and Ecstasy: The Agony of the Fourteenth Century*, Ottawa: Institute of Medieval Music, 1997, 51-68. Also I. C. LEVY, *Guido Terreni: Reading Holy Scripture within the Sacred Tradition*, in *Carmelus*, 56 (2009), 73-106.

⁵ Pope John explained the circumstances under which the errors of Marsilius were compiled in *Licet iuxta doctrinam, Annales ecclesiastici*, XXIV, eds. C. BARONIUS, O. RINALDI, A. THEINER, Bar-le-Duc, Ludovicus Guerin, 1880, col. 323a. Several of the responses are partially edited by SCHOLZ, *UkS*. Two more recent editions of the Augustinian William of Cremona's response are D. MAC FHIONNBHAIRR, ed., *Guillelmi de Villana Cremonensis O.S.A. tractatus cuius titulus Reprobatio errorum*, Rome: Augustinianum, 1977; and A. PIOLANTI, ed., *Guglielmo Amidani da Cremona, O.S.A. De primatu Petri et de origine potestatis episcoporum*, Vatican City: Pontificia Accademia Theologica Romana, 1971.

⁶ MS Vat. lat. 10497 (= R), 119ra-124vb. On the MS see XIBERTA, *De mag. Guidone Terreni*, 188-190; *Guiu Terrena*, 75. See also J. PERARNAU, *Un codex català retrobat (Barcelona Catedral 2/segona part =Vat. lat. 10497)*, in *Analecta Sacra Taraconensia*, 47 (1974), 219-228. The full list of errors extracted from the *Defensor pacis* by the curial committee can be found at the beginning of Sibert of Beek's response, ed. SCHOLZ, *UkS*, vol. 2, 3-4.

Guido's response, sometimes called the *Confutatio errorum quorundam magistrorum*, provides considerable insight into the Carmelite's initial reaction to Marsilius's doctrines and marks an important step in his development as a controversialist.⁷

Perhaps the most notable aspect of Guido's response, like Sibert of Beek's, is its remarkable conformity to Marsilius's mode of argumentation. In *Dictio II* of the *Defensor pacis*, the section that most directly attacked papal authority, Marsilius employed a variety of rhetorical and interpretive techniques to co-opt or destabilize the accepted meanings of the patristic, scriptural, and canonistic sources commonly used by papalists to make their case. This enabled him to discount many sources, reinterpret others, and consequently edit history and tradition to suit his purpose. By effectively rewriting ecclesiastical history, Marsilius was able to proclaim that the contemporary Church had lost the teaching and practice of the *ecclesia primitiva* and thus to subvert the legitimacy of papal claims to ecclesial authority.⁸

Modern interpretation of papalist replies to Marsilius has been heavily influenced by Richard Scholz's analysis in his classic *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*. Scholz, who reviewed a large number of the responses, though not Guido Terreni's, located their arguments between two poles: what he characterized as a typical papalist academic position proffered by the Augustinian William of Cremona, extreme in its conception and uncompromising in its conclusions, and a more measured, pragmatic analysis submitted by Sibert of Beek that temporized on extreme papalist claims.⁹ Scholz was essentially correct regarding William's

⁷ Xiberta uses this title in *De mag. Guidone Terreni*, 188.

⁸ Marsilius's position here is similar to that of contemporary dissidents within the Franciscan order: GARNETT, *Marsilius of Padua*, 147-154.

⁹ SCHOLZ *UkS*, vol. 1, 1-22; vol. 2, 3-28. A more recent review of the works of William and Sibert and a third respondent, Petrus de Lutra, is found in D. DEL PRETE, *La confutazione del "Defensor pacis" di Marsilio da Padova: da Siberto da Beek, Guglielmo Amidani e Pietro di Lutra a Giovanni XXII*, in *Universita di Lecce, Annali di Dipartimento di scienze storiche e sociali*, 1 (1982), 5-7. Del Prete agrees with Scholz's interpretation of Sibert, an "uomo pratico" who felt obliged to defend the temporal goods of the Church with great moderation, using what he identifies as essentially unoriginal legal arguments, 219-228. He also considers William of Cremona a controversialist of much greater force and enthusiasm than Sibert ("un impegno più robusto", 228). Many of Sibert's proof texts are, in fact, found in the *Decretum*, but most are used to bolster historical rather than legal arguments. If this is not understood, Sibert's response can indeed seem an uninspired listing of legal citations.

position, but wrong about Sibert's. The Carmelite was not motivated by pragmatism, but by another strain of papalist theory. In misunderstanding this, Scholz missed the most interesting aspect of Sibert's response. William drew on Giles of Rome to construct his argument, positing a Pseudo-Dionysian metaphysical framework and proceeding deductively from its first principles.¹⁰ The effect, when compared with the arguments proffered in the *Defensor*, is asymmetrical and unconvincing. Of course, William could not have known that, as he was responding not to Marsilius's text, but to those six brief propositions forwarded by the curial committee.¹¹ What makes the response of Sibert so interesting is that his responses to Marsilius are symmetrical. Sibert argued in manner very similar to Marsilius. Like William, Sibert knew Marsilius's position only through the six brief propositions provided by the curial committee, yet he somehow seems to have understood that the essence of Marsilius's attack was its misinterpretation of the sources of ecclesial history and its resulting misrepresentation of the Church's early belief and practice. He too focused on historical sources, and, like Marsilius, limited his evidence to literal readings of the Scriptures, Church Fathers, and canons. He included only witnesses to past events who were contemporaries, at least in his estimation, to the events he wished to verify. And he clustered his texts so as to create brief histories of the Church's observance of various teachings and traditions. Using the same method as Marsilius, he affirmed continuity where the Paduan proposed rupture.¹²

How Sibert turned to this kind of argument with so little apparent prompting would be very puzzling indeed if he had been the only papalist to do so. But Guido Terreni used it too. After the publication

¹⁰ Ed. MAC FHIONNBHAIRR, 5-38. William presents patristic, scriptural, and canonistic authorities without much interpretation, ed. MAC FHIONNBHAIRR, 18-20. As he reviews the temporal goods that are subject to the emperor and the emperor's authority over church goods, he does include scriptural and patristic material, but they remain secondary to the thrust of his argument; ed. MAC FHIONNBHAIRR, 20-38.

¹¹ The six errors were: that the emperor, not any church official, held lordship over church property; that the emperor was empowered to appoint, depose, judge, and punish popes; that Peter had no more authority than any other apostle, and the pope no more than any bishop; that popes, bishops, and priests had equal jurisdictional authority, and their current disparity of authority was due to imperial concession; that the pope and the Roman Church could exercise no coercive punishment, and the emperor could not grant this authority; and that any priest had the same power of absolution as the pope, whatever the sin or penalty.

¹² TURLEY, *Sibert of Beek's Response*, 87-101.

of *Licet iuxta doctrinam*, several other papalists responding to Marsilius also adopted it.¹³ This indicates that Sibert and Guido were not innovating, but rather were making a familiar rhetorical choice. They apparently had only to hear brief summaries of Marsilius's conclusions to guess the mode of argumentation of their opponent, who was not necessarily known to them at this point, and answer in kind.¹⁴ Their inspiration seems rooted in the controversial literature of the years immediately preceding the *Defensor pacis*, works produced during the debates over the rights of prelates in the late 1310s and the nature of apostolic poverty in the early 1320s. Polemicists in these disputes employed a very similar approach, focusing on the primitive Church's beliefs and practice and depending primarily on scriptural and patristic evidence to substantiate their claims. Good examples are Hervaeus Natalis, Pierre de la Palu, and Guillaume de Pierre Godin defending papal authority over bishops in the late 1310s.¹⁵

Guido's *Confutatio errorum quorundam magistrorum* and Sibert's response to Marsilius differ methodologically in only two respects. Though the essence of Terreni's argument is historical, he does appeal to Aristotelian philosophical principles at a few points to anchor his argument. Also, he relies on fewer proof texts than Sibert.¹⁶ Sibert's experience compiling documentary collections intended to demonstrate the historical claims of the Carmelite order probably had

¹³ Opicinius de Canistris, Hermann von Schildesche, and John Baconthorpe seem closest to Sibert and Guido in this respect. Others focused on the correct interpretation of traditional proof texts. So Petrus von Kaiserslautern clearly drew on Guido's response, replicating many of the sources and arguments, but without much understanding of the historical continuity that Guido was attempting to demonstrate. TURLEY, *The Impact of Marsilius*, 56-62.

¹⁴ In these first responses, Guido, Sibert, and William of Cremona never indicate that they are responding to Marsilius and John of Jandun. Sibert and William refer to them as "quidam magistri"; Guido calls them "assertores horum errorum". *UkS*, vol. 2, 3, 16; R 119 rb.

¹⁵ HERVAEUS NATALIS, *De potestate papae, In quatuor libris Sententiarum commentaria quibus adiectus est eiusdem auctoris tractatus de potestate*, Paris, 1647, rpf: Gregg, 1966, 363-401; PIERRE DE LA PALU, *Tractatus de potestate papae*, ed. P.T. STELLA, Zurich: Pas-Verlag, 1966. GUILLAUME DE PIERRE GODIN, *Tractatus de causa immediata ecclesiasticae potestatis*, ed. W. MCCREADY, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1982. J. DUNBADIN marks the shift to this approach when she compares the arguments for ecclesiastical dominion made by John of Paris at the turn of the fourteenth century and Pierre de la Palu almost two decades later in *A Hound of God: Pierre de la Palud and the Fourteenth-Century Church*, Oxford: Clarendon Press, 1991, 80. She notes that John used more syllogisms and deductions from Scripture than Pierre, who preferred "his own proofs drawn from history".

¹⁶ In both respects he is closer to Hervaeus, Pierre, and Guillaume.

something to do with the thoroughness of his approach.¹⁷ For his part, Guido had already employed these techniques in an earlier tract. His *De perfectione vitae* of 1323 balanced a source-based discussion of the primitive Church's practice of poverty within an Aristotelian analysis of the nature of perfection.¹⁸ In the *Confutatio errorum* he expanded the source-based method, examining the consistency of doctrine and practice from Old Testament times through the apostolic Church using only the evidence of Scripture, the testimony of the Church Fathers, and the decisions of the Roman Church.

I. CONFUTATIO ERRORUM QUORUNDAM MAGISTRORUM (1327)

The *Confutatio errorum* addresses the assertions that all temporal goods of the church are subject to the emperor and that this proven by Christ's payment of tribute to Caesar.¹⁹ Guido begins by placing the claim in historical context, noting that it is an old error that has recurred throughout the history of Israel and of Christianity.²⁰ That heresies reasserted themselves in different guises was a theological commonplace,²¹ he then provides a list of Old Testament oppressors

¹⁷ On Sibert's historical work, A. JOTISCHKY, *The Carmelites and Antiquity: Mendicants and their Pasts in the Middle Ages*, Oxford: Oxford University Press, 2002, 33, 111, 123, 157-158.

¹⁸ Drawing on Thomas Aquinas's *De perfectione vitae spiritualis*. E.g., GUIDO TERRENI, *De perfectione vitae*, I.7, I.10, II.4-5, III.3; MS Avignon, bibl. mun., 299, 19r-22r, 25v-26r, 36r-39v, 64r-65r. On Guido's Thomism, XIBERTA, *De doctrinis theologiacis magistri Guidonis Terreni*, 248-249; *Le Thomisme de l'École Carmélitaines*, in *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, 2 vols., Paris, Librairie philosophique, 1930, vol. 1, 441-448.

¹⁹ The text does not actually include the committee's statement of the error, but it is preserved in the responses of Sibert of Beek and William of Cremona. Sibert says, "Primo dicunt, quod omnia temporalia ecclesie subsunt imperatori et potest ea accipere ut sua, quod est falsum et hereticum dicere. Et hec probant per blasphemiam in Christum dicentes, quod in evangelio Matthei continetur, quod Christus solvit tributum cesari, quam Petrus in ore piscis accepit staterem, et dedit illis, qui petebant didragma. Et assertitur, quod hoc fecit necessitate coactus, non condenscensive et liberalitate sue pietatis." *UkS*, vol. 2, 3. That William presents an almost identical summary suggests that they were quoting from the list that was sent to them by curial authorities. *UkS*, vol. 2, 16.

²⁰ "Qui autem sint assertores horum errorum et magistri et doctores non novi, quia precedentia ad que referuntur predicti magistri me latent; sed tales sunt quales describuntur Isaie XVIII [11-19], stulti facti sunt..." (R 119rb).

²¹ This would be a major theme of Guido's *Summa de haeresibus* (Cologne: Peter Brachel, 1631), completed shortly before Guido's death in 1342.

who embraced it, including Pharaoh and Nebuchnezzar.²² Christian emperors, he notes, were not immune; it was an assertion by the Emperor Valentinian that he should possess all church goods that occasioned Ambrose's famous defense of church property preserved in D.23 q.8 c.21, *Convenior*. In fact, the Church had property from its inception. Christ and the apostles carried moneybags, and Judas became a thief because he stole from them.²³ Christ had those moneybags because the Church needed them, as Augustine said, and consequently they were God's and free from human control.²⁴ And this was not a temporary practice; the Old Testament priests had the same right as the Christian clergy. Ecclesiastical property has always been essential to the mission of God's clergy. Affirming that virtuous kings have consistently acknowledged this, even in Old Testament times, Guido offers a series of instances in which Israel's kings subordinated themselves to the priests, including the classic example of Abraham and Melchisedek. He also cites the declaration of the freedom of the apostles in Jn. 15.15 and the exemption of the apostles from the temple-tax in Mt 17.25 to demonstrate that Christ intended his clergy to possess the same rights as the priests of Israel.²⁵

The method of argument employed in this section closely resembles Sibert's. Guido first establishes repeated error on the part of evil kings and the continuous acknowledgement of the truth by good kings. Then he takes a classic scriptural proof text, clusters it with several less cited passages that witness the same truth repeatedly observed, and creates a small history that demonstrates the continuity of the teaching and its practice.

In the next section, Guido defends the assertion that priests need temporal goods to accomplish the Church's mission. The method is reminiscent of his *De perfectione vitae*. He inserts an Aristotelian argument from necessity, allowing it to flow from Paul in I Cor 9.3 ff., and substantiates it with scriptural and patristic texts read literally, as

²² R 119va-vb.

²³ R 120ra. Guido employed similar arguments in the poverty dispute of the early 1320s, *De perfectione vitae*, MS Avignon, bibl. mun., 299, 19r-22r.

²⁴ "Unde Augustinus ibi dicit quod Christus loculos habuit, quia ecclesia loculos habitura erat et ideo bona ecclesie bona sunt domini et domino conservata ut inter divinam numerari debeant. Per consequens libera sunt ab imperatoris potestate" (R 120ra). The reference to Augustine is *Enarrationes in Psalmum CIII*, 11 (PL 37: 1367).

²⁵ R 120rb-va. Sibert of Beek makes the same argument in his response to Marsilius, using some of the same texts. *UkS*, vol. 2, 5; MS Vat. lat. 5709, 111rb-va.

documents of the primitive Church's practice.²⁶ Temporal goods, he declares, make it possible for the clergy to maintain the churches, observe the divine cult properly, live decently, and provide relief for the needy.²⁷ Consequently, the clergy's possession of certain temporal goods that permit these activities ("bona temporalia intrinseca") and the Church's freedom from any authority other than Christ are essential to the Church's mission.²⁸ Aristotle in the *Politics* (1.2.2) makes it clear that spiritual things should not be ruled by the temporal. Neither the *status ecclesiae*, the order of the Church, nor the temporal goods necessary to the Church's existence can be subject to temporal power. They are tied intrinsically to spiritual things.²⁹ A quick look at the history of the Church confirms this; the historical testimony of the canons preserved in C.23 q.8 demonstrates the Church's constant commitment to this ideal. The *status ecclesiae*, including its governance, is meant by Christ to be free of external control.³⁰

Goods possessed by the Church beyond those intrinsic to its mission ("bona temporalia extrinseca") have a somewhat different status, according to Terreni. Here he sides with Sibert of Beek against William of Cremona, choosing to cite historical documents acknowledging the temporal ruler's right to tax less vital ecclesiastical property and thus avoiding the difficulties that William's extreme metaphysical

²⁶ R 120vb. Guido's ecclesiological views were heavily influenced by his master Godfrey of Fontaines and by Thomas Aquinas, but neither had much to say on this issue. The closest Thomas came to discussing church property is *Summa Theologiae* II-II, q.185, a.7, and *Quodl. VI*, q.7, a.unic.; Godfrey treated it in *Quodl. XIII*, q.5, *Les Quodlibets Onze-Quatorze de Godefroid de Fontaines*, ed. J. HOFFMANS, Louvain: Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, 1932, 222-228.

²⁷ "Sine eis divinus cultus esse non potest nec spiritualis status ecclesie, sicut sunt decime et primicie, oblationes, libri, calices, ornamenta domus ecclesie ac domus ministrorum, et alia necessaria eis, secundum decenciam status pro se et suis et ad tenendum hospitalitatem,... unde possit ministrare viduis et orphanis et pauperibus" (R 120va-b).

²⁸ "Ista enim bona temporalia dici possunt ecclesie intrinseca quia sine eis status ecclesie bene esse non potest" (R 120vb).

²⁹ "Ergo temporalia talia ecclesie sic intrinseca spiritualibus annexa non subsunt imperatori nec temporalis potestati. Ideo oppositum est dicere contra veritatem scripture scilicet quod ius divinum et divina ordinatio in spiritualibus et in temporalibus subsit humane ordinationi et temporalis iuri" (R 121va-b).

³⁰ "Sed status ecclesiasticus est liber iure divino, ergo nulli potestati temporalis subiectus... Ergo cum status ecclesie non possit esse sine talibus bonis temporalibus sibi necessariis et intrinsecis non erunt subiecta imperatori" (R 121rb, va). Guido's citation of C.23 q.8 refers to cc. 21-25, which is a collection of assertions of ecclesiastical immunity ranging from the fourth century to the twelfth.

position presented.³¹ Some property was transferred to the possession of the Church under imperial law and is thus under its authority, as Augustine explains in his “Homilia vii”. “Pope Urban” in C.23 q.8 c.22, affirms that emperors can licitly tax church lands if they do so fairly and avoid despoiling the property.³² And Ambrose in C.23 q.8 c.21 prohibits clergy from handing over anything from the churches to secular authority, but also instructs them to pay any taxes the emperor may impose on their fields.³³ Guido notes one important exception to this general rule: it does not extend to those lands and properties that “Constantine freely gave to the Roman Church”. These ecclesiastical possessions are entirely independent of imperial control. Rather than try to take them, rulers ought to protect them, as they serve God’s purposes.³⁴

The rules articulated by the Church Fathers are absolute for lay rulers. Seizure of church property is prohibited to them even in time of war. God punished King Jehoash with death for violating that prohibition in 2 Kings 12.17-21. Priests can voluntarily donate church goods in military emergencies, as did Achimelech in 1 Sam. 21.8-9 and Jehoiada in 2 Kings 11.9-12, but it must be clearly understood that

³¹ Sibert acknowledges the right of the laity to temporal possessions. He allows only four kinds of church property, based on historical sources: things consecrated to the divine cult, tithes and other taxes, temporal goods given to the Church freely and without condition, and temporal goods given with terms and conditions. *Reprobatio sex errorum*, ed. SCHOLZ, *UkS*, vol. 2, 4-5. William begins with a metaphysical demonstration that all temporals are ultimately under ecclesiastical authority, then distinguishes four kinds of ecclesiastical property: those under the Church’s primary dominion, like tithes; those given to the Church as gifts; those that the Church can demand of the laity as a penalty for sin in confession; and those that the Church can demand of laymen in criminal cases. He refuses to acknowledge any lay authority over church goods except insofar as emperors and kings defend them and settle disputes among the laity through civil law. He insists ecclesiastical payments of tribute to laymen are not acknowledgements of lay authority over land or property, but concessions to keep the peace, avoid scandal, and the like. *Reprobatio errorum*, ed. MAC FHIONNBHAIRR, 18-40.

³² R 121va. “Homilia vii” is Augustine’s *Tractatus VI super Johannem*, 25 (PL 35: 1436-1437). Guido seems to think the “Pope Urban” to whom Gratian attributes C.23 q.8 c.22 is the early pope Urban I.

³³ “Et de temporalibus, dicit Ambrosius in epistola ad plebem Mediolanensem de basilicis non tradendis: si imperator tributum petit de agro ecclesie, solvit tributum” (R 121va). Ambrose’s letter to the people of Milan (*Epist. 20*; PL 16: 994-1002) is the source for some of the excerpts that constitute C.23 q.8 c.21 *Convenior*, an important proof text for Guido in these arguments. Guido relies on Ambrose’s original text here, not the truncated excerpts preserved in the canon.

³⁴ “Tamen per hoc non debet dici quoad illa temporalia ecclesie subiecta que Constantinus libere dedit ecclesie romane sint tributaria imperatori. Ymo illa habet et possidet libere absque omni ubiectione, sicut imperator habebat” (R 121vb).

these are free donations, not the ruler's right.³⁵ To deny this is the error of Julian the Apostate, and implicitly condemns to error the whole of the ancient Church, which through Silvester I received Constantine's donation and affirmed that ecclesiastical property had immunity in C.12 q.1 c.16, *Videntes*. It is therefore heresy, as is claiming that the Church has no more right to the things given it *iusto titulo* than any free private person.³⁶ Similarly, to assert that an emperor can seize the goods of private persons contradicts Scripture, for Ahab was condemned for taking Naboth's vineyards just as Nebuchnezzar was for stealing the vessels of the temple. Guido here again quotes at length from C.23 q.8 c.21, concluding with Ambrose's blunt paraphrase of Mt 22.21 to Caesar belong the things of Caesar, to God the things of God.³⁷

Imperial control, Guido declares, endangers the structure and the mission of the Church. If the emperor can take ecclesiastical possessions as his own, the clergy cannot attend God's altar. God has ordained that those who serve the altar are to live from the altar. If the emperor can take churchmen's goods, he can also take away the divine cult and the divine office, and can destroy the entire Church. This is blasphemous and heretical because it implies that man can establish something against the precept of God, and that man ought to be obeyed rather than God.³⁸

Having argued consistently from Scripture and patristic tradition, Guido turns to papal teaching authority and the inerrancy promised to the Roman Church by Christ. Marsilius's errors ignore the teaching of the Roman Church, and thus Christ's foundation of the Church on the rule of Peter. Christ's establishment of the Church on a firm rock

³⁵ R 121vb-122ra.

³⁶ "Alius esset error dampnatus Iuliani apostate et esset dampnare totam venerabilem ecclesiam et beatum Silvestrum. Ecclesia hoc determinat XII q.1 *Videntes*. Dampnare autem ecclesiam est hereticum... Igitur hereticum est dicere quod ecclesia in his que sibi data sunt iusto titulo vel ab ea empta sunt non habet ius non minus quam quecumque persona libera privata in suis" (R 122ra-b).

³⁷ R 122rb. The reference to Naboth's vineyards is also drawn from *Convenior*, §5.

³⁸ "Si imperator pro libito voluntatis potest omnia temporalia ecclesie accipere ut sua, tum officiare non possint ministri ecclesie sine temporalibus. Unde dominus ordinavit quod qui altario servit de altario vivat. Igitur si imperator licite potest temporalia ecclesie accipere ut sua poterit licite auferre divinum cultum et Dei officium, ymmo totam ecclesiam destruere in tollendo victum ministris ecclesie si omnia temporalia licite accipere ut sua. Hoc autem dicere est omnino blasphemium et heresi plenum quia hoc est dicere quod homo possit aliquid statuere contra Dei preceptum, videlicet quod Deus non colatur nec ei debito obsequio serviatur et plus homini obediatur quam Deo" (R 122rb-122va). Guido then cites Daniel 3.84: "Benedicite, sacerdotes Domini, Domino; laudate et superexaltate eum in saecula".

in Mt 16.18 and his promise in Lk 22.32 that Peter's faith will not fail has assured the local Roman Church that its faith will remain unstained, and that it would always guide the rest of the Church in matters of faith, silencing heretics and preserving the universal church from destruction. Cyprian affirms the Roman Church's authority in C.24 q.1 c.18, and Hilary of Poitiers's declares the invulnerability of the Church's faith in his *De Trinitate*.³⁹ Despite the "shower of false doctrine" ("pluvia mendacis doctrine") and heretical persecution, Guido asserts, the church is never injured because it is founded on the firm rock Christ.⁴⁰ Not long after completing this response, perhaps within a year or two, Guido would develop this assertion of the inerrancy of the Roman Church into a full defense of papal infallibility.⁴¹

From the certainty of the Roman Church's teaching, Guido turns to the practice of the early Church, beginning with Mt 17.25 and Gal 5.1 on ecclesial freedom and ending, once again, with Ambrose's letter to the people of Milan (*Epistola 20*). Here Guido's patristic erudition is evident. He steps beyond the brief excerpts from Ambrose's letter included in C.23 c.8 to quote the full text, tapping the rhetorical power of a great monument of Church authority.⁴² The lengthy quotation is offered without interruption, allowing an eloquent prelate to speak for himself. Ambrose declares that he is perfectly willing to grant the emperor all of his personal possessions, but that he cannot give up the

³⁹ "Ecclesia est domus Dei, quam Christus firmavit super firmam petram contra quam non possunt porte inferi [prevalere], que non prevalent contra ecclesiam et fidei firmitatem. Quia ut dicit Sirillus secundum divinum promissionem ecclesia apostolica Petri ab omni seductione et heretica circumventionem immaculata manet super omnes prepositos et episcopos et super omnes primates ecclesie et apostolorum in suis pontificibus in fide plenissima et auctoritate Petri. Et cum alie ecclesie quorundam errore sunt verecundate stabilita incassabiliter ipsa sola regnat silencium imponens et omnium obturans ora hereticorum" (R 122va). The manuscript here cites "Sirillus" in C.24 c.1 apparently a mistranscription of "Ciprianus" in C.24 q.1 c.18. CYPRIAN, *De unitate ecclesiae*, c.4 (PL 4: 498-501). It is also possible "Ieronimus" is intended, a reference to C.24 q.1 c.14. HILARY OF POITIERS is also cited, *De Trinitate*, VII, 7 (PL 10: 205).

⁴⁰ R 122va.

⁴¹ TIERNEY, *Origins*, 238-269.

⁴² PL 16: 994-1002. Guido's patristic skills and an apparent frustration with the errors he found in authoritative sources led him in the 1330s to compose a *Commentarium super Decretum* intended to correct the textual and editorial mistakes of Gratian and other canonists. XIBERTA, *Guiu Terrena*, 60-67; *De mag. Guidone Terreni*, 176-184. J. MELSEN, *Guido Terreni, O.C. (1260?-1342) iurista*, Rome: Tip. Poliglotta "Cuore di Maria", 1939; TURLEY, *Guido Terreni and the Decretum*, in *Bulletin of Medieval Canon Law*, 8 (1978), 29-34.

possessions of the Church. Christ has commanded that churchmen administer these things and he cannot allow their surrender. Emperors have no right to ecclesiastical possessions.

Guido now turns to the implications of the errors to which he is responding. If it is illicit for emperors to seize church goods, it is equally illicit to claim that prelates sin when they resist emperors.⁴³ On the contrary, Christ teaches that prelates sin by not defending the possessions of the Church; in fact, he demands that prelates protect the goods of the Church even to the point of martyrdom.⁴⁴ To say, as Marsilius does, that someone is martyred and achieves eternal life for doing something illicit is heretical. Christ does not teach illicit things, and anyone who implies that he does is Christ's enemy. Likewise, an emperor who takes the property of the Church is an enemy of Christ, as Ambrose says.⁴⁵ An emperor trying to place the Church's property under his control is acting like one of his own nobles in rebellion, doing great injury to his lord Christ, the highest emperor.⁴⁶ Such a ruler is a tyrant. This is the reason that the Church has recognized as saints and martyrs prelates such as Thomas Becket, who have died resisting the power of tyrants.⁴⁷ Further, the arguments Marsilius is using deny the foundation of faith in Christ, the authority of the entire spiritual edifice, and the holiness and truth of the royal majesty of divinity.⁴⁸

Guido devotes the remainder of his reply to a fuller refutation of Marsilius's interpretation of Mt 17.23-26 and Mt 22.20-22, in which Christ commanded the apostles to pay the temple-tax and the taxes imposed by Caesar. Marsilius contended that in paying tribute, Christ signified that the church should submit to the taxation of the temporal authority. This was the lynchpin of his attack on ecclesiastical property.⁴⁹ Guido's response relies heavily on patristic exegesis. He

⁴³ R 122vb-123ra. AMBROSE, *Epist.* 20, 8-19 (PL 16: 997-1000).

⁴⁴ *Epist.* 20, 23-28 (PL 16, 1001-1002).

⁴⁵ R 123ra-b.

⁴⁶ "Quis enim dubitat quod iniuriam faceret imperatori comes si que imperatoris sunt usurparet? Igitur si temporalis imperator mortalis diciat que sunt celestis et eterni imperatoris longe maiorem iniuriam facit domino Ihesu Christo summo omnium imperatori" (R 123rb).

⁴⁷ R 123rb.

⁴⁸ "Medium quo isti precedentem errorem probant est magis erroneum et evidentius hereticale, negans in Christo fidei fundamentum et tocius spiritualis hedificii honorem [et] divinitatis regalis maiestatis sanctitatem et veritatem" (R 123va). Cf. LEO THE GREAT on the teachings of Eutyches, *Epistola* 33 (PL 54, 799).

⁴⁹ *Defensor pacis, Dictio II*, 4.10-13; ed. SCHOLZ, Hanover, Hahn, 1932, 168-177.

notes that Marsilius's reading of the text is the error of the Herodians of Mt 22.16, Jews who advocated the payment of tribute to the Roman emperor. Terreni gives most of his attention to Mt 17.23-26, apparently because it offers a fuller explanation of the reasons for Christ's payment of tribute. Quoting Chrysostom's *Homilia LVIII super Mattheum* and the Ordinary Gloss as he interprets the passage, Guido asserts that Christ himself plainly made the determination that the Church should be free of taxation when he told Peter, "Ergo liberi sunt filii" (Mt 17.25).⁵⁰ He then inserts Jerome and Augustine, who echo his interpretation.⁵¹ His point is obvious: the greatest of the patristic exegetes disagree with Marsilius. They affirm that Christ and the apostles were never obliged to pay tribute and that Christ himself stated this clearly in the passage that Marsilius misinterprets.

Guido uses the same technique in explicating Christ's reason for paying the tribute. Again, he adheres closely to the scriptural text and quotes liberally from patristic exegetes. Mt 17.23-26, he declares, offers a direct refutation of Marsilius's claims. Here Christ not only asserted that he and his clergy do not have to pay tribute, but also clearly explained that he was paying in this instance because of special circumstances—concern that he might scandalize and confuse his followers if he did not, which would offer the devil an opportunity to mislead them. This, Guido asserts, is the only sensible interpretation of Christ's decision. There is no other reason that Christ would first tell Peter that he and the apostles did not have to pay, and then command him to pay in this instance by catching a fish that would have a didragma (the amount demanded for the tax) in its mouth.

⁵⁰ "Primo quia dicunt expresse contra evangelium et Christi determinacionem, Mattheum XVII, ubi tamen Herodiani dicerent Petro, 'Magister vester non solvit', quia non tenebatur didragma, 'ait, etiam', secundum glossa, non solvit quia non tenebatur, quia Christus determinat... 'Dixit illi Iesus, ergo liberi sunt filii', ut sic determinans Christi deducatur tributum. Debet enim solvi ab alienis, non a regum filiis, quia ab hac servitute et subiectione sunt liberi. Sed Christus est filius regis dicendum secundum carnem, est etiam filius summi regis quia Dei proprius. Ergo Christus non tenebatur ad solutionem tributi. Unde hanc determinacionem sequens Crisostomus, *Homilia LVIII super Mattheum...*" (R 123vb). *Glossa ordinaria ad Mt. 17.24-25* (PL 114: 145); JOHN CHRYSOSTOM, *In Mattheum Homilia LXVII*, 1 (PG 58: 567).

⁵¹ R 123vb-124ra. JEROME, *In evangelium Matthei*, 3.17 (PL 26: 126-127); AUGUSTINE, *Quaestiones evangeliorum*, 23, 24 (PL 35: 1327-1328); *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, q.75 (PL 35: 2269).

⁵² "Item Christi determinatio, scilicet, quod non tenebatur ad tributum, patet ex motivo propter quod solvit, scilicet, ne scandalizaret, ait 'ut scandalizemus eos vade', etc. At si plane diceret quamvis liberi sumus a solutione tributi, ad vitandum tamen scandalum et turbacionem quam diabolus perturbabat, dixit 'vade ad mare'" (R 124ra).

Guido quotes and glosses the words of Matthew to buttress his point.⁵² Again he offers quotations from Chrysostom's *Homilia LVIII super Mattheum* and Augustine's *Quaestiones veteris et novi testamenti* to demonstrate that he is claiming nothing novel here, but simply repeating the teaching of the Fathers.⁵³ Guido concludes that his opponents are speaking manifest heresy, denying the Gospel and the teaching of Christ.⁵⁴

Having demonstrated that Marsilius has contradicted the plain and obvious meaning of Scripture, Terreni turns to other errors that he believes flow logically from those he has reviewed. Just as it is heretical and blasphemous to say that Christ, who is King of Kings and Lord of Lords, is subject to the laws of emperors and kings, so it is heretical and blasphemous to say that he was required to pay tribute as a subject of an emperor.⁵⁵ Asserting this is also to deny Christ's virtue and justice, because, as both Aristotle and Gregory the Great testify, an act cannot be virtuous if it is coerced, and the giving of tribute to temporal rulers always involves some form of coercion.⁵⁶ In the same way, affirming that Christ was coerced denies that Christ always acted out of mercy and piety.⁵⁷ Finally, even if Christ had wished the Church to pay tribute, it does not follow that the emperor can take ecclesiastical goods as his own, because he ought to obey his own laws. These prohibit the emperor from arbitrarily seizing the property of private persons who pay his tribute. Thus the emperor has even less right to take ecclesiastical goods than the Church has to grant him tribute. As "Pope Urban" says in C.23 q.8 c.22, *Tributum*, this is

⁵³ R 123rb-va.

⁵⁴ "Igitur dicendo quod dominus tenebatur solvere didragma necessario dicunt falsam; et consequenter filii eius, id est, ecclesiastici, liberi sunt a tributo et contrarium est heresis et contra evangelium et Christi determinationem, quam tot preclari sancti sequuntur; ymo tota catholica ecclesia, extra quam non est salus" (R 124rb).

⁵⁵ "Sed dicere Christum, qui est rex regum et dominus dominantium, esse subiectum iure ordinario imperatori vel regie potestati, est hereticum et blasfemia, ut in secundo articulo seu errore dicitur; ergo dicere quod Christus necessario teneretur ad solutionem tributi tanquam subiectus imperatori est hereticum et blasphemum" (R 124rb-va).

⁵⁶ "Tercio quia dicere quod Christus coactus solvit didragma est hereticum, sicut dicere Christus in omni opere sue non fuit virtuosus vel iustus... Si Christus fecit coactus non fecit gaudenter, sed tristabiliter, et per consequens non virtuose... Dicit Philosophus secundo Ethicorum, qui agit iusta et non gaudenter non est iustus nec studiosus... Ergo secundum istos Christus solvens tributum coactus non fecit libere et consequenter non fuit actus virtuosus, quod est hereticum" (R 124va). The citation from ARISTOTLE is *Ethics* 1.2; that from GREGORY THE GREAT is *Moralia*, II, 1.13 (PL 75: 566).

⁵⁷ R 124va.

the reason Christ did not command Peter to give the fish he caught to the tax collector, or even a part of the fish, but only something external to the fish, the didragma that was in its mouth.⁵⁸ The payment could only be made with something external to the Church.⁵⁹

With that, the question ends. The rest of Guido's reply is apparently lost.⁶⁰

II. THE MODE OF ARGUMENTATION

The techniques Guido Terreni employed to press his argument in the *Confutatio errorum* provided a surprisingly symmetrical and effective response to Marsilius. The Carmelite chose a close literal reading of many of the most important proof texts, avoiding the figurative and symbolic interpretations that Marsilius had scorned. Both scriptural and patristic sources received this treatment, most notably the key to Marsilius's argument, Mt 17.23-26.⁶¹ Terreni took his proof texts from Scripture as much as possible. These had unassailable authority and were difficult for an opponent to reinterpret. For similar reasons, he reinforced his positions with the exegesis of the great Church Fathers alone, avoiding modern opinion. He drew particularly on Jerome, Ambrose, Augustine, and John Chrysostom. History was also on his mind. He also took care to present his sources in chronological order, Old Testament to New to later patristic times over the course of the

⁵⁸ "Preterea nulla est consequentia quod si Christus vult quod ecclesia solvit tributum, propter hoc imperator possit omnia bona temporalia ecclesie ut sua accipere, quia contentus debet esse suis stipendiis et iuribus. Unde privata persona libera sic habet sua bona quia tributo soluto, non patet imperator accipere ut sua pro libito sue voluntatis. Ergo longe minus bona ecclesie potest accipere imperator esto quam ecclesia tributum sibi det. Unde dominus non iubet dari totum piscem nec aliquid piscis, sed solum didragma, que est extra substantiam piscis..." (R 124va-vb).

⁵⁹ Although Guido only alludes to its full message, *Tributum* is the canon that advised churchmen to contribute something "de exterioribus ecclesie" for defense, "pro pace et quiete". *Corpus Iuris Canonici*, ed. E. FRIEDBERG, 2 vols., Leipzig: Bernard Tauchnitz, 1879-1881, vol. 1, 961.

⁶⁰ XIBERTA, *Guiu Terrena*, 75.

⁶¹ A comparison of Guido's exegesis with that of other papalists responding to Marsilius on this passage reveals just how close his reading is. Cf. JOHN REGINA OF NAPLES, *Quaestio de potestate papae*, in D. GRAVINA, ed., *Fratris Joannis de Napoli... Quaestiones variae Parisius disputatae*, Paris: 1618, rpr. Gregg, 1966, 339a-b; JOHN BACANTHORPE, *Postilla super Mattheum ad 17.23-27*, MS Cambridge, Trinity College B.15.12 (348), 159vb, ed. in B. SMALLEY, *John Baconthorpe's Postill on St. Matthew*, in *Medieval Studies in Thought and Learning from Abelard to Wyclif*, London: Hambleton Press, 1981, 326-330.

reply. This allowed him to provide a brief but authoritative review of the relation of priesthood and state through the era of the early Church and a clear demonstration of the continuity of ecclesial belief and practice. His use of philosophical argument was confined to an appeal to necessity as the basic rationale for ecclesiastical wealth at the beginning of his work and a few deductive arguments near the end to help draw out the variety of ways in which his opponents had erred as a result of their assertions.

But if Terreni avoided the approach of William of Cremona, he did not exactly use the method of Sibert of Beek either. As has been noted, Sibert tried to overwhelm his opponent with a multiplicity of sources verifying his position. Guido preferred to take the most central proof texts and carefully expose their meaning in chronological order. So, for example, he anchored the latter part of his explication of the early Church's practice in Ambrose's letter to the people of Milan.⁶² Both Carmelites were concerned to demonstrate the continuity of ecclesiastical teaching through history, but Guido did so with fewer documents.⁶³ Guido also undertook a much closer exegesis of Mt 17.23-26 than Sibert, relying on the words of his patristic authorities to convey an unambiguous picture of the early Church's interpretation of the passage.⁶⁴

Despite these differences, however, the general approaches of Guido and Sibert to the ecclesiological issues raised by Marsilius remain strikingly similar. I have already suggested that this is rooted in the debates of the late 1310s and early 1320s over the rights of prelates and apostolic poverty. Guido's *Confutatio errorum* helps verify this connection, as does his treatment of Marsilius's errors in a later work.

III. *CONCORDIA EVANGELICA* (CA. 1328-1332)

Although Guido produced several substantial works after the

⁶² *Epistola 20*, 23-28 (PL 16, 1001-1002); C.23 q.8 c.21. Sibert's argument sometimes lapses into a series of quotations and paraphrases, e.g., SIBERT OF BEEK, *Reprobatio*, ed. SCHOLZ, *UkS*, vol. 2, 4-5. This is not evident in Scholz's edition because he leaves out many of the quotations. Cf. MS Vat. lat. 5709, 110vb-111ra.

⁶³ Cf. Sibert, ed. SCHOLZ, *UkS*, vol. 2, 4-9.

⁶⁴ Ed. SCHOLZ, *UkS*, vol. 2, 9-10. Sibert cites ORIGEN, *Commentarium in Mattheum*, 13 (PG 13: 585) and *Super Epistolam ad Romanos*, 9 (PG 14: 657). His treatment is much briefer than Guido's.

Confutatio errorum, he addressed the errors of Marsilius again in only one. This was his *Concordia evangelica*, a Gospel-harmony composed between 1328 and 1332. Almost a third of the *Concordia's* commentary on Mt 16.16-19 is an excursus on the “perverse and novel heresy” of “Marsilius of Padua and his accomplice John (of Jandun)”.⁶⁵ Here we get further insight into the origins of Guido’s method, as well as the possible content of some of the missing questions of the *Confutatio errorum quorundam magistrorum*. In this excursus Guido ignores Marsilius’s views on church property, focusing instead on the third and fourth errors from the curial list of 1326- the Paduan’s denial that Christ had appointed any apostle to head the Church and his assertion that every priest had the same authority as a pope or a bishop.⁶⁶

The first part of the commentary discusses at length the position of the papacy in the ordering of the Church. As in the *Confutatio errorum*, the argument is limited to the evidence provided by scriptural texts and patristic *originalia*, particularly the great exegetes Augustine, Chrysostom, Jerome. No contemporary interpretation is cited. The focus is on literal readings and the context provided by the four Gospels read together; Terreni had little regard for the work of modern postillators.⁶⁷ His historical concern here is limited to ascertaining the belief of the primitive Church and the authenticating context of the Gospels so as to connect contemporary and apostolic belief.⁶⁸ He handles the difficult Petrine texts adroitly, balancing their potentially conflicting interpretations.⁶⁹ Peter is the firm rock on which the

⁶⁵ The commentary is in *Concordia evangelica*, 559b-566a; the excursus on Marsilius on 563b-565b. Marsilius received scant attention from Guido beyond this relatively brief excursus. In his *Summa de haeresibus*, which treated both ancient and contemporary errors, Guido did not include Marsilius. The last heresies treated in the chronologically ordered *Summa* are those of Peter Olivi and the Beguins. *Summa de haeresibus*, 175a-193b. It has been suggested that the *Summa de haeresibus* was never finished, XIBERTA, *Guiu Terrena*, 76; *De mag. Guidone Terreni*, 197.

⁶⁶ The list is in *UkS*, vol. 2, 3-4.

⁶⁷ In the prologue to the *Concordia*, 2, Terreni declared, “Textui quoque sancti evangelii ex dictis sanctorum, glossas non modo postillari dividendo sed contrario modo sanctorum dicta proseguendo, opponere studii, ut simplicioribus concordia evangelistarum et veritas evangelii pateat et clarior habeatur”. The *Concordia evangelica* and the subsequent *Commentarium super Decretum* were attempts by Guido to correct errors that he believed had crept into the tradition. TURLEY, *Guido Terreni, Heresy, and the Reconstruction of Tradition*, 59-64; *Guido Terreni and the Decretum*, 31-34.

⁶⁸ Cf. LEVY, *Guido Terreni: Reading Holy Scripture*, 92 ff., for similar concerns in Guido’s *Summa de haeresibus*.

⁶⁹ TIERNEY, *Origins*, 263.

Church is founded; no stain of heresy can touch it nor the gates of hell prevail against it. Peter is the *caput* of the Church, but the other apostles also have authority granted to them by Christ. Guido carefully steers between the extreme views of papalist and episcopal camps on the power of prelates, acknowledging that bishops have been given powers directly from Christ that no ecclesial authority can take away, but also allowing popes to alter those powers should the needs of the Church dictate.⁷⁰ He is uncompromising, however, regarding the pope's power in proclaiming doctrine. Christ, he declares, insured that the truths of the faith would be preserved by giving Peter and his successors authority to judge without error all questions of faith.⁷¹ Elsewhere in the *Concordia* Guido elaborated a complex theory of papal infallibility a considerable leap from his assertions of the inerrancy of the local Roman Church through Peter in the *Confutatio errorum*.⁷² He relies on it here for another sure source of doctrinal continuity with the primitive Church.

In light of all that has been demonstrated, Guido asserts, it is manifest that Marsilius's denial of Petrine headship of the Church and of the apostles violates the clear meaning of Scripture.⁷³ Moreover, Peter's headship has been taught consistently by the universal Church. Finally, Peter's authority has been infallibly affirmed by many popes in the early Church.⁷⁴ To demonstrate the last Guido offers a series of papal decrees collated from the *Decretum*, along with substantial quotations from Augustine, Chrysostom, and Jerome.⁷⁵

Terreni attacks Marsilius's other claim that priests, bishops, and

⁷⁰ *Concordia evangelica*, 561b-562b.

⁷¹ *Concordia evangelica*, 559b.

⁷² See n. 39 above, and TIERNEY, *Origins*, 238-269. The demonstration of papal infallibility in the *Concordia*, Guido's first full articulation of the doctrine, is in the commentary on Lk 22.32, 895b-901b.

⁷³ "Sed dicere quod Petrum non feceret Christus caput ecclesiae et apostolorum repugnant sano intellectui scripturae sacri", *Concordia evangelica*, 563b. The attack on Marsilius is on 563b-565a.

⁷⁴ On Guido's notion of the authority of Scripture and the definitions of the Church, TIERNEY, *Origins*, 242-259; LEVY, *Guido Terreni: Reading Holy Scripture*, 80-86.

⁷⁵ *Concordia evangelica*, 564a-565b. Guido drew his popes from D. 21 and 22 and C. 24 q. 1: Gelasius (D.21 c.3), Leo I (D.19 c.7), Nicholas I [I] (D.22 c.1), Marcellinus (C.24 q.1 c.15), and Anacletus (D.21 c.2, D.22 c.2). He also included the excerpt from Cyprian, *De unitate ecclesiae*, preserved in C.24 q.1 c.18.

⁷⁶ "Isti quoque haeretici ex eadem radice moti dicunt quod tantae auctoritatis est quilibet sacerdos, sicut episcopi et papa, quod est plane haereticus". *Concordia evangelica*, 265a.

popes have equal authority in much the same way.⁷⁶ This is an old heresy, he declares, included in Augustine's *De haeresibus*.⁷⁷ It manifestly contradicts both Scripture and the teaching of the Church; Acts 8.14-17 clearly established the authority of bishops over priests. Although this passage was commonly accepted as a description of episcopal authority in the primitive Church and Guido had already explicated it earlier in his commentary, he follows his assertion with a long quotation from the Ordinary Gloss apparently intended to underline the point. He then turns to the judgment of the universal Church. Doctrinal decrees promulgated by General Councils were considered infallible in that they represented decisions of the whole Church represented in the pope and bishops. Guido cites here the Fourth Lateran Council's decree *Omnis utriusque sexus*, which famously required annual confession of all Christians, as a confirmation of bishops' authority over priests. The decree also commanded that priests who violated the seal of confession be kept in a monastery by their diocesan bishop. Terreni interprets this measure as an assertion by a General Council of the authority of a bishop over the priests of his diocese, as well as an affirmation of the whole church's faith in the hierarchy of authority among the clergy.⁷⁸ The decree does not state this directly, but Guido considered deduction and clear implication a part of literal reading, and here employs both. He finishes his excursus with a discussion of the powers shared by priests and bishops. Substantial quotations from Jerome and Chrysostom again witness the belief of the early Church.⁷⁹

IV. CONCLUSION

In both his responses on Marsilius, Guido Terreni emphasized the continuity of ecclesial doctrine and practice. Like Sibert of Beek, he relied on the testimony of multiple sources located at various moments in the Church's history to establish a narrative of uniformity. His criteria for true teaching in these sources were clear statement in Scripture, articulation by the primitive Church or the Fathers, and

⁷⁷ This apparently refers to Augustine's description of the errors of the Aeriani in *De haeresibus*, c. 53, ed. L. G. MÜLLER, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1956, 101.

⁷⁸ X.5.38.12. *Concordia evangelica*, 265a.

⁷⁹ *Concordia evangelica*, 565b-566a.

affirmation by the infallible authority of popes or General Councils. In his subsequent works, all intended to expunge from scriptural exegesis and canonistic commentary dangerous theological errors and questionable modern interpretations, Guido continued to rely on these criteria.⁸⁰

Because the *Confutatio errorum* immediately preceded these works and employed the same method to refute similar errors, it is tempting to attribute to it a pivotal role in Guido's decision to compose these massive later commentaries. This is perhaps an overstatement, as Guido had already used these techniques to combat heterodox opinions in earlier works.⁸¹ But it is clear that Marsilius appeared to be a dangerous opponent to papalists in the late 1320s. After leaving Paris about 1325, he had become an advisor to the German emperor Ludwig of Bavaria, a fierce adversary of Pope John XXII. When Ludwig occupied Rome in 1327-1328, Marsilius played an important role in the emperor's elaborate deposition of Pope John (*in absentia*) and his installation of an antipope.⁸² The vigor and breadth of Marsilius's attacks in the *Defensor pacis*, coupled with his activities during the imperial seizure of Rome, seems to have made a strong impression on papalists.⁸³ At about this time, Guido began his *Concordia evangelica*.⁸⁴

By the end of the 1320s, the specter of Marsilius had faded. Ludwig had retreated from Rome without achieving much, and new opponents had emerged, notably Michael of Cesena and William of Ockham. Perhaps this is why Guido failed to mention the Paduan in his *Commentarium super Decretum* (1334-1339) and *Summa de haeresibus* (1340-1342). But there are other possible reasons. The *Commentarium* was aimed primarily at theological errors of canonists

⁸⁰ TURLEY, *Guido Terreni, Heresy, and the Reconstruction of Tradition*, 59-64.

⁸¹ In 1319 Guido declared that the Spirituals' claim that the apostolic Church observed absolute poverty condemned the rest of the church to imperfection for most of its history. *Reprobatio operis catalonici*, ed. J. POU Y MARTÍ, *Visionarios, Beguinos, y Fraticellos catalanes (siglos XIII-XV)*, Vich: Editorial Seráfica, 1930, 502-503. Four years later he repeated the charge against Franciscan opponents. *De perfectione vitae*, Pt. I, c. 7; MS Avignon, bibl. mun., 299, 19r-v. He reiterated the charge in the *Concordia evangelica ad Mt. 10.9*, 277b. See TIERNEY, *Origins*, 262.

⁸² For a review of the considerable literature on Ludwig's expedition to Rome, as well as a new perspective on the events, see F. GODTHARDT, *The Philosopher as Political Actor—Marsilius of Padua at the Court of Ludwig the Bavarian: The Sources Revisited*, in Moreno-Riaño, *The World of Marsilius of Padua*, 29-46.

⁸³ TURLEY, *The Impact of Marsilius*, 47-64.

⁸⁴ XIBERTA, *De mag. Guidone Terreni*, 173-174; *Guiu Terrena*, 59-60.

in their technical glosses; the teachings of Marsilius did not fit this profile. Also, the *Summa de haeresibus* seems to be unfinished; Guido may have died before completing it.⁸⁵

Whatever the cause, Guido's silence on Marsilius in these later works makes the *Confutatio errorum* a valuable document, as it reveals Guido's first reaction to the Paduan's doctrines. It also provides further evidence that Marsilius's polemical methods were not new to papalists, and offers a window on a pivotal period in Guido's career. The errors Guido confronted in the *Confutatio errorum* were not new to him, but were formulated as a particularly sweeping and trenchant attack on the basic architecture of the hierarchical Church. It was just such novel and facile misinterpretations of the Christian sources that the *Concordia* and the *Commentarium super Decretum* were designed to correct.

⁸⁵ XIBERTA, *De mag. Guidone Terreni*, 197; *Guiu Terrena*, 76. On the limited circulation of the *Defensor pacis* in the 1330s and early 1340s, MIETHKE, *Marsilius von Padua. Die politische Philosophie eines lateinischen Aristotelikers des 14. Jahrhunderts*, in *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologische-historische Klasse, Dritte Folge, 179), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1989, 52-76.

PETER ELIAS MAGENNIS IN AMERICA

† ALFRED ISACSSON, O.CARM.*

In his monumental history of the Carmelites, Joachim Smet deals with Peter Elias Magennis as prior general (1919-1931) but leaves his work in the Irish Freedom Movement for “other bards to sing.”¹ We hope with this article to be one such bard. Eamon De Valera wrote his school mate, Lawrence D. Flanagan, O.Carm., seeking information about the Carmelites’ participation in the Freedom Movement. Flanagan answered that he thought Magennis kept no records of his activity in this area.² Despite this thought of Flanagan, much of the activity of Magennis was recorded and has been uncovered.

The election of Magennis as general in 1919 was described by De Valera as “a severe setback to the cause of Irish freedom.”³ Robert Brennan, an Irish official in Washington, stated that Magennis had a great part in reorganizing the movement after 1916.⁴ Stating that Peter Magennis played a major part in Irish national affairs, Brian Murphy, O.S.B., called him “one of the most eminent figures in America identified with the ideals of 1916.”⁵ The perennial Socialist Party candidate for president, Norman Thomas, described his

* This article was sent to us by Fr. Alfred Isacsson, O.Carm. who died on the 6th of September, 2011 at the age of seventy-nine, as this Review was about to go to the printer. We publish it here as a mark of respect for Fr. Alfred’s dedication to the Carmelite Order and his devotion to study, particularly in the area of the history of the North American Province of St. Elias of which he was a member. The very many publications by him, at times provocative, remain as a testament to his deep commitment.

¹ JOACHIM SMET, *The Carmelites. A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, vol. IV, Darien-Ill.; Carmelite Spiritual Center, 1988, 199.

² Flanagan to De Valera, Williamstown, Jan 14, 1963, Archives New York Province (ANYP).

³ Speech of De Valera at a Carmelite dinner at Whitefriars St. in Dublin. Copy sent to Donal O’Callaghan, July 28, 1960, ANYP.

⁴ Brennan to O’Callaghan, Washington, Mar 24, 1943, ANYP.

⁵ BRIAN MURPHY, OSB, *The Catholic Bulletin and Republican Ireland*, Belfast 2005. 257.

acquaintance with Magennis as “one of the delightful memories of my life.” Thomas spoke at Irish gatherings Magennis presided over.⁶ Magennis was a member of the Clan and the Irish Republican Brotherhood (I.R.B.) both secret organizations directed to the freedom of Ireland as was Magennis’ public organization, the Geraldines of New York.⁷ Mary McWhorter found Magennis’ words so encouraging that she actively participated in the struggle for Irish independence. She felt that Magennis’ efforts were so effective that the Carmelites and their priory remained a refuge for those “whose activities in Ireland made a temporary absence from there imperative.”⁸ Sean Nunan an aide in De Valera’s bond drive, described the Carmelite Priory as a kind of post office for messages. He described Magennis and others as always having the door “on the latch.”⁹

We hope to show how these praises of Peter Elias Magennis were well founded, that he was a moving force in the Irish Freedom Movement. He was born in County Armagh, Ireland on February 19, 1868. He was professed a Carmelite on March 3, 1889. After his ordination in 1894, Peter Elias Magennis spent four years at Whitefriars Street, Dublin and at Knocktopher. In 1898, he went to the missions in Australia where he remained until 1906. After serving two more years in Ireland, Magennis was elected 1908 an assistant general of the order.

It is possible that Magennis came to the United States in 1910 to preach parish missions. A parish mission was a service that endured for a week or two. There was usually a morning sermon with Mass and a major presentation in the evening with services like the Rosary or Benediction followed by confessions. It was a long day’s work for those giving the mission and the Irish Carmelites did this work to earn money to support the formation of the young Carmelites. It is definite that Magennis, Edward Southwell and Berchmans Devlin did missions in New York and Philadelphia in 1911.¹⁰

Peter Magennis arrived in New York in 1912 as the “Apostolic Visitor of the Carmelites in America.” It is possible that he did missions while there.¹¹ We have no evidence that he or others gave

⁶ Thomas to O’Callaghan, NY, Nov 19, 1943, ANYP.

⁷ O’Callaghan Interviews and Notes; McDermott to O’Callaghan, NY, Oct 16, 1943, both ANYP.

⁸ McWhorter to O’Callaghan, Chicago, Mar 24, 1941, ANYP.

⁹ Nunan to O’Callaghan, Washington, Nov 17, 1943, ANYP.

¹⁰ Parish Bulletin, Our Lady of the Scapular, March and September, 1911.

¹¹ *Irish World* (NY), (IW) Aug 31, 1912.

missions during 1913 but from 1914 to 1918, Magennis and other Carmelites gave missions. John Cogan, the Irish provincial, had requested from the general, John Lorenzoni, the use of his assistant, Peter Magennis, for parish missions in America.¹² After this granted request, it seems to have been presumed that this work was able to continue. A study has been made of the parish missions from 1914 to 1918 which featured Magennis. Those that stand out are four weeks at Saint Anthony's in Greenpoint, NY and for the same period at Saint Anthony's in Philadelphia.¹³

In 1913, Magennis did a visitation of the Manhattan house. He severely criticized the lack of discipline and the manner of keeping accounts. Paul O'Dwyer, prior and pastor, complained of these accusations. He described Magennis' way of acting in the words of Cardinal Farley of New York as being compulsive and not prudent. He also accused Magennis as having special friends among the Carmelites. O'Dwyer said that all knew he and Magennis had a falling out and that he was in the black book. There was no definite resolution here but O'Dwyer was transferred that year to Ireland.¹⁴

Magennis was present for missions in 1914, 1915 and 1916 and in this latter year, he seems to have remained until that July. He returned to New York that fall and remained until 1917 when he did missions and remained until August, 1919 when he returned to Ireland for their provincial chapter and then proceeded to Rome for the general chapter.¹⁵

Magennis and the Carmelite Mission Band had a heavy schedule in 1917. The bookings went from the end of February to the end of October, in a total of nineteen parishes.¹⁶

That June, Magennis gave the commencement address at the Carmelite School and preached at the Golden Jubilee of Edward Southwell, one of the original four Carmelites who came to New York in 1889.¹⁷ That fall, it was rumored that Magennis was resigning the

¹² Cogan to Lorenzoni, Terenure, Mar 9, 1914, CG, Hib, (1906-21), Archives of the Order (AO).

¹³ JEROME BAUER, O. CARM., "Carmelite Mission Band," *Vestigium* 4 (June, 1960), 6-13; *Catholic News* (NY), May 8, 1915, Oct 5, 1918; D. B. Devlin, Diary, Archives Irish Province.

