

IT ISSN 0008-6673

# CARMELUS

COMMENTARII AB INSTITUTO CARMELITANO EDITI

*VOLUMEN QUINQUAGESIMUM NONUM*

2012



EDIZIONI CARMELITANE  
VIA SFORZA PALLAVICINI, 10  
00193 ROMA

Copyright © 2012

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: Ton van der Gulik, O.Carm.

---

*Finito di stampare nel mese di Luglio 2013  
dalla Tipolitografia 2000 sas di De Magistris R. & C.  
Via Trento, 46 – 00046 Grottaferrata (Roma)  
Tel./Fax: 06.9412460 – [www.tip2000.it](http://www.tip2000.it) – [info@tip2000.it](mailto:info@tip2000.it)*

## SUMMARIUM

SUMMARIUM . . . . .	3
---------------------	---

EDITORIALE . . . . .	7
----------------------	---

PABLO GARRIDO HERRERO, O.CARM., ¿Buenos, mediocres o malos? Los juicios de santa Teresa de Jesús sobre sus confesores en la encarnación de Ávila . . . . .	11
--	----

*El autor del presente trabajo resume y precisa de algún modo lo que acerca de este tema de los confesores del monasterio de la Encarnación de Ávila había ya publicado en diversos trabajos en el ya lejano 1982, con ocasión del III Centenario de la muerte de Santa Teresa. Pero juzga oportuno volver sobre este mismo tema con ocasión del V Centenario del nacimiento de la Santa y publicar aquí de nuevo, resumido y precisado, lo que en aquella ocasión escribió con la esperanza de que un mayor número de lectores pueda tener acceso a los trabajos que entonces publicó. El tema, desde luego no ha perdido nada de su actualidad, y sigue estando necesitado de ulteriores investigaciones y reflexiones.*

*The author of this work summarises and clarifies in some way what he had published on the topic of the confessors in the monastery of the Encarnación in Avila, in a number of works as far back as 1982, for the 3rd Centenary of the death of St. Teresa. However, it seemed to him a good thing to return to this topic for the 5th Centenary of the birth of the saint and to publish here for the second time, in summary and sharper form, what he wrote on that occasion, in the hope that a greater number of readers might have access to the works that he published at that time. The topic, naturally, has not lost any of his freshness, and still needs to be the subject of further research and reflection.*

† JOACHIM SMET, O.Carm., Jerome Gracian and the Teresian Reform . . . . .	25
--	----

*This article, found in the archive of Fr. Joachim Smet (1917-2011), presents us with a concise overview of both the complexity of the time of the Teresian Reform and of the personality of Jerome Gracian himself. It brings clarity to the different roles played by the key players, Doria, the Nuncio Ormaneto, St. Teresa and a host of others. Smet explores the evolution, both positive and negative, of this whole period, but even more so he gives us an insight into Gracian himself – his strengths and personally acknowledged weaknesses. He points out that it is important not to see the conflict as Doria-Gracian but rather as Gracian-Reform. Towards the end of this article, published in honour of the late Fr. Smet, through a comparison of St. John of the Cross and Jerome Gracian, Smet invites us to reflect on perhaps a deeper reason for the fracture in Gracian's vocation. Apart from the very useful footnotes, the article begins and ends with an indication of how any evaluation of this important figure in the Reform of Carmel might be seen today.*

*L'articolo, trovato tra le carte di P. Joachim Smet (1917-2011), ci presenta una breve panoramica del periodo complesso della Riforma tere- siana e della personalità di Girolamo Graziano. L'articolo aiuta a chia- rire i diversi ruoli giocati dai personaggi chiave, Doria, il Nunzio Ormaneto, S. Teresa e diversi altri. Smet esplora l'evoluzione, insieme positiva e negativa dell'intero periodo, e inoltre ci propone uno sguardo sullo stesso Graziano, con i suoi punti di forza e le debolezze da lui stesso riconosciute. Smet indica che è importante considerare il con- flitto non tanto nel senso di un'opposizione Doria-Graziano, quanto piuttosto Graziano-Riforma. Alla fine dell'articolo, pubblicato come omaggio a P. Smet, attraverso la comparazione tra San Giovanni della Croce e Girolamo Graziano egli ci invita a riflettere su una ragione pro- babilmente più profonda, cioè sulla frattura della stessa vocazione di Graziano. Oltre alle note a pie' di pagina assai utili l'articolo inizia e ter- mina con l'indicazione di come si possa vedere qualsiasi valutazione di questa importante figura del Carmelo Riformato.*

CRISTIANA DOBNER, O.C.D., La sorgente del supplicante.

עין הקורא *En haqqore* . . . . .

37

*L'antica Regola del Carmelo non è un mirabile pezzo d'antiquariato ma un dono, sempre vivo, da cui possono sbocciare risposte odierne e legate strettamente al sentire con la Chiesa. Letta simbolicamente con- sente di riconoscere e costruire una teologia della Presenza che sugge- risca e spinga oltre, a vivere e a donarsi in pienezza. Presenza che, nel simbolo appunto, si ritrova espressa nella Menorah, il candelabro a sette braccia. Nella tradizione rabbinica il volto della persona ha sette aperture, pari ai sette bracci della Menorah, e la persona diventa una Menorah vivente che arde se il suo cuore arde ricevendo la Luce, ed è spenta invece quando non l'accoglie e si lascia intristire dalle tenebre.*

*The ancient Carmelite Rule is not a wonderful antique but rather a gift, still very much alive, from which modern responses, fully in tune with the sentire cum ecclesia, can emerge. Read in symbolic mode, it allows one to recognise and construct a theology of Presence that leads and pushes one beyond, to a fullness of life and of self-giving. It is the same Presence that, precisely in the symbol, we find expressed in the Meno- rah, the seven-branch candlestick. In the Rabbinic tradition the human face has seven apertures, in line with the seven branches of the Meno- rah such that the person turns into a living Menorah, on fire to the extent that its heart is on fire as it receives the light, and is extinguished when it is closed to the light and consents to being saddened by the darkness.*

EMANUELE BOAGA, O.Carm., Con Maria in ascolto della Parola di Dio. L'esperienza del Carmelo . . . . .

115

*L'ascolto della Parola di Dio è centrale nell'esperienza spirituale carmeli- tana. Nell'articolo si mostra in che modo la presenza spirituale e mistica di Maria abbia ispirato i fratelli e le sorelle dell'Ordine a ricercare la familiarità con la Parola divina meditata con assiduità e attenzione.*



*The listening to the Word of God has a central place in the spiritual experience of Carmel. In the article it is shown how the spiritual and mystical presence of Mary inspired the brothers and sisters of the Order to seek a familiarity with the Word of God, meditating continuously and perseveringly.*

EDELTRAUD KLUETING, T.O.Carm., Der Brief Edith Steins an Papst Pius XI. von April 1933. Ein Beitrag zu seiner Entstehungsgeschichte . . . . .

127

*Der Beitrag befasst sich mit einem bedeutenden Dokument Edith Steins, das sie ein halbes Jahr vor ihrem Eintritt in den Kölner Karmel schrieb. Im April 1933 verfasste sie, die zu der Zeit noch Dozentin für wissenschaftliche Pädagogik in Münster war, eine Supplik an Papst Pius XI. Sie forderte darin eine lehramtliche Aussage zum wachsenden Antisemitismus im Deutschen Reich und zur Haltung der nationalsozialistischen Reichsregierung zum Katholizismus. In dem Beitrag wird der Weg des Schreibens, das der Forschung erst seit 2003 zugänglich ist, von Münster über Beuron nach Rom nachgezeichnet. Zur Erhellung der nicht näher bekannten Umstände seiner Abfassung werden die äußeren und die inhaltlichen Merkmale untersucht. Edith Stein holte in der Karwoche den Rat ihres Beichtvaters, des Beuroner Erzbischofs Raphael Walzer, zu ihrem Vorhaben ein, ihr Schreiben Papst Pius XI. in einer Privataudienz persönlich zu überreichen. Der Briefentwurf, den sie ihm vorlegte, wurde – Terminzwängen gehorchend – durch ihre Unterschrift zur „Reinschrift“ der Supplik, die er auf seine unmittelbar bevorstehende Romreise mitnahm. Inwieweit Pius XI. ihre mit brennender Sorge geschriebenen Sätze zur Kenntnis nahm, lässt sich an einigen Formulierungen seiner Enzyklika „Mit brennender Sorge“ von 1937 ablesen.*

*L'articolo tratta di un importante documento che Edith Stein scrisse circa sei mesi prima del suo ingresso nel Carmelo di Colonia. Nell'aprile 1933, allora ancora docente di pedagogia scientifica a Münster, scrisse una petizione a Papa Pio XI, in cui chiedeva una dichiarazione del magistero riguardo al crescente antisemitismo nel Reich Tedesco e riguardo all'atteggiamento del governo nazionalsocialista del Reich verso il cattolicesimo. L'articolo descrive l'iter del documento, solo dal 2003 accessibile alla ricerca, da Münster via Beuron a Roma. Per chiarire le circostanze sconosciute della sua composizione vengono esaminate le caratteristiche interne e esterne. Durante la Settimana Santa Edith Stein chiese il consiglio del suo confessore, l'arcidiakone Raphael Walzer di Beuron, riguardo alla sua intenzione di consegnare la lettera personalmente a Papa Pio XI, in occasione di un'udienza privata. A causa dell'incalzare del tempo la bozza della lettera a lui presentata, firmata da lei divenne l'originale della petizione, che egli poi prese con sé nel suo viaggio imminente a Roma. In alcune formulazioni della sua Enciclica "Mit brennender Sorge" del 1937 si può riconoscere in che modo Pio XI abbia colto la 'brennender Sorge' con cui la lettera era stata scritta.*

<p>GIOVANNI GROSSO, O.Carm., Sibertus de Beka e l'Ordinale tra storia e spiritualità. Considerazioni e appunti per non dimenticare . . . . .</p> <p><i>Sibertus de Beka (†1332) fu uno dei primi carmelitani a ottenere il magistero all'Università di Parigi; fu provinciale e docente nell'Università di Colonia. Viene ricordato però soprattutto per la redazione dell'Ordinale che porta il suo nome (1312). Questo testo con diversi adattamenti ha regolato le celebrazioni liturgiche carmelitane fino alla riforma posttridentina. L'opera di Sibertus costituisce un caposaldo della vita e della spiritualità carmelitane e resta come modello di rilettura della tradizione in dialogo con il presente e le questioni emergenti.</i></p> <p><i>Sibertus de Beka (†1332) was one of the first Carmelites who reached the magisterium in the Paris University. He also was prior provincial and teacher in the Köln University. But he is mainly known as the redactor of the Ordinale, attributed to him (1312). This text ruled, with some adjustments, the liturgical life of the Carmelites until the post-tridentine reform. The Sibertus' work represents a milestone for the life and spirituality of Carmel. Moreover it is a model of new reading of the tradition, in dialogue with the present and the emerging question..</i></p>	<p>137</p>
<p>BALBINO VELASCO BAYÓN, O.Carm., Informes sobre un inedito de Goya. San Isidro Labrador en oración . . . . .</p> <p><i>El autor presenta dos informes técnicos sobre un lienzo que representa San Isidro Labrador en oración, actualmente conservado en una colección particular. De la lectura de los informes resulta la posible atribución de la obra a Francisco de Goya.</i></p> <p><i>The author gives two technical relations on a picture of St. Isidore the Worker in praying. The picture is now in a private collection. The reading of the two relations suggests a possible attribution of the picture to Francisco de Goya.</i></p>	<p>149</p>
<p>LIBRORUM AESTIMATIONES . . . . .</p>	<p>177</p>
<p>LIBRI AD CONSILIUM COMMENTARIORUM MISSI . . . . .</p>	<p>209</p>
<p>DE EXTERNO COMMENTARIORUM APPARATU PRO SCRIPTORIBUS IN EPHEMERIDIBUS "CARMELUS" INSTRUCTIO . . . . .</p>	<p>213</p>

## EDITORIALE

Una volta ancora siamo costretti a rincorrere il tempo. Vicende non dipendenti dalla volontà e dai progetti umani impongono scelte e decisioni non facili. Una di queste è stata la morte del bibliografo, p. David Waite, di cui abbiamo dato conto nel secondo fascicolo di *Carmelus* del 2010, che conteneva l'ultima fatica di David: la *Bibliographia Carmelitana Annualis* del 2009. Non finiremo mai di ringraziare lui per l'impegno portato avanti con dedizione e amore fino agli ultimi giorni e al Signore per avercelo donato come fratello e compagno di cammino e di studi. Questo evento ci ha costretti ad una difficile ricerca di un nuovo collaboratore, individuato nel p. Ton van der Gulik, attualmente responsabile della Biblioteca Generale Carmelitana (Via Sforza Pallavicini, 10 - Roma), la migliore raccolta di pubblicazioni a stampa, o in audiovisivo, di argomento carmelitano. Vi si possono trovare praticamente quasi tutti i libri, articoli e pubblicazioni di autori carmelitani o di soggetto carmelitano. P. Ton ha accettato con generosità di dedicarsi anche a questa nuova fatica, nonostante il già impegnativo lavoro da svolgere come bibliotecario. Se non si conosce il lavoro nascosto e paziente di ricerca e catalogazione da svolgersi per compilare una bibliografia, è difficile immaginare anche lontanamente quanto esso sia complesso, lento e sempre pieno di difficoltà. Anche per questo desideriamo ringraziare Ton per aver accettato di proseguire il lavoro.

Quasi alla fine dello scorso anno, ci ha lasciato anche il p. Joachim Smet (1917-2011), decano dell'*Institutum* e storiografo dell'Ordine. Avete potuto leggerne un profilo e la bibliografia nel fascicolo 2 del 2011 di *Carmelus* e in questo numero un inedito. Il Comitato Centrale ha anche deciso di bandire una borsa di studio in onore di p. Joachim Smet; appena i dettagli saranno definiti saranno fornite tutte le informazioni dell'iniziativa.

Queste prove, legate alla fragilità umana e certamente influenti sulla vita dell'*Institutum* data la scarsezza di personale qualificato e disponibile per i servizi necessari alla vita culturale dell'Ordine, non ci scoraggiano e non ci impediscono di proseguire il lavoro. Sono diverse infatti le attività in corso, alcune direttamente promosse o incentivate

dall'*Institutum Carmelitanum* stesso, altre frutto di iniziative personali o delle province. Tutte però con lo scopo di far crescere la conoscenza del Carmelo, delle persone che ne hanno incarnato il carisma e vissuto la spiritualità e degli eventi che ne hanno segnato la storia.

Sta proseguendo la raccolta di dati che, speriamo presto, verranno messi *online* nel sito della *Bibliotheca Carmelitana Nova*, iniziativa che, come è ormai noto, è stata presa dall'*Institutum* e dall'Ordine assieme al *Forschungsstelle für Vergleichende Ordensgeschichte* (FOVOG) dell'Università di Dresden, diretto dal Prof. Gert Melville. Un progetto ambizioso, forse, ma riteniamo utile per diffondere tra un pubblico più vasto di studiosi e ricercatori informazioni verificate e precise su persone e autori carmelitani, sulle loro opere, le fonti archivistiche e la bibliografia che li riguardano.

Sta anche continuando la serie di seminari sulla dimensione contemplativa del Carmelo. Il primo di essi si era svolto a Roma nel novembre 2010, mentre il secondo è previsto per la metà di gennaio 2013. È un'occasione per esaminare scritti di autori carmelitani e cercare di individuare se, in che modo e in quale misura trattino della contemplazione. Il progetto iniziale, approvato dal Comitato Centrale dell'*Institutum*, prevedeva un percorso storico a tappe, lungo il quale rileggere testi di autori diversi, più o meno noti. Stiamo discutendo se è utile alternare il percorso storico con alcuni incontri su temi specifici. È in preparazione il volume con gli atti del primo incontro e speriamo che il secondo volume possa seguire a breve la celebrazione del prossimo seminario.

In questo fascicolo di *Carmelus* potrete trovare degli studi interessanti per diversi aspetti.

Nel primo, Pablo Garrido è tornato sui temi a lui cari delle vicende teresiane, prendendo in esame l'atteggiamento e le opinioni di santa Teresa di Gesù sui confessori delle monache dell'Incarnazione di Avila.

Abbiamo pensato di pubblicare un'articolo inedito di Joachim Smet sui complessi e alterni rapporti tra Jerónimo Gracián e la Riforma teresiana, della quale egli fu protagonista di primissimo piano

Sr. Cristiana Dobner, del monastero di Concenedo (LC), propone alcuni interessanti spunti di riflessione e di approfondimento affrontando in prospettiva simbolica e in dialogo tra la tradizione carmelitana e quella rabbinica il tema della preghiera di supplica rivolta al Dio presente da persone che si lasciano infiammare dallo Spirito Santo.

Della *lectio divina* e del suo posto nella tradizione del Carmelo tratta da una prospettiva prevalentemente storico-spirituale l'articolo

di Emanuele Boaga sull'ascolto della Parola nel Carmelo, vissuto sull'esempio e in compagnia di Maria.

Edeltraud Kluebing presenta invece uno studio sulla famosa lettera indirizzata da Edith Stein al Papa Pio XI; l'Autrice chiarisce le complesse e serrate vicende di quel testo, interessante e significativo in riferimento alla *Shoah*. Alcune espressioni dell'enciclica *Mit brennender Sorge* suggeriscono che la lettera fu fatta oggetto di attenta lettura dal Pontefice e dai suoi collaboratori.

In occasione dell'ottavo centenario dell'approvazione dell'*Ordinale* liturgico da parte del Capitolo Generale di Londra del 1312, Giovanni Grosso rivisita la figura e l'opera di Sibertus de Beka († 1332). La rilettura dei dati conosciuti relativi al grande maestro carmelitano tedesco è accompagnata da alcune riflessioni e considerazioni per l'oggi.

Di grande interesse è la presentazione della tela che raffigura san Isidoro Agricoltore, attribuita da esperti al pennello del giovane Francisco Goya. Balbino Velasco, con l'attenzione che ne contraddistingue la lunga attività di ricercatore, non ha temuto di offrire al pubblico un pezzo destinato certamente a far discutere gli esperti del campo.

Anche il presente fascicolo termina con alcune recensioni e una lista di *Libri recepti*.

Vi auguriamo una buona lettura,

*La Redazione*



¿BUENOS, MEDIOCRES O MALOS?  
LOS JUICIOS DE SANTA TERESA DE JESÚS  
SOBRE SUS CONFESORES EN LA ENCARNACIÓN DE ÁVILA

PABLO GARRIDO HERRERO, O.CARM.

Cuando se intenta abordar el tema de la formación carmelita de Santa Teresa de Jesús, sin la que no es posible explicar el arraigo innegable de la Santa en la tradición espiritual anterior de su Orden, del que se ha ocupado ya con su reconocida competencia Otger Steggink,<sup>1</sup> no se puede prescindir de la posible influencia que en este sentido pudieron tener los confesores del monasterio de la Encarnación. Pero sobre este punto no se han demorado excesivamente los historiadores. Sobre ellos sólo encontramos, de hecho, breves y a todas luces insuficientes indicaciones en la obra del mismo Steggink sobre la reforma del Carmelo español, a propósito de la visita del general Rubeo al monasterio,<sup>2</sup> que venían a completar de algún modo las sensatas observaciones del gran teresianista P. Silverio de Santa Teresa, diseminadas a lo largo de su biografía de la Santa, a las que tendremos que referirnos.

Se trata, en realidad, de un problema difícil y un tanto embarazoso, no solo por la falta, de veras lamentable a este respecto, de documentación de la que hasta ahora disponemos, sino porque la lectura superficial de los textos, numerosos por cierto, en los que la Santa parece fustigar sin demasiados miramientos los defectos y limitaciones de los confesores de su tiempo, entre los cuales y con más razón habría que incluir a los del monasterio de la Encarnación, no parecen ayudar demasiado al que intenta abordarlo con una cierta seriedad. Y esta última ha sido, según creo, la razón primordial por la que hasta ahora se haya pasado, como sobre ascuas, sobre este pro-

---

<sup>1</sup> *Arraigo carmelitano de Santa Teresa de Jesús*, en *The Land of Carmel. Essays in Honor of Joachim Smet*, O.Carm., Roma, 1991, 259-284.

<sup>2</sup> *La reforma del Carmelo español. La visita del general Rubeo y su encuentro con Santa Teresa (1566-1567)*, Roma 1965, 61; 303-306.

blema, sin que nadie se haya atrevido a proponérselo con seriedad y menos aún a solucionarlo, o, si se ha atrevido, lo haya hecho en pocas palabras, resolviéndolo en forma expeditiva y negativa, creyendo sin más que ésta es la única solución que avalan los textos teresianos, a los que he aludido.

Éste creo que fue el caso del más reciente y competente historiador del monasterio de la Encarnación, Nicolás González.<sup>3</sup> Su obra, meritoria por cierto, constituye sin duda la mejor historia del mismo escrita hasta ahora, basada como está en la rica documentación todavía existente en el archivo del mismo monasterio, por más que no haya tenido en cuenta alguna otra existente en otras partes. Su publicación hubiera sido, por lo mismo, la mejor ocasión para abordar y tratar de solucionar éste no fácil problema de los confesores de Santa Teresa con seriedad y equilibrio. Pero, desgraciadamente, no lo hizo así, y sin aducir a este respecto nuevos datos a los ya aducidos por Steggink, en sus conocidos estudios se atrevía a sentenciar sin paliativos:

Por todo ello sacamos la conclusión de que en la casa [el monasterio de la Encarnación] había apertura y libertad, pero también falta de autoridad. Ni la priora ponía orden. Ni los provinciales exigían. Ni los confesores formaban a las monjas para que usaran rectamente de tanta libertad como la casa les brindaba. Es más, los confesores eran los primeros que se aprovechaban de ella para confundir más todavía a las monjas. Dan pena los confesores de la comunidad por esta época. Oír hablar de ellos a doña Teresa, causa dolor y compasión infinitos.<sup>4</sup>

Así expeditivamente y, al parecer, sin posibilidad de apelación. Menos mal que nuestro improvisado juez no dejaba de mostrarse un tanto tendencioso a lo largo de los dos volúmenes de su obra, lo que obligaba al lector a sospechar que tal sentencia no ofrecía plenas garantías, como lo hacían notar ya algunos de los revisores de la misma. Así, por ejemplo, el conocido benedictino G. M. Colombás, quien, después de señalar entre los defectos que la afeaban “la apología constante de la conducta de las religiosas y ciertas ponderaciones edificantes”, concluía afirmando que “el principal defecto de la obra era, sin duda, la hostilidad de su autor respecto de los carmelitas de la antigua observancia, es decir, de los que después de la aparición de

---

<sup>3</sup> NICOLÁS GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, *El monasterio de la Encarnación de Ávila*, 2 v., Ávila 1976-1977.

<sup>4</sup> N. GONZÁLEZ, *El monasterio de la Encarnación*, I, 238.



los descalzos, son conocidos vulgarmente como calzados o del paño. Y aunque sea cierto que no todos fueron santos, habría sido de desear un poco más de exactitud respecto de los mismos y un mayor esfuerzo por comprender su punto de vista”.

Esto es precisamente lo que intenté hacer hace ya bastantes años, con ocasión del IV Centenario de la muerte de Santa Teresa en una obra, en la traté de enmarcar la figura de la Santa en la realidad histórica y espiritual del Carmelo de su tiempo.<sup>5</sup> Pero, como ésta mi obra, no obstante la buena acogida que tuvo en el ambiente cultural-carmelitano de aquel tiempo, del que dan fe la diversas recensiones que aparecieron en las revistas más o menos especializadas en el tema,<sup>6</sup> no tuvo, al parecer excesiva resonancia entre el gran público, he creído oportuno resumir aquí, repitiendo en gran parte, lo que allí escribía, en favor de un círculo más amplio de lectores.

## I. LOS CONFESORES DE LA ENCARNACIÓN

No cabe duda de que doña Teresa de Cepeda y Ahumada, la futura Santa Teresa se confesara en los primeros años de su vida religiosa de ordinario con los confesores del monasterio, pero, lamentablemente, son pocos los nombres de los mismos que conocemos y, en todo caso, son nombres sin especial relieve y de ninguno de ellos puede afirmarse

---

<sup>5</sup> PABLO MARÍA GARRIDO, O.Carm., *El hogar espiritual de Santa Teresa. En torno al estado del Carmelo español en tiempos de la Santa*, Roma 1983. Véase, especialmente, el cap. 3º de la misma.

<sup>6</sup> Me permito recordar aquí las más interesantes: *Analecta Sacra Tarraconensis*, 57 (Barcelona 1984), 297, FRANCISCO DE P. SOLÁ; *Angelicum*, 61 (Roma 1984), 525-527, ALVARO HUERGA; *Archivo Teológico Granadino*, 47 (Granada 1984), 366, A. SEGOVIA; *Augustinus*, 30 (Madrid 1985), 207-208, J. LEGARRA; *Bulletin de litterature ecclésiastique*, Toulouse 1986, 224-226, JEAN DARRABAT; *The Catholic Historical Review*, 72 (Washington 1986), 148-149; JODI BILINKOFF; *La Ciudad de Dios*, 198 (El Escorial 1985), 166, F. CARMONA; *Comunidades*, n. 54 (Salamanca, abril-junio 1984), 23, LUCIO DEL BURGO; *Église et théologie*, 15 (Toronto 1984), 372-373, RICHARD P. HARDY; *Hispania sacra*, 33 (Madrid, 1986), 258-259, BALBINO VELASCO; *Manresa*, 56 (1984), 186-187, L. MANUEL DE LA ENCINA; *Monte Carmelo*, 92 (Burgos 1984), 582-584, TOMÁS ALVAREZ; *Nouvelle Revue Théologique*, 106 (Namur 1984), 917, L.-J. RENARD; *Ons Geestelijk Erf* 62 (Antwerpen 1988), 276-277, J. ANDRIESEN; *Recollectio*, 9 (Roma 1986), 380-381, J. LEGARRA; *Revista de espiritualidad*, 43 (Madrid), 368, FORTUNATO ANTOLÍN; *Salesianum*, 46 (Roma 1984), 324, A. FAVALE; *Scripta Theologica*, 21 (Pamplona 1989), 712, C. J. ALEJOS; *Teología espiritual*, 29 (Valencia 1985), 340-341, VITO T. GÓMEZ; *Teresianum*, 35 (Roma 1984), 273-274, SALVADOR ROS GARCÍA; *Verdad y Vida*, 173 (Madrid 1986), 133-135, J. GARCÍA ORO.

con toda seguridad que confesara personalmente a la futura Santa.<sup>7</sup> Habría sido, sin duda, ella misma la que mejor hubiera podido informarnos acerca de este punto. Pero, por desgracia no lo hizo. Como advertía ya el P. Silverio, “en la relación de su alma, escrita por la Santa en 1576, donde hace méritos de muchos de los confesores y padres espirituales que tuvo, jesuitas y dominicos los más”, no lo hace de ninguno de los confesores que tuvo en la Encarnación, hasta que sus dudas de espíritu llevaron allí a los jesuitas”. Y añadía: “sabido es que durante este tiempo se confesó con los carmelitas calzados de la comunidad de Ávila Es extraño que no mencione a uno sólo, ni siquiera cuando tantos pormenores da de las dudas que de su espíritu tenían Daza, Salcedo y otros buenos amigos de la futura M. Fundadora”<sup>8</sup> Pero la razón de este silencio, tal vez haya que buscarla en lo que el mismo autor dice en otra parte, a propósito de la buena formación religioso-carmelitana recibida por la Santa en su monasterio: “Ella no habla de esta labor callada y constante; en cambio, lo hace con grande ponderación de la que ejercieron con ella los extraños a su hábito”<sup>9</sup> Razón que casa bien con la exquisita sensibilidad espiritual de la Santa: humilde y modesta respecto de sí misma y de las cosas de su Orden; agradecida y cortés hasta el extremo respecto de los extraños.

Pero sea cual fuere la razón de este silencio de la Santa, hay que convenir en que los biógrafos de la misma, ya desde los primeros, se preocuparon poco por suplirlo de algún modo. Y con las fuentes de que ahora disponemos, poco es también lo que puede hacerse ahora por nosotros en este sentido.<sup>10</sup>

## II. LOS DUROS JUICIOS DE UNA SANTA

Pero, prescindiendo aquí de esta cuestión, al fin y al cabo menos importante, y concediendo que los confesores de Santa Teresa fueran, por lo menos hasta 1554, frailes de su Orden del Carmen, ¿cómo juz-

---

<sup>7</sup> En mi mencionada obra, pp. 127-136, recojo los indicios documentales de que fuera realmente así y lo nombres de carmelitas que pudieron relacionarse con la Santa.

<sup>8</sup> SILVERIO DE SANTA TERESA, O.C.D., *Vida de Santa Teresa*, 5 v., Burgos 1935-1937, I, 509, nota 1.

<sup>9</sup> *Ibid.*, V, p. 397.

<sup>10</sup> Procuré ya, por mi parte, remediarlo, recogiendo los nombres de los mismos que han llegado hasta nosotros y algunas disposiciones de los superiores de la Orden acerca de los mismos en mi obra *El hogar espiritual de Santa Teresa. En torno al estado del Carmelo español en tiempos de la Santa*, Roma 1983, 127-142, a la que me remito.

gar la actuación de los mismos? Porque éste, me parece, es el problema principal e insoslayable. Problema que hasta ahora nadie, que yo sepa, se ha atrevido a abordar de una manera seria y detenida, tal vez porque, como ya he indicado, los textos teresianos acerca de ellos no pueden por menos de poner al que lo intenta en una situación difícil y embarazosa. El juicio que podamos formar acerca de este punto tiene, en efecto, que contar con esos textos, como fácilmente se deja entender. Voy, pues, a aducirlos en primer lugar, al menos los que me parecen fundamentales, pero al mismo tiempo trataré de situarlos debidamente en la cronología de la vida de la Santa, pues sólo así será posible lograr una interpretación de los mismos lo más adecuada posible.

No parece que doña Teresa tuviera especiales dificultades en su vida espiritual durante los primeros cuatro o cinco años de su estancia en el monasterio, mientras estuvo sometida a la especial vigilancia de su maestra de noviciado, según establecían las Constituciones del mismo,<sup>11</sup> ni que tuviera que lamentarse mucho de la actuación de los confesores del convento durante ese tiempo. Fueron, de hecho, años de fervor inicial, como consecuencia de su heroica decisión de entrar en el monasterio y de su profesión en la Orden de la Virgen, para la que, sin duda, se había preparado concienzudamente, y que, como ella misma dice, hizo “con gran determinación y contento”<sup>12</sup> Antes parece indicar que en la confesión encontró una gran ayuda para conservar esos sus primeros fervores y soportar con admirable paciencia los grandes trabajos que tuvo que sufrir como consecuencia de las enfermedades que siguieron a su profesión: “Confesávame –die ella, refiriéndose a este período de su vida– muy a menudo, tratava mucho de Dios de manera que edificava a todas y se espantavan de la paciencia que el Señor me dava”<sup>13</sup> Frecuencia de confesión y aprecio del trato con Dios que, como ella dice también a continuación, se acrecentaron como consecuencia de la lectura del *Tercer Abecedario* de Francisco de Osuna, que le había procurado su tío D. Pedro de Cepeda camino de Becedas, a donde su padre la llevó para someterla a los cuidados de la famosa curandera allí existente, y de la merced que, teniéndolo por maestro, el Señor le había hecho de oración de quietud y algunas veces de unión, por más que durase poco.<sup>14</sup> Entre otros efec-

---

<sup>11</sup> Cf. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D. y OTGER STEGGINK, O.Carm., *Tiempo y vida de Santa Teresa*, 2 ed., Madrid 1977, 135.

<sup>12</sup> *Vida*, 4, 3: en *Obras completas* (ed. de EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O.C.D. y OTGER STEGGINK, O.Carm., Madrid 1979, 135.

<sup>13</sup> *Vida*, 6, 2, en *Obras completas*, 35.

<sup>14</sup> Cf. *Vida*, 4, 6-7; en *Obras completas*, 35-36.

tos buenos de la misma, señala en efecto: “Quedóme deseo de soledad, amiga de tratar y hablar con Dios, comulgar y confesar muy a menudo y desearlo; amiguísima de leer buenos libros, un grandísimo arrepentimiento en habiendo ofendido a Dios...”.<sup>15</sup>

Nada, pues, parece tener que lamentar Teresa de sus confesores durante esos años, que debieron ser fundamentales en la formación de su vida religioso-carmelitana, a no ser su falta de experiencia para encaminarla debidamente por esas altas vías de oración a que el Señor se dignó elevarla tan tempranamente. Pero esta falta la sentiría con más fuerza mucho más tarde y no sólo por parte de sus confesores carmelitas. Las quejas de la Santa se refieren, de hecho, primordialmente al período posterior, a partir de la primavera de 1542, cuando curada, milagrosamente al parecer, de su enfermedad, por intercesión de San José, después de tres años de parálisis completa, y salida de la vigilancia especial de su maestra de noviciado, comenzó a gozar de cierta independencia y a tratar con más libertad a los seglares que frecuentaban el convento, atraídos por el embeleso de su conversación, que tenía, sin duda, especiales encantos,<sup>16</sup> como reconocía ya el P. Báñez al declarar que “por su buena gracia y donaire era visitada por muchas personas de diferentes estados”.<sup>17</sup>

Los efectos de estos tratos no se harían esperar, y la vida espiritual de la futura santa comenzaba a resentirse. Cada día menos recogimiento, y ella lo echaba más en falta. Lo advertía ya el P. Ribera: “Como trataba con algunas personas graves en la Encarnación, que en aquel tiempo se llamaban devotos y la querían mucho, y de una parte a otra había frecuencia de regalos y conversaciones, ella también los quería, aunque siempre con temor de Dios y buena intención”. Pero la buena intención de la monja no lo era tanto en los seglares y en realidad la situación de D<sup>a</sup> Teresa no la favorecía. No obstante las incontestables razones que se le daban, su conciencia no podía sosegar, y más de una vez creyó ver señales de Dios, advirtiéndola de los peligros.<sup>18</sup> Y su situación vino a agravarse sobre todo a raíz de una excesiva amistad con cierto caballero de la ciudad, cuyo nombre ha quedado en el anonimato.<sup>19</sup> La describe la misma Santa con breves, pero gráficas pinceladas, que ahorran todo comentario:

---

<sup>15</sup> *Vida*, 6, 4; en *Obras completas*, 41.

<sup>16</sup> Cf. EFRÉN-STEGGINK, *Tiempo y vida*, 135.

<sup>17</sup> *Procesos de beatificación y canonización*, ed. P. SILVERIO DE SANTA TERESA, O.C.D., 3 v., Burgos 1934-1935, I; 7.

<sup>18</sup> Cf. *Vida*, 7, 6-8. en *Obras completas*, 45.

<sup>19</sup> Cf. EFRÉN-STEGGINK, *Tiempo y vida*, 135-137.

Pues así comencé de pasatiempo en pasatiempo, de vanidad en vanidad, de ocasión en ocasión, a meterme tanto en muy grandes ocasiones y andar tan estragada mi alma en muchas vanidades, que ya yo tenía vergüenza de en tan particular amistad, como es tratar de oración, tornarme allegar a Dios, y ayudóme a esto que, como crecieron los pecados, comencé a faltar el gusto y regalo en las cosas de virtud. Vía yo muy claro, Señor mío, que me faltava esto a mí por faltaros yo a Vos. Éste fue el más terrible engaño que el demonio me podía hacer debajo de parecer humildad: que comencé a temer de tener oración, de verme tan perdida; y parecíame mejor andar como los muchos –pues en ser ruin era de los peores– y rezar lo que estava obligada, y vocalmente, que no tener oración mental y tanto trato con Dios, la que merecía estar con los demonios.<sup>20</sup>

Y no cabe duda de que es a este período ambiguo y amargo de su vida, que se prolongaría con mayores o menores altibajos, durante diez largos años, al que hay que referir los textos de la Santa, en los que parece enjuiciar más duramente la conducta de sus confesores. Textos sobradamente conocidos, aunque, como he dicho, no quiero dejar de recogerlos aquí, al menos los más importantes y significativos.

Así, en el capítulo 6 de su Vida, aludiendo claramente a la situación descrita, dice:

Estava todo el daño en no quitar de raíz las ocasiones y en los confesores, que me ayudavan poco; que, a decirme en el peligro que andava y que tenía obligación a no traer aquellos tratos, sin duda me remediara; porque en ninguna vía sufriera andar en pecado mortal un día, si yo lo entendiera.

Y en el capítulo anterior, a propósito de su encuentro con el cura de Becedas, que “tenía letras, aunque no muchas”, anticipando los acontecimientos que tuvieron lugar más tarde, en el período que nos ocupa, dice expresamente:

Yo comencé a confesar con él, que siempre fui amiga de letras, aunque gran daño hicieron a mi alma confesores medio letrados, porque no los tenía tan buenos como quisiera. He visto por experiencia que es mejor –siendo virtuosos y de santas costumbres– no tener ningunas; porque ni ello se fían de sí, sin preguntar a quien las tenga buena, ni yo me fiara; y buen letrado, nunca me engañó. Estotros tampoco devían de querer engañar, sino no sabían más. Yo pensava que sí y que no era obligada a más de creerlos, como era cosa ancha lo que decían y de más

---

<sup>20</sup> *Vida*, 7, 1; en *Obras completas*, 43.

libertad; que, si fuera apretada, yo soy tan ruin que buscara a otros. Lo que era pecado venial decíanme que no era ninguno; lo que era mortal, que era venial. Esto me hizo tanto daño que no es mucho lo diga aquí para aviso de otras de tan gran mal; que para delante de Dios bien veo no me es disculpa, que bastavan ser las cosas de su natural no buenas para que yo me guardase de ellas. Creo permitió Dios por mis pecados ellos se engañasen y me engañasen a mí. Yo engañé a otras hartas con decirles lo mesmo que a mí me havían dicho.<sup>21</sup>

Es prácticamente lo mismo que dirá, con otras palabras, en el c, 8 de la misma obra, como resumiendo lo que ya había dicho en los textos precedentes:

Quisiera yo saber figurar la cautividad que en estos tiempos traía mi alma, porque bien entendía yo que lo estava y no acabava de entender en qué, ni podía creer del todo que lo que los confesores no me agraviavan tanto, fuese tan malo como yo lo sentía en mi alma. Díjome uno, yendo yo a él con escrúpulo, que, aunque tuviese subida contemplación, no me eran inconveniente semejantes ocasiones y tratos [a los que se ha referido antes]. Esto era ya a la postre, que yo iba con el favor de Dios apartándome más de los peligros grandes, mas no me quitava del todo de la ocasión. Como me vían con buenos deseos y ocupación, parecíales hacía mucho; más entendía mi alma que no era hacer lo que era obligada por quién devía tanto. Lástima la tengo ahora de lo mucho que pasó y el poco socorro que de ninguna parte tenía, sino de Dios y la mucha salida que le davan para sus pasatiempos y contentos, con decir eran lícitos.<sup>22</sup>

Podrían aducirse otros muchos textos de sus obras en los que alude directa o indirectamente a esta incompetencia de sus confesores en este difícil período de su vida, y en especial, aquellos en los que trata de las dificultades parecidas que experimentó para encontrar expertos directores que la encaminaran debidamente por los caminos de la oración.<sup>23</sup> Pero lo que hemos recogido creemos son de por sí más que suficientes y altamente significativos. No se puede negar la finura del análisis que la santa hace de la situación conflictiva de su espíritu, desgarrado trágicamente por dos fuerzas contrarias que la solicitaban y debatiéndose entre dudas, que ella trataba en vano de acallar acogiendo al parecer de sus confesores, por lo visto menos exigentes de

---

<sup>21</sup> *Vida*, 5, 3; en *Obras completas*, 37-38.

<sup>22</sup> *Vida*, 8, 7; en *Obras completas*, 52.

<sup>23</sup> Pueden encontrarse sin dificultad en LUIS DE SAN JOSÉ, O.C.D., *Concordancia de las obras y escritos de Santa Teresa de Jesús*, 2ª ed., Burgos 1965, bajo la palabra *confesores*, 317-322.

la cuenta. Como tampoco parece pueda negarse la fundamental buena fe de la protagonista: “Todos daban en aconsejarla que tales amistades convenían a la casa y que debía continuar con ellas. Humanamente no se podía oponer a una opinión común”.<sup>24</sup> Por lo demás, ella intenta salvar también la buena fe de sus, según cree, confesores medio letrados: “Estotros tampoco me devían querer engañar, sino no sabían más. Pero, ¿puede realmente salvarse?

### III. UNA POSIBLE INTERPRETACIÓN

La respuesta a esta pregunta sólo es posible a base de una adecuada interpretación de los textos transcritos. Y, ante todo, éstos no pueden entenderse debidamente sino desde la perspectiva del momento en que la Santa los escribe. Ahora bien, como es sabido, la segunda y definitiva redacción de su autobiografía, a la que pertenecen tales textos, estaba ya acabada en 1564, apenas dos años después de la primera, que había concluido en junio de 1562, es decir, cuando ella había ya logrado su plena madurez espiritual y había experimentado los altos grados de oración que tan magistralmente describe en le misma. Y se comprende sin dificultad que la exquisita sensibilidad de su espíritu, fruto natural de estos altos de oración, le hicieran ver con ojos agigantados sus anteriores infidelidades a la gracia del Señor, cuyas maravillas en su alma no se cansa de cantar y engrandecer.

Ésta ha sido, de hecho, la opinión común de todos sus biógrafos, al menos de los más serios, a propósito de las mencionadas conversaciones de la Santa en los locutorios de la Encarnación, como de sus primeros devaneos con sus primos en la casa paterna, antes de entrar en el monasterio. Baste aducir aquí el testimonio del autorizado terecianista P. Silverio de Santa Teresa, el cual, refiriéndose al episodio de la definitiva conversión de la Santa a la vista del Cristo llagado que, al parecer, habría tenido lugar en la Cuaresma de 1554, y que puso término a las prolongadas resistencias de la misma a la invitaciones de la gracia de Dios, y a la que habría contribuido la providencial lectura de las Confesiones de San Agustín, escribía:

La conversión de Santa Teresa no tiene el significado que en S. Agustín. En la santa no fue el paso de una vida disoluta, ni siquiera tibia en el servicio de Dios, a otra más ordenada y fervorosa. Fue una especie de

---

<sup>24</sup> EFRÉN-STEGGINK, *Tiempo y vida*, 137.

conversión a mayor continuidad en la oración mental, a mayor intensidad de amor divino, a mayor despego de criaturas, a mayor diligencia en la evitación de pecados veniales –de los mortales siempre tuvo mucha– y de simples faltas contra la perfección de su estado de religiosa. Quien extienda a otros campos la vida menos fervorosa de la Santa en estos años que tanto deplora, se equivoca lastimosamente, y es difícil eximirle, en cosa tan clara, de falta de probidad histórica.<sup>25</sup>

Exacto. Pero, si esto vale respecto de la Santa, ¿no será también falta de probidad histórica cargar excesivamente las tintas cuando se trata de enjuiciar la responsabilidad moral de los confesores que la dirigieron y aconsejaron durante ese tiempo? Lo que vale respecto de ella, creemos que debe valer también respecto de estos otros. Porque, al exagerar ella piadosamente sus propios defectos o pecados, proyecta, aun sin pretenderlo, una sombra exagerada sobre sus confesores. Es, sí, posible que, como opinaba el P. Silverio en otra parte, los confesores del Carmen Calzado que tenía la Encarnación no estuvieran muy al corriente en cuestiones de alta mística, y la Madre no se hallase muy satisfecha de ellos,<sup>26</sup> pero, como él mismo confesaba, “lo que ocurre es que, cuando la Santa escribía estos maravillosos capítulos, vivía ya en tal opulencia espiritual, que no es extraño reputase por nada, por cantidades puramente negativas, aquellos bienes de los primeros años de su vida religiosa que, si suficientes para hacer ricas a otras almas, eran pobreza para la suya, predestinada a poseer uno de los patrimonios de vida espiritual más copiosos que el Dispensador universal de todo lo perfecto ha adjudicado a los hombres. Ésta es la verdad plena que brilla esplendorosa pesar de las sombras que la Santa se complace amontonar en torno a ella.”<sup>27</sup>

Con todo, no conviene exagerar tampoco en este sentido. Porque, si desde nuestro punto de vista humano, tal vez demasiado humano, cabe decir que la Santa exageraba sus propias debilidades así como las deficiencias de sus confesores, cabe igualmente decir que, desde su punto de vista más sobrenatural y divino y, por lo mismo, tal vez más justo, en lugar de exagerar se quedaba demasiado corta, como ella misma indica en diversos lugares de sus obras.<sup>28</sup> No conviene, de

---

<sup>25</sup> SILVERIO DE SANTA TERESA, O.C.D., *Vida de Santa Teresa*, 5 v., Burgos 1935-1937, I, 338.

<sup>26</sup> Cf. *Ibid.*, V, 399.

<sup>27</sup> *Ibid.*, I, 339-340.

<sup>28</sup> Ya desde el prólogo de *Vida*. Pero véase además, entre otros, *Ibid.*, 5, 12 y 8, 1; en *Obras completas*, 28, 40 y 49.



hecho, canonizar a los santos antes de tiempo, porque ni a ellos ni a nosotros nos beneficiamos en nada. No a ellos, como es evidente, convencidos como están de que todo lo bueno que poseen es obra, sobre todo, de la gracia de Dios. No a nosotros, porque nos privamos así de verlos sometidos a nuestras propias debilidades y, consiguientemente, del consuelo y estímulo que significa para nosotros el verlos triunfar de ellas a base del propio esfuerzo, sostenido por esa gracia de Dios. Faltaron, sin duda, los confesores de la Encarnación, porque, como los exigiría con franqueza más tarde una monja del mismo con ocasión de la visita del general Rubeo, hubieran debido tener más cuidado en leer libros espirituales que les hubieran ayudado a desempeñar mejor su cometido,<sup>29</sup> pero no tengamos tampoco reparos en reconocer que faltó también de algún modo la Santa al contentarse con ellos, sin querer buscar por entonces otros mejores, porque, como ella misma confiesa con toda franqueza igualmente, trataba de vencerse a sí misma, no obstante la insatisfacción de su conciencia, de que “no era obligada a más de creerlos, como era cosa ancha lo que me decían y de más libertad; que, si fuera apretada, yo soy tan ruín que buscara otros.”<sup>30</sup>

Demos, pues, de buena gana que estos confesores con los que trató doña Teresa en la Encarnación fueran menos letrados o, al menos, no tan santos y experimentados como fuera de desear, pero las palabras de la Santa que acabamos de mencionar nos permiten suponer, sin agraviarla, que ella no quiso en ese tiempo buscar otros más capacitados. Al fin, como débil y humana que era, se dejaba enredar en sus propias redes, pues en el caso de haberlo hecho, tal vez hubiera podido encontrarlos entre los mismos frailes de su Orden. En el Carmen de Ávila vivieron, de hecho, por aquel tiempo religiosos venerables y no de tan pocas letras como lo textos teresianos pudieran hacer suponer. Bachiller en teología era, en efecto, y sería después presentado y maestro el futuro provincial de Castilla fray Alonso González, además de celoso promotor de la observancia, a quien la misma Santa calificaría más tarde como “harto buena cosa y sin malicia”,<sup>31</sup> y que probablemente no se hubiera mostrado con ella tan indulgente, si, en

<sup>29</sup> Cf. O. STEGGINK, *La reforma del Carmelo español*, 306.

<sup>30</sup> *Vida*, 5, 3; en *Obras completas*, 38. Por lo demás, ella misma dice también en otra parte, que, avisándola una monja antigua del monasterio, muy piadosa, parienta suya, de que aquellos tratos con seculares no eran buenos, “no sólo no la creía, mas disgustávame con ella y parecíame se escandalizava sin tener por qué” (*Vida*, 7, 8; en *Obras completas*, 45).

<sup>31</sup> *Fundaciones*, 13, 6; en *Obras completas*, 555.

su angustiosa situación, hubiera acudido a él. Y como bachiller aparece igualmente, aunque sería también presentado y maestro en un documento de 1545 fray Alonso Muñoz, futuro provincial, a su vez, quien había estudiado en la universidad de Padua, y a quien el general de la Orden Nicolás Audet., que le había tenido como uno de sus más eficaces colaboradores de su reforma en la provincia de Castilla, calificaría como “varón docto y ejemplar”.<sup>32</sup> Ni faltaban, al parecer, los santos, pues por aquellos años vivía y moría piadosamente en el mismo convento de Ávila fray Diego Matías, de quien tan buen testimonio daría la misma Santa.<sup>33</sup>

Es, con todo, problemático que con la intervención de estos o de otros igualmente dotados hubiera cesado la ambigua situación de la monja de la Encarnación. De hecho, no cesó tampoco con la providencial del dominico P: Barrón, sin duda letrado y piadoso, obligándola a volver a la práctica de la oración. Si éste no pudo continuar y culminar su obra fue, no porque, como se ha insinuado, los frailes del Carmen no solieran tolerar el acceso de extraños a la Encarnación, sino porque debió juzgar también que, según razón, podía D<sup>a</sup> Teresa continuar aquellos tratos sin faltar al deber ni abandonar su vida retirada y penitente. Desde el punto de vista estrictamente moral, los confesores tal vez no podían exigir otra cosa.<sup>34</sup> Y como dicen bien los biógrafos más competentes de la Santa, a propósito de esta situación ambigua de su conciencia, “entre todas la principal causa era la falta de determinación sin enredarse en argucias o humanas razones. Cuando, en efecto, se determinó, ya no le hicieron tanto daño los confesores. Al fin, se convenció de que toda diligencia no bastaba si Dios no acudía. Este reconocimiento humilde, si se quiere de un vencido, la iluminó con aquella luz que inspiró la página más hermosa de su historia: ‘suplicaba al Señor me ayudase; mas devía faltar, a lo que ahora me parece, de no poner en todo la confianza en su Majestad y perderla de todo punto en mí. Buscava remedio, hacía diligencias; mas no devía entender que todo aprovecha poco si quitada de todo punto

---

<sup>32</sup> Sobre estos dos provinciales, véase ahora mi obra *El Solar Carmelitano de San Juan de la Cruz*, 3v., Madrid 1996-2002, III, 23-27, 51-55.

<sup>33</sup> *Vida*, 38, 31; en *Obras completas*, 177.

<sup>34</sup> En este sentido, conviene tener presente lo que el P. Tomás Álvarez dice, hablando del concepto que la santa tenía del sacerdote, de que “no es claro su punto de vista respecto de la doble función de confesión y dirección espiritual” (*Santa Teresa y la Iglesia*, Burgos, 1980, nota 4), basándose en lo que sobre este punto había escrito antes CIRILLO DI RIENZO, O.C.D., *La direzione spirituale negli scritti di S. Teresa d Ávila*, Roma, 1965, 28-31.

la confianza en nosotros no la ponemos en Dios. Deseaba vivir –que bien entendía que no vivía sino que peleaba con una sombra de muerte– y no había quien me diese vida y no la podía yo tomar y quien me la podía dar tenía razón de no socorrerme, pues tantas veces me había tornado a Sí y yo dejádole”.<sup>35</sup>

Cuando roto definitivamente este nudo que la agarrotaba, la Santa comenzó a darse de lleno a la oración y a sentir mercedes divinas a partir de 1554, aunque ella pudiera seguir confesándose esporádicamente con frailes de su Orden, la confesión y dirección espiritual de la misma pasó fundamentalmente a otras manos, según se desprende claramente de su autobiografía, bien del clero secular, bien de otras órdenes religiosas, y en ningún caso puede considerarse a los carmelitas como directos responsables de las dificultades de otro orden que tuvo que seguir experimentando en este nuevo período de su vida, por lo menos hasta 1560. La nueva situación vino, de hecho, a demostrar que realmente “no era fácil encontrar director espiritual capaz de descifrar a la monja carmelita ‘qué oración era la que tenía’”.<sup>36</sup> Con razón Efrén-Steggink, después de aludir al problema de la oración mental que, fruto del otoño de la Edad Media, legado por la “devoción moderna”, había degenerado en un mecanismo discursivo, así como a la famosa confesión del gran teólogo dominico fray Domingo de Soto,<sup>37</sup> añadían: Esta franca declaración pone de manifiesto la embarazosa situación de las almas que necesitaban salir de la rutina del meditar. Por maravilla hallábase un hombre de letras y experiencia, aun en las órdenes más consideradas. La carmelita se quejaría más adelante: ‘Siempre oímos cuán buena cosa es la oración, y no se declara más de lo que podemos nosotros, y de cosas que obra el Señor en un alma, declárase poco’”.<sup>38</sup>

No vamos a negar que esta queja de la Santa valía también de los frailes de su Orden en España,<sup>39</sup> pero valía igualmente de ellos y con

<sup>35</sup> EFRÉN-STEGGINK, *Tiempo y vida*, 145-146; cf. *Vida*, 8, 13, en *Obras completas*, 52.

<sup>36</sup> EFRÉN-STEGGINK, *Tiempo y vida*, 149.

<sup>37</sup> Decía, en efecto, que “si no era con evangelio delante, que no sabía pensar en Dios, que, como era invisible, que no sabía qué pensaban algunos hincados de rodillas delante del altar, que él no podía hacerlo” (Cf. *Ibid.*, p. 150).

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 150; cf. *I Moradas* 2, 7; en *Obras completas*, p. 368.

<sup>39</sup> En España, digo, porque fuera de ella sí que había carmelitas que declaraban esas cosas que obra el Señor en el alma, como, por ejemplo, el flamenco Francisco Amelry, que vivía y escribía sus obras místicas, hoy revalorizadas, mientras la santa moraba aún en la Encarnación (cf. Smet, *Los Carmelitas*, III, 202, donde se indican las recientes reediciones de sus obras y bibliografía sobre el mismo). Y aun respecto de España cabrían reservas, pues en 1559 el carmelita valenciano Jaime Montañés publi-

mayor razón, la afirmación que la acompaña: “Siempre oímos cuán buena cosa es la oración”. Lo había oído, sin duda, con mucha frecuencia en su monasterio de la Encarnación a través sobre todo de las exhortaciones e instrucciones de sus capellanes y confesores, si es cierto, y lo es efectivamente, lo que escribía el P. Silverio, refiriéndose a la Santa y a su no menos santo coadjutor de su obra: “Entroncando con lo más noble y rancio del vivir tradicional carmelitano sus propios vivires y sentires, entrambos Reformadores carmelitas otorgaron a la oración honores únicos o, por lo menos, de primacía, para adquirir la perfección cristiana y medrar en ella con rápidos y notables aumentos”.<sup>40</sup> Y no sólo esto, sino que además de la tradición de la Orden recibieron todos los demás elementos fundamentales que configuran la fisonomía del verdadero carmelita, incluido el celo por la salvación de las almas, a ejemplo de María y Elías, los dos grandes inspiradores de la Orden, a los que nuestros dos grandes santos aluden expresa y repetidamente en su escritos.

PABLO GARRIDO HERRERO, O.CARM.  
C/ Pintor Ribera, 9  
28016 Madrid

---

caba en su lengua materna su obra *Espejo de bien vivir y para ayudar a bien morir*, en la que no faltan ciertos atisbos místicos, y del que sabemos que al traducir e imprimir esta obra en castellano en 1573, quiso añadir otro tratadito con el título de *Espejo de vida espiritual*, al que el censor Juan de Montalvo no dio paso “porque no es de materia que en el modo que se trata deva andar en romance”. Véase mi introducción a la edición crítica de la misma (FUE, Madrid 1973, 89, 116-119).

<sup>40</sup> SILVERIO DE SANTA TERESA, O.C.D., *Obras completas de San Juan de la Cruz*, 5 v., Burgos 1929-1931, I, 264.

JEROME GRACIAN AND THE TERESIAN REFORM\*

† JOACHIM SMET, O.CARM.

“Oh, Mother, how much I have wished you were with me during the last few days,” Saint Teresa wrote to Agnes of Jesus, prioress of Medina, on May 13, 1575. “I must tell you that, without exaggeration, I think they have been the best days of my life. For over three weeks, we have had Father Master Gracián here; and much as I have had to do with him, I assure you I have not yet fully realized his worth. To me, he is perfect, and better for our needs than anyone else we could have asked God to send us. What your Reverence and all the nuns must do now is to beg His Majesty to give him to us as a superior. If that happens, I can take rest from governing these houses, for anyone so perfect and yet so gentle, I have never seen”.<sup>1</sup>

Teresa was not often mistaken, but this time she was clamorously so.<sup>2</sup> Gracián was to become the nemesis of the Reform.

Jerome Gracian (1545-1615) came of a noble but indigent family, the fourth of thirteen children.<sup>3</sup> His father, Diego Gracián Alderete, who was hidalgo and had been made a noble by Charles V in 1539, acted as secretary successively to Charles V and Philip II. He was a learned humanist and translator of classical authors. Jérôme’s pious

---

\* This unpublished article was found into the archive of Fr. Joachim Smet (1917-2011); the editors of *Carmelus* decided to publish it, as it is, as homage to its author; former Praeses of the *Institutum Carmelitanum* (1977-1986) and director of the journal.

<sup>1</sup> TERESA OF AVILA, *Letters*; tr. and ed. by E. Allison Peers (2 v., continuous pagination, London 1951), I, 175.

<sup>2</sup> The noted authority on the literature of the spiritual life, Louis Bouyer, is full of wonderment: “How could Teresa, without ever breaking, strictly speaking, with her first collaborator, and more than collaborator [St. John of the Cross], come obviously to prefer to him, at least from the perspective of the foundations and the organization of the reformed Carmel, such a scatterbrain, the copies of whose spiritual writings betray superficiality and a pretentious vacuum on every page and who, besides which, seems to have given constant signs of a congenital and incurable weakness (not to say absence) of judgment? *Women Mystics*, San Francisco, 1993, p. 106. (With kind permission of the Ignatius Press, San Francisco).

mother, Juana, too, was descended from a famous Polish humanist, Juan Dantisco.

Thus, Jerome grew up in an atmosphere of piety and learning. His father would have him follow the vocation of royal secretary, but Jerome opted for university study. He had acquired the degree of Master of Arts and lacked little for acquiring the doctorate, when he chose the vocation of the priesthood and was ordained on March 25, 1571. He had close ties to the Jesuits and was expected to become one, when unaccountably he joined the Carmelites at the reformed convent of Pastrana, making his profession there on April 25, 1572. He was 27 years old, much above most of his companions in courtly manners and learning. He was the only one in the Reform given the title, Master. This is all the more remarkable because renunciation of titles of learning usually marked the reforms of the time.