¹⁴ PETER O'DWYER, *A True Patriot*, Dublin 1975, 9; ALFRED ISACSSON, *Carmel in New York, 1906-1926*, Maspeth 1979, 91-95.

¹⁵ A. ISACSSON, *Carmel*, 146.

¹⁶ *Catholic News* (NY), Jan 6, Apr 11, 1917.

¹⁷ *Ibid.*, June 12, 1915; *Vestigium* I, No 3 (June, 1957) 6-10.

post of assistant general. He did submit his resignation to the Congregation for Religious but they would not accept it until Magennis returned to Rome which he felt was not possible because of his mission work and the danger of submarine warfare.¹⁸ He remained assistant general.

Peter Elias Magennis was present at the Céilí of the Gaelic Society on December 29, 1915 where Mr. Lawler spoke on "Irish Christmas Customs." Magennis moved for a vote of thanks to Lawler and stated that the Irish influence on Christianity and civilization was not sufficiently appreciated by the Irish themselves.¹⁹ Magennis spoke to this same group on Saint Patrick at their celebration of the saint's feast on March 17.²⁰

"Saint Patrick, Lawgiver and Ecclesiastic" was the subject of Magennis lecture to the Gaelic Society that March. He harmonized ancient Irish law with Christianity. He cited the warring nations of Europe being at each other's throat. While this was going on, "The nation [England] that bared the back of Mother Erin and plied the lash until the Niobe of Nations fell again and again in the soil bedewed in her own blood." This began his attack on England and after more of it, he showed how Ireland and the spirit of its Brehan Code would bring peace and wisdom to nations. Magennis concluded with the phrase, "How much better it is to be in Ireland dreaming of America than in America dreaming of Ireland."²¹ Magennis also preached the annual Saint Patrick Novena at Our Lady of the Scapular.²²

The ministry of Lawrence Flanagan, Peter Elias Magennis and Edward Southwell offered a solemn requiem Mass on May 15, 1916 for those who died in the April rising in Dublin.²³

The Friends of Irish Freedom (F.O.I.F.) was organized in March, 1916 at the Irish Race Convention in New York City. Its purpose was stated in its title. Though the Carmelite Branch would be one of the most active and largest of the Branches, it was not inaugurated until a year later.²⁴ The pastor, Denis O'Connor was the president of the Carmelite Branch and was active in it as was Peter Magennis.

¹⁸ Cogan to Lorenzoni, Dublin, Oct 6, Nov 2, 1915; Magennis to Lorenzoni, NY, [Nov, 1915], CG, Generali 2, AO.

¹⁹ *Gaelic American* (NY), (GA) Jan 8, 1916; IW, Jan 8, 1916.

²⁰ GA, Mar 4, 1916; IW, Feb 19, 1916.

²¹ IW, Mar 25, 1916.

²² GA, Mar 9, 1916.

²³ IW, May 20, 1916.

²⁴ IW, July 14, 1917; GA, June 23, 1917.

Accounts of meetings of New York Branches of the F.O.I.F. have Magennis present and mentioned as a speaker. Presumably, he did not give a formal talk on these occasions but was merely called upon to say a few words which indicate the esteem he commanded in the organization.²⁵

Speaking to the Patrick Pearse Branch of the F.O.I.F. in Harlem, Peter Magennis told the audience that he had strongly supported Redmond's Constitutional Movement and that many members of the Irish Parliament were his dear friends. He said he had come to believe that the only sure way to gain Ireland's complete independence was to make good the threat of physical force. He closed by saying that nearly all of Ireland's recent martyrs were his personal friends and had done more for Ireland in one week than the constitutional movement had done in a century.²⁶ Clearly, Magennis was in favor of using force to obtain independence.

During 1917, the Irish student house in Rome, *San Celso e Giuliano*, was established. It was a pet project of Magennis but he could not do much for its promotion while he was in the United States. Despite this he was credited for this accomplishment.²⁷

At a meeting of the Pearse Branch of the F.O.I.F. in Floral Gardens, Queens, NY, Magennis spoke of the civic elements against the Irish and cited the Irish priesthood as being against these elements. He was described as "an able exponent of that rugged, heart-stirring, fearless eloquence, typical of the men from his native province of Ulster." Magennis told of how he had traveled through much of Europe during the past year and saw how nations had received their rights. He asked why not Ireland? He attacked the American press for their support of England and citing witnesses of the attacks on Irish freedom demonstrators, called the police the "minions" of England. Magennis praised the courts who had released all the demonstrators.²⁸

Towards the end of that year, Magennis again attacked the American press in a talk at the Carmelite Branch. He also emphasized the importance of educating the young in their Irish history and

²⁵ IW, Oct 27, Nov 17, Dec 1, Dec 22, 1917; GA, Dec 8, 1917.

²⁶ GA, June 24, 1916.

²⁷ Cogan to Lorenzoni, Dublin, Jan 28, 1917, CG, Hib (1906-21); Magennis to Lorenzoni, NY, Apr 3, 1918, CG, Generali 2, both in AO; *Catholic News* (NY), Sept 1, 1917.

²⁸ GA, Sept 15, 1917.

culture and promoted the Thursday classes in these at the Carmelite School.²⁹

Despite being ill, Peter Elias Magennis spoke at a meeting of Cumann na mBan at New York's Maennerchor Hall on February 7, 1918. Despite the doctor's prohibition, he felt the meeting was too important to miss. He appealed for funds for the Cumann na Ban. He cited his opinion that President Wilson and America were for the independence of Ireland but they had to speak out more and bring their feelings out to the public.³⁰

A group that seems to have been organized around 1918 was the Citizens of the Irish Republic. They attended the 10:00 AM Mass each Sunday at Our Lady of the Scapular and met in the hall afterwards. Peter Magennis and Denis O'Connor were associated with the Citizens and directed them to various activities associated with the fight for Irish freedom.³¹

Street Preachers explaining the goals of the Irish Freedom Movement were prominent in this period. The Carmelite Branch and Peter Magennis were not active in this movement but the speakers did address the Carmelite Branch. Magennis defended the rights of the preachers and valued their work.³²

Magennis chaired the Easter Week meeting of the United Irish Societies of New York at Carnegie Hall on March 31, 1917, beginning with the statement that the position of chairman in the United States differs very much from the chairman in Ireland, as the chairman in Ireland does, Magennis said he would speak very little. He drew a parallel from those depicted in Saint Stephen's Church in Rome torturing Martyrs with those torturing Ireland. The tormentors have the same joy on their faces. He then got into one of his favorite themes: the contribution of the Irish immigrants in the American Revolution.³³

At the Passionists' monastery in West Hoboken in April, 1918, the children from the Carmelite School performed and Peter Elias Magennis spoke to the a branch of the Gaelic League.³⁴ At the Mass for the martyrs of 1916-1917 at the Carmelite Church, Peter Magennis "preached a powerful and inspiring sermon, eulogizing the martyrs

²⁹ IW, Dec 22, 1917.

³⁰ GA, Feb 16, 1918.

³¹ Butler to author, Philadelphia, Dec 21, 1974, ANYP.

³² WILLIAM CARR, *The Irish Carmelites of New York City and the Fight for Irish Independence*, Middletown, NY, [1973], 33-9; P. O'DWYER, *A True*, 12.

³³ GA, Apr 6, 1918.

³⁴ IW, May 4, 1918.

and the land for whose liberty they fought and gave their lives.”³⁵ At the last ceildh of the season of the Carmelite Branch on July 18, besides the songs and dances, Magennis gave a short talk appealing for funds for the *Gaelic American* which he called “one of the few papers left to put Ireland’s cause before the people of America.”³⁶ Because of its anti-British tone, the paper had lost its inexpensive postal rates.

The Irish Progressive League organized a “mass meeting” for Madison Square Garden, then located in East 26th Street and Madison Avenue, for the evening of May 4, 1918. At 9:00 PM, Peter Elias Magennis opened the meeting. He attacked Mrs. William Jay who had tried to prevent the meeting because of its anti-British tone by complaining of the gathering to New York Life the owner of the Garden. Magennis, referred to as “Mr.,” told of a young American of Irish blood who said to him that when he had finished fighting Germany, he would go to Ireland and fight against England. The tenor of speeches was decidedly anti English, an American ally which caused many to view the meeting as anti American. The meeting was especially against British conscription in Ireland.³⁷

The F.O.I.F. had a convention of 2,500 delegates at the Central Opera House on May 18-19, 1918. English rule was vehemently denounced. Petitions addressed to President Wilson and Congress asked that they take measures to bring about the independence of Ireland. Though there is no record of any speech of Magennis, he is said to have presided over the meeting and was elected president of the organization.³⁸ Later, Magennis stated that when he was elected president, he was hearing confessions at Saint Joseph’s Church, Tremont, The Bronx, NY.³⁹ Transcripts of the speeches made at the Central Opera House were given to federal authorities for their examination. The petitions formed at the meeting were in the care of Judge Goff who had not decided whether he would bring them to Washington. Mrs. Francis Barlow brought her protests from the two meetings to Cardinal Farley’s residence.⁴⁰ Finally, Monsignor Thomas Carroll, the cardinal’s secretary, responded to Mrs. Barlow. He

³⁵ GA, May 25, June 15, 1918.

³⁶ GA, July 13, July 27, 1918; IW, Aug 9, 1919.

³⁷ *New York Times*, May 5, 1918; GA, June 1, 1918.

³⁸ *Ibid.*, May 19, 1918.

³⁹ Third Irish Race Convention Program, n. p., ANYP.

⁴⁰ *New York Times*, May 21, 1918.

acknowledged the reception of the protests and made the point that the meeting was not held under the auspices of the Church. He did not believe that Magennis was to preside at the meeting. Farley let Magennis know that he was not to preside at any such meetings in the future.⁴¹

The reaction among the Irish to Farley's injunction was not mild. Letters of protest were sent to Archbishop Giovanni Bonzano, the Apostolic Delegate in Washington. No action seems to have been taken.⁴² After the appearance of Farley's letter, Magennis wrote a letter to *The New York Tribune*. He noted that his critics called themselves the Loyal Committee. "In the Revolution days," he wrote, "there were loyalists, too, peculiarly enough from the same class as our modern loyalists. In the great crisis of the young Republic the loyalists persecuted, maligned and slandered George Washington in the interests of England." For himself, Magennis wrote that he always spoke from the rights of representative government and free speech.⁴³

Giovanni Bonzano, the Apostolic Delegate to the United States, sent a report to Rome concerning the Central Opera House meetings chaired by Magennis. No action seems to have been taken by Rome.⁴⁴

Magennis performed the marriage at the Carmelite Church of Margaret Curley, a famous street preacher and a niece of Boston Mayor James Curley.⁴⁵ This was one of Magennis' favorite methods of publicizing the Irish cause though the Carmelite Branch did not engage in this activity.

Besides appealing for funds for Saint Enda's, a society devoted to the promotion of Gaelic and Irish culture. Magennis continued to raise money for the *Gaelic American* in its problems with the post office.⁴⁶ Magennis joined Senators William Borah, a Progressive from Idaho and James Phelan from California as speakers at the Emmet Anniversary celebration of the Clan na Gael.⁴⁷

From the summer of 1918 onwards Peter Elias Magennis kept himself busy speaking to various Branches of the F.O.I.F. The

⁴¹ Ibid., May 22, 1918.

⁴² Vatican Archives, Apostolic Delegate, Washington, V, 83/1.

⁴³ GA, June 1, 1918; *The New York Tribune*, May 23, 1918.

⁴⁴ Bonzano Report, Mar 23, 1920 Pos 239, 126, Secretary of State, Sacred Congregation for Extraordinary Ecclesiastical Affairs, Vatican City.

⁴⁵ Irish Press (Phil), (IP), July 20, 1918.

⁴⁶ IW, July 20, 1918.

⁴⁷ IW, Feb 22, Mar, 15, 1919; GA Mar 15, 1919.

Eccentric Firemen's picnic had Magennis as the referee of Irish dancing. He was that August at the ceilidh and dance of the Thomas McDonough Branch in the Bronx; the main speaker at the opening session of the Padraic Pearse Branch on October 6; at the O'Rahilly Branch in Brooklyn on November 10; at Yonkers, he spoke on Woodrow Wilson's doctrine of freedom for smaller nations. He spoke to the Bishop O'Dwyer Branch on November 24 and the John Holland Branch on December 8.⁴⁸

A meeting of the Irish Progressive League at the Central Opera House aimed at demanding the independence of Ireland had a supporting letter from Magennis read at their gathering.⁴⁹ The next month, he was present at the dedication of the grave monument of Michael Murray by the Clan na Gael on October 20 at Saint Raymond's Cemetery in the Bronx.⁵⁰

Magennis sent a letter to the members of the F.O.I.F. mentioning the convention of that May and stated that its purpose was to form resolutions for presentation to the president and Congress to plea for self determination for Ireland.⁵¹

Speaking at Maennerchor Hall, Peter Magennis including himself said that as American citizens we are inheritors of a glorious past. When President Wilson spoke about the rights of small nations, we backed him. Presently, we Americans are fighting for this. Magennis urged Americans to support these peace conference ideals.⁵² When William Cardinal O'Connell came to Madison Square Garden to address the Irish, Magennis was there. The cardinal praising the faith of the Irish said it had brought them the "dust of humiliation." He stated Ireland's right to be governed only by consent of the governed. That is what the United States did and Ireland relied on the United States to echo this principle throughout the world and for Ireland's freedom. The cardinal predicted the freedom of Ireland.⁵³

We have eight letters that Magennis wrote his general, Giovanni Lorenzoni, during 1917 and 1918. He wrote to inform the general of

⁴⁸ IW, Aug 31, Sept 28, Oct 5, Nov 9, Dec 7, 1918; GA, Sept 28, Nov 16, 1918, Dec 7, 1918.

⁴⁹ IP, Sept 28, 1918.

⁵⁰ GA, Oct 19, 26, 1918.

⁵¹ GA, Nov 2, 1918; IP Oct 26, 1918.

⁵² GA, Nov 30, 1918.

⁵³ IW, Dec 14, 1918.

what he observed and suggested solutions to problems and difficulties. They contained no information on his Irish activities.⁵⁴

At the National Archives in College Park, MD, there is a group called the "Old German" records. They deal with German sympathizers, suspicious characters and anti English activities at the time of World War I. A search of the indexes of these records reveals the names of Peter Magennis and Liam Mellows. Mellows' refers to a seditious dinner party that he attended while Magennis' refers to "Irish Activities." No other records are extant to explain the Magennis entry.⁵⁵ This shows the government's concern for Magennis and the surveillance of his activities. The only involvement of Magennis in arms shipping is his wave and wishes of good luck to the men carrying the Thompson Submachine guns from the Carmelite Priory where they were sewn into burlap bags to the *East Side* in Hoboken for shipping to Ireland.⁵⁶

At a Clan na Gael meeting at the Central Opera House, Peter Magennis called for rejoicing in what the Clan had done for Ireland. He especially praised the member, John Devoy. He said that ideas have changed about a nation becoming independent. Magennis then appealed for funds to support the Clan. The collection is reported as being good.⁵⁷

On January 6, 1919, Peter Elias Magennis spoke to an overflow crowd at the Central Opera House at a meeting under the sponsorship of the Irish Progressive League. Magennis called the recent General Elections of the British Isles in which Sinn Féin decisively defeated the Irish Parliamentary Party, a clear and decisive cry that Ireland desired nothing less than complete independence. With British armed forces present, most of the candidates in prison and the people oppressed with fear prompted Magennis to see this as the only interpretation of the December 14, 1918 votes.⁵⁸ He made similar remarks at a Clan na Gael meeting on January 5 and at the victory celebration of the Cumann na Ban.⁵⁹ Continuing this notion of Ireland desiring to be free, Magennis, speaking to the Ancient Order of

⁵⁴ CG Generali 2, AO.

⁵⁵ National Archives and Records Administration, College Park, "Old German" Records, OG 504.

⁵⁶ 150/1309 De Valera Papers, UCD.

⁵⁷ GA, Jan 11, 1919.

⁵⁸ IP, Jan 11, 1919.

⁵⁹ GA, Jan 11,18, 1919; IW Jan 18, 1919.

Hibernians at Mennerchor Hall, demonstrated that Ireland was in good condition to assume its place among the nations of the world. Economics and politics caused him to say this as he tried to instill among his listeners pride in what he called, the "old country."⁶⁰

At a meeting of the Ancient Order of Hibernians at Maennerchor Hall on January 20, Peter Magennis praised the Hibernians for their endorsement and aid of the F.O.I.F. He asked, "Can Ireland stand alone?" His answer was "Yes." He then made a plea to work at the treaties in progress for Ireland's benefit.⁶¹

A Meeting for Ireland was held at the Stratton Theater in Middletown, NY, on February 9, 1919. The theater was so crowded that people had to be turned away. There was a number of speakers and entertainment by the children of the Carmelites' Manhattan parish. Resolutions petitioning President Wilson to present the claims of Ireland to the Paris Peace Conference were made. In this, Magennis expected the backing of the United States as the Irish had fought in all the American wars. In his speech he also concentrated on Ireland's right to independence.⁶²

The Third Irish Race Convention, presided over by Peter Elias Magennis as the president of the F.O.I.F., was held in Philadelphia at the 2nd Regiment Armory February 22 and 23, 1919. The armory was the meeting place on Saturday and on Sunday the Academy of music. In his opening remarks, Magennis questioned the policies of Woodrow Wilson as they involved Ireland but stated that the F.O.I.F. because of its recent growth was the organization to present to America the cause of Ireland. He called for the freedom of Ireland and the removal of oppression. His conclusion was: "Put your trust in God, my boys, and keep your powder dry." Magennis mentioned that he was not at the 2nd Irish Race Convention but was hearing confessions at Saint Joseph's Church, Tremont, the Bronx, when he was elected president. Despite his announcement that he had to leave the country soon, Magennis was again elected the president of the F.O.I.F.⁶³

Judge John Goff and Peter Magennis were delegated to present to President Wilson the resolutions of the Third Irish Race Conven-

⁶⁰ GA, Feb 1, 1919.

⁶¹ Ibid.

⁶² GA, Mar 1, 1919.

⁶³ IW, Mar 1, 1919; Third Irish Race Convention Program, ANYP; Boland Diary, 150/1245 De Valera Papers, University College Dublin (UCD).

tion which were basically a request that he apply to Ireland his policy of self-determination. A letter of a young lady named Maguerite Magennis asked the same of Wilson. Joseph Tumulty hinted the letter was a Magennis trick to gain an audience. Whether Wilson replied to the letter or not, we do not know. The delegates in an enlarged group came to the White House to present the resolutions. Tumulty denied the audience with the president but received the resolutions and gave them to Wilson.⁶⁴

Traveling to Boston, Magennis spoke at the Commons at the Irish Republic Anniversary Celebration praising Cardinal O'Connell for his addressing an Irish meeting at Madison Square Garden. He attacked the loyalists of America's independence days and he cited the presence of the Irish at Bunker Hill, Lexington and Concord. Magennis called for the presence of Irish representatives at the Paris peace conference. He lashed out at the media of America for their misrepresentation of the views of Ireland.⁶⁵ In the Saint Patrick's Day Parade, March, 1919, a group called the "Carmelites F.O.I.F." marched under the leadership of Peter Magennis who was given the title of Monsignor in the newspaper report. A banner carried by the group said that from 1841 to 1919, the population of Ireland dropped from 8,000,000 to 4,500,00.⁶⁶ That April, Magennis chaired a meeting of the National Committee of the F.O.I.F. The outcome of the meeting was the launching of a "Recognition of the Irish Republic Week."⁶⁷ While he was living at the Carmelite' New York priory, he extended hospitality to those coming incognito from Ireland. Such were Sean Nunan and Harry Boland in 1919.⁶⁸ Liam Mellows worked in the Carmelite school and when he became ill, Magennis sent him to Saint Albert's, the Carmelite house in Middletown, NY.⁶⁹

There was a meeting at Madison Square Garden on July 10, 1919 honoring Eamon De Valera whom Magennis led to the dais. He reminded his audience that he was an American citizen, something he

⁶⁴ CHARLES C. TANSILL, *America and the Fight for Irish Freedom*, New York, 1957, 272-273.

⁶⁵ IW, Feb 7, Mar 3, 1919.

⁶⁶ *New York Times*, Mar 18, 1919.

⁶⁷ IW, Apr 19, 1919; GA, Apr 19, 1919.

⁶⁸ Sean Nunan, "President De Valera's Mission in the USA, 1919-20," *Capuchin Annual* 37 (1970) 236-49; DAVID FITZPATRICK, *Harry Boland's Irish Revolution*, Cork 2003, 123, 127.

⁶⁹ C. DESMOND GREAVES, *Liam Mellows and the Irish Revolution*, London 1971, 207; Mellows Diary 150/956 De Valera Papers, UCD.

had obtained the previous month from Judge Learned Hand, the outstanding jurist and inclined to be favorable to Irish causes. Mentioning the bravery of American soldiers, he said the Irish never refused to fight with them for America. They simply refused to fight for England, their oppressors.⁷⁰

When Eamon De Valera made his first American appearance June 23 at the Waldorf Astoria, the picture in the *New York Times* showed Magennis with him. De Valera had arrived secretly by ship early in the month and went first to the Carmelite Priory at 338 East 29th Street. In a two week period, he visited his mother in Rochester, his half-brother Father Thomas Wheelwright, CSSR, in Boston and Joseph McGarrity in Philadelphia. The June 23 appearance was his introduction to America where he was to present his loan for \$ 5,000,000. In his sedan from the Carmelite Priory, Peter Elias Magennis was in the rear seat with him.⁷¹

That June, De Valera attended the commencement of the Carmelite School. He also attended with Peter Magennis, and Liam Mellows, who accompanied him from the Waldorf Astoria on June 22 and June 25, days of Gaelic music and dances. As the *Irish World* stated, he must have seen that the cause of Ireland was not dead but thriving in the land of the stars and stripes.⁷² In 1919, the Carmelites transferred their feast of Our Lady of Mount Carmel to Sunday, July 12. In the novena, which seems to have been after the feast, various Carmelites gave sermons but Magennis preached "The Second Privilege of the Scapular" and "The Friars of the Order of Our Lady of Mount Carmel" on July 17 and 20 respectively.⁷³

There was a meeting at Madison Square Garden to honor Eamon De Valera. Peter Elias Magennis accompanied him to the dais. In his remarks, Magennis made clear his American citizenship which nation, he called the greatest. He said that if Northern Ireland had listened and Southern Ireland had talked, there would be one Ireland. He also praised President De Valera. Father Francis Duffy made the sad comment that so many Irish in his 69th Regiment would die strengthening their Irish oppressor.⁷⁴

⁷⁰ IW, IP, July 19, 1919.

⁷¹ IW, June 28, 1919; *New York Times*, June 24, 1919; 150/688, 150/263 De Valera Papers, UCD; McGarrity Papers, 17608, National Library of Ireland.

⁷² IW, July 5, 1919.

⁷³ *Catholic News* (NY), July 12, 1919.

⁷⁴ IW, July 19, 1919.

Towards the end of the summer of 1919, Peter Elias Magennis was preparing to leave for the Irish provincial chapter and the Carmelite general chapter in Rome. The F.O.I.F. had a farewell for him at which an illuminated copy of a farewell and a portable altar were given him. Praise was given for all that he had done in America.⁷⁵ Carmelites were at the pier to see him off.⁷⁶

Peter Elias Magennis went to Ireland for his province's chapter. From there he went on to Rome for the general chapter of the order. There he was elected prior general requiring his presence in Rome for most of his time. After his election, he sent a letter to *The Monitor* (Newark, NJ) in which he regretted Woodrow Wilson going to Europe with his hat in hand, to explain the demands of the greatest nation on earth. He reported that the *Daily News* of London claimed that Cardinal Mercier was sent to the United States to squelch the American opposition to the United Nations and that Magennis was called to Rome because of his conflict with Cardinal Farley. In response, Magennis wrote that Farley's sentiments should not be judged by the one Madison Square Garden rally incident because it was in his old age and on the eve of his demise.⁷⁷ The British diplomats in Rome tried to forestall the confirmation of Magennis as general of his order and according to the press, Benedict XV was embarrassed by this effort.⁷⁸

Writing from Rome at the start of the year, 1920, Magennis praised the work in Rome of Monsignors Hagan and O'Riordan of the Irish College for doing so much to bring the story of Ireland and her struggles to the attention of all in Rome. The election of Bishop Thomas Gallagher as president of the F.O.I.F. was assailed in the *Irish Press* because it was seen as an attempt to have a pliable person in charge. The ouster of Magennis was seen as regrettable.⁷⁹ Election as general, requiring permanent residence in Rome, was seen as requiring the resignation as president of the FOIF. That August of 1920, he did resign this post.⁸⁰ By this time, there was the split in the F.O.I.F. between the Cohalan and De Valera supporters. The *Irish World* reported that Magennis was to come to New York in the near

⁷⁵ IW, Aug 23, 1919; IP, Aug 27, 1919.

⁷⁶ IW, Aug 30, 1919.

⁷⁷ IW, Oct 17, Oct 25, Nov 8, 1919; *New York Times* Oct 17, 1919.

⁷⁸ IW, IP, Nov 1, 1919.

⁷⁹ Aug 7, 1920.

⁸⁰ C.C. Tansill, *America*, 387; *Catholic News* (NY) Aug 1, 1920

future to resume his influence. The “clique” with “indecent haste” elected and installed Bishop Gallagher of Detroit. He was a tool of the “clique.” Money from the Victory Fund, intended for Ireland, was being used.⁸¹

In January, 1920, writing from Rome, Magennis asked for unity in the Irish cause. An American knows his history and takes pride in his country. The Irish must do the same. He then urged his readers to continue the fight and he railed against British brutality.⁸² When an article in the *Gaelic American*, the newspaper of John Devoy, said the De Valera crowd misused funds, Sean T. O’Kelly from Cosiona, Italy and Magennis from Rome each sent a telegram denying the charge.⁸³ Diarmund Lynch, the Secretary of the F.O.I.F., wrote Magennis that he was shocked at Magennis’ attack on the new leadership of the F.O.I.F. Lynch understood that Magennis wanted Frank P. Walsh to succeed him but Walsh never attended any meetings. Magennis’ resignation was read at a meeting and this started the rumor he was forced out. Gallagher was elected because he was present. Lynch warned that those trying to destroy the F.O.I.F. were headed for disaster.⁸⁴

The F.O.I.F. became encamped in the plans of Judge Daniel Cohalan which were not those of Eamon De Valera. To counteract this, De Valera announced on October 23, 1920, the formation of the American Association for the recognition of the Irish Republic (A.A.R.I.P.). The Carmelites, ever faithful to De Valera changed their Branch of the F.O.I.F. to Council in the A.A.R.I.P.

Peter Elias Magennis was in the United States on business and a reception was held for him at the Hunt’s Point Palace on June 15, 1920. Each speaker paid tribute to Magennis and his efforts for the Irish cause in the United States. When his turn came, Magennis assailed British propaganda released in the United States because it fostered their own interests and hindered those of the Irish. By saying that the World War was for the rights of the people of small nations, England duped the Americans by enticing them into the war. He regretted the present condition of Ireland and said England was using money and equipment supplied by America to repress Irish aspirations. Ireland should plead no longer but demand what the English said the war was for: the rights of small nations.⁸⁵

⁸¹ IW, Aug 7, 1920.

⁸² IW, Jan 17, 1920.

⁸³ 150/731 De Valera Papers, UCD.

⁸⁴ 150/988 Ibid.

⁸⁵ IW, June 25, 1921; *Catholic News* (NY), June 24, 1921.

A missionary writing the *Irish World* about the split between Eamon De Valera and Judge Cohalan quoted from Peter Elias Magennis, "The moment a man of a machine or an organization or a clique gets bigger than the cause, get away from any or all of them, because they have ceased to be of any good and have begun to do harm, no matter what the past record of any or all of them be."⁸⁶

Part of Peter Magennis' 1921 visit was to visitate the American houses of the order. This meant finding out how well the members of the order were observing the rules of their life and fulfilling their ministry. Among the New York houses, he wanted support of the formation house, Saint Albert's in Middletown, NY. Intoxicating drink was forbidden in one's room. Suspension from ministry was the penalty for this. Vacation was given only to those who had done a good year's work. The order was to be fairly compensated for any parish work done. Strictness in particular things was the characteristic of Magennis' regulations.⁸⁷

Peter Elis Magennis was at Niagara Falls in June, 1922, probably doing visitation.⁸⁸ That September at the Irish provincial chapter the houses in New York were formed into a commissariate by Magennis.⁸⁹ During part of that year, Magennis was in New York.⁹⁰ Towards the end of the year, he was at Niagara Falls from where he wrote John Hagan, the rector of the Irish College in Rome. Concerning the execution of his friend, Liam Mellows as a hostage by the Free State government, he wrote: "I knew those fellows were contemptible but it never occurred to me they were such vampires. Drunk with their sudden greatness their one idea is to revel in human blood."⁹¹

Unable to attend the Carmelite Council meeting on December 14, 1922, Magennis wrote from the west and mentioned the death of Liam Mellows calling him "the sweetest and noblest soul God ever made." He cited Mellows' work among the children and people of the Carmelite's East Side parish. He praised Liam's mother and all the mothers of Ireland who had seen their sons die. He asked the Council to keep them in their prayers. From Niagara Falls, he was heading farther west.⁹²

⁸⁶ IW, May 21, 1921.

⁸⁷ Visitation Report, Aug 28, 1921, ANYP.

⁸⁸ Magennis to [Franco], Niagara Falls, June 29, 1922, CG, Generali 2, AO.

⁸⁹ Acta Capituli Provincialis, Sept 7, 1922, CG, Hib, Capit et Cong (1900-64), AO.

⁹⁰ O'Connor to De Valera, NY, Dec 18, 1922, 150/1280. De Valera Papers, UCD.

⁹¹ Magennis to Hagan, Niagara Falls, Dec 9, 1922, Archives, Irish College, Rome.

⁹² IW, Dec 23, 1922.

Peter Elias Magennis was present for the Liam Mellows Memorial at the Carmelite Hall on January 28, 1923. There was dancing and singing by the children and Father Denis O'Connor, a violin pupil of Liam, played the man's favorite airs. Magennis lectured on "The Spirit of Liam Mellows."⁹³

When Denis O'Connor died in 1924 at the premature age of fifty-three, Peter Magennis was deeply affected. The two had attended Terenure College in Dublin together, worked together in Australia and were reunited in New York working for the Irish cause. Magennis felt this loss very deeply and in tribute to his friend dedicated to him a new stained glass window in the chapel at *San Alberto* in Rome.⁹⁴

When he was aging and recalling the events of his past, Eamon De Valera wrote to his old schoolmate at Blackrock College, Lawrence D. Flanagan. Since he had been in the New York Carmelite houses since 1908, Flanagan was present for all of the Irish activities. He assured De Valera that Magennis, who had been present in Rome at the meeting when De Valera's Fianna Fáil party was proposed, never ceased his support of his policies. He called Magennis one of De Valera's most loyal supporters.⁹⁵

1927 saw Magennis coming from South America to New York and feeling the change of climate. He reported that many he met in his visit saw Rome as being badly off.⁹⁶ Shortly afterwards, he wrote again this time to Antonino Franco at *San Alberto* about the American students in Rome. He related that he was preaching the July 16 novena in New York to earn money for the Roman college.⁹⁷ Just after this, he was honored at a reception in the 29th Street Carmelite Hall.⁹⁸

Magennis had arrived in New York the middle of June, 1927, and went to the chapter of the Most Pure Heart of Mary Province returning to New York about July 1. Then he proceeded to visitate the four houses of the commissariat. The general regulations he established for each house were quite severe. Vacations were set for every five or six years and a serious transgression in obedience lost this right *ipso facto*. All donations, "no matter how trifling" belonged to the house.

⁹³ IW, Feb 23, 1923.

⁹⁴ Carr, *The Irish*, 15.

⁹⁵ De Valera to Flanagan, Dublin, Dec 17, 1962, Jan 17, 1963; Flanagan to De Valera, Williamstown, Feb 15, 1963, Apr 9, 1963, all ANYP; SEAN McBRIDE, "Roman Rule?," *Irish Press*, Dublin, Apr 12, 1986.

⁹⁶ Magennis to Wessels, NY, June 6, [1927], CG, Generali 2, AO.

⁹⁷ Magennis to [Franco], The Bronx, July 13, 1927.

⁹⁸ *New York Times*, July 30, 1927.

Only observant and capable men were to be stationed at Saint Albert's College in Middletown, NY. The fathers were to open a high school in Tarrytown. All fathers were to be in the church for confessions at the Manhattan Church 4:00 to 6:00 PM and from 7:00 to 10:00; one was to be in the church from 6:30 PM to 8:00 PM. The fathers in Bellevue Hospital were to avoid unnecessary conversation with nurses, "Especially anything like familiarity." All was not negative. Magennis praised the office recitation in common, the work of the Little Flower Society and self sacrifice.⁹⁹

Magennis came to the United State early in 1928 and left that August with Lawrence Flanagan, the commissary general, for the Eucharistic Congress in Australia. They returned to America in October.¹⁰⁰ The many crossings of the Atlantic by Magennis served another purpose. He carried messages from the Irish of his persuasion to Connie Neenan and Joseph McGarrity two De Valera supporters in the United States¹⁰¹ Magennis was still in the United States that fall. He told of how the college in Middletown had an almost completed new building. He described it as "magnificent" and was to be named O'Connor Hall after his late friend. Charles Ronayne was in charge of the college and the better of the father's professors.¹⁰² Peter Magennis preached at the twenty-first anniversary of Marymount Tarrytown and attended a performance of "The Gondoliers" by the college's Dramatic Society.¹⁰³

Peter Magennis planned a visitation of the commissariat and said he was going to do something of the first importance. It was a question of ownership.¹⁰⁴ The visitation did not take place until 1929. The report of the visitation contains nothing about ownership. It is four pages long in Magennis' hand. It begins with a pep talk on observance, following the Rule and continuing the traditions of the order. Choir, morning meditation and other prayers were of strict obligation. Vacation was allowed each year except for the occasion of an European trip. Then one must give up vacation the year before and after. Superiors were to lock the doors at 10:30 PM. There was to be

⁹⁹ Visitation Report, Aug 16, 1927, ANYP.

¹⁰⁰ Magennis to Prior, The Bronx, Mar 11, 1928; same to same, Aug 10, Sept 4, Sept 16, CG, Generali 2, AO.

¹⁰¹ Neenan to O'Callaghan, NY, Oct 20, Nov 17, Nov 24, ANYP.

¹⁰² Magennis to [Franco], The Bronx, Nov 23, 1928. Same to same, The Bronx, Nov 29, 1928 repeats the same message.

¹⁰³ *New York Times*, Dec 9, 1928.

¹⁰⁴ Magennis to [Franco], The Bronx, Dec 10, 1928, CG, Generali 2, AO.

a theological discussion once a week and a house meeting every two weeks. The final injunction was that all should keep a curb on their tongues. If idle gossip continued, it would be better that the commissariate was never founded.¹⁰⁵ Magennis came again in 1930 to the United States but we have no record of any of his activities.¹⁰⁶ At the start of 1931, he was in the United States and sought an interview with Patrick Cardinal Hayes, the Archbishop of New York.¹⁰⁷ Magennis did another visitation of at the New York houses. Perhaps it was the establishment of the houses into a province on March 24, 1931 that prompted this. The visitations were conducted in April and the report was issued May 25, 1931. Every house was to have rise at 5:45AM and presence in chapel at 6:00 AM when the Small Hours were recited, followed by points for meditation and a half hour in this exercise. Everyone was to be home by 10:00 PM and in bed by 10:20 PM.¹⁰⁸ Magennis was present at the Marymount Tarrytown graduation and pronounced the benediction.¹⁰⁹

The order's general chapter took place at Rome in October, 1931. Magennis would not go forward for another term and Hilary Doswald was elected his successor. By his own choice, Peter Magennis came to the United States and took up residence at Saint Simon Stock in The Bronx. He had also been invited by the provincial, Lawrence D. Flanagan, with the intent that Magennis would seek new houses for the province. He was very content hearing confessions in three convents and giving conferences in some others.¹¹⁰ Magennis saw Cardinal Hayes again in 1932.¹¹¹ He must have been planning some travel that year as Lawrence Flanagan issued him a *celebret*, a document needed in those days for the celebration of Mass in places other than one's residence.¹¹² Magennis again went to visit Cardinal Hayes.¹¹³

¹⁰⁵ Visitation Report, 1929, ANYP.

¹⁰⁶ Magennis to [Franco], Dublin, Aug 15, 1930, CG, Generali 2, AO.

¹⁰⁷ Flanagan to Donohue, The Bronx, Jan 5, 1931, Archives Archdiocese of New York (AANY).

¹⁰⁸ "General's Visitation," April, 1931, ANYP.

¹⁰⁹ *New York Times*, June 1, 1931.

¹¹⁰ Magennis to [Franco], Dublin, (?); same to same, The Bronx, Nov 3, (1932?), both CG, Generali 2, AO.

¹¹¹ Donohue to Flanagan, NY, Jan 8, 1932, AANY.

¹¹² Apr 7, 1932, The Bronx, ANYP.

¹¹³ Magennis to Casey, Tarrytown, [April], 1933; Secretary to Magennis, NY, Apr 24, 1933, copy, both in AANY.

At Convent Station, NJ, probably giving a retreat, Magennis wrote Antonio Franco, procurator general of the order, that Lawrence Flanagan expected a lot of help. He had the American idea of the men obtaining degrees in America for teaching in schools. Flanagan was not happy with Roman instruction. He, like the Most Pure Heart of Mary Province, preferred the American way. He made the point that Kilian Lynch at Marymount College made more in salary than the total of all the Masses received by the commissariate in its early days. Magennis was on his way to Chicago for a retreat and commented that he would rather write than preach. He commented on the growth in numbers. Where there had been three in Saint Simon Stock, there were now nine; two in Tarrytown had grown to five. Flanagan wanted another foundation but only one for four fathers so office could be recited in common. Magennis looked on this as not an easy task.¹¹⁴

Magennis was trying to obtain a foundation in Brooklyn. He wrote Antonio Franco that when Msgr. Patrick Cherry of Brooklyn came to Rome to obtain for him a papal audience. Magennis called Cherry a friend who wanted a Carmelite house in Brooklyn. Magennis had dined with Bishop Malloy of Brooklyn at Cherry's rectory and the bishop said he wanted to wait a while for a house so Magennis saw hope there. Magennis was to go to Chicago to give a retreat for priests and students and had the same scheduled later in Middletown. He would be "priest occupied" until the end of August and then he wanted to write a life of Elias.¹¹⁵

Peter Elias Magennis had been out to California to see Bishop John Cantwell of Los Angeles in the fall of 1933. Shortly afterwards, Cantwell came to the Bronx to see Flanagan and offered him a place in Los Angeles.¹¹⁶ This new house was a credit to Magennis. He was at Marymount Tarrytown on March 19 for the feast of Saint Joseph and the name day of Mother Joseph Butler, the college founder.¹¹⁷ Magennis had secured permission from Cardinal Hayes to use the library at Saint Joseph's Seminary, Yonkers. He wrote the Cardinal's secretary to thank Hayes. Magennis had used the library some and would use it more when he returned from Europe. When Magennis' volume was finished, he would send Hayes a copy.¹¹⁸

¹¹⁴ Same to same, Tarrytown, May 13, 1933, CG, Generali 2, AO.

¹¹⁵ Magennis to Franco, Tarrytown, June 26, 1933, CG, Generali 2, AO.

¹¹⁶ Flanagan to Cantwell, The Bronx, Dec 16, 1933, ANYP; McNichols to Doswald, Los Angeles, Jan 2, 1934, CG, Am Sti Eliae (1922-38), AO.

¹¹⁷ *New York Times*, Mar 20, 1934.

¹¹⁸ Magennis to Casey, Tarrytown, Apr 25, 1934, AANY.

Magennis felt that he had obtained a foundation in Los Angeles and another in Brooklyn in future time. Flanagan had invited him to come for this purpose. At the start of 1934, Peter Magennis felt the work he had come to do was completed and decided to return to Ireland. Young priests, educated in Rome in Magennis time there, were living at Saint Simon Stock, The Bronx. At table, they would speak to Magennis in Italian, a language Provincial Flanagan did not understand. One of those priests, Berthold Forrester, felt that this upset of Flanagan caused him not to treat Magennis so well. Feeling less than welcome, he returned home.¹¹⁹

Peter Elias Magennis so loved America that he became an American citizen. He came here whenever he could and stayed as long as his time allowed. He often spoke of how the Irish always fought for the United States in its wars. Especially did he speak of the American Revolution which dissolved its connection with England. He was wont to mention early battles in the Revolution which England did not decisively win: Bunker Hill, Lexington and Concord. While other Carmelites participated in the Irish Freedom Movement, he was the leader and seemingly the one preferred by people to listen to. Magennis was unyielding, while in the United States, in his pursuit of Irish freedom as he was as general of the Carmelites in their religious observance

† Alfred Isacson, O.Carm.

¹¹⁹ Oral testimony, numerous times, 1980's.

SAN NUÑO ALVAREZ PEREIRA
FREY NUNO DE SANTA MARIA, CARMELITA

BALBINO VELASCO BAYÓN, O.CARM.

I. INTRODUCCIÓN

Con motivo de la canonización del insigne carmelita portugués, Nuño Alvarez Pereira, hemos creído conveniente acercarnos a la historia del Carmelo Lusitano de su tiempo para enmarcar su figura en el contexto histórico de la Orden del Carmen y verle desde esta óptica. Lo acompañamos, como un fraile carmelita, ganando la última y decisiva de las batallas, la de la humildad y la de la vida santa en el recogimiento de su celda del convento que le levantó en el corazón de Lisboa.

Allí transcurrieron los últimos años de la vida del Gran Condestable, quien decidió llamarse Frey Nuno de Santa María. No abordamos otros aspectos, como el del político o el guerrero que, por supuesto no entran en nuestros planes, como fácilmente podrá comprobar el lector. Solamente hacemos obligadas referencias cuando el tema lo requiere. Ofrecemos una breve nota biográfica. Nació en Cernache de Bonjardim el 24 de Julio de 1360. En 1376 casó con Leonora de Alvim de la nació Beatriz, quien en 1401 casó con Alfonso, hijo de Juan I, cabeza de una de las dinastías reales importantes. Con solo 25 años fue jefe supremo del ejército portugués, cuyas hazañas cantó Camoes. Vencedor, entre otras, en la batalla de Aljubarroa que se libró contra las tropas del rey de Castilla, Portugal no se anexionó a la Corona de este rey. Para más información de nuestro pequeño estudio remitimos a nuestra *História da Ordem do Carmo em Portugal*, editada por Paulinas en 2001, en Lisboa.

II. FUNDACIÓN DEL CONVENTO DEL CARMEN DE MOURA

No existe la menor duda a propósito del primer asentamiento de los carmelitas en tierras de Portugal. Ni hay tampoco literatura sobre

fundaciones legendarias, como sucede en España.¹ En este sentido, la coincidencia es total. La primera fundación carmelitana en tierras portuguesas, se realizó en Moura, que, como es sabido “he situada em huma alegre e vistosa planicie, meya legoa do río Guadiana sete ao Nascente da cibdade de Beja a cuya Comarca pertence”.² Moura es una villa emblemática para el Carmelo lusitano, y su nombre, aun en nuestros días, se pronuncia con veneración y con nostalgia, porque allí encontramos el origen de la fecunda historia del Carmelo en Portugal y de su proyección - admirable proyección - en el Brasil. Fue además foco importantísimo de religiosidad popular y devoción a la Virgen del Carmen, cuna al mismo tiempo de insignes carmelitas.

Partiendo de este hecho, hemos de admitir que las circunstancias de la fundación no están claras y no falta algún que otro rasgo de leyenda, entrañable por otra parte, y que al historiador le resulta ingrato verse obligado a desmontar.

Comencemos afirmando que existió una tradición, fuertemente arraigada, de que el fundador del convento fue el infante Don Alfonso de la Cerda, pero sin fijar el año. De esta tradición se hicieron eco historiadores generales de la Orden.³

En la Península Ibérica, el primero que abordó y desarrolló ampliamente el tema fue el P. Diego Martínez de Coria y Maldonado a finales del s. XVI, quien afirma abiertamente que Alfonso de la Cerda fundó conventos en tres lugares suyos; entendemos que quiere decir de su señorío: Requena, Gibrleón y Moura;⁴ pero esto requiere una explicación. El caso de Gibrleón está claro que fue un lugar perteneciente al señorío de don Alfonso de la Cerda, porque su nombre figura entre las compensaciones otorgadas al Infante el 8 de agosto de 1304, al renunciar a sus derechos a la Corona de Castilla;⁵ no consta que Moura lo fuera.

¹ BALBINO VELASCO BAYÓN, O.CARM., *Historia del Carmelo español*, 3 v., Roma: 1990-1994, I, 65 ss.

² MANUEL DE SÁ, O.CARM., *Memórias históricas da Ordem de N. S. do Carmo da Província de Portugal*, Parte Primera, Lisboa: 1727, 7-8.

³ *Ibid.*, 8 ss.

⁴ DIEGO CORIA MALDONADO, O.CARM., *Dilucidario demostración de las chronicas y antigüedad del Sacro Orden de la siempre Virgen Madre de Dios, Santa María del Monte Carmelo*, Córdoba: 1598, 498 ss.; *Manual de beatas y hermanos terceros de la Horden de Santa María del Monte Carmelo*, Sevilla: 1592, 186.

⁵ ANTONIO BENAVIDES, *Memorias de Fernando IV de Castilla*, 3 v., Madrid: 1860, II, 418. La sentencia arbitral fue dictada por D. Dionís, rey de Portugal y D. Jaime, rey de Aragón. Benavides toma el dato de la *Crónica de Mosen Diego de Valera*, cap. 117 de la 4ª parte, f. 84 v.

El primer autor portugués que se pronunció en esta dirección, según nuestras noticias, fue el P. Luis da Apresentação en el primer tercio del s. XVII, al que siguieron otros.⁶

Volvió sobre el tema, al que dedicó especial atención el P. Manuel de Sa en el s. XVIII. Reconociendo que existía esta tradición, en favor de Alfonso de la Cerda, orienta sin embargo toda su artillería erudita, que no era escasa, en distinto sentido. Resumiendo su pensamiento, y abriéndonos paso entre una selva de citas, recogemos sus principales conclusiones. Rechaza que el fundador hubiera sido el infante de la Cerda; la fundación se realizaría en otro contexto. Afirma que fue el primer convento de las Españas y que los fundadores fueron los caballeros de San Juan de Jerusalén o Malta, quienes desde Palestina trajeron en su compañía a algunos religiosos carmelitas españoles, para que les administraran los sacramentos, algo así como sus capellanes, a quienes concedieron un lugar en la villa para hacer la fundación. En cuanto a la fecha señala el mes de diciembre de 1254.⁷

Es el primer autor portugués que expuso esta opinión que ya fue propuesta a mediados del s. XVII por el carmelita madrileño, Juan Bautista de Lezana a quien se deben abundantes paparruchas ahistóricas.⁸

En la misma línea de Lezana y Sa mencionemos años después, a Pereyra de Santa Ana quien apunta que los carmelitas venidos de Tierra Santa a esta fundación serían portugueses;⁹ y más recientemente a Mascarenhas¹⁰ y al P. Vloon.¹¹

Está tan arraigada esta opinión en Portugal que frecuentemente se oye decir que los carmelitas llegaron a Moura directamente desde el Monte Carmelo.

⁶ LUIS D'A APRESENTAÇÃO E MERTOLA, O.CARM., *Vida e morte do p. Estêvão da Purificação, religioso da Ordem de Nossa Senhora do Carmo da Provincia de Portugal*, Lisboa: 1621. Otros autores en SA, *Memorias históricas*, 8; JORGE CARDOSO, *Agiologio Lusitano dos Santos varões illustres em virtudes do reino de Portugal e suas conquistas*, 3 v., 1652-1666, II, 214.

⁷ SA, *Memorias históricas*, 23 ss.

⁸ JUAN BAUTISTA LEZANA, O.CARM., *Annales Ordinis Bmae. Virginis Mariae de Monte Carmelo*, 4 v., 1645-1656, IV, 452.

⁹ JOSÉ PEREYRA DE SANTA ANA, O.CARM., *Chronica dos carmelitas da antiga, e regular observância*, 2 v., Lisboa: 1945-1747, I, 131, ss.; *Dissertatio apologética, histórica... para inteligência e segura observância das primeiras leys Municipaes de Nossa Provincia carmelitana portuguesa*, Lisboa: 1751, 114 ss.

¹⁰ J. FERNANDES MASCARENHAS, *A origem da Ordem do Carmo em Portugal nas suas relações com a Ordem de Malta*. Separata do *Jornal de Moura*, 1954, en *Carmelo Lusitano*, 6 (1988), 91-98.

¹¹ CASIMIRO VLOON, O.CARM., *A Ordem do Carmo e a Ordem de Malta em Moura*, en *Carmelo Lusitano*, 11 (1993), 23 ss.

Dos supuestos, al parecer inexactos, encontramos en esta afirmación. No procede decir que vinieran a Moura carmelitas españoles o portugueses desde Palestina, porque España y Portugal estuvieron ausentes en las cruzadas y los primeros carmelitas fueron antiguos cruzados, oriundos de otros países europeos, lo que resulta comprensible, porque la Península ibérica estaba embarcada en su cruzada particular contra los moros. Se afirma también que los carmelitas vinieron como capellanes de alguna orden militar, lo que en principio, sería un contrasentido. Las órdenes militares tenían sus propios cuadros de sacerdotes, quienes vivían, en líneas generales, como los religiosos de la época y éstos, como es natural, cuidaban de la asistencia espiritual.

Queremos llamar la atención sobre otro punto relacionado con el tema. En la antigua fábrica del convento carmelitano de Moura que permanece en pie en nuestros días, podemos contemplar, esculpidos en piedra, escudos de los caballeros de Malta. Estos, efectivamente tuvieron el dominio sobre la villa de Moura después de 1251 y hasta 1271 o 1281.¹² Nos permitimos apuntar tímidamente la hipótesis de que el edificio antiguo del convento fuera construido por los propios caballeros de Malta o fuera algún caballero particular el bienhechor de los carmelitas.

Pasemos a barajar datos y fechas desde la historia carmelitana en relación con la fundación de Moura. Notemos, ante todo, que cualquier fecha, anterior a 1254 para dicha fundación es preciso rechazarla. En este año se determinó en el capítulo general de los carmelitas de Londres que se hicieran fundaciones en *Hispania* (que entonces comprendía los distintos reinos de la Península), lo que prueba que no existían con anterioridad.¹³ En documentos oficiales de la Orden aparece, por primera vez el convento de Moura en 1354. Se trata de una rúbrica del capítulo general de Perpiñán por la que se dividieron los conventos de España en dos circunscripciones. A una de éstas pertenecía el de Moura y que en el documento latino figura con la grafía: Mora. Curiosamente ni Lezana en el s. XVI ni Zimmerman a primeros del siglo XX identificaron debidamente el nombre.¹⁴

En un intento de acercarnos a la fecha fundacional de Moura, creemos que es preciso volver a la opinión de que el fundador fue el Infante Don Alfonso de la Cerda, como lo fue también de los conventos de Requena (Valencia) y Gibrleón (Huelva).

¹² SÁ, *Memorias*, 4, 5.

¹³ VELASCO, *Historia del Carmelo español*, I, 67.

¹⁴ *Ibid.*, 65, 99.

Con la documentación conocida, no es posible fijar año y circunstancias; no podemos pasar de la afirmación imprecisa de que se fundaría en el primer tercio del s. XIV. Tampoco podemos señalar el año de la fundación de Requena, y para Gibraleón podríamos afirmar que se hizo entre los años 1306-1320, cuando Alfonso de la Cerda fue señor de la villa. Es el punto de referencia más aproximado. La cronología le la vida del infante (1271?-1333?) así parece aconsejarlo.¹⁵

El hecho de que no conste que Moura pertenecía al señorío de Alfonso de la Cerda, como efectivamente no podemos probar, no significa que no tuviera posesiones en la villa y que pudo entregar a los carmelitas. Todavía en nuestros días perdura en Moura el apellido La Cerda que tiene sus propias moradas y ostentan el título de Vizcondes de la Cerda.

Desgraciadamente tampoco podemos saber con certeza la procedencia de los fundadores y nos limitamos a presentar dos posibles hipótesis. Cuando se realizó la fundación de Moura, ya eran varios los conventos existentes en los dominios de la Corona de Aragón: Huesca, Lérida, Valencia, Zaragoza, Barcelona, Palma de Mallorca, etc. No se descarta que pasaran desde alguno de estos conventos. Se puede barajar también la hipótesis de que vinieran directamente desde Francia, donde la implantación carmelitana era mayor. Podría aducirse en favor de esta hipótesis el hecho de que Alfonso de la Cerda estaba casado con una francesa, Mahalda o Mafalda Lunel y su madre fue Doña Blanca, hija de San Luis, rey de Francia, a quien se consideraba bienhechor de los carmelitas.¹⁶

Nos hemos limitado a exponer el estado actual de la investigación sobre el primer asentamiento carmelitano en tierras de Portugal, en Moura concretamente. Nos gustaría que algún día apareciera un documento que aclarara el problema. Nunca hay que perder las esperanzas.

III. PANORAMA DEL CARMELO EN LA PENÍNSULA IBÉRICA EN EL S. XIV

Cuando se fundó el Carmen de Moura pertenecía a la única provincia carmelitana de la Península, llamada de España. En el año de 1354, los conventos se dividieron en dos provincias: Cataluña y Bale-

¹⁵ *Diccionario de Historia de España, dirigido por Germán Bleiberg, 3 v., Madrid: 1968, I, 811.*

¹⁶ *Ibid., I, 91.*

ares por una parte y el resto de España, por otra. Los asentamientos existentes quedaron configurados de la siguiente forma:

Barcelona, Perpiñan, Mallorca, Peralada, Gerona, Camprodón, Manresa, Lérida y Valls formaron la provincia de Cataluña.

Valencia, Zaragoza, Huesca, Calatayud, Toledo, Requena, Gibráleón y Moura formaron la llamada provincia de España.¹⁷

Desde este año, 1354, hasta finales del siglo se hicieron pocos progresos. Concretamente la provincia de España, a la que pertenecía Moura, solamente hizo las fundaciones de Sevilla (c.1358), Avila (1364) y Torresandino (Burgos) (1394). Es un balance pobre, pero es preciso pensar en las difíciles circunstancias del Cisma de Occidente, nada propicias para la expansión.

Las dos fundaciones del Sur: Gibráleón y Moura no fueron agresivas. Sin embargo, a pesar de estar un poco aisladas, debieron de ir consolidándose. Con toda probabilidad a Sevilla pasaron desde Gibráleón, c. 1358, y desde Moura subieron a Lisboa, pero el tema merece especial atención.

En cuanto a la fuerza de la Orden hemos de advertir que era notabilísima en los territorios de la Corona de Aragón, no así en la de Castilla. La galería de personajes ilustres: escritores, obispos, generales de la Orden, contrasta con la escasez de éstos en la Corona de Castilla. Mientras eran de gran importancia las fábricas conventuales de la Corona de Aragón, apenas cuenta este aspecto en los asentamientos de la de Castilla. Otro tanto podríamos decir sobre el apostolado, con una sequía acusada de fuentes documentales para reconstruirlo en Castilla y abundancia de datos para los conventos de Aragón. Un panorama muy distinto en un territorio y otro.¹⁸

IV. EL CONDESTABLE NUÑO ALVARES PEREIRA Y LA FUNDACIÓN DEL CARMEN DE LISBOA

La falta de documentos sobre la fundación de Moura contrasta con la abundancia acerca del famoso Carmen de Lisboa, cuyas ruinas sobre la plaza del Rossio, pueden contemplarse en nuestros días. El hecho de que el fundador del convento fuera Nuño Alvarez Pereira, el gran héroe de la independencia de Portugal y al que veneramos en los altares, como Santo ha contribuido a que sea abundantísima la lite-

¹⁷ LEZANA, *Annales*, IV, 607.

¹⁸ VELASCO, *Historia del Carmelo español*, I, passim.

ratura sobre el mismo. Es significativo que exista un libro en el que se recogen los estudios publicados en relación con Nuño Alvarez.¹⁹

De momento diremos que el convento lo fundó el gran Condestable a finales del s. XIV. El primer documento oficial sobre la fundación se encuentra en una Bula de Urbano VI del 8 de diciembre de 1386 en la que se recoge el deseo del noble varón, Nuño, de fundar un convento en Lisboa, pensando en su propia salvación y desando cambiar lo terreno por lo eterno. El convento se fundaría en sus propios solares y se encomendaría a una de las órdenes religiosas aprobadas por la santa Sede.²⁰ Otra bula, ésta de Bonifacio IX del 9 de septiembre de 1395, dirigida al arzobispo de Lisboa alude a la anterior y cómo en virtud la misma ya se había fundado y que el mismo Nuño Alvarez pedía la confirmación apostólica, como así lo hizo el Papa.²¹

Consiguientemente la fundación se realizó entre las fechas de ambas bulas. Los historiadores fijan el año 1387.²²

Los fundadores procedían del único convento existente en Portugal, es decir, de Moura, a quienes Nuño Alvarez Pereira conoció en sus campañas guerreras por el Alentejo. Recordemos, p.e., que él dirigía las tropas portuguesas que vencieron a las de Juan I de Castilla en Atoleiros en 1384.²³ Incluso, lo que parece muy probable, estaría personalmente en el convento con ocasión de estas guerras y de que Moura volviera a la Corona de Portugal; trabaría amistad con los carmelitas y quedó edificado de su estilo de vida. El P. Pereyra de Santa Ana concreta esta amistad con el P. Alfonso de Alfama y con el P. Gómez de Santa María. Además de estos dos religiosos, a quienes aludiremos más adelante, pasaron a la nueva fundación de Lisboa los religiosos Luis Serpa, Gonzalo de Santa María, Vasco de Pinto, João de Santo Espírito, Alvaro da Mora, João de Guimarães, João Gonsalves, João de Talavera.²⁴

¹⁹ ELÍAS M. CARDOSO, O.CARM., *A bibliografia condestabiana*, Roma: 1958, passim.

²⁰ CORIA MALDONADO, *Manual de Beatas*, 191, *Bullarium Carmelitanum*, 4 v., Roma: 1715-1768, I-II (1715-1718) *a cargo de Eliseo Monsignani*, O.Carm., III-IV *a cargo de Alberto Ximénez*, O. Carm., (1758), I, 577; PEREYRA, *Chronica dos Carmelitas*, I, 804.

²¹ Arch. Secreto Vat., Regesta Vaticana, Vol. 35, ff. 128v-129r. Lisboa, Biblioteca Carmelitana, Wermers, *Documentos ms. 600 anos da fundação do convento do Carmo de Lisboa (1389-1989)*, en *Carmelo Lusitano*, 7 (1989), 105-106. Se publica el texto íntegro de la Bula de Bonifacio IX.

²² M.M. WERMERS, O.Carm., *A Ordem Carmelita e o Carmo em Portugal*, Lisboa: Fatima, 1963, 129.

²³ *Grande enciclopédia portuguesa e brasileira*, Lisboa - Rio de Janeiro: 21, s. a., 169.

²⁴ PEREYRA, *Chronica*, I, 349 ss. Este autor pone en boca de Nuño Alvarez una carta dirigida al P. Alfama. La misiva que, dicho sea de paso, es deliciosa, no la hemos

V. UN MONUMENTO A LA VIRGEN EN EL CORAZÓN DE LISBOA

Ante todo era preciso buscar un lugar apropiado para su fundación; lo hizo en el centro mismo de la capital “No alto da colina a prumo sobre o Rossio e os campos de Valverde, fronteira aos montes da velha Lisboa oriental, já ampliada para ocidente dentro dos muros de elrei D. Fernando, comprara o condestável um olival aos frades da Trindade. Chamavam ao monte da Pedreira, por daí se extraírem materiais de construção, na encosta abrupta que descia em socalcos e degraus até ao esteiro da Baixa; chamavam-lhe do Almirante, por haver aí as ruínas do palácio do Pessanha, morto em Beja na revolução, velhacouto de salteadores. Que ficava ao sul do olival de frades, e pertencia à viúva do falecido que era a própria irmã do condestável, D. Joana.

De além, como águia dentro do ninho, Nuno Álvares dominava a cidade; e em frente do castelo dos tempos antigos, erguia o baluarte dos novos: diante de uma cidadela, uma catedral; diante da espada, a cruz. Contrário à regra que mandava aninhar no fundo dos vales apertados as catedrais em que a fantasia misteriosamente mística das imaginações se desdobrava em sonhos. de pedra, o condestável queria que o seu templo se erguesse soberanamente no alto de um monte, imagem eterna da grandeza aérea, quase épica, da sua devoção heróica. E nenhum monte de Lisboa, de então ainda não arrastada para o poente, pela embriaguez do mar; nenhum monte falava mais alto, que essa eminência da Pedreira, vendo em frente desdobrar-se a cortina de cerros, em que toda a história anterior da cidade estava escrita sobre páginas banhadas de sol.”²⁵

La empresa de levantar un monumento grandioso exigía dinero, mucho dinero, pero esto no constituía ningún obstáculo, porque el piadoso Condestable poseía una de las grandes fortunas de Portugal. Basta asomarse a cualquier historia general del país para comprobarlo. Más de una página dedica Serrão a la simple enumeración de

visto en ningún otro autor; anterior a Pereyra estaría fechada en Lisboa en 1392. Estimo que puede sospecharse de su autenticidad. Transcribo uno de sus párrafos: *Ante que todo beijo o boso santo escapulare dom estremado da madre de Deos, q ho trove do Ceo para defendimento dos seus frayres...* (Ibid., 351-352). Nos parece de todo punto improbable que en este año, 1392, haya una alusión tan clara al escapulario del Carmen que no aparece en documentación de la Península Ibérica hasta la segunda mitad del s. XVI. Nada indica el autor sobre el lugar donde se encuentra el original de la carta. Acaso porque no existía.

²⁵ OLIVEIRA MARTINS, *A vida de Nun'Alvares*, Lisboa: 1984, 284-285.

los bienes que recibió de la Corona, casi en cascada. Aparecen lo mismo los bienes confiscados al famoso David Negro, como las tierras de Frielas, Unhos, Camarate, Sacavém; recibió el título de conde de Bercelos con la entrega de la villa y su término o los derechos de la leña y el carbón de la ciudad de Lisboa. El propio Serrão se pregunta si sería un caso de feudalismo que le convirtiera en una especie de rival de la Corona. A lo que responde negativamente, añadiendo que el patrimonio encontraría su explicación en el contexto del régimen señorial, de las mercedes que Juan I otorgó a sus más leales servidores.²⁶

Diversos documentos notariales prueban las transacciones que hizo el santo Condestable con el fin de hacerse con el espacio necesario para la fundación.

Las obras de la espléndida fábrica comenzaron en el mes de julio de 1389. Dificultades serias se originaron a la hora de hacer los cimientos debido a la calidad del terreno que era arenoso. Murieron, al perecer, algunos obreros.

No era hombre, Nuño Alvarez que se amilanara ante las dificultades. Buscó otros maestros, ante el fracaso de los primeros, tres hermanos de apellido Anes: Alfonso, Rodrigo y Gonzalo y afirman los historiadores que pronunció una frase que dice bien con la fuerza de su carácter: si fuera preciso haría unos cimientos de bronce. Contrató asimismo como “novos pedreiros” a los mejores oficiales de Lisboa; Lourenço Gonçalves, Estêvão Vasques, Lourenço Alfonso e João Lourenço. Para masar la cal, a los judíos Judas Accarron y Beijamim Lagar.

Como “mandador” de la obra figura un Alvaro Piris y “pagador” un Pedro Gonçalves. Naturalmente al frente de todo el propio Nuño Alvarez Pereira.

La cimentación se prolongó hasta el año 1397. Superadas todas las dificultades a finales del s. XIV ya estaba construida la capilla mayor y el crucero, se levantaban las capillas laterales e iba tomando cuerpo el templo y el edificio conventual; en 1422 podía darse por terminada la obra.²⁷

²⁶ SERRÃO JOAQUIM VERÍSSIMO, *História de Portugal*, 12 v., Lisboa: 1977-1990, II, 204 ss. La documentación sobre el tema es abundantísima, en las crónicas de la Orden, como Pereyra de Santa Ana, en los fondos del convento del Carmen de Lisboa de la Torre de Tombo o en el fondo de las chancillerías. Sobre David Negro véase, p. e., el artículo de Azevedo, *Culpas de David Negro*, en *Arquivo histórico português*, 5 1 (1903), 53-57. PEREYRA, *Crónica*, I, 805 ss.

²⁷ GUSTAVO DE MATOS SEQUEIRA, *O Carmo e a Trindade. Subsídios para a História de Lisboa*, 3 v., Lisboa: 1939-1941, 92 ss., 97.

La dimensión del templo: 73,50 metros de largo por 23,50 de ancho ofrecen idea de su grandiosidad. Dividíase en tres naves con cinco arcos. En la nave del Evangelio había 9 capillas y 7 en la de la epístola.²⁸

Matos Sequeira se ha esforzado por ofrecernos una descripción sobria del templo primitivo, tarea nada fácil, porque, las descripciones posteriores se pierden entre las abundantes notas sobre obras de arte. Dice así:

“O prospeto exterior da igreja é, talvez, o menos difícil de imaginar. Da parte posterior, mirava o Rossio e se firmava à beira do declive abrupto. As ameias e os merlões que a coroavam são fáceis de acrescentar-lhe, assim como de substituir as janelas, de mal lançada ogiva e de volta redonda, pelas altas frestas góticas de mainel. Arrancar-lhe o banal casario, agora incrustado na base da construção, e mudá-lo num campo de oliveiras, seria o complemento do quadro que os alfacinhas do tempo de D. Duarte e D. Afonso V veriam do «Ressio de Santa Justa».

A fachada principal sôbre o antigo adro, hoje largo do Carmo, pouco diferia também.

Suprimam-se os inestéticos janelões rectangulares, que se abriram no século XVII para dar luz às naves laterais, ponham-se duas imagens rudes nas mísulas vãs, complete-se o corpo central, cujo alçado se adivinha, e a rosácea de espelho arredondado de pedraria, e rebaixe-se o pavimento do largo alteado depois de 1755, afundando a frontaria, e tê-la hemos reconstituída.

A face do monumento que virava ao Sul, amparava-se, em cinco botarões, quatro dos quais – os que serviam ao suporte das naves – foram apeados no século XVIII. Aqui também o terreno se alteou, para modificar o declive que já se iniciava, sepultando a entrada lateral que se abria no cruzeiro, inutilizada desde 1591, e o altar exterior da Senhora da Piedade, mandado erguer pelo Condestabre e mais tarde também modificado. Quem hoje passa, do largo para a ponte do elevador, tem de se debruçar nas grades para observar êsses dois pormenores, ao nível do antigo «Caracol do Carmo», e fantasiar as *Escadinhas da Piedade*, que os devotos subiam nas suas peregrinações ao Mosteiro.

²⁸ VLOON, *Do real Convento e da Igreja do Carmo* (Pro ms.). Gabriel Pereira ofrece las siguientes medidas: “A nave tem 35 m., 10 de comprimento, e a largura e de 12 m., 80. Do fecho da abóbada ao chão quase 27 metros. O cruzeiro tem 40 metros de comprimento por 6 de largo. A capela mor tem 40 metros 12 m., 50 de comprimento por 7 m., 54 de largura”. *A arte e a Natureza em Portugal*, vol. VI, n. 68. Outra descripción: “328 palmos compr. X 100 de largo x 112 de altura; ou m. 72, 16 x 22 x 24, 64. A máxima largura no cruzeiro e de 33 m.” (ALMEIDA, *História da Igreja em Portugal*. Nova edição, preparada e dirigida por Damião Peres, 4 v., Porto: Lisboa, 1967-1970, I, 438. Véase también SEQUEIRA, *O Carmo e a Trindade*, I, 150.

À fachada Norte, hoje oculta pelos edifícios do Quartel da Guarda Republicana, encostava-se, até pouca altura, o albergue dos Carmelitas.

As cinco janelas de ponta de lança, que esclareciam a nave lateral do lado do Evangelho, abriam para a atmosfera. Posteriormente é que o acrescentamento, em altura, do edifício conventual as entaipou, obrigando os religiosos a romper as duas desgraciosas aberturas aos lados da porta principal.

Entrada esta porta, desciam-se uns degraus (treze, diz a maioria dos informadores) e achavam-nos no interior do templo. As medições dadas pelos frades narradores não se alteraram com a reedificação da segunda metade do século XVIII.

Os arcos divisores das naves estavam, no fecho, a 17^m,16 do pavimento, e a abertura de cada vão era de 5^m,94.

Ainda vinha longe o tempo em que tódas as naves se encheriam de capelas. Por mais que espreite através das descrições fradescas, não consigo acertar com as que nessa época existiram. Parece-me ver, do lado do Evangelho, um altar de *Santo António* com a sua pintura rude, e do lado da Epístola o de S. Simão e o de S. *Pedro*, mas não tenho a certeza. Os vãos ainda esperavam os fundadores e doadores quinhentistas. O que distingo perfeitamente é, no chão, a lápide de jazida de Jorge Roiz, cavaleiro da Casa de El Rei que faleceu a 15 de Julho, de 1467 e que deixou cento e cinqüenta réis ao convento para que se não movesse dali a pedra, e num cêpo de um dos pilares do tópo, o letreiro gótico da jazida do *Farelo*, ignorado cidadão quatrocentista.

O Cruzeiro já é mais falador. Uma só capela o decorava, ao tópo, do lado do Evangelho. Era a consagrada a Cristo Crucificado, a *capela da Cruz* que o povo entrevia pela porta lateral do templo. Foi por tal motivo que o fundador contratou com os religiosos, obrigando-os a nunca se fechar essa porta para se não furtar, a quem passava por baixo dos botarões, vindo do Rossio ou indo para lá, êsse piedoso espectáculo.

Julgo entrever, ainda, no extremo Nascente da nave lateral do Norte, sôbre a porta que ia para a crasta, uma pintura a fresco sôbre o paramento de pedra – uma Nossa *Senhora do Carmo*, e, sôbre o altar da Capela da Cruz, outra pintura em tábuas, que os frades, mais tarde, talvez por a acharem feia, degredaram para a sacristia.

Vejo, além, naquêle cêpo do pilar do Poente, do lado da porta lateral, outra legenda em letras góticas. É a jazida de Gomes Eanes, criado de Afonso Eanes Nogueira, Alcaide-mor de Lisboa.

No pavimento do Cruzeiro, destaca-se bem uma sepultura. A pedra é de mármore negro e o epitáfio está em letras de metal. Leio-o, e entendo. É a campa do Provincial Frei João Sobrinho, morto em 11 de Janeiro de 1486. Outras lápides avisto ainda dispersas por todo o vasto pavimento, mas não consigo lê-las. As obras fradescas, os cataclismos, e o esquecimento dos cronistas, sepultaram-nas outra vez, e para sempre. Frei Afonso de Alfama e Frei Gome de Santa Maria jaziam aqui.

Estamos agora defronte dá capela-mor e das quatro capelas absidiais. Entremos. Aquela tem uma estranha imponência. Cuidado! Não se pise a jazida de Frei Nuno de Santa Maria que fica quási a meio, um pouco para o lado da Epístola. Defronte está o altar, solene, simples, impressionante. Não tem talhas impostoras de falsa grandeza. Pedra, só pedra. Ao alto a Virgem do Carmo, talhada em lioz, naturalmente, que os frades depois revestiram de tecidos e acabaram por substituir por outra «de roca», mais fácil de entrajear sumptuosamente; mais nada do que isto, e era muito.

No absidiolo que se seguia do lado da Epístola, era a capela de *Nossa Senhora do Pranto*, depois chamada «da Piedade». Era então daquêle Gil Aires Moniz, Escrivão da Puridade de Nuno Alvares Pereira, que o leitor já conhece. Dera-lha Frei Nuno de Santa Maria para, êle e os seus, quando «retirado» ou religioso. Lá está num vão, do lado do Evangelho, numa arca de pedra, a jazida, do honrado servidor do Condestabre, falecido em 1437, e, do lado opôsto, defrontando-a, outra. É a de Vasco Gil Moniz e de sua segunda mulher D. Leonor de Lusignan, da linhagem dos Lusignans chipriotas.

Estes Monizes parece que eram aparentados com o Condestabre, e tiveram dêle singulares mercês. Gil Aires recebeu, por doação do fundador do Carmo, em 1416, o rendimento da barca de Sacavém, e, em 1422, a quinta de Morfacém, no termo de Almada. Vasco Gil Moniz, seu filho, partidário do infante de Alfarrobeira, teve vida acidentada, exílio, bens confiscados e o mais que é de prever.

A imagem da Senhora tinha três palmos e meio de alto e era de pedra lioz. A devoção era tal que ainda no tempo de Frei Nuno se mandou fazer outra, à sua semelhança, para se expôr cá fóra no altar que dava para as escadas que, em torcícolos, iam ter ao Rossio.

Outros dois epitáfios lobrigo; estes, no pavimento.

A sepultura de um *João do Barril* que pelo nome não perca, e a jazida de *Fernão d'Afonso*, criado de Aires Gil Moniz, que deixara uma quinta na Banda de Além e outros bens ao Convento, em troca de sufrágios, em 1468. À conta do primeiro jacente houve discórdia entre os frades e os padroeiros da Capela. Estes impugnaram o enterramento, mas depois o Prior e Vigário geral convenceram-nos com a promessa de não se enterrar ali mais ninguém, e com o argumento de já lá estar sepultado, há, quatro anos, o tal Fernão d'Afonso.

Em 1490 instituiu-se, nesta capela absidial, a Confraria da Mãe de Deus, com licença dos Monizes. Os seus irmãos eram todos fidalgos.

A *Senhora do Pranto*, no século XVI mais conhecida por *Senhora da Piedade*, era advogada dos partos felizes. Depois contar-se-á ao leitor o precalço que pôde ocasionar a demasiada eficiência dêsse patrocínio.

A capela seguinte, segundo absidiolo do lado do Sul, era consagrada aos Santos Reis Magos, e depois foi-o ao mistério da Conceição. Se não é ilusão, descubro um painel, pintura em tábua, sôbre o altar. No chão vejo

nitidamente a lápide sepulcral do Provincial D. Frei João Manuel, no século seguinte removida para o «Capítulo Velho». Outra lage epigrafada fica-lhe a par: é a dos pais adoptivos do filho do rei D. Duarte.

Do lado do Evangelho, seguia-se, à Capela-mor, a de Nossa *Senhora dos Prazeres*, que havia de ser padroado e sepultura do pseudo-Cavaleiro da Garroteia Duarte Brandão, e depois a dos *Fiéis de Deus* (mais tarde da *Senhora da Boa-Morte*). Há que parar um instante para eu apontar ao leitor uma pedra que além se encrava na, silharia, do lado do Evangelho, Aproximemo-nos para interpretar o gótico floreado da inscrição.

Estão ali os ossos veneráveis da mãe do Santo Conde, D. Eiria Gonçalves²⁹.

El brillante escritor Oliveira Martins com breves pinceladas describe también el templo monumental del Cármen:

“Dotado, guarnecido de monges, alçado em triunfo sobre Lisboa, na sua metade nova, o templo da Virgem erguia-se como um hino cujas estrofes eram as agulhas, as laçarias de pedra, as rendas das janelas esguias por onde a luz colorida se insinuava misticamente no interior da nave altíssima. Esse templo parecia um baluarte. A abside orientada avançando como rosto no Rossio, erguida sobre a muralha em socalcos sucessivos, destacava-se dos cinco corpos semicirculares que saíam da terra como fustes de árvores ciclópeas, por entre pilares reforçados de cantaria, assentes sobre escarpas. Pelo Norte ladeava o templo, descendo, a escada da Piedade com a sua antiga capela; nó topo seguia a travessa da igreja. Sobre o poente abria-se a porta ogival da fachada, com seis arcos sobre colunas de capitéis lavrados em folhagens, mais baixa do que a praça, segundo a regra, descendo-se para ela por doze degraus de pedra. Sobre a porta, a rosa envidraçada como olho de um gigante, reflectia os raios do sol; e no azul do céu, os dentes das ameias, coroando a fábrica inteira, cravavam-se no espaço repetidamente.

Transpondo o adito, a igreja, na sua amplidão solene abria-se em três naves arrojadas igualmente para o, alto, e os fustes dos cinco pilares, de cada lado, desabrochando em artesãos, subiam ogivalmente nas abóbadas, rematando e fundindo-se no ponto altíssimo e indecisamente obscuro em que rutilavam como estrelas, em escudetes de pedra, as imagens da bandeira sagrada do condestável. Na grande abóbada do cruzeiro rematava o artozoadado o escudo das armas do fundador com a sua cruz floreteada; e adiante, ao centro da abside, numa apoteose, erguia-se num trono a estátua da Virgem com o filho ao colo, do lado esquerdo, tendo na mão direita uma vela sempre acesa, e pendente do braço um escapulário carmelita que ela dera, de mão a mão, ao prior da ordem

²⁹ SEQUEIRA, *O Carmo e a Trindade*, I, 148 ss.

em Inglaterra. De joelhos, em frente, a comunidade orava; e no meio dos frades o condestável indeciso ainda entre o claustro e o mundo, sentia-se apossado de um enternecimento doce, misto de amor e orgulho da alma contente consigo”.³⁰

El templo fue enriqueciéndose posteriormente y tal vez perdiendo algo de su sencilla y primitiva grandeza.³¹

Menos datos tenemos del monasterio y de la vivienda de los religiosos. Matos Sequeira ha dejado una descripción ponderada de lo que sería el primitivo convento:

“A portinha de ponta de lança que se abre na parede, dá saída para o Mosteiro. Vamos por ela. Atravessemos a sacristia com largos janelões para o Rossio, tecto de abóbada arcezonada, frescos e pinturas devotas à roda, e saiamos para um jardimzinho, por outra porta de ogiva fronteira àquela porque entramos. Estamos na cêrca. É um olival que parece cair sôbre Valverde, restos da herdade comprada pelo fundador aos frades da Trindade. Lá está uma capelinha com o seu quê de poesia e de mistério. Espreitemos. Era aqui que Frei Nuno de Santa Maria orava todos os dias. No altar está uma Nossa Senhora ‘da Assunção, imagem de pedra rude. Tudo isto desapareceu; mas foram os primeiros destruidores os homens. Depois é que vieram os terremotos.

Contornando exteriormente os absidiolos do lado do Evangelho, chamamos a atenção um terreiro com o seu murete de encôsto, debruçado para o caminho declivoso de Valverde. É o miradouro onde o Condestabre ia ver a cidade a galgar a velha Pedreira. O terreiro voltava por detraz do extradorso da capela dos Monizes. Os romeiros da Senhora do Pranto descansavam ali da íngreme subida.

Os frades, depois da morte do Condestável, mudaram-no em cemitério de peregrinos, e, mesmo ao acabar do século XV, aforaram-no a Fébus Moniz, neto do Escrivão da Puridade de Nuno Álvares Pereira.

O mosteiro era um agregado de construções baixas e modestas, sem as pretensões dos edifícios conventuais dos séculos seguintes. O corpo, que tinha, fachada principal para o «terreiro» ou «adro», já vimos que não chegava a topetar as bases das janelas góticas do lado Norte do templo. A crasta era baixa, e tôda a frontaria que corria ao Poente chegava apenas à porta que depois se chamou «Portaria do Carro», em frente à abertura da actual rua do Duque. Na quadra que continha o cláustro no seu

³⁰ MARTINS, *A vida de Nun'Álvares*, 288-289. Abundan las descripciones del monumento, p. e., en BARBOSA, *Monumentos de Portugal, históricos, artísticos e arqueológicos*, Lisboa: 1986, 365 ss.

³¹ Permaneció en líneas generales su estilo gótico, pero las numerosas obras de arte con que fue enriqueciéndose lo desfiguraron un poco.

interior, os dois lanços do Poente e do Norte reservavam-se às modestas celas, de paredes de adobe e tectos baixos; e os do Sul e Levante, para o Capítulo, cozinha, refeitório e outras dependências. A cela do canto Poente-Norte foi a que para si escolheu o Condestável. Como com êle habitavam, no princípio do «retiro», alguns seculares, seus amigos e companheiros, os frades ficaram-lhe chamando, depois, a *Casa do Século*.

Pelas investigações efectuadas em 1916 pelo meu amigo e ilustre investigador sr. Afonso de Dornelas, a cela do Santo Frei Nuno, pode ainda hoje localizar-se. Chegando à Portaria do Carmo, agora a primeira porta do quartel, subindo a calçada, vê-se, logo à entrada, à direita, uma escada de pedra encostada à parede de uma cavaleriça.

A campanha levantada, então, para dignificar essa memória, gastou alguns decilitros de tinta de escrever, mas não conseguiu os seus fins. O governo estava surdo com os gritos da política, e não ouviu o apêlo. Comentários a isto, valerá a pena fazê-los? Já estou em crer que não.

Ignoro se já existiria então a torre sineira, e ignoro também outros pormenores construtivos da clausura dos Carmelitas. Sei só, com segurança, que o Provincial D. Frei João Manuel fez obras novas e acabou outras que os seus antecessores tinham deixado incompletas. A reforma do claustro foi obra sua. Foi aqui o Capítulo Velho dos seus sucessores. O edifício próprio para o Noviciado, feito no tempo do Provincial Frei João de S. Lourenço (1439-41) não sei onde fôsse. O claustro, reformado no tempo de D. Frei João Manuel, não devia ser o claustro primitivo. Inclino-me a crer que se não trataria de um restauro ou ampliação, mas de uma obra nova, erguida junto ao templo e modificada depois no século XVII, ou talvez ainda no XVI, depois, possivelmente, do sismo de 1551. Foi nêsse claustro, na parte do Sul, por detrás do canto do cruzeiro da igreja, que, em 1905, ao fazer-se a picagem da alvenaria para quaisquer obras no quartel, o pedreiro José Fernandes encontrou uma pedra com letras gravadas. Chamada a atenção de um oficial (o tenente Vasconcelos) reconheceu-se que se tratava de uma lápide de jazida. O conservador do Museu do Carmo, então o saudoso Gabriel Pereira, foi vê-la. Era a lage tumular do Alfageme, do lendário Fernão Vaz, do drama de Garrett. A inscrição, em gótico, diz assim:

Esta sepultura he de y de Guimarães, Alfageme.

A lápide estivera, desde as obras do século XVII a 1755, recoberta com azulejos - um passo da vida de S. Cirilo, onde o santo, presidindo ao Concílio Ephesino, condenava o heresiarca Nestório - mas nem já os sinais dos azulejos se viam.

Diz o Padre Santana que o alfageme João de Guimarães acompanhou sempre o Condestável, tomou o hábito e morreu em religião, mas o epítáfio mencionando-lhe a profissão, contraria bastante êste parecer. Mais curial me parece que o honrado artífice tivesse sido, simplesmente, um

daquêles companheiros do Condestável a que se referia a doação de 1428.

Por baixo da inscrição vê-se uma série de traços encruzados, dois dos quais talvez queiram representar espadas, encimados por uma estrêla, e, ao lado, uma cruz floreada, de alta haste, saindo de um círculo onde se inscreve um *d* gótico. Será, possivelmente, a marca do Alfageme que corregeu a espada ao futuro Conde de Ourém.

O Padre Santana, como o leitor já sabe, denuncia a mesma marca na espada do Condestável posta, pelos Carmelitas, na imagem de Santo Elias que estava no altar da Capela-Mor.

A lápide está hoje no Museu do Carmo.

Mais duas sepulturas quatrocentistas se gravam em pedras no exterior do edifício de Carmo. Uma está junto à ombreira direita do corpo exterior do cruzeiro, do lado do Sul. Diz assim, em caracteres góticos:

Esta sepultura he de go doiz, çapateiro E de sua...

Creio que a pedra foi deslocada para aqui, embora se afigure pertencer ao aparelho do paramento.

A inscrição incompleta do pobre Gonçalo Domingues, assim o dá a entender.

A outra inscrição está também na fachada lateral do Sul, junto à esquina da frontaria principal da igreja, numa pedra, que me parece, igualmente, deslocada da primitiva situação.

Interpreto-a:

Aqui jaz Diogo Afonso, alfaiate que Deus perdôe. Era do nascimento de mil quatrocentos e trinta três anos.

Aos lados do letreiro vêem-se, sumàriamente gravados, dois símbolos que, no parecer do Sr. Afonso de Dornelas, talvez representem utensílios ou aparelhos do officio. Na parte inferior do mesmo letreiro grava-se, na pedra, uma tesoura e uma *medida*, dividida em três partes iguais de oitenta e dois milímetros cada uma".³²

VI. DOTACIÓN DEL CONDESTABLE AL CARMEN DE LISBOA

El Condestable Nuño Alvarez Pereira no solamente levantó el gran complejo conventual del Carmen, sino también dotó a la institu-

³² SEQUEIRA, *O Carmo e a Trindade*, I, 154 ss.; 384 ss. Como nota curiosa sabemos que en 1397 el carmelita inglés Gualtero Diseo, legado a latere y nuncio del papa Bonifacio IX fue huésped del convento de Lisboa (PEREYRA, *Chrónica*, I, 354 ss.). La noticia se echa de menos en COPSEY, *Carmelitas ingleses* (Pro ms).

ción con abundantes bienes de su inmenso patrimonio. Matos Sequeira de modo colorista narra el momento solemne de la entrega de bienes. Fue el día 28 de julio de 1404 cuando se redactó el documento notarial en el que figuran los siguientes inmuebles:

“A quinta da Alcaldaira no termo de Ourem, com todos os seus foros, direitos e pertenças e mais casais e terras de Pombal, Tomar e Leiria; o moinho de Corroios e os esteiros de Agenôa, Amora, Corroios e Arrentela que El Rei lhe dera de aforamento; os bens de David Negro, terras em Camarate, terras em Almada, as moradas de casas na Judiaria e no Poço da Foteia e os foros de Frielas, Unhos, Apelação e Póvoa de St^o Adrião; a herdade junto ao Mosteiro, comprada aos trinos e as terras escambadas com a senhora D. Brites Pereira, sua irmã...”

Se consignaban los cultos que debían celebrarse en el Carmen de Lisboa, tres misas diarias, una cantada en honra de Dios y dos rezadas en honra a la Virgen María. Los bienes de David Negro los gozaría en usufructo durante su vida la madre del Condestable, Eiria (Iria) Gonçalves.

El Condestable se reservaba el derecho de administración de dichos bienes durante su vida; después, la administración pasaría al monasterio. No podían venderse o enajenarse estos bienes, ni parte de ellos. Las rentas se aplicarían para la conservación de la iglesia y monasterio, para el sustento de los religiosos, mantenimiento de los mismos bienes y pago de los foros.³³

Nótese bien que la entrega de estos bienes no se hizo a la Orden del Carmen, sino al monasterio de Santa María en el que vivirían hermanos o hermanas u otras personas eclesiásticas. En su testamento indicaría más tarde la Orden a la que pertenecería el monasterio.

El 29 de septiembre del mismo año entró en posesión de los bienes el monasterio, cuya administración continuó en manos del fundador, en la persona de Vasco de Moura, su procurador.

Al año siguiente, el 31 de agosto de 1405, y a petición del Condestable dispensó al monasterio de los foros que debía pagar “de oito alqueires de trigo de cada par de rodas em função. Havia então 3 pares de rodas”.

Una alteración hizo el 9 de septiembre de 1406 con respecto a la donación anterior. Nuño Alvarez descubrió que la finca de Alcaldaria,

³³ SEQUEIRA, *O Carmo e a Trindade*, I, 126 ss. *Documentos do arquivo Histórico da Câmara de Lisboa, Livros de Reis*, II, Lisboa: 1958, II, 97 ss. Copia de la entrega de bienes en ANTT, *Convento do Carmo*, Maço 50.

en el término de Ourem, pertenecía directamente a la capilla de Flor de Rosa, de la Orden del Hospital y que él solamente era usufructuario, lo que motivó que revocara la entrega. Por una nueva disposición, disfrutaría el monasterio de los bienes de David Negro y a su madre Iria Gonçalves la compensó con otros bienes.

El Papa, el 17 de julio de 1413 concedió licencia apostólica para que estas donaciones pasaran al monasterio de Santa María, sin tener en cuenta los trámites del derecho común.

Años más tarde, el 5 de julio de 1422 entregó al monasterio una reliquia de la Santa Cruz que perteneció el rey de Castilla.

Consiguió también el Condestable que Don Fernando, su nieto entregara al convento 6 moios de trigo al año (22 agosto 1422); Don Alfonso, otro de los nietos, concedió en la misma fecha 4 “moios de trigo y cinco tonéis de vinho.”³⁴

Como nota importante hemos de advertir que Nuño Alvarez Pereira no entregó jurídicamente la iglesia y el convento a la Orden del Carmen hasta el 28 de julio de 1423 en que se formalizó la consiguiente escritura. “E que, porquanto ele no dito mosteiro via Frades bons e virtuosos e que vivem bem, e em serviço de Deus, que ele declarava a sua vontade, que até ora em tempo tivera guardada. E que daqui em diante provocava o dito mosteiro ser da Virgem Maria e da sua Ordem do Carmo, e que fazia dele pura doação, para sempre, à dita Ordem, com todas as rendas e direitos, que o ele há dotado, para os Frades da dita Ordem.”³⁵

Opina Wermers que solamente ahora entregó a los Carmelitas la iglesia y convento, cuando tenía una larga experiencia de la conducta ejemplar de los carmelitas.³⁶ No parece que dudara de ello, puesto que los trajo a Lisboa desde Moura, en cuyo convento les había conocido, hacía ya varias décadas. Más bien, pienso que esperó y encontró la ocasión propicia en estos años, cuando el Carmelo portugués fue adquiriendo plena autonomía y como provincia carmelitana fue equiparada a las demás de la Orden, según veremos. En el marco de esta autonomía y estabilidad habría que interpretar dicha entrega y la aceptación por parte de los carmelitas del gran convento del Carmen de Lisboa y de los bienes con los que fue dotado por el Condestable Nuño Alvarez Pereira.

³⁴ WERMERS, *Nun'Álvares Pereira e a sua cronologia*, 79 ss.

³⁵ PEREYRA, *Crónica*, I, 408-413; 822-824; WERMERS, *Nun'Álvares Pereira e a sua cronologia, e o seu itinerário*, en *Lusitania Sacra*, 5 (1960/1961), 91.

³⁶ *Ibid.*, 91.

Desde el Carmen de Lisboa se cuidó siempre con suma diligencia de conservar los bienes inmuebles, el gran legado de Nuño Alvarez. En la infernal papelada de la Torre de Tombo, al decir de Matos Sequeira, son numerosísimos los documentos, escritos en pergaminos, libros y maços que describen con todo lujo de pormenores las propiedades pertenecientes al convento. En algunos libros incluso encontramos dibujos con el tipo de cultivo de las fincas. Esta documentación es de una riqueza insospechada. En esta masa documental hay tres bloques que en el siglo XVIII el carmelita Manuel de San Elías transcribió de viejos pergaminos, de letra a veces endiablada y que ponen a prueba la paciencia del paleógrafo.

Muchos de los documentos están relacionados con los bienes del famoso David Negro al que le fueron confiscados por traidor a Portugal en la guerra con Castilla, según indicamos anteriormente.³⁷

Este lado económico en la historia del Carmen de Lisboa constituye una buena hipótesis de trabajo. Es natural que las propiedades fueran uno de los soportes de la economía del gran Carmen de Lisboa.

Es preciso pensar también en las limosnas provenientes del culto desbordante en el templo conventual, imposibles de contabilizar y que oscilaban en gran manera. No hay que olvidar tampoco los emolumentos de los derechos a enterrarse en el Carmen - eran abundantes los sepulcros - particularmente en las capillas de la iglesia o de los claustros. En general pertenecían a la nobleza portuguesa.³⁸

Con seguridad el gran convento Je Lisboa no debió de pasar por situaciones apuradas; más bien debió de gozar, en este aspecto, de una situación de privilegio.

VII. ESTELA DE SANTIDAD DE NUÑO ALVAREZ CARMELITA

No podemos ofrecer datos precisos acerca del número de religiosos carmelitas en esta primera etapa en Portugal. Habida cuenta, sin embargo, de que antes de entrar en escena Nuño Alvarez Pereira, solamente existía un convento, el de Moura, cualquier número que supere los 50 habría que descartarlo. Entre éstos conocemos algunos nombres, como el del primer provincial, Alfonso Alfama, quien, al parecer, escribió algunas obras de carácter ascé-

³⁷ ANTT, *Carmo de Lisboa*, B. 47 - 1; B. 47 - 2; B. 47 - 8; B. 47 - 10; B. 47 - 15; B. 47 - 16; B. 47 - 18B. 47 - 26. Maços: 31, 48, 50, 52; Livros 94, 99, 104, 105.

³⁸ SEQUEIRA, *O Carmo e a Trindade*, 360 ss.

tico e histórico.³⁹ *Gómez de Santa María* fue el primero de los priores del convento de Lisboa y obispo titular, según algunos autores, de una diócesis en Palestina, en 1404.⁴⁰

De los primeros carmelitas el más célebre y que merece toda nuestra atención es el *Santo Nuño Alvarez Pereira*. Hay un hecho real, suficientemente elocuente; el gran Condestable de Portugal se retiró al convento de I Carmen que el mismo había fundado, vistió el hábito de carmelita, como *semi-frater* o *meio-irmao*; debió de llevar una vida sumamente sencilla, prescindiendo un poco de los inevitables rasgos legendarios de algunos cronistas. Así resume un moderno historiador los años últimos de su vida:

“As Constituições da Ordem de Nossa Senhora do Carmo estabelecem algumas regras especiais para os meios-Irmãos: Farão votos de obediência, de castidade e de viver sem propriedade até à morte. Dirão o Ofício com os Irmãos. Usarão, porém, um hábito algo diferente, a saber, mais curto e, em lugar da capa branca, terão uma capa da cor do hábito, igualmente mais curta. Segundo o critério do Prior da casa, poderão sair do convento como se fossem criados, sem acompanhamento. Todos os Irmãos e meios-Irmãos tratarão com respeito os clérigos e os sacerdotes, e lhes cederão o lugar.

A Crónica do Condestável conta como, depois de ter distribuido todos os bens e propriedades, ficou sem coisa alguma e chegou ao Mosteiro de Santa Maria apenas com o seu rude hábito de meio-Irmão, que usou até à morte.

Uma vez afastado do mundo, tratou de realizar três intenções: 1. mendigar o seu sustento pelas ruas da cidade; 2. não se chamar, nem consentir que outros o chamassem, por outro nome que não fosse o de Nuno (a isto acrescentou depois «de Santa Maria»), como se vê em algumas cartas publicadas por Pereira de Sant’Ana assinadas por «Nuno de Santa Maria»; 3. sair de Portugal e terminar a vida onde fosse desconhecido. Não o conseguiu, porém. Pois o Infante D. Duarte, assim que soube desses propósitos, veio procura-lo imediatamente e falou com ele «sobre

³⁹ La noticia que ofrece Pereyra de Santa Ana es que quedaron en Moura 42 profesos de coro, aparte de los novicios y hermanos legos, cuando el Condestable llevó a los carmelitas a Lisboa (*Crónica*, II, 138). Sobre ALFAMA VILLIERS, *Bibliotheca Carmelitana*, I, col. 42; SÁ, *Memorias dos Arçebispos*, 1ss. DIEGO BARBOSA MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, 14 v., Lisboa: 1945-1759, 27 ss. En una fundación de capellanía de Moura (1426), la de Andrés Vázquez se enumeran 9 religiosos en el convento, però se añade “e outros muitos frades” (ANTT, *Convento de Carmo de Moura*, Livro 9, f. 147v). En 1526 en otra capellanía se enumeran 10 “e outros muitos frades profesos” (ANTT, *Convento de Moura*, Livro 8, f 16r).

⁴⁰ VILLIERS, *Bibliotheca Carmelitana*, II, 917. “*Episcopus Ebronensis in Palestina, sub Hierosolimitano Patriarcha*”.

estas coisas que queria fazer; e lho disse rogando e mandando por mandamento, que as não fizesse». Que servisse a Deus em Portugal, e não em outras terras. Que continuasse com título de Condestável e não mudasse de nome. E de maneira alguma podia sair pelas ruas a pedir esmolas: que as pedisse ao Rei e a ele. Nisto insistiu muito. Por obediência, Fr. Nuno de Santa Maria conformou-se com isso, posto que fosse contra a sua vontade.

O Rei e o Infante estabeleceram agora uma boa pensão anual para o sustento de Fr. Nuno e dos seus companheiros. Como fosse bastante abundante, aproveitou-se dela para fazer muitas esmolas.

«E de outras muitas virtudes e boas obras usou o Condestável, tantas que se não poderiam lembrar, para se pôr em esta história».

Eis o pouco que sabemos da sua vida religiosa, em que perseverou durante quase oito anos. Sexta-feira Santa; depois do meio dia adoeceu gravemente.

Festa da Páscoa; morte de Frei Nuno de Santa Maria. 1-IV-1431.

O Rei e o Infante D. Duarte lhe mandaram fazer as exéquias, com tão grande pompa e honra, «como em Espanha não se fez a homem de seu estado». Por ordem deles, assistiram às derradeiras homenagens numerosos clérigos, no meio de um grande concurso do povo.

O corpo foi inumado no presbitério da igreja de Santa Maria do Carmo, numa sepultura rasa, «mais chegada às cadeiras que ficam da parte da Epístola». Na campa gravou-se a seguinte inscrição:

*Ille Comestabilis Braganti nominis author
Nunus adest, Dux maximus, hic monachusque beatus
Qui regnum ascivit vivens sortitus in aevum
caelum cum superis: nam post numerosa trophaea
consumpsit pompas, humilisque ex principe factus
hoc templum posuit, coluit, censumque dicavit”.*

Aquí repousa aquele Nuno, Condestável, Fundador da Casa de Bragança, General exímio, Depois monge bem-aventurado; o qual, sendo vivo, desejou tanto o reino do Céu, que mereceu depois da morte, viver eternamente com os Santos; pois após numerosos trofeus, desprezou as pompas, e, fazendo-se humilde - de príncipe que era, fundou, ornou e dotou este templo.

E ainda o dia de hoje - conclui a Crónica do Condestável - depois da sua morte, Deus por sua mercê fez e faz muitos milagres naquele lugar onde seu corpo jaz, que são assaz denotados e manifestos. Por que devemos entender, que sua alma é com Deus na sua glória. A qual Ele por sua alma é com Deus na sua glória. A qual Ele por sua mercê nos dê, Amen Deo Gratias - Memento -mei, Mater Dei.”⁴¹

⁴¹ WERMERS, *Nun'Álvares Pereira e a sua cronologia*, 93 ss. *O santo Condestável. Santidade e Culto*, Fátima: 1960, 33.

Muy pronto encontramos documentos sobre la vida santa de Nuño Alvarez Pereira. El primero de ellos fue publicado en 1928. Se trata de una carta existente en la biblioteca Laurenziana de Florencia, del rey D. Duarte, fechada el 21 de julio (de 1437 dirigida al abad benedictino D. João Gomes. En ella dice el rey: “Facemos vos saber que nos nam ouuemos ajuda ho desembargo que ssayo do calinozamento do Saanto Condestrabre per que se tire a inquiriçom sobresto costumada.” En dicha carta el rey Don Duarte incluye un precioso elogio en latín de su hermano el infante D. Pedro, en honor del Condestable. En este elogio aparecen frases tan indicadoras como: “Norma principium, exemplum dominorum, speculum anachoretarum ... securus et fortis in proelio, humilis et pius in victoria, justus et misericors in pace, oboediens et devotus in claustro. Sicut in omni statu fidelis et laudabilis decertasti...”

Vos sois a norma dos Príncipes, o exemplo dos Senhores,
 O Espelho dos Religiosos, o Beato Nuno,
 Vós sois seguro e forte na batalha,
 humilde e pio na vitória,
 justo e compassivo na paz,
 obediente e devoto no claustro.
 E como lutaste fiel e louvâvelte em todos os estados,
 por isso conseguistes honra e glória nesta vida,
 e a eterna bem-aventurança no céu.
 V. Amou-o Senhor e adornou-o;
 R. Revestiu-o com a túnica da glória.

Terminan estos elogios con una oración, también en latín, que dice así, traducida al portugués: O Deus omnipotente e eterno, que fizestes passar o Beato Nunu, vosso Confessor, pelas honras e bens temporais de tal maneira, que mereceu chegar á glória eterna, concedei-nos, vos suplicamos, que, imitando a vida dele, sejamos sempre vencedores dos inimigos e possamos reinar convosco sem fim. Por Cristo Senhor nosso Amen”.⁴²

Posteriormente en 1949 se publicó otro documento en la misma línea. Se trata de un *Sumário pera pregar do Conde D. Nuno Alvares*; se encuentra en la actualidad en la Torre de Tombo de Lisboa (*Códice da Cartuxa de Évora*). En opinión de Tarouca que lo publicó sería un

⁴² GOMES DOS SANTOS, *Para historia do culto do B. Nun'Alvares*, 393 ss. Este mismo documento fue publicado por Guido Battelli, en *L'osservatore Romano* (5-VII-1936) con algunas variantes. (WERMERS, *O santo Condestável*, 34).

“esbozo do panegirico que devía ser pronunciado por ocasião da canonização” e “é un documento de importância capital, sendo a unica fonte coeva que fala muito claramente da Santidade da sua Vida - e o que é de notar a unica fonte que conserva a data da morte do Beato Nuno: o día de Pascoa de 1431, isto é, 1 de abril”. Este *Sumario* que así se llama el documento, pertenecería también a los infantes.⁴³

El mismo investigador Tarouca encontró entre la documentación de la Casa Cadaval una copia del s. XVII de un original del s. XV titulado: *Milagres do Sancto Condestabre, Religioso da Ordem de Nossa Senhora do Carmo*. Contiene 221 relatos, considerados como milagros. Todos ellos ocurrirían en tiempo de Alfonso V (1438 ss.), lo que permite acercarse al tiempo en que fue compuesto.⁴⁴

Desde las fuentes de la historia carmelitana existe un documento más importante, así lo creemos, que los alegados. Estos tienen valor histórico sin más; al que aludiremos seguidamente tiene el valor adicional de que viene desde la liturgia, es decir, desde el culto oficial de la Iglesia. Se trata de un breviario Carmelita existente en la Biblioteca Parmense de la ciudad de Parma (Italia), escrito entre los años 1456-1478, con toda probabilidad en Lisboa. Aparece en el mismo la fecha en que debía celebrarse la fiesta del Santo Condestable Nuño y que, según costumbre de la Iglesia coincidía con el día de la muerte o nacimiento para el cielo, 1 de abril de 1431. Añadimos el rango litúrgico importante: *Totum duplex*. Este documento perfectamente presentado por un moderno historiador, es, sin duda, de un valor extraordinario. Apenas unas décadas después de la muerte de Nuño Alvarez Pereira, su nombre saltó a los anales litúrgicos carmelitanos, a sus libros oficiales de rezo, al Breviario.⁴⁵ Un documento cuyo examen resulta gratificante para el historiador.

El pueblo fiel que se mueve por el sentido de Cristo, pronto comenzó a ver en Nuño Alvarez el Santo y a festejar con cantos y bai-

⁴³ TAROUCA DA SILVA CARLOS, *O Santo Condestável pode ser canonizado*, en *Broteira*, 49 (1949), 130 ss. Escrito este documento en portugués, nos hubiera gustado saber si efectivamente el estilo responde al de la época y que se hubiera aproximado al posible año de la redacción. Al parecer, los últimos capítulos de la famosa *Crónica* del Condestable dependen de este *Sumario* (*Grande enciclopedia portuguesa e brasileira*, 21, 176).

⁴⁴ TAROUCA DA SILVA, *O Santo Condestável*, 134. Fueron copiados estos milagros por el historiador carmelita Jorge Cotrim. (Ibid.). De Cotrim depende Pereyra de Santa Ana, *Crónica*, I, 486-559. En Roma y en el archivo del Postulador de la Orden del Carmen se conservan relatos manuscritos de algunos de estos milagros (MÁRIO MARTINS, S.J., *Peregrinações de livros de Milagres do Santo Condestável*, 179 ss.).

⁴⁵ PASCOAL (KALLENBERG), *O Primeiro vestígio do culto do B. Nuno na Liturgia carmelitana*, en *Lusitânia Sacra*, 3 (1958), 41 ss.

les populares que reflejan esta convicción, lo que prueba que había sintonía entre la documentación y el alma de las gentes cuando se trataba de venerar al Conde Santo.⁴⁶

VIII. FAMA DE SANTO EN ESPAÑA

Como es comprensible su memoria no se perdió en los años posteriores. Según vimos los restos mortales del santo Condestable, a su muerte, en 1431, se depositaron en tierra en la capilla mayor del gran Carmen de Lisboa. Resulta también significativo comprobar cómo la fama de vida santa transpasó las fronteras de Portugal. Sabemos que Doña Juana la Loca, ya se sabe, la Reina de Castilla, nieta en cuarto grado de fray Nuño de Santa María, ordenó construir un mausoleo solemne y rico, en 1522, para custodiar sus restos. Era de alabastro finísimo y se construyó en Borgoña. Siendo prior del Carmen el P. Britto, a mediados del s. XVI se colocó en la pared del lado derecho de la misma capilla mayor del presbiterio donde pudiera celebrarse la Eucaristía. Dejemos que nos relate estos hechos el gran cronista portugués Pereyra de Santa Ana, quien además lo hizo con todo lujo de pormenores.

“A Gloriosa fama dos admiraveis portentos, com que a Divina Omnipotencia qualificava a santidade do Bemaventurado Condestavel, excitou nos corações pios hum fervoroso, desejo, de que o seu venerando Corpo se trasladasse para tumulo mais decente, levantado da terra, e composto conforme requeria o merecimento de taõ experimentada virtude. Para esse effeito, sua quarta Neta, Rainha de Castella Dona Joanna, mulher de Philippe o Feroso, e filha dos Reys Catholicos D. Fernando, e Dona Isabel, havia já mandado a esle Convento hum precioso sepulchro de finissimo alabastro, feito com o primor, que depois diremos; no qual pretendia, que se enthesourasse aquelle inestimavel deposito. Juntamente com a Urna fez o donativo de hum retabolo de madeira, todo entalhado, e cuberto de ouro com os Passos da Paixaõ de Christo levantados em relevo e as Imagens do mesmo Senhor ricamente estofadas. Este retabolo mandou, para que pudesse servir no Altar, onde em honra de seu Veneravel Avô se offerenciaõ a Deos quotidianos sacrificios.

Era naquelle tempo Prior deste Convento o memoravel Padre Presentado Fr. Christovaõ Moniz, hum dos mais authorisados Filhos desta Provincia; o qual pelo seu conhecido talento, e pelas heroicas virtudes, que nelle resplandeciaõ, foy depois eleito Bispo titular de Reona, e nomeado Coad-

⁴⁶ PINHARANDA, *O Galaaz do Carmelo*, en *Carmelo Lusitano*, 7 (1989), 19 ss.

jutor do Bispado de Evora, de que era perpetuo Administrador o Cardeal Infante D. Affonso, Arcebispo de Lisboa, e irmão do Serenissimo Rey D. Joaõ III. Foy o dito Prior eleito no anno de 1510, e governou até o de 1522, sendo o virtuosissimo Padre Fr. Joaõ de Santa Anna Provincial: e julgando aquelle zeloso Prelado , que era lugar digno de receber em si o novo Mausoleo hum grande vão, que havia em toda a grossura da parede da Capella mór junto ao Presbyterio da parte da Fpistola; com approvação dos Padres mais dignos (que fempre eraõ consultados, e ouvidos) mandou naquelle vaõ fazer huma devota Capella com arco de excellente jaspe, na qual accommodou o retabolo , que viera de Borgonha, e tambem o Tumulo destinado para o piedoso ministerio da trasladação.

Deu o Prior conta do seu designio ao Prelado Diocesano, para que a seu arbitrio determinasse tudo, o que fosse conveniente em ordem a se fazer com acerto esta Religiosa função. Muito estimou o Diocesano a certeza de estarem as cousas em termos de se poder effectuar o intento no dia, que elle resolvesse: e para sinal da realidade, com que aprovava esta acção prometteo vir pessoalmente authorisalla com a sua presença. A mesma resposta lhe deu El Rey, quando o Prior lhe participou aquella plausivel noticia, da qual não achamos certeza; nelle concorreraõ a este Convento as Pessoas Reaes acompanhadas da Corte, todas as Dignidades Ecclesiasticas, Prelados Regulares, e immenso Povo para assistirem ao festivo acto, que se praticou com a solemnidade, que podia caber na mayor ventagem de toda a magnificencia Religiosa.

Mas ainda, que ignoramos o dia, sabemos, que a função foy celebrada no anno de 1522 ultimo do governo do nomeado Prior. Nella se achou presente El Rey D. Joaõ III, sucessor do felicissimo Rey D. Manoel, seu pay, que com a morte acabou o governo da Monarquia aos 13 de Dezembro de 1521. Porem, ainda que com a trasladação das veneraveis Reliquias do Santo Condeffavel cresceo nos Fieis a devoção para se lhe continuar o culto; nunca foy da satisfação do piedoso Monarca, que os ossos de hum Fundador já Veneravel, deixassem de ter na Igreja lugar mais digno, e mais publico: porque sem embargo, de que na accomodação da Capella estavaõ com toda a decencia; julgava, que no Presbyterio da parte do Evangelho ficavaõ no lugar, que lhes era devido. Neste ponto se discorreio sem outro effeito, que ficarem os nossos Prelados advertidos por parte do mesmo Soberano, a não occuparem o dito Presbyterio daquelle lado com outro Mausoleo, ou com artificio algum, que no tempo futuro houvesse de embaraçar a nova resolução, que se poderia tomar na trasladação do Tumulo; o qual não era razaõ, que agora deixasse de ficar na Capella prevenida, suposto estar já nella collocado, e não caber no templo prefixo para a função a melhorada mudança.

Corrêraõ os annos: até que no de 1545 sahio eleito Prior deste Convento o virtuoso Padre Fr. Diogo de Brito, Varaõ dignissimo de eterna memo-

ria, como em lugar mais proprio escreveremos. Assim que entrou no governo, logo cuidou nas obras mais uteis do seu Convento. Certificado, pois, de tudo o que El Rey havia advertido à cerca da trasladação do Tumulo, determinou collocalo no dito Presbyterio: e querendo compor toda a Capella mór, conforme o uso praticado nos outros Conventos da Ordem, chamou Architecto capaz de idear nella hum Coro magestoso. Ajustando-se com effeito fazerse este com as Cadeiras, que actualmente existem, e havendo necessidade de correrem ate o Presbyterio para fermofura do mesmo Coro; teve o prudente Prior justificado pretexto para a mudança do Tumulo, tirando da Capella o retabolo, que a ornava, e fechandolhe o vão do arco, do qual nos ficou a memoria em huma pedra branca guarnecida de ouro, com huma Cruz das Armas do mesmo Conde Santo. O retabolo se deu para a Ermida dedicada a Nossa Mãy Santissima, e Senhora do Carmo, que este Convento possui na Quinta do Lugar de Morfacem, junto a Caparica, e servio de lhe ornar a Capella, a qual antes de Fernando Affonfo fazer della doação ao Convento, achamos nas Escrituras publicas, que se intitulava da *Vera Cruz*.

El Rey não só estimou o executado acerto, mas deu a conhecer, que agradecia ao Prior a lembrança, que tivera de lhe satisfazer os desejos; porque veyo logo visitar as Reliquias do Servo de Deos, e na presença de toda a Commuidade disse: *Que agora descansaão no lugar devido a hum Padroeiro Santo*. Destas attendiveis particularidades he preciso, que fempre dure a memoria, para que os Prelados deste Convento, e os da Provincia, em nenhum tempo consintaõ, que daquelle competente lugar se remova o Tumulo do nosso Veneravel Fundador. Neste sitio o devemos conservar, pois he sem duvida, que o não poderiamos occupar melhor, do que com o precioso deposito de hum Heróe por tantos titulos grande, que gloriosamente o enche: de forte, que nos termos presentes, não cabe na piedade Religiosa o descello do pavimento do Presbyterio, antes se lhe devem multiplicar os degrãos, na certeza de que esta posto em caminho para subir aos Altares.

He este Tumulo (como já insinuámos) de finnissimo alabastro brunido: obra magestosa, e rara, que assenta sobre tres Leões, tambem de pedra. Tem de comprimento doze palmos, e de altura (medido todo o artificio), sete e meyo. Na face principal em todo o quadro estaõ com primor aberatas de relevo no mesmo alabastro as Imagens, que trazia pintadas na sua bandeira; as quaes (como já declaramos) saõ, de huma parte a de Christo crucificado, com as de sua Mãy Santissima, e do Amado Euangelista ao pé da Cruz, e Santiago Mayor ajoelhado. Da outra parte a mesma Virgem Senhora com o Menino JESUS nos braços, o Anjo da guarda, e S. Jorge também ajoelhado, tendo as mãos levantadas na mesma fórma que Santiago, como que estão ambos orando. Nos remates deste quadro entre columnas relevadas, se mostraõ mais dous Anjos do mesmo artificio, que as outras imagens, tendo cada hum entre as mãos seu Escudo com as Armas dos Pereiras: e no baixo das columnas outros dous com as mes-

mas Armas, que assentaõ sobre florões tambem de relevo, guarnecida toda esta obra pela parte superior com huma delicada renda, nascida da mesma pedra.

Na face fronteira ao corpo da Igreja se vê huma formosa Estatua do mesmo Santo Condestavel em pé, com sete palmos de alto, que o representa Soldado de pouca idade, na fórma costumava sahir a pelear nas campanhas, vestido de Armas brancas, com cota de malha, guarnecida em roda com muitas Cruzes de suas Armas. Elle as trazia a imitação do Mestre de Aviz, o qual usou sempre de semelhante ornato feito das Cruzes da sua Ordem, em memoria do grande Conquistador El Rey D. Affonso Henriques, seu oitavo Avô, que tambem levava à guerra na cota pintadas as Armas de Portugal. Mas ainda, que a Estatua se mostra inteiramente vestida com peito, manoplas, grevas, e espaldar; falta-lhe só o morrião na cabeça que a tem descuberta, e sempre foy pela devoção coroadada de flores, como symbolos significativos das muitas virtudes de que foy fecunda sua alma puríssima. Tem de mais espada àcinta e huma grande maça de ferro nas mãos.

Outra Estatua que deitada sobre a campa do Tumulo, lhe serve como de cúpula, o representa anciaõ e já amortalhado no Habito Religioso do seu uso, em que morrera; tendo na mão direito o baculo, em que descansava depois enfraquecido e na esquerda o seu livro das meditações, que sempre comsigo trazia. He esta Imagem entalhada no mesmo alabastro, proporcionada na simetria, e de estatura natural. Veyo o Mausoléo com a cor propria da materia de que he fabricado: e assim mesmo se collocou na Capella prevenída para o seu deposito. O dito Prior Fr. Diogo de Brito foy o que o mandou cobrir de cores, e guarnecer de ouro na occasião, em que o trasladou para o Presbyterio, segundo consta do Livro das suas despezas, onde se achaõ algumas feitas para esta pintura, que se effeituou para melhor se distinguirem as partes daquelle elegante artificio.

Houve quem escreveu, que a primeira trasladação das Reliquias do Santo Condestavel da sepultura raza para o Tumulo, fora acção do nosso Illustrissimo D. Fr. Martinho de Sotomayor, antes de eleito Bispo Titular de Tripoli: erro crassissimo, no qual bem mostra o seu Author, que não examinou as nossas Memorias; porque nellas acharia, que a fez o dito Padre Presentado Fr. Christovaõ Moniz: o que com evidencia se mostra. Porque o Doutor Fr. Martinho de Sotomayor nunca foy Prior deste Convento de Lisboa: e ainda, que por algum incidente se houvesse de encarregar da função, nunca a respeito delle se verifica o tempo, em que foy celebrada: porque no acto (como já dissemos) assistio o Serenissimo Rey D. Joaõ III que principiou a reynar no fim do anno de 1521; e o Illustrissimo Bispo D. Fr. Martinho de Sotomayor acabou a vida no anno de 1489, como se póde ver no Livro dos Obitos deste Convento, e nesse tempo governava El Rey D. Joaõ II. A trasladação do Tumulo para o Presbyterio foy executada no anno de 1548 : e posto, que ignoramos o dia, consta, que foy no mez de Junho, pelo assento, que vimos no Livro das

despezas do mesmo Prior Fr. Diogo de Brito, a folhas 90, onde entre outras addições, se acha o pagamento dos Officiaes, que desfizeraõ o assento do mesmo Tumulo para poder mudarse”.⁴⁷

En esta misma dirección comprobamos también otro hecho de especial relieve: el eco que tuvo en España la vida santa y la muerte del Condestable en destacados poetas de lengua castellana. Rodrigo Méndez Silva publicó en Madrid una vida del Santo Condestable y tuvo el acierto de incluir en ella hasta 16 poesías, todas ellas en forma de epitafio, algunas de ellas de renombrados poetas. Reproducimos las composiciones que nos parecen más importantes.