Jerome was hardly out of the novitiate when he entered on a career involving offices of the highest responsibility. No doubt his noble station and familiarity with the court impressed his superiors. His aristocratic caste and its eventual influence on his concept of religious life has perhaps not been sufficiently considered.

The provinces of Spain and Portugal had just been visited, 1566-1567, by the great reforming prior general, Giovanni Battista Rossi,<sup>4</sup> whose purpose was to bring the Order to the status of Observants. In the province of Andalusia, he had encountered grave abuses and had removed from office and punished the perpetrators. These, however, appealed to Philip II, accusing the prior general of various injustices. The king reinstated them and decided to try his hand at reform. The pope entrusted the king's reform to the bishops, but after two years turned it over to the Dominicans.<sup>5</sup> While this arrangement encountered no difficulties in the provinces of Castile, Aragon, and Catalonia, these did occur, again, in Andalusia, where the Dominican, Francisco Vargas, was the apostolic visitor. Vargas had little stomach for his task<sup>6</sup> and eventually turned over his patents to others.

---

<sup>3</sup> EULOGIO PACHO, O.C.D., "Jerome Gracian de la Madre de Dios: vida y obra", *Monte Carmelo*, 91 (1983), 259-309.

<sup>4</sup> OTGER STEGGINK, O.Carm., *La reforma del Carmelo español, la visita canónica del general Rubeo y su encuentro con Santa Teresa (1566-1567)*, Roma 1965.

<sup>5</sup> *Documenta primigenia ab Instituto Historico Teresiano edita* (2 v. Romae, 1973), I, 470-471. (Documents are numbered consecutively through the 2 v.) *Bullarium carmelitarum*; ed. Eliseo Monsignano et Josepho Alberto Ximénez, O.Carm. (4 v., Rome 1715-1768), II, 165-166.

<sup>6</sup> "He is a good man," the nuncio, Nicolò Ormaneto, wrote to Rome, February 28, 1574, "but lacks the spirit needed to tame these wild horses." *Documenta primigenia*, n. 60.

On August 13, 1574, Pope Gregory XIII *motu proprio* declared the Dominican visitation ended and returned the responsibility of visitation to the superiors general of the Orders.<sup>7</sup> The nuncio at the time was Nicolò Ormaneto, who had behind him a distinguished career as reformer in England, Milan and Rome.<sup>8</sup> He was convinced that the visitation of the Carmelites should be continued and obtained from the Holy See the assurance that the end of the Dominican visitation did not affect his powers to visitate and reform religious Orders.<sup>9</sup>

Ormaneto thereupon renewed Vargas' commission as apostolic visitor and reformer of the Carmelite province of Andalusia, May 8, 1574.<sup>10</sup> The following September 22, he named Vargas and Jerome *in solidum* apostolic visitors of Andalusia.<sup>11</sup>

On August 3, 1575, he named Jerome commissary and reformer of the Carmelites in Andalusia and of the primitives in Castile, "apostolic letters granted to the Carmelite Order... and general chapters... to the contrary notwithstanding".<sup>12</sup> On January 15, 1576, Jerome began his visitation of the province of Andalusia and labored at this task four or five years. He lay about him mightily, without consideration, however, of the obligations of the friars by their Rule and Constitutions, and with an unreal notion of his faculties.<sup>13</sup> As a consequence, he ran into a lot of "persecution." ("Persecution" was a buzz word with Jerome.)

It would seem that Gracian tried to impose the perfect common life. Trent had contented itself with requiring a less strict form of the common life and allowed the use of the *depositum*. Religious were permitted to possess money, but must keep it in a common deposit box. This reform was known as *Observant*,<sup>14</sup> and was the reform Rossi attempted to impose; things being as they were with religious Orders, such a limited reform was already a triumph. On the other hand, Rossi was delighted with Teresa's work among the nuns and friars

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, no. 74.

<sup>8</sup> Cf. *inter alios*, CUTHBERT ROBINSON, *Nicolò Ormaneto*, London 1920.

<sup>9</sup> *Documenta primigenia*, no. 79.

<sup>10</sup> *Ibid.*, no. 67.

<sup>11</sup> *Ibid.*, no. 75.

<sup>12</sup> *Ibid.*, no. 84.

<sup>13</sup> Jerome's fervor for reform may have been injected by the nuncio, Ormaneto (and the king), who seems to have attempted to outdo Trent and introduce the perfect community life in the religious Orders of Spain, as may deduced from the loud objections of the latter.

<sup>14</sup> MARIO FOIS, "L'Osservanza' come espressione della 'Ecclesia semper renovanda'", in *Problemi di Storia della Chiesa nei secoli XV-XVII*, Napoli 1979, pp. 13-107.

and gave her every encouragement.<sup>15</sup> He wanted her friars called “Contemplatives,” not Discalced, a term that implied a separate Order.

Gracian seems to have been inspired by his mentor, Ormaneto. That Ormaneto was trying to impose the common life on the religious Orders in Spain may be deduced from the raucous complaints against the nuncio that arrived in Rome.

How seriously Gracian went about his task of reformer is questionable. “I was charged with the visitation and reform of the Calced Carmelites of Andalusia...” he later wrote, “although my principal intention was to carry through the foundations of the Discalced, because the Calced were opposing us, and we could better defend ourselves by keeping them subject than by having them rule us”.<sup>16</sup>

But his method of visitating was the least of Gracian’s canonical sins. Teresa and Jerome had long desired the erection of a reformed province. The latter now used his authority as apostolic visitor to establish it. To elect a provincial and definitors, Jerome convoked a chapter at Almodóvar del Campo, the following August 26, 1576.<sup>17</sup> Actually, no provincial was elected, Jerome explaining that a provincial beside himself, the apostolic commissary and visitor, would lead to confusion. In case his commission should lapse for whatever reason, the first definitor, Antonio de Jesús, should convoke a chapter and elect a provincial.<sup>18</sup> Teresa later consulted the Dominican, Pedro Fernández, former apostolic visitor of Castile. “He thinks commissaries cannot make us into a separate province or nominate definitors,” she wrote to Mariano Azaro, February 16, 1577, “unless they have more authority now than they had before”.<sup>19</sup>

Meanwhile, Rome was having second thoughts about Ormaneto’s reforming zeal. The religious Orders in Spain protested so loudly in Rome that their cries could no longer be ignored.<sup>20</sup> As to the Carmelites, on January 15, 1577, the pope’s secretary, Ptolemy Galli, instructed Ormaneto to suspend Jerome’s faculties for the time being

<sup>15</sup> Teresa wrote, “He wanted me to make as many [foundations of nuns] as I have hairs on my head.” *Foundations*, ch.27; *Wks*, tr. Peers, III, 146.

<sup>16</sup> *Peregrinación de Anastasio*; in JERÓNIMO GRACIÁN, *Obras*; ed. Silverio de Santa Teresa, O.C.D. (3 v., Burgos 1932-1933), III, 209. The Discalced Reforms of the 16<sup>th</sup> century were not reforms, but new Orders, the old Orders continuing as they were. Not so the 17<sup>th</sup> century Carmelite Reform of Touraine, later the Stricter Observance, which remained united to the Order and ultimately reformed it.

<sup>17</sup> *Documenta primigenia*, no. 130.

<sup>18</sup> *Ibid.*, no. 118.

<sup>19</sup> TERESA, *Letters*, tr. Peers, I, 434.

<sup>20</sup> *Documenta primigenia*, no. 119.



and give free rein to the visitor, Girólamo Tostado, appointed by the prior general.<sup>21</sup> At this point, Ormaneto died, June 18, 1577, without carrying out the pope's instructions. Gracian denied that Ormaneto had withdrawn his patents<sup>22</sup> – which was true – but the Order was awaiting the general's visitor, Girólamo Tostado, an exemplary religious, who acquired a very bad reputation among the Discalced. "Learned doctors" who were consulted decided that Jerome's patents continued valid, as long as the task for which they had been granted was not finished.<sup>23</sup>

On August 29, 1577, the new nuncio, Felipe Segá, arrived and the following October 14 received his instructions from Rome. The reform of the Orders is to be left to visitors appointed by their superiors general.

Segá seems to have been a man of common sense and simple honesty. To make a long story short, he swept away the whole jurisdictional mess Jerome had created and started out from scratch. The friars and nuns of the Reform, he learned, were model religious who gave great edification. Jerome, whom he had confined to Alcalá for disobedience, was absolved from censure. Eventually, Segá supported the request of the reformed friars (and St. Teresa) for a separate province, which was properly erected on June 22, 1580.<sup>24</sup>

With all points of discord thus amicably exorcised, peace could descend on the embattled Carmelite Reform.<sup>25</sup> But it was not to be. The reformer was about to be reformed.

On March 3, 1581, the first chapter of the reformed province met in Alcalá to elect a provincial and carry on other business. Teresa had lobbied enthusiastically for Jerome, and he was in fact elected provincial, but not exactly by a landslide. He received 11 of 20 votes; Antonio de Jesús, of whom Teresa disapproved, 7.<sup>26</sup> Evidently, the brethren were not very desirous of having Jerome as provincial. Anthony with John of the Cross were the first two friars Teresa had admitted to the reform. There was bad blood between Anthony and Gracian.

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, no. 124.

<sup>22</sup> *Ibid.*, no. 130.

<sup>23</sup> CARMELO DE LA CRUZ, O.C.D., "Jerome y Segá frente a frente", *El Monte Carmelo*, 72 (1964), 365-422.

<sup>24</sup> *Documenta primigenia*, no. 209; *Bull. Carm.*, II, 208-212.

<sup>25</sup> "Now, Calced and Discalced alike, we are all at peace", Teresa wrote, "and no one hinders us in Our Lord's service." *Foundations*, ch. 29; *Wks.* tr. Peers, III, 176.

<sup>26</sup> *Documenta primigenia*, no. 238.

The chapter of Alcalá issued Constitutions for the friars (partial Spanish translation from the Latin, Salamanca, Pedro Lasso, 1582). They are those promulgated in 1575 by Jerome in his capacity of apostolic commissary. Besides decrees emphasizing solitude, prayer, and austerity of life, others restrict apostolic work to preaching, catechesis, and hearing confessions. Preaching is limited to preaching to nuns; confessions of the laity are generally to be heard in the convents. The care of parishes is forbidden.<sup>27</sup>

Constitutions for nuns were also published (Salamanca, heirs of Mathias Gast, 1581). They were Rossi's, as revised by the Dominican visitor, Pedro Fernández. Suggestions for modifications (carefully vetted by the foundress) were submitted by the monasteries. Important elements, in view of later developments: the nuns were directly responsible to the provincial; the chaplain, chosen by the prioress in consultation with the provincial, should be a secular priest, who could also be the confessor. The prioress was free to call in other confessors, as well as preachers.<sup>28</sup>

The first definator, Nicolò de Jesús y María Doria, was formerly a wealthy Genoese merchant who had settled in Seville. He was a practical business man who gave valued financial advice to Philip II. He was not a man to be overlooked by persons of note.<sup>29</sup> Teresa valued him for his piety as well as for his practical sense and advised Jerome to work together with him.<sup>30</sup> Jerome sent Doria to Rome, to report the results of the chapter to the prior general, Giovanni Battista Caffardi. The meeting went off well, and the general made Doria his procurator for the Reform.<sup>31</sup>

In October following the chapter, a foundation was made in Lisbon. A nunnery under Mary of St. Joseph followed in 1585.<sup>32</sup>

---

<sup>27</sup> FORTUNATUS ANTOLÍN, O.C.D., *Constitutiones Carmelitarum Discalceatorum, 1567-1600*, Roma, 1968, 15-23, 29\*-32\*.

<sup>28</sup> IDEM, "Observaciones sobre las constituciones de las Carmelitas Descalzas promulgadas en Alcalá de Henares en 1581", *Ephemerides carmeliticae*, 24 (1973), 291-374.

<sup>29</sup> SILVANO GIORDANO, CLAUDIO PAOLOCCI, *Nicolò Doria; itinerari economici, culturali, religiosi nei secoli XVI-XVII tra Spagna, Genova e l'Europa*, Roma, Teresianum, 1996.

<sup>30</sup> TERESA, *Letters*, tr. Peers, II, 670.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 953.

<sup>32</sup> SILVERIO DE SANTA TERESA, O.C.D., *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América* (15 v., Burgos 1935-1952), IV, 680; V, 428-436. On María de San José, 1548-1603, see E. ALLISON PEERS, *Handbook to the Life and Times of St. Teresa and St. John of the Cross*, Westminster, Md., Newman press, 1954, pp. 199-200.

In Lisbon, gateway to the West, Jerome launched the province on a missionary career. By 1584, he had established a mission in Angola.<sup>33</sup> On April 9, 1585, with the veteran Franciscan missionary and relative of the founder of the Jesuits, Martín Ignacio de Loyola, he signed a *Vínculo de hermandad misionera*, an agreement of cooperation between the two Orders for the conversion of China and other heathen lands.<sup>34</sup> In the document, Gracian made some rather nasty remarks about those who preferred to remain at home. When accused of this, he replied that his remarks did not reply to the members of the Order.<sup>35</sup>

Evidently, Jerome's provincialate had not been a bed of roses. At the end of his term of office, he published an "Apology and Defense," a list of the calumnies and offenses that had been inflicted on him during his term of office. Among the many accusations were three that would plague him to the end: that he spent too much time preaching, that he was too attentive to the nuns, and that the Reform was being ruined. Unlike St. John of the Cross,<sup>36</sup> Jerome could never resist the temptation to justify himself.<sup>37</sup>

The following May 11, 1585, the second provincial chapter convened and elected Doria by all votes save two (one of them Jerome's?). Jerome became first definator. Doria was absent, making a foundation in his native Genoa, so the chapter was adjourned until his return.<sup>38</sup>

Jerome, as first definator, used the interval to proceed with his plan for the conversion of China. The route to it lay over Mexico and the Philippines, so on July 11, 1585, he dispatched a band of missionaries to Mexico, where they made a successful foundation.<sup>39</sup>

<sup>33</sup> *Ibid.*, IV, 692-693; V, 259.

<sup>34</sup> JOHANNES BECKMANN, S.M.B., "Missionarische Partnerschaft in früherer Zeit; ein karmelitisch-franziscanisches Übereinkommen zur Bekehrung Chinas in 1585", *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 24 (1968), 81-93. Gracian and his fellow co-signers described themselves as members of "la Congregación y Provincia de los carmelitas descalzos." The Reform at this point was neither a congregation nor a province of Discalced Carmelites. It was simply a reformed province of the Carmelite Order, as Gracian well knew, but he was not above occasionally telling little white lies.

<sup>35</sup> SILVERIO, *Historia*, VI, 324.

<sup>36</sup> "I am quite prepared to amend my ways in all wherein I have strayed", John is quoted as saying, "and to be obedient, whatsoever penance they give me." JOSÉ DE JESÚS MARÍA, O.C.D., *Vida de San Juan de la Cruz*; ed. Sabino de Jesús, O.C.D., Burgos 1927, 860-861.

<sup>37</sup> A summary of the "Apology" was published by SILVERIO, *Historia*, VI, 90-102.

<sup>38</sup> GABRIEL DE LA CRUZ, O.C.D., "Elecciones hechos en los primeros capítulos de la reforma teresiana (1581-1622 y 1634)", *El Monte Carmelo*, 74 (1966), 250.

<sup>39</sup> DIONISIO VICTORIA MORENO, O.C.D., *Los Carmelitas Descalzos y la conquista espiritual de México, 1585-1711*, México 1966, 13-17, 59.

By December 1, 1584, the foundation in Genoa was complete.<sup>40</sup> It is ironic that from this seed, planted by the champion of contemplation, should issue the future Italian Congregation, distinguished for its flourishing missions. The Spanish Reform was loth to leave Spain and its possessions, lest, transplanted to foreign soil, its fervor should slacken. (Also, it was not guaranteed the favor of the local sovereign).

Back in Spain, Doria reconvened the chapter at Pastrana, October 17, 1585. The province had grown so large that it was decided to divide it into four vicariates: Old Castile, New Castile, Andalusia, and Portugal, each in charge of a definitior. Jerome was entrusted with Portugal. Thus came into being the diet, or *consulta*, whose decisive vote ruled the province together with the provincial. Previously, definitiors had functioned only during the chapter. The provincial alone had ruled the province, assisted by a secretary. The change was great and abrupt and was opposed by many, chief among them, Jerome, who engaged in fierce combat with Doria to the end. But the practical Doria realized that the province could no longer be administered by one person. In fact, the *consulta*, in the form of four permanent definitiors, was the government the Holy See would eventually impose on all Orders, sometimes encountering a resistance not unlike Jerome's.<sup>41</sup>

The provincial personally retained the care of Genoa, Angola, and Mexico, for obvious reasons. Angola was abandoned; Mexico was retained, but work of evangelization in the *doctrinas* among the natives was discontinued.<sup>42</sup> Mexico was a Spanish possession, and sufficiently developed to provide the quiet needed for contemplation.

The new provincial announced his *modus operandi* in no uncertain terms. He had found the Reform fallen from its pristine fervor, and proceeded to provide a long list of faults. His purpose was to restore observance. "Even after my death," he proclaimed, "my bones, clashing together in the tomb, will cry out, 'Observance, observance!'"<sup>43</sup>

It was hardly a compliment to Jerome, who circulated a treatise, "Apology for Charity Against Some Who, Under Color of Observance

<sup>40</sup> SILVERIO, *Historia*, V, 282-289.

<sup>41</sup> The Carmelites engaged in a fruitless tug of war with the Holy See before ceding: EMANUELE BOAGA, O.Carm., "Origine e sviluppo della figura e del ruolo degli assistenti generali nell'Ordine Carmelitano", *Carmelus*, 25 (1978), 94-114.

<sup>42</sup> TOMÁS ÁLVAREZ, O.C.D., "Contemplación y espíritu misionero en el Carmelo primitivo", *El Monte Carmelo*, 64 (1956), 1-42.

<sup>43</sup> SILVERIO, *Historia*, V, 457-458.

of the Law, Cause Charity to Grow Cold, and Disturb Religious Orders.” The war was on.<sup>44</sup> After Teresa’s death in 1582, Jerome seems to have lost his anchor in prudence and his devout spirit.

This is not the place to follow in detail the battles of the war. In the provincial chapter held in Valladolid on April 18, 1587, among other decisions, Jerome was made vicar of Mexico,<sup>45</sup> but due to Drake’s blockade was unable to leave.

Meanwhile, Jerome’s life style was raising not a few eyebrows. He was in Úbeda, making a foundation there, when on October 18, 1587, Doria sent to him Agustín de los Reyes, vicar provincial of Andalusia, with a list of ten allegations against him and a request for a reply.<sup>46</sup> In his reply, Jerome did not deny the accusations, but found lame excuses for them, alleging reasons of health.<sup>47</sup> Later, however, he sent a letter of humble submission, suggesting that he be sent to a convent where he could devote himself to prayer and study.<sup>48</sup>

By the brief, *Cum de statu*, July 10, 1587, Pope Sixtus V raised the reformed province to the status of a Congregation. The vicar general had all the powers over the Congregation that the prior general had over the Order. The brief also bestowed papal confirmation on the *consulta*.<sup>49</sup>

On June 17, 1588, the *consulta* replied to Jerome’s letter of May 2, 1588, ordering it implemented.<sup>50</sup> On the same day, the nuncio, Caesar Speziano, added the weight of apostolic authority,<sup>51</sup> and on June 23, the royal chaplain, García de Loaysa, wrote a friendly letter, urging Jerome to bend his will.<sup>52</sup>

The chapter implementing the *Cum de statu* met in Madrid, June 19, 1588.<sup>53</sup> Jerome was not among the four definitors and five provincials elected; in fact, he did not attend the chapter. Teresa’s good friend, Teotonio de Braganza, archbishop of Evora, needed his services. So did Archduke and Cardinal Albert, governor of Portugal. In Lisbon, Jerome’s visitation of the Carmo was a farce. As he

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, V, 462-464.

<sup>45</sup> GABRIEL, “Elecciones”, 250-251.

<sup>46</sup> SILVERIO, *Historia*, VI, 308-312.

<sup>47</sup> *Ibid.*, VI, 312-326.

<sup>48</sup> *Ibid.*, VI, 144-145.

<sup>49</sup> ANTOLÍN, “Constitutiones”, 721-733.

<sup>50</sup> SILVERIO, *Historia*, VI, 359-360.

<sup>51</sup> *Ibid.*, VI, 359-360.

<sup>52</sup> *Ibid.*, VI, 361-363.

<sup>53</sup> GABRIEL, “Elecciones”, 251-252.

admitted, it did not need reform, but he was there to keep an eye on the Portuguese patriots among the brethren. He did much good work preaching and offering spiritual assistance to the Spanish soldiers during Drake's raid of May, 1589.<sup>54</sup>

Jerome never implemented the *consulta's* orders to retire to a chosen convent, as he himself had suggested, even though the nuncio had also ordered it.<sup>55</sup> Once his presence in Lisbon was no longer required, Doria summoned Jerome to Madrid to stand trial, June 28, 1591. His sentence, pronounced on February 17, declared him guilty of sixty proven charges, most of which he admitted, "of excess in his conduct with the nuns.... laxity in regular observance.... and other faults, for which our Order was on the point of being destroyed".<sup>56</sup> Gracian did not deny the accusations, but made lame excuses for himself. He refused sentencing and punishment and as incorrigible, according to the Constitutions,<sup>57</sup> was expelled from the Order.<sup>58</sup>

With regard to Gracian's "excess in his conduct with nuns," no one ever accused him of moral fault. He had been used to an intimate relationship with St. Teresa and through her with her nuns, and saw no reason why that should change after the saint's death. He was especially considered to be too familiar with María de San José and the Seville community. St. Teresa had by no means discouraged the relationship, as can be seen from her letters.

Gracian was certainly guilty of "laxity in regular observance." The nuns unconscionably spoiled him. In this, Teresa was the chief sinner. Her letters to her nuns are full of concern for his health. In this matter, she is even led to be somewhat devious. Thus, she instructs María de San José, prioress of Seville, not to allow meals in the parlors, except for Gracian: "It might be done for him without anyone else's knowledge ... his health is so important to us that nothing we can do for him is too much."<sup>59</sup>

---

<sup>54</sup> *Peregrinación de Anastasio*, dial. 3 and 14; GRACIÁN, *Obras*, ed. Silverio, III, 99-104, 209-210.

<sup>55</sup> In a letter to the king's secretary, Gabriel de Zayas, December 23, 1589, Jerome declared that he had written his letter of submission at the advice of a friend, Juan López de Velasco, merely as a gesture of humility for the sake of peace. GRACIÁN, *Obras*, ed. Silverio, III, 104. At times, one is tempted to suspect Jerome of duplicity.

<sup>56</sup> SILVERIO, *Historia*, VI, 494-501.

<sup>57</sup> *Constitutiones*, 1592, pt.3, ch. 8, paragr. 6, no. 1.

<sup>58</sup> Text of the sentence: SILVERIO, *Historia*, VI, 519-525.

<sup>59</sup> Letter 96, June 15, 1576; *Letters*, tr. Peers, I, 247. See also letters, especially to María de San José, in some way expressing concern for Gracian's welfare, 112, 123, 144, 160, 161, 181, 196, 209, 287, 290, 333, 346, 394, 421, 423, 437b.

As to “the Order being on the point of being destroyed,” Gracian’s tendency to move the Reform to a more active life threatened the contemplative nature of the reform.

Eventually, Gracian returned to the old Carmel and died in its convent of Brussels, September 21, 1614.<sup>60</sup>

The early historians of the Reform favored Doria, and for this they have been suspected of toadyism, but their account reflects the spirit of the Reform at the time of the dispute. Teresa may be considered to have been sincere, when she convinced John of the Cross and Antonio de Jesús to join her Reform with the assurance that they were entering an eremitical Order.<sup>61</sup> Mariano Azaro<sup>62</sup> and Giovanni Narducci (a.k.a. Juan de la Misericordia, painter of Teresa’s portrait)<sup>63</sup> were hermits, who, in joining Carmel, thought they were continuing their former style of life. Mariano became a leader in the reform. The spirituality of the “super-hermits” (*muy heremíticos*) or zealots (*zelosos de retiro*) – Jerome’s nicknames? – was the spirituality of the Reform, which emphasized prayer, austerity, and solitude, and claimed to be a return to the primitive rule. It is not known that Jerome had much of a following among the friars. Besides some of the nuns, his defenders are mostly to be found among the nobility and the wealthy.

Today, in the age of positive spirituality, Jerome is in favor and is considered to be the victim of gross injustice. The difficulty with that position is that the superiors are made to look like unconscientious, hating, and unjust individuals, and that the quarelling reformers appear to be not much better, if not worse, than “those of the cloth.”

Some say that the reasons given for Jerome’s expulsion are not serious and mask the true reason, his opposition to the *Consulta*.<sup>64</sup> This is to put modern spirituality into the 16<sup>th</sup> century. The emphasis on observance in religious life at that time was a reaction to the lack of it in previous centuries. It was important that religious should once

---

<sup>60</sup> It was while he was again a member of the old Carmel that Jerome wrote most of his many works on the spiritual life. (GRACIÁN, *Obras*; ed. Silverio de Santa Teresa, O.C.D., Burgos 1932-1933, 3 v.) Discalced authors tend to regard him favorably, but outside that Order opinions differ. The opinion of Louis Bouyer was cited above (footnote 2). Louis Cognet has written, “In spite of all attempts at rehabilitation, Jerome’s personal views, as they come to us through his works, remain inconsistent and confused. (*De la dévotion moderne à la spiritualité française*, Paris 1958, 181.)

<sup>61</sup> *Foundations*, ch. 3; *Wks.*, tr. Peers, III, 14-15.

<sup>62</sup> See PEERS, *Handbok*, pp. 112-113.

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 182-183.

<sup>64</sup> TEODORO SIERRA, O.C.D., “Causa primordial de la expulsión del P. Jerome Gracian”, *Teresianum*, 43 (1992), 417-457.

again return to their duties. Observance is the hallmark of all the reforms of the time.<sup>65</sup> Observance has taken on the suggestion of exteriority, pharisaism, but ideally it is an expression of conscientious love; in fact, saints of the time were scrupulously observant, and their sanctity was measured by it. One can be sure that John of the Cross, one of the *muy heremíticos*, was carefully observant.<sup>66</sup> The fact that Jerome was self-confessedly not observant was a very serious matter for a man in his position. He was ruining the Reform, as he accused Doria of doing. Jerome's lax ways were an offence against the austerity which was the hallmark of the eremitical life.

Gracian's disagreement with Doria is usually represented as a Gracian-Doria conflict; actually it was a Gracian-Reform conflict.

There is an explanation, however, which solves the problem and saves the goodwill of all concerned: Jerome lacked a contemplative vocation, at least as it is expressed in prayer, austerity, and solitude. "They would have buried me in some convent," he later wrote, "where I would have had no other occupation but to confess an occasional *beata* and to follow the choir".<sup>67</sup> Hardly a sentence St. John of the Cross would have written. Jerome's complaint is that he would have had nothing *to do*. The office was a waste of time. Gracian's laudable interest was the active apostolate. He should have persevered in his early attraction to the Jesuits.

After Gracian's expulsion,<sup>68</sup> peace finally settled on the troubled Reform. All Gracian's efforts to be re-admitted to the Reform were in vain. He wasn't wanted.

† JOACHIM SMET, O.CARM.  
*Institutum Carmelitanum*  
Roma

---

<sup>65</sup> Note the motto of the 17th century Carmelite Reform of Touraine: "Ubi non est rigor non est vigor".

<sup>66</sup> Teresa, too, seems not to have taken careful observance lightly: "As for those who come after us," she wrote at the end of her life, "... let them, for the love of our Lord, allow no practice which makes for perfection to fall into abeyance.... Let them keep watch over the most trifling things and realize that the devil is always boring little holes through which in time great faults may enter." *Foundations*, ch. 29; *Wks.* tr. Peers, III, 176.

<sup>67</sup> *Peregrinación de Anastasio*, dial. 10; GRACIÁN, *Obras*, ed. Silverio, III, 154.

<sup>68</sup> On December 15, 1999, the Definitory General of the Discalced Carmelites rehabilitated Jerome, cancelling the sentence of expulsion, *Carmelite Digest*, 15/3 (2000), 73-76. His rehabilitation had been proposed at the General Chapter of 1991, but had been rejected by a vote of 61 to 21, with a request for more information. To a proposal of the Spanish nuns to undertake the cause of his canonization, the Definitory General, on December 15, 2001, agreed to take the matter under advisement. *Communicationes OCD*, 2001, pp. 40-41.



LA SORGENTE DEL SUPPLICANTE

עֵין הַקְּוֹרָא EN HAQQORE

CRISTIANA DOBNER, O.C.D.

Tu mi hai scelto, ma tu sei anche la mia scelta<sup>1</sup>

Rabbi Eli'ezer ha detto: se tutti i mari fossero d'inchiostro, tutti gli stagni coltivati a canne di calami, se il cielo e la terra fossero pergamene e se tutti gli uomini coltivassero l'arte di scrivere, non potrebbero esaurire la Torah che ho insegnato, mentre la Torah stessa ne verrebbe diminuita non più di quanto trattiene la punta di un pennello intinto nel mare (Avot de Rabbi Natan, cap. 25).

Il carmelitano/a può gridare: *Appartengo al cammino* (Atti 9, 2).

Beati quelli che sono invitati a vedere, per converso, Mosè ed Elia completamente illuminati dall'unica luce di Cristo!<sup>2</sup>

1. LA SIMBOLICA ORANTE CARMELITANA

*Insegna a dire alla tua lingua: non so* (Be 4)

1.1. *Note di un cantiere creativo*

La *vitae formula* è una mappa già disegnata, che ci viene consegnata perché noi l'esploriamo ed impariamo a salire il Monte Carmelo con il cuore attratto da Cristo, dove cuore non sia «sinonimo di sentimento ma piuttosto di coscienza,... radicalità dell'uomo colto nella sua realtà intellettuale, volitiva, passionale, affettiva e effettiva»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> J. HALEVI in *The Jewish Poets of Spain*, Penguin, London 1965, p. 119.

<sup>2</sup> H. DE LUBAC, *Il Mistero del Soprannaturale*, Il Mulino, Bologna 1967, p. 481.

<sup>3</sup> G. RAVASI, *La prima alleanza è un rapporto d'amore*, in *Guida alla lettura della Bibbia, approccio interdisciplinare all'Antico e al Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, p. 27.

Il tentativo è quello di sollevare un manto antiquato, di abolire la distanza che ci separa dal testo, e anche dal vissuto di ciascuna generazione di carmelitani/e nei secoli, per tuffarci nel segreto più profondo della *vitae formula*.

Non è un'illusione, quasi fosse la goccia d'inchiostro nell'acqua, cioè l'irreversibile, ma la sede dell'eterogeneità, inizialmente macroscopica che, successivamente, nel corso dei secoli è diventata microscopica.

I ricordi transpersonali solo il gruppo li trasmette, considerati insieme, all'interno di una rete di sottili equilibri e reciproche intersezioni, che può evitare o ridurre il rischio di cogliere solo l'ombra esistente sotto ogni lampada, sotto ogni uomo.

Una linea d'influenza, anche fra maestro e allievo, non può mai essere dimostrata, tuttavia, la ricerca della verità non presuppone la novità ma una reale inserzione nella grande e continua tradizione della Parola di Dio, vissuta nel proprio tempo e, conseguentemente, un riconoscere il mandato che sollecita a renderla prassi vissuta.

La tessitura testuale, insieme all'ordito testuale, si può considerare sotto il profilo di diversi obiettivi, a diverse larghezze, nelle quattro valenze del conoscere biblico: intellettuale, volitiva, affettiva ed effettiva.

Il richiamo è impellente: tenta di tendere il tuo arco il più possibile.

È necessario superare le colline del pensiero e comprendere che la Parola di Dio coincide con la ricerca stessa intorno alla Parola, nell'esperienza di Israele e nell'esperienza della Chiesa, essendo attenti e tesi alla potenza del Risorto.

La struttura biblica della Regola presuppone una dominante ideologica, culturale e tematica, dei punti portanti specifici e peculiari.

Quale la radice unitaria? La *lectio divina* sottesa e offerta quale sorgente di vita, quale *Sorgente del Supplicante*.

Quale linea può essere illuminata a livello teologico?

Cominciando da Jerushalaim, quale architettura unificante, nel cuore della *vitae formula*, non al di fuori della conoscenza d'amore, non al di fuori di Jerushalaim, luogo del faccia a faccia, della sequela, dell'aspettativa, del celebrare ogni giorno la sua Presenza.

Jerushalaim intesa come tensione *verso*, in cui emergono le posture inalienabili ed imprescindibili consegnate nel dono fatto a noi da Alberto, patriarca appunto della città santa. Posture che sono vitalità perenni da assumere e da incarnare:

- la centralità della Parola;
- la frazione del Pane;

- il Padre Nostro;
- il pellegrinaggio, il dimorare nel deserto quotidiano, l'Esodo;
- la preghiera;
- l'unione dei cuori;
- la lotta spirituale;
- l'ascetica;
- il lavoro manuale;
- la comunione dei beni.

Sono dati iconici non solo rappresentativi ma la Parola che ci raggiunge attraverso la memoria di Gerusalemme. Con quale strumentazione scrutarli?

Procedendo per semplificazioni fenomenologiche, cioè riconducendo ad alcuni concetti fondamentali, tra dono e sforzo, accoglienza e ricerca. E a partite esegetiche da chiudere e partite ermeneutiche da predisporre.

Il testo della *vitae formula* è letterariamente costruito, è una composizione: quale la sua concentrazione semantica? Sia a livello globale, sia a livello di dettaglio?

Indubbiamente Alberto ha trascritto nel mistero di JHWH lo schema vassallatico, tipico del tempo, per giungere al simbolo paterno, materno, sponsale, cioè a tutto l'arco intero delle esperienze umane.

La *vitae formula* è la forma dell'icona primaria carmelitana perché la sua radice è la Parola da cui scaturisce l'esigenza profonda della solitudine.

Quale è l'unitarietà sotterranea della Scrittura consegnata nella *vitae formula* di Alberto?

Noi siamo nati in *Eretz Israel* e il maestro di Israele A. Neher sostiene che *Eretz* è un soggetto che parla, che può divenire, se lo si sa ascoltare, l'orizzonte della storia intera. Sgorga allora il fremito della speranza e si fonda la vita monastica come *pendant* interiore al pellegrinaggio esteriore, la vita carmelitana come radicamento in Jerushalaim.

Una lettura nel simbolo quindi quale tentativo di avere una visione totale, il *pan opticon*, in cui poter riconoscere e costruire una teologia della Presenza che suggerisca e spinga oltre.

Dire Presenza però, significa dire *menorah*.

Posso individuare nella *vitae formula* un'icona simbolica a *menorah*? Quella icona sottesa all'esperienza che sorregge ed infonde vita al carmelitano/a e al suo volto?

La tradizione rabbinica infatti insegna che il volto della persona ha sette aperture, proprio come i sette bracci della *menorah*, egli/ella

è una *menorah* vivente che arde se il suo *lev/levav* arde ricevendo la Luce ed è spenta invece quando non l'accoglie e si lascia intristire dalle tenebre.

L'intonazione tocca alla Parola, ma esiste una cifra strutturale? Che cosa si lascia vedere in dissolvenza?

La Bibbia è sacramento della Parola, suscita l'incontro di due parole, quella che JHWH ha fissato nelle parole scritte, cioè nella scrittura, e quella parola che si suscita interiormente in colui che legge.

L'espressione della postura corporale diviene espressione di altro, cioè icona del vissuto interiore, diventa tangibile il raccoglimento.

Solo chi si china sul Libro può dare vita alle parole del Libro e lasciarsi nutrire della Parola.

La relazione con JHWH assume i suoi contorni, si profila, e scende nel profondo: la conoscenza nutre l'amore e l'amore nutre la conoscenza. Il rimando circolare diviene vita reale e il luogo in cui proiettare la luce epifanica dell'Originario.

Indubbiamente Agostino colse quella dimensione che pervade ogni chinarsi sulla Parola, partendo dalla dimensione antropologica per la quale, «leggere è dialogare con gli assenti», e trasferendola alla *lectio*. Qui impera l'Assente, che non si tocca e non si vede, che non è tangibile ma invisibile, tuttavia Egli, JHWH, si proclama, il Presente e il Vivente.

Nella *vitae formula* si riscontrano alcune citazioni bibliche: non è il loro numero a contare, quasi fosse attraversata da lampi, ma il loro peso teologico ad essere rilevante e determinante.

Spesso si ha l'impressione di trovarsi dinanzi ad una fotografia delle generazioni susseguitesesi nei secoli, ma abilmente ritoccata dalla matita grassa e sfumata; invece bisogna scendere più nel profondo, trapassare da questa incrostazione e cogliere il margine di un'icona: mai racchiusa in una cornice ma che fa sempre "esplodere" verso l'alto il margine (O. Clément).

Il dono dell'intelligenza infatti è sinonimo di pienezza della fede, datoci per comprendere la Scrittura ed introdurci al mistero di Dio.

Nella Scrittura Egli si manifesta così come è, si fa memoria delle Sue opere.

Il *μείνατε* evangelico, significa rimanere non restare, ed ben più di abitare, perché si realizza un dimorare, una comunione nel pulsare della vita:

Come il Padre ha amato me, così io ho amato voi. Rimanete nel mio amore! (Gv 15, 9).

Un rimanere che connota «un'esistenza 'logica'»<sup>4</sup> vissuta seguendo il Logos, cioè la Parola di Dio.

Noi viviamo mettendo in pratica l'*obsequium Jesu Christi*, la *harizah*<sup>5</sup> quindi per noi, carmelitani/e, è connaturale, perché con questa tecnica esegetica ebraica giungiamo al cuore dello scrutare:

Diciamo pure quindi che Gesù Cristo non spiega tanto l'Antico Testamento, ma lo trasforma. O piuttosto, egli lo spiega solo dopo averlo trasformato. La sua morte, seguita dalla sua risurrezione, siccome opera il passaggio alla Nuova Alleanza, è la trasfigurazione del Libro con cui l'Antica veniva insegnata. Non è affatto per caso che questa unificazione di Mosè e di Elia nella sua gloria ha luogo simbolicamente in una scena che prefigura la sua risurrezione. Così pure non è per caso che la conversazione sulle scritture che si svolge lungo la strada di Emmaus con i due discepoli si situa dopo la Passione<sup>6</sup>.

Un dimorare, *giorno e notte*, in quella Legge (*Torah*) cui è sottesa un'unica ed unificante postura:

La *Torah* inizia e termina con la carità. All'inizio, infatti, Dio fabbricò tuniche di pelli e vesti coloro che erano nudi (Gen 3, 21), al termine Dio seppellì Mosè (Dt 34, 6) (BSotah 14a rabbi Simlai).

La *Torah*, lentamente, diviene la trasformazione della coscienza umana, la risveglia, crea una nuova relazione fra le nostre intenzioni e le nostre azioni, come acutamente annota E. Lévinas.

Le propaggini nuove della radice possono germinare, crescere e svilupparsi, possiamo diventare custodi del *Ner Tamid*, della luce perenne, che «offriva alle genti la testimonianza che la Presenza divina dimorava su Israele» (b Shabbat 22b):

Il lume sabbatico simboleggia dunque, nella diaspora, quel fuoco perenne che ardeva sull'altare del Tempio, secondo la prescrizione biblica: *Un fuoco continuo ardeva sull'altare, non deve spegnersi* (Lev 6).

---

<sup>4</sup> F. ROSSI DE GASPERIS, *Da Dan a Bersabea. Pregare e camminare in tutta la Parola e la Terra di Dio*, EDB, Bologna 2006, p. 22.

<sup>5</sup> Cfr C. DOBNER, *Luce carmelitana. Dalla radice santa*, Editrice Libreria Vaticana, Città del Vaticano 2005, p. 195: «La *harizah*, la *collana*, è una tecnica midrashica rabbinica, un'argomentazione a base di luoghi biblici, che raccoglie una serie di testi, l'uno seguente all'altro, espressi con un'immagine accattivante: proprio come il susseguirsi delle perle di una collana. I versetti si inanellano richiamati da vocaboli comuni, da sintagmi o paradigmi, per condurre a leggere il testo quanto più ampiamente possibile».

<sup>6</sup> H. DE LUBAC, *Il Mistero del Soprannaturale*, Il Mulino, Bologna 1967, p. 302.

Solo la fiamma di quel fuoco doveva restare accesa il sabato, e testimoniava, nel silenzio di ogni altra luce, la presenza visibile del Dio d'Israele<sup>7</sup>.

Il carmelitano/a, è così tracciato con il chiaro intento di superare il limite, suo personale, di uomo concreto, perché ben sappiamo che la Torah non è un testo o «un genere letterario tra gli altri, ma il luogo nel quale, a partire da lettere, preposizioni e verbi, comincia una vita»<sup>8</sup>, orientata proprio dalla Parola stessa, che richiede l'assoluto impegno di ogni persona.

Siamo, carmelitani/e, il termine di una Parola che crea. E. Stein lo colse sinteticamente:

La *Regola* riassume in una breve frase tutto il senso della nostra vita: "Ciascuno rimanga nella sua cella... meditando giorno e notte la Legge del Signore e vegliando in preghiera, se non è giustamente impedito da altri lavori". Vegliando in preghiera", esprime quanto Elia disse con le parole: "Stare davanti al Volto del Signore"... La preghiera è un guardare in alto al Volto dell'Eterno. Lo possiamo fare solo quando lo Spirito veglia nell'intimità più profondità, sciolti da ogni attività e godimento terreno, che lo ottendono. Essere vigilanti con il corpo non garantisce quest'essere vigilanti e la quiete, desiderata secondo la natura, non lo impedisce. "Meditare la legge del Signore" può essere una forma di preghiera, quando assumiamo la preghiera nel suo ampio significato abituale. Pensiamo però al "vigilare nella preghiera" come all'inabissarci in Dio, proprio della contemplazione, allora la meditazione ne è solo una via (NC 263-264).

### 1.2. *Il carmelitano/a "meqqoubal"*

La fame della Scrittura appartiene al progetto di Dio, orizzonte di verità e libertà, aperto alla Sorgente da cui la vita sgorga e da noi viene ricevuta, per apprendere ad orientarsi all'Infinito.

Farsi luogo per l'evento è l'operazione della *Luce carmelitana*<sup>9</sup> in noi, mentre tutto è sospeso come in attesa.

Quale l'insegna di fiducia?

La Torah è *shir, canto*, la *vitae formula*, la Regola, tramata di allusioni bibliche, è *shir* per i carmelitani/e, stretti, serrati, come solidali

<sup>7</sup> G. BUSI, *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settante voci*, Einaudi, Torino 1998, p. 64.

<sup>8</sup> E. LEVINAS, *Au-delà du verset*, Minuit, Paris 1981, p. 46; *Al di là del versetto*, Galda, Napoli 1985, p. 100.

<sup>9</sup> C. DOBNER, *Luce carmelitana...*, o. c.

anelli di una stessa catena nel tornare indietro per andare avanti: il nostro essere filtrato attraverso l'esperienza dei predecessori e gli approfondimenti meditativi dei moderni.

Questa è l'orditura visibile, quel filo che intesse la biografia di tutti insieme e, nel contempo, supera ognuno e supera la storia delle idee che muovono la prassi: la percezione della nota singola che si stempera in timbro e diviene parte di una fascia sonora.

Il tema è matriciale, perché proviene dallo stesso *El Rahum, El che ha gli uteri*<sup>10</sup>, ed è quello che promana dalla *vitae formula*, donata agli *antenati simbolici*, perché è itinere della condizione mortale: avere lo *studium* della Parola per dimora, nutrito dal polline della creatività, senza di cui lo *studium* stesso rischia di perdere il suo respiro, sempre in movimento.

La tradizione carmelitana non è mossa da tiranti autobiografici di uomini e donne di secoli passati, e neppure è un affresco su cui troppe mani abbiano passato il pennello, quanto piuttosto appare come il sigillo creativo di chi scrisse la carta, o la storia, non per suscitare una domanda, ma proprio perché la domanda era nata dentro di sé ed urgeva per incarnarsi.

Tutto questo postula spostamenti di attenzione, gradualità o subitanei, misurabili dalla percezione stessa dello slittamento e l'esserci in vasto ventaglio, per noi che viviamo sull'asse della temporalità e, contemporaneamente, sul piano della fenomenologia della Scrittura.

Il gradiente di invecchiamento perciò della *vitae formula*, della *Regola*, si colloca sullo zero, si dilata come strada di tutta la Chiesa da cui si diramano e si accendono i frammenti che manifestano una dimensione cinetica della linea che ritma incessantemente.

Il testo tramandato della *vitae formula*, nella sua lineare semplicità, si presenta con quella che si denomina *die Pracht des Schlichten*, la sontuosità del dimesso, nella cultura che anima la società d'allora e ne disegna il volto.

È il "luogo" di riferimento della coscienza credente che abbia scoperto in sé la chiamata a salire il Monte Carmelo: esprime la *berith* (Es 19, 5) che è una categoria fondamentale, una delle grandi nozioni teologiche della Scrittura; che non indica un rapporto bilaterale, ma la disposizione che un soggetto assume e può significarne anche la promessa. Teologicamente, solo Dio fissa gli obblighi e può far dipendere il rapporto Dio-popolo dall'osservanza della sua *berith*-impegno. Unica garanzia però è l'impegno grazioso di Dio che mantiene la sua promessa.

---

<sup>10</sup> *Ibidem*.

Il procedere in ascolto della Scrittura e della *vitae formula*, della *Regola*, non è sempre più stretto, più stretto ed obbligato, come una tonnara, quella rete che incapsula e porta alla morte, ma è una dilatazione che si distende e, passando per la propria Pasqua, conduce alla vita, perché è l'approdo di una vita; quindi non nella linea della dimostrazione ma in quella della mostrazione.

Nella tradizione viva in cui è recepito, l'inizio assoluto si staglia a sagoma netta come in una tarsia, e noi carmelitani/e non ne siamo ostentati possessori, bensì trepidi custodi, perché agisce come un attrattore e ci conduce alla Bibbia teologale, quindi alla lettura liturgica e spirituale, alla *lectio divina*.

Il carmelitano/a vive e respira il *die ac nocte in Lege Domini meditantis* ed apprende una postura che, per lui/lei, diviene costitutiva ed ineliminabile.

Il monito di C. Chalier è decisivo:

Se leggere si comanda dunque a ciascuno, non devono essere separati la significazione e l'accesso che vi conducono. Come insegna la fenomenologia, l'accesso fa parte della significazione. L'atto della lettura è fondamentale perché la significazione non viola la soggettività per imporvisi: ella sorge quando il lettore si dispone a riceverla. Vi si orienta facendosi *meqqabel*, colui che riceve, o meglio ancora, come dicono i saggi, *meqqoubal*, colui che è ricevuto, riempito da essa. Sapendola accogliere nella fedeltà alla tradizione<sup>11</sup>.

Quale allora la connotazione del *meqqoubal* carmelitano/a in ascolto della Parola e di quella Parola incarnata a noi consegnata nella *vitae formula*, nella *Regola*?

Il *meqqoubal*, colui/ei che abita il Monte Carmelo, scoprirà che, nel corso della vita, si trasfigurerà in *Sefer Torah*, nel rotolo della Torah<sup>12</sup>.

Si impone il parallelo, non estrinseco sì intrinseco e profondamente intrecciato, dal *meqqoubal* al Carmelo: *Il Cammino di Perfezione* di Teresa di Gesù proprio qui si radica, perché trasuda dal *meqqoubal* carmelitano, votato con ogni sua forza e desiderio al *meditantes*:

Là dove ogni ora è preziosa, là dove l'istante si vive in un orientamento verso il Nome, il tempo non è semplice perseveranza nell'essere. Quando il presente-vivente provoca la "rottura dell'Io dell'immanenza", nel "risve-

<sup>11</sup> C. CHALIER, *Judaïsme et Alterité*, Verdier, Lagrasse 1982, p. 202.

<sup>12</sup> Cfr. C. DOBNER *Luce carmelitana...*, o. c.



glio e (la) vita, introduce la trascendenza nel cuore del quotidiano. È questa trascendenza come vita. Pensare ogni giorno, ogni istante, in questo risveglio, è rischiare a dirli in una significanza che supera la positività dei discorsi. Permette pure che nulla, mai, sia mai senza importanza. Veglia perché ogni ora riceva nome nella memoria del Nome. Santifica il tempo<sup>13</sup>.

In Teresa risuona la stessa corda, infatti scrive:

Segno evidente che noi amiamo una persona è quando ricordiamo spesso il bene che ci ha fatto. Ora, se è lecito, ed anche molto meritorio, ricordarci che abbiamo l'essere da Dio, il quale ci trasse dal nulla e ci conserva nell'esistenza, e che prima ancora di crearci ha preparato per ciascuno di noi che viviamo i benefici della sua vita e della sua passione, perché non mi sarà pur lecito di riconoscere, vedere e considerare, con maggior frequenza che prima non usassi nelle mie vane conversazioni, quello che ora Egli mi dà, cioè, di non volermi occupare che di Lui? Ecco qui un gioiello. Ricordare che ci fu regalato e che ora è nostro, è forza che ci spinge ad amare il donatore. In questo è il frutto dell'orazione quando è fondata sull'umiltà.

Che dire poi nel vederci in possesso di altre perle più preziose, già da alcuni servi di Dio ricevute, come il disprezzo del mondo e di se stessi? Non v'è dubbio che ci sentiremmo più debitori e più obbligati a servirlo. Persuadersi che prima non si aveva nulla è già un conoscere la munificenza di Dio che ad un'anima così povera, vile, e tanto priva di meriti come la mia, volle dare fin ricchezze di quante ne sapesse desiderare, mentre le sarebbe stata fin troppa la prima sola di quelle perle (V 10, 5). Quanto a coloro che non hanno ancora cominciato io li scongiuro, per amore di Dio, di non privarsi di un tanto bene. Qui non vi è nulla da temere, ma tutto da desiderare. Anche se non facessero progressi, né si sforzassero di essere così perfetti da meritare i favori e le delizie che Dio riserva agli altri, guadagnerebbero sempre con imparare il cammino del cielo; e perseverando essi in questo santo esercizio, ho molta fiducia nella misericordia di quel Dio che nessuno ha mai preso invano per amico, giacché l'orazione mentale non è altro, per me, che un intimo rapporto di amicizia, un frequente intrattenersi in solitudine con Colui dal quale sappiamo d'essere amati (V 8, 5).

Giovanni della Croce nel *Cantico Spirituale* (C 29, 10) si ritrova in sintonia con Teresa:

L'anima, ben sapendo il detto dello Sposo nel Vangelo, cioè che nessuno può servire a due padroni, ma necessariamente deve mancare ad uno dei due (Mt 6, 24), dice qui che, per non mancare a Dio, mancò a tutto quello

---

<sup>13</sup> C. CHALIER, *Judaïsme ...*, o. c., p. 247.

che non è Dio, ossia a tutte le altre cose ed a se stessa, perdendosi a tutto ciò per suo amore. Chi è innamorato davvero, subito si lascia perdere a tutto il resto, per guadagnarsi di più in ciò che ama; e per questo l'anima dice che si perdette da se stessa, ossia a bella posta. Ciò avvenne in due maniere. La prima, rispetto a se stessa, col non fare nessun conto di sé, ma dell'Amato, donandosi a Lui graziosamente, senza ombra d'interesse, e rendendosi perduta, senza desiderare per sé guadagno alcuno. La seconda, rispetto a tutte le cose, con non far caso di nessuna, ma solo di quelle che riguardano il suo Diletto: questo significa rendersi perduta, bramare cioè di esser guadagnata.

Nella nostra tradizione, quando non è solo un passaggio all'interno della storia, si osserva un'ossessiva ripetitività meditativa ed incarnata di un'idea, di un ideale. Per il fatto stesso che si mantiene fermo nel corso di tante diverse variazioni di stile, è legittimo concludere che ci troviamo dinanzi al motivo e alle forze dominanti del carisma, quella che genera la testimonianza che, a sua volta, diviene paradigma di esperienza, punto di riferimento e di obbedienza, una sintassi di vita.

Il tracciato del cammino discepolare, evangelico e carmelitano, è così identificato, insieme con un ragguardevole schema antropologico, nel plesso vocazione, azione solitudine. Quale l'alone fecondo della libertà umana? La solitudine, quale raccordo metabolico fra vissuto, rappresentato e azione.

A partire dal punto prospettico che raccoglie un dato preciso, da cui scendere a cascata: il fatto storico della *vitae formula*, della Regola, radicata nella terra di Israele, è grembo, perché è *meqqoubal*, della stessa Bibbia radicata nella stessa terra, infatti «la terra d'Israele è ... il segno efficace, il sacramento – potremmo dire in linguaggio cristiano – della vita eterna»<sup>14</sup>, e collocato alla Fonte di Elia. Infatti, «in ebraico Torah non è l'ordine, ma la Via, la strada sulla quale io cammino instancabilmente sapendo che essa conduce a una finalità»<sup>15</sup>.

In Teresa di Gesù, cammino, strada – lo esprime già il titolo dell'opera diretta alle sue sorelle carmelitane, *Il cammino di perfezione* –, sono termini vitali sempre presenti e simboli che si imprimono nella vita nello Spirito:

Mi sono molto allontanata da quanto cominciai a dire; ma tutto torna bene per quelli che cominciano l'ho fatto a proposito, perché comincino un cammino così alto da procedere sul vero cammino (V 13, 22).

---

<sup>14</sup> P. LENHARDT, *La terra d'Israele e il suo significato per i cristiani, Il punto di vista di un cattolico*, Morcelliana, Brescia 1994, p. 67.

<sup>15</sup> A. NEHER, *Jérusalem, vécu Juif et message*, Rocher, Paris 1984, p. 112.

Teresa è sempre esplicita e netta nelle sue affermazioni: «Amo molto le parole del Vangelo» (CA 21, 4).

Giovanni della Croce, da parte sua, considera sommamente la Parola di Dio e la abita perennemente:

Pertanto, per dire qualcosa di questa *notte oscura*, non mi affiderò né dell'esperienza né della scienza, poiché l'una e l'altra possono venir meno e ingannare; ma, non tralasciando d'aiutarmi per quanto posso con entrambe, mi servirò per tutto ciò che, con il favore divino, dovrò dire, – almeno per ciò che è più importante ed oscuro ad intendersi – della divina Scrittura, lasciandoci guidare da essa non potremo sbagliare, poiché in essa è lo Spirito Santo che parla. Se poi incorrerò in qualche errore, non comprendendo bene ciò che la Scrittura dice o ciò che senza di essa verrò dicendo, non è mia intenzione discostarmi dal senso e dalla dottrina della santa madre la Chiesa cattolica, poiché, in tal caso, mi sottometto e mi rimetto interamente non solo al suo comando, ma anche a chiunque ne giudicasse con migliori ragioni [delle mie] (S prologo).

Il carmelitano/a non prende le mosse da facoltà umane, ma da fonti interiori, da eventi e da svolte che trasformano; si dispiega allora, nel quotidiano, nella *Sorgente del Supplicante*, cioè nella *simbolica orante*, in una semplicità di postura di chi parla con il gesto perché «eleva le mani verso il tuo Nome»<sup>16</sup> e, in una pluralità di gestualità, risponde all'intensità del rapporto con Dio in quel preciso istante.

Il mutamento viene generato dall'incontro essenziale alla nostra condizione: il ritorno a se stessi, l'incontro con gli altri, il contatto con il senso dell'esistenza, fondamento della libertà e dell'agire responsabile, proprio per non rimettere in atto il distoglimento prospettico dal luogo dell'origine.

Egli/ella può gridare *appartengo al cammino* (Atti 9, 2: *ean tinaj eufh/thj odou/ontaj andraj te kai. gunaikaj dedemenouj agagh/eij Verousalhm*).

E a quel *Cammino* tracciato e, prima ancora, battuto in proprio da Teresa di Gesù.

Tutti noi, che discendiamo dagli *antenati simbolici*, possiamo dare conto ora di quanto si è creato nei secoli e nei tempi più recenti, non per rammemorazione interiore (per dirla con Hegel), ma perché è vita, cioè atto, storia morale e religiosa, non partitica ma politica, della *polis*: un'eternità nel tempo, un'evoluzione nell'ambito di una stessa serie genetica.

<sup>16</sup> B. IBN PAQUA, *Le devoirs du coeur*, Desclée de Brouwer, Paris 1972, p. 647.

*Simbolica orante*, in questo contesto, non è un ritaglio all'interno di una formulazione riassuntiva e neppure una verifica estensiva; chi dimora il Monte Carmelo non costruisce il caleidoscopio e con briciole e frammenti realizza combinazioni strutturali. È invece solo l'esito vivo e vivente della direzione del *lev* con la sua tipica connotazione biblica:

Il "cuore" (*lev*), nella Bibbia, denota l'interiorità della persona, la sua mente, il suo animo, la sua coscienza, soprattutto la libertà, con cui essa dispone di sé, orientando verso un fine determinato tutta la propria intelligenza, affettività e sensibilità<sup>17</sup>.

Non solo, il *lev* deve apprendere la sua postura e concretarla nel *lev shomea'*, nel *cuore ascoltante* che Salomone chiese a JHWH (1 Re 3, 9). La *Torah* però che cosa era prima che giungesse Salomone? I Padri di Israele rispondono che era simile ad un pozzo dalle acque vive ma profonde da cui era impossibile attingere. Un saggio ne trovò la soluzione: legò una fune all'altra e gli riuscì di giungere all'acqua e poté dissetarsi. Il paragone viene riferito alla *Torah*, le cui parole erano *setumim*, cioè chiuse, finché Salomone, il saggio, comprese che se avesse collegato parola a parola, sarebbe riuscito a cogliere il significato della *Torah*.

Attingere le parole è ancora possibile, ma come schiuderle? Poiché aveva chiesto a JHWH il *cuore ascoltante*, *lev shomea'* il cuore circonciso, egli poté percorrere i trentadue sentieri della sapienza in esso incisi, sedici scritti al di sopra, sedici al di sotto. Se si seguono i detti sentieri, si cammina nella vita dello spirito.