*Funestas pompas y cenizas frías
Siempre convidan a llorar engaños
De las horas de quien se hacen los días
De los días de quien se hacen los años:
Sola esta vez las mudas voces mías
Te claman con felices desengaños,
Te avisan con recuerdos superiores,
Oh, huésped, a quien envidies y no llores.
Nuño Alvarez Pereira, de quien fueron
Tantos hechos que al tiempo embarazaron,
De quien tantas conquistas se dixeron,
De quien tantos monarcas descendieron,
Y de quien tantas casas se ilustraron;
Yace aquí y tanto le es la piedra leve
Que admiración, no llanto se le debe.
Pues de sí mismo, el mismo victorioso,
Que es la mayor victoria que se adquiere.
Deste templo, Patrón y Religioso
A sí mismo en sí mismo se prefiere;
Oh, sólo aquel feliz: sólo dichoso
Aquél, que dos veces vive y muere,
A la fortuna temporal, la una;
Y la otra luego a la inmortal fortuna.*

Calderón de la Barca

*No fúnebre ciprés, laurel glorioso
Corone los despojos inmortales*

⁴⁷ PEREYRA, *Crónica*, I, 471-476. VELASCO, *História da Ordem do Carmo em Portugal*, Lisboa: 2001, 134, 135, 435.

*Que aún en los fueros del morir fatales
 Saben ejercitar lo victoriosa.
 Vive aquí su valor, triunfa no ocioso,
 Si hacen. aun cuando al parecer mortales,
 Las fuerzas del olvido desiguales
 Y el curso de los años perezoso.
 No túmulo, pues, no, sino palestra
 El mármol es a su mayor victoria
 Que invencible los guarda y se eterniza.
 Oh, salve, salve siempre victoriosa diestra,
 Que en el mismo Leteo hallas memoria
 Y permanente luz en la ceniza.*

Antonio López de Vega

*En este Occidente helado
 Yace, oh caminante, aquel
 Sol, cuyo esplendor en él
 Faltó de muy dilatado:
 Con morir se ha eternizado
 Allá, en la posteridad,
 Bien que al curso de su edad
 Se opuso Parca atrevida;
 Mas no le quitó la vida,
 Sino la mortalidad.*

Antonio Solís Ribadeneira

*Aquí yace sepultado
 Don Nuño Alvarez Pereira
 De Portugal Condestable
 Que no hay cosa que no sea.
 Ilustre progenitor
 De cuantos laureles cercan
 En la Imperial Monarquía
 Tanta cesárea cabeza.
 De cuantos reyes la Europa
 Y príncipes la gobiernan
 Cuyos heroicos blasones
 Compiten con las estrellas.
 Que fue portugués prodigio
 De victorias y proezas,
 En Portugal y en Castilla,*

*Y en las alarbes fronteras.
 Generoso descendiente
 De Pelayo, cuyas mismas
 Hazañas imitó tanto,
 Que obscureció las ajenas.
 Siendo nuevo Viriato
 Lusitano, que en empresas
 Más invencibles, dio envidias
 Nuevas a Alexandro y César.
 Y después de tantos triunfos
 Para alcanzar la postrera
 Victoria. Vivió en clausura
 Religiosa y murió en ella.
 Habiendo estado nueve años
 De exemplar vida y perfecta
 En el Carmen de Lisboa
 Que con gran magnificencia
 Fundó, y de quien es Patrón.
 Leve esta losa le sea,
 Donde en heladas cenizas
 El clarín último espera.*

Luis Vélez de Guevara

*Yace aquí ¿quién diré para, decirle?
 ¿Un nuevo Aquiles? Es obscurecerle;
 ¿Un Alejandro? No es engrandecerle,
 ¿Un Héctor lusitano? Es abatirle;
 Todo es poco al llegar a percibirle,
 Nada es bastante a sólo proponerle.
 Si un sentido no puede comprenderle,
 ¿Cómo podrá una pluma definirle?
 Nuño Alvarez Pereira es al que anhela
 La voz, que no le explica, aunque le advierta
 Donde olvido eterno no recela.
 ¿Este hombre muere? ¡Oh, desdichada suerte!
 ¿Quién por sanos aplausos se desvela,
 Si de todo esto al fin triunfa la muerte?*

Augustín Moreto y Cavana

*Suspende, para, ten (ioh. caminante!)
 El móvil paso en la ocasión presente*

*Y admira en este túmulo eminente
Breve rasguño de su mucho atlante.
Un regio panteón tienes delante
Coronas de quien es sangre ascendente;
O Trono y Urna de oro, en que se asiente,
Su viva fe, su religión constante
Debidas multiplica admiraciones
Deste que ves en mármoles y piras,
La ceja ostente aquí lo ponderable
Donde tan justas son las suspensiones:
Porque mejor conozcas lo que miras
Don Nuño Alvarez es, tu Condestable.*

Jacinto de Torres y Sotomayor

*Mrmales, eternizad
El prodigio que escondis
Con cuyo exemplo admiris
Al valor y a la piedad.
Este y su felicidad
Quit a la Patria el recelo,
Dio nuevos héroes al cielo,
A la soberbia castigo,
Diadema y reino a su amigo
Y un santo más al Carmelo.*

Tirso de Molina

*El Héroe que aquesta historia
Celebra, a pesar de Marte,
Su ser entre tres reparte;
(Nueva de triunfos victoria)
Consagr el alma a la gloria
Do en fuego de Dios se inflamo.
Devoto el Carmen le aclama
Viendo que entre Angeles gira
Su cuerpo a esta excelsa pira,
Su eternidad a su fama.*

Juan de Mendoza⁴⁸

⁴⁸ R. MÉNDEZ SILVA, *Vida y hechos del gran Condestable de Portugal don Nuño Alvarez Pereira*, Madrid, 1640, passim.

IX. SUERTE POSTERIOR DE SUS RESTOS

El gran templo del Carmen lisboeta era el centro donde permanecía más viva la memoria del Santo Condestable y desde allí irradiaba también la devoción al mismo. Quienes visitaban el sepulcro quedaban contagiados de su recuerdo. Era además centro importantísimo de religiosidad popular y en él se celebraban acontecimientos de especial relieve y eran frecuentes los sermones pronunciados allí que después se imprimían.⁴⁹

El tristemente famoso terremoto de 1755 causó grandes desperfectos en el mausoleo del santo Condestable. El rey José I ordenó que se hiciera uno nuevo de madera, imitación del de alabastro y en él se depositaron los restos en 1768 no sin antes hacer las debidas comprobaciones al rehabilitarse en parte el templo casi derruido y habilitado para el culto.⁵⁰

Después de la exlaustración de Pombal los restos fueron trasladados, por motivos varios a distintos templos de Lisboa, sin que, por otra parte, se perdiera la memoria de su fama de santo.

“IV. *Trasladação* (14-III-1836)

Em cumprimento do Aviso-régio dirigido em 8 de Março de 1836 ao Patriarca D. Patrício I, Cardeal da Silva, procedeu-se em 14 do referido mês e ano à transladação da Ossada do Santo Condestável da igreja do extinto Convento do Carmo para a igreja de S. Vicente de Fora.

À abertura do túmulo presidiu o Arcebispo eleito de Lacedemónia, D. Marcos Pinto Vaz Preto, Vigário Geral, assistido de testemunhas para tal efeito convocadas: quatro beneficiados da Patriarcal e o pároco da igreja do SS. Sacramento, então com jurisdição local sobre a igreja do extinto convento.

O cofre conservava ainda os selos apostos em 1768, os quais foram substituídos pelos patriarcais de então.

Um coche da Casa Real recebeu os Sagrados despojos e os levou a S. Vicente pelas principais ruas da cidade, em cortejo de grande pompa acompanhado por um esquadrão do Regimento de Cavalaria de linha nº 5.

O Patriarca aguardava na igreja de S. Vicente a chegada do préstito. No transepto do templo, à parte do Evangelho, já se encontrava, vindo do Carmo, o túmulo de madeira: nele se encerrou a urna das Relíquias. (Relação, in «Summarium», págs. 163 e segs.).

⁴⁹ VELASCO, *História da Ordem do Carmo em Portugal*, 379, 383, 387.

⁵⁰ *Ibid.*, 436.

V. Trasladação (9-III-1895)

Consideráveis obras de restauro a executar na igreja de S. Vicente aconselharam a transferência de urna das Relíquias para a Capela pública do Paço Patriarcal, instalada então no grande locutório junto à portaria do Mosteiro dos Cónegos Regrantas.

Mons. Joaquim António de Sant'Ana, ao tempo Prior da igreja de S. Vicente, acompanhou ali os sacros despojos em 9 de Março de 1895, sendo Patriarca de Lisboa D. José III, Cardeal Neto. (Vid. «Summarium», págs. 170-171).

Exame das relíquias

Em obediência às normas canónicas dos processos de «aprovação de culto», foi efectuado, em 30 de Janeiro de 1906, um reconhecimento das Relíquias, por uma Junta nomeada pelo Patriarca D. José III, Cardeal Neto, composta pelos senhores: Arcebispo de Mitilene, D. José Alves de Matos, Conde de Bertandos, Visconde de S. Bartolomeu de Messines, Cónego Carlos Rego, Coronel Zeferino Brandão, Prior António de Sousa Ramalho, com os peritos anatomistas Dr. António Mendes Lages e Dr. Manuel Ferreira Cardoso.

O acto realizou-se na mesma Capela pública do Paço Patriarcal. Ali continuaram a guardar-se os venerandos Despojos do Santo Condestável.

VI. Trasladação

Não ficou memória do dia, mês e ano em que o cofre das Relíquias do Santo Condestável foi transportado da Capela pública do Paço Patriarcal para o jazigo dos Príncipes da Casa de Bragança, em S. Vicente de Fora.

O cofre já ali se encontrava em fins do ano de 1911.

VII. Trasladação

O Decreto «Clementissimus Deus» da Sagrada Congregação dos Ritos, pronunciado em 15 de Janeiro de 1918 e confirmado em audiência pontifícia do seguinte dia 23, aprovou o culto de «Beato» – e de «Santo» em Portugal e na Ordem do Carmo – tributado desde tempos imemoriais «ao Santo Condestável Nun'Álvares».

Promulgado que fosse em Portugal aquele diploma, logo seria forçoso que ao Servo de Deus se prestasse o culto devido, cuja primeira manifestação consistia na exposição das suas Relíquias numa igreja onde os fiéis pudessem venerá-las.

A V. Ordem Terceira do Carmo de Lisboa, fundação directa do Santo Condestável, desejava ardentemente que lhe fosse cometido o encargo honrosíssimo, de guardar os Despojos sagrados do seu glorioso Fundador, ao tempo, como vimos acima, na posse do Estado conservados na

Jazigo Real. Transferi-los dali para a igreja dos Terceiros não parecia realizável naquele momento melindrosíssimo da vida política da Nação. Assim é que o Patriarca D. António I, Cardeal Mendes Belo, aproveitando o compreensivo e dedicado concurso do Ministro da Justiça, Dr. Alberto Moura Pinto, fez chegar ao conhecimento do Chefe provisório do Governo, Doutor Sidónio Pais, o alvitre da trasladação das Relíquias para a igreja de Santa Maria de Belém, com o fundamento de que este templo se considerava Panteão Nacional. Esta sugestão era acompanhada do plano minucioso de todas as medidas a adoptar pela Igreja e pelo Estado em vista do rigoroso cumprimento de todos os pormenores da Lei canónica e litúrgica aplicável em tais casos.

Logo desde o início das negociações, não escondia o Chefe do Governo a sua relutância em dar ocasião ao contraste possível e irritante entre os aspectos religioso e nacional, sob os quais a política conflituosa daquele tempo havia de pôr em relevo quaisquer homenagens à figura de Nun'Álvares. E, numa entrevista, que intentava ser a última e decisiva, com o enviado da Autoridade Eclesiástica, Rev. Dr. Pereira dos Reis, secretário da Cúria Patriarcal, largamente fundamentou a sua resolução de adiar «*para quando fosse possível*» a realização dos votos da consciência neste particular.

Sem embargo, todavia, de haver tomado tais posições, o Chefe do Governo não se sobrepôs ao homem de largas vistas, de carácter inteiramente leal ante as exigências da verdade: ao ouvir as razões que a seguir lhe foram apresentadas, logo a elas se rendeu, sem a menor hesitação e sem a mais leve reserva - mesmo estratégica. Numa iniludível afirmação de rara superioridade moral e mental, aceitou integralmente o programa que lhe era submetido pelo seu interlocutor e encarregou o Ministro Dr. Moura Pinto de efectivar esse programa na parte que ao Governo competia.

Um decreto Patriarcal e uma Portaria do Ministério da Justiça, assinados no mesmo dia 29 de Janeiro de 1918 prescreviam o exame dos Despojos do Santo Condestável e nomeavam a Comissão que o levaria a efeito: S.E.R.D. João Evangelista de Lima Vidal, Arcebispo de Mitilene, - o General Tomás António Garcia Rosado, Chefe do Estado-Maior do Exército, - o Conselheiro Carlos Augusto Velez Caldeira de Castelbranco, Juiz do Supremo Tribunal de Justiça, - o Doutor António Aurélio da Costa Ferreira e o Doutor Manuel Ferreira Cardoso, peritos antropologistas, - Afonso Dornelas Cisneiros, Comissário geral da Cruz Vermelha e publicista - e o Doutor José Manuel Pereira dos Reis, secretário da Cúria Patriarcal, servindo o primeiro de Presidente e o último de Secretário.

Para cumprimento do disposto nos diplomas aludidos, à Comissão foi entregue a Urna das Relíquias, a qual privadamente, mas com observância das prescrições do Ritual «*in translatione Reliquiarum*», foram transferidas para e bela Sacristia de S. Vicente.

Após os trabalhos da verificação das Relíquias - narrados no Auto respectivo que corre impresso -, o Cofre das Relíquias ficou depositado na dita Sacristia, cuja porta foi logo fechada, assim como as janelas, e todas seladas com nistros brancos, sobre os quais se imprimiu em lacre o sinete do Secretário da Comissão, em 7 de Fevereiro de 1918. Deste dia até ao presente, jamais as Relíquias do Santo Condestável deixaram de estar à guarda da Autoridade Eclesiástica.

VIII. Trasladação

Fixara-se em 2 de Março a data da trasladação para a Santa Maria de Belém, consoante o disposto no Decreto Patriarcal de 15 de Fevereiro. Previa-se e preparava-se grandioso cortejo, a desfilar desde S. Vicente de Fora até aos Jerónimos. Nele haviam de participar, segundo o programa das solenidades vindo a público, largas representações das chamadas forças vivas do País e de todos os sectores da vida social portuguesa, sem distinção de credo político, em pós das Altas Autoridades eclesiásticas e civis. Desta sorte, realizar-se-ia, em torno da figura máxima da História portuguesa, o Arraial da Nação inteira – certamente o primeiro encontro amistoso da Igreja com o Estado republicano e, porventura, deste com o Povo.

Como já se temia e depois veio a verificar-se, tão relevante e significativa demonstração de irenismo no podia cair em graça nos meios intransigentes do nosso *jacobinismo branco*: – a reacção fragorosa dos círculos ultra-conservadores e fez adiar para tempo indeterminado aquela glorificação ao mesmo tempo religiosa e cívica do Santo Condestável. (Leia-se a Imprensa de Lisboa de Fevereiro de 1918).

Passaram as semanas...

A eleição presidencial do Doutor Sidónio Pais realizara-se em 9 de Maio de 1918.

A V. Ordem Terceira quis inaugurar na sua Igreja o culto solene do seu ínclito fundador e designou para as celebrações o dia 14 de Agosto.

Ocorreu que seria de alto significado a presença das Relíquias em tal momento. O Conde de Mafra, D. Tomás de Melo Breyner, Prior da Ordem, amigo pessoal do então Ministro da Justiça, Doutor Martinho Nobre de Melo, obteve que este autorizasse a Comissão respectiva a confiar o cofre das Relíquias à V. Ordem Terceira; depois das solenidades na igreja carmelita, regressariam as Relíquias à Sacristia de S. Vicente. A Portaria do Ministério da Justiça seria publicada no *Diário do Governo* no próprio dia da festa.

Mas na véspera, cerca do meio da tarde, o Ministro da Justiça comunicava ao Conde de Mafra que, por motivo de embaraços sobrevindos à última hora, lhe era vedado mandar lavrar a portaria, pelo que a Urna das Relíquias não podia sair de S. Vicente.

Consternado, o Conde de Mafra tentou avistar-se com alguns dos membros da Comissão; não o conseguiu.

Daqui resultou que a Comissão, representada pelos seus vogais Dr. Ferreira Cardoso, Afonso de Dornelas e Dr. Pereira dos Reis, compareceu, à hora de antemão concertada – pelo fim da tarde – na Sacristia de S. Vicente de Fora, cuja porta, levantados os selos, fora aberta pelo Secretário da Comissão. Assistiu Zuzarte de Mendonça.

A Urna das Relíquias, conduzida através dos claustros por um pequeno préstito ao qual presidia, paramentado de pluvial, o Rev. Prior de S. Vicente, entrou no automóvel que o aguardava. E o modesto cortejo de três carros chegou ao Carmo, onde era esperado por duas dezenas de irmãos da V. Ordem, revestidos de seu hábito e empunhando tochas acesas.

As Relíquias deram entrada no «Santuário» da Ordem donde, no dia seguinte, foram triunfalmente conduzidos para a Igreja em procissão presidida pelo Patriarca D. António I. A multidão que enchia de lés-a-lés o átrio, a escadaria e a Igreja cantava e chorava...

A Imprensa de Lisboa deu considerável relevo ao noticiário da solenidade – Missa pontifical celebrada pelo Patriarca – e não omitiu a circunstância de haver o Ministério da Justiça autorizado a transferência momentânea das Relíquias.

O caso não suscitou reparos alguns ou qualquer reacção do grande público ou dos políticos interessados, em favor ou desfavor, na malograda trasladação para Belém.

As Relíquias venerandas do nosso Herói nacional permaneceram desde então na graciosa, mas pobrezinha, igreja dos Terceiros do Carmo.

IX. Trasladação

Construída em Lisboa a *Igreja paroquial do Santo Condestável*, foram para ali trasladadas as Relíquias do Santo Condestável, em soleníssimo acto litúrgico de que há larga notícia na Imprensa.

Foi nessa ocasião dada a público esta relação, em documento pastoral firmado por Sua Eminência o Senhor Cardeal Patriarca D. Manuel II⁵¹.

X. HACIA LOS ALTARES

La supresión de los religiosos carmelitas en la exclaustración de Pombal del s. XIX no terminó con la memoria santa de Nuño Alvarez Pereira. Siempre permaneció en el pueblo fiel el recuerdo de su santa

⁵¹ MANUEL DE SÃO BENTO, *Culto Litúrgico do Santo Condestável* (trasladação das relíquias), en *Carmelo Lusitano*, 5 (1987), 115 ss. Terminadas las solemnidades volvieron las relíquias a la capilla de la V. O. Tercera.

vida. La pequeña capilla de la V. O. Tercera del Carmen de Lisboa, donde terminaron venerándose sus restos, situada al lado de las ruinas del gran Carmen fue el rescoldo que mantuvo, principalmente, el fuego sagrado de una devoción secular, imposible de extinguirse.⁵² El pueblo de Dios siempre clamó por su canonización, pero este clamor exigía naturalmente dar los pasos canónicos, exigidos por la normativa de la iglesia. Estos pasos no llegaron a formalizarse hasta el s. XX. Debemos al historiador Wermers una síntesis apretada de los pasos que se dieron a este propósito, con el fin de conseguir su beatificación. Dice así:

“Iniciado o processo canónico de beatificação em Janeiro de 1895, veio a agonizar em Março do ano seguinte, após 13 sessões e quando faltava apenas a sua conclusão. E assim se passaram 18 anos! Reassumido em Fevereiro de 1914, concluiu-se o processo diocesano em Março do mesmo ano.

Exactamente um ano depois, o Santo Padre autorizou o início do processo apostólico em Roma, que se prolongou por quase três anos.

É curioso observar, que conseguiu ser coroado de sucesso, não obstante a sua estrutura primitiva e deficiente. Apesar de ser um processo histórico, cuja finalidade era provar a existência de um culto imemorial, não correspondia nem de longe às exigências da história. Havia muitas falhas bastante sérias.

Excluindo uma Bula do Papa pisano João XXII, de 1413, referente portanto à vida, não ao culto do Condestável, todos os documentos eram posteriores a 1572, quando se publicou o *Compêndio das Crônicas da Ordem de Nossa Senhora do Carmo*, de Fr. Simão Coelho, que constituiu o documento mais antigo.

O Promotor da Fé (ou por outra, o advogado do diabo) admite que é grande o número dos documentos apresentados, nega-lhes porém a necessária autoridade. Contenta-se com refutar os escritos anteriores ao decreto de Urbano VIII - que estabeleceu, em 1634, processos minuciosos para a aprovação do culto público - pois a seu ver todos esses documentos não conseguem provar a existência de um verdadeiro culto público. E se, por acaso, falarem sobre os sinais de um tal culto, como são a erecção de altares e imagens com auréolas e raios - celebração de missas e ofícios, ou invocação nas ladainhas, dão apenas a entender que Nun'Álvares teve isso durante algum tempo. Não provam a continuação do culto, que deve ter cessado durante o domínio espanhol.

Critica as alegadas trasladações de 1522 e 1548, pois não vê provas da aprovação eclesiástica; a sua documentação é insuficiente.

⁵² VELASCO, *História da Ordem do Carmo em Portugal*, 588 ss.

Na progressiva ocultação das Relíquias, a partir de 1836, vê mais uma prova da interrupção do culto público.

Estranha muito o grande intervalo que houve no processo diocesano, entre as treze sessões de 1895 e a sua conclusão em 1914. Alega irónicamente as palavras infelizes do Postulador lisboeta: «o culto ao servo de Deus foi restaurado pelo Sr. Patriarca em 1909». E conclui: seria muito oportuna a confirmação do culto de Nun'Álvares, sobretudo nestes dias (isto é, da primeira guerra mundial); receio porém, que os Autores da causa a não consigam (11 de Julho de 1917).

Estes Autores insistem tenazmente: além dos vestígios do culto público admitidos pelo Promotor da Fé, há outros igualmente válidos, como são as biografias que concedem o título de Beato ou Santo ao biografado. Sob este respeito, todas as biografias do Santo Condestável são autênticos documentos do culto público que lhe é prestado. Dão-lhe o título de Santo, comentam as suas virtudes e falam sobre os seus milagres. Há mais: todos esses livros são outros tantos testemunhos de uma tradição constante, que existe sobre esse culto, sempre prestado, embora nem sempre com a mesma intensidade.

A seguir, esta insistência completa a documentação apresentada sobre as trasladações de 1522 e 1548; interpreta as palavras do Postulador diocesano, cuja intenção era apenas afirmar, que o culto se intensificara a partir de 1909, graças à actuação do então Patriarca; finalmente explica os motivos perfeitamente naturais e justificáveis do intervalo incriminado.

Com isso a Sagrada Congregação dos Ritos considerou provada a existência do culto público imemorial, prestado ao Servo de Deus, antes do decreto Urbano VIII, e que continuou até os dias de hoje. Confirmou este culto oficialmente, pelo decreto de 15 de Janeiro de 1918, que o Santo Padre aprovou no dia 23 do mesmo mês e ano. Um ano depois, foram aprovados o Ofício e a Missa, para o dia 6 de Novembro, para o uso de Portugal e da Ordem Carmelita.

Assim, finalmente, por uma beatificação equipolente, Fr. Nuno de Santa Maria foi inscrito no rol dos Bem-aventurados.

Mesmo depois de termos considerado todas as circunstâncias adversas, que tanto dificultaram e adiaram esta justíssima glorificação, poderíamos perguntar: «Porque tão tardiamente?» O próprio decreto da confirmação do culto insinua a resposta: «O Deus clementíssimo, que dispõe com pródigo e sábio conselho os tempos, os acontecimentos e todas as mais coisas, e as dirige para sua glória e salvação dos homens, guardou, para as circunstâncias em que actualmente se encontram as condições públicas e da Europa, a discussão desta prestantíssima causa... acerca da confirmação do culto imemorial, prestado ao preclaríssimo Varão, Condestável do Reino de Portugal, Nuno Álvares Pereira, humilde leigo professo da Ordem dos Carmelitas Calçados, honra e

ornamento da família e da Pátria, como da Igreja Católica e da Ordem Carmelitana, o qual brilhou pela santidade da vida e esplendor de virtude, especialmente em Portugal».

Últimas dificuldades. Não pensemos, porém, que a batalha estava ganha. Em Roma, sim, mas não em Portugal daqueles tempos jacobinos.

Após o decreto da confirmação do culto, as Relíquias deviam ser expostas à veneração pública do povo. A Direcção da Ordem Terceira do Carmo pediu a honra de ser encarregada deste acto público, na sua Capela ao pé das ruínas do Carmo. Julgaram as autoridades, que a transferência não seria aconselhável naquele momento melindroso da vida política.

Daí, o Sr. Patriarca sugeriu que as Relíquias fossem à igreja da Santa Maria de Belém – Panteão Nacional. O Presidente da Nação, Sidónio Pais, relutou: seria inconveniente e daria ocasião ao contraste possível e irritante entre os aspectos religioso e nacional. Muitos conflitos poderiam nascer, naqueles tempos infelizes, da presença do Salvador de Pátria no Panteão Nacional! Inesperadamente, no entanto, mudou de visão e concedeu a licença solicitada. As Relíquias foram transportadas para a sacristia, em 7 de Fevereiro de 1918. Nesta ocasião, a reacção maçónica levantou-se violentamente através da imprensa, e conseguiu frustrar o projecto de levar as Relíquias para a igreja de Belém, marcado para o dia 2 de Março. E assim, elas continuaram trancadas na sacristia de S. Vicente, sob a custódia da comissão que devia cuidar da trasladação.

A Venerável Ordem Terceira não desanimou. Querendo inaugurar na sua Capela, ao pé das ruínas do Carmo, solenemente o culto ao Santo Condestável, no dia 14 de Agosto do mesmo ano, lembraram-se de pedir ao Ministro da Justiça a presença das Relíquias, durante as cerimónias. Este autorizou, que se «emprestassem» as Relíquias para este fim, devendo elas voltar depois para a sacristia de S. Vicente.

Motivos públicos de última hora fizeram recuar o Ministro. Porém, já não foi possível avisar os membros da comissão desta alteração. Daí resultou, que eles transportassem as Relíquias, assim mesmo, para o Carmo, onde havia duas dezenas de Irmãos Terceiros para as receberem. Foram colocadas em uma sala especial, chamada «Santuário».

No dia seguinte, 14 de Agosto, elas foram conduzidas para a Capela, em solene procissão presidida pelo Sr. Patriarca e acompanhada de grande multidão, que delirantemente cantava, rezava e chorava. A própria imprensa deu notável relevo à cerimónia e – coisa curiosa – não houve reparo.

Desde então, as Relíquias do Beato Nuno continuaram no Carmo de Lisboa, até se fazer a nona e última trasladação, em 14 de Agosto de 1951, para a Igreja-Monumento do Santo Condestável, em Lisboa, erguida pela piedade dos fiéis em sua honra, com a cooperação do Exército e do Estado”.

Há no arquivo da Ordem Terceira de Lisboa muita documentação do tipo económico acerca da nova urna para colocar as relíquias do Beato Nuno, que se deveriam venerar na sua capela.”⁵³

XI. PEREGRINACIÓN DE LAS RELIQUIAS

La beatificación de fray Nuño de Santa María en 1918 fue un paso importante en orden a incrementar su devoción. La mente de la jerarquía católica y por supuesto del pueblo fiel mantenía firme el deseo de conseguir la canonización. Un historiador lo manifiesta en estos términos:

“No decurso do oitavo centenário da fundação de Portugal (em 1940), foi pedida a Sua Santidade o Papa Pio XII, pelo Supremo Magistrado da República e pelo Eminentíssimo e Reverendíssimo Senhor Cardeal Manuel Gonçalves Cerejeira, Patriarca de Lisboa, juntamente com os Arcebispos e Bispos de todo o país e pela ínclita Ordem Carmelita, que se reassumissem a causa de tão grande herói e se lhe abrisse caminho para as supremas honras dos altares lhe fossem conferidas pela Sé Apostólica.

A Sagrada Congregação dos Ritos deu um parecer favorável, e no dia seguinte, em 28 de Maio de 1941, o Santo Padre autorizou o reinício do processo.

Para essa canonização solene são necessários três milagres, realizados pela intercessão do Beato Nuno e devidamente examinados e aprovados pela Autoridade Eclesiástica. Daí a necessidade de o povo todo recorrer, com confiança e insistência, ao Santo Condestável, em todas as doenças, em todas as aflições, em todas as contrariedades. É precisa muita oração - é precisa muita devoção ao Beato Nuno de Santa Maria. Esta é a condição fundamental para conseguirmos os milagres pela intercessão do Beato Nuno, e assim a sua solene canonização.

«Começa agora o centenário do Santo Condestável, e para o celebrar, Portugal pôr-se-à de joelhos...», proclamou o Sr. Cardeal Patriarca em Cernache de Bonjardim.

É a palavra de ordem - desde este momento não devem cessar as nossas súplicas, até obtermos de Deus os milagres indispensáveis para a canonização de seu grande servo e patrono de Portugal.

Consequiremos os milagres, conseguiremos a solene e suprema glorificação do Beato Nuno Álvares Pereira, se confiantemente insistirmos nas nossas orações e na nossa propaganda espiritual entre o povo.

⁵³ WERMERS, *o Santo Condestável*, 42-46; C. R. D. ABRANCHES, *O Santo Condestável*, Coimbra, 1924, passim; VELASCO, *História da Ordem do Carmo em Portugal*, cap. X.

Não seria difícil obter uma canonização equipolente, sem milagres, numa simples confirmação do culto, pois Nun'Álvares sempre foi para o povo o Santo Condestável, o Conde Santo. Mas para a maior glória de Deus, de seu servo fiel e do povo português, vamos pedir todos uma canonização solene. E para isso, Portugal todo pôr-se-á de joelhos.

Rezar e propagar o culto, ensinar melhor ao povo a verdadeira santidade de Nun'Álvares, que não é apenas o grande herói e salvador da Pátria, que se santificou como Fr. Nuno de Santa Maria no claustro do Carmo. Devemos mostrar, que a vida de Beato Nuno foi uma ascensão contínua para os cumes da santidade. Santificou-se na sua própria heroicidade, pois era «serviço de Deus». Foi heróico na sua santificação, a ponto de espoliar-se de tudo: riquezas, honras e independência, ao tornar-se o humilde meio-Irmão professo da Ordem dos Carmelitas.

Rezar e pôr todos de joelhos, o povo todo. O Portugal de hoje progrediu muito. Já não é preciso, já não é possível esconder as Sagradas Relíquias do Bem-aventurado Salvador da Pátria. Desde que Nossa Senhora se dignou aparecer em Fátima, bendita entre todas as cidades e aldeias portuguesas, romperam-se os grilhões nefandos, findou a abjecta escravização da alma católica de Portugal.

E porque a Virgem de Fátima preferiu o antigo condado de Ourém?

Não será por ter sido o condado de Nun'Álvares, que tanto a glorificou com templos e festas em Sua honra, e que nessas paragens esteve em repetida romaria a Ela?

E não será um sinal, uma indicação de que devemos pedir esta última homenagem por intercessão da Virgem de Fátima, Medianeira de todas as graças, e que apareceu aqui também como Nossa Senhora do Carmo? Portugal todo pôr-se-á de joelhos – mas um dia se levantará, jubiloso, para aclamar Nun'Álvares como o seu Santo Padroeiro!

Para este fim – escreve o Reverendíssimo Senhor Padre Prior Geral da Ordem do Carmo, em sua Carta Circular a todos os membros da Ordem Primeira, Segunda e Terceira, de Nossa Senhora do Carmo – para este fim os Carmelitas vão cooperar na medida das suas possibilidades, com Sua Eminência o Senhor Cardeal D. Manuel Gonçalves Cerejeira, Patriarca de Lisboa, e com as mais autoridades eclesiásticas de Portugal nas solenidades a realizarem-se em honra do B. Nuno. As Relíquias do B. Nuno vão ser processionalmente levadas pelas cidades de Portugal, e com elas será dada a bênção principalmente aos doentes.

Todavia a nossa actividade não se limitará tão só a Portugal. Pedimos e exortamos a toda a Ordem a que participe activamente na celebração deste centenário, para o que sugerimos o programa seguinte: faça-se algum especial acto de devoção nas nossas igrejas e capelas no dia do nascimento do B. Nuno, 24 de Junho, e no dia da festa, 6 de Novembro (1960), e onde for possível sejam precedidos estes dias de uma Novena ou Tríduo. Em todas as nossas Casas de formação deverão ser feitas conferências à Comunidade e os estudantes devem ser animados a preparar

estudos sobre a vida do B. Nuno, que possam ser lidos em público ou publicados nas revistas dos clérigos. Publiquem-se artigos sobre os diversos aspectos da vida do Santo Condestável, de maneira que os fiéis fiquem a conhecer a sua vida heróica.

Finalmente, organize-se uma cruzada de orações pela sua Canonização. São necessários três milagres. Será muito pedir, esperar que durante este ano centenário sejam concedidos tais milagres por intercessão do B. Nuno? Sem dúvida alguma, se for feita esta cruzada de orações em toda a Ordem, se os nossos Padres e Irmãs nas igrejas e nas escolas espalharem a devoção ao B. Nuno, se os que têm a seu cargo os doentes e os moribundos os ensinarem a invocar o auxílio do B. Nuno e lhes derem a bênção com as Relíquias, se particularmente as nossas Religiosas de clausura oferecerem suas orações e sacrifícios por esta intenção, podemos esperar confiadamente que Deus ouvirá os nossos pedidos.

Confiamos que esta exortação não deixará de ser ouvida e que a causa do B. Nuno estimulará a todos a cooperar com os meios possíveis para o bom êxito deste solene Centenário”.⁵⁴

Para conseguir a desejada canonização e sensibilizar o povo crente, o episcopado português publicou uma carta colectiva, na qual, depois de traçar uma biografia do Beato Nuno, mandou que se fizesse uma peregrinação pelo país com as suas relíquias. Termina assim a carta pastoral assinada na festa de São João Baptista, 24 de Junho de 1960:

“Considerando que a vida do Beato Nuno de Santa Maria, por seu amor a Deus e à Pátria, constitui lição luminosa de virtudes heróicas e cristãs;

Considerando que a vida tão alta e perfeita deve ser conhecida de todos os portugueses, e principalmente de todos os católicos;

Considerando que sempre Deus e a Santa Igreja desejam que as orações dos fiéis se intensifiquem e afervorem para se obterem graças e mercês;

Considerando que as orações das crianças, por sua cândida inocência, merecem particulares favores divinos;

Considerando que as grandes datas dos heróis e dos santos devem ser celebradas com solenidades especiais, em que resplandeça a espiritualidade que iluminou as suas vidas;

Os Bispos de Portugal metropolitano, em união de espírito com os seus venerandos Colegas do Ultramar, hão por bem determinar:

- a) que as relíquias do Beato Nuno de Santa Maria percorram em peregrinação, cuidadosamente e religiosamente preparada, os locais e povoações mais de perto ligados à vida e história do Condestável;
- b) que, em harmonia com as disposições dos Ordinários respectivos, haja concentrações de crianças, para louvar a Deus na glória do Beato

⁵⁴ WERMERS, *O Santo Condestável*, 46-48.

- Nuno, e pedir, pela oração, que Deus se digne apressar a hora da cano-
nização;
- c) que durante o ano áureo das Comemorações Condestabrianas em que todas as devoções, realizadas na presença do Santíssimo Sacramento, exposto solenemente ou na píxide, se reze uma oração com a mesma intenção piedosa;
 - d) que em todas as terras de maior importância se realizem sessões, nas quais se estude a figura heróica de guerreiro e monge;
 - e) que em Lisboa, além dos actos litúrgicos que hoje se celebram nas ruínas do Convento do Carmo, se realize oportunamente uma cerimónia soleníssima, à qual assistirá o episcopado e para a qual serão convidadas as altas Entidades do Estado;
 - f) que a Igreja esteja presente da melhor maneira nas grandes cerimónias promovidas pelo Estado;
 - g) que cada Prelado, para além do programa de carácter nacional, organize o programa particular, que mais se adapte às condições históricas relacionadas com a vida de Nuno Álvares Pereira e melhor se harmonize com as possibilidades da respectiva Diocese”.⁵⁵

A peregrinação com as relíquias foi muito solene e dela temos crónicas detalhadas.

“E para cumprimento destas determinações, as relíquias do Santo Condestável começaram no dia 29 de Janeiro a sua peregrinação através do país.

O programa para a peregrinação é o seguinte, a contar por Dioceses:

29 de Janeiro a 05 de Fevereiro	Patriarcado
05 a 19 de Fevereiro	Leiria
19 a 26 de Fevereiro	Coimbra
26 de Fevereiro a 05 de Março	Aveiro
05 a 12 de Março	Porto
12 de Março a 09 de Abril	Braga
09 a 16 de Abril	Vila Real
16 a 23 de Abril	Bragança
23 a 30 de Abril	Lamego
30 de Abril a 07 de Maio	Viseu
07 a 14 de Maio	Guarda
14 a 21 de Maio	Portalegre e Castelo Branco
21 de Maio a 04 de Junho	Évora
04 a 11 de Junho	Beja
11 a 18 de Junho	Algarve
18 a 24 de Junho	Lisboa

⁵⁵ *VI Centenário do nascimento de D. Nuno*, s. l. s. f.

A Peregrinação Nacional começou, pois, no dia 29 de Janeiro, em Lisboa, como fora anteriormente anunciado. Nesse mesmo dia, na Capela do Carmo, depois de celebrada uma Missa no final da qual o Sr. Bispo de Tiava falou da peregrinação das relíquias, iniciou-se esta que, pelas 9,30h seguiu para Queluz, depois para Sintra. No dia seguinte estiveram em Torres Vedras e depois em Moscavide. Todas estas localidades receberam as relíquias com entusiasmo e a maior devoção.

Neste mesmo dia 30, as relíquias seguiram para Setúbal que, de longo tempo, já se estava preparando para as receber condignamente. E, de feito a recepção foi calorosa. À sua chegada a esta cidade, Monsr. Moreira das Neves fez uma calorosa alocução em que realçou a “Santidade do Condestável, segredo de todo o seu heroísmo”.

No dia 1 de Fevereiro, as relíquias seguiram para Santarém onde foram bem recebidas por todos; na cerimónia da recepção participaram as Autoridades Cívicas e Militares. Aqui permaneceram um dia tendo depois seguido para Torres Novas. No dia 4 seguiram para Tomar.

De manhã celebrou-se uma Missa com sermão. De tarde pelas 14,30h realizou-se um cortejo automóvel até ao limite da diocese de Leiria, onde foram entregues às respectivas Autoridades.

Aqui terminou a peregrinação pelo Patriarcado que mostrou, com singular evidência, quanto estima o Santo Condestável.

Foi com apoteótico entusiasmo que Leiria recebeu as relíquias do Beato Nuno. Elas foram para Seiça, lugar onde D. Nuno rezara pedindo vitória à Virgem e aí prometera voltar em acção de graças. Após a missa celebrada pelo Sr. Bispo de Leiria, seguiram para Leiria em cortejo automóvel, chegando por volta das 19h.

O Sr. Presidente da Câmara fez uma saudação. No fim foi lançado do Castelo sobre a cidade fogo de artifício, após o que se realizou um cortejo a pé para a Sé onde se cantou um solene Te Deum. Nos dias 5 a 12, as relíquias permaneceram na Sé, onde diariamente se realizaram actos religiosos com pregação, para estimular os fiéis a imitarem as virtudes do Beato Nuno.

No dia 12, pelas 15,30h, as relíquias seguiram para a Cova da Iria, onde chegaram pelas 16,30h. Foram para a Basílica, e aí permaneceram até ao dia seguinte. No dia 13, às 10h, as relíquias foram para a Capelinha para tomarem parte na procissão, após a qual ficaram colocadas no lado da Epístola do altar exterior da Basílica. A Missa dos doentes foi celebrada pelos PP. Carmelitas. De tarde foram para a Casa Beato Nuno, onde se efectuou uma manifestação das crianças da freguesia de Fátima, muito simples, mas cheia de encanto e de beleza. À noite, na mesma casa, realizou-se uma sessão em que conferenciou o R. P. Comissário, P. Policarpo van Leeuwen, que versou o tema: “Beato Nuno de Santa Maria”. Nela salientou, de modo particular, a subida ininterrupta de Nuno no caminho da santidade, a sua alvinitente pureza e o seu génio forte. Disse como foi que ele conseguiu chegar a tão alto, e como foi sua humilde vida no Convento do Carmo de Lisboa, tendo feito votos, no

final, de que seja conhecida cada vez mais a sua santidade e honrado não tanto como herói, mas, sobremaneira, como “herói de Deus, puro e casto,... e seja invocado como o amigo e defensor dos fracos e dos desamparados”. O Sr. Bispo de Leiria, que assistiu, agradeceu a conferência, dizendo que nunca ouvira falar assim sobre B. Nuno.

No fim da sessão, as relíquias seguiram para o Carmelo de S. José, onde permaneceram toda a noite. No dia seguinte, depois de o Sr. Bispo de Leiria ter celebrado Missa nesta capela, as relíquias seguiram para a Basílica, por volta das 10h, donde, às 15h, saíram para Ourém.

No dia 1, Vila Nova de Ourém recebeu o seu Santo Conde. As relíquias foram conduzidas para a Vila Velha de Ourém e colocadas no interior da sua Sé. O povo acorreu em grande massa e o seu contentamento foi grande ao receber aquele que fora Senhora daquela terra.

No dia 15 houve solene pontifical celebrado pelo Venerando Prelado. Houve um sermão em que o Beato Nuno foi apresentado como o homem da Providência e por Ela glorificado. De tarde houve uma sessão na Câmara, onde o Presidente do Município o consagrou a Beato Nuno.

Nos dias 16 e 17 as relíquias percorreram Aljubarrota, S. Jorge e Batalha. No dia 18 na Batalha, houve um solene Pontifical. De tarde as relíquias foram para Leiria e no dia 19, às 14,30h, seguiram para Coimbra em cortejo automóvel. E, com isto, a peregrinação das relíquias na Diocese de Leiria, terminou, para seguir a sua marcha triunfal através do país.

“A nossa Diocese - diz a ‘Voz de Domingo’ despediu-se daqueles venerandos despojos com amor e gratidão e está empenhada ... a mensagem da fé e de amor da Pátria, que anda a ser pregada nesta oportuníssima visita ao país das relíquias do Beato Nuno de Santa Maria”.

Coimbra recebeu as relíquias do Santo Condestável. Foi empolgante, sincera e solene a recepção prestada por esta Diocese. Com a sua presença, todos deram a entender compreenderem o significado de tal acto que assumiu um esplendor e beleza dignos de menção. De Santa Clara, realizou-se um cortejo até à Portagem, onde o sr. Presidente da Câmara fez uma saudação. Em seguida, o Rev. Dr. Pinto de Carneiro exaltou de modo nobre e sublime a figura heróica de Nuno Álvares e a sua vida de contínua ascensão na santidade. As relíquias seguiram para Santa Cruz e aí permaneceram durante a estada em Coimbra, onde diariamente se realizaram funções religiosas. No dia 22 houve uma sessão solene na Universidade de Coimbra. A sessão foi aberta pelo Dr. Carlos Moreira que referiu o motivo pela qual o Senado Universitário fora levado a fazê-la. Fez a conferência o Dr. Costa Pimpão que falou do Santo, de preferência ao herói, pois - como ele disse - ali estavam as relíquias de um monge e não de um herói de guerra. No fim, o Sr. Dr. Rebelo de Sousa encerrou a sessão.

No último dia, 26, dia em que Coimbra, com saudade, se despediu das relíquias de Nuno Álvares, o Rev.mo Prelado celebrou Solene Pontifical na Sé Nova, tendo ele mesmo feito a homilia, que foi de perfeita exactidão histórica e na qual não passou por alto as responsabilidades da

época actual. Disse ele ao terminar: “Importa, sobretudo, pedir fervorosamente a Nuno Álvares, hoje, mais que nunca, poderoso junto de Deus e da Virgem Santa, que continue a velar pela terra que lhe foi berço, para que Portugal possa continuar como país independente e livre ao serviço da Civilização e do Evangelho”.

Pelas 15h, as relíquias seguiram para o limite da Diocese - Mealhada. Depois de entregues às Autoridades respectivas, seguiram para Anadia onde permaneceram durante a noite.

No dia 2, as relíquias chegaram a Aveiro. Foram recebidas com grande fé e patriotismo. Chegadas à cidade realizou-se um cortejo para a Catedral, através de ruas vistosamente engalanadas. Nos dias 3 e 4 realizaram-se aí actos religiosos em honra do Condestável. Nesse dia à noite realizou-se uma sessão no Ginásio do Liceu, que foi presidida pelo venerando Prelado. Nela, o orador oficial pôs em relevo “o facto de os católicos portugueses quase nada terem feita para a plena e justa consagração de Nuno Álvares, pelo que colaboram com as forças do mal que procuram minimizar, com o silêncio, tudo quanto diz respeito à figura do herói e Santo”.

No dia 5 as relíquias foram em cortejo fluvial para S. Jacinto, e daí, depois de prestadas honras militares, seguiram, ao fim da tarde, em avião, para Pedra Rubras.

Aveiro prestou, com simplicidade, fé e devoção, as suas honras ao Beato Nuno. Levando as relíquias em avião, Aveiro deu a entender que quis guindar bem alto Nuno para que todos ouvissem bem e melhor imitassem os seus nobres exemplos.

Esta cidade laboriosa soube escutar o apelo ardente do seu bispo para a recepção dos despojos de Fr. Nuno. Logo no primeiro dia da recepção foi um delírio.

Cerca das 5h da tarde, as relíquias chegaram a Pedras Rubras e, daí, após uma imponente recepção, seguiram para a Igreja do Bom Jesus de Matosinhos. Às 22h foram em cortejo para a Sé Catedral do Porto. A ele assistiram milhares de pessoas. Durante a semana as relíquias visitaram as Vilas e Lugares da diocese e em todas elas foram acolhidas com carinho e veneração. No dia 7 à tarde estiveram na Igreja de Corpus Christi, em Gaia, onde repousam os restos mortais da sua esposa.

No dia 9 realizou-se uma sessão solene no Palácio da Bolsa à qual presidiu o Revdo. Prelado, D. Florentino Andrade e Silva.

Falou D. Gabriel de Sousa, Abade de Singeverga. A sua memorável conferência versou o tema: “Nun’Álvares, herói da Santidade”. Foi realmente notável esta conferência em que apontou o Santo como o homem que cumpriu, cuja santidade não é loucura, assinalando que a sua fugida do mundo não foi um suicídio.

Falou a seguir o Dr. Luís de Pina sobre “A Personalidade, valor histórico e militar de Nuno Álvares Pereira”.

A sessão foi encerrada por D. Florentino, cuja oração fez irromper a assembleia em calorosa aclamação, e, a concluir disse:

“Lição para todos os tempos. Lição muito particularmente para nós. Possam as gerações vindouras segui-lo, porque à luz do seu exemplo Portugal continuará a ser grande e glorioso”.

O dia 12 foi o da despedida. Pelas 15h, saiu o cortejo da Sé que conduziu as relíquias para a Praça do Município, onde Sua Exc.^a Revma. celebrou Missa campal cuja homilia ele mesmo fez. Entre outras coisas disse:

“As venerandas relíquias visitaram a diocese em todas as direcções, segundo o plano radical de peregrinação que nesta Cidade teve o seu centro. Por toda a parte se viveram magnificas jornadas de fervor religioso e cívico. O nosso povo mostrou de forma eloquente que soube apreciar as suas glórias maiores que se fundem numa só: a glória de ser cristão e de ser Português... O Porto cumpriu e mostrou quem é”. No fim da homilia convidou a rogar a Deus, por intermédio do Beato Nuno, que “o rosto da pátria, que ainda acusa os vincos fortes do perfil moral de Nuno, não venha a ser desfigurado”.

No fim da Missa, entregues às Autoridades Militares, as relíquias seguiram para Braga.

A homilia de D. Florentino foi deveras eloquente para que se acrescente alguma coisa mais, que vá tirar talvez o entusiasmo que o venerando Prelado imprimiu à sua homilia na Praça do Município, na despedida das relíquias.

De 12 de Março a 9 de Abril, as relíquias do Santo Condestável percorreram a arquidiocese de Braga. Para as receber, nas diversas localidades não faltaram os tradicionais foguetes.

No dia 12 de Março, as relíquias estiveram em Famalicão, tendo ido, nos dias seguintes, para Vila do Conde, Póvoa do Varzim, e Braga, onde permaneceram até ao dia 18.

No dia 16, as relíquias visitaram o hospital de S. Marcos. É digna de nota tal visita, pois foi a primeira e a única vez que as relíquias de Beato Nuno entraram num hospital. Os doentes haviam sido preparados pelos Padres Carmelitas para a sua recepção. No restante tempo, as relíquias permaneceram na Sé. No dia 18 à noite, realizou-se no Rossio da Catedral uma vigília e fez-se a representação de uma cena histórica relativa ao herói.

No dia 19, seguiram para Barcelos, e depois para Viana do Castelo, permanecendo aí de 26 de Março a 4 de Abril, por motivo da Semana Santa. Foram depois para Monção e em seguida para a Falperra, onde o Seminário Carmelita lhe preparara uma recepção mui condigna, que a chuva torrencial prejudicou um pouco. Lá afluiu muita gente das freguesias vizinhas, que haviam sido preparadas pelos religiosos do referido Seminário.

No dia 9 de Abril, após a homenagem do povo vimaranense, as relíquias seguiram a sua peregrinação para diocese de Vila Real.

Foram apoteoticamente recebidas as relíquias nesta diocese. Do limite da diocese, Salto, seguiram para Chaves, donde continuaram para Mon-

dim de Basto, e daí para Vila Real, onde foram recebidas com grande solenidade. No dia 14 realizou-se uma sessão solene no teatro da cidade, onde foi desenvolvido o tema: “a juventude perene de Nun’Álvares”. Seguiram no dia 15 para a Régua e daí para Murça donde seguiram para a diocese de Bragança.

A diocese de Vila Real soube mostrar a sua fé religiosa, a sua veneração pelo Condestável, e nas terras por onde os seus restos mortais passaram, em gloriosa apoteose, foram veneradas com devoção profunda.

As relíquias foram entusiásticamente recebidas pelo povo de Mirandela; após a homenagem desta vila seguiram para Miranda do Douro em cuja Catedral permaneceram. Depois de uma recepção e manifestação religiosa, as relíquias seguiram para Bragança, onde foram triunfalmente recebidas. Em relação com as festividades, realizou-se uma sessão solene, em que se proferiu uma conferência intitulada: “Lança em África”.

No dia 23, as relíquias seguiram para o Pocinho com paragem em Moncorvo onde a diocese delas se despediu.

As relíquias seguiram para a Meda e daí, para Lamego, com paragem por diversas localidades onde foram muito bem recebidas.

Durante a estadia em Lamego realizaram-se expressivas manifestações religiosas e conferências relativas ao Condestável Santo.

No dia 23 de Abril as relíquias seguiram para Castro d’Aire para passarem à diocese de Viseu. Em muitas localidades desta diocese o povo ficou com saudades das relíquias, pois bem desejariam tê-las lá mais tempo do que aquele que as tiveram.

Recebidas pelo Prelado da diocese, seguiram em cortejo para a Igreja do Carmo, em S. Pedro do Sul, onde foram recolhidas. Seguiram no dia 2 de Maio para Viseu, passando por Santa Comba Dão, Carregal do Sal, Mangualde e Fornos de Algodres.

Durante a sua estadia em Viseu, realizaram-se solenes actos religiosos.

No dia 7, seguiram para Nelas onde o Prelado proferiu uma oração de despedida. Foram então conduzidas em cortejo para o limite da diocese, sendo entregues às autoridades da Guarda.

Pelo fim da tarde do dia 7 de Maio, os despojos do Beato Nuno entraram em Seia, onde foram entusiásticamente recebidos, seguindo depois para Guarda. Chegaram lá no dia 12. Nessa noite, realizou-se a representação de um auto sobre a vida de Nun’Álvares.

Nos dias seguintes seguiram para a Covilhã e daí para o Fundão onde foram entregues à diocese de Portalegre e Castelo Branco.

Por todos os lugares onde passaram, foram realizados actos religiosos em honra do Santo e o povo manifestou a sua veneração pelo grande herói da Pátria e herói da santidade.

No dia 14 de Maio, Castelo Branco recebeu festivamente as sagradas relíquias.

Celebraram-se actos religiosos e houve uma velada nocturna.

No dia seguinte, as relíquias continuaram a percorrer as diversas localidades da diocese até Portalegre, tendo passado no Outeiro de S. Pedro

onde Beato Nuno fizera a sua velada e decidira a batalha de Aljubarrota. No local fez-se uma expressiva evocação histórica.

No dia 21 de Maio, saíram de Portalegre e dirigiram-se para o limite da diocese.

Ao fim da tarde do dia 22 de Maio, foram recebidas pelo Prelado e Autoridades civis e religiosas e conduzidas para a Sé de Elvas. Nos dias 22 e seguintes percorreram as diversas localidades da diocese. No dia 3 de Junho chegaram a Évora onde foram triunfalmente recebidas. Foram gratamente recordados tempos passados em que D. Nuno fora Fronteiro Mor do Alentejo e a quem o povo transtaganos mais uma vez prestou a sua homenagem e por quem mostrou a sua veneração.

Foram depois para Portel onde a diocese se despediu delas para passarem à diocese de Beja.

De Portel, um cortejo de mais de 150 automóveis conduziu as relíquias para Beja onde foram carinhosamente recebidas.

Foram depois para Moura, onde D. Nuno conhecera os Carmelitas e a Ordem em que mais tarde haveria de ingressar. Seguiram para Mértola e daí para o limite da diocese, passando por várias localidades.

Após uma viagem gloriosa na diocese de Beja, as relíquias foram entregues em Odeceixe às Autoridades religiosas e civis do Algarve, última diocese de Portugal a receber as relíquias do Beato Nuno.

As relíquias foram levadas em cortejo automóvel ao Promontório de Sagres, onde o Governador Civil de Faro as saudou.

Seguiram depois para Lagos e Faro. Faro foi a última cidade a receber as relíquias. No dia 18 de Junho foi celebrado um solene Pontifical pelo Prelado da diocese. À tarde, as relíquias encaminharam-se para o termo da viagem: Lisboa.

Homenagem Nacional ao Beato Nuno. Após uma gloriosa e triunfante peregrinação, durante o qual todo o povo português teve oportunidade de venerar o seu herói, e herói porque santo, de aclamá-lo, de rezar a Deus pela sua canonização.

Após uma exaltação de Beato Nuno na qual se pôs em relevo tanto a sua genial bravura de guerreiro e tacto de comando que fez dele o Salvador da Pátria, como o seu heroísmo no caminho da santidade - dois pontos que nele em harmoniosa síntese se reuniram.

Após ter sido dado a conhecer a todos os portugueses, e depois de os seus restos mortais terem percorrido o reino cuja integridade ele salvaguardou, voltaram finalmente a Lisboa para lhe ser prestada a homenagem de toda a Nação, a última homenagem do seu Centenário, para depois os seus restos mortais voltarem ao silêncio do Carmo.

Do dia 19 a 23 de Junho, as relíquias permaneceram na Sé Catedral, onde diariamente se realizaram actos religiosos. Na noite do dia 23, realizou-se uma procissão presidida pelo Sr. Cardeal Patriarca, em que foram transferidas as relíquias para o Carmo.

No dia 24 de Junho de 1961, com a presença do Chefe de Estado, de altas individualidades do Governo, representantes da Casa de Bragança,

diversos Prelados e numerosas pessoas, celebrou-se um soleníssimo Pontifical, que marcou o fim das celebrações Condestabrianas.

Após o Pontifical, as relíquias recolheram ao silêncio da Capela do Carmo.”⁵⁶

Al finalizar la peregrinación el 11 de Junio de 1961 las reliquias fueron depositadas en una urna que se colocó en la capilla de la T. O. del Carmen de Lisboa con la autorización del Sr. Patriarca. La ansiada canonización no llegó. Tardaría más de medio siglo. En los años 1961-65 se publicó un pequeño Boletín en el que los devotos comunicaban los favores obtenidos por su intercesión. Se titulaba *O Santo CondestáveI*. En el archivo provincial de los carmelitas de Fátima pudimos ver varios volúmenes con firmas de personas que pedían la canonización.⁵⁷

XII. LLEGÓ LA DESEADA CANONIZACIÓN

El deseo de verle canonizado permaneció siempre vivo en Portugal. El día 13 de Julio de 2003 se dio un paso importante. Se abrió el proceso sobre la fama de santidad del Beato Nuño. Quien escribe estas líneas estuvo presente en la ceremonia solemne y emotiva.

El marco de la ceremonia no pudo ser más significativo: las ruinas del viejo Carmen de Lisboa, por él fundado, y que se convirtió en el buque-insignia del Carmelo portugués.

Fue presidido el acto por el Emmo. Sr. Cardenal Patriarca de Lisboa, Monseñor José Policarpo.

Numerosísimo fue el público asistente que participó y siguió con fervor los rezos y cantos que acompañaron a los nombramientos protocolarios.

Alma de la organización fue el P. Francisco Rodríguez, carmelita y comisario de las Terceras Órdenes de Portugal, en calidad de Vice-Postulador de la causa, nombrado por el P. Felipe Amenós, postulador general de las causas de canonización de la Orden del Carmen, quien también estuvo presente en el acto.

⁵⁶ AUGUSTO PEREIRA DE CASTRO, O.CARM., *Roteiro das relíquias de B. Nuno de Santa Maria*, en *Carmelo Lusitano*, 1 (1992), 64 ss.

⁵⁷ Fátima, Arch. Prov. PP. Carmelitas, *Volúmenes manuscritos* con firmas de devotos pidiendo la canonización del Beato Nuño.

Según nuestras noticias comenzaron muy pronto las sesiones en las que el tribunal, nombrado para el caso, recogió los testimonios de testigos que acreditan la fama de santidad del Beato Nuño Álvarez Pereira. Simultáneamente una comisión histórica trabajó en la recopilación de documentos sobre esta fama a lo largo del tiempo. La comisión histórica lo tuvo fácil y difícil. Fácil, porque son abundantísimos los documentos sobre la estela de la vida edificante de quien se conoce como el santo Condestable: difícil, porque se exige gran poder de síntesis para presentar los más importantes.