*Cuore ascoltante* che si abbevera alla *Sorgente del Supplicante*, ed è la stessa *Sorgente del Supplicante*; solo così non trasforma la *Torah*, libro vivo, in Antico Testamento:

L'esegesi ebraica procedette..., essenzialmente, attraverso l'individuazione di centri simbolici rappresentati da parole chiave, che grazie alla loro pregnanza espressiva, servirono come tappe essenziali per la comprensione del testo biblico, si seguì di preferenza la linea che congiungeva le ricorrenze di un termine, nella convinzione che il ripetersi di una parola non fosse mai casuale, ma dovuto a una precisa intenzione, e che ciascuna delle attestazioni servisse a chiarire quelle precedenti. Venne così a crearsi un nucleo di termini di maggiore spessore semantico, che

---

<sup>17</sup> F. ROSSI DE GASPERIS-A. CARFAGNA, *Prendi il libro e mangia! 3.1. Dall'esilio alla nuova alleanza: storia e profezia*, EDB, Bologna 2002, p. 21.

assunsero il valore di autentiche icone del pensiero, ben riconoscibili all'interno del variegato lessico biblico<sup>18</sup>.

Il carmelitano/a appartiene alla schiera dei *vigilantes*, perché sta in coffa, in gabbia d'avvistamento, affidato non all'acutezza della sua vista e della sua percezione interiore, ma all'accoglimento dell'Incanto<sup>19</sup>; si genera quindi la capacità elianica dell'ascolto di Dio:

La fedeltà a ciò che non può essere tematizzato, ma nemmeno semplicemente taciuto, è un tradimento di specie sacra, in cui la memoria, volgendosi a un tratto come un remolino di vento, scopre il fronte nevato dell'oblio. Questo gesto, quest'inverso abbraccio di memoria e dimenticanza, che conserva intatta al suo centro l'identità di immemorato e indimenticabile, è la vocazione<sup>20</sup>.

Identità, indubbiamente, intesa come modo di concepire la vita, come sensibilità di fondo e come lo stesso modificarsi degli atteggiamenti. Compaiano all'orizzonte groviglio e frammento, assalga una steppa di noia, tuttavia, come formatasi da sé, emanante dalla *Sorgente del Supplicante*, scaturisce la capacità di assorbire la luce taborica.

*Simbolica orante* allora è armonia dei simboli, intesi come nuclei ontologici del pensiero e dell'essere, non sinonimo di postura o scelta di riflessione perché:

La filosofia delle forme simboliche, considerata da questo punto di vista, non è nient'altro che il tentativo di far risultare in certo qual modo per ognuna di esse il determinato indice di rifrazione che le è specifico e peculiare. Essa vuol conoscere la natura particolare dei diversi mezzi rifrangenti; vuol cogliere ognuno di essi nel carattere e nelle leggi della sua struttura<sup>21</sup>.

Mentre la *Simbolica orante* è grido, esercizio assiduo in tutti i sensi ma, profondamente, crepitio della brace:

Attraverso l'esistenza  
nascosta nel cuore della terra,  
sulla strada del ritorno all'argilla

---

<sup>18</sup> G. BUSI, *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settante voci*, Einaudi, Torino 1998, p. XI.

<sup>19</sup> C. DOBNER, *I Custodi dell'Incanto. Estetica: i sensi spirituali nella terra del Carmelo*, LEV, Città del Vaticano, 2002.

<sup>20</sup> G. AGAMBEN, *Idea della prosa*, Feltrinelli, Milano 1985, pp. 27-28.

<sup>21</sup> E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze 1961, vol III, *Il Linguaggio*, p. 3.

da cui sono nata:  
 il mio riposo  
 è cercarTi.

Nella tensione però che non scorda la nicchia filosofica, quella che favorisce lo sviluppo della riflessione, grazie ad una grande misura di coraggio: data come terza che serva da collegamento, cioè lo scrivere fra due voci: il vissuto e il suo trasferimento nell'opera. Nicchie parlanti di riflessione e di adorazione.

Il nodo stretto attorciglia il filo,  
 una cascata di sassi dopo un inciampo  
 sbarra il cammino:  
 larva  
 non crisalide.  
 Chiusa come una noce,  
 la tua tenerezza si fa,  
 lentamente,  
 affetto.  
 Precipitata nel *bor*, nel buco,  
 che è morte certa,  
 scopro  
 il *beer*, il pozzo,  
 promessa di vita,  
  
 Seguo il taglia fuoco  
 che solca il bosco:  
 un gioco di luci e di assenze,  
 luminosità ambrata,  
 lontana come non percorribilità,  
 nell'intenso colore concentrato di luce solare.

Traspare, tessuta di ragionevolezza e pazienza, l'ubbidienza al progetto di JHWH, donata da una fermezza sapiente che guida gli appartenenti al 'cammino'. Il divario, passibile di una crescita smisurata, dell'io che si protegge e dell'io che si offre, si acuisce e sfocia nel puro dono.

Carmelitani/e non siamo soli, isolati, ma simili a steli di alberello di rosa, tagliati ad agosto e settembre, duri di fuori e morbidi di dentro, atti ad essere intrecciati insieme, per gridare all'unisono, come Mariam di Gesù Crocifisso: "Venite adoriamoLo!".

Quando il carmelitano/a studia la Torah disinteressatamente, non solo ne riceve ma le aggiunge qualche cosa: permette che nuovi fasci di luce, ancora sonnacchianti, siano svelati, ed aiuta così l'Infinito a rischiarare il mondo, perché egli/ella stessa diventa luce.

Nell'inquietudine dell'anima e della storia, il carmelitano/a si è votato alla gratuità come espressione di positività, di creatività, di gioia, alla sollecitudine incessante della lettera e a divenire "luogo" in cui passa la trascendenza, dove abbia significato per l'uomo l'incontro; allo scavo sul piano critico, sapiente, in abbandono al suo progetto insondabile, come una sentinella di frontiera, perché la sapienza non sconfini dal proprio territorio, illudendosi di razionalizzare l'assoluta, sovrana, arbitrarietà del Creatore.

Allora, carmelitani/e, ciascuno con la propria fisionomia umana e spirituale, diventano le linee di displuvio che calano verso il mare del mondo, perché provengono dal mare della Trinità, perché Dio si compiace di passare per la mia cella, per la cella di ciascuno di noi.

## 2. LA SIMBOLICA ORANTE E LE SUE PAROLE

Il carmelitano/a che appartiene al 'cammino' e procede sul *Cammino* di Teresa di Gesù e di Giovanni della Croce conosce alcune parole che, per lui/lei, diventano bordone e bisaccia, petaso e mantello, mentre si disseta e promana dalla *Sorgente del Supplicante* che, tra le piene e i periodi di magra, scava e deposita incessantemente sabbia e ghiaia, rimodellando il proprio alveolo.

Parole che provengono da una lingua povera di termini astratti come quella ebraica, in cui l'emozione o il sentimento vengono evocati anche dall'allusione a certi atteggiamenti esteriori, come innalzare lo sguardo, alzare le mani o attraverso il riferimento a particolari elementi corporei, quali il volto, il respiro vitale, il cuore, le reni... Perciò espressioni correlate, traslate o metaforiche, e lo studio dei termini corporei, come ambiti o organi del sentimento, diventano necessari per la comprensione del testo:

La lingua semitica esprime la pura forza dell'atto, è originaria e immediata come la vita. La poesia dell'Occidente non esprime mai nell'atto immediato i sentimenti dell'uomo. Ha bisogno di ricordarli, ha bisogno di decantare i suoi sentimenti; la ragione interviene e fa da mediatrice ai sentimenti del poeta. Questa poesia si distingue per una certa purezza, una calma interiore, un certo modo di vedere in distanza le cose: i sentimenti si purificano, ma perdono l'intensità originaria. Al contrario la poesia dei salmi. Sono parole scomposte che prorompono, è linguaggio elementare; anche la parola è azione. È questa la lingua dei mistici. Così l'esperienza religiosa più alta è consegnata alla lingua semitica<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> D. BARSOTTI, pref. a D. LIFSCHITZ, *È tempo di cantare. Il Grande salterio*, vol I/A, salmi 1-50, EDB, Bologna 1998, p. XII.

È necessario quindi osservare la gamma semantica, le coordinate antropologico – spaziali, il nesso consecutivo – spaziale, a partire dall'esame del lessico, in quella terminologia usata in senso religioso, nella preghiera o nei testi poetici; stabilirne infine il campo semantico.

E. Lévinas è maestro su questa traiettoria che viene disegnando una postura precisa alla ricerca dei “segni perfetti”, che sono cinque: gli oggetti, i versetti biblici, le persone, le situazioni, i riti:

Quali che siano le modificazioni che il divenire introduce nella loro grana sensibile, essi conserveranno il privilegio di rivelare gli stessi significati o i nuovi aspetti che avranno assunto quegli stessi significati<sup>23</sup>.

I segni vengono detti perfetti perché «il significato di questi simboli non congeda mai definitivamente la materialità dei simboli che lo suggeriscono e che conservano sempre qualche potere inaspettato di rinnovarlo. Lo spirito non congeda mai la lettera che lo rivela. Anzi, al contrario, lo spirito risveglia nella lettera nuove possibilità di suggestione»<sup>24</sup>.

Il genio della lingua ebraica è dunque il più atto ad esprimere tutta la vita dell'uomo nella sua preghiera a Dio, il più atto ad esprimere tutta la vita del mondo nella preghiera<sup>25</sup>.

Simbolismo oggettivo perché fondato sulla Parola, sul silenzio primordiale di JHWH, e quindi atto a riconoscere l'orizzonte comune cui si rivolge lo sguardo, perché è intero nella trama carmelitana, già accesa, abitata, tenuta in vita, dalla catena secolare di trasmissione.

### 2.1. *La harizah di Jehoshua*

Senza turbare l'approfondimento con interventi estrinseci alla Regola è legittimo continuare a scavare e a porsi degli interrogativi.

Sotto la rude corteccia dei fatti storici biblici quale tipologia del personaggio *Jehoshua* si può tracciare? Quale la sua marginatura scenica nella storia del popolo di Israele?

---

<sup>23</sup> E. LEVINAS, *Quatre lectures talmudique*, Ed. de Minuit, Paris 1968, pp. 20-21.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> D. BARSOTTI, pref. a D. LIFSCHITZ, *È tempo...*, o. c., p. XV.



E. Wiesel afferma che «c'è un'aria di mistero intorno a lui. Fu una figura tragica e forse incompresa nella sua gloria, perché la sua vita fu piena di oscura, implacabile violenza al servizio di Dio, il cui nome è pace»<sup>26</sup>.

Se però si esaminano le sorgenti di Jehoshua, il percorso geografico e simbolico, che non sono un esiguo terrapieno, egli risulta una parabola pragmatica/iconica, in modo peculiare per il carmelitano/a. È testimonianza vivente dell'incarnazione storica e della vita nello Spirito di quel versetto cardine e portante per noi che non deve essere letto e assimilato, estrapolato e reso asettico, ma identificato con la persona stessa, Jehoshua appunto.

Questi si identifica, immediatamente, con il libro che porta il suo nome, un libro in realtà teologico e non costruito solo sulle campagne vittoriose dei guerrieri del popolo ma, soprattutto, sulla fedeltà all'alleanza, alla *berith*.

Le professioni di fede esprimono sempre questa stessa relazione di JHWH verso il popolo: JHWH è fedele, lo confessa Rahab (2, 9-13) e lo confessano gli abitanti di Gabaon (8, 10).

Jehoshua e il suo libro dimostrano l'avverarsi di quanto JHWH aveva promesso, malgrado la mutevole fenomenologia dell'espressione umana: il dono gratuito della terra ed egli diventa colui che deve portare fuori il popolo dal deserto ed introdurlo nella Terra.

L'assunto denuncia l'atmosfera prospettica e la profondità di campo: non voglio trascrivere concettualmente la Parola di JHWH, ma immergermi nella generazione fontale di senso, ormai non più regressivo, perché dominato dalla lettura, dalla proclamazione, anziché dominante con uno sguardo d'insieme di forme imprigionate, di scossoni alla ragione.

Per comprendere il testo ed afferrarne la pregnanza è preferibile percorrerlo sottotraccia ed affiorare solo fuggevolmente per narrare i fatti, il loro doppio e la loro precarietà, con l'impiego metodologico dello scandaglio.

Se ci si muove in questa modalità, si evita lo scoglio pericoloso del significato quale precomprensione vitale, quale rischiosa anticipazione di quanto il nesso rappresenta per me, pur tenendo presente che il lettore è corresponsabile agente del libro, sotto l'influsso dello Spirito Santo, in quel mirabile gioco in cui i versetti biblici sono «infinitamente interpretabili» (M. Buber).

---

<sup>26</sup> E. WIESEL, *Cinque figure bibliche*, Giuntina, Firenze 1988, p. 10.

Allora si procede senza bloccare la tradizione su un senso esclusivo, aprendo al contrario anche questa verso il superamento e l'infinità dei sensi<sup>27</sup>, con la clausola precisa di fare esperienza con il testo e nel testo, con la Parola consegnata.

### 2.1. Osea diventa Jehoshua

Chi è Jehoshua per la Scrittura e la tradizione dei Maestri di Israele? È necessario recuperare la loro *lectio*, indiretta per il cristiano, ma fondante.

Nell'episodio in cui si narra la raccolta delle quaglie da parte del popolo (Num 11, 29-30) compare Jehoshua, figlio di Nun, cui Mosè rimprovera un atto di gelosia nei riguardi di Eldad e Medad che profetizzano nell'accampamento:

Jehoshua, figlio di Nun, aiutante di Mosè dalla sua adolescenza, disse: "Mosè, signor mio, impedisciglielo". Mosè gli disse: "Sei forse geloso per me? Chi può dare dei profeti a tutto il popolo del Signore? È il Signore che dà a loro il suo spirito". Mosè si ritirò nell'accampamento, con gli anziani d'Israele.

Egli compare, per la prima volta, con il nome di Osea, che significa «Egli salverà», nell'impresa di spionaggio nel territorio di Canaan; in quel frangente, Mosè gli muta il nome in *Jehoshua*, perché al suo nome venne premesso quello di JHWH:

Questi sono i nomi degli uomini che Mosè inviò a esplorare la terra. Mosè diede ad Osea, figlio di Nun, il nome di Jehoshua (Num 13, 16).

Il nuovo nome significa: 'JHWH attraverso di lui salverà Israele'.

L'antitipo con il nome dato da Giuseppe al bimbo partorito da Maria è evidente in Mt 1,21: «Ella partorerà un figlio, e tu gli porrai nome Gesù, perché è lui che salverà il suo popolo dai loro peccati» (*αὐτός γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν*).

Narra il Midrash:

La yod che il Signore tolse dal nome di Sarai protestò dinanzi a Dio: "Signore dell'universo! Perché io sono la più piccola di tutte le lettere, tu mi hai tirato indietro dal nome di una donna giusta! Disse il Santo Uno: "Fino ad ora tu fosti nel nome di una donna e l'ultima delle sue

---

<sup>27</sup> A. C. AVRIL-P. LENHARDT, *La lettura ebraica della Scrittura*, Qiqqon, Magnano (BI) 1989, p. 55.

lettere, ora ti pongo nel nome di un uomo e all'inizio delle sue lettere, e così Mosè chiamo Osea, figlio di Nun, Jehoshua (Num XIII, 16) (MR Gen 47, 1).

Il mutamento del nome, ovvero l'imposizione di un nome nuovo, possiede una valenza peculiare nell'ambito della Scrittura, perché

«è, ad un tempo, profezia e investitura di fondazione per la quale l'eletto è costituito 'fondatore' e 'capo' in senso organico:

- *fondatore* di una istituzione di origine divina destinata a penetrare e a perpetuarsi nella storia elevandola a 'storia di salvezza';
- *capo* nel senso che tale diretta iniziativa impone un ordine salvifico 'organico' per il quale l'eletto diviene 'luogo di incorporazione' per le moltitudini»<sup>28</sup>.

Queste due caratteristiche si evidenzieranno, senza ambiguità, nella storia di Jehoshua, come espliciterò in seguito.

Gli studiosi, ricostruendo la storia di Jehoshua, affermano che egli nacque quando Mosè fuggì a Midian e che in gioventù fu schiavo, come i suoi fratelli ebrei, fabbricando mattoni. Jehoshua, in quanto figlio di Nun (1 Cr 7, 27), che significa pesce o posterità<sup>29</sup>, discendeva da Efraim; il Midrash afferma che la moneta che egli batteva portava impresso un bue e un bue selvatico (Dt XXXIII, 17) (MR XXXIX, 11).

Jehoshua viene introdotto *ex abrupto*, senza presentazione, nella narrazione della venuta di Amalek e del suo combattimento contro Israele a Refidim (Es 17,9):

Mosè disse a Jehoshua: "Scegli per noi degli uomini ed esci a combattere Amalek. Domani io mi terrò ritto in cima alla collina, con in mano il bastone di Dio".

Si presuppone quindi che sia una persona ben conosciuta, un guerriero e un capo capace di scegliere i propri armati; Mosè, indubbiamente, aveva percepito la qualità della sua personalità.

Quindi, possiamo enucleare, provvisoriamente, le due prime qualità di Jehoshua, se ne andranno infatti aggiungendo delle altre.

---

<sup>28</sup> F. BINDELLA, *La rivelazione del nome divino "sul roveto": annuncio di escatologia, fondamento di ecumenismo saggio ermeneutico su Lc 20, 37-38 in rapporto a Es 3, 14 ed estensioni teologico-spirituali concernenti la Cristologia*, Editrice Alone, Montefranco (TR) 1993, p. 50.

<sup>29</sup> Deriva dall'ebraico *we-yidgu*, da *dag*, 'pesce', crescere moltiplicandosi'.

### 2.1.1. L'elevazione delle mani

Jehoshua fece come Mosè gli aveva detto per combattere Amaleq. Mosè, Aronne e Cur salirono in cima alla collina. E quando Mosè alzava la sua mano, Israele era più forte, e quando abbassava la sua mano, era più forte Amaleq. Ma le mani di Mosè pesavano: allora presero una pietra e la misero sotto di lui. Vi si sedette sopra, mentre Aronne e Cur sostenevano le sue mani, uno da una parte e l'altro dall'altra. E le sue mani rimasero ferme fino al tramonto del sole. Jehoshua finì Amaleq e il suo popolo a fil di spada. Il Signore disse a Mosè: «Scrivi questo su un libro come ricordo e dichiara alle orecchie di Jehoshua che io cancellerò il ricordo di Amaleq da sotto il sole». Allora Mosè costruì un altare, lo chiamò «Il Signore è il mio segnale», e disse: «Mano al vessillo del Signore! Guerra per il Signore contro Amaleq di generazione in generazione!» (Es 17, 10-16).

L'elevazione delle mani nel mondo sumerico, è un genere letterario, noto anche nel mondo babilonense: *le preghiere a mano alzata*.

È il gesto di preghiera più antico per gli ebrei e per i cristiani, si confronti il salmo 141, 2 e 1 Tim 2, 8:

יְהַלֵּל אֱלֹהִים בְּיָדָיו (Sal 141, 2)

l'elevazione delle mie mani

ἐπαίροντας ὀπίους χείρας (1 Tim 2, 8)

innalzando verso il cielo mani pure

Il Talmud si chiede «... come realmente potevano le mani di Mosè cambiare l'esito della battaglia in meglio o in peggio? ...Ti insegna che, fino a quando gli ebrei dirigevano i loro pensieri in alto e conservavano i loro cuori soggetti al loro Padre che è nei cieli, prevalevano; altrimenti, subivano la sconfitta» (Rosh Hashana 3, 8).

L'intervento di JHWH è evocato anche dallo stesso nome di Jehoshua, che viene fatto comparire in modo repentino, egli combatte ma la vittoria è di Mosè.

La battaglia non viene sferrata con le schiere degli eserciti che si contendono la vittoria e richiedono la strategia militare, in gioco vi è altro: JHWH stesso che ha immesso Israele nell'esistere, nella storia, donandogli la libertà.

In fatti Y. Cull<sup>30</sup>, riferendosi a Es 17, 9, cita un commento molto esplicito in questo senso: «Io voglio che tu scelga degli uomini forti

<sup>30</sup> Y. CULL, *The Torah Anthology*, MeAm Lo'ez, New York Jerusalem 1979, p. 352, p. 407, n. 26.

nella fede. Non prendere uomini che si lamentino contro Dio. Voglio che siano degli uomini adeguatamente edotti nelle questioni spirituali».

In gioco quindi non è tanto la potenza militare e la destrezza dei soldati, quanto l' 'Amen' a JHWH, Colui che è all'origine di Israele, della sua esistenza e della sua libertà.

Per quali ragioni fu scelto Giosuè?

Perché egli apparteneva alla tribù di Giuseppe e discendeva da quegli ebrei che erano vissuti nell'esilio dell'Egitto; Mosè aveva detto a Giosuè:

I nostri padri dimorarono in Egitto a causa del tuo antenato Giuseppe. Se noi fossimo rimasti in Canaan, 'Amaleq non ci avrebbe mai attaccato. Il solo motivo per cui ora osa attaccarci è perché noi siamo deboli per il nostro viaggio, e sente che siamo vulnerabili a un attacco inaspettato. Perciò è tua la responsabilità di condurre la battaglia<sup>31</sup>.

Esaù, così tramanda la tradizione, può essere sconfitto solo da un discendente di Rachele, ed allora si spiega la permanenza di Giacobbe in casa di Labano fino alla nascita di Giuseppe. A Refidim, Jehoshua, che discende appunto da Giuseppe, deve essere il capo delle schiere.

Mosè intende anche umiliare 'Amaleq inviando un suo discepolo, Jehoshua appunto, e non combatte in prima persona, quasi a dire «tu non sei degno che io combatta contro di te»; sotteso vi è anche il timore di perdere la battaglia e di uscirne umiliato insieme ad Aronne. Tutti così avrebbe compreso quanto grande fosse Israele (Dt 4, 6).

Esaù però aveva ricevuto da Giacobbe una benedizione: "Vivrai della tua spada" (Gen 27, 40), e questa lo rende forte, tant'è vero che a Jehoshua, a Refidim, riuscì solo di indebolire 'Amaleq e non di sconfiggerlo.

La tradizione raccoglie molteplici significati relativi alle mani alzate di Mosè: il gesto può essere considerato come magico; simbolo del potere di JHWH sui combattenti e quindi espressione di tale potere.

Tra i rabbini prevale il gesto della preghiera, cui prendono parte gli occhi tesi in alto.

---

<sup>31</sup> M. P. SCANU, *JHWH e Israele in lotta con 'Amaleq*, in «Noi faremo e ascolteremo» (Es 24, 7), *La vita e la Torah*, Atti del XXI Colloquio ebraico-cristiano (5-9 dic.) 2001, Pazzini, Villa Verrucchio (RN) p. 37.

L'oscillazione dell'esito della battaglia, conseguente all'abbassamento delle mani, esprime la domanda silente ma reale di Israele: «JHWH è sì o no in mezzo a noi?».

Gli ebrei avevano accettato la Torah dalle Sue mani e quindi la esaltavano, quando le mani si abbassano indicavano il degrado del loro vissuto.

In bQiddushin 30b infatti è scritto: «Ho creato nell'uomo la cattiva inclinazione e ho creato la Torah come antidoto contro di essa; se vi occupate della Torah non sarete consegnati in suo potere».

Il rimando è al continuo prevalere del male, che risiede nel cuore stesso dell'uomo, ma El Rahum ha tenuto conto anche di questo e ha indicato all'uomo la strada per uscirne vincitore:

Finché ci saranno uomini forti nella fede in JHWH, persone che tengono le mani alzate o che si volgono a guardare in alto, 'Amaleq non può prevalere. La dedizione nel servizio di Dio, l'impegno della Torah, con tutto il respiro della sua interpretazione, consentono, infatti, di riconoscere, nelle difficoltà personali o collettive di ogni generazione, la salvezza: "JHWH Nissi!", o con le parole del Sal 18, 29: "Tu JHWH sei luce alla mia lampada; il mio Dio rischiarò le mie tenebre"<sup>32</sup>.

Mosè, il popolo di JHWH, ognuno di noi, deve sempre scegliere in qualsiasi contesto di vita si trovi, esprimendo così la sua appartenenza inequivocabile:

La scelta è un fatto reale e innegabile di questo incontro fuori dall'ordinario, in cui si evidenzia che, se siamo liberi di scegliere, non siamo però liberi di rinunciare a scegliere. In conclusione si potrebbe dire che queste due parole fanno dell'elezione una realtà vissuta e marcata per sempre la strada ebraica con l'azione e con l'ascolto<sup>33</sup>.

Nel Targum la piena dedizione a Dio è descritta come il «cuore perfetto», ma quando si abbandona la Torah si diventa vulnerabili come Roboamo.

### 2.1.2. *Jehoshua mesharet*

Jehoshua, insieme con Nadav, Abiu e settanta anziani, accompagna Mosè nella salita al monte Sinai (Es 24, 9, 13-15):

Mosè si alzò con Jehoshua suo servo, e salì sul monte di Dio.

<sup>32</sup> M. P. SCANU, *JHWH e Israele...*, o. c., p. 37.

<sup>33</sup> H. HARARI, *Littérature et tradition*, E. Leroux-Georg & C., Paris-Genève-Lyon 1919, pp. 87-88.

Egli è chiamato con un titolo speciale, *mesharet*, quale ne è la ragione?

E. Wiesel la precisa guardando alla dignità dell'uomo:

...Perché Mosè è chiamato *eved Adoshem* e Jehoshua *mesharet Moshé*? *Eved* significa servo, schiavo, mentre *mesharet* significa ministro o aiutante. Si può essere il *mesharet* di un'altra persona, ma si può essere l'*eved* soltanto di Dio. Siamo tutti Suoi servi<sup>34</sup>.

Nel corso della discesa dal monte Sinai è Jehoshua colui che sente il rumore del popolo ed a interpretarlo da guerriero quale egli è:

Es 32, 17 Jehoshua udi la voce del popolo che faceva baccano e disse a Mosè: "C'è rumore di guerra nell'accampamento".

Il *mesharet* (Es 33, 11) viene detto *na'ar*, termine che indica propriamente un adolescente, un giovane quindi che intraprende un percorso iniziatico.

Il midrash (MR Num 21, 14) introduce nella dinamica di questo servizio:

Tuo figlio sedeva oziosamente e non studiava la Torah. Jehoshua ti servì molto e ti dimostrò grande onore. Egli si alzava di buon mattino e rimaneva fino alla sera tardi nella casa dell'Assemblea; era solito sistemare i banchi e usava spiegare le stuoie. Vedendo che ti servì quanto meglio poteva, egli è degno di servire Israele, perché non perderà la sua ricompensa.

Jehoshua servì Mosè giorno e notte perché è scritto 'non si allontanava dalla Tenda', perciò JHWH lo benedisse e lo onorò; dal passo di Num 27,18 deduciamo le prerogative di Jehoshua capo, scelto direttamente da JHWH perché egli ne ha già lo spirito. Il servizio nella Tenda e la comunione con Mosè diventano i due requisiti di un capo guerriero:

Mosè disse al Signore: "Il Signore, Dio degli spiriti di ogni carne, ponga a capo di questa comunità un uomo che esca davanti a loro ed entri davanti a loro, li faccia uscire e li faccia entrare, in modo che la comunità del Signore non sia come un gregge che non ha pastore" (27, 15).

Mosè, paragonando il popolo ad un gregge che si sbanda, afferma la necessità di un'unità di comando, cioè di una persona che sappia

---

<sup>34</sup> E. WIESEL, *Cinque figure...*, o. c., p. 8.

non solo “uscire” ed “entrare” davanti agli israeliti, ma sappia anche “farli entrare” e “farli uscire”.

Il Signore disse a Mosè: “Prendi Jehoshua, figlio di Nun, uomo che ha lo spirito, e imponi la tua mano su di lui (27, 18).

La scansione di questa investitura si diparte dalla scelta di Dio, ma passerà attraverso l'imposizione della mano di Mosè, così Jehoshua acquisirà la sapienza che non riterrà promanante da se stesso:

Esiste una sapienza benefica come per Jehoshua (Dt 34,9). A che cosa viene paragonato? A una piscina d'acqua che dà da bere a tutta la città. Quando tutti la lodavano, uno disse: 'Lodate piuttosto questa fontana che fornisce questa piscina'. Così la gente lodava Jehoshua perché dava a tutto Israele da bere dalla sua sapienza, ma egli disse. 'Lodate Mosè che è la sorgente della sapienza', come è detto 'Perché Mosè ha steso le sue mani su di lui' (MR Es 31,3).

Si intende sapiente nella Torah, in piena comprensione della *halachah*, in conoscenza del Talmud; tale fu Jehoshua che mangiò i frutti del fico e ottenne così una grande dignità, come è narrato in MR Num 12, 9:

Perché la Torah è paragonata a un albero di fico? Perché la maggioranza degli alberi-l'ulivo, la vite, il dattero-sono ripuliti tutto in una volta, il fico invece è ripulito poco a poco. Lo stesso avviene con la Torah. Se ne impara un poco un giorno e un poco di più un altro, perché non può essere appreso tutto in un anno o in due. Di un simile uomo si dice 'Chi coltivò il fico', se ne intende 'Perciò deve mangiarne i frutti?' il frutto della Torah è il rango principesco e reale; come si consegue dal testo Prov 8, 15. È quanto accadde a Jehoshua; perché non furono i figli di Mosè che succedettero al loro padre, ma Jehoshua gli succedette (Num 27, 18).

Perché Mosè stese la mano? Perché Jehoshua così viene designato come capo. Quando il trapasso dello spirito sarà avvenuto, Jehoshua si presenterà sia al sommo sacerdote sia al popolo:

Poi lo farai stare davanti al sacerdote Eleazaro e davanti a tutta la comunità e ai loro occhi gli darai gli ordini (27, 19).

JHWH vuole testimoni che sentano con i loro orecchi e vedano con i loro occhi che Jehoshua accetta e fa propri gli ordini di Mosè. Non è però ancora sufficiente, egli deve poter godere della stessa dignità di Mosè per essere ubbidito:

Gli comunicherai la tua dignità, perché lo ascolti tutta la comunità dei figli d'Israele (19, 20).



Gli *urim* saranno consultati per lui dal sacerdote e dietro suo specifico ordine tutti agiranno:

Starà davanti al sacerdote Eleazaro, che consulterà per lui il giudizio degli *urim* davanti al Signore. Per ordine suo usciranno e per ordine suo entreranno, con lui, tutti i figli d'Israele e tutta la comunità (19, 21).

Da tutti questi passi si arguisce che Jehoshua viene descritto nella sua relazione con Mosè e non ancora con JHWH, allora egli è una vela gonfia di venti altrui?

A questo interrogativo darà risposta il proseguo della presente indagine.

La relazione fra Mosè e Jehoshua dallo *Zohar* viene dipinta in un'immagine, quella del sole e della luna.

La faccia di Mosè era la faccia del sole, mentre quella di Jehoshua era quella della luna; perché la luna non ha luce da se stessa, ma riceve la sua luce di riflesso dal sole finché non diventa piena quando raggiunge il suo stato di completezza.

Jehoshua è il simbolo della pienezza della luna, poiché è veramente il figlio di Nun, perché questa lettera esprime il recondito significato della luna. Egli fu quindi colmo dello spirito di sapienza, colmo della completezza del Nome Divino perché Mosè aveva steso le mani su di lui (p. 215b) e voi, santi esaltati, siete colmi dello stesso spirito e ottenete la fase completa della sapienza mistica, nella misura in cui, il Santo Uno, sia Egli benedetto, trovò diletto in voi e ha steso su di voi le Sue mani (Z Shemoth p. 215a).

Nella *vitae formula* leggiamo una citazione della lettera agli Efesini al versetto 6, 11: si parla dell'armatura in cui «bisogna considerare in filigrana il legionario romano, con tutto il suo armamento, coevo a Paolo; τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ, l'armatura di Dio, richiede di essere esplicitata e farsi lettura di stratificazioni. Il termine indica l'armatura completa della fanteria pesante dei greci, anche però, genericamente, ogni possibile materiale bellico. Lo stesso linguaggio fa percepire il piano su di cui situarsi: "I gerundi creano un'atmosfera di inesorabile serietà e ci collocano all'interno della tensione fondamentale essenziale all'armatura di Dio: la tensione polare fra vita e morte, bene e male, l'Uno che è e colui che non è"<sup>35</sup>. Per comprendere il passo citato da Alberto di Gerusalemme

---

<sup>35</sup> K. WAALJMAN, *The Mystical Space...*, o. c., p. 174.

è necessario inoltrarsi in un'indagine analitica, scortati sempre dalla *harizah*»<sup>36</sup>.

JHWH al Sinai donò una cintura agli uomini (Z I, 52b) su cui era inciso il Suo Nome per impedire al serpente di corromperli, essi ne furono privati quando adorarono il vitello d'oro. La cintura era un'armatura protettiva che rimase solo ai Leviti quando uccisero i colpevoli in vetta al Carmelo, successivamente ne furono privati.

Mosè se ne avvide grazie al metodo della *harizah* ed allora spostò la tenda del santuario al di fuori dell'accampamento perché non si corrompesse.

Jehoshua invece conservò la cintura, ma non con il suo integrale potere, e poté godere di luci celesti a motivo del suo servizio alla Tenda, ma imperfettamente.

Il *Prologo* di Lamentazioni Rabbah afferma che l'angelo inviato dal cielo cancellò le lettere del Santo Nome dalle cinture degli uomini. L'interrogativo però nei riguardi di Jehoshua è diverso:

Jehoshua non aveva peccato, perché fu privato dell'armatura? Non fu privato dall'armatura santa, per questo Mosè chiama "tenda del tempo stabilito" (moed), quella in cui vi è un tempo stabilito per ogni vivente, egli morì solo per istigazione del serpente, che venne alla tenda e la rese imperfetta come all'inizio, questo significa Es 33, 11. Anche se era un ragazzo, un attendente, al di sotto della qualifica per ricevere la luce celeste, Jehoshua non si allontanò dalla tenda: condivideva la sua imperfezione, anche se portava ancora la santa armatura, quando la luna divenne imperfetta, egli non fu liberato dallo stesso potere che causava questa imperfezione (Z).

Più profondamente si delinea la personalità di Jehoshua suscitata dalla sua relazione con JHWH, e si ravvisa in alcune qualità o virtù proprie:

Jehoshua è *tzaddik*, uomo giusto:

Come nella vigna un singolo ramo esce e eclissa molti alberi, così Israele; un uomo giusto esce da loro e governa tutto il mondo da un capo all'altro... così il Signore fu con Jehoshua e la sua fama fu in tutta la terra (6, 27) (MR Lev 34, 2).

Jehoshua è irreprensibile:

Mosè ripete la richiesta di Abramo per Sodoma e nomina 7 uomini irreprensibili: se stesso, Aaron, Eleazar, Ithamar, Pinchas, Jehoshua e Caleb,

---

<sup>36</sup> C. DOBNER, *Luce carmelitana...*, o. c., pp. 189ss.

non giunge a 10 quindi nomina i morti (MR Es 44, 7: Abramo, Isacco e Giacobbe).

Jehoshua è gratuito nel servizio:

Povero Jehoshua, glorioso Jehoshua. Fu costretto a vincere tante battaglie, e nessuno d'intorno che gli dicesse grazie. Tranne Dio<sup>37</sup>.

Jehoshua è saggio:

Egli fece sì che la fierezza dell'ira del Signore si distogliesse da Israele perché «L'ira del re è messaggero di morte, ma l'uomo saggio la placa» (Pr 16, 14).

Rabbah, figlio di Raba, disse: da Mosè fino a Rabbi non troviamo conoscenza sacra e grandezza secolare unite in una persona. Gli fu risposto: No? Non lo fu nel caso di Jehoshua? (Sanhedrin 36a).

Poiché Jehoshua servì il suo maestro, ottenne il privilegio di ricevere lo Spirito Santo, cioè la profezia.

La *harizah*<sup>38</sup> presente nel capitolo 1 ai versetti 7-9 del libro di Jehoshua consente di approfondire, in quella teologia della Scrittura che esprime, la personalità di Jehoshua e la missione a lui affidata<sup>39</sup>.

### 2.1.3. La morte di Mosé

Nel libro del Deuteronomio (31, 14) si legge:

Il Signore disse a Mosè: "Ecco, il giorno della tua morte si avvicina; chiama Giosuè e presentatevi nella tenda di convegno perché io gli dia i miei ordini". Mosè e Giosuè dunque andarono e si presentarono nella tenda di convegno.

Mosè sentiva che il momento della morte per lui si stava avvicinando, perciò, secondo il *midrash*, scrisse 13 rotoli della Legge, 12 per le 12 tribù di Israele e uno che pose nell'arca.

Il suo intento però non concerneva l'eredità da lasciare al popolo, quanto piuttosto il desiderio di tenersi ancora in vita; infatti Mosè diceva a se stesso:

<sup>37</sup> E. WIESEL, *Cinque figure...*, o. c., p. 31.

<sup>38</sup> C. DOBNER, *Luce Carmelitana...*, o. c., p. 206ss.

<sup>39</sup> R. VIGNOLO, "Scriptura secundum Scriptura". Valenza narrativa e riflessiva del Libro nella 'Tôrâ' e nei Profeti anteriori. Per una fenomenologia del testo biblico tra poetica e teologia, in *Ricerche Storico Bibliche* (2001), p. 71.

Poiché mi sono occupato della Torah, il cui insieme è vita, il giorno passerà e il mio decreto sarà reso nullo". Che cosa fece Dio? Egli fece cenno al sole e questi rifiutò di obbedirgli, dicendo: "Non mi muoverò e lascerò vivo Mosè nel mondo" (Giobbe 30, 25).

Mosè quindi chiamò Jehoshua e poi disse a JHWH:

Padrone dell'Universo, lascia che Jehoshua si assuma il mio ufficio, e io continuerò a vivere. JHWH replicò: 'Trattalo come egli ti tratta'. Immediatamente Mosè si alzò presto e andò alla casa di Jehoshua, e questi si spaventò e disse: 'Il mio Maestro viene da me', ed uscirono, Mosè camminava alla sinistra di Jehoshua. Quando entrarono nella tenda del convegno la colonna di nube discese e li separò. Quando la colonna se ne andò, Mosè si avvicinò a Jehoshua e gli chiese: 'Che cosa ti ha rivelato?'. Jehoshua rispose: 'Quando la parola ti fu rivelata, seppi io che cosa Dio ti aveva detto?' - in quel momento Mosè esclamò amaramente: 'È preferibile morire un centinaio di volte che sperimentare l'invidia, anche una sola volta'.

R. Judah, in nome di Rab, spiega che quando Mosè lasciò questo mondo per il Giardino dell'Eden disse a Jehoshua:

'Interrogami su tutti i dubbi che hai'. Egli rispose: 'Maestro mio, ti ho mai lasciato per un'ora e sono andato altrove? Non hai scritto di me nella Torah: ma il suo servo Jehoshua, figlio di Nun, non si allontanava dalla tenda? Immediatamente la forza di Mosè si indebolì e Jehoshua dimenticò 300 leggi e nella sua mente si presentarono 700 dubbi. Allora gli israeliti si alzarono per ucciderlo. Il Santo Uno, benedetto Egli sia, allora disse a Jehoshua: 'Non è possibile dirti, vai e occupa la loro attenzione nella guerra, come è scritto...

Mosè si offese al suo rilievo, il cui intento era di dimostrare di non avere più bisogno di lui, così Jehoshua fu punito per aver causato la debolezza di Mosè.

Ouaknin sottolinea che, all'interno della narrazione di questo episodio, bisogna scendere di più profondità e cogliere «il problema dell'“apertura” e della trasmissione dell'“apertura” forse uno degli insegnamenti fondamentali del pensiero ebraico. Giosuè rappresenta la figura del Discepolo, e il Maestro (Mosé) ha il dovere di cedergli il posto, di ritirarsi davanti a lui»<sup>40</sup>.

Non è in gioco una mera sostituzione, per cui a Mosè automaticamente si sostituisce Jehoshua, ma di un varco aperto che lascia

---

<sup>40</sup> M. OUAKNIN, *La 'lettura infinita'...*, *Introduzione alla meditazione ebraica*, ECIG, Genova 1998, p. 40

intravedere un cammino: il discepolo autentico sa percorrerlo, perché non ha ricevuto passivamente la totalità dell'insegnamento, ma gli è stato trasmesso come poter conquistare il sapere.

Nel Midrash Tanchuma si narra che Mosè chiede a JHWH di non morire e questi gli risponde: «Così ho deciso, così è la legge del mondo: ogni generazione ha i suoi interpreti, ogni generazione ha le sue guide economiche, ogni generazione ha i suoi capi politici. Fino a questo momento, hai avuto la tua parte di servizio davanti a Me; ora il tuo tempo è passato e spetta a Giosuè, tuo discepolo, servirmi». Mosè disse: «Signore dell'universo, se devo morire a causa di Giosuè, andrò e sarò suo discepolo». Gli disse «Fai come desideri!».

Mosè si alzò di buon mattino e andò alla porta di Giosuè. Giosuè era seduto a interpretare la *Torah*. Mosè era in piedi, ma Giosuè non lo vedeva. I figli d'Israele andarono da Mosè, alla sua porta, per studiare la *Torah* e si domandarono: «Dov'è Mosè nostro Maestro?» Risposero loro: «Si è alzato di buon mattino e si è recato da Giosuè». Andarono e lo trovarono effettivamente alla porta di Giosuè. Giosuè era seduto e Mosè in piedi. Dissero a Giosuè: Che cosa succede? Perché sei seduto e perché Mosè è in piedi. Egli alzò gli occhi e vide Mosè e si strappò le vesti, gridò e pianse, e disse: Maestro, Maestro! Padre, Padre! Maestro! I figli d'Israele dissero a Mosè: Mosè, nostro Maestro, insegnaci la *Torah*». Egli disse loro: Non posso! Gli dissero: «Noi non ti abbandoniamo». Una voce uscì dal cielo e disse loro: «Imparate da Giosuè».

Jehoshua si sedette al posto d'onore, Mosè allora si pose alla sua destra e i figli di Aronne alla sua sinistra. Jehoshua seduto interpretava la legge davanti a Mosè.

Rabbi Shmuel bar Nachmani disse a nome di Rabbi Yonatan: nel momento in cui Jehoshua disse: «Benedetto Colui che sceglie fra i giusti, le regole metodologiche e pedagogiche della sapienza furono tolte a Mosè e date a Giosuè; allora Mosè non capì più quello che Giosuè interpretava. Dopo la lezione, i figli di Israele dissero a Mosè: «Dacci la conclusione della *Torah*». Egli disse loro non so che cosa rispondervi!». E Mosè vacillava e cadeva. Allora Mosè disse a Dio: «Fino a questo momento ti ho chiesto la vita, ma adesso la mia anima è tua»<sup>41</sup>.

Mosè, accettando la morte, comprende di aver compiuto la sua missione terrena; la scomparsa<sup>42</sup> di colui che fu designato da JHWH a

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 40-41.

<sup>42</sup> M. REMAUD, *De Moïse à Josué*, in *Cahiers Ratisbonne* 4 (1998), pp. 98-119.

guidare il popolo nella traversata del deserto, postula la successione perché, se è vero che è JHWH ad introdurre nella Terra, tuttavia bisogna procedere con la sua conquista.

In un simile contesto, sarebbe legittimo attendersi la consegna delle insegne militari, delle armi, del potere militare tutto, proprio per organizzare la campagna di occupazione e di conquista.

Il gesto simbolico invece è un altro, Mosè consegna al suo successore, Jehoshua, la Torah; perché solo la Parola di JHWH è garanzia di successo nell'impresa militare, così il popolo si aprirà al dono e sarà capace di riceverlo.

Non si tratta però esclusivamente di un'impresa militare ma dello stesso Jehoshua che appare in una veste nuova, creata dallo stesso rapporto con la Torah e si pone, anche se non è re, come modello ideale di un regnante.

JHWH ripete l'incarico consegnato a Jehoshua e il popolo lo onora come onorò Mosè (Gs 24, 31), in questo capitolo il verbo *servire* risuona 14 volte, indice di perfezione e pienezza.

Il testo della Scrittura contiene alcune indicazioni che costringono il lettore attento a spostare l'asse delle sue riflessioni.

Non si allontanerà dalla tua bocca questo libro di legge, lo mediterai giorno e notte, perché tu tenti di agire secondo quanto vi è scritto; allora riuscirai nelle tue imprese e avrai successo. Ecco, ti ho comandato: Sii forte e coraggioso! Non temere dunque e non spaventarti, perché è con te, dovunque tu vada, il Signore, tuo Dio!

JHWH riconosce l'ufficio di Jehoshua perché si fa presente nella colonna di nube e da Egli stesso i suoi ordini. Non si può assumere questa esortazione come un comando militare, come un suggerimento proposto ad un generale che stia serrando le fila del suo esercito, anche se l'esortazione "Sii forte e valoroso" viene ripetuta due volte da JHWH e una dal popolo e Jehoshua sarà il condottiero più valoroso di tutta la storia ebraica, e non conoscerà avversari che gli terranno testa. Perché JHWH ama per sempre chi imbraccia le armi al comando dell'Onnipotente, come fece Jehoshua (MR Num 1,12).

Tuttavia, ne consegue che la figura di Jehoshua si staglia diversamente, infatti «sembra che sia chiesto a Giosuè di essere monaco più che un comandante militare»<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> L. NASON, *La frontiera inafferrabile. Da Gilgal a Shekem, seguendo il libro di Giosuè*, in *SeFeR*, 101 (2003), p. 4.

In primo piano e, come prima e assoluta emergenza, non balza la strategia della conquista, non vi si individuano i termini appartenenti al linguaggio militare, ma la direzione indicata è notevolmente diversa.

Jehoshua viene richiamato alla Torah e a relazionarsi: la sua bocca non deve mai allontanarsene. Due funzioni simultaneamente vengono così espresse, quella della confessione e della memoria, ma pur sempre anche quella dell'assimilazione, perché con la bocca si mangia la Parola (Ger 1,9; Ez 2,8-3,15; Ap 10,9-11; qui יִקְטֹל nella forma *yiqtol*).

Questo versetto non esprime un dovere e neppure un comando ma una benedizione. Perché, quando il Santo Uno, benedetto Egli sia, vide che le parole della Torah erano preziosissime per Jehoshua, tanto da non allontanarsi dalla tenda, gli disse: "Jehoshua, poiché le parole della Torah sono così preziose per te, ti assicuro: Questo libro della Legge non si allontanerà dalla tua bocca!" (Menachoth 99b).

Jehoshua quindi è un canale metarazionale di conoscenza, perché entra in comunicazione con la divinità e permane nella Torah.

Il popolo infatti ha bisogno della Torah:

Proprio come il pesce vive nell'acqua, quando una goccia cadde dall'alto la presero assetati come se non avessero mai gustato acqua in vita loro; così Israele è allevato nelle acque della Torah, quando ascoltano una nuova esposizione della Torah la ricevono assetatamente come se non avessero mai ascoltato un insegnamento della Torah nella loro vita (MR Gen 97, 39).

*Pirké Avoth* presenta Jehoshua con il volto particolare di chi ha ricevuto un compito spirituale, la trasmissione della Legge,

Mosè ricevette la Torà dal Sinai e la trasmise a Giosuè, Giosuè agli anziani, gli anziani ai profeti e i profeti agli uomini della grande assemblea (Avoth 1, 1).

Egli quindi è «il legame essenziale di Mosè e di Dio con l'eternità»<sup>44</sup>.

Ne viene che la postura di Jehoshua non è bellica ma spirituale, non darà il via ad una campagna militare ma ad una battaglia dello e nello spirito, cui è sottesa la promessa di JHWH che sigillerà la vitto-

---

<sup>44</sup> E. WIESEL, *Cinque figure...*, o. c., p. 13.

ria. La garanzia è certa: «Le parole che JHWH aveva detto a Mosé quando gli apparve nel roveto (Es 3,5), sono ora ripetute a Jehoshua»<sup>45</sup>.

Il profilo teologico muta e impone un passaggio duplice: quello personale di Jehoshua da una chiamata alla guerra a una chiamata alla guerra interiore. Se egli era stato soccorso direttamente da JHWH (Gs 10, 11), non lo sarà di meno in quella impresa nuova che Egli stesso gli indica; e quello consegnato ad ogni singola persona che imbocchi, perché chiamata, la strada della guerra interiore.

Il versetto 7 corregge l'intonazione militare con l'inserzione dell'avverbio ַׁךְ, al posto dell'armatura infatti gli viene teso un libro: «Da capitano Jehoshua diventa una sorta di monaco, ossessionato dalla *lectio divina*»<sup>46</sup>.

Jehoshua gridò: Io sono il capitano dell'esercito del Signore, sono il principe della schiera celeste, e dovunque io appaia, il Santo Uno, benedetto Egli sia, appare (MR Gen 97, 3).

Si passa anche in un'altra dimensione: dalla persona in relazione alla sua chiamata, ad una possibile serie di persone, a loro volta, chiamate.

L'aspetto, paradigmatico ed esemplare, che sgorga da questo nuovo rapporto con la Torah, è in realtà una prospettiva di maggiore universalità che viene denominata postmoderna<sup>47</sup>.

È il compimento di una personalità già presente:

Giosué si muove in uno spazio e un tempo "moderni" essenzialmente omogenei ai nostri, essendo il primo "affidato" alle scritture. Quali che siano le metamorfosi dei media attraverso la storia, il libro scritto da Mosé (e, analogicamente, ogni libro biblico) si dà come irreversibilmente moderno, ricapitolando gli eventi fondamentali, resta per sempre, per parlare come S. Mallarmé e M. Blanchot, il "libro a venire"<sup>48</sup>.

*L'harizah* si costruisce aggiungendo perla a perla, il filo della lana allora appare in tutta l'integrità della sua bellezza. Per questo esaminerò ora solo alcuni episodi, mettendo in campo la rete dei chiari-

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>46</sup> J. CAZEAUX, *Le refus de la guerre sainte, Josué, Juges et Ruth*, Du Cerf, Paris 1998, p. 22.

<sup>47</sup> R. VIGNOLO, "Scriptura secundum Scriptura". Valenza narrativa e riflessiva del Libro nella 'Tôrâ' e nei Profeti anteriori. Per una fenomenologia del testo biblico tra poetica e teologia, in *Ricerche Storico Bibliche* (2001), p. 72.

<sup>48</sup> J. P. SONNET, *Le Deutéronome et la modernité du livre*, in *NRT* 118 (1996), pp. 481-482.



menti necessari per individuare il loro valore iconico (il nucleo teorico e il profilo teologale) che lega la *harizah* di Jehoshua.

Si tratterà di una fatica calligrafica, ripagata dal nitore di immagini bibliche, che si apre quindi a una migrazione infinita attraverso i vari regimi del significato.

Solo per cenni indico la struttura<sup>49</sup> del libro di Gs che descrive l'avvenimento più importante: JHWH ha tracciato a Jehoshua un programma di conquista che presenta alcuni fatti documentati, che richiedono una riflessione ulteriore, fra dono e sforzo:

- la traversata del Giordano, che lambisce la terra a est mentre Jehoshua dirige la sua conquista a ovest;
- quella che viene denominata la morte artificiale di Mosè;
- la descrizione fantastica del passaggio del Giordano, con la dimenticanza colpevole della metà tribù di Manasse.

È un libro quello di Jehoshua, come riconosce E. Wiesel, in cui «il respiro è ampio, l'intensità grande. Il passo è rapido, straziante. Concreto e immediato, il libro è un rapporto diviso in tre parti: la conquista del paese, la sua divisione, e il patto rinnovato a Sichem»<sup>50</sup>.

Le tribù che partono per la conquista verificano l'autorità di Jehoshua, ma ormai «la tunica d'Israele è strappata»<sup>51</sup>.

La geografia in questo libro chiaramente serve da intenzione profetica e il sorteggio della terra non è legato ad un giudizio umano, politico o di convenienza, ma fatto proprio dalla mano di JHWH. Quando la terra fu divisa con il sorteggio (MR Num 21, 9) «avvennero eventi miracolosi: Eleazar, figlio di Aaron, fu investito dagli Urim e Tummim, mentre l'urna per il sorteggio stava dinanzi a Jehoshua. Eleazar prima del sorteggio, ispirato dallo Spirito santo, disse: "Il sorteggio di questa e quella tribù sta salendo e indica che riceverà il suo territorio in questo o in quel posto". Jehoshua stese la mano e disse che il sorteggio sarebbe salito; come dire: Queste sono le eredità, che Eleazar il sacerdote, e Jehoshua, figlio di Nun, distribuirono. Ma la sorte, come miracolo aggiunto, uscì gridando: Io sono la sorte di questa e quella tribù, e sono uscita per assegnarle questo e quel territorio».

---

<sup>49</sup> J. CAZEAUX, *Le refus de la guerre sainte, Josué, Juges et Ruth*, Du Cerf, Paris 1998.

<sup>50</sup> E. WIESEL, *Cinque figure...*, o. c., p. 11.

<sup>51</sup> J. CAZEAUX, *Le refus de la...*, o. c., p. 21.

#### 2.1.4. *La terra di Canaan*

Nessuno, che adempia un dovere religioso e rischi la sua vita per riuscire nella propria missione, può essere paragonato a Jehoshua e ai due uomini (MR Num 16,1) facenti parte della spedizione inviata a spiare la terra di Canaan.

Jehoshua fu scelto per rappresentare la tribù di Ephraim, mentre Caleb rappresentava Giuda (Num 13); furono i due soli a incoraggiare il popolo e a non temere gli abitanti di Canaan. Per questo rischiarono di essere lapidati e dovettero soffrire per la mormorazione del popolo contro JHWH e Mosè.

JHWH stesso (14,10) apparve nella Tenda e li salvò, mentre le altre spie morirono colpite da una grave piaga. Tutta la generazione che mormorò non entrò nella Terra promessa.

Sottolineo la regola esegetica, tramandata fin dai tempi dell'esilio: dovunque nella Scrittura si usi l'espressione *וַיְהִי wayyehi* (ed avvenne), si presagisce una difficoltà (MR Ester pr. 11); osservando le occorrenze, il libro di Gs ne è ampiamente scandito (Gs 1, 1-5, 1).

#### 2.1.5. *La traversata del Giordano*

Jehoshua ha fatto passare il popolo attraverso il Giordano, con evidente parallelo richiamo al passaggio del Mare del Giunco del libro dell'Esodo.

Il popolo ha tre giorni per lasciare Shittim e prepararsi all'attraversata, ma anche le spie inviate nella terra di Canaan da Shittim a Gerico dovettero attendere nascoste per tre giorni dopo aver lasciato Gerico.

Il giorno successivo il popolo lascia Shittim dirigendosi verso il Giordano, la sosta è ancora una volta di tre giorni (3, 2).

Il Giordano si divide proprio come si divide il Mare del Giunco, mentre i sacerdoti si fermano nel letto del fiume e il popolo passa.

Es 23, 20-33 narra la fine dell'esodo, del dimorare nel deserto, e l'inizio della conquista sotto il segno di una teofania speciale, distinta dal dialogo consueto fra Jehoshua e JHWH.

In Jehoshua, mancando la conclusione, l'obbedienza assurge ad un valore in se stessa e non è legata a delle condizioni di garanzia di azioni coordinate o subordinate.

#### 2.1.6. *L'arca e le stanghe: il Dio vivente fra di voi*

Il Talmud, a proposito dell'arca e delle sue stanghe, considera due passi contraddittori:

Es 25, 21-22 Porrai il propiziatorio sopra l'arca e nell'arca porrai la testimonianza che ti darò. È là che ti incontrerò, e da sopra il propiziatorio,

tra i due cherubini che sono sull'arca della testimonianza, ti dirò tutto quello che ti ordino riguardo ai figli d'Israele.

1 Re 8, 7-8 I cherubini infatti stendevano le ali sul luogo dell'arca e dall'alto ricoprivano l'arca con le sue stanghe. Queste erano così lunghe che le loro estremità si potevano vedere dall'aula antistante alla cella, non però di fuori. Lì sono rimaste fino ad oggi.

Si arguisce quindi, dal contesto, che chi si trova al di là del velo vede e non vede le stanghe.

Per la tradizione di Israele "là" indica il luogo della trascendenza:

La cui forza e significato scaturiscono dalla tensione infinita che la sottende. L'"Essere-nel-là" si iscrive nella contraddizione visibile-invisibile. Essere nel-movimento-della trascendenza consiste nel vedere e nel non vedere allo stesso tempo. Il Nirin ween Nirin è l'espressione della trascendenza<sup>52</sup>.

La trascendenza però non va colta nell'oltre ma nell'intimo del reale, nel testo stesso della Scrittura che è il luogo del visibile e dell'invisibile, ogni lettura infatti è diversa dall'altra.

L'inesauribilità del senso della *Migrà* conduce ancora una volta la riflessione:

Le vocali sono presenti nella loro assenza: "Questa scrittura punteggiata dall'assenza" si apre alla trascendenza. Persino il primo testo non esiste, deve essere creato; la lettura è già un atto di creazione. Il Nirim ween Nirim è una creazione continua della lettura, delle successive letture. Nessuna lettura deve essere identica a quella che precede. Ogni lettura, ogni studio, dà vita a "volti nuovi"<sup>53</sup>.

Da questa idea è consentito afferrare una chiave, per comprendere la ragione per la quale sulle stanghe dell'arca si articolò il pensiero del visibile-invisibile.

Le stanghe sono infilate e non fissate in anelli sul lato più corto, ma perché le stanghe del trasporto dell'arca non devono mai esser rimosse? I Maestri insegnano che vi è sotteso un carattere simbolico:

Il "viaggio dell'Arca" non finisce mai; viaggio infinito nel senso che chiamiamo "dinamismo del significato". Il "dinamismo del significato" è l'impossibilità di esaurire il senso di un'idea, di una legge, di una Mitzwah. È soprattutto rifiuto della tematizzazione<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> M. OUAKNIN, *La 'lettura infinita'...*, o. c., p. 254.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 265.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 266.

Leggiamo in Gs 3, 9 un'espressione che ricorre una sola in questo libro, *אֲתֵּיְבֹרְךָ יְהוָה*, *avvicinatevi*, che cosa significa? La considero nel suo contesto:

וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הָיָה וְשָׁמְעוּ  
אֶת-דְּבַר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם:

Giosuè disse allora ai figli di Israele: "Avvicinatevi e ascoltate le disposizioni del Signore, vostro Dio".