El día 13 de julio de 2003 fue un día histórico para la iglesia portuguesa y para la Orden del Carmen.

Quienes tuvimos el privilegio de asistir a esta ceremonia deslumbrante, no la olvidaremos fácilmente.

El Carmelo lusitano, cuya historia cautiva y atrae irresistiblemente, vivió también la emoción incontenible de momento presente.⁵⁸

A juzgar por lo acontecido todo se ha desarrollado con normalidad. El decreto de la canonización ya está firmado por el papa Benedicto XVI, expedido el 3 de Julio de 2008.⁵⁹ A juzgar por lo acontecido todo se ha desarrollado con normalidad. El decreto de la canonización fue firmado por el papa Benedicto XVI y fue expedido el 3 de Julio de 2008.⁶⁰ La solemne ceremonia de la canonización se celebró en la plaza de San Pedro del Vaticano el 26 de abril de 2009. El papa respondió positivamente a la petición del Prefecto de la Congregación de las Causas de los Santos, el Arzobispo Angelo Amato, y pronunció la solemne formula de canonización del beato Nuno de Santa María junto con otros cuatro beatos.⁶¹

Balbino Velasco Bayón, O.Carm.

Académico de mérito de la Academia Portuguesa de la Historia

⁵⁸ B. V., *Apertura del Proceso sobre la fama de santidad del Beato Nuño Alvarez Pereira*, en *Escapulario del Carmen* (Jerez de la Frontera) Noviembre, 2003, 358-359. Para este proceso recuerdo haber aportado datos sobre la devoción al Beato Nuño especialmente en España. También los publicados en nuestra *História da Ordem do Carmo em Portugal*, passim.

⁵⁹ GIVANNI GROSSO, O.CARM., *Promulgación del decreto de la Canonización de las causas de los santos sobre el Beato Nuño*, en *Escapulario del Carmen* (Jerez de la Frontera), Septiembre, 2008, 277.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Con este motivo, el Prior General, P. Fernando Millán Romeral, mandó una carta a toda la familia carmelita titulada *Revestido de la coraza de la Justicia*, en la que ponía de manifiesto la actualidad y el valor del testimonio del santo carmelita.

IL LUNGO “ITER” DELLA CAUSA DI BEATIFICAZIONE
DI P. ANGELO PAOLI

EMANUELE BOAGA, O.CARM.

Il 20 gennaio del 1720, che era di sabato, nel convento di S. Martino ai Monti a Roma, moriva in concetto di santità Padre Angelo Paoli, noto come il “padre dei poveri”. Le sue spoglie mortali furono esposte già prima dell’alba nella basilica sammartiniana. Era tale il concorso del popolo che per tutelare l’incolumità della salma fu necessario custodirle “con cancelli di ferro” e lo stesso papa Clemente XI fu anche costretto ad inviare le guardie svizzere per evitare disordini.

Giunto il momento delle esequie, a cui partecipavano il Priore Generale Carlo Cornaccioli, i membri della Curia generalizia e tutti i religiosi dei cinque conventi di Roma (S. Martino, S. Maria in Traspontina, S. Giuliano, S. Crisogono e S. Maria in Monte Santo) il defunto fu portato in processione per le vie della parrocchia addobbate con arazzi e tappezzerie tanto che il lutto si trasformò in allegrezza e il funerale in un trionfo.

La processione uscì dalla porta maggiore della basilica e percorrendo la strada di S. Maria Maggiore (oggi Via Merulana) giunse davanti alla basilica liberiana per poi percorrere Via dell’Olmata, Via dei Quattro Cantoni fino a sostare davanti al Monastero di S. Lucia in Via della Suburra (oggi Via in Selci), per tornare finalmente a S. Martino ed entrare in chiesa dalla porta piccola accanto all’abside. Alla fine della processione non fu possibile dare subito sepoltura alla salma, perché i fedeli insistevano che essa rimanesse esposta nella chiesa anche la domenica (21 gennaio). Ancora intervenne il Papa per mezzo del Vicario di Roma, Card. Gian Domenico Paracciani, che ordinò assecondare i fedeli. Finalmente, la sera della domenica, la salma, posta in una cassa di legno, veniva interrata in chiesa di fronte all’altare di S. Angelo, e sul pavimento veniva collocata una lastra di marmo con scritto: *Pater Angelus Paoli Pater pauperum*. In

seguito si disse che l'appellativo fosse stato voluto dallo stesso Papa Clemente XI.¹

Dopo questi fatti si sviluppò ancor più la fama di santità e delle grazie attribuite all'intercessione del "Padre dei poveri" tanto che il Cardinal Vicario fece iniziare il processo canonico ordinario sulla sua vita e fama di santità,² e il necessario processo sul non culto.³ Erano passati solo due anni e tre mesi dalla morte del Servo di Dio. A Postulatore della causa dal Priore Generale venne designato padre Girolamo Giorgi.⁴

Questi partecipando, per procura del provinciale della Vallone-Belga, al capitolo generale dell'Ordine celebrato nel maggio 1722, chiese al definitorio capitolare il beneplacito per la preparazione e la stampa di una biografia del p. Angelo Paoli, l'averne in aiuto un collaboratore, e i sussidi finanziari necessari dalle province e dai conventi dell'Ordine. Il definitorio dette il suo parere favorevole alla pubblicazione di una vita del p. Angelo Paoli da diffondere poi in tutte le province dell'Ordine e nel proseguire la sua causa di beatificazione con i sussidi volontari secondo le proprie possibilità da parte delle Province e dei conventi. Inoltre si suggeriva al Priore Generale di nominare p. Giorgi suo socio, in modo che fosse agevolato nell'esplicare il lavoro di Postulatore. Cosa che il Priore Generale fece il 30 maggio dello stesso anno, stendendo un atto notarile, alla presenza dei padri maestri Emanuele Ferrara e Giuseppe Fornara.⁵

¹ P. T. CACCIARI, *Della vita, virtù e doni soprannaturali del Venerabile Servo di Dio Padre Angiolo Paoli Carmelitano dell'Antica Osservanza*, Roma, appresso Giuseppe Colini, 1756, 108-112.

² *Proc. ord. Roman. s. fama, 1723-1733*, 1^a pars (1279 ff.), 2^a pars (ff. 1280-2561), 3^a pars (ff. 2562-3759), lingua lat. e ital. in Archivio Segreto Vaticano [ASV], fondo Congr. Riti, 2310-2312.

³ *Proc. ord. s. non-cultu, 1722*, 173 ff., lingua lat. e ital. in ASV, fondo Congr. Riti, 2309.

⁴ *Romana beatificationis et canonizationis Ven. Servi Dei Patris Angeli de Pauli ... Factum concordatum*, Romae, Typographia Rev. Camerae Apostolicae, 1780, 1, n. 1 (da ora in poi citato: *Factum concordatum*). Padre Girolamo Giorgi, nato nel 1675 ed entrato ancor giovane tra i Carmelitani della Provincia Romana, aveva professato i voti religiosi nel 1693. Dopo l'ordinazione sacerdotale, conseguì il grado di lettore, e nel 1703 era reggente di filosofia nel convento di Velletri. Nel 1704 conseguiva il baccellierato e due anni dopo il magistero in teologia. Lo si trova ancora reggente degli studi in Velletri nel 1716 e fino al 1720. L'anno prima rinunciava al priorato del convento di Orvieto, a cui era stato designato. Per due volte definitore della provincia romana (1713-1716, 1720-1724), eletto priore provinciale reggeva la stessa dal 1727 al 1731. Non è certa la data della sua morte; forse prima del 1735. Cfr. AGOC, II Romana, Acta cap. prov. 2-3; II Romana, Commune 2 (stato delle comunità 1703).

⁵ ACG, II, 317-318; *Factum concordatum*, 1, n. 1.

Riguardo alla biografia del Servo di Dio si apre la seguente ipotesi: o si tratta della vita pubblicata nel 1727 da Giovanni Marangoni († 1753),⁶ oppure quella, rimasta incompleta e inedita, di Antonio Alberti familiare del Servo di Dio e testimonia nel processo ordinario romano.⁷

Il Postulatore P. Giorgi seguì con premura non solo il processo sul non-culto, che fu realizzato in un solo anno, ma anche quello ordinario diocesano in Roma, che in dieci anni (1723-1733) escusse 54 testimoni, tutti *de visu*, tra cui 8 carmelitani e un carmelitano scalzo.⁸

Concluso felicemente il processo ordinario di Roma, i suoi atti e quelli del processo sul non-culto furono sigillati e portati alla Congregazione dei Riti, che il 5 dicembre 1733 stabiliva la loro apertura in vista dell'introduzione della Causa, e sei giorni dopo il papa Clemente XII ratificava la decisione.⁹

Nel 1735 il Postulatore della Causa, padre Giorgi, chiedeva alla Congregazione dei Riti l'istituzione della Commissione per l'introdu-

⁶ *Vita di Angelo Paoli scritta originariamente in latino e tradotta poi da un'altro in italiano*, s.l. e s.e., 1727. Copia, priva del frontespizio, si trova nella Biblioteca Carmelitana di Roma. Giovanni Marangoni, nativo di Vicenza (1681 circa), fu prima prototario apostolico e canonico della Cattedrale di Anagni. Per 30 e più anni fu compagno di Mons. Boldetti nel recupero dei resti mortali che si trovano nelle catacombe romane. Si fece poi prete dell'Oratorio e si ritirò nella casa di S. Girolamo della Carità in Roma, ove morì con fama di vera pietà nel 1753. Scrisse molti libri, tra cui un *The-saurus Parochorum* in tre volumi con la presentazione delle vite di parroci eminenti per santità, pietà, e zelo pastorale. I primi due furono pubblicati a Roma nel 1726 e nel 1730, per i tipi rispettivamente di Zenobio e di Mainardi, mentre il terzo andò bruciato prima della sua pubblicazione. In questo terzo volume presentava la vita esemplare di p. Paoli, con riferimento anche al suo modo di fare il parroco a Corniola. La traduzione italiana suindicata ha salvato però dalle fiamme questa biografia. Si può anche ricordare che i primi due volumi del *The-saurus Parochorum* furono ristampati in Offenbach, Germania, nel 1733. Su Marangoni cf.: CARLO ANTONIO DE ROSA DI VILLAROSA, *Memorie degli scrittori filippini ...*, Napoli, Stamperia Reale, 1837, 220-223.

⁷ Il testo della sua biografia è conservato in Arch. Post., Cod. 5 *Vitae Servorum Dei*, f. 620-680, e Cod. 7, f. 657. Alla fine della prima parte (Cod. 5, f. 680r): P. Serafino Potenza ha scritto: "Questi pochi capitoletti della vita del V. P. Angelo Pauli li ha scritti il Sig. Antonio Alberti ... se seguirà il rimanente si aggiungerà nelli codici successivi il che stimo impossibile per essere molto vecchio e debole questi li ha scritti l'anno 1729". Nel Cod. 3, f. 156 ss. vi sono molte notizie spettanti alla vita di Angelo Paoli.

⁸ Questi i nomi dei carmelitani che deposero al processo ordinario romano, nell'ordine di apparizione: P.M. Giovanni Angelo Lodetti, P. M. Giovanni Matteo Mazzanti (che era stato provinciale della Romana 1706-1709), P. M. Francesco Antonio Angelini consultore dell'Indice († 1727), P. Giovanni Pietro Celsini, Fra' Pio della Visitazione OCD, P. M. Angelo Corticella, P. M. Angelo Giuseppe Sanchez, Fra' Elia Chiesa, Gioacchino Maria Oldi vescovo di Terracina († 1749).

⁹ *Factum concordatum*, 1, n. 2.

zione della causa, pur non essendo passati i dieci anni stabiliti da Innocenzo XII tra l'apertura del processo nella Congregazione e l'introduzione della causa stessa. Il 14 maggio, in una seduta degli ufficiali della Congregazione senza i consultori, la proposta venne accettata "si Sanctissimo visum fuerit". Il Papa tre giorni dopo dava il suo assenso.¹⁰

Secondo la procedura si rendevano ora necessari la ricerca e l'esame degli scritti del Servo di Dio. Sempre dietro la richiesta del Postulatore della Causa la Congregazione dei Riti il 6 agosto del 1735, con conferma pontificia il 10 dello stesso mese e anno, designava responsabile per la ricerca di tali scritti il Cardinale Vicario di Roma, o in caso di suo impedimento, un vescovo da lui deputato, insieme al Promotore della Fede e al Notaio della stessa Congregazione. Finita la ricerca degli scritti, il 13 aprile 1737 il loro esame era affidato, per decisione del Papa, al card. Giorgio Spinola, appena designato ponente della Causa del Servo di Dio. Questi eseguiva il compito affidatogli con l'aiuto di teologi da lui scelti. Inoltre il 13 aprile fu spedita una lettera all'Arcivescovo di Palermo, affinché, secondo la indicazione data dal Promotore della Fede, venisse cercato un biglietto scritto dal p. Angelo un certo p. Massa, ormai defunto e che era stato priore del convento palermitano degli eremitani di S. Agostino.¹¹ Terminata ogni ricerca ed esaminati gli scritti raccolti del Servo di Dio, il card. Spinola, con i teologi da lui deputati, stese la dovuta relazione alla Congregazione dei Riti, che emise il relativo decreto di approvazione di essi il 15 luglio 1737.¹²

Mentre si sviluppava la ricerca degli scritti del Servo di Dio, nel 1736 il Postulatore della Causa presentava e consegnava alla Congregazione altri due processi ordinari, eseguiti uno nel 1723 a Firenze e l'altro negli anni 1735-1736 a Pescia.¹³

L'esame del materiale raccolto negli atti dei processi presentati per la Causa rese necessaria una ulteriore ricerca. Per questo nell'agosto del 1737, su istanza del Postulatore p. Giorgi, la Congregazione dei Riti spedì lettere con le relative istruzioni del Promotore della Fede all'arcivescovo di Firenze perché cercasse una lettera mandata

¹⁰ *Factum concordatum*, 2, n. 3.

¹¹ *Factum concordatum* 2, n. 4, 5, 7.

¹² *Factum concordatum*, n. 8. Testo del *Decretum super scriptis* in Arch. Congr. Santi, B 15.

¹³ *Factum concordatum*, 2, n. 6. I testi dei processi: *Proc. ord. Florentin. s. fama*, 1723, 231 ff., lingua lat. e ital. in ASV, fondo Congr. Riti, 2314. *Proc. ord. Piscien. s. fama 1735-1736*, 77 ff., lingua lat. e ital. in ASV, fondo Congr. Riti, 2313.

dal Servo di Dio a un certo Melchiorre Macchiavelli, e al vescovo di Sarzana perché indagasse e trovasse gli atti di un processo che si asseriva fatto nella sua diocesi sulla santità della vita del p. Angelo Paoli.¹⁴

Morto il 17 gennaio 1739 il card. Spinola ponente della Causa, tredici giorni dopo venne designato suo successore il card. Giovanni Antonio Guadagni.¹⁵ Quasi contemporaneamente avvenne pure il cambio del Postulatore della Causa da parte dell'Ordine, nella persona di p. Ignazio de Oliveira, carmelitano portoghese che era impegnato nell'insegnamento allo studio generale di Traspontina in Roma.¹⁶

Al nuovo Cardinal Ponente veniva subito affidata dalla Congregazione la revisione delle ricerche sulla lettera e i processi suindicati che si stavano facendo a Firenze, a Palermo e a Sarzana. Nonostante la diligenza usata in queste ricerche, esse ebbero risultato negativo. Di ciò il card. Guadagni informò la Congregazione dei Riti, la quale decise "procedi posse ad ulteriora", con conferma pontificia il 19 maggio 1739.¹⁷

¹⁴ *Factum concordatum*, 3, n. 10.

¹⁵ *Factum concordatum*, 3, n. 10.

¹⁶ P. Ignazio de Oliveria, nato a Lisbona (Portogallo), entra ancor giovane tra i Carmelitani e compie i suoi studi per il sacerdozio a Coimbra e Lisbona. Dopo l'ordinazione sacerdotale viene mandato a Roma ove nel 1717 consegue il magistero in teologia ed è lettore di morale allo studio generale di Traspontina. Nel 1723 viene designato penitenziere minore per la Basilica di S. Pietro in Vaticano. Nel capitolo generale del 1731 è eletto socio e segretario del P. Generale per la lingua portoghese; incarico che svolge per tredici anni. Partecipa ai capitoli generali del 1722, 1731, 1738, 1744. In quest'ultimo capitolo, per decisione del Papa presente ad esso, riceve il titolo e i privilegi di ex-priore generale. Muore, dopo aver sofferto per dieci anni di podagra e di un costante mal di stomaco, alla "hora prima noctis" (= le 7,30 p.m. attuali) del 25 marzo 1754, con tutti i sacramenti, all'età di 74 anni. Le sue esequie si svolgono con larga partecipazione dei fedeli e anche con la presenza dei religiosi dei conventi romani di S. Martino ai Monti, S. Giuliano e Monte Santo. Le sue spoglie sono poi deposte nel sepolcro dei priori generali nella cappella di S. Angelo martire, della Traspontina. Ricordato come "vir integritate et morum maturitate ac pietate in Deum et pauperes clarus", viene classificato tra i benefattori della Chiesa della Traspontina a Roma. Con licenza apostolica ha anche donato una serie di preziosi volumi alla Biblioteca del convento, ponendo come clausola il loro libero uso a favore dei soci del Priore Generale per la lingua portoghese. Inoltre il 7 dicembre 1742 ottiene da papa Benedetto XIV l'autorizzazione di applicare, dopo la sua morte, a favore della Causa del Ven. Paoli quanto gli era stato concesso in precedenza, ossia l'eredità paterna e familiare, ammontante a circa 3.000 scudi romani, e il proveniente dal "vestiario" ricevuto dal Portogallo per l'ufficio ricoperto nella Curia generalizia. Cfr.: AGOC, Nocr. Trasp.; ACG II, 314, 348, 353, 356, 370, 375; *Bull. Carm.*, IV, 315-317.

¹⁷ *Factum concordatum*, 3, n. 11.

P. Ignazio de Oliveria, tra le prime sue premure, fece in modo che venisse aperto ed esaminato il processo romano sul non-culto del 1722, che fino ad allora era rimasto chiuso in Congregazione. Così il 14 luglio 1739 veniva concessa l'apertura e l'esame di detto processo.¹⁸

A richiesta dello stesso Postulatore, il card. Guadagni presentava in Congregazione la domanda di designare la commissione per l'introduzione della Causa. Il relativo decreto, firmato da Papa Clemente XII si ebbe il 14 luglio 1739. Iniziava così la fase apostolica dell'iter della Causa.¹⁹ E, secondo l'uso del tempo, il Servo di Dio iniziava ad avere il titolo di Venerabile.

L'instancabile Postulatore p. de Oliveira, al termine delle vacanze, presentava a Clemente XII il 5 settembre del 1739 alcune istanze e otteneva tre cose. Prima di tutto l'istituzione del processo apostolico sulla vita, le virtù e miracoli "in specie" del p. Angelo nella diocesi di Roma, da terminarsi entro sei anni "ne pereant probationes". Poi, poiché si diceva che fosse stata introdotta da alcuni una specie di culto pubblico presso il sepolcro del Venerabile, la ricognizione canonica con descrizione esatta del sepolcro stesso per individuare eventuali gesti o segni di culto vietati. E, infine, la dispensa di discutere il precedente processo romano del 1722 sull'adempimento delle disposizioni di Urbano VIII sul non-culto.²⁰

Così iniziava nel 1740 il processo apostolico sulla vita, virtù e miracoli.²¹ La relazione della ricognizione canonica del sepolcro e sul non-culto del Venerabile venne fatta nel 1741 e presentata a nome del card. Guadagni dal card. Nicolò Maria Lercari alla Congregazione il 27 gennaio 1742: tutto era in ordine e i deputati a detta ricognizione

¹⁸ *Factum concordatum*, 3, n. 12.

¹⁹ *Factum concordatum*, 3, n. 13. Copie della *Positio super introductione causae*, stampata nel 1739 (composta da: *Informatio* 37 pp., *Summarium* 235 pp., grazie p. 126-190) si trova in: Roma, Biblioteca Carmelitana, III 122/3; e in Parigi, Arch. Stato, H. 679 (cf. W. Schamoni, *Inventarium processuum beatificationis et canonizationis Bibliothecae Nationalis Parisiensis ex Archivis S. Rituum Congregationis typis mandatorum inter annos 1662-1809*, Hildesheim, Georg Olms, 1983, p. 105). Testo del *Decretum introductionis causae* in Arch. Congr. Santi, B 15. E in *Bull. Carm.*, IV, 287. Negli atti processuali sull'introduzione della Causa sono riportate le stesse testimonianze date al processo ordinario di Roma, chiuso nel 1733.

²⁰ *Factum concordatum*, 3-4, n. 14-15.

²¹ *Proc. apost. s. sanctitatis vitae, virt. et mir. in specie, 1740-54*, 2 vol. 2332 ff., lingua lat. e ital. in ASV, fondo Congr. Riti, 2315-2316. In questo processo furono ascoltati 24 testimoni, di cui 4 furono carmelitani: fra' Francesco Casati (sagrestano di S. Martino ai Monti), fra' Ludovico de Marchis († 1762, stimato per i suoi ottimi costumi e anch'egli chiamato dal popolo padre dei poveri), p. Lorenzo Milanese (provinciale della Romana 1742-1746), e p. Onofrio Casini.

non avevano trovato alcuna forma di culto.²² Il processo apostolico poteva così continuare.

Il 31 gennaio 1742 Papa Benedetto XIV, annuendo alla richiesta del Postulatore p. de Oliveira, disponeva che il Cardinale Vicario di Roma istruisse l'altro processo apostolico, quello "in genere" sulla vita, virtù e miracoli del Venerabile, da concludersi entro tre anni. Il processo si aprì e si concluse in un solo anno (1743) e il 18 dicembre dello stesso anno venne data l'autorizzazione della sua apertura nella Congregazione dei Riti. Compiuto l'esame necessario, il 20 maggio del 1744 venne emanato il decreto sulla validità del processo "in genere".²³

Lo stesso giorno in cui venne emanato questo decreto il Postulatore chiese ed ottenne dal Papa la concessione di poter continuare il processo apostolico sulla vita, virtù e miracoli "in specie" allargando la cerchia dei testimoni ritenuti opportuni. Altra concessione di prorogare ancora per altri sei anni il tempo dato al processo stesso fu data il 2 aprile 1750.²⁴

Ancora, nonostante la sua malferma salute, il Postulatore p. de Oliveira continuava a prodigarsi per spingere l'iter della Causa. Il 16 dicembre 1752 Benedetto XIV concedeva, considerando le circostanze particolari del caso, la dispensa di inserire il processo ordinario romano in quello apostolico, e dava al processo ordinario lo stesso valore come se fosse stato inserito in detto processo apostolico. Terminato quest'ultimo nel 1754 e consegnato sigillato alla Congregazione dei Riti, lo stesso Pontefice il 13 febbraio di quell'anno concesse la sua apertura per i successivi sviluppi della causa, che l'infaticabile p. de Oliveira non poté vedere perché morì 74enne il 25 marzo di quell'anno 1754.²⁵

L'Ordine deputò subito come nuovo Postulatore per la Causa il padre Pier Tommaso Cacciari, che seguì la Causa fino alla sua morte, avvenuta nel 1769.²⁶

²² Il testo della relazione che viene da intitolata *Proc. super non-culto 1741* è conservato in: Parigi, Arch. Stato, H. 680 (cf. Schamoni, p. 106).

²³ *Factum concordatum*, 4, n., 15-18. Testo del *Proc. apost. s. fama sanct. in genere, 1743*, 208 ff., lingua lat. e ital. in ASV, fondo Congr. Riti, 2317. In questo processo su 8 testi 4 sono carmelitani: P. M. Teresio Maria Cogrossi († 1754), P. M. Ludovico Centospighe († 1780), P. Michele Angelo Maria Vitale e P. Pietro Luigi Bagnara († 1749). Testo della *Positio super dubio an constet de validitate 1744* in Arch. Congr. Santi, B 15.

²⁴ *Factum concordatum*, 5, n. 19.

²⁵ *Factum concordatum*, 5, n. 20.

²⁶ P. Cacciari rimase Postulatore della Causa anche dopo il 1762, quando venne istituito unico Postulatore delle Cause dell'Ordine in Roma il padre Girolamo Pasquini.

Padre Cacciari riprese subito il lavoro interrotto per la morte di p. de Oliveira, e in tempi brevi si giunse nella Congregazione dei Riti a discutere, con la presentazione del card. Guadagni nella sessione ordinaria dell'11 gennaio 1755 la validità dei processi romani sia apostolico sia ordinario.²⁷ Il parere fu positivo e il seguente 8 marzo Benedetto XIV concesse l'indulto di proseguire nell'esame della vita, virtù e miracoli del Venerabile, anche se non erano trascorsi i 50 dalla sua morte, come stabilito da Urbano VIII.²⁸

Un anno dopo p. Cacciari pubblicava una biografia del Venerabile, attingendo profusamente le notizie dalle testimonianze giurate nei processi ordinari e apostolici.²⁹

Lo stesso anno in cui pubblicava la suddetta biografia p. Cacciari partecipava, come definitore generale, al capitolo generale celebrato a Cesena. In questa occasione i capitolari vennero informati sulla somma di 3.000 scudi romani raccolta dai contributi da alcune province e conventi. Metà di questa somma era già stata versata prima del capitolo all'incaricato del deposito finanziario per la Causa, che era P. Avertano Bevilacqua, mentre l'altra metà veniva in capitolo consegnata al Postulatore p. Cacciari. Mentre negli atti capitolari si nota che le altre province che ancora non avevano mandato il loro contributo, lo facessero dopo il rientro nelle loro sedi dei relativi provinciali, nei medesimi atti si riporta la decisione che venisse stampato un elenco delle spese sostenute dal 1744 al 1756 e quelle future per la

Nato a Bologna il 5 ott. 1693 entrò tra i Carmelitani nel convento di S. Maria delle Grazie e professava i voti nel convento di Massalombarda il 24 nov. 1709. Lettore in teologia per molti anni a Bologna, fu trasferito a Roma intorno al 1730, ove ebbe la protezione dei Corsini e di Clemente XII, che lo nominò esaminatore del clero romano e gli dette la cattedra di teologia polemica al Collegio Urbaniano di Propaganda Fide. All'interno dell'Ordine ricoprì vari uffici: provinciale titolare di Irlanda nel 1731, definitore generale nei trienni 1735-38, 1741-44 e 1753-56; socio del superiore generale e segretario generale per l'Italia nel 1747-50. Esplicò un'attività di storico ecclesiastico e controvertista, curando un'edizione in due volumi (Roma 1740-41) della Storia di Eusebio di Cesarea messa a confronto con la storia ecclesiastica di Rufino d'Aquileia. Nel 1571 pubblicò le esercitazioni sulle opere di S. Leone Magno e due anni dopo anche l'edizione dell'opera leonina in due volumi. Tornato a Bologna, morì nel convento delle Grazie il 28 febbraio 1769. Bibl: *Bibl. Carm.*, 613, 808 ss; ACG II (vedere all'indice); G. Pignatelli s. v. in DBI, XVI, 7-9.

²⁷ Testo del *Proc. s. validitate processum* in Parigi, Arch. Stato, H. 680 (cf. Schamoni, p. 106).

²⁸ Cacciari, *Della vita*, 338-339 (testo del decreto).

²⁹ Cacciari, *Della vita*, Roma 1756. La biografia conobbe una buona diffusione ed è rimasta fino alla metà del secolo XX il miglior punto di riferimento per la conoscenza del Venerabile.

Causa e che in un altro elenco da stampare fossero riportate le province e i singoli religiosi con le rispettive somme offerte.³⁰

Il 15 gennaio 1759 moriva il cardinale Guadagni, ponente della Causa, e la Causa si fermava per un anno. A succedere come Cardinale ponente veniva designato il 19 gennaio 1760 da Clemente XIII il card. Andrea Corsini.³¹

Ripreso così il corso della Causa, fu preparato e stampato nel 1761 il sommario "super dubio".³² Al capitolo generale dell'Ordine celebrato nel 1768 alla Traspontina in Roma, il p. Cacciari inviò un'informazione sulle "animadversiones" già preparate dal Promotore della Fede e che si sperava in tempi brevi di arrivare al decreto sulla eroicità delle virtù. Inoltre chiedeva ulteriori contributi per venire incontro alle spese della Causa. Il capitolo decise che il Priore Generale vi avrebbe provveduto d'accordo con il Postulatore stesso.³³ Però pochi mesi dopo, p. Cacciari recatosi a Bologna, vi morì il 28 febbraio 1769. La Causa rimase così ferma per tre anni.

Con il nuovo Postulatore, p. Giacinto di S. Gaetano Terzi,³⁴ si riprendeva il cammino, riscontrando quasi subito difficoltà di ordine

³⁰ ACG II, 398-399.

³¹ *Factum concordatum*, 5, n. 22.

³² *Summarium super dubio 1761* in Arch. Congr. Santi, B 15.

³³ ACG II, 424.

³⁴ Nato a Noto (Siracusa) il 29 giugno del 1731, e morto a Roma il 15 novembre 1806. Entrò tra i carmelitani della città natale e vestì l'abito religioso l'8 settembre 1746; emise la professione religiosa il 10 settembre 1747. Il convento di Siracusa apparteneva alla provincia riformata di S. Maria della Scala. Non si conosce la data della sua ordinazione sacerdotale. Compiuti gli studi di retorica, filosofia e teologia divenne maestro in teologia e filosofia: non si conosce la data del magistero. Ricoprì vari uffici: Provinciale della Provincia di S. Maria della Scala del Paradiso nel 1767; e svolse l'ufficio probabilmente per un triennio. Dal 1769 alla morte dimorò nel convento di Traspontina in Roma, svolgendo per 39 anni l'ufficio di lettore di teologia morale alla Sapienza di Roma. Consultore dell'Indice dal 1776 fino alla morte (1806), diede il suo contributo in difesa della religione cattolica contro gli errori dei moderni kantisti nella letteratura filosofico-teologica. Fu decorato del titolo di "Ex-Procuratore Generale". Sue opere edite: *Orazione panegirica per la solenne congregazione di S. Maria la Pietà, ossia la nuova recitata in Scicli a di 31 maggio 1760*, Messina, 1760; *Orazione funebre di D. Carlo M. a di Stefano*, Catania, 1760; *Orazione funebre accademica di D. Jacopo Di Nicolaci Barone di Bonfalone Principe dell'Accademia de' Trasformati dell'ingegnosa Città' di Noto*. s.l. s.d. Bibl.: *Syllabus religiosorum* f. 5r-v, in Archivio Generale dell'Ordine Carmelitano II Scala Paradisi 1; *Necrologium defunctorum S. M. Traspont.*, p. 270; F.M. RENAZZI, *Storia dell'Università degli studi di Roma detta comunemente la Sapienza ...*, (4 voll., Roma: Stamperia Pagliarini, 1803-1806), IV, 250 (ristampa anastatica: Forni editore, Bologna 1971); I. TOLOMIO, *Le origini dell'antikantismo nella chiesa cattolica. La condanna della "Philosophie de Kant" di Charles Villers*, in *Rivista di Storia della Filosofia*, nuova serie 56 (2001), n. 3, 377-378.

finanziario. Fu così che egli, d'intesa con il priore provinciale di Toscana, chiese al capitolo generale del 1775 il permesso di applicare alla Causa del Venerabile la somma avanzata nei restauri della chiesa del Carmine di Firenze dopo l'incendio che la devastò nel 1771. Il capitolo rimandò la decisione al Priore Generale "pro sua prudentia et caritate".³⁵

Dopo il conseguente provvedimento del Priore Generale P. Giacinto poté approntare e stampare nel 1777 i Sommari sulle virtù, e le prime risposte ai dubbi presentati dal Promotore della Fede.³⁶

Il 20 febbraio del 1778 nel palazzo del card. Corsini si tenne una riunione antipreparatoria sulla "Positio" con le prove della santità e fama del Servo di Dio. A detta riunione seguì poi un'altra preparatoria il 13 aprile 1779 nel Palazzo Apostolico Vaticano. Nello stesso anno si ebbero nuove "Animadversiones" del Promotore della Fede sulle virtù del Servo di Dio, alle quali venne data opportuna risposta.³⁷

Resasi necessaria una nuova redazione della "Positio" sulle virtù, il Postulatore ne curò la preparazione e la stampa, fatta nel 1780.³⁸ Conclusi favorevolmente l'esame di essa da parte dei Consultori della Congregazione dei Riti, e i passi seguenti, finalmente il 21 gennaio del 1781 Pio VI firmava il Decreto sulle virtù eroiche del Venerabile p. Angelo Paoli.³⁹

Pochi anni dopo, venne segnalato alla diocesi di Vich in Spagna un miracolo attribuito all'intercessione del nostro Venerabile. Il processo su questo presunto miracolo venne svolto nel 1792.⁴⁰ Anche su questo sviluppo della Causa del Venerabile si registra un altro lutto, infatti il 18 gennaio 1795 moriva a Roma il card. Corsini. Il Postulatore p. Giacinto Terzi presenta come nuovo Ponente il card. Carlo Livizzani il 23 maggio dello stesso anno.⁴¹ In pari data p. Terzi ottiene l'apertura del processo istituito per autorità apostolica nella città e

³⁵ ACG II, 440-441.

³⁶ *Proc. s. virt., 1777, Summarium cum informatione*, in Parigi, Arch. Stato, H.681 (cf. Schamoni, p. 106). *Responsio ad animadversiones R. P. Fidei Prom. super dubio* in Arch. Congr. Santi, B 15.

³⁷ *Factum concordatum*, 5, n. 22. Testo della *Responsio ad novas animadversiones R. P. Fidei Prom. s. virt., 1799* in Parigi, Arch. Stato, H.683 (cf. Schamoni, p. 106).

³⁸ *Novissima positio s. virt., 1780* in Parigi, Arch. Stato, H. 683.

³⁹ Testo del Decreto sulle virtù eroiche emanato da Pio VI in Arch. Congr. Santi, B 15.

⁴⁰ *Proc. apost. Vicensi [Vich] s. mir., 1792*, 760 ff., lingua spagnola (versione italiana, 1823, 272 ff.) in ASV, fondo Congr. Riti, 2318.

⁴¹ Arch. Congr. Santi, Decreta aa. 1791-1804, p. 205.

diocesi di Vich (Vicensi) sul presunto miracolo, già presentato sigillato alla Congregazione dei Riti.⁴²

A causa delle tristi vicende della giacobina repubblica di Roma (1797-1799) e le vicende napoleoniche tra la fine del secolo XVIII e il primo decennio del seguente, nulla poteva fare per il proseguimento della Causa p. Giuseppe Bartoli, il Postulatore della Causa succeduto a Terzi nel 1807. Ma finalmente nel 1823 p. Bartoli poteva riprendere la causa, facendo tradurre in italiano gli atti del processo "super miro" svoltosi a Vich e chiedendo alla Congregazione dei Riti la designazione del Cardinale Ponente per la discussione di detto processo. La scelta, fatta il 18 marzo 1823, cadde sul Card. Giulio de Somalia († 2 aprile 1830).⁴³ Nel 1824 si fece la copia pubblica del processo di Vich.⁴⁴

Nello stesso anno 1824 moriva il p. Bartoli e per alcuni anni rimase sospesa la nomina del Postulatore della Causa, cosa che portò la Causa stessa a fermarsi. Si ha notizia della nomina di altri Postulatori della Causa, ma nulla venne fatto da essi, considerando anche le vicende politiche che portarono all'unità d'Italia e le soppressioni delle corporazioni religiose negli anni postunitari.⁴⁵

Passate queste vicende, nel 1883 veniva pubblicato un compendio della vita e delle virtù del Venerabile, che attirò di nuovo l'attenzione su di lui.⁴⁶ Così pochi anni dopo, nel 1891, pur in mezzo a tante preoccupazioni per la restaurazione dell'Ordine, il Priore Generale p. Luigi Galli, intendendo far riprendere l'iter della Causa, chiese al Papa (Leone XIII) la nomina del Cardinale Ponente o Relatore. Da Leone XIII venne designato il card. Lucido Maria Parocchi.⁴⁷ Lo stesso p. Galli il 13 maggio del medesimo anno richiedeva le lettere remissoriali per istituire il processo apostolico su una prodigiosa guarigione, attribuita all'intercessione del Venerabile, da una gravissima malattia di una monaca del monastero carmelitano di Elzendaal nella città di Boxmeer, diocesi di 's-Hertogenbosch, con l'obbligo al

⁴² Arch. Congr. Santi, Decreta aa. 1791-1804, p. 205-206.

⁴³ Arch. Congr. Santi, Decreta aa. 1821-26, f. 44.

⁴⁴ Copia pubblica *Proc. apost. Vicensi [Vich] s. mir.*, 1792 in Arch. Post., III. 87-88.

⁴⁵ I Postulatori della Causa in questi anni furono: p. Giuseppe Palma (nominato 1839), p. Giuseppe Raimondo Lobina (nominato postulatore della Causa a vita 1843; ma nei registri dei priori generali del tempo, risulta anche postulatore nel 1843 p. Valerio Aprea); p. Giovanni Crisostomo Schirò (nominato 1859), p. Andrea Urtis (postulatore dal 1856 al 1859), e p. Salvatore Angelo De Martis (nominato nel 1859).

⁴⁶ Arturo Sterni, *Compendio della vita del venerabile padre Angiolo Paoli, carmelitano dell'Antica Osservanza...*, Roma, Tipografia Poliglotta della S. C. di Propaganda, 1883.

⁴⁷ Arch. Congr. Santi, Decreta a. 1891, p. 63.

vescovo diocesano o suo vicario (o altri da lui designati) di terminare detto processo entro un anno dalla ricezione delle lettere remissoriali.⁴⁸ Il 27 gennaio del 1892 la Congregazione dei Riti dava poi le necessarie facoltà al Vicario generale della diocesi di eseguire le lettere remissoriali, già dirette nel mese di dicembre 1891 al vescovo che nel frattempo era deceduto, per istituire il processo apostolico sull'asserto miracolo.⁴⁹ Poco dopo, il 3 aprile 1892, la Congregazione spediva allo stesso Vicario le facoltà di eleggere come giudici semplici sacerdoti per istituire il suddetto processo,⁵⁰ e il seguente 7 luglio rimandava al nuovo vescovo la facoltà di eseguire le lettere testimoniali per avviare il processo.⁵¹

Nel corso dell'anno 1894 si registrano vari fatti. Prima di tutto il 12 gennaio la Congregazione dei Riti spediva al vescovo di 's-Hertogenbosch la facoltà "peragendi collationem transumpti eiusdem process. a duobus iudicibus",⁵² e, su richiesta del nuovo Postulatore p. Anastasio Ronci, concedeva lo stesso giorno la proroga di un anno per portare a termine il processo stesso.⁵³ Terminato il processo, il testo degli atti, debitamente sigillato, viene portato a Roma, e il Postulatore p. Ronci chiede alla Congregazione la facoltà di aprirlo: facoltà concessa il 27 agosto, mentre il 19 settembre sono deputati i traduttori delle testimonianze riportate in olandese.⁵⁴

Anche l'anno seguente 1895 la Causa fece vari passi. Venne eseguita la copia pubblica del transunto del processo sul presunto miracolo di 's-Hertogenbosch,⁵⁵ e venne chiesta dal Postulatore P. Ronci la facoltà di far esaminare il "dubium" sulla validità del processo dalla seduta ordinaria della Congregazione senza l'intervento dei consultori. Il 6 settembre, Leone XIII acconsentì alla richiesta, purché si seguissero le disposizioni da lui stesso emanate il 21 novembre 1878.⁵⁶

Nel frattempo il Postulatore riceveva una risposta negativa extra-

⁴⁸ Arch. Congr. Santi, Decreta a. 1891, p. 65.

⁴⁹ Arch. Congr. Santi, Decreta a. 1892, p. 8.

⁵⁰ Arch. Congr. Santi, Decreta a. 1892, p. 27.

⁵¹ Arch. Congr. Santi, Decreta a. 1892, p. 61.

⁵² Arch. Congr. Santi, Decreta a. 1894, f. 2.

⁵³ Arch. Congr. Santi, Decreta a. 1894, f. 4.

⁵⁴ Arch. Congr. Santi, Decreta a. 1894, f. 92, 99. Il testo del *Proc. apost. Buscoducen. s. mir.*, 1894, 200 ff., lingua lat. e olandese; versione 1894, 135 ff., lingua ital. in ASV, fondo Congr. Riti, 3694.

⁵⁵ Testo della *Copia pubblica transumpti proc. Buscoducen. s. mir.*, 1894 in Arch. Post. III 89.

⁵⁶ Arch. Congr. Santi, Decreta a. 1895, f. 124.

giudiziale da parte di un medico sul miracolo riferito nell'apposita "Positio", e il Postulatore rinunciò a far proseguire l'iter di essa.⁵⁷

Da parte dell'Ordine si pensò di riprendere l'iter della Causa con il presunto miracolo avvenuto a Vich, del cui processo si aveva copia pubblica fatta nel 1824, cioè da quando per le vicissitudini del tempo non si proseguì l'esame. Allo scopo come "procuratore speciale" venne designato il p. Ignazio Cassia, priore del convento carmelitano di Vich. Fu così che nel 1896 si arrivò ad avere le "Animadversiones" del Promotore della Fede, a cui vennero date risposta allegata alla "Positio" sulla validità sugli atti del processo realizzato nella diocesi di Vich nel lontano 1792 e di cui era già stata fatta la copia pubblica. Un anno dopo (1897) aveva luogo la seduta dei Consultori sulla validità di questo processo apostolico e la risposta fu unanimemente affermativa.⁵⁸ Il 9 marzo di quello stesso anno dalla Congregazione dei Riti veniva emesso il decreto sulla validità del Proc. apost. Vicensi, con richiesta però di sanazione "pro iis quae gesta sunt tempore elapso post biennium praefinitum". Leone XIII il 22 marzo concedeva questa sanazione e confermava il decreto della Congregazione.⁵⁹

Nel frattempo si era di nuovo cambiato il Postulatore dell'Ordine e a trattare la Causa del Venerabile dal 1896 era p. Simone Bernardini, che venne poi eletto Priore Generale l'8 maggio 1900. Ci fu così una breve sosta fino alla designazione a Postulatore delle Cause dell'Ordine l'olandese p. Gabriele Wessels, che svolse quest'ufficio dal 1904 al 1933.

P. Wessels, che svolse un'ampia azione per l'approvazione del culto "ab immemorabili" tributato ad alcuni beati e beate dall'Ordine e per promuovere varie Cause di Venerabili dei secoli XVII-XVIII, non tralasciò di occuparsi di quella del Venerabile p. Angelo Paoli. Dato che per la beatificazione del nostro Venerabile mancava ancora un miracolo.

Prima di tutto cercò di chiarire, secondo le norme allora vigenti, la situazione dello stato finanziario della Causa stessa, dopo che era stata prelevata una somma, e poi rimessa, per acquistare una casa in Borgo Nuovo (nn. 30-35). Il 22 marzo del 1905 presentava su ciò

⁵⁷ Arch. Post., Schedario. Testo della *Positio super validitate processus Vicensi*, 1896, 50 + 10 pp. in Arch. Post. IV 70.

⁵⁸ Arch. Congr. Santi, Decreta 1897, f. 50v.

⁵⁹ Arch. Congr. Santi, Decreta, a. 1897, f. 64v-65. Testo del Decreto ivi, 64v, con data 22 marzo 1897.

un'ampia relazione alla Congregazione dei Riti.⁶⁰ Poi il 3 aprile dello stesso anno chiese alla medesima Congregazione di poter usare per la causa del Ven. Girolamo Terzo parte del denaro che le Province dell'Ordine hanno versato per le cause dei Santi e del Ven. Angelo Paoli. Egli dichiarava inoltre di essere certo che questa fosse la mente delle Province e dello stesso Ven. Paoli, e aggiunge testualmente: "cum illa causa actu ad finem perducitur non possit, ob deficientiam unius miraculi pro beatificatione".⁶¹ Nei mesi di marzo-aprile 1906 la casa di Borgo Nuovo, nn. 30-35, diventava di proprietà della causa del Ven. Angelo Paoli per commissione del Consiglio Generale dell'Ordine e accettazione del Postulatore p. Wessels, autorizzato da un Rescritto della Congregazione dei Riti.⁶²

Poi nel 1909 ebbe cura di stendere in latino una biografia ricavata dai Processi apostolici e pubblicarla nella rivista ufficiale dell'Ordine.⁶³ Inoltre brevi biografie e articoli a scopo divulgativo, specie sui periodici dell'Ordine, alimentavano nei suoi confratelli e amici del Carmelo interesse verso il Venerabile.⁶⁴

Nel 1927 circa si sparse la voce in Argigliano, il paese natale del Venerabile, di una prodigiosa guarigione ottenuta per sua intercessione, e confermata da vari medici che avevano visitato la miracolata signora Eglina Canozzi Puccini (1859-1938). Venuto a conoscenza di tale voce e accertatosi della sua rispondenza, il 17 gennaio 1931 padre Wessels chiese ed ottenne dalla Congregazione dei Riti che fossero inviate le lettere testimoniali al Vescovo di Massa (diocesi in cui si trovava il paese di Argigliano) per istituire il processo apostolico su questo asserito miracolo.⁶⁵

Realizzato in pochi mesi questo processo, i suoi atti furono portati a Roma. Il 27 luglio del 1932 il Postulatore p. Wessels ottenne la facoltà di aprire detto processo.⁶⁶ Ma nello stesso anno, avendo ricevuto una risposta negativa in privato da un medico della Congrega-

⁶⁰ Arch. Congr. Santi, Decreta a. 1905, p. 224.

⁶¹ Arch. Congr. Santi, Decreta a. 1905, p. 225.

⁶² Arch. Congr. Santi, Decreta a. 1906, p. 214.

⁶³ G. Wessels, in "Analecta Ordinis Carmelitarum", 1 (1909), a puntate.

⁶⁴ Cf. biografie di Guglielmo Jazzetta (1931), di Agostino Vian (1937). e articoli nella bibliografia, sul Venerabile in "Analecta Ordinis Carmelitarum" 62 (2011), 114-124.

⁶⁵ Arch. Congr. Santi, Decreta a. 1931, p. 8. Notizia in "Analecta Ordinis Carmelitarum", 7 (2930-1931), 339.

⁶⁶ Arch. Congr. Santi, Decreta a. 1932, p. 90. Testo del *Proc. apost. Massen. s. mir.*, 1934 in Arch. Congr. Santi, 569.

zione riguardo al caso del miracolo riportato nel processo di Vich, ridusse il suo lavoro solo a preparare la copia pubblica del processo di Massa che fu completata nel 1934 per cura del suo successore p. Eugenio Driessen.⁶⁷

Da allora tutto rimase fermo, poiché si aveva un solo dei due miracoli richiesti dalle normative vigenti per la beatificazione.

Nell'ufficio di Postulatore generale dopo il p. Eugenio, morto in carica († 1946), si susseguirono p. Jacob Melsen (1946-1968), p. Raffaele M. López-Melús (1968-1971), p. Richard Bryg (1971-1977), p. Emanuele Gatt (1977-1980), e p. Redento Valabek (1980-1996). In tutto questo periodo l'iniziativa più rilevante per diffondere la conoscenza del nostro Venerabile è stata la pubblicazione di una eccellente sua biografia.⁶⁸ Inoltre nel 1987, poiché secondo le nuove norme per la beatificazione era necessario un solo miracolo, vi fu un tentativo di rivalutare allo scopo il processo apostolico "super miro" celebrato nella diocesi di Massa nel 1932. Un confratello del Postulatore p. Redento Valabek, considerando che nell'attestato medico in tale processo si constatava la guarigione avvenuta senza però escludere una futura ricaduta nella malattia, gli suggeriva di dimostrare come la signora miracolata fosse poi deceduta nel 1938 senza più ricadere in quella malattia. Il p. Valabek, invece di seguire questo consiglio, chiese ad un medico della Congregazione un giudizio solo sui certificati riportati nel processo di Massa, senza esplicitare la suggerita indagine complementare. Il medico diede, in forma privata, un parere negativo.⁶⁹ E ciò bloccò di nuovo il cammino del Venerabile verso la beatificazione.

Intanto per mantenere sempre vivo il ricordo del Venerabile, tra il 1996 e il 1997 apparvero vari articoli su riviste e giornali, ed anche su "L'Osservatore Romano", ai quali si aggiunse nel 2001, a cura del comitato "Venerabile Padre Angelo Paoli" (costituito in Argigliano nel 1998) e dell'Amministrazione Provinciale di Massa Carrara, la pubblicazione di una nuova biografia scritta dal carmelitano p. Stefano Possanzini, e presentata dal Vescovo di Massa Carrara-Pontremoli nel luglio dello stesso anno.⁷⁰

⁶⁷ Arch. Post. IV 31. Testo della copia pubblica: Arch. Congr. Santi, 569; Arch. Post. III 90.

⁶⁸ G. Papasogli - G. Verrienti, *Un apostolo sociale: Padre Angiolo Paoli*, Editrice Ancora, Milano, 1962.

⁶⁹ Notizie offerte dal religioso che diede il suggerimento a P. Valabek.

⁷⁰ S. Possanzini, *Padre Angiolo Paoli Carmelitano Apostolo dei poveri e dei malati*, Massa Carrara, Tipografia Amministrazione Provinciale, 2001.

P. Felipe M. Amenós i Bonet, che fu Postulatore generale dal 1996 al 2007, ha ripreso la questione della necessaria integrazione della "Positio super miro" di Massa, completandola il 23 marzo 2002 con la deposizione giurata della nipote della miracolata. Si riprendeva così nella Congregazione dei Riti l'esame del caso. Si poteva così redarre una nuova *Positio* sull'asserito miracolo.⁷¹

L'attuale Postulatore generale, p. Giovanni Grosso, raccoglieva i frutti di questo lavoro. Dopo l'esame della Commissione Medica e dei Consultori Teologi, il 26 maggio del 2009 la Congregazione dei Santi, nella sessione ordinaria dei Cardinali e Vescovi emetteva il suo parere affermativo riguardo al miracolo. Il successivo 3 luglio il Santo Padre Benedetto XVI, ricevendo in udienza il Prefetto della Congregazione Mons. Amato, confermava e autorizzava la pubblicazione del decreto sul miracolo.

In vista della beatificazione il 6 ottobre 2009 è avvenuta la ricognizione canonica dei resti mortali del p. Angelo, alla presenza di Mons. Gianfranco Bella, vicario giudiziale e notaio del Vicariato di Roma, del dott. Gabrielli, del Postulatore Generale, di una delegazione del paese di Argigliano e di alcuni religiosi carmelitani.

Finalmente, superate alcune difficoltà sulla data fissata in un primo momento al 18 aprile del 2010, la Segreteria di Stato comunicava il giorno scelto per la Beatificazione: 25 aprile del 2010, a Roma nella Basilica di S. Giovanni in Laterano.

Emanuele Boaga, O.Carm.
Institutum Carmelitanum
Roma

⁷¹ *Romana Beatificationis et Canonizationis Ven. Servi Dei Angeli Paoli (in saec. Francisci) sacerdotis professi Ordinis Carmelitarum Antiquae Observantiae (1642-1720). Guarigione della Sig.ra Eglina Canozzi da "un presunto prolasso dell'utero con perdita di sangue" avvenuta nel mese di agosto 1927.* [Roma 2007] (Congregatio de Causis Sanctorum, P. N. 331).

EL CRUCIFICADO DE SAN JUAN DE LA CRUZ

ISMAEL MARTÍNEZ CARRETERO, O.CARM.

I. JUAN DE LA CRUZ EN LA ENCARNACIÓN

No dejará de ser siempre una indescifrable incógnita el hecho de que, cuando apenas el flamante fr. Juan de la Cruz había tomado la decisión de asociarse al proyectado grupo de carmelitas contemplativos, Santa Teresa le reclame para que fuese vicario y confesor de las carmelitas de la Encarnación de Ávila. Desde que se fundara el primer convento de frailes reformados por el novedoso atuendo de la descalcez franciscana y el recortado hábito al modo de los alcantarinos, el pobre de fray Juan había sido un tanto el “calderillo de mano” de aquellos primeros tiempos a la orden de sus dirigentes de turno. Primero su experiencia en Duruelo, luego maestro de novicios en Mancera (1568-1570), más tarde iría a poner un poco de orden en Pastrana, según algunos historiadores para, finalmente, ser nombrado rector del recién fundado colegio en Alcalá de Henares. Posiblemente como rector asistiría al Capítulo Provincial de Castilla celebrado en septiembre de 1571.

Es entonces cuando a la madre Teresa se le ocurre llevárselo de confesor a la Encarnación de Ávila. Nunca llegaremos a comprender esta desconcertante decisión porque, si tan interesada estaba en la formación de los descalzos como buenos letrados en el futuro, ¿cómo se entiende que retire al bueno, inteligente, joven y bien formado Juan de la Cruz para hacerle capellán y confesor de monjas, por muy importante que este ministerio fuera? Y por más que reflexionamos sobre esta inexplicable decisión no hallamos adecuada respuesta, a no ser que creamos, como hay quien lo afirma, que Teresa pensaba más en sus monjas que en los frailes.

¿Y qué se iba a encontrar Juan de la Cruz en la Encarnación de Ávila? Hemos de recordar que en aquel monasterio se formó y vivió durante muchos años la propia Santa Teresa de Jesús y de allí salió para la fundación de otro monasterio más recogido y más conforme con las nuevas normas dictadas en Trento. Sobre la situación de aquel

famoso monasterio escribe un excelente historiador de la vida religiosa, y no precisamente carmelita, quien, al referirse a la reforma teresiana y al monasterio de la Encarnación de Ávila escribe: “No hay que olvidar que estas monjas no estaban sujetas, por su propia legislación, ni a la clausura activa ni a la pasiva. Es decir, esa situación era legal, tal como se desprende de la exhaustiva visita que el padre Rubeo giró al monasterio en 1567. En realidad, la Encarnación de Ávila no había concluido aún plenamente su transformación de Beaterio en monasterio de Carmelitas... Es preciso insistir en estos hechos a la hora de valorar la tan denostada relajación del monasterio de la Encarnación, porque la inobservancia en materia de clausura, en la que tanto se suele insistir, no era tal”.¹

Obedece, pues, fray Juan a cuanto se le ordena, deja su rectorado de Alcalá y marcha hacia la ciudad castellana. El de Fontiveros carece de ambiciones “jerárquicas” y desde que salió de Mancera está sirviendo un tanto de comodín en el juego de Teresa. Debió sentir dejar a sus muchachos de Alcalá, pensamos; apenas si llevaba un año en el cargo de rector. Las patentes del comisario dominico están fechadas en mayo de 1572 por las que se le ordena marche a Ávila; se ignora la fecha exacta de su llegada que debió de ser la indicada en las patentes; consta que en septiembre ejerce ya de confesor y capellán de monjas y ha comenzado su labor.

Vemos, por tanto, al joven fray Juan de la Cruz en el ministerio de confesor y director de almas en un nuevo escenario que a partir de entonces va a ser su ministerio favorito; por su relación con las carmelitas irán surgiendo las ideas y se irán gestando sus tratados de espiritualidad hasta florecer en sus grandes obras magistrales como escritor y mistagogo, es decir, como maestro que vive cuanto enseña.

Allí encontrará Juan almas afines a la suya, como la de Ana María de Jesús con la que tendría sus grandes confianzas, y en el conjunto de la comunidad hallará una verdadera sinfonía interior, un riquísimo material orquestal que indudablemente hubo de ajustar a veces, afinar y conjuntar otras, constatando a la vez las maravillas que hace el Señor en las almas cuando éstas se dejan hacer y existe una mano experta que las dirija.

Más de año y medio vivió de comunidad con los frailes del Carmen, tiempo en el que los descalzos, por orden del comisario dominico, habían copado los principales cargos del convento. En 1574, por decisión de la priora madre Teresa, se instalan fray Juan y su com-

¹ JESÚS ÁLVAREZ GÓMEZ, CMF, *Historia de la Vida Religiosa III*, Madrid: 1990, 300.

pañero fr. Germán de San Matías en el propio monasterio de la Encarnación, en una casita que se les construye en terrenos de la huerta; ya no es sólo confesor sino también vicario del convento. “Puse allí en una casita un fraile descalzo”, informaría la propia Santa Teresa en 1577 al rey, medida que sin embargo “irritará (y no sin fundamento) a los Padres del Carmen”, apostilla Donázar.² Aquella casita denominada de la Torrecilla le serviría al santo confesor para llevar un estricto régimen de anacoreta, penitente e impenitente lector. Tal vez fuera en este tiempo cuando se entrega a las largas lecturas de las Moralia de San Gregorio Magno, las Colaciones de Casiano, el Tercer Abecedario de Francisco de Osuna, la Subida del Monte Sión de Bernardino de Laredo, a Ludolfo de Sajonia el Cartujano, a Fr. Luis de Granada... ¿Llegaría a leer alguna de las copias que secretamente circulaban entre los frailes sobre la traducción del Cantar de los Cantares de Fray Luis de León? Lo ignoramos, aunque será su libro predilecto.

Es justo por este tiempo, entre 1574 y 1577, cuando entre “billetes” y mensajes para sus monjas, fr. Juan diseña su popular Cristo que regalará a una de ellas. Se cuenta que un día se encontraba Juan en una tribuna interior del monasterio que daba al crucero del templo y desde aquella altura contempla un crucificado en escorzo, en una curiosa perspectiva que diseña: el cuerpo muerto, con la cabeza caída sobre el pecho a semejanza de cómo años más tarde lo pintaría Velázquez. Debía de estar recién fallecido puesto que aún manaba sangre de sus manos clavadas. Sus pies también están cosidos al madero por dos clavos, como el pintor sevillano lo repitiera. Todo en un simple papel de apenas 57 x 47 mm. El dibujo se lo regala a Sor Ana María de Jesús³ quien al morir en 1641, tras muchas vicisitudes, se la entregaría en buen recaudo a otra famosa monja de la Encarnación, Sor María Pinel y Monroy, la autora del famoso Retablo de Carmelitas.

² ANSELMODONÁZAR ZAMORA, O.C.D., *Principio y fin de una Reforma*, Bogotá: 1968, 273.

³ Cita el P. Crisógono la declaración del P. Juan de San José: “Se lo dio [Juan de la Cruz] a la dicha Ana María de Jesús, a quien, por el bien que a su alma se le podía seguir, dijo lo que le había pasado, y la dicha madre Ana María de Jesús dio a este testigo la misma estampa que pintó el dicho venerable padre fray Juan de la Cruz, y le dijo lo que era, y este testigo la tuvo mucho tiempo y la estimaba y tenía por reliquia, pero volviósela a pedir la madre Ana María de Jesús y se la hubo de dar”. Cf. CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, O.C.D., *Vida de San Juan de la Cruz*, 11ª ed., Madrid: BAC, 1982, 119-120.