Rav Chuna afferma che Jehoshua ha tenuto tutto Israele curvato tra le due stanghe dell'Arca e i Maestri sottolineano che li ha concentrati fra le due stanghe.

Questa situazione, questo piccolo spazio, ha potuto contenere una moltitudine di persone, dunque "un meno contiene un più", il piccolo contiene il molto (MR Gn V, 7). Jehoshua fece stare il popolo fra le due stanghe dell'arca, perché pensava "così sapete che il Dio vivente è fra di voi".

Però, tutto avviene con una conseguenza inedita: il passaggio del Giordano/Mare del Giunco è senza dolore per i nemici.

Con il popolo, per comando di Jehoshua, passano il Giordano anche dodici pietre: una per ogni tribù di Israele.

Queste pietre furono erette a Ghilgal.

### 2.1.7. *Ghilgal*

Ghilgal, a prima vista, si presenta come una base militare: gli uomini sono armati e in assetto di guerra, il popolo tutto è pronto a combattere. In realtà, Ghilgal sta mutando significato per la storia di Israele: passa da una connotazione bellica a quella liturgica e diviene il luogo di celebrazioni liturgiche.

Se ci si affida alla geografia è impossibile tentare di legare Ghilgal con il Monte Carmelo, anche se in Gs 12, 23 si trova nominata quale località situata nei pressi del Monte Carmelo.

Il legame però può essere un altro, qualora si scavi nel significato etimologico del termine e si applichi la *harizah*, quella regola esegetica che ricostruisce il significato olistico di un termine, ricercandolo in tutta la Scrittura. Quanto emerge in questo caso di Jehoshua è estremamente pregnante per chi vive sul Monte Carmelo:

Il termine *gilgāl* è originariamente un nome comune e designa un circolo di pietre, per lo più eretto a scopo cultico. La località Gilgal situata presso Gerico deve il suo nome chiaramente a un circolo di dodici pietre, eretto dalle tribù dopo la traversata del Giordano, cfr. Ios. 4, 2 S. 20. gli autori trovano l'eco di un simile *gilgāl* anche nel racconto della sfida sul

monte Carmelo tra il profeta Elia e i profeti di Baal, I Reg. 18, 31 S. Il testo dei vv. 31- /32a in I Reg 18, che narra della ricostruzione dell'altare mediante l'uso di dodici pietre, è stato oggetto di vari ritocchi redazionali e ha alla sua base l'accenno a due monumenti distinti, un *gilgāl* di dodici pietre e un altare al suo centro. Il redattore che ampliò e reinterpretò il viaggio di Elia ed Eliseo da Gilgal al Giordano, accoppiando, nella sua composizione parallelistica, Gilgal al monte Carmelo, volle, con tutta verosimiglianza, indicare che egli ora intendeva *haggilgal* di 2 Reg. 2,1 come riferito al *gilgāl* o circolo di dodici pietre edificato sul Carmelo da Elia. Da questa località insigne, ove il Tisbita ottenne il fuoco dal cielo e ove egli prevalse sui profeti di Baal, il profeta riparte per il suo estremo viaggio verso le Steppe di Moab, ove nuovamente il fuoco celeste scenderà a rapirlo e trascinarlo negli abissi del firmamento<sup>55</sup>.

Ancora una volta il passaggio dall'assetto militare a quello liturgico si dimostra non solo evidente, ma anche realmente fondante.

#### 2.1.8. *La circoncisione e la celebrazione di Pesach*

Il popolo, attraversando il Giordano, ha compiuto una *Pesach*, confermando la sua vocazione, perché «la Pasqua è un passaggio, da una riva all'altra, senza mai raggiungerla, tranne se si elude la Pasqua, ugualmente la vocazione storica d'Israele è pasquale e poiché mai Israele cessa d'essere nella Pasqua, allora la vocazione spirituale dell'uomo è pasquale»<sup>56</sup>.

Prima però di celebrare liturgicamente la solennità di Pesach, Jehoshua deve rimuovere il peccato da popolo, deve circoncidere gli uomini, perché il compito di Israele era spirituale, mentre gli uomini non portavano ancora nella loro carne il segno dell'appartenenza a JHWH. Il Midrash Rabbah (Gen 46, 9) lo esplicita senza fraintendimenti:

Se accettano la circoncisione, accettano la mia Divinità, ed allora entreranno nella Terra Promessa, per questo Jehoshua li circoncise.

Quando egli li circoncise si elevò un profumo dolce per il Santo Uno, come profumo di incenso; il Cantico 4, 6, per l'esegesi ebraica, allude alla circoncisione in Egitto, un profumo di mirra fluente che è la migliore delle spezie (MR Num 14, 13):

Il Santo, Benedetto Egli sia, disse. "Quando i discendenti di quest'uomo commetteranno trasgressioni e opere cattive, mi ricorderò di questo

<sup>55</sup> F. FORESTI, *Il rapimento di Elia al cielo*, in *RB* 3 (1983), p. 263-264.

<sup>56</sup> A. NEHER, *Le puits de l'exil, la théologie dialectique di Maharal de Prague*, Albin Michel, Paris 1966, p. 147.

odore a loro favore e sarò colmo di compassione per loro e muterò l'Attributo della Giustizia per loro nell'Attributo della Misericordia.

Egli aveva fatto un monte, il sole bruciava e si formarono i vermi e il loro odore salì dinanzi al Santo Uno come l'odore dell'incenso e il profumo dell'incenso sul fuoco dell'offerta (MR SS 4, 15).

Il popolo celebra la prima Pesach e cessa il miracolo della manna; questo sarà l'inizio dei mesi «perché JHWH ha fatto miracoli per voi» (MR 15).

Si narra che Abramo cadde sulla sua faccia (Gen 17, 17) in due occasioni, quindi i suoi figli furono privati della circoncisione: una volta nel deserto e l'altra in Egitto, venne Mosè e poi venne Jehoshua. (MR Gen 47, 3).

Lo Zohar afferma che il circonciso è la persona in cui il Nome Divino fu stampato.

#### 2.1.9. Gerico

Jehoshua dimostra di essere il comandante quando a Sittim ordina a due spie di esplorare segretamente Gerico (Gs 2, 1), la città «che sbarrava a Israele l'ingresso nella Terra promessa, simbolo delle nazioni alla conquista del paese»<sup>57</sup>; dimostra inoltre di essere capace di investire le forze psicologiche proprie e del suo corpo e di non fissarsi sulle paure, sulla morte, sull'incapacità di essere persona, che JHWH ha liberato dalla schiavitù d'Egitto.

Soloveitchik afferma che gli esploratori (Num 13, 22) percorsero e osservarono la terra di Canaan «ma non si preoccuparono di visitare la grotta di Machpelah a Chevron, dove erano sepolti i patriarchi e le matriarche, come fece invece Calev (Rashì). Essi esplorarono la regione del deserto di Tzin fino a Rechov, passando per Chamat, ma si accostarono alla terra allo stesso modo con cui si esamina una proprietà»<sup>58</sup>.

Il legame tra le due narrazioni di Gs 5, 13-15 e Gs 6, 1 è dettato dallo speciale intervento di JHWH legato all'obbedienza di Jehoshua che ora tenterò di comprendere nelle sue due successive battute.

L'apparizione dell'angelo con l'ingiunzione di liberarsi dei sandali non può non rimandare immediatamente a quanto accade a Mosè stesso:

---

<sup>57</sup> F. ROSSI DE GASPERIS, *Sentieri di vita. La dinamica degli Esercizi ignaziani nell'itinerario delle Scritture*, Paoline, Milano 2007, p. 530.

<sup>58</sup> J. B. SOLOVEITCHIK, *Riflessioni sull'ebraismo*, Giuntina, Firenze 1998, pp. 132-133.

5, 13-15 Mentre Giosuè era presso Gerico, egli alzò gli occhi, guardò, ed ecco un uomo in piedi che gli stava davanti, tenendo in mano la spada sguainata. Giosuè andò verso di lui, e gli disse: "Sei tu dei nostri, o dei nostri nemici?" E quello rispose: "No, io sono il capo dell'esercito del SIGNORE; arrivo adesso". Allora Giosuè cadde con la faccia a terra, si prostrò e gli disse: "Che cosa vuol dire il mio Signore al suo servo?". Il capo dell' esercito del SIGNORE disse a Giosuè: "Togliti i calzari dai piedi; perché il luogo dove stai è santo". E Giosuè fece così.

Egli si tolse i sandali perché, dovunque appare la *Shechinah*, non si deve andare con le calzature; ed è questa la ragione per la quale i sacerdoti prestavano servizio al Tempio scalzi (MR Es 2, 6).

Questa teofania va messa a confronto con le scene teofaniche, il parallelo infatti con Es 3,5 è nitido: come Mosè, Jehoshua obbedisce, non è un elemento nuovo ma è in armonia con quanto asserito nell'apertura del libro; si chiude la prima parte del libro e Jehoshua è investito dell'autorità del suo predecessore.

Però è anche scritto che Jehoshua «cadde con la faccia a terra». Egli è turbato da un sotterraneo spavento?

Lo Zohar (Devarim 269a) spiega che Jehoshua derivava la sua istruzione dalla tenda, dalla *Shekinah*, dove imparò a contemplare nel santo spirito. Fino a quando egli stette con Mosè era solito apprendere e avere istruzione dalla "tenda" senza timore, ma dopo che Mosè si dipartì da lui e fu lasciato solo, non era capace neppure di guardare al messaggero di Dio, quanto meno allora poteva farlo in un altro luogo.

La narrazione di Gs 5, 13-15: sia per la situazione geografica, sia per la sua coloritura bellica è orientata alla narrazione della presa di Gerico; Jehoshua incarna, in questo momento, una precisa postura che vuole esprimere una particolare obbedienza: «Il concetto di obbedienza in questo passo, più che un atteggiamento esemplare dell'uomo davanti a Dio, è un modo non concettuale bensì narrativo di presentare quanto potremmo chiamare la provvidenza divina e la signoria di Dio nella storia. Obbedienza. La libertà dell'uomo che costruisce il suo destino, deve fare i conti con Dio che l'osserva, lo segue e dirige la storia»<sup>59</sup>.

Il Signore era con Jehoshua (6, 27): la gioia però non fu completa, perché in quel giorno fu assassinato Jair, considerato equivalente per

---

<sup>59</sup> C. JÓDAR ESTRELLA, *Jos. 5, 13-15. Ensayo sobre la coherencia textual*, in «Estudios Bíblicos» 59 (2001), p. 221.

merito a più della metà del Sinedrio e Jehoshua si strappò gli abiti (7, 6) con angoscia.

Il ruolo della donna Rahab è determinante per la riuscita di questa spedizione perché ella nasconde le due spie inviate da Jehoshua.

Non solo, ma Gerico non cade né per la furbizia, né per l'armata possente, sembra che tutto serva solo da quadro per Rahab.

Una donna offre aiuto, ella presente il pericolo: l'invasione di Canaan; decide perciò di aiutare le spie; crede profondamente in Dio: Gs 2,9-11 ed esprime che la nozione che Dio è sovrano:

Il narratore tratteggia le parole di Rahab come una combinazione di due citazioni del Pentateuco, l'una dal cantico di Mosè al Mare dei Giunchi e la seconda dal Deuteronomio<sup>60</sup>.

Le spie, in segno di riconoscenza e di connivenza, diedero a Rahab un filo scarlatto, perché dicevano: "Mosè è morto, e il sole si è ritirato ed è giunto il momento di governare per la luna. Quindi è preferibile darti il segno della luna, cioè il filo scarlatto. Allora il segno di Jehoshua sarà con te, perché la luna sta crescendo" (Z 241b).

Il narratore aveva fatto percepire al lettore la grandezza della figura di Rahab quando le aveva fatto citare il Cantico di Mosè, dimostrando che «il miracolo la ha toccata in accordo con l'asserzione del Cantico, ed ella, pure, riconosce il potere di Dio. Questo riconoscere di Rahab è in contrasto con il comportamento del Re di Gerico e dei suoi soldati che inseguono le spie»<sup>61</sup>.

Quindi Rahab è in familiarità con il credo di Israele e ha fatto propria la sua eredità, perciò merita di essere preservata: Dio è sovrano su tutto, e tutti gli uomini sono strumenti per portare avanti il suo piano:

Ella riconosce la grandezza di Dio e che ella, pure, è degna di rimanere nella terra, contrariamente agli altri membri del suo popolo<sup>62</sup>.

I Maestri di Israele tramandano (Megilah 14b) che Hulda fu una discendente di Rahab, divenuta proselita e sposata da Jehoshua; la coppia però non ebbe figli ma solo figlie.

---

<sup>60</sup> E. Assis, *The Choice to Serve God and Assist His People: Rahab and Yael*, in «Biblica» (2004) 1, p. 87.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 88.



Jehoshua conquistò Gerico di Sabbath, perchè non possono esserci sette giorni senza il Sabbath e perché Jehoshua dichiarò Gerico santa per il Signore.

Di Sabbath (MR Num 2, 9) è permesso un cammino di 2000 cubiti in ogni direzione, lo si dimostra con Jehoshua quando andò a distruggere Gerico e disse a Israele:

Sarà necessario per voi osservare il riposo del Sabato qui. Non muovetevi dall'arca più in là di 2000 cubiti in ogni lato, così che vi sia permesso di andare e pregare dinanzi all'Arca di Sabato.

Come pure Jehoshua aveva stabilito quando l'Arca stava per essere trasportata (Gs 3, 4).

Per Israele un dato di fatto risulta sempre più chiaro: nella misura in cui aderisce al Signore e obbedisce alla Torah, la vittoria è assicurata. Nel caso di trasgressione della Torah invece, Israele perde.

Jehoshua introduce i suoi combattenti nella Torah, la legge, la scrive, perché essi siano valorosi, ben sapendo per chi e per che cosa stavano per sferrare guerra.

#### 2.1.10. La presa di Ai (Gs 7, 1)

La conquista di Gerico e di Ai si presenta simile per l'astuta strategia adottata; anche Ai infatti è una città posta in posizione vitale e Mosé e Jehoshua agiscono in modo analogo.

Radaq annota che, in *Sifre*, il Santo benedetto disse a Jehoshua: "Tu prenderai possesso quando sarai con loro"; ma qui, egli non era con loro, perciò fallirono. Il motivo vero però è il peccato del *herem*.

Scoperta la ragione della mancata vittoria per l'omissione dello sterminio del bottino, Jehoshua cadde con la faccia a terra.

È lo stesso JHWH in Sanhedrin 11a che richiama Jehoshua:

Alzati, ora perché sei caduto sulla tua faccia? Israele ha peccato... Padrone dell'Universo, chiese Jehoshua, chi sono i peccatori? Sono un informatore? Replicò Dio, Vai e getta le sorti per trovarli.

L'ebreo però deve ricordarsi ed apprendere che una simile posizione non deve essere assunta senza riflessione, perché «nessuna persona importante dovrebbe cadere sulla faccia, se non è sicuro che gli sarà data la risposta di Jehoshua» (Ta'anith 14b).

È JHWH stesso, quando il peccato di *herem* è stato riconosciuto ed espiato, a tracciare il piano strategico che Jehoshua deve mettere in atto.

Il comandante delle truppe del popolo però, dimostra, una volta di più, la sua profonda indole di monaco, infatti è scritto:

Giosuè passò quella notte in mezzo alla valle (8, 13).

R. Johanan osservò: si insegna che egli spese la notte nelle profondità della legge (Sanhedrin 44b).

Come Mosè aveva innalzato le mani, così Jehoshua alza la lancia (8,18).

Quando la conquista è cosa fatta, seguendo il piano strategico indicato da JHWH, Jehoshua presenta dei tratti definiti come “ossessione liturgica”:

Quindi pronunciò ad alta voce ogni prescrizione della legge, la benedizione e la maledizione, esattamente tutto come sta scritto nel libro della legge.

Ormai egli ha adempiuto la missione affidatagli da Mosè, la lettura solenne (8, 34) chiude la conquista; però tra il popolo ci sono anche gli stranieri.

Si ricordi che Dt 17, 18-20 richiedeva al re lo stesso atteggiamento:

Quando siederà sul trono del suo regno, trascriverà per sé su un libro una copia di questa legge, secondo l'esemplare che è presso i sacerdoti leviti: essa sarà con lui, la leggerà tutti i giorni della sua vita, affinché impari a temere il Signore suo Dio, a osservare tutte le parole di questa legge e questi ordinamenti, per metterli in pratica, sicché non si esalti il suo cuore al di sopra dei suoi fratelli e non devii da questi ordini né a destra né a sinistra. Così prolungherà i suoi giorni nel suo regno, lui e i suoi figli, in mezzo a Israele.

Jehoshua scrisse la legge a Ebal e in questo pare seguire il Maestro Moshé, si paragoni Gs 24, 26:

Poi Giosuè scrisse queste cose nel libro della legge di Dio; prese una gran pietra e la rizzò sotto la quercia che era presso il luogo consacrato al SIGNORE.

con Dt 31, 9:

Mosè scrisse questa legge e la diede ai sacerdoti figli di Levi che portavano l'arca del patto del SIGNORE, e a tutti gli anziani d'Israele.

Inoltre, ad entrambi i passi, segue un'appendice simile che descrive la morte dello scrivente. Sorge l'interrogativo plausibile: se Jehoshua ha scritto il suo libro e gli ultimi otto versetti della Torah, come poté scrivere della sua morte?

### 2.1.11. *Il miracolo del Sole*

Mosè sapeva che la battaglia non si sarebbe sferrata solo contro grandi guerrieri e quindi contro persone vive, ma contro Samael che stava scendendo per assistere Amalek. Ora Jehoshua, il giovane, aveva raggiunto in quel tempo un alto livello di percezione spirituale, non invero, alta quanto Mosè, che era unito alla *Shekinah*, ma la sua anima, in realtà, era attaccata alla regione superiore detta "Gioventù" (Metatron) (Z 65b).

Così Mosè scelse Jehoshua per la battaglia di sotto, questi fu equipaggiato con armi preparate dalla Madre, la *Shekinah*, per vendicare l'alleanza (Lev 26, 25) con la spada.

Mosè si equipaggiò per la battaglia verso l'alto, è scritto nello Zohar: «...anche se il sacerdote stende le mani al sacrificio per rendere la sua mediazione completa, tuttavia Israele deve collaborare con lui in preghiera».

Si noti come la formula del v. 12 sia ritmata e rimata:

שָׁמַשׁ בְּנִבְעָן דָּם יָרָם בְּעַמֵּק אֵילָן

Ci si trova dinanzi a una sorta di apocalisse, perché la battaglia di notte si fermava; il miracolo appare perciò come un miracolo unico.

È infatti JHWH che comanda al sole e alla luna di fermarsi davanti a Jehoshua (MR Gn V, 5), ma questi ha pure la sua parte in quest'azione miracolosa. Quando infatti JHWH si rivelò a Jehoshua, lo trovò seduto con il libro del Deuteronomio fra le mani, e gli disse: "Sii forte, Jehoshua, abbi coraggio. Questo libro della legge non deve allontanarsi dalla tua bocca". Allora egli lo prese e lo mostrò all'orbita del sole e disse: "Poiché io non mi sono mosso dallo studiarlo, così tu non ti devi muovere davanti a me! Subito!". E il sole stette fermo. (MR Gn VI, 9).

Jehoshua vince tutti gli avversari e, in sei anni, sottomette 6 nazioni e 31 re.

Il capitolo 12 però pecca di ingenuità, l'elenco delle terre infatti comprende terre tutte all'ovest del Giordano; palesemente una simile

ripartizione non è reale ma sottende un desiderio che simbolizza, cioè rimanda, ad una presenza d'ordine differente:

...ovvero, se vogliamo soprapporvi un piano mistico, diciamo che i redattori vogliono rinforzare una vocazione d'Israele come luce delle nazioni, includendo il rifiuto della violenza radicale dell'uomo<sup>63</sup>.

Nel capitolo 23, Jehoshua definisce la condotta religiosa del popolo dinanzi ai popoli vinti, sottolineando l'azione prevalente e determinante di JHWH a favore del suo popolo.

Sotto il livello quindi dell'immagine di Jehoshua come guerriero, urge un *eidōs* di intensa significazione speculativa e mistica: il monaco compare in tutta la sua bellezza.

#### 2.1.12. *La morte di Jehoshua*

Jehoshua visse 110 anni e non 120 anni come il Maestro Mosè. Perché?

Perché Mosè agì con prontezza (Num 31, 2), Jehoshua invece, combattendo contro i 31 re, pensò: "Se li uccido subito tutti, morirò come il Maestro Mosè".

Egli perciò cominciò a procrastinare la guerra contro di loro (Gs 11, 18). Allora il Santo Uno disse. "Ti sei comportato così? Bada, io accorcerò la tua vita di dieci anni!" (MR Num 22, 6).

Jehoshua fu sepolto a nord della *montagna arrabbiata* (Gs 24, 30). Quale la ragione per questo strano luogo di sepoltura?

Il Talmud narra che l'offeso era JHWH stesso, infatti nessuno del popolo aveva partecipato al funerale del defunto, perciò incombeva la punizione. Ciascuno si riteneva troppo occupato, il giardino, la vigna, il carbone, richiedevano la loro cura: «Poiché gli Israeliti erano completamente assorbiti e mancarono nel dimostrare il dovuto rispetto a Jehoshua quando morì, il Santo Uno, sia Egli benedetto, fece scuotere la montagna e perfino ondeggiare sopra di loro per scagliarli a distruzione» (MR Lev 7, 4).

Jehoshua venne sepolto a Timnath Serah, con ogni probabilità l'odierna Kefr Haris, sul Monte Efraim al lato nord della collina di Gaash (Gs 24, 30).

La traduzione dei LXX comporta un'aggiunta molto interessante a questo proposito:

ἐκεῖ ἔθηκαν μετ' αὐτοῦ εἰς τὸ μνήμα εἰς ὃ ἔθαιψαν αὐτὸν ἐκεῖ τὰς μαχαίρας τὰς πετρίνας ἐν αἷς περιέτεμεν τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ ἐν Γαλιλαίῳ ὅτε ἐξήγαγεν αὐτοὺς

<sup>63</sup> J. CAZEAUX, *Le refus ...*, o. c., p. 36.

ἐξ Αἰγύπτου καθὰ συνέταξεν αὐτοῖς κύριος καὶ ἐκεῖ εἰσιν ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας

ed essi posero con lui nella tomba i coltelli di pietra con cui aveva circonciso i figli di Israele in Gilgal ... e essi si trovano là fino ad oggi.

È curioso che tali coltelli siano stati colà per ben 12 secoli dal XVI al III secolo prima di Cristo; ma ancora di più che gli archeologi abbiano rinvenuto la tomba di Jehoshua. Almeno così afferma il prof. M. Guerin, che trovò una tomba con vestibolo a due camere (la prima con 15 posti per i corpi, la seconda con un posto solo), in cui, rimuovendo il terreno, affiorarono molti coltelli.

Jehoshua muore prima di aver completato la conquista, proprio come Mosè? Lo stesso testamento però del capo/monaco morente al capitolo 23, proclamando la fedeltà di JHWH, esprime la centralità della missione del prescelto.

Al versetto 6 infatti Jehoshua cambia registro: non è più questione di poteri e di strategie, il piano è del tutto diverso e ritorna alla vocazione profonda di quest'uomo, scelto da JHWH, per far entrare il popolo nella Terra promessa, ma anche per rivolgerlo ad un'altra dimensione:

וְלַעֲשׂוֹת אֵת כְּלֵי־הַכְּתוּב בְּסֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה לְבַלְתִּי  
סוֹר־מִמֶּנּוּ יְמִין וּשְׂמֹאל:

Siate perciò molto costanti nel ritenere e praticare tutto quello che è scritto nel libro della legge di Mosè, senza deviare né a destra né a sinistra.

Nuovamente è ripreso il filo sotterraneo che lega tutta la vita di questo capo e che suggerisce quanto la dimensione interiore prevalga; verso di questa, ogni forza e intento di Jehoshua, è sempre stato rivolto.

È in gioco la fedeltà a JHWH e, nel contempo, viene tracciato l'unico piano che possa vincere quel nemico che si annida dentro ad ogni uomo, e non solo il nemico che, dal di fuori, preme.

Lo stesso passaggio del comando che ci si attenderebbe, è sottoposto ad una variazione notevole: Jehoshua non consegna a nessuno il comando, non sceglie nessuna persona in particolare, questa volta sarà tutto il popolo, completamente ed interamente, che risponderà all'appello di JHWH.

Le Legge unifica questo assembramento di uomini, conferisce loro un volto che viene plasmato dall'accettazione della Legge.

È possibile quindi trarre una deduzione conclusiva: se la presa di Gerico ha condotto alla celebrazione di Pesach, quella di Ai ha condotto alla celebrazione della Legge.

Nella figura di questo capo, comandante ma monaco, si riuniscono, di fatto, due generazioni, delineando un trapasso che sfocia sul piano mistico in cui ciascuno, ma insieme con tutti, ha un ruolo predominante.

Jehoshua «incarna in certo qual modo l'unità d'Israele, che Dio introduce nella sua eredità. Realizza l'ideale di disponibilità e obbedienza come esempio da seguire dal popolo di Dio»<sup>64</sup>.

In Gs 24 si trova infatti ripetuto ben 15 volte il verbo *'abad*, servire, adorare, la risposta dell'uomo al suo JHWH, che gli ha dato il Credo.

La risposta del popolo diviene una sorta di divisa metodica e grammatica.

### 2.1.13. Il riposo

Si adempie così la promessa di JHWH a Mosè, con cui Egli parlava *faccia a faccia*, quando il giovane Jehoshua non si allontanava dalla tenda:

Il mio volto camminerà con voi e ti farò riposare (Es 33, 14).

Neofiti esplicita: «La gloria della mia Shekinah camminerà in mezzo a voi (*mdbr' bynykwn*) e preparerà un luogo di riposo per voi» (cfr Gv 14, 2ss).

Riposo pone una funzione semantica che suggerisce uno stato d'animo, JHWH ha così concesso il "riposo" promesso in Gs 1, 13, 15:

Ricordatevi dell'ordine che vi diede Mosè, servo del Signore: "Il Signore, vostro Dio, vi ha dato riposo, dandovi questa terra".

יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם מָנַח לָכֶם

finché il Signore non avrà dato riposo ai vostri fratelli come a voi e avranno anch'essi preso possesso della terra che il Signore, Dio vostro, sta per dare loro. Allora potrete ritornare alla terra che vi appartiene e che vi fu data da Mosè, servo del Signore, al di là del Giordano, verso oriente (Gs 1, 15).

עַד אֲשֶׁר־יָנַח יְהוָה

<sup>64</sup> J. DELORME – J. BRIEND, *Le livre de Josué*, in H. CAZELLES, *Introduction à la Bible, Introduction critique à l'Ancien Testament*, Desclée, Paris 1973, p. 264.

Il Signore dette loro riposo tutt'intorno, secondo quanto aveva giurato ai loro padri; nessuno poté resistere loro fra tutti i loro nemici: il Signore consegnò in loro potere tutti i loro nemici (Gs 21, 44).

וַיִּנַח יְהוָה לָהֶם מִסָּבִיב

In Gs 23, 1 lo stesso narratore lo sottolinea:

Trascorsi molti giorni dal tempo in cui il Signore aveva dato riposo a Israele da tutti i suoi nemici all'intorno, Giosuè, ormai vecchio e avanzato in età...

וַיְהִי מֵיָמִים רַבִּים אַחֲרֵי אֲשֶׁר־הָנִיחַ יְהוָה

e alla fine in Gs 22, 4:

E ora il Signore, vostro Dio, ha dato pace ai vostri fratelli, come aveva loro promesso; ora quindi riprendete la via del ritorno alle vostre tende, alla terra di vostra eredità che vi ha dato Mosè, servo del Signore, al di là del Giordano.

וְעַתָּה הָנִיחַ יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם לְאַחֲרֵיכֶם

Il popolo ormai riposava in quiete, nello stare insieme, nell'interessere.

Concretezza somma è la persona umana orante che, per noi, carmelitani/e, poggia e si fonda, come si è potuto constatare su Jehoshua, figura nodale, al quale, in sommo grado, appartiene il versetto centrale della *vitae formula*: *die ac nocte in Lege Domini meditantes*. Il "fare simbolico" per eccellenza, nella topica dei simboli antichi, passata nella storia del pensiero e dell'esperienza religiosa con tensioni diverse.

Proclamiamo così ai silenzi la nostra presenza, per trovare, insieme, il silenzio, dicendo con la nostra stessa vita: *'Ani tefila*, io sono preghiera:

Con essa l'ebreo riuscì a esprimere il meglio del suo rapporto con Dio, riconoscendo inoltre con le berakhot, le benedizioni quotidiane, il ripetersi delle meraviglie della creazione, e con il gioco di "Tu" e di "Egli" l'immanenza, la vicinanza della Shekinah e nello stesso tempo la trascendenza dell'Assoluto<sup>65</sup>.

Nasce dall'intimore di sé ma copre anche un terreno semantico e sua è la funzione investigativa: parole, gesti, rappresentazioni.

<sup>65</sup> H. HARARI, *Littérature ...*, o. c., pp. 80-81.

Quale la sua fecondità per sollevare i lembi di caligine? Si può allora instaurare un criterio di interpretazione?