II. VERSIONES DISTINTAS SOBRE EL CRUCIFICADO

2.1. Descripción del mismo

Nos valemos del interesante estudio que uno de los autores del Dios habla en la Noche nos hace, tan completo como fundamentado y preciso. Al decir de este autor, son dos los testigos de sus Procesos que refieren el origen de este dibujo único: Juan de San José, carmelita observante, confesor luego de Ana María de Jesús Gutiérrez, y Alonso de la Madre de Dios, “confidente del Santo”⁴ y procurador de gran parte de sus procesos. A ellos se une el testimonio valioso de tres obras de gran cercanía y autoridad en el tema: la del mismo P. Alonso de la Madre de Dios, la de Jerónimo de San José en sus respectivas biografías sanjuanistas, y el testimonio de la carmelita de la Encarnación María de Pinel y Monroy en su autorizada obra antes citada sobre la historia del monasterio, y priora que fue del mismo.

Un día - probablemente entre 1574 y 1577 - fray Juan de la Cruz ora en una tribuna interior del monasterio que da al crucero del templo cuando recibe la merced de una visión de Cristo Crucificado. Toma una pluma y dibuja con tinta en un pequeño papel lo contemplado. Cristo aparece escorzado, en perspectiva cónica oblicua, visto desde su izquierda vuelto hacia el pueblo. La cruz está derecha. El cuerpo muerto con la cabeza abatida sobre el pecho, cae hacia delante, fijo y apoyado sólo en los clavos. La impresión mística resulta ser una expresión gráfica atroz y violenta, una obra difícilmente imaginable en su tiempo y en su espacio. La música rompe los cánones de la estética. Seguridad y sobriedad de trazo, anatomía crispada y tendinosa, vibración y densidad, escorzo genial. El Padre contempla al Hijo, más gusano que hombre, sin parte sana en el cuerpo, macerado y abatido por el pecado del hombre, desplomado hacia el mundo por el que ha muerto.

El apunte resulta un gesto insólito de alguien refractario a confidencias autobiográficas, a elementos o fenómenos sensibles, imaginativos o inteligibles en los caminos del espíritu. Pero está de acuerdo con su criterio de escoger las imágenes “que más al propio y vivo están sacadas y más mueven la voluntad a devoción” (3S, 35,3). Es quizá un intento de expresar algo inexpresable con la palabra, o un gesto de encarnación y humanidad del verdadero padre Juan de la Cruz. Ni es

⁴ Exagera el autor, Juan Bosco de San Román, cuando le califica de “confidente” al P. Alonso cuando en realidad sólo le vio sólo una vez en Segovia, siendo aún Alonso un simple estudiante; dice simplemente que le abrazó con cierto afecto, pero nada más.

un milagro, como quiere la mentalidad del siglo XVII, ni tampoco obra puramente humana. Probablemente el impulso místico ha potenciado las dotes artísticas del vidente y uno y otras han sido los artífices del dibujo.

“La concepción excesivamente material de esta visión que tienen muchos autores la haría imposible en la arquitectura completa de la iglesia conventual. Fr. Juan habría estado situado en un punto de mira inexistente e inverosímil. En terminología sanjuanista diríamos que se trató o de un visión por vía de sentidos internos (imaginaria), o espiritual (intelectual), distinta y de substancias corpóreas. La abstracción fenomenológica del espacio, en ambos casos, pudo hacer así posible esa visión del Cristo vuelto hacia el pueblo que, en lógica perspectiva de visión corporal sobrenatural, habría exigido una posición del vidente en el lado opuesto del crucero. Pero allí cualquier ubicación de tribunas fue siempre y es todavía imposible”.⁵

Esto es cuanto nos narra y comenta un insigne autor de la descalcez teresiana en una obra excepcional sobre la vida de Juan de la Cruz, aunque, a su parecer, acepta la difundida teoría de una aparición y lo de su situación sobre una determinada tribuna del interior de la clausura, algo que nos resulta un tanto extraño; pero no adelantemos juicios y opiniones. Veamos ante todo las primeras relaciones que de tal hecho existen, ya muy tardías, por cierto, y luego analicemos. He aquí la más antigua versión, la de 1630 del P. Alonso de la Madre de Dios y que dice así:

2.2. Alonso de la Madre de Dios, 1630

“También en este tiempo aquí en Ávila se le apareció al siervo del Señor Cristo nuestro Redentor enclavado en la cruz, en la manera que su santo cuerpo, después de apartado de él su santísima ánima, desarrimado de la cruz, quedó sobre los clavos de los pies, estando muy tirantes los brazos de los clavos de las manos, inclinando el rostro y él todo hacia la tierra, como descoyuntado. Después de haber el Siervo del Señor contemplado aquel espectáculo de tan acerbísimos dolores cómo allí se veía haber padecido Su Majestad por nuestra redención, tomando el Santo un papel y pluma, con no saber pintar, con el vivo sentimiento de su alma, sacó y dibujó en él aquella celestial visión,

⁵ JUAN BOSCO SAN ROMÁN, O.C.D., *El Cristo dibujado en Ávila por San Juan de la Cruz* en “Dios habla en la noche. Vida, palabra, ambiente de San Juan de la Cruz”, Madrid: Ede, 1990, 146-149.

expresando con tal primor lo dicho, que mueve a compasión de este Señor sólo el mirarlo. La cual figura que así el Santo pintó se muestra hoy en Ávila en el convento de la Encarnación, donde esto sucedió siendo el venerable Padre allí vicario, y ha sido en los cincuenta y cuatro años que ha que la pintó, estimada, no sólo por ser imagen de nuestro Redentor, sino también por ser hechura de sus manos del Santo. Merced fue ésta que le hizo Dios porque, habiendo visto tan acerbos dolores abrazase el Santo el padecer trabajos por su amor de buena gana”.⁶

El P. Jerónimo es mucho más radical y coherente que el P. Alonso en el uso de las fuentes históricas y no tolera que se adultere ninguna de las mismas a fin de corroborar lo que el autor piensa que debiera haber sido. Así, por ejemplo, cuando el P. Alonso, en su afán de demostrar que fr. Juan de la Cruz había sido el primer descalzo y afirma que en el libro de profesiones de Duruelo el primero que aparecía era precisamente el P. Juan, Jerónimo escribe rotundo: “No hay tal profesión en aquel libro ni la hizo el santo”.⁷

2.3. Jerónimo de San José, 1641

He aquí la de Jerónimo de San José en su *Historia del Venerable Padre* publicada en 1641. Y dice así: “La tercera demostración con que nuestro Señor manifestó cuán agradable le era este su siervo fue una aparición maravillosa en que se le mostró Cristo crucificado lastimosamente. Estaba orando el venerable varón y contemplando en los dolores que su divina Majestad había padecido en la cruz, aquel divino rostro afeado, su lastimera figura y el descoyuntamiento de todo su sagrado cuerpo y absorto en la consideración de este paso que solía enternecerle las entrañas, vio súbitamente delante de los ojos lo que se le representaba dentro de su alma, que como contemplando ilustraba el entendimiento e imaginado ennoblecía la imaginación; así visto regaló el sentido de la vista para que todas las potencias cognitivas quedasen con esta excelente visión perfeccionadas y todo el hombre interior y exteriormente enriquecido. Quedóle aquella figura tan impresa que después a solas tomando una pluma la dibujó en un

⁶ ALONSO DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D., *Vida, virtudes y milagros del santo padre Fray Juan de la Cruz, maestro y padre de la Reforma de la Orden de los Descalzos de Nuestra Señora del Monte Carmelo*, obra manuscrita de 1630 que se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid con el nº 13.460, y publicada por vez primera en Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1989, 213.

⁷ JOSÉ VICENTE RODRÍGUEZ, O.C.D., *Introducción*, a la obra del P. Jerónimo de San José Ezquerro, “*Historia del Venerable Padre Fray Juan de la Cruz*”, Salamanca: 1993, 51.

papel con solas unas líneas en la forma que aquí se verá,⁸ advirtiéndolo que el Cristo pequeño y derecho es el aparecido de bulto, el grande y escorzado es el dibujo que de él hizo el venerable padre.

Tres cosas entre otras son dignas de ponderación en este dibujo. La primera, la posición en que se le representó Cristo Señor nuestro y la que tenía el venerable varón cuando le vio; la segunda, el artificio del dibujo; la tercera, la devoción que representa y causa. Cuanto a la posición, supuesto que le dibujó en la forma que se le representó, consultadas las reglas de buena perspectiva, parece haberle visto el venerable padre estando superior al crucifijo, el cual se apareció perpendicularmente por el lado izquierdo, no en el paralelo de los brazos de la cruz más afuera y así pudo hacer a su vista aquel escorzo. Y para que así le viese, es fácil considerar y creer estaría el siervo de Dios en alguna ventana o tribuna, que en las iglesias de conventos suele haber al lado del altar mayor, en medio del cual se considera haberle aparecido, vuelto derechamente al pueblo. Mas, ¿por qué así y no vuelto al mismo venerable padre? Podríase creer haber sido para representar con aquel escorzo a sus ojos una figura más lastimosa y desconsuntada de lo que pareciera derechamente.

Acerca del artificio, cuantos saben de él en la pintura han admirado que lo más dificultoso de ella que es la perspectiva en escorzos, la hubiese ejecutado tan diestra y fácilmente quien no hubiese y por muchos años ejecutado el arte de pintar. Porque dibujar objeto ausente en aquella forma pide tan singular destreza que los mayores maestros de esta arte que le han visto tienen a particular milagro haber hecho este dibujo, quien no fuese muy ejercitado y diestro pintor; pues aun los que son tenidos por tales, habemos visto errar en las copias que han sacado del original teniéndole presente. Cuánta sea finalmente la devoción que este dibujo representa y causa, él mismo lo está diciendo a quien atentamente lo considera; porque verdaderamente se muestra en él muy al vivo aquel aspecto de Cristo crucificado y muerto, y hace su vista en los corazones piadosos muchos maravillosos afectos que se experimentan cada día.⁹

⁸ El grabado al que se refiere el P. Jerónimo y que se inserta antes del libro primero de su obra original, se debe al flamenco Hermann Panneels y aparece como *vera efigies* del venerable padre. En esta edición de la historia que a continuación citamos se encuentra en la pág. 253 del vol. I.

⁹ JERÓNIMO DE SAN JOSÉ EZQUERRA, O.C.D., *Historia del Venerable Padre Fr. Juan de la Cruz, Primer Carmelita Descalzo*, Madrid: 1641, 185-187. Está recogido de la edición que hizo la Consejería de Cultura y Turismo de la Junta de Castilla y León, Salamanca: 1993, vol. I, pp. 254-255.

III. ESTUDIOS SOBRE EL CRUCIFICADO DE JUAN DE LA CRUZ

3.1. F. J. Sánchez Cantón¹⁰

Tal vez podríamos hablar de este insigne catedrático como de un auténtico convertido respecto al valor del Cristo de San Juan de la Cruz porque de hecho, al principio de su interesante estudio, no cataloga al santo como uno de los grandes inspiradores en el mundo de las artes, a semejanza de Francisco de Asís o de Ignacio de Loyola, ni por sus escritos ni por la pequeña muestra que nos dejó con su famoso Crucificado; el mismo título del estudio que publicó en la desaparecida revista Escorial allá por los años cuarenta así nos lo indica y nos lo dice todo: ¿Cabe hablar de San Juan de la Cruz y las artes?¹¹ O puede que también se trate de una táctica metodológica en su enseñanza de lo que ya previamente estaba convencido.

“La figura del Santo de Castilla - escribe Sánchez Cantón - no parece pueda emparejarse con la de San Francisco de Asís, promotor de un nuevo sentido artístico; ni siquiera con la de Ignacio de Loyola, tan lejana de la del Poverello si se miran sus personalidades ingentes desde el punto de vista de las artes. Tampoco puede considerarse a San Juan de la Cruz como inspirador de grandes pintores y Escultores, pues apenas pinceles y gubias ilustres se ejercitaron en reproducir su imagen, si bien los ejemplos, todavía mal conocidos de Montañés y de Gregorio Fernández¹² podrían citarse como excepciones. Hay más, al penetrar en sus escritos, encontramos observaciones y juicios que, en verdad, no sirven de estímulo para los artistas; escuchemos algunos”.

Y el autor nos trae al respecto una serie de textos sanjuanistas por los que el místico de las negaciones no parece ser muy entusiasta ni excesivamente amante de las imágenes. “Podrían espigarse otras

¹⁰ FRANCISCO JAVIER SÁNCHEZ CANTÓN (1891-1971), fue al principio Catedrático en la Universidad de Granada, más tarde explicó *Historia General del Arte* en la Universidad Central de Madrid y terminó siendo nombrado Director del Museo del Prado (1960-1968), toda una autoridad en arte español, constituyendo su gran obra *Fuentes literarias para la Historia del Arte Español* en 5 volúmenes (1923-1943) fuentes inagotables de su saber y entender en el arte hispano.

¹¹ F. J. SÁNCHEZ CANTÓN, *¿Cabe hablar de San Juan de la Cruz y las artes?* en “Escorial” 25 (1942), 301-313. Debo de agradecer al P. Francisco Javier Campos, O.S.A., su amabilidad en fotocopiarme y enviarme este muy poco conocido estudio.

¹² Nota del autor: “Es posterior y nada tiene que ver con el estilo de Gregorio Fernández la imagen que publica como de su mano Fray Crisógono de Jesús en su preciosa biografía del Santo, de la Colección “Pro Ecclesia et Patria” (1935)”. Ibid., 312.

frases coincidentes con el desdén, y aun en la condenación, para el halago que a los ojos causan cuadros y esculturas. Si a lo expuesto sumamos el olvido, o, mejor dicho, el desasimiento de San Juan de la Cruz por todo lo concreto y tangible..., tendremos los datos negativos para nuestra pesquisa”. El autor, sin embargo, contrapone a la de Juan la figura de Santa Teresa, “aficionada a esmaltar sus escritos con pormenores sabrosos”.¹³

Al hablar Sánchez Cantón de las aptitudes de Juan sobre el arte del diseño, después de citar el testimonio del Hno. Brocardo de que estando en El Calvario, “el tiempo que le sobraba de sus obligaciones y ocupaciones... lo gastaba, como por recreación, en labrar unos Cristos de madera que hacía”, hace mención de los dos dibujos que nos han llegado hasta nuestros días: “el uno del Monte Carmelo, trazado para la explicación de la arriscada subida, en el proceso de liberarse el alma de apetitos, vanidades y respetos humanos; es diseño que, lleno de letreros y transmitido por grabador inhábil, proporciona idea menuada tal cual hoy se conoce. No así el segundo dibujo, pues se conserva el original y fue grabado en 1641 por un artista discreto, Herman Panneels, de Amberes, hermano de un discípulo de Rubens, de nombradía, y que trabajaba en Madrid entre 1638 y 1650; la estampa adorna el libro de Fray Jerónimo de San José y fue reproducida en el estudio de Emilio Orozco *Mística y Plástica*”.¹⁴ Y después de citar al P. Jerónimo sobre la descripción que hace del Cristo sanjuanista, la ocasión y valía del mismo, Sánchez Cantón pasa a valorar por sí mismo el mérito del Crucificado de esta forma:

“Copiado lo que escribió hermosamente el clásico biógrafo de San Juan de la Cruz, ¿qué añadir en la prosa que está a mi alcance? ¿Poner de resalte la novedad de dibujar el Crucificado desde un punto de mira superior de lo que quizá sólo este ejemplo se conoce en España? ¿Encomiar la seguridad de trazo y su sobriedad pasmosa? ¿Subrayar el efecto emocionante conseguido por la torsión violenta del brazo izquierdo, recurso de artista transido de dolor y de amor? ¿Advertir cómo la técnica de este dibujo establece un lazo más de San Juan de la Cruz con la escuela veneciana, explicable mediante relación no imposible con Navarrete el Mudo que allá se formó, o mediante visitas verosímiles a El Pardo y al Escorial que, a la sazón se enriquecían con pinturas traídas de Italia? ¿Señalar, y ya se ha hecho, que en su

¹³ Ibid., 301-302.

¹⁴ Ceán Bermúdez en su *Diccionario* no menciona esta estampa de Panneels, anota el autor.

siglo el primer caso español de Crucifijo con cuatro clavos, innovación o retorno que se fechaba entre nosotros seis años después de la muerte de San Juan de la Cruz, quien se inspiraría en las revelaciones de Santa Brígida?...”

“He ahí cómo, iniciado el tema en forma tradicional, anduvimos cerca de abandonarlo ante textos que el ascetismo hubo de dictar para que en la subida al Monte Carmelo no se resbalase en mundanidades; emprendimos luego senda más segura, cuando observamos que entre los conceptos severos y a través del campo desolado fluía una linfa de belleza sensible; al seguirla, recuerdos de la vida santa y pasajes de sus libros fueron perfilando un contorno de artista y, ahora, delante de esta nuestra de la originalidad de concepción y de la maestría alcanzada en el dibujo por el poeta del Cántico Espiritual podemos, sin vacilar, resolver por afirmativa la duda del enunciado”.¹⁵

Y así es cómo nuestro insigne y antiguo catedrático de arte y Director del Museo del Prado se rinde ante la evidencia, y hace una hermosa y sincera confesión después de su sincera búsqueda como estudioso y crítico, partiendo de una auténtica “duda metódica” en su investigación como historiador crítico y sincero.

3.2. Emilio Orozco Díaz¹⁶

“Las presentes notas no aspiran más que exponer en torno al dibujo del Crucificado de San Juan de la Cruz, no desconocido, pero sí olvidado, unos ligeros comentarios en los que se apuntan algunos aspectos aun no debidamente apreciados de las relaciones entre los escritos de nuestros místicos y el arte religioso de la época”, nos dice José Lara Garrido, el editor de este libro sobre los trabajos de D. Emilio Orozco. “Como decimos en el prólogo de este libro, mantenemos sin retoques ni ampliaciones el texto de este Ensayo tal y como se publicó en el Boletín de la Universidad de Granada en 1939; pero lo ofrecemos hoy intercalándole epígrafes a cada una de las partes, introduciéndole adiciones a cada una de las notas, y añadiéndole un apartado o breve capítulo final sobre la estética del santo poeta y artista”.¹⁷

¹⁵ F. J. SÁNCHEZ CANTÓN, *¿Cabe hablar de San Juan de la Cruz y las artes?*, 311-312.

¹⁶ EMILIO OROZCO DÍAZ, *Mística y Plástica. Comentarios a un dibujo de San Juan de la Cruz*, publicado en el “Boletín de la Universidad de Granada” 55-56 (1939), 273-293. Este estudio ha sido incluido en el volumen II que de la obra de D. Emilio Orozco que se publicó nuevamente bajo el título de *Estudios sobre San Juan de la Cruz y la Mística del Barroco*, con introducción y anotaciones del profesor José Lara Garrido (Universidad de Granada, 1994) obra por la que nos regimos.

¹⁷ *Ibid.*, *Preliminar*, nota introductoria del editor José Lara Garrido en *Ibid.*, 11.

“Varias veces se ha hablado de la humanidad y realismo de nuestra literatura mística, de su relación con la plástica de la Edad de Oro y del influjo que sobre ella ejerció, pero no se ha fijado la atención en un hecho, tan patente como los anteriores, ya que se trata de un fenómeno casi constante, cual es la tendencia a la visión plástica, a la representación viva y concreta que se da en todos los grandes místicos españoles. Ello se acusa gradualmente conforme nos elevamos en la escala de lo espiritual: San Ignacio y, sobre todo, San Juan de la Cruz y Santa Teresa, se nos ofrecen así como la más clara confirmación de esta tendencia. La experiencia, la visión sobrenatural viene a reforzar además en estos casos ese deseo de concretar y vigorizar la imagen añadiendo al mismo tiempo la originalidad del objeto o tema que describen. Si bien se piensa, no es más que el trasplante de una región superior del acto que se verifica en la mente del artista. Si éste concibe su obra partiendo de los elementos que le proporciona su imaginación, el Santo cuenta con una concepción muy superior, ya que pertenece a la esfera de lo sobrenatural e inaccesible, pero además percibido con una integridad y fuerza que no es posible equiparar con la representación puramente mental del artista.

“Es un fenómeno que el místico, como el pintor o el escultor, sienta el deseo de comunicar a los demás por medio de una representación verbal aquella imagen que él ha tenido ante los ojos, ya sea por afán de expresar su propia experiencia mística, ya por el poder edificante que puede tener para la vida espiritual de los demás. De aquí que en muchos casos ese afán por describir, por apresar con la palabra una visión que corresponde íntegramente al mundo de lo visual, haga al escritor presentar verdaderos cuadros e imágenes que, además necesariamente, al recibir forma se someten en parte al influjo del arte religioso que el autor tiene a su alrededor. Como además es común a casi todos los escritores místicos el gusto por la contemplación y observación de la naturaleza, como un camino más por alcanzar la perfección y belleza de la divinidad, esas descripciones reciben con ello un sentido vigoroso de realidad y precisión, coincidiendo en cierto modo con la preparación del artista, cuyo aprendizaje ha partido también de una observación del mundo real”.

D. Emilo Orozco hace referencia al posible influjo que hubo de tener la representación objetiva de un determinado ambiente que se recomienda se haga en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, la conocida y tradicional “composición de lugar”. Así, en el coloquio del primer ejercicio insiste “cómo hay que imaginarse a Cristo, delante y

puesto en Cruz, y viéndole tal y así colgado de una Cruz, discurrir por lo que se requiere”. “Es sencillamente la representación plástica, la imagen que directamente ha de obrar sobre los sentidos hasta llegar a una auténtica presencia, perdiéndose la idea de lectura o visión abstracta”, comenta el autor. Si Juan de la Cruz era tan devoto de los ejercicios espirituales, como con cierta ironía le echa en cara la propia Santa Teresa, ya sabemos una de las múltiples fuentes de inspiración que pudo tener e influir en el ánimo del carmelita y que recomendaría a sus dirigidas en la Encarnación de Ávila.

“Aparte del ya citado dibujo del Monte de la Perfección, que a juzgar por las palabras de fray José de Jesús María fue obra estimada por los religiosos y seculares, conocemos del santo carmelita un auténtico dibujo de Cristo en la Cruz. Se trata de una obra ya reproducida en un libro, pero por ser éste un impreso relativamente raro, ha quedado olvidado de la crítica moderna en la forma que hemos creído conveniente su publicación”, prosigue escribiendo Orozco.”¹⁸

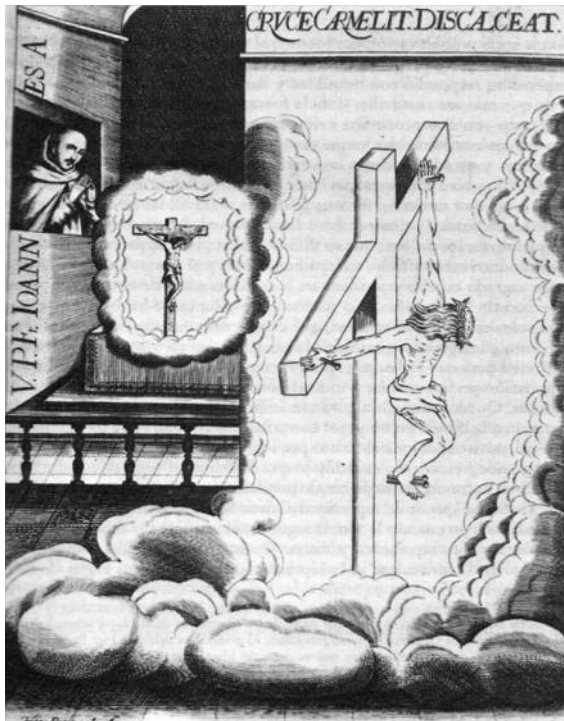
El libro en el que se reprodujo el referido dibujo es la biografía ya citada de Fray Jerónimo de San José publicada en 1641. Se reitera en la obra del Padre Fray José de Santa Teresa (Resunta de la vida de N. Bienaventurado P. San Juan de la Cruz, Madrid, 1675, 33). El Padre Crisógono de Jesús Sacramentado llegó a ver el relicario de la Encarnación de Ávila “Mide el palo de la cruz 5 centímetros y 7 milímetros, y los brazos de la misma 4,7. El grueso es de 3 milímetros. Los brazos del Señor tienen un centímetro con 8 milímetros. Al parecer ha sido restaurado. El Santo realizó esta imagen con motivo de una visión que tuvo en Ávila, así lo cuenta Fray Jerónimo de San José: “estaba orando el venerable varón...”, como ya antes se dijo.

“Verdaderamente, la primera vez que se contempla este dibujo produce extrañeza; es algo distinto por su concepción de lo que podía esperarse, acentuando, por la misma visión escorzada, la impresión trágica de la figura pendiente de la cruz”, comenta Orozco. Y prosigue el autor siguiendo al pie de la letra al P. Crisógono: “Es una imagen, aunque sólo sea en esbozo, de las que mueven a devoción. Se ve el Cristo muerto que pende de los brazos de la cruz, doblándose las rodillas al peso del cuerpo cual si fuera a desgarrarse y caer hacia delante. La cabeza cae también pesadamente sobre el pecho envuelto en una espesa cabellera. Es cierto que quizá se haya exagerado el retorcimiento de los brazos, en particular el izquierdo que parece desoyuntado del hombro, pero ello confirma la tendencia a lo impresio-

¹⁸ E. OROZCO DÍAZ, *Mística y Plástica*, 53.

nante y realista. Con razón dice el P. Crisógono que ofrece el santo Cristo una figura que llega al alma.”¹⁹

Otra novedad iconográfica es el hecho de que este dibujo muestre a Cristo Crucificado con cuatro clavos, raro en la época. Según Pacheco, esta particularidad se empezó a extender por el foco de escultores y pintores sevillanos de finales del siglo XVI, entre los que se encuentra él mismo. Según el propio Mtro. Pacheco, el punto de partida de esta innovación fue el vaciado de un crucifijo de Miguel Ángel que llevó a Sevilla en 1597 el platero Juan Bautista Franconio.²⁰



Hermann Panneels fecit. Madrid, 1638-1650

¹⁹ Ibid., 56. Cfr. CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, O.C.D., *Vida de San Juan de la Cruz*, Madrid: BAC, 1982, 119. No hemos hallado la supuesta frase entrecomillada del P. Crisógono que cita Emilio Orozco, al menos en este lugar.

²⁰ Ibid., 57. Cfr. FRANCISCO PACHECO, *Arte de la pintura, su antigüedad y grandeza Sevilla 1641, Cap. XV*. Pacheco advierte en líneas más abajo de su obra que, según testimonio de Martínez Montañés, “su maestro Pablo de Rojas hizo en Granada, de esto hará más de 40 años, una de marfil con cuatro clavos para el Conde de Monteagudo”, por tanto la obra del granadino habría que situarla en fechas anteriores a 1598.

3.3. Salvador García Ros, O.C.D.

Sostiene García Ros que este pequeño dibujo está vinculado, al menos cronológicamente, al tiempo de sus primicias literarias (1572-1577), “porque no hay que olvidar que cuando él trazó este dibujo, su sistema místico estaba ya definido, como así lo hace ver el testimonio indirecto del Vejamen teresiano, texto en el que la sagaz escritora, entre agradecida e irónica (“porque a todos los quiero mucho”), responde en tonos de humor a los cinco comentaristas que accedieron a declararle por escrito aquellas palabras del “búscate en mí”; entre ellos estaba también Juan de la Cruz. Ya sabemos el dictamen de Teresa: “de harto buena doctrina para quien quisiere hacer los Ejercicios que hacen en la Compañía de Jesús, mas no para nuestro propósito”. Pero, por cuanto se desprende de la respuesta, Juan ya tenía trazado el esquema de su doctrina con los tres elementos claves de negación, unión, contemplación que sistematizará más tarde en sus obras”.²¹

Toda la obra de Juan de la Cruz, no hay que olvidarlo, está vista y expresada en sentido metafórico, como corresponde a un verdadero poeta místico que escribe (o dibuja) no ya desde sí mismo, sino desde la perspectiva de Dios, que habla siempre de él y que pretende llevar a Él. Pues bien, ése es precisamente el motivo que explica la perspectiva del dibujo, el lugar desde el que esta vista la imagen de Cristo crucificado, no ya desde la posición ordinaria del pintor, sino desde el espacio extraordinario de un Invisible, esto es, desde la derecha misma de Dios, un lugar más allá de todo lugar que permite sugerir el sentido mismo de la muerte de Cristo como la revelación de la sabiduría divina que manifiesta su poder en la debilidad de la cruz, en esa entrega amorosa de Cristo que es “la mayor obra que en toda su vida con milagros y obras había hecho, ni en la tierra ni en el cielo, que fue reconciliar y unir al género humano por gracia con Dios; y esto fue, como digo, al tiempo y punto que este Señor estuvo más aniquilado en todo, quedando así aniquilado y resuelto así como en nada”. (2S 7, 119).

Juan de la Cruz reafirmará en su Romance sobre el Salmo “Super flumina Babilonis” ese mismo sentido metafórico de Cristo como la derecha de Dios, acomodando la impresión sálmica espiritual de la

²¹ SALVADOR GARCÍA ROS, O.C.D., *El símbolo originario de Juan de la Cruz: su dibujo de Cristo Crucificado* en “Revista de Espiritualidad” 54 (1995), 573-583. Ya antes Orozco había hecho mención de este mismo episodio como más arriba vimos.

exégesis bíblica, diciendo: “de mí se olvide mi diestra / que es lo que en ti más amaba”; una afirmación que probablemente confundirá al lector moderno si no tiene en cuenta que en la exégesis espiritual de numerosos comentarios “la mano derecha” venía a significar la vida eterna asociada con Cristo.²²

El dibujo, por tanto, es toda una metáfora estética que intenta expresar gráficamente lo inexpresable con palabras, que remite al símbolo por excelencia del pintor; al símbolo originario que es Cristo, “mediador entre Dios y los hombres” (1Tim 2,5), suspendido entre el cielo y la tierra, en un espacio como desprendido de toda gravedad, y que desde ese punto de vista invita a contemplar su misterio de otra manera, como pretendiendo “dejar volar al alma de lo pintado a Dios vivo” (3S 15, 2), para desde ahí emprender “la anchura, la longitud, la altura y la profundidad del amor de Cristo a todo conocimiento” (Ef 3,17-19), el amor que Dios nos ha manifestado en su Hijo Jesucristo: “Tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo único” (Jn 3,16), que “no se reservó ni a su propio Hijo, antes bien, lo entregó por nosotros” (Rom 8,32). Porque es ahí, en la debilidad de la cruz de Cristo, de su amor incondicionado e incondicional hasta el extremo, donde paradójicamente se ha manifestado “el poder” de Dios (1Cor 1,18-24; 2Cor 13,4), donde “se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia” que Dios ha querido comunicar al hombre (Col 2,3; Cántico B 37,4), esos “dulces misterios de su Encarnación y los modos y maneras de la redención humana” (Cántico B 23,1) que es imposible percibir desde un estado de conciencia ordinaria, sino únicamente por la presencia y vivificante del espíritu que revela esa misteriosa “sabiduría” y por la cual toda otra ciencia del mundo queda entontecida y anulada (1Cor 3,17-2,16).

Pues bien, todo ese misterio de la sabiduría divina insinuado en el dibujo es lo que Juan de la Cruz va a cantar luego en sus canciones, sabiendo que de otra manera nunca podría decirse “al justo”. Así lo afirma él mismo en clave de exclamación cuando dirige esta súplica al Amado: “Ninguna cosa de la tierra ni del cielo pueden dar al alma la noticia que ella desea tener de ti, y así no saben decirme

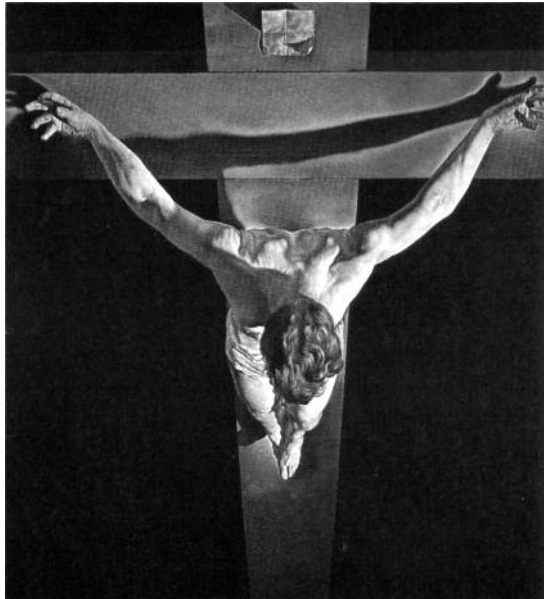
²² Nota del autor: Ya San Agustín había dicho: “Nuestra derecha es la vida eterna; nuestra izquierda, la vida temporal”. Y Casiodoro, desarrollando ese significado, decía: “La mano derecha de los buenos es Cristo nuestro Señor, según las palabras del salmo 15: Nunca pierdo de vista al Señor, siempre está a mi derecha para mantenerme firme. (El autor remite a TERENCE O'REILLY, *San Juan de la Cruz y la lectura de la Biblia* en “Actas del Congreso Internacional Sanjuanista”, vol I. Filología. Junta de Castilla y León, Salamanca: 1993, 230”.

lo que quiero; en lugar, pues de estos mensajeros tú seas el mensajero y los mensajes” (Cántico B 6, 7). Si entre Dios y el místico ha de ser el Verbo (Cristo) “el mensajero y los mensajes”, entre el místico y sus lectores esa misión habrá de ser cumplida por el verbo, y no un verbo cualquiera, sino el más cargado de capacidad sugeridora, el verbo poético; un verbo metarracional, potenciado semánticamente “con figuras, comparaciones y semejanzas”, que permita sugerir lo que en sí es indescriptible: la abundante minas de tesoros que están encerrados en Cristo y que Dios ha dispuesto para los que lo aman (Col 2,3; 1Cor 2,6-9; 2S 22, 6; Cántico B 37, 4).

De ahí que este dibujo sea para nosotros una experiencia fundamental a no perder nunca de vista, como el pórtico de entrada a toda su obra y la referencia clave para comprender el sentido propio de su sistema místico, pues con esa intención lo entregó a su círculo de iniciados, “para que entienda el buen espiritual el misterio de la puerta y del camino de Cristo para unirse con Dios, y sepa que cuanto más se aniquilare por Dios tanto más se une a Dios y tanta mayor obra hace, y cuando viniere a quedar resuelto en nada, que será la suma humildad, quedará hecha la unión espiritual entre el alma y Dios, que es el mayor y más alto estado a que en esta vida se puede llegar” (2S 7, 11).²³

Hasta aquí nuestro autor carmelita en ceñida síntesis. A nuestro humilde juicio se trata de una excelente estudio, aunque enfocado desde un punto de vista muy original que en modo alguno compartimos por la sencilla razón de que, si ésa hubiera sido la intención del Santo, tal dibujo lo hubiera multiplicado por doquier como así hizo con el Monte, del que se pueden contabilizar más de sesenta, sin embargo del Crucificado sólo existe el que aquí estudiamos y que regaló como recuerdo a su hija espiritual para quien, con toda probabilidad, sí tendría un significado especial como paradigma y símbolo de cuanto el maestro le había enseñado.

²³ Ibid., 577-581.



IV. HISTORIA POSTERIOR DEL CRISTO DE JUAN DE LA CRUZ

Milagrosamente se ha conservado el hoy tan famoso Cristo de San Juan de la Cruz, puro milagro, digo, porque si de la misma forma que los demás escritos, cartas, billetes y dibujos desaparecieron durante aquel tiempo de la cruel persecución de que fuera objeto el pobre Juan, igualmente se hubiera hecho desaparecer este Cristo que el mismo Santo hizo depositar en manos de su hija espiritual predilecta del tiempo de la Encarnación, Ana María de Jesús, carmelita observante. Y otra carmelita de la misma comunidad fue quien en 1641 lo heredó, haciéndolo enmarcar como relicario tal y como hasta el día de hoy se conserva. Gran suerte fue aquella circunstancia y singular fortuna porque, de haber pertenecido aquel monasterio a la descalcez teresiana, también habría sido asaltado por los que perseguían al Santo y se habría destruido cualquier “rastros” del paso de Juan.²⁴

²⁴ Agustina de San José, monja descalza de Granada, declararí muchos años más tarde: “Hiciéronme a mí guardiana de muchas cartas que tenían las monjas como epístolas de San Pablo, y cuadernos espirituales altísimos, una talega llena, y como eran los procesos tantos, me mandaron lo quemara todo, porque no fueran a manos de ese visitador; y retratos del santo los abollaron y deshicieron”. Cfr. CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO, *Vida de San Juan de la Cruz*, 379.

Piénsese, por ejemplo, que de los 60 o 65 montes de los que se tiene noticia que diseñó Juan para explicar su tratado sobre la Subida del Monte Carmelo, no ha quedado ni uno; sólo por una copia notarial sabemos cómo el Santo lo solía diseñar. Sí, puro milagro.

Pasada la borrasca y perdida casi la huella del paso de Juan por este mundo, se inicia el proceso sobre su posible santidad medio siglo más tarde de su muerte, que es cuando los historiadores Jerónimo de San José y Alonso de la Madre de Dios escriben su biografía, siendo el primero quien hizo reproducir el dibujo de una forma muy original por medio del flamenco Panneels, ilustrando su obra cuando narra el hecho; en este dibujo no del todo fiel se inspiran Bouttats, Van Merlen, Arteaga, Zucchi, Housselin... Diego Valentín Díaz, por mandato del obispo de Valladolid en 1615, también dibujó otro Crucificado a tenor de ciertos milagros obrados mediante una reliquia del Santo, influyendo en otros pintores y grabadores tales como Cornelis Boel, Wierix, Van Mallery o J. Galle.²⁵

“El siglo XX, descubridor de san Juan de la cruz, ha “descubierto” también su Cristo. Críticos y artistas contemporáneos se han volcado sobre el genial diseño. Orozco, Sánchez Cantón, G. Menéndez Pidal, Camón Aznar, Huigue, Florisoone, Urs von Balthasar, Nieto..., además de los más autorizados estudiosos carmelitas de San Juan de la Cruz, han dedicado páginas y estudios a los problemas del Cristo sanjuanista. Por su concepción estética sólo se le reconocen obras similares a Miguel Ángel, la Escuela Veneciana, El Greco, aunque la crítica histórico-artística, olvidando datos históricos elementales, ha ido a veces demasiado lejos y ha caído en espejismos y ficciones”, escribe otro autor ya antes citado.

Un personaje clave de esta actualidad del Cristo sanjuanista es el carmelita descalzo francés Bruno de Jesús María que presenta el dibujo en París en 1945 y 1950 respectivamente, a dos grandes pintores españoles del siglo XX: el muralista José María Sert y el surrealista Salvador Dalí.²⁶ Sert, un colosalista y perspectivista de la pintura mural, tiene una “intuición”: el Cristo ha sido visto y pintado en posición horizontal de decúbito prono. Para la crítica francesa Huygue y

²⁵ Cfr. ANA CRISTINA VALERO COLLANTES, *Una reliquia de San Juan de la Cruz custodiada en el Convento carmelitano de San José (Medina del Campo). Milagro transformado en Arte* en la revista “De Arte” 8 (2009), 49-54.

²⁶ Juan Bosco San Román publica en *Dios habla en la noche* la dedicatoria autógrafa de Salvador Dalí al P. Bruno, publicada a su vez en *Études Carmélitaines* (París: 1952), pp. 171-172. En la misma Dalí le manifiesta su “estar en comunión” tanto con el carmelita como con el mismo José M^o Sert.

Florisoono sobre todo, la interpretación resulta fascinante y desde ella construye sus tesis interpretativas. José María Sert ha pintado ya para entonces tres bocetos (Colección A. Puigvert. Barcelona), en los que Cristo aparece en posición horizontal similar.

Dalí pinta en 1951 su "Cristo de san Juan de la Cruz" que desde 1952 figura en la Art Gallery de Glasgow. Aunque expresamente inspirado en el del Doctor Místico, su concepción, forma y contenido son distintos. Su frío Cristo impassible, apolíneo y casi mármoleo, bello cuerpo de dios griego, está muy lejos del naturalismo impresionista, de la distorsión dramática y viva del Cristo del Calvario dibujado por san Juan de la Cruz en Ávila. Hay otros cristos escorizados pintados por Dalí que probablemente tienen también su lejana fuente de inspiración en el de san Juan de la Cruz.²⁷

En un número especial editado por la Scottish Art Review en 1952, Dalí explica la pintura como si hubiera sido objeto de un profundo éxtasis y una visión sobrenatural: "La primera vez que vi ese dibujo me impresionó de tal manera que más tarde, en California, vi en sueños al Cristo en la misma posición pero en paisaje de Port Lligat y oí voces que me decían: "¡Dalí, tienes que pintar ese Cristo!". Y comencé a pintarlo al día siguiente. Hasta el momento en que comencé con la composición, tenía la intención de incluir todos los atributos de la crucifixión - clavos, corona de espinas, etc. - y de transformar la sangre en claveles rojos sujetos en las manos y los pies, con tres flores de jazmín sobresaliendo de la herida del costado. Las flores hubieran sido realizadas a la manera ascética de Zurbarán. Pero justo antes de finalizar mi cuadro, un segundo sueño modificó todo esto, tal vez a causa de un proverbio español que dice: A mal Cristo, demasiada sangre. En ese segundo sueño, vi el cuadro sin los atributos anecdóticos: sólo la belleza metafísica del Cristo-Dios... Mi ambición estética en ese cuadro era la contraria a la de todos los Cristos pintados por la mayoría de los pintores modernos, que lo interpretaron en el sentido expresionista y contorsionista, provocando la emoción por medio de la fealdad. Mi principal preocupación era pintar a un Cristo bello como el mismo Dios que él encarna".

²⁷ JUAN BOSCO SAN ROMÁN, O.C.D., *Dios habla en la noche*, 148-149. Tal vez el autor se refiera al llamado *Corpus hypercubus*, pintado en 1954. Para pintar este cuadro se basó en las teorías contenidas en el *Discurso sobre la forma cúbica* del arquitecto del siglo XVI, Juan de Herrera. Dalí tomó como modelo para pintar a Cristo al trapeicista Diego Schmiendl.

Baste con estas simples pinceladas para tener una somera idea del famoso Cristo de San Juan de la Cruz del genial Dalí del que hay tanto escrito; sin duda ha sido el pintor catalán quien le ha hecho una enorme publicidad y ha difundido el original del Santo de Fontiveros.

Ismael Martínez Carretero, O.Carm.
Plaza del Buen Suceso, 5
41004 Sevilla - ESPAÑA

TERESA OF AVILA: A WOMAN BETWEEN HEAVEN AND EARTH

BRITTA SOUVIGNIER

I. INTRODUCTION

The Spanish mystic Teresa of Avila (1515-1582) only became a person of public interest as late as in her forty-seventh year of age. She then founded the prototype of a new kind of contemplative Carmelite convent in order to create a dwelling-place, where her ideals of religious life could be put into practice more easily. Her foundation became the starting-point of a highly dynamic development: not only did she establish a series of convents of reformed observance for nuns and friars, but she also embarked on a literary career summing up her experience in prayer and life, and giving spiritual advice. All this would have been impossible without the tremendous personal and spiritual development she underwent during all the years she had passed as an ordinary Carmelite nun. Her reform gave vital impulses to the Roman Catholic Church as a whole in a time of severe disorientation caused by the Reformation. By means of her correspondence she kept in touch with important personalities of her time. Her writings give evidence of her mystical talent, her sincerity, her intellectual brilliance, her emotional warmth, and her determination. She was canonized in 1622, together with Ignatius of Loyola and Philip Neri. Teresa was chosen patron of literary writers and patron of Spain; in 1970, together with Catherine of Siena, she was granted the title of "Doctor of the Church".

Throughout her writings she referred to matters of the body and related them to spiritual issues. Her own body perception forms a major element in this context. My thesis will be that in the body of Teresa of Avila heaven and earth come close to each other. In this article I will verify my thesis by examining different parts of her life. Her main interest was the relationship between God and mankind. Thus, we will start to discover that, in Teresa's heaven, bodily existence plays an important role - her own body as well as the body of Christ. We will then see that on Teresa's earth bodily existence matters as well. Finally we shall highlight her personal development with respect to

human suffering, which by an increasing sensitivity to basic experiences of human life made her come ever closer to heaven and earth at the same time.

II. IN TERESA'S HEAVEN, BODILY EXISTENCE PLAYS AN IMPORTANT ROLE

2.1. Spiritual foundation

The only reason Teresa of Avila ever took a quill in her hand was to state the magnitude of God's love. Being a woman, she was not allowed to write down any theological reasoning; thus, she was limited as to the choice of her topics. Nonetheless, her confessors encouraged her to share her spiritual experience. Whenever she tackled theological issues, she therefore put forward that she merely reported her individual experience, that she might be wrong and that in any case she humbly submitted to the teaching of her Mother the Church.¹

Under these circumstances one of her favourite subjects was the relationship between God and man - an unequal match:

“Isn't it clear that the soul to whom God grants so great a favour as to join it with Himself in a friendship like this will be left truly rich in his blessings? For certainly these things cannot be ours. We can ask and desire that He grant us this favour - and even the asking is done with His help. As for the rest, what power has a worm? Sin keeps it so cowardly and miserable that all the virtues we can imagine are appraised according to our lowly nature.”²

Human condition only served to contrast the glory of him whom Teresa usually called “His Majesty”. Influenced by Neo-Platonist dualism, she brought forward the topic of man's deficiency in general and of her own lowliness in particular on many occasions, but only in order to emphasize her astonishment at God's mercy. On the other hand, being part of his creation and image of God for her constituted human dignity.

“Today while beseeching our Lord to speak for me ..., there came to my mind what I shall now speak about It is that we consider our soul to be like a castle made entirely out of a diamond or of very clear crystal,

¹ TERESA VON AVILA, *Das Buch meines Lebens*. Vollständige Neuübertragung von Ulrich Dobhan OCD und Elisabeth Peeters OCD, Freiburg: Einführung, 2001, 70-75.

² *Meditaciones sobre los Cantares* 3,9.

in which there are many rooms, just as in heaven there are many dwelling places. For in reflection upon it carefully, Sisters, we realize that the soul of the just person is nothing else but a paradise where the Lord says He finds His delight. So then, what do you think that abode will be like where a King so powerful, so wise, so pure, so full of all good things takes his delight? I don't find anything comparable to the magnificent beauty of a soul and its marvellous capacity. Indeed, our intellects, however keen, can hardly comprehend it, just as they cannot comprehend God; but He Himself says that he created us in His own image and likeness. ... Since this castle is a creature and the difference, therefore, between it and God is the same as that between the Creator and His creature, His Majesty is saying that the soul is made in His own image makes it almost impossible for us to understand the sublime dignity and beauty of the soul",³

she wrote at the beginning of her late work, *The Interior Castle*. She also reported her experience of soul and body being closely linked to each other. Being gifted with introspective qualities, Teresa realized that any experience touched all dimensions of her existence. In times of sickness, she sometimes remarked: "Sometimes, when troubles come thick and fast, the body seems to be growing weary and the soul becomes fearful, but I think the will remains sound."⁴

Concerning Christ, she concluded that he must have had the same experience and thus acknowledges the limitations of those who follow him:

"A much greater love for and confidence in this Lord began to develop in me when I saw Him as one with whom I could converse so continually. I saw that He was man, even though He was God; that He wasn't surprised by human weaknesses; that He understands our miserable make-up, subject to many falls on account of the first sin which He came to repair. I can speak with Him as a friend, even though He is Lord."⁵

Her two favourite topics of "Friendship with God" and the "Most holy Humanity of Christ" sum up her specific approach. In different ways they both suggest a close relationship to God who appreciates his human companion for what he is. In one of her visions he even gently teases her: "Peccadorcilla!"⁶

³ *Moradas del castillo interior* I, 1,1.

⁴ *Cartas* 229, to P. Jerónimo Gracián, Madrid, from Avila, May 7, 1578.

⁵ *Vida* 37,5.

⁶ "Little sinner!" *Cuentas de conciencia* 23, Place and date uncertain – "Am I not your God?"

According to the belief of her time, she attributed healing qualities to the sacraments of the Roman Catholic Church. Being thoroughly convinced of God's benevolence towards human life, Teresa expected Holy Communion to diminish her pain and improve her emotional state. She reported feeling better after having received it, but unlike other contemporaries, she expressed a remarkable endeavour of empirical observation, by trying to describe how long the effect lasted. She stated that with her, its maximum duration amounted to three hours up to a whole day.⁷ We may consider this as a clue to her characteristic efforts towards precision.

At the time that Teresa lived, sickness was a permanent threat to everybody. Everyday life included the risk of dying of an infectious disease, childbirth or an accident. Like everybody else, she lived through fear as well, she reflected on life's vanity, and she made use of the religious interpretations of *contemptus mundi* and *imitatio Christi*. These spiritual movements were extremely popular in Spain in her day and sometimes led to an austere attitude towards life.⁸ In contrast to this, Teresa always put forward her conviction of God being enamoured of mankind. Her "friendship with God" consequently led her to love of life and appreciation of creation.

2.2. Teresa's attitude towards her own body

Strictly speaking, Teresa showed a continuous ambivalence towards her body in the course of her lifetime. As a young girl she appreciated its natural beauty and "... began to dress in finery and to desire to please and look pretty, taking great care of my hands and hair and about perfumes and all the empty things in which one can indulge, and which were many, for I was vain."⁹

On her entering religious life, this behaviour did not seem appropriate any more. Nonetheless, in her records she continually mentioned her talent to please by her amiable character and manners, and her contemporaries still called her a beauty.¹⁰ In her later years,

⁷ Ibid., 1, 23.

⁸ ULRICH DOBHAN OCD, "Teresas Weg zu Christus", JOSEPH KOTSCHNER O.CARM., (ed.), *Der Weg zum Quell. Teresa von Avila 1582-1982 für die Oberdeutsche und Niederdeutsche Provinz der Karmeliten*, Düsseldorf: 1982, 129-156.

⁹ *Vida* 2,2.

¹⁰ *The Collected Works of St. Teresa of Avila*, translated by Kieran Kavanaugh OCD and Otilio Rodriguez OCD, Volume I, Washington D.C.: ICS Publications, 1987, Introduction, 16.

at the age of sixty-one, she had herself painted. Afterwards she rebuked the painter for representing her more ugly than she felt. Obviously she was used to a certain image of herself and was disappointed at what she now saw.

On the other hand, Teresa had good reasons for a certain disdain for her bodily needs. Prone to a feeble condition of health since her youth, she was usually impatient to recover. She tried hard to cope with the state of being ill,¹¹ knowing that there was work waiting for her. Thus, whenever she declared her readiness to remain in conformity with God's will both in times of sickness and health,¹² this attitude cost her quite an effort.

Adopting the contemporary interpretations of the sense of suffering to some extent, she regarded it as one of God's ways to make his calling understood, or to help people focus on the essentials in life. According to her, suffering can be a heavenly gift. This way, she succeeded in coping with her well-known severe illness in her twenties.¹³ Under the influence of Neo-Platonist dualism, she sometimes regarded bodily existence as strenuous and hard to stand after all.¹⁴ To make things even more complicated, she expressed quite a lot of disrespect for bodily concerns in her early years but underwent a tremendous personal development towards integrating bodily and spiritual demands in her old age.

2.3. The importance of bodily existence in Teresa's prayer life

As is apparent, Teresa's attitude towards her own body was ambivalent. Yet it played an important role in her prayer life. In fact, this could not be described properly without mentioning the significance of sensuality. Teresa noted:

"While the soul is seeking God in this way, it feels with the most marvellous and gentlest delight that everything is almost fading away through a kind of swoon in which breathing and all the bodily energies gradually fail. This experience comes about in such a way that one

¹¹ "... I am never without some fever ... I get quite disgusted when I realize what a hopeless creature I am: I never leave my little corner except to go to Mass – in fact, I can't.", *Cartas* 33, to María de Mendoza, Valladolid, from Avila, March 7, 1572.

¹² *Poestas* "In the Hands of God", *The Collected Works of St. Teresa of Avila*, Volume III, 377.

¹³ AVELINO SENRA VARELA, "La enfermedad de Santa Teresa de Jesús", *Revista de Espiritualidad* 41 (1982), 601-612.

¹⁴ E.g. *Vida* 21,6.

cannot even stir the hands without a lot of effort. The eyes close without one's wanting them to close; or if these persons keep them open, they see hardly anything – nor do they read or succeed in pronouncing a letter, nor can they hardly even guess what the letter is. ... They hear but don't understand what they hear. Thus they receive no benefit from the senses – unless it be that these latter do not take away their pleasure, since doing so would cause harm. In vain do they try to speak because they don't succeed in forming a word, nor if they do succeed is there the strength left to be able to pronounce it. All the external energy is lost, and that of the soul is increased so that it might better enjoy its glory. The exterior delight that is felt is great and very distinct. This prayer causes no harm, no matter how long it lasts. At least, it never caused me any, nor do I recall the Lord ever having granted me this favor that I didn't feel much better afterward no matter how ill I had been before. But what illness can produce so wonderful a blessing? The external effects are so apparent that one cannot doubt that a great event has taken place; these external powers are taken away with such delight in order to leave greater ones."¹⁵

In her later years, she was able to define different kinds of “supernatural” (infused) prayer and attribute specific sensations to them. The above quoted early description of the “prayer of union” already denotes its characteristics. She distinguished it from other degrees of prayer, as there is “interior recollection”, “rapture/suspense”, “transport”, “flight of the spirit”, and “impulse”. She commented on each of them, describing “rapture” as follows:

“The difference between rapture and union is this: the rapture lasts longer and is felt more interiorly, for your breathing diminishes in such a way that you are unable to speak or open your eyes. Although this diminishing of these bodily powers occurs in union, it takes place in this prayer with greater force, because the natural heat leaves the body, going I don't know where. When the rapture is intense (for in all these kinds of prayer there is a more and a less), ... the hands are frozen and sometimes stretched out like sticks, and the body remains as it is, either standing or kneeling. And the soul is so occupied with rejoicing in what the Lord represents to it that it seemingly forgets to animate the body and leaves the body abandoned; and if the suspension lasts, the nerves are left aching.”¹⁶

¹⁵ Ibid., 18, 10-11.

¹⁶ *Cuentas de conciencia* 59, Seville 1576 – “The Degrees of Infused Prayer”.

Passages like this (one) have led to well-founded theories on a possible epileptic disorder with temporal lobe seizures in Teresa.¹⁷ However, she was not the only person to have that kind of sensual experience. In one of her letters she advised her brother Lorenzo in regard to his prayer experience, telling him that he went through something quite normal and should not mistake himself for a saint.¹⁸ Several of her nuns are reported to have experienced raptures as well.¹⁹

However, at a certain stage of personal maturation these events ceased to happen to her.²⁰ From the point of “spiritual marriage” on, she only reported distinctly spiritual experiences.²¹ Having previously used bodily and spiritual terminology (beforehand), in her last book she unmistakably explained:

“This union is above all earthly joys, above all delights, above all consolations, and still more than that. ... the feeling is very different as you will have experienced. I once said that the difference is like that between feeling something on the rough outer covering of the body or in the marrow of the bones.”²²

We may conclude that she felt her experience to be even more profound than a sensual impression. She then added:

“This spiritual espousal is different in kind from marriage, for in these matters that we are dealing with there is never anything that is not spiritual. Corporal things are far distant from them, and the spiritual joys the Lord gives when compared to the delights married people must experience are a thousand leagues distant. For it is all a matter of love united with love, and the actions of love are most pure and so extremely delicate and gentle that there is no way of explaining them, but the Lord knows how to make them very clearly felt.”²³

¹⁷ MARCELLA BIRO BARTON, “Saint Teresa of Avila: Did she Have Epilepsy?”, *The Catholic Historical Review* 68 (1982), 581-598; PIERRE VERCELLETO, *Epilepsie et Etat Mystique*. La Maladie de Sainte Thérèse d’Avila, Paris: 2000.

¹⁸ *Cartas* 178, to Lorenzo de Cepeda, Avila, from Toledo, January 17, 1577.

¹⁹ EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS OCD/OTGER STEGGINK O.CARM., *Tiempo y vida de Santa Teresa*, Madrid: 1977, 373.

²⁰ Teresa herself gives the reason. She is told in a vision, “It’s not necessary now; you have enough approval for what I intend; let us look at the weakness of the suspicious ones.”, *Cuentas de conciencia* 9.

²¹ 1572.

²² *Moradas del castillo interior* V, 4,1.

²³ *Moradas del castillo interior* V, 4,3.

These explanations sound different to what she said beforehand, and interpreting both of them literally will get us into major difficulties. In fact there is no way of finding out how sensual or spiritual her experience ever was. Generations of believers felt impressed by the extraordinary phenomena in Teresa's life and took them as a proof for her sanctity – the very thing she warned her brother against. But only few of them read her memories correctly. She explicitly stated that her imagery had to be understood in a figurative way. Her famous vision of her heart being pierced by an angel's burning arrow constitutes the most famous example for this kind of wilful misunderstanding. Although Teresa plainly said that neither her pain nor her delight had a physical character, we might still find a tourist guide in Alba de Tormes showing us Teresa's well conserved heart with the arrow wound in it.²⁴ As many clever things have been written about this well-known vision, let us turn to a similarly interesting but less popular experience of hers. We find it in one of her Spiritual Testimonies:

“On Palm Sunday after Communion, my faculties remained in such deep suspension that I couldn't even swallow the host; and, holding it in my mouth, after I returned a little to myself, it truly seemed to me that my entire mouth was filled with blood. I felt that my face and all the rest of me was also covered with this blood ... It seemed to me warm, and the sweetness I then experienced was extraordinary. The Lord said to me: “Daughter, I want my blood to be beneficial to you, and don't be afraid that My mercy will fail you. I shed it with many sufferings, and you enjoy it with the great delight you are aware of”²⁵

Again she reported a spiritual experience in sensory imagery, and again she plainly said that it “seemed to her” as if she had had a sensual experience. On the other hand Teresa herself reported having experienced raptures in public which she could not control, and which therefore made her feel miserable. Moreover, she was said to have experienced levitation, and she herself alluded to several events of that kind.²⁶

²⁴ Teresa uses “inadequate sensory imagery for a sensual experience that is all too real”, HARRIETTE BLANKERS, “Teresa of Avila: Experience of God”, EUROPEAN SOCIETY OF WOMEN IN THEOLOGICAL RESEARCH, (ed.), *Jahrbuch der Europäischen Gesellschaft für die theologische Forschung von Frauen*, Kampen – Mainz: 1994, 92-97.

²⁵ *Cuentas de conciencia* 22.

²⁶ *Vida* 20,4-29.

A considerable number of witnesses reported such extraordinary phenomena with her.²⁷ Miracles of any kind were generally accepted as a characteristic of sanctity and a proof of God's power.²⁸ While her miracles qualified her as a saint, she herself always put forward that all these things only demonstrated God's mercy towards her in particular and mankind in general. According to her, humility, mortification, and obedience represent the crucial points in religious life.²⁹

Trying to find a proper description of the relationship between God and the believer, she often chose somatic metaphors. To her, prayer is the moment God uses to nourish the soul;³⁰ within it there is a thirst of God, which she illustrates in the literal sense of the word;³¹ getting closer to him in the process of spiritual maturation is comparable to an increasing fragrance "... as though there were in that interior depth (of the soul) a brazier giving off sweet-smelling perfumes ... the warmth and the fragrant fumes spread through the entire soul and ... the body shares in them." She continues: "See now that you understand me; no heat is felt, nor is there the scent of any perfume, for the experience is more delicate than an experience of these things; but I use the examples only so as to explain it to you."³²

Deciding to continue the way of prayer means to throw oneself into God's arms;³³ and the relationship to him may be compared to a baby being breastfed by his mother:

"(The soul) doesn't know what to compare His grace to, unless to the great love a mother has for her child in nourishing and caressing it."³⁴ – "For from those divine breasts where it seems God is always sustaining the soul there flow streams of milk ..."³⁵

We may conclude that her imagery was clearly influenced by her gender, although she mainly used traditional metaphors. Examples

²⁷ EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS OCD/OTGER STEGGINK O.CARM., *Tiempo y vida de Santa Teresa*, 467-468

²⁸ BRITTA SOUVIGNIER, *Die Würde des Leibes*. Heil und Heilung bei Teresa von Avila, Cologne: 2001, 27-28.

²⁹ *Fundaciones* 8/9.

³⁰ E.g. *Vida* 22,16.

³¹ *Camino de la perfección* (according to the Escorial Manuscript) 20,2.

³² *Moradas del castillo interior* IV, 2,6.

³³ *Cuentas de conciencia* 3,9.

³⁴ *Meditaciones sobre los Cantares* 4,4.

³⁵ *Moradas del castillo interior* VII, 2,6.

show that female mystics often include their bodily existence in their spiritual life, whereas male mystics tend to describe more of a mental reality.

2.4. Her conclusion with regard to matters of the body

Being thoroughly convinced by current medical theories, Teresa claimed the existence of a mutual relationship between body and soul. Thus she recommended curing a spiritual indisposition by physical measures:

“We are so miserable that our poor little imprisoned soul shares in the miseries of the body; the changes in the weather and the rotating of the bodily humors often have the result that without their fault souls cannot do what they desire ... If they seek to force themselves more during these times, the bad condition becomes worse and lasts longer. They should use discernment³⁶ to observe when these bodily disorders may be the cause, and not smother the poor soul. They should understand that they are sick. The hour of prayer ought to be changed, and often this change will have to continue for some days. ... It is a great misfortune to a soul that loves God to see that it lives in this misery and cannot do what it desires because it has as wretched a guest as is this body ... Let it then serve the body out of love of God – because many other times the body serves the soul – and engage in some spiritual pastimes such as holy conversations ... or going to the country, as the confessor might counsel.”³⁷

According to her, considering the needs of the body enhances religious life.

On the other hand, Teresa warned her nuns against exaggerating the importance of bodily concerns. Teresa never took a stand against bodily penance in the context of obedient religious life. In fact, she put forward:

“Let the prelates take care of our bodily needs; that’s their business. As for ourselves, we should care only about moving quickly so as to see this Lord. Even though the comfort you have is little or none at all, we could be deceived by worry about our health. Furthermore, worry over our health will not improve our health. This I know. And I also know that the whole affair doesn’t lie in what pertains to the body, for this is what is the least important.”³⁸

³⁶ Span. „discreción“.

³⁷ *Vida* 11,15-16.

³⁸ *Moradas del castillo interior* III, 2/8.

In any case, prelates had to be healthy. Teresa knew that good leaders were hard to replace, "I am very much grieved to hear of your prioress's illness, for it would be hard to find anyone else for the office as good as she is. Your paternity must see to it that she is well looked after, and takes something for that chronic fever."³⁹

In this regard, she contradicted her contemporaries. Religious perfection to them would have meant to neglect health and body.⁴⁰ In another letter to a prioress she remarked, "Blessed be God – and I wish you the very best of health. Let the other nuns be ill, by all means, however, if it be God's will, for in that way they will gain merit."⁴¹

2.5. The human body matters in heaven

We have seen that in Teresa's view human existence, comprising body and soul, is the object of God's love. Created in God's image, the soul being the abode of the Lord, man is chosen by him as a companion. Christ comes to meet man by means of incarnation, even down to the deepest point of his existence. As God does not refrain from bodily existence, Teresa likewise takes it seriously. In prayer, man realizes that his whole existence already constitutes the abode of the Lord. Living up to his true human identity will transform his life and establish a growing union between God and himself. This is what Teresa called "friendship with God". Like many other people of her time, she felt her relationship with him within her own body. Out of many examples we chose her visions of her heart being pierced by an angel and the so-called "blood vision". In the latter she did not only experience her own body but also the body of Christ through his blood. In her raptures Teresa felt God raising her up towards him to the point of levitation. There exists a mutual movement: God descends towards human life, while in meditation and rapture Teresa felt elevated towards him even within her earthly substance. Maybe these are extraordinary ideas for us, but we have to bear in mind that she partly made use of the paradoxical speech of the mystics. Her effort towards expressing the ineffable makes it difficult for us to decide how literally we must take her reports about her visions and experiences. Comparing different passages in her works we may find that she did

³⁹ *Cartas* 147, to P. Jerónimo Gracián, Paterna; from Toledo, December 1576.

⁴⁰ 1572.

⁴¹ *Cartas* 56, to M. María Bautista, Valladolid; from Segovia, late June 1574.

not seem to be completely clear about this point either. Her aim was to give an account of her experience, not to report exactly what went on.⁴² Also, her description was formed by expectations and interpretations of her time. A closer look at the images and metaphors she used shows us that she included somatic metaphors to a high degree. They illustrate the significance of bodily concerns with her.

However, in her view the body had to serve the soul. Caring for the body's needs meant to increase its disposition for prayer. Thus, apart from a modern-seeming integration of spiritual and bodily demands, in her opinion there had to be a considerable mistrust of the human inclination to comfort as well. To her mind, health is God's gift in order to enable human beings to take responsibility for their fellow-men and the Kingdom of God. Luckily, Teresa proved to be well informed about contemporary medical teaching. We shall see that it formed the basis of her recommendations concerning the discernment of spiritual and bodily demands.

III. ON TERESA'S EARTH, THE BODY MATTERS AS WELL

3.1. Somatic medicine

We already alluded to Teresa's wide-ranging knowledge of contemporary medicine. Unlike other religious reformers of her days, she made good use of it.⁴³ Thus, her advice for everyday life in her communities and her suggestions for the treatment of the sick were well-founded in the measure of her time. While Hildegard of Bingen was more of a scientist, Teresa mainly remained interested in her relationship with God. She did not care to discuss medical topics for their own sake. Whenever she mentioned issues of sickness and health – which she did in nearly all her letters and large passages of her books – she looked out for solutions to concrete problems. As she felt responsible for the welfare of all her newly-founded convents, she thought that her task could not just be setting the rules for everyday life and giving pastoral advice. Instead, she also found out about the treatment of illnesses as far as possible, and she put an extra stress on

⁴² HARRIETTE BLANKERS, "Dilemma's in lichamelijkheid. Interpretatie van het mystieke genieten bij Teresa van Avila", *Tijdschrift voor Theologie* 32 (1992), 367-388.

⁴³ More information on somatic medicine and the notion of melancholy can be gathered from BRITTA SOUVIGNIER, *Die Würde des Leibes*, 65-166.

mental disorders, as they constituted a specific danger for small contemplative religious communities like her reformed Carmelite Community.

All this would have been impossible without her intellectual brilliance, her inclination for discussions with “very learned men”,⁴⁴ or her personal experience in sickness and health. In order to give her nuns practical advice, she seems to have collected information on treatments rather than on pathogenesis or diagnosis. Her specific range of themes proves her to be an autodidact, which does not surprise us. Most people of her time, whether men or women, noble or common, were illiterate. Only three percent of the women had access to learning.⁴⁵ Scholars today believe that the climate of study and learning in Teresa’s large family was due to their Jewish background,⁴⁶ which had to be concealed because of the persecution of the Jewish and Converso communities in Catholic Spain.⁴⁷

However this may be, Teresa’s unconventional means of information brought her into touch with important medical themes of her time, although she considered these to a varying extent depending, naturally, on the importance she placed on them everyday life. Thus, we find a nearly complete chronicle of the medicine of Early Modern Time scattered all over her works. Teresa took up the classical topics ranging from *regimen sanitatis* to the cardinal *humours*; she alluded to the four temperaments and the four types of fever. In addition, she gave a kind of unstructured survey of the contemporary approaches towards therapy, ranging from dietary advice on the equilibrium of habits to therapies based on humoral pathology, pharmacology, surgery, special cures and healing sources even to include magic rituals (which she detested) and miraculous healings by heavenly powers. However, given a choice of which therapy to try first, she always decided in favour of the reasonable, earthly, scientific one. Appealing to God’s mercy only seemed suitable to her after having tried herself all that was possible.

⁴⁴ *Vida* 10,9.

⁴⁵ ERIKA LORENZ, *Ein Pfad im Wegelosen*. Teresa von Avila – Erfahrungsberichte und innere Biographie, Freiburg i.Br.: 1986., 15-16.

⁴⁶ TEÓFANES EGIDO, “Santa Teresa y las tendencias de la historiografía actual”, *Ephemerides Carmeliticæ/Teresianum, Sanctae Teresiae a jesu, Ecclesiae Doctori IV Centenario ab eius morte volvente*, Rom: 1982, 164-165.

⁴⁷ LUDWIG VONES, “Die Vertreibung der spanischen Juden 1492: Politische, religiöse und soziale Hintergründe”, HANS HERMANN HENRIX, (ed.), *1492 - 1992: 500 Jahre Vertreibung der Juden Spaniens (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 16)*, Aachen: 1992.

In fact, Teresa's ideas of her body – or of the human body in general – were mainly formed by current medical teaching. Although she acknowledged God's healing powers in her prayers of intercession, she trusted the physicians' opinion and preserved a matter-of-fact view of medical problems.⁴⁸

If Teresa fell ill, her solutions were the same as for everybody else: a blood-letting at least once a year for general preventive medicine;⁴⁹ in case of an illness she used two or more of them successively according to the current pathogenetic theories. She applied blood-lettings to lessen pain, to heal fever or a sore throat, as a remedy for headaches, a stomach upset, or heart trouble. The application of laxatives followed the same theory of regaining the equilibrium of the Cardinal Humours, and she summed up more or less the same indications as stated above.

Being considerably well informed, she made good use of pharmacology, covering all kinds of preparations such as infusions of different herbs, syrups, powders, and pills, exterior therapies like plasters, liniments, and ointments, resins and theriac, or fumigations and essential substances including rose-water and orange-flower water. Teresa herself had painful experiences with contemporary surgery as well, and she commented on the afflictions of others. She was familiar with extractions of teeth,⁵⁰ treatment of breast cancer⁵¹ and reposition of fractures.⁵² During her youth, she almost became a victim of one of the exceedingly dangerous cures which specialized healers used to apply to their patients. Her own famous cure in a small place in the countryside named Becedas took three months. It mainly consisted of ample prescription of laxatives for nearly a month and almost killed her.⁵³

Still, our description does not quite sum up her personal views on medical issues. Teresa's character was made up of seeming contradictions, and only if we try to assemble the different aspects, will we do justice to her. Indeed, her interpretations of the sense of human suffering put a great stress on the religious point of view. As a young nun she had to nurse her dying father during his last days.

⁴⁸ We shall verify our observation with regard to mental illness as well.

⁴⁹ *Cartas* 131, to M. María de San José, Seville; from Toledo, November 11, 1576.

⁵⁰ *Cartas* 381, to Don Sancho Dávila, Alba de Tormes; from Avila, October 9, 1581.

⁵¹ *Fundaciones* 22,16.

⁵² *Cartas* 229, to P. Jerónimo Gracián, Madrid, from Avila, May 7, 1578.

⁵³ *Vida* 5,7 f.

He suffered badly from “a very severe pain in his shoulders which never left him”. She offered an interpretation to him that had its origin in the spiritual movement of *Imitatio Christi*, telling him that this was to make him comprehend the suffering of Christ carrying his cross.⁵⁴ Her explanation seems to have consoled him, for he never complained again. As in this example, religious interpretations for Teresa always had the function of reconciling others with an almost unbearable situation. Her aim was to find a sense in joy, suffering, and death, believing in a God whom she regarded as infinitely benevolent.

3.2. The notion of melancholy

Apart from somatic affections, her strictly contemplative communities had an even greater problem which consisted of emotional imbalance or even frank mental illness in a few individual nuns. As there were only thirteen to twenty-one of them in any one convent and living in more or less complete seclusion, the resulting social and emotional maladjustment of one of the sisters would disturb the others to a large extent, “... one such person is enough to disrupt the quiet of a monastery.”⁵⁵ Another problem would be nuns who imagined that they had been granted proofs of God’s mercy (like Teresa herself) and took themselves for saints. They would not just sow envy and the spirit of competition, but also draw the attention of the Inquisition which had a strong presence at that time.⁵⁶ They therefore constituted a vital danger not only for their own convents but for the reputation and survival of Teresa’s complete reform of religious life.

Thus she had to find solutions to the problem, knowing quite well that her own way of spiritual experience aroused the suspicion of religious authorities. So she had to discuss the subject with caution. In her spiritual teaching she opened up a way to inner prayer and meditation. She also pondered over the discernment of inspiration and self-deception,⁵⁷ and she took into account every hint concerning the particularities of mental states which her learned interlocutors could supply her with. All this was necessary to preserve the existence of her newly founded convents.

⁵⁴ *Vida* 7,16.

⁵⁵ *Fundaciones* 7,3.

⁵⁶ LUDWIG VONES, “Die Vertreibung der spanischen Juden 1492: Politische, religiöse und soziale Hintergründe”, 44.

⁵⁷ *Fundaciones* 8.

Her main conception of emotional and social disorders is the notion of melancholy, which became fashionable at that time:

“Nowadays the term is used more than usual, and it happens that all self-will and freedom go by the name melancholy. Thus I have thought that in these houses and in all Religious houses, this term should not be uttered ... Rather, the condition should be called a serious illness ... and be cared for as such. For sometimes it is very necessary to reduce the humor by means of medicine in order that it be endured; and the nun must remain in the infirmary and understand that when she comes out and returns to the community she must be humble like all and obey as do all.”⁵⁸

According to current medical teaching, melancholy for Teresa constituted a collective name for all kinds of social and mental disorders. There existed no other diagnosis for irregular states of mind. She recommended mainly suppression of the symptoms in order to keep the afflicted nun manageable. The prioress’s attitude had to be characterized by compassionate firmness which for Teresa included keeping these persons busy with various tasks, but also severe punishment and a stay in the prison cell for several months, if necessary.⁵⁹ She told her reader that a melancholic constitution changed and that the insane would be more or less normal at times. So the measures had to be reviewed regularly.⁶⁰ In fact, there was no other way of dealing with mentally disturbed people at her time. Teresa kept them in her communities and looked out for solutions that helped the healthy ones to cope with them. That was all she could do.

All in all, Teresa’s medical knowledge is amazing, especially if we keep in mind how rarely she had an opportunity to increase it. There exists no hint at medical literature she might have read. Her only source of information seems to have been discussions with “learned men” – physicians who came to treat her in her various illnesses or to look after her nuns. She mainly corresponded on medical themes with one of her prioresses, María de San José at Seville, who was similarly interested and highly intelligent like Teresa herself. Her letters always dealt with concrete health problems; she never tackled a theme just for its own sake. She gave advice and referred to physicians for further information, being aware of the limitations of her own medical

⁵⁸ Ibid. 7,8.

⁵⁹ Ibid. 7,4.

⁶⁰ Ibid. 7,3.

knowledge. Supplying a chronicle of early modern medicine in Spain, at the same time she demonstrated her interest in earthly life.

IV. GETTING CLOSER TO HEAVEN AND EARTH AT THE SAME TIME – TERESA’S INNER DEVELOPMENT WITH REGARD TO HUMAN SUFFERING

Finding out about Teresa’s attitude towards bodily existence is a complicated enterprise, because in the course of her lifetime, her views changed. As a young nun she was fascinated by the idea of purchasing heaven by suffering:

“There was a nun at that time afflicted with the most serious and painful illness, because there were some holes in her abdomen which caused obstructions in such a way that she had to eject through them what she ate. She soon died from this. I observed that all feared that affliction. As for myself, I envied her patience. I asked God that, dealing with me in like manner, He would give me the illnesses by which He would be served. It seemed to me that I feared nothing, for I was so set on gaining eternal goods that I determined to gain them by any means whatever ... I had the light that made everything coming to an end seem of little value to me, and it made those goods that can be gained by the love of God seem of great value since they are eternal.”⁶¹

Shortly afterwards, she fell seriously ill for more than three years, underwent her dangerous “cure”, came close to death, recovered slowly and thus had her share of suffering.⁶² She went through all this without modifying her opinion concerning the sense of suffering, which may be a hint at her exceptional strength of character. By increasingly undergoing a tremendous spiritual development at the same time, which finally led her to a complete surrender to God’s will in her thirty-ninth year of age, Teresa still considered heaven more important than earthly life. Keeping correspondence with innumerable friends, relatives, and benefactors, she used more or less stereotyped interpretations to help them bear sufferings of any kind, alluding to traditional religious notions. For her as for her contemporaries, they would be a way of getting close to Christ in his suffering, or serve to gain heaven. Only in her very early years did she regard them as the price of sin. In her view, anything happening is intended to draw the soul closer to God, which means that her writings

⁶¹ *Vida* 5,2.

⁶² *Ibid.*, 5,6.

reveal more love of life than many comparable documents of her time. Growing older, having to bear with a feeble health and being responsible for all her new foundations, which for several years were seriously endangered by the traditional branch of the Carmelite Religious Communities, she seemed more and more impressed by the vicissitudes of life. The tone in her letters changed to a pure account of her personal feelings of sympathy, fear, or sorrow instead of offering ready consolations. In her late years, Teresa reconciled both aspects: based on a thorough knowledge of the tragic elements in life, and being firmly rooted in her prayer experience, we may observe a kind of integration within her statements:

“I was sorry to hear of that heart trouble you say you are having: it is very distressing, but I am not at all surprised to hear of it, for your trials have been terrible and you have been very much alone. Though the Lord has been good to us in giving you strength and courage to bear such things, you cannot help feeling them physically. You can be glad about this, however – it has been very, very good for your soul ... and our soul's good, my daughter, is something we can never purchase except at great cost.”⁶³

V. CONCLUSION

Her own bodily experiences constituted Teresa's starting point. They preceded her reflections and influenced her attitude towards life in general and bodily existence in particular. All through her lifetime, Teresa paid due attention to its demands and needs. Her theological approach included earthly existence as an important part of spiritual life and emphasized the significance of the Humanity of Christ; her prayer experience involved her body to the point of rapture. Her attitude towards her own body was marked by ambivalence: she was conscious of her natural beauty, afflicted by a feeble condition of health, and her mind formed by contemporary notions of the inferiority of earthly life compared to heaven. Nonetheless, her letters in particular show the extent of her appreciation of bodily demands throughout her lifetime. Recognizing them as a key to a balanced prayer life, she partly based her spiritual advice on dietary principles. On the other hand, she warned her sisters against overrating comfort and ease.

⁶³ *Cartas* 233, to María de San José, Seville, from Avila, June 4, 1578.

Assuming responsibility for her newly founded convents, she pronounced health to be a gift to be dealt with carefully, which especially applied to prelates. The extent of her medical knowledge on somatic and mental illnesses proves the importance of earthly existence in her view and gives evidence of her carefulness.

Although her life thus clearly reflects her respect towards concerns of the body, her statements on the nature of human suffering only partly express the mutual relationship of spiritual and bodily demands. Her spiritual environment offered traditional interpretations of the sense of suffering which she adopted to some extent. Teresa's process of inner maturation then led her to acknowledge the vicissitudes of earthly life. Thus, she achieved more of a conscious integration between the concerns of body and soul. Her life shows that in the field of intuition, she must have felt their close relationship earlier than she was able to describe it adequately.

Britta Souvignier
Brittasouvignier@aol.com
Oberforstbacher Str. 52,
52076 AACHEN, GERMANY

COMMENTARIOLA ET TEXTUS

UN'ANTIFONA CARMELITANA "TE DECUS VIRGINEUM" COMPOSTA DA ANTONIO CALDARA

WARREN KIRKENDALE

Nel 1986 il musicologo inglese Graham Dixon pubblicò in *Carmelus* un articolo interessante su due antifone che Handel ha composto e fatto eseguire per i Carmelitani romani il 15 luglio 1707, la vigilia della loro festa in S. Maria in Montesanto.¹ In seguito Antonio Caldara, il suo successore come compositore privilegiato di Francesco Maria Ruspoli intanto divenuto principe, ha composto gli stessi due testi per la stessa occasione fra il 1708 e il 1716, sempre con la committenza del Cardinale Carlo Colonna. Col mio breve contributo vorrei concludere un ciclo che ha coinvolto i due più grandi compositori operando in Italia durante il primo Settecento.

Una di queste antifone, "Te decus virgineum" (Münster, Diözesanbibliothek, Sant. Hs. 723), porta il titolo autografo: "Antif.^a 2^{da} Alto Solo con VV.ⁿⁱ di Ant.^o Caldara" (Tav. 1).² Il numero "2^{da}" fu determinato non da una sequenza cronologica o dalla presenza di un'altra intonazione di questo testo (Sant. Hs. 722, altrettanto autografo di Cal-

¹ GRAHAM DIXON, *Handel's Music for the Carmelites: A Study in Liturgy and Some Observations on Performance*, in *Early Music*, 15 (1987), 16-29; pubblicato anche in *Carmelus*, 34 (1987), 78-93, e *Handel e gli Scarlatti a Roma*, Firenze: Olschki, 1987, 29-48.

² Pubblicata per la prima volta in *Antonio Caldara: Due Antifone Mariane*, a cura di WARREN KIRKENDALE, Fondazione Arcadia, Musiche italiane del Settecento Lucca, LIM, 2011. Il commentario inglese completo su queste composizioni, "Salve Regina" e "Te decus virgineum", fu pubblicato anche in *Studi musicali*, n. s. 1 (2010), pp. 345-366. Quello sulla "Salve Regina", con la bibliografia di tanti studi rilevanti, è stato pubblicato anche in *Marianum*, 73 (2011), pp. 357-375. Per nuove informazioni sulla "Salve Regina" cfr: i miei saggi in corso di stampa: *Zu Handschriften von Handel und Caldara in der Santini-Bibliothek, Münster*, in *Sacrae Musicae Cultor et Propagator: Internationale Tagung zum 150. Todesjahr des Musiksammlers, Komponisten und Bearbeiters Fortunato Santini*, a cura di Andrea Pietro Ammendola e Peter Schmitz, Münster, Agenda Verlag, e *On the 'Salve Regina' attributed to Antonio Caldara in the Santini Library, Münster, Studi Musicali*, n. s. 3 (2012).

dara, non numerato, per lo stesso organico, forse per un altro anno), ma dalla sua posizione liturgica definitiva, dopo l'antifona "Haec est Regina virginum". Il testo,

"Te decus virgineum, virgo Dei genetrix Maria. Te solam, inter omnes virgines castissima, exoramus, et pro salute nostra apud Dominum intervenire digneris."

molto raro e per il quale il *Répertoire International des Sources Musicales* [RISM] elenca solo le due moderne intonazioni di Caldara, apparve già nell'antifonario benedettino F-Pn lat. 12584 del secolo XII di Saint-Maur-les-Fossés come quinta antifona "in secundo nocturno" della festa "in nativitate Sanctae Virginis Mariae" per il salmo n. 97, "Cantate Domino canticum novum".³ Fu prescritto – immediatamente dopo l'altra antifona composta da Caldara, "Haec est Regina virginum"⁴ – nell'Ordinale Carmelitano di Sibert de Beka, promulgato per Londra nel 1312 ca.: "In annuntiatione gloriosae Virginis Mariae, totum duplex. Ad Vesperas ant. *Haec est Regina*. Ps. [112] *Laudate pueri*. Ant. *Te decus*. Ps. [116] *Laudate Dominum omnes gentes*",⁵ ecc., dove i due testi sono rimasti per i secoli seguenti.⁶ Sibert ripristinò il

³ RENÉ-JEAN HESBERT, *Corpus Antiphonarium Officii*, Roma: Herder, 1961-79, II, xv, 551 e III, 502.

⁴ Sant. Hs. 724 (autografo, "antifona prima"), pubblicata da RUDOLF EWERTHART, Köln: Edmund Bieler, 1968 (*Die Kantate*, n. 11). Quest'antifona e molte altre edizioni di musiche di Caldara si trovano nel Fondo Kirkendale della Biblioteca Vaticana. Oltre alle versioni di Caldara e Handel, il RISM ne contiene solo quelle di Domenico Campisi (1588-1641), Girolamo Chiti (1679-1759), Joseph Haydn (come Offertorium, *Hoboken deest*), e Petit (come Offertorium). Un'altra, di Leonardo Leo (1694-1744), è in Milano, Biblioteca del Conservatorio.

⁵ *Ordinaire de l'Ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel*, a cura di Benedict Zimmerman, Paris: Picard, 1910, 217.

⁶ Il *Breviarium fratrum ordinis M.^{ae} Virginis Mariae de Monte Carmeli juxta Hierosolymitanæ ecclesiae antiquam consuetudinem ... pars hymnalis ... Venetiis, MDCC apud Cieras*, 530 (= Tav. 2), "in festo Conceptionis beatae Mariae Virginis [8 dic.] ... ad Vesperas", contiene i testi di tutte e cinque le antifone seguite dai loro cinque "salmi Laudate", nn. 112, 116, 145-147 (cfr. JAMES MOORE, *The Vespero delli Cinque Laudate and the Role of Salmi Spezzati at St. Mark's*, in *Journal of the American Musicological Society*, 34 (1981), 249-278, che considera i "cinque Laudate" come un monopolio veneziano). *Breviarium* cit., p. 662, "in festo Annuntiationis beatae Mariae Virginis [25 marzo] ... ad Vesperas" contiene il testo solo della prima antifona, "Haec est", e per il resto rimanda alla p. 530. Su queste due feste cfr. AUGUSTINUS M. FORCADELL, *Commemoratio solemnitas Beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo: Historia et Liturgia*, Roma: 1950, 17 sgg. e 22-28. Un'altra fonte molto vicina a Händel e Caldara, con le melodie 'gregoriane', è un antifonario coevo della romana chiesa carmelitana San Martino ai Monti del 1702, Ms. Carmel V.8 (Tav. 3). Contiene alle pp. 98-100, come prime due antifone, "Haec est" e "Te decus" "in primis Vesperis" per l'8 dicembre, ma non per il 25 marzo. Salmi di Caldara in Münster includono i nn. 112 e 147, Hss. 721 (1718) e 720, per tre voci.

vecchio rito carmelitano di Gerusalemme (del Santo Sepolcro), riducendo la più recente dipendenza dai Domenicani.⁷ Il fatto che solo le fonti Carmelitane includano entrambi i testi "Haec est Regina" e "Te decus", non diffusi in manoscritti per altri riti⁸ né nei tridentini *breuiaria romana* a stampa, indica certamente che Caldara ha composto questi due brani per i Carmelitani romani, probabilmente non per l'8 dicembre o per il 25 marzo, date in cui peraltro venivano intonati questi testi (v. nota 6), ma per il 15 luglio, la vigilia (primi Vespri) della ricorrenza molto fastosa della Madonna del Carmine nella loro chiesa di S. Maria in Montesanto sulla Piazza del Popolo,⁹ come Handel aveva fatto nel 1707 (HWV 235 e HWV 243).¹⁰ Può darsi che Caldara conoscesse le due antifone di Handel, presenti forse nella biblioteca della famiglia Colonna. Infatti ha composto le sue per lo stesso organico: "Haec est" per soprano, "Te decus" per contralto, sempre con violini e basso continuo, ma senza la viola (che normalmente ha raddoppiato il basso nell'ottava superiore) scritta da Handel per "Haec est".

⁷ ARCHDALE A. KING, *Liturgies of the Religious Orders*, London: Longmans & Green, 1955, 254 sg. Sulle feste della B.M.V. e sulla "Salve Regina" presso i Carmelitani cfr. 271-283, 318-320.

⁸ "Haec est" si trova anche presso i Domenicani, "Te decus" solo in fonti carmelitane – cfr. JAMES JOHN BOYCE, *Cantica Carmelita: The Chants of the Carmelite Office*, diss., New York University, 1984, 138. Jeffrey Kurtzman mi ha informato gentilmente che nessuno dei due testi si trova in edizioni di antifone del Cinquecento o del Seicento, né in qualsiasi raccolta a stampa che contiene anche solo un brano dell'Ufficio; e che oltre la *Psalmorum totius anni modulatio e Il sacro Parnaso delli salmi festivi e brevi* di Lorenzo Penna (Bologna: Monti, 1669 e 1677), nessuna edizione identifica salmi col rito carmelitano.

⁹ Quest'antica festa diventò patronale dell'Ordine nel 1609, una funzione avuta prima dall'Annunciazione o dalla Concezione – ARIE G. KALLENBERG, *The Feast of Our Lady of Mount Carmel in the Liturgical Tradition of the Order*, in *Carmelus*, 47 (2000) 15; J. J. BOYCE, *Carmelite Liturgy and Spiritual Identity: The Choir Books of Kraków*, Tournhout: Brepols, 2008, 176, 348. I testi "Haec est" e "Te decus" si trovano nel *Breviarium cit., pars aestiva*, p. 449, per la "commemoratio solemnitas B. Virginis Mariae [16 luglio] ... ad Vesperas". Qui, al contrario del 25 marzo e dell'8 dicembre, i Vespri sono amplificati con la ripetizione delle cinque antifone dopo i loro cinque 'salmi Laudate'. Per il 16 luglio il Ms. V.11 indica per questi testi solo sul frontespizio un rimando al Ms. V.8, p. 98.

¹⁰ Entrambi conservati in manoscritti provenienti dalla famiglia Colonna, Meccanati dei Carmelitani romani. Cf. WATKINS SHAW e GRAHAM DIXON, *Handel's Vesper Music*, in *Musical Times*, 126 (1985), 392 sg. (Shaw) e 393, 395 sgg. (Dixon.), ROBERTO GORINI, *Un'antifona di Händel "perduta" e "ritrovata"*, in *Nuova Rivista Musicale Italiana*, 19 (1985), 62-74. DONALD BURROWS, *The "Carmelite" Antiphons of Handel and Caldara*, in *Händel-Jahrbuch*, 46 (2000), 33-47, non conosceva il lavoro di Boyce, *Cantica Carmelita*, né l'importante saggio di Dixon, pubblicato tre volte già nel 1987 (v. sopra, nota 1), e deriva le sue informazioni biografiche su Caldara esclusivamente dalla superficiale compilazione nel *New Grove Dictionary* del 1980.

Nel suo eccellente saggio¹¹ Graham Dixon ha proposto tre spiegazioni per il fatto che Handel abbia messo in musica solo le prime due delle cinque antifone per i primi Vespri di questa festa: 1) le altre tre andarono perdute; 2) furono composte da altri maestri (non identificati);¹² 3) furono eseguite in canto gregoriano. Già prima di avere la conferma dal caso identico di Caldara, avevo trovato solo la terza spiegazione molto attendibile e valida per entrambi i compositori. Attendibile e confermata è anche l'osservazione di Dixon che intonazioni polifoniche di interi cicli di antifone per singoli Vespri sembrano essere piuttosto l'eccezione che la regola, forse perché cinque antifone polifoniche avrebbero prolungato troppo la liturgia.

La destinazione per la festa Carmelitana, sostenuta dal Cardinale Carlo Colonna, spiega anche perché fatture per la copiatura di queste due antifone di Handel e di Caldara non esistono nell'archivio del loro Mecenate Francesco Maria Ruspoli, e perché il copista delle parti del "Te decus" di Caldara non è uno di quelli che hanno lavorato per lui.¹³ Ma sicuramente furono composte durante le loro permanenze a Roma (Handel 1707, Caldara 1709-1716, forse già 1708),¹⁴ come altre loro

¹¹ L'unica cosa che non mi convince è lo spostamento delle due antifone dai primi ai secondi Vespri, che è contrario al *breviario carmelitano*, solo per avere un ciclo più completo per la sua trasmissione. Ma con ragione DIXON, *Handel's Music for the Carmelites*, 27, condanna l'edizione curata da H. C. ROBBINS LONDON *et al.*, *The Roman Vespers of 1707*, Cardiff: University College Press, 1985, senza il "Te decus", non ancora riscoperto) come nonsenso liturgico.

¹² Il RISM elenca molte fonti per le tre antifone non composte da Handel o Caldara ma premesse al terzo, quarto e quinto salmo da Sibert de Beka e dal breviario del 1700: 458 per "Sub tuum praesidium", 89 per "Sancta Maria succurre miseris" e 82 per "Beata Dei genitrix", delle quali una minoranza è di compositori italiani e non tutte sono classificate come antifone anziché come mottetti, responsori o litanie. Quindi le composizioni su questi testi sono molto più numerose di quelle delle prime due antifone, perché furono ammesse anche alle feste mariane del rito romano – cfr. *Liber Usualis*, 1861, 1255, 1754.

¹³ Ma una gran parte della musica "carmelitana" di Handel proveniente dalla famiglia Colonna trovata a Manchester fu copiata da Antonio Giuseppe Angelini, uno dei principali copisti delle opere di Handel e Caldara copiate per Ruspoli – cfr. WATKINS SHAW, *Some Original Performing Material for Handel's Lost Church Music*, in *Göttinger Händel-Beiträge*, 2 (1986), 228; *Handel: Some Contemporary Performance Parts Considered*, in *Eighteenth-Century Music in Theory and Practice*, M. A. Parker (ed.), Stuyvesant: Pendragon, 1994, p. 61; URSULA KIRKENDALE, *Music and Meaning: Studies in Music History and the Neighbouring Disciplines*, Firenze: Olschki, 2007, e *Antonio Caldara: Life and Venetian-Roman Oratorios*, Firenze: Olschki, 2007, indici, s.v. "Angelini". DIXON, p. 20, riproduce una pagina della sua mano.

¹⁴ FRANCESCO VALESIO, *Diario di Roma*, Milano: Longanesi, 1976, IV, 114 ("Si celebrò hoggi [16 luglio 1708] la festività della Madonna del Carmine nella chiesa di Monte

musiche nella raccolta di Fortunato Santini adesso a Münster, in gran parte di provenienza ruspoliana.¹⁵

Dato che la "Salve Regina" non era legata ad una festa particolare (in certi tempi e luoghi fu cantata anche alla fine della Messa),¹⁶ le sue intonazioni naturalmente non dovrebbero avere un posto fisso nel calendario liturgico. Quella di Handel, HWV 241, fu composto per Ruspoli in occasione della vigilia della SS. Trinità, il 17 giugno 1707,¹⁷ il giorno in cui cominciava la lunga stagione prescritta per quest'antifona nei Vespri, e forse fu usata di nuovo per i Carmelitani (loro avevano impiegato il testo già intorno al 1263, poi fino a dieci volte al giorno!).¹⁸ Ma quella di Caldara nella mia edizione invece, assente nei conti ruspoliani, forse fu destinata alla conclusione della loro festa (il 16 luglio), nella quale, secondo la loro regola, la "Salve Regina" fu cantato in processione all'altare della B.M.V.¹⁹ La straordinaria ma semplice eleganza melodica di questa "Salve" anticipa già Mozart, sebbene fosse stata formulata almeno quarant'anni prima della sua nascita da un compositore nato quattordici anni prima di J. S. Bach!²⁰

Prof. Dr. Dr. h. c. Warren Kirkendale

Santo con solenne musica fatta a spese del Cardinale Colonna"); p. 300 ("Si celebrò oggi [16 luglio 1709] la festa della Madonna SS.^{ma} di Monte Santo").

¹⁵ Sull'attività di Handel a Roma e sulle sue composizioni per la liturgia cattolica cfr. U. KIRKENDALE, *Music and Meaning*, capp. IX-XI.

¹⁶ Per esempio già 1321 dai Carmelitani, 1328 nella Lombardia per tutte le Messe dopo il Vangelo di Giovanni, nel 1544 prima di questo. Cfr. KING, pp. 319 sg., e JOSEPH JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, Vienna: 1962⁵, II, 568.

¹⁷ U. KIRKENDALE, *Music and Meaning*, 329 (fattura del copista, 30 giugno) e 410 sg.

¹⁸ GIULIO CATTIN, *Virgo mater ecclesiae: un tropo alla Salve Regina nelle fonti monodiche e polifoniche dei sec. XIV-XV*, in *L'ars nova italiana del Trecento*, IV, Certaldo: Centro di Studi sull'Ars nova, 1978, 157 e 163, nota 58.

¹⁹ *Cerimoniale Divini Officii secundum Ordinem Fratrum B. Virginis Mariae de Monte Carmeli*, Roma: apud G. Facillottum, 1616, 164 sg.: "Finitis Vesperis, si processio ad cappellam Beatae Virginis facienda fuerit: sic fiet. Dicto ultimo *Benedicamus*, hebdomadarius antiphomam *Salve Regina* cantando incipiat". "Haec processio fieri debet omnibus Dominicis, & omnibus festis Beatae Virginis".

²⁰ Cfr. nota 2, l'edizione di questa bellissima "Salve Regina". Un'ottima registrazione inedita del 1959, insieme con "Te decus" e "Haec est regina", è stata archiviata nell'Istituto Storico Germanico, Roma, e nella Diözesanbibliothek, Münster. Per informazioni dettagliate sulla vita e sui manoscritti di Caldara, divenuto lo straordinariamente favorito vicemaestro di cappella dell'Imperatore Carlo VI a Vienna tra il 1716 e il 1736, si veda URSULA KIRKENDALE, *Antonio Caldara* (ed. tedesca 1966, ed. inglese tradotta e aggiornata da chi scrive, 2007) e U. e W. KIRKENDALE, *Dizionario biografico degli italiani*, XVI, 1973, pp. 556-566.

Te decus virgineum

Allegro moderato

Violini unisoni

Aho Solo

Basso & organo

6 7 8

5

5

10

9 8 6 5 4 3

15

15

20

Te

6

25

de - cus vir - gi - ne - um, vir - go, vir - go De - i

7 6

30

ge - ne - trix Ma - ri - a.

35

Te so - lam - in - ter om - nes vir - gi - nes ca - stis - si - ma,

4 3

40

ex - o - ra - mus,

45

et pro sa - lu - te no - stra, et pro sa - lu - te no -

50

stra a - pud Do - mi - num in - ter - ve -

55

ni - re - di - gne ris, di - gne

60

ris.

6 4

65

6 4 [2]3

70

Te so - lam in - ter om - nes vir - gi - nes ca - stis - si -

75

ma, ex - o - ra - mus.

7 6 6

80

Et pro sa-lu-te no-stra a-pud Do-mi-num

4 3

85

in-ter-ve-ni-re di-gne

90

ris, di-gne

95

f *p*

ris. Et

7 6 5 6 5 4 3 *p*

100

pro sa - lu - te no - stra a - pud Do - mi - num in - ter - ve - ni - re di -

6 3 4 7 6 3 4

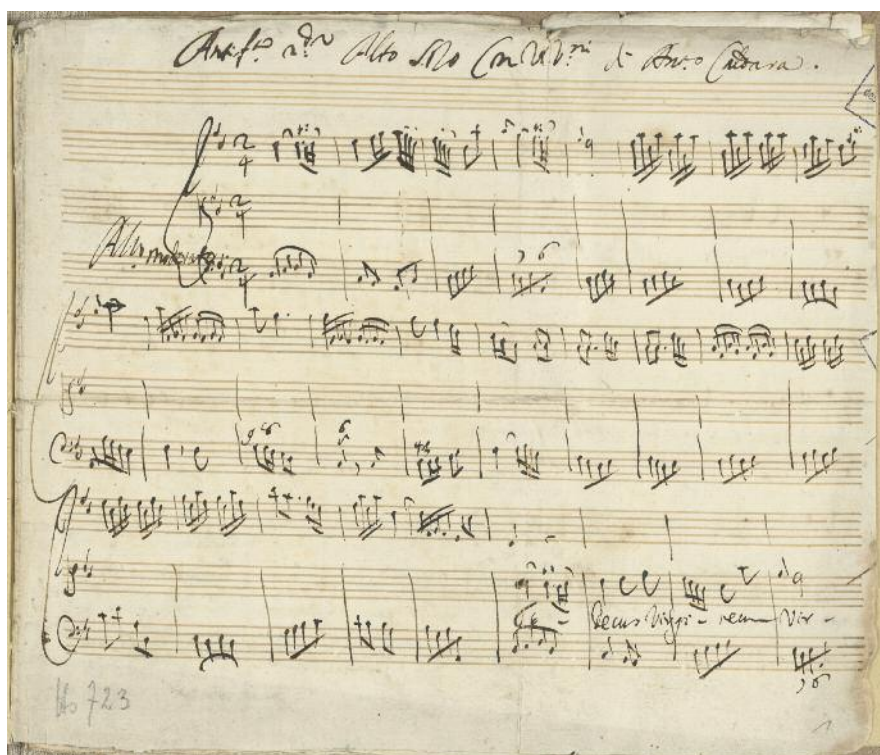
106

gne ris, di - gne

111

ris.

116



1. Antonio Caldara, *Te decus virgineum*, Diösezan-Bibliothek Münster, Sant. Hs. 723, fol. 1, autografo.

530 **Festa Decembris.**

pitentiam humiliter egit. Et-
 bo sanctus Episcopus pro Ec-
 clesia Dei maximis laboribus,
 curisque perfunctus, multis
 libris etiam egregie conscri-
 ptis, antequam in morbum
 incidere, mortis suae diem
 praedixit. Ad quem aegrotum
 Honoratus Vercellenis Epif-
 copus, Dei voce ter admoni-
 tus, accurrit, eique sanctum
 Domini corpus praebuit; quo
 ille sumpto, conformatis in
 Crucis similitudinem mani-
 bus, orans, animam Deo red-
 didit pridie Nonas Aprilis,
 ejus tamen festivitas hac die
 celebratur.

℟. Ecce vir prudens.

**In tertio Nocturno, Lectiones
 de Homilia sancti Augustini
 Episcopi in Evangelium. Vos
 estis sal terrae. de Comuni
 Doctorum. lxi.**

**Vesperae de Conceptione B.
 Virginis Mariae.**

DIE VIII. DECEMBRIS.

**In Festo Conceptionis beatae
 Mariae Virginis.**

Duplex maius.

Ad Vesperas, Antiphona.

Haec est Regina Virginum,
 quae genuit Regem velut
 rosa decora. Virgo Dei Geni-
 trix, per quam reperimus
 Deum & hominem, alma Virgo
 intercede pro nobis omnibus.
**Psalmus. Laudate pueri Do-
 minum. lxx.**

**Antiphona. Te decus virgine-
 um, Virgo Dei Genitrix
 Maria, te solam inter omnes
 Virgines castissimam exora-
 mus, ut pro salute nostra apud
 Dominum intervenire digneris.
 Psalmus. Laudate Dominum
 omnes Gentes. lxxv.**

**Antiphona. Sub trinum prae-
 sidium confugimus, sancta Dei
 Genitrix: nostras deprecationes
 ne despicias in necessitati-**

**bus nostris: sed à periculis cun-
 ctis libera nos semper, Virgo
 gloriosa, & benedicta.**

**Psalmus. lauda anima mea
 Domino. lxxv.**

**Antiphona. Sancta Maria, suc-
 curre miseris, juva pusillani-
 mes, refove stebiles: ora pro
 populo, interveni pro clero,
 intercede pro devoto femineo
 sexu. Psalmus. Laudate Do-
 minum, quoniam bonus est
 psalmus. lxxv.**

**Antiphona. Beata Dei Geni-
 trix Maria, virgo perpetua,
 templum Domini, sacrarium
 Spiritus sancti. Tu sola sine
 exemplo placuisti Domino Je-
 su Christo. Ora pro populo,
 interveni pro clero, interce-
 de pro devoto femineo sexu.**

**Psalmus. Lauda, Jerusalem
 Dominum. lxxv.**

Capitulum. Prov. 8.

Dominus possedit me in in-
 itio viarum suarum, an-
 tequam quidquam faceret
 Principio. Ab aeterno ordi-
 nata sum; & ex antiquis an-
 tequam terra feret. Nondum
 erant abyssi, & ego jam con-
 cepta eram.

℟. Stirps Jesse virgam produ-
 xit, virgaque florem: * Et su-
 per hunc Florem requiescet
 Spiritus almus. ℣. Virgo Dei
 Genitrix virga est, flos Filius
 ejus. Et super.

Gloria Patri. Et super.

**Hymnus. Ave maris stella.
 de Officio parvo ejusdem B.
 Virg. Mariae. cliv.**

**℣. Conceptio est hodie sanctae
 Mariae Virginis.**

**℞. Cujus vita inclyta cunctas
 illustrat Ecclesias, alleluja.**

Ad Magnificat, Antiphona.

**Gloriosae Virginis Mariae Con-
 ceptionem dignissimam recol-
 lamus, cujus Dominus humi-
 litatem respexit, quae Angelo
 nun-**

2. "Te decus virgineum", la seconda antifona nei Vespri dei
 "cinque Laudate", *Breviarium fratrum ordinis B.^{ae}
 Virginis Mariae de Monte Carmeli juxta Hierosolymitanae
 ecclesiae antiquam consuetudinem ... pars hyemalis ...
 Venetis, MDCC apud Cieras, p. 530. Cfr. nota 6.*

100 *In festo*

Virgo interce=
 de pro nobis o=
 nibus. *E* uouae. *añ*a

*T*e decus virgi=
 neum, Virgo De=
 i Genitrix Ma=
 ria

3. "Te decus virgineum", antifonale manoscritto del 1702, Roma, San Martino ai Monti, Ms. Carmel V.8, p. 100. Cfr. nota 6.

NUEVA EDICIÓN DE LA *VITA CHRISTI*
DE LUDOLFO DE SAJONIA*

JOSÉ GARCÍA DE CASTRO, SJ

I. LA *VITA CHRISTI* E IGNACIO DE LOYOLA

Todavía recientemente ha aparecido una cuidada edición de uno de los grandes textos de nuestra tradición espiritual: La Vida de Cristo del Ludolfo de Sajonia¹, también conocido como El Cartujano. Poco sabemos de él. Nació en algún lugar del norte de Alemania hacia 1295. De su infancia y primera juventud, apenas sabemos nada. Estudió teología y obtuvo el grado de Maestro. Con dieciocho años ingresó en la Orden de los Dominicos y cuando contaba con unos treinta, dejó los mendicantes para entrar en la Cartuja, donde pudo dedicarse a escribir y orar, como era su deseo, en una vida de mayor silencio y retiro. Tras pasar por Estrasburgo - donde conoció a J. Tauler - y Coblenza, terminó sus últimos años entre Maguncia y de nuevo Estrasburgo, donde murió en 1377 con fama de “vir Deo deditissimus atque doctissimus”.

Su *Vida de Cristo* se estructura en dos partes equilibradas, de 92 y 89 capítulos respectivamente. La primera, una vez finalizado el “Prólogo del autor” (1-12) de profundo contenido cristológico y en el que se invita a la contemplación e imitación de la Vida de Jesús, comprende desde “La generación divina y eterna de Cristo” (Jn 1, 1-5) hasta la oración final que brota del pasaje de la “Progresiva iluminación del ciego de Betsaida” (Mc 8, 22-24). La segunda se abre con “la confesión de la fe de Pedro, por todos” (Mt 16, 13-23) (II, 9) y se cierra con una oración a “¡Jesucristo, Hijo de Dios vivo!” que culmina la

* LUDOLFO DE SAJONIA, *La vida de Cristo* (2 tomos), Ed. Emilio del Río Maeso, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2010. pp. 1664. ISBN 978-84-8468-289-0.

¹ Su nombre podemos encontrarlo bajo diversas formas: *Ludolph von Sachsen*, *Rodolfus*, *Landulfus*, *Leoltolphus*, *Lutoldus* o *Litoldus* y su “apellido” como de *Saxonia*, *cartusianus* (*cartusiensis*), *natione teutonicus* o *alemanus* (Cf. W. BAIER, “Ludophe de Saxe”, *Dictionnaire de Spiritualité* IX, Paris: Beauchesne, 1979, 1130-1138).

“Conclusión y sello del libro” tras haber dedicado el capítulo 88 a “La pena del infierno y la gloria del Paraíso” (II, 765-773).

El autor es ordenado y sistemático en la presentación de los capítulos: *lectio*, *meditatio* y *oratio* van llevando suavemente al lector hacia una experiencia espiritual de marcado anclaje cristocéntrico. Por la *lectio* el lector entra en la escena del Jesús histórico, su contexto, sus palabras, sus gestos, sus reacciones. Por la *meditatio* se le ayuda a entrar en el significado simbólico de las palabras del Evangelio, el Espíritu en la historia, mientras que por la breve *oratio*, que cierra cada uno de los capítulos, el lector entra en un diálogo con nuestro Señor, ya sin mediaciones, en estilo directo de “tú a tú”, apropiándose del mensaje meditado y tratando, en alguna manera, de favorecer la transformación a la que la contemplación de Jesús invita. En el capítulo 63, dedicado al momento y circunstancias de la muerte de nuestro Señor, Ludolfo añade la *conformatio* donde introduce esta breve oración: “Para conformarse con este momento, recuerde cada uno la sustancia de lo que pasa y rece diciendo:...”². “[a] Jesús, que quisiste ser despojado y desnudado de tus vestidos delante de la cruz, [b] haz que me desnude de todas las cosas mundanas...”³ o “[a] Señor Jesús, que quisiste ser clavado a la cruz con durísimos clavos [...] [b] clava, te ruego, con tu temor mis carnes...” que invita a pasar por lo que Cristo pasó⁴.

Para construir esta historia Ludolfo se apoya en dos sólidas columnas: Una la *Sagrada Escritura*, la otra la tradición patristica. Por lo que respecta a la primera, sobrevolando los índices finales de la obra (II, 791-827) encontramos unas 840 citas del Antiguo Testamento y unas 2200 del Nuevo Testamento donde se observa una predilección por el Evangelio de San Mateo (con 122 textos que “se exponen y meditan”).

Por lo que respecta al fundamento de la obra en la tradición, Ludolfo parece moverse cómodamente por obras de nuestros Padres: conoce a Justino, Tertuliano, Hermas, Agustín, Ireneo, Cipriano, Ambrosio, Jerónimo, Benito de Nursia, Cesáreo de Arlés, Gregorio Magno, Bernardo; mientras que de los Padres Griegos cita a Ignacio de Antio-

² La oración dice así: “Jesús, quisiste ser despojado y desnudado de tus vestidos delante de la cruz. Haz que me desnude de todas las cosas mundanas, en cuanto son contra mi salvación, hasta que siga desnudo al desnudo crucificado y la desnuda cruz” (*Vita* II, 63.4, pág. 529).

³ *Vita* II, 63.4, pág. 529.

⁴ *Vita* II, 63.6, pág. 531. Más ejemplos en 530, 539, 541, 543, 545, 555, 557, 560, 563, 565.

quía, Clemente de Alejandría, Orígenes, Cirilo de Jerusalén, Atanasio, Gregorio de Nisa, Gregorio Nacianceno, Juan Crisóstomo, Evagrio, Dionisio Areopagita. De otros autores toma la autoridad de Pedro Lombardo, Maestro de las *Sentencias*, Alcuino, Pedro Damiano, Horacio, Séneca o Boecio. Con todo, parece que la fuente más importante e inmediata es la también *Vita Christi* de Michel de Massa († 1337), obra con frecuencia confundida con esta de nuestro Cartujano o considerada como un extracto de ella.

Ludolfo de Sajonia dejó su estela. Inspiró a autores de la *Devotio Moderna* (T. de Kempis, J. Mombaer, J. Gersón) y a través de ellos a reformadores como García Jiménez de Cisneros (1455/56 – 1510), quienes se empeñaron en anclar la vida espiritual en los misterios de la Vida de Cristo, contrarrestando así otras propuestas y métodos espirituales de carácter más abstracto, esencial o metafísico que venían extendiéndose por zonas de centro y norte Europa.

La *Vita Christi* tuvo también un lugar importante en la reforma del Carmelo del XVI al haber sido recibida con gran interés por Santa Teresa; es probable que la santa de Ávila leyera la edición castellana de Sevilla de 1530-1531⁵, pues figuraba entre sus libros de lectura habitual⁶. Tal vez por el provecho personal que le otorgó, consideró la *Vita* como uno de los libros de referencia para sus comunidades, de los que no debía faltar en las bibliotecas: “Tenga cuenta la priora con que haya buenos libros, en especial *Cartujanos*, *Flos Sanctorum*, *Contemptus Mundi* [Kempis],... porque es en parte tan necesario este mantenimiento para el alma, como el comer lo es para el cuerpo” (*Constituciones* I, 13).

La teología y la espiritualidad contemporáneas mantienen esta mediación ineludible de la Humanidad del Señor para acceder al misterio de Dios. El acontecimiento Jesús “no sólo fue por una vez de decisiva importancia para nuestra salvación [...] sino que es ahora y por toda la eternidad, como el hecho hombre y permanecido criatura, la *permanente apertura* de nuestra finitud al Dios vivo de vida

⁵ Cf. T. ÁLVAREZ, “Cartujano (Ludolpho de Sajonia)”, *Diccionario de Santa Teresa* (T. Álvarez, dir.), Burgos: Monte Carmelo, 2006, 792. Más extensamente en GIOVANNA DELLA CROCE, “La *Vita Christi* di Landolfo di Sassonia e S. Teresa d’Avila, Carmelus 29 (1982), 87-110”; para esta autora, Santa Teresa leyó la edición de Sevilla: 1537-1544 (87, n. 3).

⁶ “y los libros que especialmente leía eran los morales de San Gregorio, y las obras del Cartujano y el *Abeceario* de Osuna,...” “Declaración de la madre María de San Francisco, en Medina, en los informes de aquella ciudad”, *Escritos de Santa Teresa* II, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid: Rivadeneira editor, 1862, 394.

eterna e infinita, y por tanto, él es también en su humanidad la realidad creada que nos representa en el acto de nuestra religión, de tal manera que sin el acto orientado a su humanidad y dirigido (implícita o explícitamente) a través de ella, no alcanza su meta el acto religioso fundamental orientado a Dios”.⁷

II. IGNACIO DE LOYOLA Y LA *VITA CHRISTI* CARTUJANO

En los primeros balbuceos de experiencia espiritual de Iñigo en Loyola encontramos la *Vida de Cristo*. Convaleciente y aburrido durante largas horas de soledad en lo alto de la casa torre, Iñigo busca entretenimiento y pide libros para entretenerse, libros de aquellos a los que era muy aficionado, libros “mundanos y falsos que suelen llamar de caballerías”. No hallándose en la casa –cosa que todavía nos parece extraña– su cuñada Magdalena de Araoz, le dio para leer el *Vita Christi* de Ludolpho de Saxonia y el *Flos Sanctorum* de Iacopo de Varazze [*Autobiografía* 5]. Por ahí empezó todo: lectura y relectura, pensamientos, fantasías, mociones, deseos, propósitos... siempre “hundiendo “sus raíces en la piedad medieval y en el modo como la tradición contempló los misterios de la vida del Salvador”⁸.

La *Vita Christi* que Iñigo de Loyola tuvo en sus manos fue muy probablemente la traducción castellana (Alcalá de Henares, 1502-1503) que el franciscano Fray Ambrosio Montesino (ca. Huete – Cuenca 1444 – 1514) realizó a petición de Isabel la Católica. Y que ésta pudo regalar a la familia de los Loyola⁹.

La relación de Ignacio con la Humanidad del Señor Jesús, tal y como deja entrever en los *Ejercicios* y en su *Autobiografía* es profundamente devota y trasluce actitudes de reverencia y adoración: es la actitud de María “Nuestra Señora, humillándose y haciendo gracias a la divina Majestad” [*Ej* 108], es la actitud del ejercitante “haciéndome yo un pobrecito y esclavito indigno, [...] con todo acatamiento y reverencia posible” [*Ej* 114].

⁷ K. RAHNER, “Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios”, *Escritos de Teología* III, Madrid: Taurus, 1961, 47-59, 56: “Sólo se llega pasando continuamente por el centro mediador de la humanidad de Cristo”, 59.

⁸ S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y análisis*, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2009², 635. Puede verse L. ROCHA E MELO, “Los misterios de la vida de Jesús en las escuelas de espiritualidad antes y durante el siglo XVI”, *Communio* 24 (2002) 191-205.

⁹ GARCÍA-VILLOSADA, R., *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, Madrid: BAC, 1986, 51.

De entre todos los textos de los ejercicios¹⁰ que reciben influencia de la *Vita Christi*, merece destacarse la primera de las apariciones, a María, su madre [*Vita* II, 620-626 – *Ej* 218-225 y 299], ausente en los relatos de los *Evangelios*, pero asumida ya desde antiguo en la tradición: Efrén de Nisibe, Juan Crisóstomo, Sedulio, Gregorio Palamas, San Alberto Magno...¹¹. Entre los seguidores de San Ignacio retoma esta aparición Pedro Canisio († 1597), Maldonat († 1583), Suárez († 1617) y ya en nuestro días, Balthasar: “A ella, como semilla de la Iglesia, el Hijo se le apareció *primero*, sin ninguna duda”¹², primacía presente en el Cartujano: “A su Madre se apareció *primero* que a todos, no para probar su Resurrección, sino para que, viéndole, se alegrara”¹³, idénticas palabras que Kolvenbach ofrece presentes ya en San Alberto Magno¹⁴.

Otros aspectos muy propios de la experiencia espiritual de Ignacio quedan sólo brevemente apuntados, como el del *discernimiento* de espíritus sobre el que el Cartujano ofrece una sabrosísima lección al comentar el pasaje de las tentaciones de Jesús (I, 22, 214-232) y las estrategias del “enemigo de natura humana”, como lo llamaría Ignacio¹⁵. El *Rey Eternal* [*Ej* 91-98] se esconde en algún párrafo de la (*Vita* I, 58, 10), mientras que algunos elementos de la meditación de las *dos*

¹⁰ Más explícitamente los siguientes textos ignacianos: “De cómo Cristo se bautizó” (*Ej* 273 – *Vita* I, cap 21, 201-213); “Del llamamiento de los apóstoles” (*Ej* 275 – *Vita* I, 24, 237-244) “De la predicación en el templo” (*Ej* 288 – *Vita* II, 30, 226-234); “De la resurrección de Cristo nuestro Señor”. “De la duodécima aparición”, a san José de Arimatea (*Ej* 310 – *Vita* II, 75.2, 652) de la que comenta Arzubialde “Tomada probablemente de la *Vita Christi*”.

¹¹ S. ARZUBIALDE, “Una lectura teológica de la aparición del Resucitado a N^a Señora sobre dos traducciones castellanas del siglo XVI”, *Manresa* 64 (1992) 71-86; todas las referencias completas en la erudita nota 1, 71.

¹² F. SUÁREZ, *De mysteriis Vitae Christi*, disp. 49, *Opera* XIX, 876 y H. U. VON BALTHASAR, *Triple couronne. La salut du monde dans la prière marial*, Paris: 1978, 96. Ambas citas tomadas de P.-H. KOLVENBACH, “La pascua de Nuestra Señora”, 146, cursivas nuestras.

¹³ *Vita* II, 70, 626. El cartujano trae los textos de San Ambrosio (“vio la *primera* y creyó”), de San Anselmo (“se apareció *primero*, ante todo, a su dulcísima madre”), San Ignacio [de Antioquía] (“se apareció *primero* a su Madre”) (Ibid. 626) que encuentra su contraste en Mc 16, 9: “El primer día de la semana, por la mañana, resucitó Jesús y se apareció a María Magdalena”.

¹⁴ “Christus Matri apparuit non ut probaret resurrectionem, sed ut eam visu suo beatificaret” (KOLVENBACH, “La Pascua de Nuestra Señora” 152, sin referencia).

¹⁵ Ludolpho retoma la imagen de la serpiente como metáfora de los procesos de mal que se desarrollan lentamente en la interioridad. Así, citando a san Jerónimo comenta: “la serpiente antigua es resbaladiza, si no se la agarra por la cabeza entra toda enseguida. La serpiente infernal tiene como cabeza la mala sugestión...”; cf. [*Ej* 334].

banderas [Ej 136-148] podrían recoger ecos de Ludolfo, familiarizado con esta imagen (*Vita* II, 43. 1)¹⁶.

Así, habrá que seguir profundizando en la lectura de esta gran obra para seguir descubriendo nuevas madrigueras de la semántica tradicional en el *parco manual* del de Loyola.

III. LA EDICIÓN DE MHSI – NOVA SERIES

3.1. La Vita Christi en “Nova Series” de Monumenta Historica Societatis Iesu (MHSI)

Esta “nova series” de MHSI, cuyo primer número vio la luz en el año 2005, es un hábitat privilegiado para esta magna obra del Cartujano. Ahora sólo podemos agradecer enormemente al *P. Emilio del Río Maeso SJ* (1928) los tres años (2003-2006) dedicados a la traducción y edición de la obra de Ludolpho de Sajonia, que vienen a culminar toda una carrera y una vida dedicadas a las letras por diversos y fructíferos caminos. En su texto, Emilio del Río ofrece todas las citas bíblicas presentes en el texto del Cartujano, pero omite las de los Padres; Ludolfo no las facilita, mientras que Ambrosio Montesino, en su versión castellana, añade una breve referencia en el margen, sólo del autor y, en ocasiones, de la obra en general. Del Río ha introducido en su lugar correspondiente las notas con las referencias a las 50 meditaciones de los *Misterios de la vida de Cristo nuestro Señor* que san Ignacio presenta en sus *Ejercicios* [Ej 261 – 312], lo cual permite ir haciendo lecturas paralelas y observar las posibles influencias y dependencias del de Loyola con respecto al Cartujano.¹⁷

La presentación del libro es excelente en dos equilibrados volúmenes de 766 y 895 páginas que contienen cada una dos partes de la obra. Los dos volúmenes ofrecen el texto a doble columna, a excepción de las oraciones finales que cierran cada uno de los capítulos. La anotación a pie de página es escasa, pero la suficiente para establecer los puentes pertinentes con la obra de Ignacio, sobre todo con los *Ejercicios*, o para ofrecer información semántica, etimológica o histórica de las palabras que lo precisen.

¹⁶ Otros ejemplos: Tú también vuelas desnudo a la *bandera de la cruz* (*Vita* II, 59, 26); “se alzarán las *banderas* de los mártires (*Vita* II, 63, 1); “preceda la *bandera* del Rey, la cruz” (*Vita* II, 67, 5); “en tu nombre la *bandera* regia de tu cruz victoriosa” (*Vita* II, 67, 6).

¹⁷ Todas estas observaciones se presentan en vol. I, XX – XXI.

El texto, al final del segundo volumen, presenta unos valiosos *índices*: a) Índice de los pasajes de los Evangelios comentados (783-789); b) Índice de referencias bíblicas (791-827); c) Índice de materias (829-863); d) Índice General de la obra que incluye todos los apartados de cada uno de los capítulos (865-894). Es una pena que no se incluya un índice de nombres propios - aparecen algunos sin criterio fijo - que ayudaría a visualizar la riquísima incorporación de la tradición que Ludolfo hace en su gran obra.

3.2. Actualidad de la *Vita Christi*

Más de quinientos años separan esta reciente edición de Monumenta - Nova series de las páginas escritas por el Cartujano. No cabe duda de que son muchos, muchísimos, los avances que se han ido dando en todos los ámbitos de la teología, de la exégesis bíblica, etc. Con todo, las páginas del Cartujano, ya considerado un clásico de nuestra literatura espiritual y mística, mantienen en nuestros días su carácter profético, sapiencial y mistagógico.

Profético por atreverse a dar sentido a toda una existencia desde la propuesta de la pobre y humilde Humanidad de Cristo. Es *sapiencial* porque asumiendo todas las limitaciones “científicas” propias de una obra del siglo XV, busca hablar directamente al corazón del lector quien no puede no sentirse interpelado si oye la llamada y se atreve a abrir la puerta: la cena está servida. Y es también *mistagógico*, pues invita a seguir “entrando más adentro en la espesura” del Misterio, que no es otro que la revelación perlocutiva del Padre en Cristo que nos va transformando en Él por el Amor de su Espíritu. El método del Cartujano funcionó.

En definitiva, esta nueva edición de la *Vita Christi* ya sea por la belleza de su prosa, o por las repetidas sorpresas que ofrece una lectura e interpretación tan minuciosa y original –en ocasiones hasta simpática– como hace Ludolfo, la trama del texto irá poco a poco descendiendo hacia otras tramas más emocionales del lector, alcanzando así el objetivo que mantiene viva la razón de ser de sus páginas:

*“Despierta, alma cristiana, desmenuza cada una de las cosas que se dicen sobre él [Cristo]. Considéralas con atención, pálpalas detenidamente. Si el mundo es dulce, más dulce es Cristo. Si amargo es el mundo, Cristo lo soportó todo por ti. Levántate y anda. No empereces en el camino, no sea que pierdas el lugar de la patria”*¹⁸.

¹⁸ *Vita* I, Prólogo 17, pág. 11.

Creo que la edición de la *Vita Christi*, constituirá sin duda una buena noticia para los estudiosos de la historia de la espiritualidad, por la enorme influencia que esta obra ha tenido en diferentes escuelas y tradiciones. También la espiritualidad carmelitana ha bebido, directa o indirectamente, en algunas fases de su historia de esta obra y quizás haya otros posibles contactos que descubrir. Todo ello, junto a lo cuidado y valioso de esta edición, justifica esta larga recensión.

José García de Castro, SJ
Universidad Pontificia Comillas
Madrid

LIBRORUM AESTIMATIONES

PHILOSOPHIA

STEIN, EDITH, O.C.D., *Potency and Act*. 2009, pp. xlix, 518. Translated by Walter Redmond. The Collected Works of Edith Stein, Volume XI, series editors Dr. L. Gelber & Romaeus Leuven, O.C.D. I.C.S. Publications, Institute of Carmelite Studies, Washington, D.C. (www.icspublications.org). ISBN 978-0-935216-48-6. \$19.95.

This major philosophical work by Edith Stein, known in religious life as Saint Teresa Benedicta of the Cross, was written in 1931 but first published in Germany in 1998.

As stated by the translator in his introductory note, this forms one of three chief works in which Stein fuses together the philosophy of St. Thomas Aquinas, which she carefully studied upon converting to Catholicism, and the philosophy of Edmund Husserl, under whom she had studied in Goettingen, thus producing her own thought which is meant as a perennial philosophy. The first endeavour towards this original incorporation of Husserl's phenomenology into her understanding of Thomism is a comparative study of Aquinas' and Husserl's philosophies, initially conceived as a dialogue between both philosophers, and the last work is her magnum opus *Finite and Eternal Being*. This middle work, *Act and Potency*, develops a typically Aristotelian theme, the distinction between act and potency (or actuality and potentiality) from a Thomist perspective, taking stock on the one hand of the analogy of being between God and man, while exposing the radical difference between Him (who is always actual) and all other beings, which always entail some kind of potentiality. However, this is not a rehearsal of Aquinas' arguments on the topic, but an original philosophical contribution to which the author adds her interpretation of Husserl's views on human perception as well as an analysis of a work by her friend and fellow philosopher Hedwig Conrad-Martius.

Act and Potency is divided into six parts. In the first, titled 'Issues of act and potency', Stein introduces the differentiation between these two states of being (actual/active or subsisting in a prior, and preparatory, state) based on Aquinas' *De potentia*, while contextualising them from the perspective of the dichotomy between the immanent and the transcendent spheres, thereby outlining the distinction between God's nature and our own.

The second part, titled 'Act and Potency from the perspective of formal ontology' explains the concept of form, again from an Aristotelian/Thomist perspective. In particular, the distinction is made between the form of a particular object, such as the soul with respect to a particular human being, and universal forms or ideas such as 'species' and 'genus'. This elucidation is quite important in view of the fact that Stein later in the chapter introduces a new theory, to the effect that each human person is unique and constitutes his or her own species.

'Transition from a formal to a material inquiry' is the third part, and analyses not only matter as opposed to form, but also the notion of a matter that is spiritually conceived. Matter is identified with potency and passivity while form is equated with act and activity.

The fourth part is titled an 'Attempt to define matter materially' which studies the relation between matter and potentiality, and the problem of the formation (or rather, creation) of matter.

Part five, titled 'Attempt to define spirit', is devoted to an analysis of 'spirit'. In it Stein explains the distinction between objective and subjective spirit (respectively embodied in spiritual objects and the apprehending subject, whether human, angelic or divine). To these the author adds a third kind of spirit which is tied up with the subjective spirit and constitutes its form or species.

This part examines the nature of various spiritual subjects, human, angelic (a recurring theme in this work) and divine. The distinction between, and respective functions of, the intellect and the will are explained. Edith Stein also dwells on the differences between potential and active intellect, and the process whereby the potential intellect becomes actual.

In addition, this part analyses questions of psychology, such as character or personality, and what Stein dubs the 'core', which could be construed as an individual's distinct personality. In particular it debates whether this core can change over a person's lifetime, and its various levels.

There follows an exposition of Conrad Martius' work *Metaphysische Gespräche*, in particular her understanding of the hierarchy of spirits and their provenance, a question with which Edith Stein takes issue given her belief that living beings and especially human beings are constituted 'from above' and not 'from below' as Conrad-Martius defends. This goes hand in hand with Stein's argument to the effect that matter, which in itself is purely potential, is created by God in accordance with His plan, and therefore does not constitute an independent principle in nature, but instead is subordinated to form.

In the 'Excursus on transcendental idealism' Stein takes issue both with Kant and her former teacher Husserl, by avoiding a subjectivist approach to epistemology and the theory of our intrinsic inability to know the thing in itself, as Kant claimed. Stein's tendency towards a greater realism, which upholds our ability to know reality and things as they are, can perhaps be explained through Aquinas' own realism which itself can be traced back to

Aristotle. Nevertheless, things themselves do not have primacy over spirit or the understanding, given that they exist (both for Stein and Aquinas) in God's mind prior to their creation. In this too consists the leitmotiv of *Act and Potency*: substances are in potentiality before they are created according to God's intention, and once created they are never fully actual as God is, retaining a degree of unfulfilled potentiality.

In the conclusion, Stein brings together the major themes of this work, such as being and non-being, spirit and matter, act and potency.

In *Act an Potency*, Stein reads Aquinas in the light of her study of phenomenology and her own philosophical views. In it we encounter classic Thomistic themes and positions, such as God's complete self-sufficiency as uncreated and eternal being, where all attributes are identical with the essence. Only in God are essence and being fully identified. On the other hand, other substances, such as angels, human beings and animals, are created, never fully actual, and ultimately dependent on Him for their coming into existence and permanence in being. This radical difference between God and human beings is mitigated by an analogy of being between God and man, building on the biblical tenet to the effect that God created man in His image. Therefore God and His relation to creatures is a central theme in this work, a theme tackled from a philosophical angle, with significant theological implications. Equally, some theories are specifically introduced by Stein, in particular her stress on the significance of 'intention' for the process of knowledge, as well as her understanding of the 'core' of human personality, an important section with significant ramifications in the field of psychology. Stein's reading of contemporary philosophy, especially Husserl, in a Thomistic light is not surprising, given her conversion to Catholicism, and is highlighted in her criticism of 'the preference of modern philosophy for *finite* spirits' (p. 122), which had characterised philosophy since Descartes. With his focus on the human subject and intellect he had set a pattern of analysis for centuries to come.

This work is an important reconstruction of Aquinas' thought with an original approach on many philosophical and metaphysical issues such as human psychology, the theory of knowledge and the metaphysical status of human beings in relation to God and other creatures.

Walter Redmond's clear translation, coupled with Hans Reiner Sepp's elucidating introduction, greatly contributes to our knowledge and understanding of Edith Stein's thought and her important contribution to contemporary philosophy.

Catarina Belo
Department of Philosophy,
The American University in Cairo, Egypt

THEOLOGIA

KIM, SEBASTIAN C. H. & KOLLONTAI, PAULINE, (eds.), *Community Identity: Dynamics of Religion in Context*. 2007, pp. xi, 286. T&T Clark, The Tower Building, 11 York Road, London, SE1 7NX, U.K. (www.continuumbooks.com). ISBN 978-0-567-03157-0. £24.99.

The compilation of articles presented within this volume successfully builds upon previous contributions to this area of study. Collectively they explore the relationship between individual and community identity and the role played by religion in both creating and negotiating these boundaries. The contemporary and current nature of the chosen research theme has created a collection that will not only facilitate further research but has also raised valid and relevant questions for the consideration of academics, theologians and wider society alike. The tensions that emerge from labels and the need to belong to some form of community, whether local, national or religious, often compete with one another in our 'multi-cultural' society and form segregation and isolation. The focus on how identity is shaped through engagement with other denominations, as well as through tradition and scriptural teaching, emphasises the positive nature of engaging with wider social groups, not only to promote tolerance and understanding, but also to reaffirm one's own identity.

The acquisition of data and information within this collection not only draws upon academic studies but also reflects the expertise and experiences of the authors and their interview subjects. The use of interview material supplements and adds greater weight to the theories of the authors whilst drawing specific attention to the regional contexts that are used as case studies to discuss wider social and religious issues.

The division of the volume into two parts successfully shapes and presents the material whilst also showing a clear progression of ideas between the sections. The consideration of the sources for community identity and the introduction of the perspectives of religion and theology form a coherent first section which not only explores the plural nature of identity and its constant state of fluidity but also the fragmented state of human communities and how compassion and understanding for others is the only way to prevent hostility. It also successfully evaluates the role of adaptation in forming identities, especially through interactions with new ethnic and religious groupings as well as changing environmental and social conditions. Finally, this section discusses the role of politics in the formation of fundamentalists, in particular the role of the Racial and Religious Hatred Bill of 2006 in breaking down interaction between communities and the ways in which religious rules can make communities exclusive rather than open.

The second section investigates the dynamics of interaction between different faith groupings and localities within the Yorkshire area in England.

The broad and eclectic nature of the approaches taken to Catholicism, Anglicanism, the Carmelite community, Sikhism and Islam make this section a fascinating and insightful read. The tension between local and national religion is highlighted by the continual desire to uphold local values and customs despite the globalisation of official religion, suggesting that all faiths adapt and evolve to survive modern trends and changes. The need to belong to a wider community to affirm both 'self' and religious identity is also expressed within each article in this section. This not only suggests that interaction shapes and defines identity but also stresses the importance of interfaith dialogue in developing coherent and cooperative communities.

The collection explores the need for inter-disciplinary approaches to resolve the tensions in modern society and highlights the importance of assisting diverse communities, whether religious or geographical, to develop positive relationships based upon mutual respect and understanding.

Anna Gottschall
University of Birmingham

THEOLOGIA SPIRITUALIS

GIOVANNI D'ÁVILA, *Trattato sul sacerdozio*, EDB, Bologna 2010, pp. 84, mm. 140 x 210, € 8,00, ISBN 978-88-10-50723-0.

La celebrazione dell'Anno Sacerdotale ha offerto alle Dehoniane di Bologna il destro di pubblicare nella collana "Cammini dello spirito" il trattato incompiuto del Maestro di Ávila: un'ottima occasione per mettere a disposizione dei lettori italiani l'opera di un maestro dello spirito protagonista in epoca moderna del rilancio della spiritualità sacerdotale. Il Maestro d'Ávila, pur senza partecipare direttamente al concilio di Trento, contribuì con varie conferenze e scritti alla riforma del clero, urgente e richiesta da più parti. Il libro propone in traduzione italiana un'edizione divulgativa del testo, dunque sarebbe incongruo chiedere di trovarvi più notizie e approfondimenti di quelli offerti dall'apparato introduttorio e dalle referenze in nota, comunque sufficienti alla comprensione del testo.

Giovanni d'Ávila (1499-1569) fu uno dei protagonisti del *siglo de oro*, indubbiamente in prima fila nella larga schiera di santi e mistici spagnoli, tra i quali si contano la conterranea Teresa di Gesù, Giovanni della Croce, Pietro d'Alcántara e Ignazio di Loyola, e i numerosi discepoli tra i quali Luíś de Granada e Garpar Loarte. L'elenco potrebbe proseguire con numerosi altri nomi; non si possono dimenticare però Francesco Borgia, conquistato alla Compagnia di Gesù proprio in seguito alla direzione del Maestro di Ávila. Oppure Juan Ciudad, il quale, tanto impressionato dalla sua predicazione, fu condotto alla conversione; avrebbe assunto il nome di Giovanni di Dio e fondato un

nuovo ordine religioso dedicato al servizio e alla cura degli ammalati, particolarmente di quelli toccati nella mente e nell'intimo, i Fatebenefratelli.

Giovanni d'Ávila, al termine degli studi iniziati a Salamanca e completati, dopo un'interruzione, presso l'Università Complutense ad Alcalá de Henares, si recò in Andalusia, da dove intendeva partire missionario per le Americhe e dove invece, grazie all'amico e compagno di studi Hernando de Contreras, incontrò e scoprì un'altra terra di missione. La sua vita austera e l'abilità oratoria convinsero il vescovo di Siviglia, don Alonso Manrique, a convincerlo a fermarsi. Fu l'inizio di una lunga presenza in diverse diocesi andaluse per la predicazione, le confessioni e la direzione spirituale: molti lo ricercavano e lo amavano. La sua vita povera fu totalmente dedicata a Dio e consacrata alla riforma della Chiesa; lavorò instancabilmente per il rinnovamento in senso evangelico della vita dei ministri e per l'istruzione dei cristiani. Molto si adoperò per la loro conversione: la forza e l'irruenza della predicazione lasciava spazio alla dolcezza e alla fermezza accogliente nel colloquio personale. Catechesi, formazione alla preghiera e alla vita mistica, richiamo del clero ai suoi doveri furono le costanti dell'opera dell'apostolo dell'Andalusia, al quale non mancarono certamente ostacoli e contrasti. Una calunnia fruttò a Giovanni d'Ávila l'intervento dell'Inquisizione, da cui subì un processo e un lungo periodo di carcerazione, uscendone però assolto e libero da sospetti, forgiato ancor più nello spirito. Come per Giovanni della Croce, il tempo trascorso nel carcere inquisitoriale fu luogo di meditazione dove poté almeno abbozzare due lavori: la traduzione dell'*Imitazione di Cristo* e quello che sarebbe diventato il trattato più famoso di Giovanni d'Ávila, *Audi filia* o *Libro spirituale*. Questo libro, scritto per la figlia spirituale doña Sancha del Carrillo, a partire dalle parole iniziali del versetto 11 del Salmo 44, il Maestro sviluppa un percorso completo di vita interiore. Altri testi fondamentali sono le *Conferenze* e l'*Epistolario para todos*, raccolta di lettere su vari temi di vita spirituale. Il *Trattato sul sacerdozio*, invece, benché rimasto a lungo dimenticato, costituisce in qualche misura il frutto della sua maturità vocazionale; venne composto nei ritagli di tempo a Montilla, dove Giovanni trascorse gli ultimi quindici anni di vita, dal 1554 al 1569. Furono gli anni di maggior fecondità letteraria: ivi corresse l'*Audi filia*, scrisse il trattato sul Santissimo Sacramento, innumerevoli lettere, pareri e interventi per il concilio di Trento e quelli di Granada, Cordoba e Toledo.

Il *Trattato sul sacerdozio* dovrebbe essere stato scritto intorno al 1563, anno in cui si concludeva il concilio di Trento, ricordato anche alla fine del testo, nei paragrafi indicati nella presente edizione con i nn. 43-44, a proposito della formazione sacerdotale (cfr. Conc. Trid., 15 Iul. 1563, sess. 23, c. 14 *de reformatione: CCED*, 749).

Il *Trattato sul sacerdozio*, completo nella parte dottrinale, rimase però incompiuto nella parte più pratica e dedicata alla riforma e soprattutto restò sconosciuto ai più. Una copia fu conservata dai Gesuiti in un manoscritto in Messico, da questo fu tratta la copia del 1871 (ms. 36.780 della Biblioteca del Collegio Massimo gesuita di Oña), rintracciata nel 1944 dal padre C. M. Abad,

SJ, il quale la pubblicò sei anni dopo (*Miscelánea Comillas* 13 [1950], 117-159) e poi nel III volume da lui stesso curato delle *Obras* del Maestro di Ávila (BAC, Madrid 1970, 491-535). Dagli studi del p. Abad risulta in maniera indiscutibile la paternità del testo, ormai pacificamente attribuita al Nostro. Il testo che ci viene proposto in traduzione italiana è tratto dall'edizione critica edita nel 2000 dalla BAC (SAN JUAN DE ÁVILA, *Obras completas*, I, BAC, Madrid 2000, 905-946).

In questa traduzione italiana sono stati conservati i titoli dei capitoli e dei paragrafi così come indicati nell'edizione del 1970, opportunamente racchiusi in parentesi quadre a indicarne l'estraneità all'originale.

Il Trattato si articola in due parti principali: una prima, più lunga e completa tratta della natura del sacerdozio, orientato com'è al servizio di Dio e degli uomini (ministero di santificazione), mentre nella seconda rivolge indicazioni pratiche e spirituali ai sacerdoti in cura d'anime, ai confessori e ai predicatori. A questo punto il testo s'interrompe bruscamente mentre parla della Parola di Dio nella Chiesa (n. 47, p. 80), anche se doveva continuare almeno con una nota riguardo i prelati (annunciata al n. 42, p. 76). In realtà, non possedendo l'originale, non possiamo sapere se questo corrispondesse *in toto* alla copia incompleta del Collegio di Oña, oppure se fosse rimasto incompiuto sul tavolo dell'Autore; come che sia, questo è il testo finora a noi noto. Il linguaggio e le categorie datano evidentemente al periodo tridentino, d'altra parte la ricchezza delle citazioni bibliche e patristiche, il cui latino dell'originale viene riportato nelle note, offrono un chiaro spettro della ricca base di conoscenze su cui si fonda la dottrina del Padre di Ávila.

La trattazione parte da un dato incontrovertibile: il sacerdozio è dono divino attribuito ad alcuni per il bene spirituale dei singoli e della comunità. A questo punto è interessante il parallelo posto tra il sacerdote e Maria: ambedue sono chiamati a donare Cristo al mondo. Dunque il fondamento del sacerdozio è essenzialmente cristologico e di conseguenza si esercita come servizio, in cui la persona è totalmente coinvolta, da qui nasce la spiritualità sacerdotale (cfr. nn. 1-6).

Il Maestro prosegue (nn. 7-11) descrivendo la relazione intima, personale e profonda del sacerdote con Cristo, che ha nell'orazione il naturale e adatto terreno di coltura. È infatti attraverso l'orazione mentale che il sacerdote riesce ad assumere i sentimenti sacerdotali del Signore e diviene sensibile alle esigenze divine e umane che è chiamato a servire.

Il lungo capitolo III (nn. 12-24) tratta della dimensione sacrificale del sacerdozio, la cui radice è anch'essa cristologica. In questo contesto il Padre di Ávila tratta diffusamente della castità, intesa più che in senso di purità culturale in termini di identificazione con la vittima sacrificale: ancora una volta la motivazione è profondamente cristologica. Non meravigliano perciò i numerosi riferimenti ai Padri, agli esempi dei santi tra cui vengono nominati esplicitamente il Battista, Pietro e la Vergine.

Il IV capitolo (nn. 25-35) costituisce una sorta di passaggio dalla dimensione sistematica a quella pratica; vi si tratta infatti della necessità del rinno-

vamento per ricostituire il sacerdote come autentico segno di Cristo. A questo punto san Giovanni introduce con determinazione la questione della necessità di una radicale riforma del clero per il bene della Chiesa, i cui mali contemporanei sono da ricondurre proprio allo scadimento della vita dei sacerdoti.

Gli ultimi tre capitoli sono più brevi. Il V (nn. 36-39) è rivolto ai parroci e ai sacerdoti in cura d'anime, i quali troveranno la propria santità precisamente nell'esercizio del ministero, opportunamente preparato e alimentato. Oltre alla dimensione celebrativa, già accennata in precedenza, in questo punto l'Autore afferma che il sacerdote è medico, maestro e giudice, tre funzioni che esercita per mezzo della predicazione, dello studio e della confessione-direzione spirituale. Sviluppa infine i temi della confessione nel capitolo VI (nn. 40-44) e della predicazione nell'ultimo (nn. 45-47).

Pur tenendo conto del linguaggio e delle categorie ovviamente datati, propri del *Trattato*, non se ne può negare d'altra parte la ricchezza del contenuto, soprattutto per quanto riguarda l'inquadramento teologico fondamentale, il cui orientamento cristologico costituisce la scaturigine del ministero come della spiritualità conseguente. Di particolare efficacia sono anche i riferimenti mariani, che manifestano chiaramente la dimensione spirituale e mistica, più che giuridica o pratica, in cui va collocata l'opera. Non che le due dimensioni si possano disgiungere – l'una è struttura per l'altra – ma la prospettiva di fondo del *Trattato* resterebbe superficiale, se ci si limitasse ad una considerazione puramente funzionale ed esteriore.

Una lettura dell'operetta in contesto di dialogo con opere simili, precedenti e successive, e con la nostra attualità può tornare di grande giovamento per tutti i presbiteri e per i laici, chiamati a camminare insieme verso la piena maturità di Cristo.

Giovanni Grosso, O.Carm.
Institutum Carmelitanum - Roma

MARIA CAROLINA CAMPONE, *Michelangelo mistico dell'arte*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2011, pp. 293, cm. 13x21, € 14,00. ISBN 978-88-209-8399-4.

Un nuovo volume della Collana "Testi mistici" diretta da M.R. Del Genio per i tipi della LEV. Diviso in due grandi sezioni, l'autrice interpreta il sommo artista alla luce del linguaggio mistico. Michelangelo viene così riletto sia a livello dello storico dell'arte, sia del teologo.

Nella prima parte, preceduta da un eccellente quadro cronologico della vita, viene tracciato sia il profilo delle scelte artistiche, sia il quadro di fede in cui queste vanno situate. Lo scultore, il pittore, l'architetto, il poeta, il letterato, si fondono in Michelangelo in una sintesi altissima che termina nella creazione di capolavori volutamente rimasti incompiuti. Il capitolo secondo ha così proprio questo titolo: *"La poetica michelangiotesca: il non finito come*

esperienza mistica.” Il linguaggio neoplatonico della Firenze a cavallo tra il Quattrocento ed il Cinquecento, è il substrato su cui il pensiero del Buonarroti germoglia e fiorisce. Gli permettere di esprimere sia nelle opere artistiche, sia in quelle letterarie, *“lo svilupparsi e il progredire nel tempo di un’esperienza mistica intesa come “coscienza della propria vita in Dio e di Dio in lui”.*” (pag. 26) Tutto il libro è una riflessione sul cammino spirituale di Michelangelo, *“che si definiva un “servitore” messo da Dio a capo della fabbrica di San Pietro, il compimento di questa diviene un problema cruciale, tale da coinvolgere la salvezza della sua anima, nella consapevolezza che quella chiesa era la Chiesa, ma era anche occasione di perfezione cristiana, consistente in un momento di piena comunicazione con Dio, tale da consentire il compimento del Suo progetto salvifico per lui.”* (pag. 27). L’autrice descrive come il “non finito” di Michelangelo sia una scelta precisa: *“il blocco sbozzato, infatti, lascia solo intravedere l’immagine che l’artista viene liberando dalla materia: l’idea compiuta è irraggiungibile, perché è eterna e, in quanto tale, appartiene a Dio non all’uomo.”* (pag. 41) Così il “non finito” diventa l’espressione più sincera della vena mistica di Michelangelo, è *“la consapevolezza di una passività, tipica della vita mistica, basata sulla convinzione che la vera conoscenza deriva sempre dall’iniziativa di Dio.”* (pag. 42) L’artista ricco di fede non cerca di rappresentare il visibile, ma di rendere visibile ciò che è invisibile. In questo incontra il mistico, ogni mistico, che esprime nel linguaggio che gli è proprio, l’esperienza del divino, in sé inesprimibile e ineffabile, ma, diventato uomo, assume questo nella sua divinità e permette di esprimere umanamente ciò che è divino. È il rovesciamento di molti modi di pensare. Così *“La sua Pietà, pertanto, lungi dal narrare il dolore della Madre o dal descrivere lo strazio del corpo martoriato del Cristo, mira a mostrare come l’uno e l’altro, la vita e la morte, riuniti insieme fino a fondersi, raggiungano la perfezione divina.”* (pag. 46)

Se tutta la prima sezione del libro è densa di concetti, come fu la “pienezza” artistica e mistica del Buonarroti, la seconda parte è quasi dimostrativa di tutto il lavoro concettuale svolto precedentemente. Divisa in VII sezioni, analizza 128 opere, sia sonetti, sia sculture. Ci rivela un Michelangelo sconosciuto – chi conosce i suoi sonetti mistici? – e ci introduce alla piacevole lettura di sculture lette con gli scritti stessi del Buonarroti, il tutto arricchito da un commento dell’autrice e da numerosi disegni. Lo spazio del recensore è tiranno, diventa praticamente impossibile una sintesi, tanta è la ricchezza del materiale analizzato. D’altronde il soggetto, Michelangelo Buonarroti, è un gigante. Se fino ad adesso lo ammiravamo per l’altezza dell’ingegno artistico, ora possiamo partecipare alla ricchezza del suo percorso di fede e cominciare a capire l’urgenza di coniugare fede e ragione, intelletto e sentimento, arte e visione mistica. In questo non possiamo che ringraziare l’autrice, che ci ha guidato alla scoperta di un inedito Michelangelo.

Don Sergio Simonetti
Congregazione delle Cause dei Santi

HISTORIA

ROBERTO CUVATO, *“La Parola fa la strada a Cristo”. Le prediche inedite di Avvento di Mattia Bellintani da Salò*, Edizioni Collegio San Lorenzo da Brindisi, Roma 2010, (Studi e Ricerche – Nuova serie Laurentianum, 5), pp. 706, mm. 170 x 240, € 48,00, ISBN 978-88-88001-71-5.

Ci sono opere utili ad un confronto spirituale, per una riflessione su alcuni temi fondamentali della teologia oltre che per la documentazione storica. In tal senso questa edizione delle prediche del cappuccino Mattia da Salò (1535-1611) apre uno squarcio ulteriore sulla predicazione sistematica del periodo postridentino, quanto sulla dimensione, peraltro particolarmente attuale, del rapporto tra Parola di Dio scritta e proclamata e Parola vivente, Gesù Cristo. Altri temi emergono poi dalla lettura: dalla mariologia all'ecclesiologia, dal cammino spirituale alla santificazione e così via dicendo.

Il volume raccoglie due serie di prediche di Avvento tenute dal Cappuccino Mattia Bellintani da Salò. Paolo, questo il nome datogli al fonte battesimale, nacque a Gazzane, frazione di Roé Volciano (BS) il 29 giugno 1535; entrato tra i Cappuccini, prese il nome di Mattia e professò il 7 ottobre 1553 a Milano e il 25 dicembre 1560 fu ordinato presbitero a Roma; ottenne il grado di Lettore. Uomo rigoroso e capace, fu chiamato a ricoprire diversi uffici nella sua Provincia e nell'Ordine, ma veniva cercato anche da autorità civili ed ecclesiastiche per delicati incarichi e come consigliere. Frutto dell'instancabile attività di predicatore furono diversi manoscritti di prediche, ma scrisse anche numerose lettere, una *Historia capucina* (edita in due volumi da Melchiorre a Pobladura, Roma 1946-1950) e *La Pratica dell'oration mentale* (Brescia, Vincenzo Sabbio, 1573), richiestagli dal cardinale Carlo Borromeo, più volte ripubblicata in varie edizioni italiane e tradotta in più lingue. Fra' Mattia da Salò morì a Brescia il 26 luglio 1611.

Roberto Cuvato, da lunga data acuto studioso di fra' Mattia, ha curato e dato alle stampe l'edizione di due manoscritti di prediche conservati a Milano nell'Archivio della Provincia Lombarda dei Frati Minori Cappuccini e indicati dalle segnature A 122 e A 123. Si tratta di due raccolte di prediche definite per brevità “di Avvento”, ma in realtà, oltre a quelle per le quattro domeniche del tempo di Avvento, ce ne sono altre per il tempo di Natale e per le feste dell'intero periodo.

Il manoscritto A 122 (edito alle pp. 39-323) comprende 12 prediche: 4 per le domeniche di Avvento, a cui vanno aggiunte quelle per le feste di S. Andrea (30 novembre), dell'Immacolata (8 dicembre), di S. Stefano (26 dicembre), di S. Giovanni (27 dicembre), dei Ss. Innocenti (28 dicembre) e ancora per la domenica nell'ottava di Natale, per la Circoncisione e per l'Epifania. Nove di tali prediche furono tenute in varie date a Genova e una a Brescia (IV, seconda d'Avvento, 1574), ma della X e dell'XI non si conosce la località.

Nel manoscritto A 123 (pp. 325-651) sono raccolte altre 13 prediche, alcune delle quali per le stesse occasioni del precedente, eccettuate quelle per la festa dei Ss. Innocenti e la domenica dell'ottava di Natale, mentre ci sono quelle per la festa dell'apostolo Tommaso (21 dicembre), per il Natale e una seconda predica per la festa di S. Giovanni. La I, la IX e la X predica furono tenute a Salò, la IX a Genova, la XII a Vicenza, mentre le restanti non hanno riferimento certi. In tal senso occorre tener conto del fatto che la stessa predica poteva essere utilizzata in occasioni diverse, in città differenti; questo spiega l'uso della "N." per indicare il luogo a cui si rivolgeva il predicatore e alcune cancellature significative nei ff. 73r e 85r, dove il nome "Genova" è stato cancellato e sostituito dalla generica "N."

Ogni testo è appropriatamente introdotto e commentato dal Curatore, il quale ha firmato anche l'"Introduzione" (pp. 5-7), "L'autore e i manoscritti" (pp. 9-36) e il "Saggio teologico spirituale" (pp. 653-697). Quest'ultimo riveste una particolare importanza per l'individuazione delle chiavi ermeneutiche con cui rileggere l'intero *corpus* delle prediche e per l'analisi delle principali tematiche teologiche affrontate.

Il contesto in cui p. Mattia da Salò visse va inquadrato, come detto sopra, nel periodo tridentino, del cui periodo iniziale fra' Mattia da Salò è considerato a buon diritto rappresentante di spicco, in quanto membro di un ordine riformato, particolarmente rigoroso (egli stesso ebbe fama di essere "terribile"), e in quanto esponente di quella schiera di predicatori popolari che contribuirono a trasmettere al popolo cristiano le principali linee teologiche conciliari. Tale predicazione è stata più volte studiata in quanto fenomeno sia nelle linee generali che in dettaglio ed è sempre utile offrire elementi nuovi alla riflessione e allo studio; basti ricordare i contributi del X Convegno di Studio dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa svoltosi a Napoli, 6-9 settembre 1994, pubblicati a cura di Giacomo Martina e Ugo Dovere nel volume *La predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinque e Settecento*, Edizioni Dehoniane, Roma 1996, e anche nell'ampio saggio di Samuele Giombi, *Sacra eloquenza: percorsi di studio e pratiche di lettura*, in E. Barbieri e D. Zardin, *Libri, biblioteche e cultura nell'Italia del Cinque e Seicento*, Vita e Pensiero, Milano 2002, 137-217.

Mattia da Salò traccia in queste prediche un arco ermeneutico preciso; in esse infatti illustra alcune delle principali verità teologiche a partire dai misteri dell'incarnazione e della rivelazione fino al coinvolgimento dell'umanità in un dialogo fecondo. I principi dottrinali vengono esposti a partire dall'esperienza, nell'intento di coinvolgere la prassi morale e spirituale degli uditori e di condurli per un cammino di conversione e di crescita interiore verso il compimento escatologico, orizzonte ultimo, delineato dai tempi liturgici dell'Avvento e di Natale.

Centrale e ricorrente nelle diverse prediche è il mistero dell'Incarnazione, in cui Maria viene coinvolta dalla Trinità come protagonista; mistero che si prolunga nella Scrittura, parola scritta e comunicativa del mistero del Verbo eterno. Un aspetto interessante è dato inoltre dalla prospettiva antropologica

globale, in cui fra' Mattia da Salò, da vero predicatore popolare qual era, colloca la riflessione teologica, per cui la persona umana è guardata in quanto tale, nella sua interezza, e si tengono in considerazione anche le diverse condizioni sociali, culturali ed economiche dei destinatari. D'altra parte, il frate rivolgendosi a persone concrete, guardate e riconosciute nella propria realtà esistenziale, esprimeva la sostanza del mistero di Rivelazione divina, che appunto per mezzo del Verbo entra nella storia grazie alla collaborazione di Maria, chiama e coinvolge discepoli ed apostoli, invita a seguirlo nel cammino della croce anche fino al martirio e prosegue a chiamare e sollecitare l'umanità attraverso la predicazione della Chiesa e la parola fissata nella Scrittura Sacra, in vista del compimento finale della storia.

Spunti interessanti, in parte indicati anche da Cuvato, sono alcuni temi cari a fra' Mattia di cui si ritrovano echi diversi nel periodo in cui egli visse e operò. Sottolineiamo, ad esempio, i riferimenti alle teorie neoplatoniche già elaborate nel circolo ficiniano e dai suoi epigoni diffusi nell'Italia nel XVI secolo, oppure certe tematiche tipiche della scuola francescana: non è difficile in tal senso riconoscere nell'insistenza sul Verbo incarnato influenze bonaventuriane.

Giovanni Grosso, O.Carm.
Institutum Carmelitanum - Roma

MARIO TOSTI, *La Chiesa sul fiume. La missione dei Cappuccini dell'Umbria in Amazonia (1909-2009)*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2010, (Bibliotheca Seraphico – Capuccina, 90), pp. 368, mm. 170 x 240, € 32,00, ISBN 978-88-88001-68-5

Ormai da qualche anno ci si imbatte in studi particolari sulle missioni intraprese da religiosi di vari ordini e congregazioni nei diversi continenti; si tratta di opere di valore assai diverso, in genere sempre di innegabile interesse. Essi, infatti, fissano elementi necessari per la memoria e la ricostruzione degli avvenimenti in aree di evangelizzazione più o meno recente e risultano assai utili per chiunque voglia conoscere la storia dell'annuncio *ad gentes*, vero cuore della storia della Chiesa.

Nel volume del prof. Tosti, motivato dal centenario della presenza dei Cappuccini umbri in Amazonia, l'ampiezza delle fonti raccolte e l'accurata lettura delle stesse si accompagnano alla simpatia con cui viene osservata l'opera dei frati tra le popolazioni native dell'area amazzonica, in cui la terra e il grande fiume si mescolano creando un habitat unico, assai differente dal paesaggio collinare di provenienza dei religiosi.

I risultati della ricerca sono presentati in ordine cronologico nei sei capitoli che descrivono le vicende dei primi cento anni della missione, ad iniziare dalla partenza dei primi quattro frati, il 23 giugno 1909. Quasi un lungo film, in cui la narrazione di taglio sostanzialmente cronachistico viene illustrata, oltre che dal ricco e continuo riferimento alle fonti raccolte nei diversi archivi

interessati, anche dal ricco apparato fotografico, distribuito nei quattro sedicesimi a colori che impreziosiscono il volume. In tal modo la cronaca degli avvenimenti trova riscontro nelle immagini, scelte da Carla Vitali del Centro Missionario di Assisi; l'insieme che ne risulta offre un'interessante e utile documentazione visiva delle vicende, dei luoghi e delle persone coinvolte in quest'affascinante pagina di evangelizzazione lasciando anche intuire l'evoluzione della missione e della sua impostazione.

Il libro ricostruisce vicende che appaiono un ottimo esempio di come il concetto di *missio ad gentes* sia mutato proprio nell'ultimo secolo. Già con il pontificato di Pio IX, e più ancora con quelli di Leone XIII e Pio X, l'esigenza di sviluppare, sostenere e coordinare gli sforzi missionari diviene esigenza e convinzione comune. D'altra parte, la politica ecclesiastica della Repubblica, che nel 1891 in Brasile sostituisce l'impero, consente nuove iniziative missionarie secondo una pianificazione più efficiente. Le missioni legate alla colonizzazione, dovute a iniziative personali, o comunque non coordinate, vengono così sostituite da un movimento guidato dalla Congregazione "de Propaganda Fide". È questo il contesto in cui si situa l'avventura missionaria dei Cappuccini umbri.

La storia della missione si svolge in piena coerenza con lo sviluppo ecclesiale del secolo XX. I primi decenni sono caratterizzati dalla *desobriga*, cioè dal sistema di evangelizzazione fondato su viaggi missionari alla ricerca di villaggi e gruppi di popolazioni indigene, con cui iniziare un rapporto di scambio umano al quale si lega la pastorale sacramentale. In seguito la missione diventa sempre più stabile, strutturandosi secondo i modelli ecclesiali comuni e acquistando maggiore attenzione per la comunicazione, l'attenzione alla cultura ed il cammino di fede delle persone. All'inizio l'opera di evangelizzazione veniva intesa come dono dei beni spirituali, attraverso l'amministrazione dei sacramenti, l'insegnamento delle verità di fede e dei modelli morali, unita ad uno sforzo di civilizzazione. In tal senso, per quanto riguarda l'attenzione alla dimensione della cultura locale, vanno ricordati la prima grammatica e il primo dizionario della lingua Ticuna elaborati da p. Fedele di Alviano, pubblicati negli anni 1943-44.

Negli ultimi decenni la missione, in coerente obbedienza alle indicazioni conciliari e delle diverse assemblee dell'episcopato Latinoamericano, si preoccupa sempre di più di rendere presente la Chiesa nella regione amazzonica. Si creano così numerose comunità di base, si forma una rete di responsabili locali, l'attenzione evangelica alle povertà diventa centrale nell'opera di evangelizzazione, l'inculturazione è stata incentivata e così via.

L'implantatio ecclesiae, che si evolve secondo il normale processo dell'istituzione rispettivamente della Prefettura apostolica (1910), dell'Amministrazione apostolica (1950) e infine della diocesi (1992), risulta parallela allo stabilimento della comunità cappuccina che, trascorsa una quarantina d'anni dai primi passi, diventa Custodia (1952) e poi Viceprovincia (1971).

A conclusione dello studio una prima Appendice propone la lista dei prefetti apostolici, dei prelati "nullius", dei vescovi della diocesi dell'Alto

Solimões e dei superiori religiosi dei Cappuccini umbri responsabili della missione; la seconda l'elenco di tutti i frati della missione in Amazonia.

Un'ultima considerazione: il volume costituisce un ottimo esempio di come le istituzioni ecclesiastiche, le università o gli istituti superiori di ricerca civili possano collaborare con frutto, producendo studi di innegabile valore scientifico, utili però anche alla memoria ecclesiale. Una sinergia da cercare e promuovere senza timori o pudori, che oltretutto offre il destro per inoltrarsi in ulteriori, interessanti campi di evangelizzazione.

Giovanni Grosso, O.Carm.
Institutum Carmelitanum - Roma

LIBRI AD CONSILIUM COMMENTARIORUM MISSI

- ANDREWS, FRANCES, (ed.), *Ritual and Space in the Middle Ages: Proceedings of the 2009 Harlaxton Symposium*, Harlaxton Medieval Studies Volume XXI. 2009. Shaun Tyas Publishing, 1 High Street, Donington, Lincolnshire, PE11 4TA, United Kingdom. ISBN 978-1-907730-09-2. £49.50.
- CARMELITAS DESCALZAS DE PUÇOL, *Juntos andremo. Paginas escogidas de "Camino de perfección" (Teresa de Jesùs)*, 2010, pp. 181. Editorial de Espiritualidad, Triana 9, 28016 Madrid, España. (www.editorialdeespiritualidad.com). ISBN 978-84-7068-386-2.
- CARMELITAS DESCALZAS DE PUÇOL, *Una luz tan diferente. Paginas escogidas de "Libro de la Vida"*, 2ª edición, 2010, pp. 176. Editorial de Espiritualidad, Triana 9, 28016 Madrid, España. (www.editorialdeespiritualidad.com). ISBN 978-84-7068-361-9.
- CASTELLANO CERVERA, JESÚS, O.C.D., *Espiritualidad de Occidente, (Mística Carmelitana)*, 2010, pp. 180. Editorial de Espiritualidad, Triana 9, 28016 Madrid, España. (www.editorialdeespiritualidad.com). ISBN 978-84-7068-365-7.
- CASTELLANO CERVERA, JESÚS, O.C.D., *Espiritualidad de Oriente, (Mística Ortodoxa)*, 2010, pp. 170. Editorial de Espiritualidad, Triana 9, 28016 Madrid, España. (www.editorialdeespiritualidad.com). ISBN 978-84-7068-366-4.
- CÓCERA, KATIA, *San Juan de la Cruz y el Yoga*, 2010, pp. 204. Editorial de Espiritualidad, Triana 9, 28016 Madrid, España. (www.editorialdeespiritualidad.com). ISBN 978-84-7068-363-3.
- FABRO, CORNELIO, *Tra Kierkegaard e Marx. Per una definizione dell'esistenza.* (Opere complete 9), 2010, pp. 168. Editrice del Verbo Incarnato, P.zza S. Pietro 2, 00037 Segni RM, Italia (info@edivi.com). ISBN 978-88-89231-45-6.
- GUERRA, AUGUSTO, O.C.D., *Oración Cristiana. Sociología - Teología - Pedagogía*, 2010, pp. 234. Editorial de Espiritualidad, Triana 9, 28016 Madrid, España. (www.editorialdeespiritualidad.com). ISBN 978-84-7068-371-8.

- MARCOS, JUAN ANTONIO, O.C.D., *Un viaje a la plenitud. El "Camino de perfección" de Teresa de Jesús*, 2010, pp. 149. Editorial de Espiritualidad, Triana 9, 28016 Madrid, España. (www.editorialdeespiritualidad.com). ISBN 978-84-7068-372-5.
- MÁRQUEZ CALLE, MIGUEL, O.C.D., *A la puerta de la cueva... Experiencia de Dios a la intemperie*, 2010, pp. 190. Editorial de Espiritualidad, Triana 9, 28016 Madrid, España. (www.editorialdeespiritualidad.com). ISBN 978-84-7068-364-0.
- PABLO MAROTO, DANIEL DE, O.C.D., *Lecturas y Maestros de Santa Teresa*, 2009, pp. 300. Editorial de Espiritualidad, Triana 9, 28016 Madrid, España. (www.editorialdeespiritualidad.com). ISBN 978-84-7068-348-0.
- REGO, ALOYSIUS, O.C.D., *Holiness For All: Themes from St. Thérèse of Lisieux*. 2009, pp. 155. Carmelite Book Service, Discalced Carmelite Priory, Boars Hill, Oxford, OX1 5HB, United Kingdom. (www.carmelite.org.uk). £7.00.
- ROGERS, NICHOLAS, (ed.), *The Friars in Medieval Britain*, Harlaxton Medieval Studies, Volume XIX. 2010, pp. xii, 372, 44 plates in colour & black/white. Shaun Tyas (an imprint of Paul Watkins Publishing), 1 High Street, Donington, Lincolnshire, United Kingdom. ISBN 978-10907730-03-0. £49.50.
- SALTER, MIKE, *Medieval English Friaries*. 2010, pp. 112, 348 illustrations in black/white. Folly Publications, Folly Cottage, 151 West Malvern Road, Malvern, Worcestershire, WR14 4AY, United Kingdom. ISBN 978-1-871731-87-3. £7.50.
- SANZ DE MIGUEL, EDUARDO, O.C.D., *El arte de la oración*, 2010, pp. 188. Editorial de Espiritualidad, Triana 9, 28016 Madrid, España. (www.editorialdeespiritualidad.com). ISBN 978-84-7068-367-1.
- TEÓFANES EGIDO, O.C.D., *Teresa de Jesús, Escritos para el lector de hoy*, 2009, pp. 245. Editorial de Espiritualidad, Triana 9, 28016 Madrid, España. (www.editorialdeespiritualidad.com). ISBN 978-84-7068-356-5.
- THOMPSON, WILLIAM M., *Fuego y luz: mística y teología*, 2009, pp. 173. Editorial de Espiritualidad, Triana 9, 28016 Madrid, España. (www.editorialdeespiritualidad.com). ISBN 978-84-7068-353-4.
- URBINA, FERNANDO, *Teología de la contemplación*, 2009, pp. 238. Editorial de Espiritualidad, Triana 9, 28016 Madrid, España. (www.editorialdeespiritualidad.com). ISBN 978-84-7068-346-6.
- VACCA, RAFFAELE, *Note su Capri*. Prefazione di Giulio Andreotti, 2004, pp. 159. Alfredo Guida Editore, Via Port'Alba 19, 80134 Napoli, Italia. (www.guidaeditori.it). ISBN 88-7188-777-8.

DE EXTERNO COMMENTARIORUM APPARATU
PRO SCRIPTORIBUS IN EPHEMERIDIBUS "CARMELUS" INSTRUCTIO

STYLE SHEET

1. Articles should be from 25.000 to 75.000 characters in length (including spaces and notes), and formatted for A4 paper.

2. Notes: Notes should be placed at the foot of the page. For references to books you are asked to indicate the following bibliographical data: author name and surname(s) (small caps), title in italics, city, edition and publisher, year, page(s).

Example: JOACHIM SMET, *The Carmelites. A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the Council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

When the same author is cited again in the immediately succeeding note, use *Ibid.* (and page).

Example:

- a) JOACHIM SMET, *The Carmelites. A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the Council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.
- b) *Ibid.*, 31.

If the same author is again cited after one or more intervening notes, please give a brief reference indicating author name, main title, (volume, if necessary), page.

Example: J. SMET, *The Carmelites*, vol. 1, 35.

When the note refers to a periodical, please give author name and surname(s), title of article in italics, name of periodical in italics preceded by "in", volume and other information, year in parenthesis, page.

Example: GREGORIO NOVAK, *L'alleanza veneto-serba nel secolo XIV*, in *Archivio veneto-tridentino*, 8 (1925), 29.

When a note refers to an internet site, please indicate the site, its URL, and the date of access.

Example:

La Santa Sede, http://www.vatican.va/news_services/or/or_eng/text.html#3, 16 April 2008.

For patristic texts, manuscripts, archival sources and other material, please follow the usual practices.

3. Bibliography: It is advisable to append a bibliography, especially if it adds material useful for further investigation of the subject. It may be omitted if it would only repeat works already indicated in the notes.

4. Languages: English, French, German, Italian, Portuguese, Spanish.

5. Articles in English, Italian and Spanish should be accompanied by a summary (abstract); articles in French, German, or Portuguese should be accompanied by a summary in either English, Italian, or Spanish.

6. The deadline for submission of articles is 30 April. Articles which arrive after this date will be published in the following year. Articles may be submitted by email (preferred), or submitted on CD or diskette along with a printed copy.

NORMAS EDITORIALES

1. Extensión del artículo: de 25.000 a 75.000 caracteres (incluyendo espacios en blanco y notas), en folio A4.

2. Notas: las notas se ponen a pie de página; se ruega indicar siempre los siguientes datos bibliográficos: Nombre/-es, Apellido/-os (vérsales), título en cursiva y otras informaciones, ciudad, edición o casa editorial, año, página/-as.

Ejemplo: JOACHIM SMET, *The Carmelites. A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the Council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

Cuando el mismo autor es citado en la nota inmediatamente sucesiva, se escribe solamente: *Ibid.* y página/-as. Ejemplo:

a) JOACHIM SMET, *The Carmelites. A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

b) *Ibid.*, 31.

Si el mismo autor es citado de nuevo después de una o más notas, se ruega indicar: Apellido/-os, título principal, (volumen, si existe) y página/-as.

Ejemplo: J. SMET, *The Carmelites*, vol. 1, 35.

Cuando la nota se toma de un periódico, se ruega escribir: Nombre/-es, Apellido/-os, título en cursiva, el nombre del periódico en cursiva y precedido de "en" y otras informaciones, año entre paréntesis y página.

Ejemplo: GREGORIO NOVAK, *L'alleanza veneto-serba nel secolo XIV*, en *Archivio veneto-tridentino*, 8 (1925), 29.

Cuando en una nota se hace referencia a un portal de internet, se indica: el portal, URL del portal y la fecha en que se ha accedido al mismo.

Ejemplo:

La Santa Sede, http://www.vatican.va/news_services/or/or_eng/text.html#3,

16 Aprile 2008.

Para los textos patrísticos, los manuscritos, las fuentes de archivos y otras fuentes, se ruega atenerse a las normas corrientes.

3. Bibliografía: se aconseja añadirla, sobre todo si aporta material interesante para profundizar el tema tratado. No sirve si repite los textos que ya han sido indicados en las notas.

4. Lenguas: francés, inglés, italiano, portugués, español y alemán.

5. Todo artículo en lengua inglesa, italiana y española, tiene que ir acompañado de un sumario (*abstract*); para los artículos en lengua francesa, portuguesa y alemana, se ruega escribir un sumario (*abstract*) en una de las tres lenguas: inglés, italiano y español.

6. Los artículos tienen que ser entregados antes 30 abril. Aquellos que lleguen a partir del mes de mayo, serán publicados en el volumen del año sucesivo. Los artículos pueden ser enviados por e-mail (que es lo más aconsejable y práctico), o bien remitidos, junto con una copia impresa, en CD o en disquete.

NORME EDITORIALI

1. Lunghezza dell'articolo: da 25.000 a 75.000 caratteri circa (inclusi spazi e note), su carta A4.

2. Note: le note vanno messe a pie' di pagina; vi preghiamo di indicare sempre questi dati bibliografici: Nome/i, Cognome/i (maiuscoletto), titolo in corsivo e altre informazioni, città, edizione o casa editrice, anno, pagina/e.

Esempio: JOACHIM SMET, *The Carmelites. A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the Council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

Quando lo stesso autore viene citato nella nota immediatamente successiva, si scrive solamente: Ibid. e pagina.

Esempio:

a) JOACHIM SMET, *The Carmelites. A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

b) Ibid., 31.

Se lo stesso autore viene citato nuovamente dopo una o più note, si prega di indicare: Cognome/i, titolo principale, (volume se esiste) e pagina.

Esempio: J. SMET, *The Carmelites*, vol. 1, 35.

Quando la nota viene presa da un periodico, si prega di scrivere: Nome/i, Cognome/i, titolo in corsivo, il nome del periodico in corsivo e preceduto da "in" e altre informazioni, anno tra parentesi e pagina.

Esempio: GREGORIO NOVAK, *L'alleanza veneto-serba nel secolo XIV*, in *Archivio veneto-tridentino*, 8 (1925), 29.

Quando in una nota si fa riferimento ad un sito internet, si indica: il sito, URL del sito e la data dell'accesso.

Esempio:

La Santa Sede, http://www.vatican.va/news_services/or/or_eng/text.html#3,
16 Aprile 2008.

Per i testi patristici, i manoscritti, le fonti d'archivio e altre fonti, si prega di seguire le norme correnti.

3. Bibliografia: è consigliabile aggiungerla, soprattutto se aggiunge materiale interessante per l'approfondimento del tema. Non serve se ripete i testi già indicati nelle note.

4. Lingue: francese, inglese, italiano, portoghese, spagnolo e tedesco.

5. Ogni articolo in lingua inglese, italiana e spagnola deve essere accompagnato da un sommario (*abstract*); per gli articoli in lingua francese, portoghese e tedesca si prega di scrivere un sommario (*abstract*) in una delle tre lingue: inglese, italiano e spagnolo.

6. Ogni articolo deve essere consegnato entro 30 aprile. Gli articoli che arrivano dal mese di maggio in poi, verranno pubblicati nel volume dell'anno successivo. Gli articoli possono essere inviati via e-mail (consigliabile), oppure spediti, insieme alla copia stampata, in cd, o in dischetto.

With thanks / Gracias / Grazie.

Editors / Editores / Editori:

Via Sforza Pallavicini, 10

00193 Roma - ITALIA

E-mail: edisontinambunan@gmail.com

Cum permissu superiorum

C A R M E L U S

Direttore responsabile: Emanuele Boaga

Proprietà della Curia Generalizia dei Carmelitani dell'Antica Osservanza:

Via Giovanni Lanza, 138, - 00184 Roma, Italia

Direzione e Redazione: Via Sforza Pallavicini, 10 - 00193 Roma, Italia

Amministrazione: Edizioni Carmelitane, Via Sforza Pallavicini, 10 - 00193 Roma, Italia

Registrato alla Cancelleria Tribunale di Roma, Decr. 3637 del 4.1.1954