Emergeranno quindi i sottili e misteriosi legami fra il nostro essere fisico, la nostra vita emotiva e l'azione dello Spirito che ci crea, per assumere l'andatura di colui/colei che sale il Monte Carmelo e nasce al deserto e all'acqua insonne.

## 2.2. *La vita nello Spirito*

Nel procedere nella vita nello Spirito e dello spirito la postura prima ed ineludibile va identificata con correttezza:

### 2.2.1. *Anokhi: Io*

La prima lettera della Scrittura, consegnata al popolo di Israele perché la faccia amare da ogni uomo, è  $\beth$ , *beth*, la seconda lettera dell'alfabeto ebraico, scritta in maiuscolo.

Lo Zohar narra che, prima dei 2000 anni antecedenti alla creazione, JHWH giocava con le lettere e le contemplava. Quando decise di creare il mondo gli si presentarono, una ad una le lettere, ciascuna chiedendo che si servisse di lei per creare il mondo. Fu scelta la *beth*, la lettera della benedizione ma anche della dualità.

La *beth* plasma una postura che crea l'umiltà di chi legge per accogliere e far scaturire, per farsi luogo in cui passa la stessa Parola di JHWH.

In Gen 1,1 *bereshit*, dal punto di vista sintattico, sembra esigere un complemento, si dovrebbe perciò tradurre «all'inizio di...», e non solo «all'inizio». L'inizio è un fatto storico, ma la storia è un'esperienza in corso.

*Bereshit* quindi suggerisce non un inizio assoluto che si pone, ma un principio che si snoda in una serie di inizi successivi. Vi intercorre la differenza fra chiuso e aperto, tant'è vero che la lettera *beth*,  $\beth$ , appare chiusa a destra, in alto e in basso, ma è totalmente schiusa in avanti (J. Eisenberg-A. Abecassis).

Per quale ragione?

...Come per sottolineare che la creazione dell'universo non è che il secondo fattore. Spetta quindi all'uomo cercare il primo fattore che è il Creatore e che è anteriore al tempo<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> E. MUNK, *La voix de la Thora*, Les Éditions Polyglottes, Paris 1976, tome I, p. 6.



Egli, Colui che creò e che continua a creare, si è rivelato sul Sinai dicendo 'Anokhi, io.

La prima lettera *alef*, e prima lettera dell'alfabeto ebraico, non si pronuncia, ma è «l'aprirsi della trachea al parlare, alla parola». Sul Sinai quindi il primo suono è il silenzio, l'aprirsi della laringe: «Il mistero delle lettere è, prima di tutto, quello dell'aleph...»<sup>67</sup>. Viene espresso in questo modo il bisogno del silenzio iniziale, che si schiude in alcune parole donate, che il carmelitano/a deve fare sue e custodire come tesoro prezioso.

Levi Della Torre afferma:

Quella Beth è come una parentesi che dice: da qui comincia questa storia e la sua narrazione, non ogni essere. La Alef interverrà più tardi, ad un culmine della vicenda, sul monte Sinai, nel "Io sono" dell'Eterno (Anokhi). Dalla cima si ascolta un inizio che precede il Bereshit<sup>68</sup>.

Il rapporto, il collegamento con l'Altro, quindi si è instaurato, reso vivo, perché Egli ha parlato nel silenzio.

L'Anokhi, Io, di Dio abbraccerà tutti i nomi sacri. Secondo lo Zohar sarebbe questo il primo comandamento, come se l'uomo scoprisse quanto deve fare, scoprendo se stesso, percependo che un Anokhi gli parla<sup>69</sup>.

Tale bisogno si schiude, successivamente, in alcune parole donate che il carmelitano/a deve fare sue e custodire come tesoro prezioso, JHWH le ha pronunciate.

'Adam, l'umano Ha-'Adam, l'uomo, il terrestre, il terrigno, è stato chiamato; egli si costruirà proprio con queste parole, con la *Simbolica orante*, cioè una *lectio* sugli etimi che vuole cogliere la parola originaria, intesa nella sua concretezza di lingua, popolo e terra d'Israele, bagnata nella *Sorgente del Supplicante*.

Fermo restando che la postura prima è quella scelta dal popolo di Israele con la sua lapidaria risposta in Es 24, 7:

וַיִּשְׁמַע יְהוָה וַיִּשְׁכַּח וַיִּשְׁכַּח וַיִּשְׁכַּח: disse Rabbi Eleazar: "Allorché i figli d'Israele risposero 'faremo e ascolteremo', si fece sentire una voce soprannaturale che disse loro: Chi ha rivelato ai miei figli il segreto di cui solo i miei angeli sono depositari?". Poiché è detto: Lodate l'Eterno, o angeli potenti di forza,

<sup>67</sup> C. CHALIER, *Judaïsme ...* o. c., pp. 293-294.

<sup>68</sup> S. LEVI DELLA TORRE, *Mosaico. Attualità e inattualità degli ebrei*, Rosenberg & Sellier, Torino 1992, p. 37.

<sup>69</sup> C. CHALIER, *Judaïsme...*, o. c., p. 202.

che adempite alla sua parola, per ascoltare la voce della sua parola – prima agire e poi intendere” (Shab. 88 a).

Buber dà al *vav* che lega i due verbi un senso finale: “Noi faremo al fine di ascoltare”.

Nella lettera di Paolo ai Colossesi 1, 15-20, ci si trova dinanzi ad uno sviluppo midrashico cristologico, in forma di inno, di *bereshit*; eccone il testo continuo:

Egli è l'immagine del Dio invisibile, Primogenito di tutta la creazione; poiché in lui sono stati creati tutti gli esseri nei cieli e sulla terra, i visibili e gli invisibili: Troni, Signorie, Principi, Potenze. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui; egli esiste prima di tutti loro e tutti in lui hanno consistenza. È anche il capo del corpo, cioè della chiesa; egli è principio, primogenito dei risuscitati, così da primeggiare in tutto, poiché piacque a tutta la pienezza di risiedere in lui e di riconciliarsi, per suo mezzo, tutti gli esseri della terra e del cielo, facendo la pace mediante il sangue della sua croce.

Consideriamo la presenza e la traduzione di *be*:

- 1, 16b: in Lui, *en autw̄*
- 1, 16b: per mezzo di Lui, *diV autoū*
- 1, 16b: in vista di, per, *είς αὐτόν*.

Il sostantivo *reshit* invece si individua in:

- 1, 15: Il Primogenito, *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*;
- 1, 17: Egli è prima di tutte le cose, *αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων*;
- 1, 17: tutto sussiste in Lui, la totalità comprensiva, *τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν*;
- 1, 18: Egli è il capo, *ἡ κεφαλὴ*;
- 1, 18b: Egli è principio, *ἡ ἀρχὴ*,

Nel silenzio iniziale, nel Verbo, nel Gesù divenuto Uomo, si radica il *bereshit* del carmelitano/a, in Lui che disse di Sé: IO SONO<sup>70</sup>.

Da qui sgorga la *Sorgente del Supplicante* in mille rivoli, ne seguono alcuni che, se si mettono in comunicazione e si affacciano l'uno all'altro reciprocamente, possono far scaturire idee nuove, parametri aperti.

---

<sup>70</sup> F. BINDELLA, *La rivelazione del nome...*, o. c., 100.

Quali immagini ha selezionato il linguaggio della *vitae formula*? Il lavoro infatti legato alla comprensione dei termini può ricondurre i diversi vocabolari a due assi semantici, a coppie di termini, a parole come *Ursprung*, scaturigine originaria, coevo riflesso dell'originaria purezza del mondo creato da JHWH.

Si viene dipanando ed intrecciando un filo quindi, un ragionamento antico in un linguaggio sempre in movimento per risultare adeguato ai contemporanei, la cui grandezza si misura negli accenti nuovi e nei sedimenti antichi, con le sue parole proprie:

- EL RAHUM REHEM: LA CHIAVE DI UNA PORTA
- BAMIDBAR, L'ESODO

#### LA MENORAH SIMBOLICA

- JHWH
- LEK
- HINNENI
- HATTA
- HAGHITA
- LEV
- AMEN
  
- TESHUVAH
- EL MISTATTER

Parole che si stendono come effuse, figurazioni sacre calate nel contesto del vissuto, gravide di una scossa maieutica.

#### 2.2.2. El Rahum rehem: *la chiave di una porta*

La Parola di JHWH si è racchiusa in alcuni termini, o schemi archetipi, da leggere nel quadro dell'analogia, atti ad esprimere il mistero di JHWH, il Suo amore gratuito. *El Rahum* è il nostro Dio, ma che cosa significa?

E l'Eterno passò davanti a lui e gridò: "L'Eterno, l'Eterno Dio, misericordioso (אֱלֹהֵי רַחוּם) e pietoso, lento all'ira, ricco in benignità e fedeltà... (Es 34, 6-8).

Poiché il Signore tuo Dio è un Dio misericordioso (אֱלֹהֵי רַחוּם), non ti abbandonerà, non ti distruggerà né dimenticherà l'alleanza che ha giurato ai tuoi padri (Dt 4, 31).

*Rahum*, proviene dal sostantivo *rehem* che in ebraico indica l'utero. Si vuole perciò esprimere il volto femminile, materno di Dio

Padre. Noi siamo in lui come nell'utero di una madre, Egli ci custodisce, ci nutre. Egli non si dimentica di noi.

Significa la Torah stessa o l'Eterno, l'Eterno che si definisce con la Misericordia. Tuttavia, questa traduzione è insufficiente. *Rakhamim*-Misericordia che evoca il termine aramaico di *Rakhamana*- risale al termine *Rekhem* che vuol dire utero. *Rakhamim* è il rapporto dell'utero all'altro di cui, in sé, si fa la gestazione. *Rakhamim* è la maternità stessa. Dio è misericordioso, è Dio definito attraverso la maternità. Un elemento materno nella paternità divina è molto notevole come è notevole nell'ebraismo la nozione di una "virilità" da limitare e quindi la circoncisione simbolizza forse il rinnegamento parziale, l'esaltazione di una certa debolezza che sarebbe senza pigrizia; la maternità, forse è la sensibilità stessa di cui tanto male è detto dai nietzschiani<sup>71</sup>.

Se Egli, *El Rahum*, è infinito, anche il suo essere *l'JHWH dagli uteri* è infinito, *JHWH* che però si rivolge verso di noi, finiti:

*Rahamim* è il registro sul quale viene cantato l'inno quotidiano della preghiera ebraica: non c'è accostamento reciproco tra l'uomo e Dio se non per mezzo della misericordia... È la chiave di una porta sulla quale si iscrive la relazione tra il Giudeo e Dio. *Rahamin*, malgrado le sua affinità con la misericordia, supera quest'ultima nel suo significato profondo, strappandole in qualche modo il segreto dell'amore che *Rahamim* fa risplendere in piena luce... Fusa in un solo blocco, situata al di là delle relazioni tra oggetto e soggetto, non esigendo alcun completamento perché porta in se stessa la pienezza del suo essere e delle sue virtualità, l'espressione *Rahamim* introduce nel segreto dell'unità che è anche il segreto dell'amore. Nella matrice materna si fonda e si prolunga, si feconda e sboccia il mistero più nascosto, ma anche il più evidente, della creazione, quello dell'eternità dell'amore. Il cuore può dimenticare, ma sotto il baldacchino eternamente nuziale dell'amore-matrice che *Rahamim* evoca, gli esseri sono uniti in una compresenza indecifrabile. *Rahamim* è la memoria e l'avvenire dell'amore, al di là della separazione e della morte<sup>72</sup>.

L'immaginario orante dell'ebreo così si esprime con una caratteristica di *JHWH* stesso: *El Malé Rahamin*, Dio pieno di "matrici", il

---

<sup>71</sup> E. LEVINAS, *Leçon talmudique* in «*La conscience juive face à la guerre, Données et débats*», XVI° Colloque d'Intellectuels juifs de Langue française organisé par la Section Française du Congrès Juif Mondial, Presses Universitaires de France, Paris 1976, p. 15.

<sup>72</sup> A. NEHER, *La Miséricorde dans la théologie juive*, in *L'Évangile de la Miséricorde*, Du Cerf, Paris 1965, p. 57.

Dio delle “matrici”, «essendo la “matrice” la caratteristica essenziale della donna»<sup>73</sup>, la sua tenerezza protettrice.

Il carmelitano/a porta inscritta dentro di sé questa “chiave”, vive quindi la gestazione di JHWH e la gioiosa consapevolezza di doversi rivolgere sempre a Dio; anche se il suo peccato è immenso e radicale, più grande è il Suo amore. Si concreta così la postura della *teshuvah*, della conversione, come dichiara la *Dives in misericordia*:

... la conversione a Dio consiste sempre nello scoprire la sua misericordia, cioè quell'amore che è paziente e benigno a misura del Creatore e Padre: l'amore, a cui “Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo”, è fedele fino alle estreme conseguenze nella storia dell'alleanza con l'uomo: fino alla croce - alla morte e risurrezione del Figlio. La conversione a Dio è sempre frutto del “ritrovamento” di questo Padre, che è ricco di misericordia (DM 13).

*El Rahum*, con l'emozione delle sue viscere materne, ci viene sempre incontro quando il tessuto della nostra vita presenta una falla, quando la navetta non è penetrata esattamente nell'interstizio fra trama e ordito; quando non abbiamo incontrato Gesù Cristo nella storia e nel nostro tempo, quando il momento della grazia, il momento propizio, si è vanificato.

*El Rahum* ci conduce a passare dall'essere *merachen* a *rachaman*, due posture diverse della persona umana: *merachen*, colui che opera il bene verso i fratelli per ponderazione ma in cui manca l'amore che, invece, deve trasformarsi in colui che agisce sempre perché comprende la necessità altrui, in *rachaman*; al punto tale da non avere altra alternativa: esclusivamente l'emozione, l'amore, lo trasporta.

L'esclamazione accorata di Teresa di Gesù (CV 3,9) non solo lascia trasparire ma consegna la sua postura consegnata a *El Rahum*:

Oh, vergogna!... Come mai, Signore, ho io l'ardire di farvi questa preghiera in nome delle mie sorelle? Che cattiva mediatrice avete in me, o figliole! Come posso presentare le vostre domande e ottenere che siano esaudite, se innanzi alla mia temerità il sovrano Giudice ha tutte le ragioni per sdegnarsi di più? Però, o Signore, non dovete dimenticarvi che siete Dio di misericordia: abbiate, dunque, pietà di questa indegna peccatrice, di questo miserabile verme che si lascia andare a tanta audacia! Guardate ai miei desideri, alle lacrime che accompagnano la mia

---

<sup>73</sup> A. CHOURAQUI, *Ritorno alle radici*, Jaca, Milano 1983, p. 160.

preghiera, e dimenticandovi dei miei peccati, vi supplico per quello che siete, o mio Dio, ad aver pietà delle molte anime che si perdono e a proteggere la vostra Chiesa. Non permettete più, o Signore, che fra i cristiani allignino tanti mali, e dissipate le tenebre che ci avvolgono!

Che spettacolo, Gesù mio, vedere un'anima che, caduta in peccato da tanta altezza, viene di nuovo sollevata dalla vostra grande misericordia! Come conosce bene allora la moltitudine delle vostre grandezze e misericordie e la profondità della sua miseria! (V 19, 5).

È la giovane carmelitana francese però che, nel suo secolo, von Balthasar indica come colei che penetrò a fondo questo mistero:

Teresa è l'annunciatrice della misericordia divina e di una illimitata incrollabile e sempre crescente fiducia nella grazia. Questo è ciò che ella ha sperimentato in sé e rappresentato nella sua esistenza, che a sua volta, dimostra la verità della sua teologia<sup>74</sup>.

Gli scritti lo dimostrano chiaramente, solo qualche citazione sarà illuminante:

È a lei, cara Madre, a lei che mi è due volte Madre che sto per confidare la storia della mia anima... Il giorno in cui mi ha chiesto di farlo, mi sembrava che avrebbe dissipato il mio cuore occupandolo di se stesso. Dopo però Gesù mi ha fatto sentire che, obbedendo semplicemente, Gli sarei stata gradita d'altra parte non farò che una sola cosa: Cominciare a cantare quanto devo ripetere eternamente "Le misericordie del Signore!!!".

Non comprendo, fratello mio, perché lei sembri dubitare del suo ingresso immediato in Cielo se gli infedeli le togliessero la vita. So che bisogna essere molto puri per comparire davanti al Dio di tutta la Santità, ma so anche che il Signore è infinitamente Giusto, e proprio questa giustizia che spaventa molte anime costituisce il motivo della mia gioia e della mia fiducia. Essere giusto non è solo esercitare la severità per punire i colpevoli ma, di più, riconoscere le intenzioni rette e ricompensare la virtù. Spero tanto dalla giustizia di Dio quanto dalla sua misericordia. Proprio perché giusto "Egli è compassionevole e pieno di dolcezza, lento a punire e largo nella misericordia. Poiché Egli conosce la nostra fragilità, Egli si ricorda che noi siamo polvere. Come un padre ha tenerezza per i suoi figli, così il Signore ha compassione di noi"... O Fratello mio ascoltando queste belle e consolanti parole del Profeta-Re, come dubitare che Dio non possa aprire le porte del suo regno ai suoi figli che l'hanno amato fino a sacrificare tutto per Lui, che non solo hanno lasciato la loro

---

<sup>74</sup> Cfr H. U. VON BALTHASAR, *Sorelle nello spirito*, Jaca Book, Milano 1974, p. 253.

famiglia e la loro patria per farlo conoscere ed amare, ma desiderano anche dare la loro vita per Colui che amano... Gesù aveva ben ragione nel dire che non c'è amore più grande di questo (L 226).

### 2.2.3. *Bamidbar*, l'esodo

Il motivo di *bamidbar*, del dimorare nel deserto, dell'Esodo è diventato quasi emblematico dell'ebraismo, percorre tutta la Bibbia come un *leit motiv*. La salvezza liberatrice ha il suo analogato principale nell'Esodo, paradigma di ogni liberazione.

Nel versetto 13, 3, וַיִּצְאֶתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית, è celebrata la liberazione ma l'*Haggadah di Pesach* sottolinea che in ogni generazione ciascuno ha il dovere di considerarsi come se egli stesso fosse uscito dall'Egitto<sup>75</sup>.

Per la *Mekilta* la rilevanza di questo giorno è fondamentale ed ineludibile:

Il quindici di Nisan (giorno di Pasqua) furono divise le vittime e Dio parlò ad Abramo nostro padre fra le vittime divise; il quindici di Nisan gli angeli del servizio vennero a portargli l'annuncio di Isacco; il quindici di Nisan nacque Isacco; il quindici di Nisan (i figli di Israele) furono redenti dall'Egitto; il quindici di Nisan saranno redenti dalla schiavitù dell'esilio:... per tutte queste cose il termine (decreto, e il giorno dell'intervento di Dio) è unico (Mekilta Es 12, 41).

La tradizione ebraica riflettendo sul versetto di Esodo «alla fine dei quattrocentotrent'anni, proprio in quel giorno, tutte le schiere del Signore uscirono dalla terra d'Egitto» (12, 41), afferma che, esattamente dopo 400 anni da quel giorno, nascita di Isacco, gli ebrei furono liberati.

Gli eventi capitali della storia della salvezza vengono riportati quindi tutti all'unico giorno di Pasqua.

Dimorare nel deserto, Esodo, inteso anche quale rivelazione anticipata della salvezza definitiva, tipo della liberazione escatologica perché si considerano tre fattori:

- i miracoli alludono ai miracoli degli ultimi tempi;
- le piaghe piomberanno alla fine della storia;
- la preghiera di Mosé implora il dono della nuova Gerusalemme e i prodigi dei giorni del Messia.

---

<sup>75</sup> A. S. TOAFF, *Haggadah di Pasqua*, Roma 5736-1976.

Ogni vita però è caratterizzata dal dimorare nel deserto, dall'Esodo, e la vita carmelitana stessa è dimorare nel deserto, esodo, sempre aperto, sempre riproposto, senza soluzione di continuità.

Attraversate come potete questo esilio, è una grande sventura per un'anima che ama Dio vedere che vive in questa miseria e che non può quanto desidera, avendo un ospite tanto statico quanto questo corpo (V 11, 15).

Il Signore vuole che vediamo chiaramente che non è opera nostra ma di Sua Maestà, perché non solo siamo meno superbi, ma ci fa rimanere molto umili e timorosi, vedendo che, come il Signore ci toglie il potere perché vuole vedere quanto vogliamo, così può toglierci queste mercedi e la grazia, e noi rimaniamo persi del tutto: procediamo sempre con timore, mentre viviamo in questo esilio (V 29, 3).

Il carmelitano/a così radicato in *El Rahum* e nel proprio percorso storico *Bamidbar* sotto l'influsso dello Spirito Santo va plasmando e lasciando plasmare il suo volto, la sua *menorah* simbolica con sette posture racchiuse in sette parole.

#### 2.2.4. JHWH

Se ci si sofferma su Es 1 ss con lo spirito illuminato dalla esegesi rabbinica si possono scoprire delle sfumature che si incidono nella nostra vita:

Questi sono i nomi dei figli d'Israele che entrarono in Egitto con Giacobbe, ognuno con la propria famiglia: Ruben, Simeone, Levi, Giuda, Issacar, Zabulon, Beniamino, Dan, Neftali, Gad e Aser.

Il Targum dello Pseudo-Gionata asserisce che le tribù si raggrupparono per tre sotto uno stesso emblema. C'erano dunque quattro emblemi: il leone, per Issachar, Zabulon, Giuda; l'uomo, per Ruben, Simeone, Gad; il toro, per Efraim, Manasse, Beniamino; l'aquila, per Dan, Aser, Neftali. Nella tradizione giudaica a ciascuno degli emblemi si fa corrispondere una delle quattro lettere del nome divino יהוה JHWH: J per l'uomo; H per il leone, W per il toro e H per l'aquila.

Colui che procede nel cammino, procede nel nome stesso di JHWH. Di più, il suo passo dopo, costruisce la storia in cui lo stesso Nome si impasta perché la persona Gli offre il tempo e il suo spazio.

Es 3,14 recita: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, *Ehje asher Ehje*, Amos Luzzatto propone di tradurre: «"Uso essere ciò che pongo in essere". Questa diventa non più una dichiarazione enigmatica ma una dichiarazione chiara e



fortissima. Dio è per così dire autopoietico, e Lui a causare se stesso, come deve essere per l'autentica Causa prima. Letto in questo modo, anche la forma "ristretta" del nome divino ha un preciso significato: "[Colui che] pone in essere" mi ha mandato presso di voi...»<sup>76</sup>, il Midrash commenta: "Il Mio Nome non lo puoi conoscere; il Mio Nome è secondo le mie opere".

Perché il Nome, come suggerisce Beauchamp, è una sorta di firma esterna al testo, che infonde nel testo stesso una sottolineatura eccezionale, in cui appare la matrice del secondo Esodo, il secondo esodo della tradizione isaiana, quindi non più in Egitto ma ormai a Babilonia. Allora tutto quanto è contenuto nella Torah ha come soggetto Dio.

Abulafia (1240-1291), il cabalista spagnolo, con una tecnica tipicamente ebraica spiega come il nome segreto si componga dei settantadue nomi derivanti dalle settantadue consonanti contenute in ciascuno dei tre versetti.

Nella grande opera ontologica Edith Stein riflette sul nome di JHWH:

Vorrei ora cercare di prendere in considerazione sotto un punto di vista completamente diverso l'ultima delle domande intorno all'essere, quella relativa al nome col quale Dio stesso si è definito: "Io sono colui che sono" [21]. Mi sembra molto importante che a questo punto non si dica: "Io sono l'essere" oppure "Io sono l'ente", ma invece: "Io sono colui che sono". Quasi non si osa chiarire queste parole con altre. Tuttavia, se l'interpretazione agostiniana è esatta, si può dedurre: colui il cui nome è "Io sono", è l'essere in persona. Che il cosiddetto Primo ente debba essere persona, si può già dedurre da quanto già detto: solo una persona può creare, cioè tradurre in esistenza il suo volere. E non dobbiamo pensare che l'agire della causa prima sia diverso dall'azione libera, poiché ogni atto che non sia un'azione libera è causato, e perciò non è l'atto primo... (EE 317; 366/367).

'Io sono colui che sono' (Es 3, 14). 'Io sono' è il presente eternamente vivente, senza principio e senza fine, senza lacune e senza oscurità. Questo Io vivente ha ogni pienezza in sé e da se stesso: non riceve niente da nessuno, perché è Colui da cui tutti gli altri ricevono e al Quale sono condizionati [...] Ogni pienezza, cioè ogni essere è in Lui eternamente presente: 'Io sono' significa: Io vivo, Io conosco, Io voglio, Io amo e tutto questo non nella successione o nella contemporaneità di atti distinti, ma da tutta l'eternità la pienezza è unità di un solo Atto divino (EE 319; 368).

---

<sup>76</sup> A. LUZZATTO, "Ehje asher Ehje", in *SeFeR* 115, luglio-settembre 2006, p. 18.

### 2.2.5. *Lek*

Ad Abramo, nostro padre nella fede e radice della «triplica famiglia» (La Pira), da JHWH viene rivolto un appello che può essere tradotto in parole pregnanti, come suggerisce lo Zohar.

Gen 12, 1 si esprime nelle traduzioni con questo significato:

Vattene dalla tua terra, dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre, verso la terra che io ti mostrerò.

Il versetto viene quindi abitualmente tradotto con un incitamento: «Parti!». Nell'originale ebraico invece si legge *Lek leka*, cioè «Vai verso di te», conosci te stesso.

“Va’ per te, vai nel tuo interesse! E, siccome il tuo interesse dovrà essere l’interesse dell’umanità... sarai una benedizione per le famiglie della terra<sup>77</sup>.”

Anche nel Cantico dei Cantici 2, 10 ritorna, al femminile, lo stesso incitamento: וְלֵכִי-יָדָהּ «Vieni!», che, parimenti, va interpretato nella stessa chiave della dinamica antecedente:

L’uomo dice alla donna: “Vai verso te stessa!” e la donna, liberata, risponde all’uomo “Vai verso te stesso, fuggi, amato mio!”. Non si dicono “Vieni!” Come lo volevano le traduzioni, ma anzi “Vai, fuggi...”<sup>78</sup>.

È primario incontrare se stessi per poter gioire di un amore autentico e fondato, il richiamo quindi dell’Amato non è rivolto a se stesso, all’amore da fruire immediatamente, ma verso l’Amata, al suo bene più sicuro che consente, in una battuta successiva, il rivolgersi in pienezza all’Amato.

Questo movimento di moto, di partenza, suscita una sorta di risveglio, quasi una risurrezione, perché ritrovando se stessa, il senso della storia e della propria storia si chiarificano, divengono la condizione previa perché l’amore possa esprimersi assolutamente.

L’Amato dimostra la gratuità piena, lo slancio del cuore libero, perché desidera e cerca solo il bene dell’Amata.

La conoscenza di sé quale luogo dell’incontro con Dio e quale fonte di amore è sempre sottolineata nella vita nello Spirito del Carmelo. Edith Stein riprendendo Teresa di Gesù ne dimostra l’impor-

<sup>77</sup> E. KOPCIEWSKI, *Quale futuro per l’ebraismo italiano?*, in *SeFeR* 18 (1995), pp. 7-8.

<sup>78</sup> A. CHOURAQUI, *Ritorno alle radici*, Jaca Book, Milano 1983, p. 162.

tanza non solo legata alla sfera della preghiera ma anche a quella strettamente umana, relazionale, quando nel 1935 scrive il breve ma intenso saggio *Il Castello dell'anima*:

Perciò la prima dimora, in cui si giunge attraverso la porta, è quella della autoconoscenza. Non si possono levare gli occhi a Dio, senza divenire coscienti della propria bassezza. La conoscenza di Dio e l'autoconoscenza si sostengono reciprocamente. Attraverso l'autoconoscenza ci avviciniamo a Dio. Perciò non sarà mai superflua, anche quando ormai si sia giunti nelle dimore interiori.

D'altra parte "non giungeremo [...] mai all'autoconoscenza perfetta, se non ci applicheremo anche a conoscere Dio; allora attraverso la meditazione della sua grandezza, potremo conoscere la nostra povertà, attraverso la meditazione della sua purezza conosceremo la nostra contaminazione e la meditazione della sua umiltà ci indicherà quanto siamo lontani da questa virtù" (M I, 2, 9).

La dinamica però non si arresta ad un'autoconoscenza psicologica o adolescenziale, bensì si spinge nel più profondo che innestare un'altra dinamica che richiede però la prima per potersi concretare:

La specifica forma umana di conoscenza è il processo razionale, il procedere passo passo. Tuttavia con la sua potenza massima l'intelletto umano uguaglia (secondo un'affermazione di Dionigi molto citata da Tommaso) il modo di conoscenza degli spiriti superiori; ogni movimento di conoscenza tende al quieto contemplare la verità e muove dalla conoscenza intuitiva dei principi; possiamo inoltre aggiungere: è motivato da un primo balenio della verità, che vuole essere cercata ed elaborata attraverso una momentanea anticipazione della solida e stabile intuizione (INT 101-102).

### 2.2.5. *Hinneni*

Tutte i tre i grandi patriarchi sono modello di risposta a JHWH perché se JHWH insegue l'uomo, lo interpella, a questi spetta l'adesione libera.

In Baba Bathra, 1 si nominano, commentando Es 3.15 אֲבֹרָהם אֱלֹהֵי, i tre primi patriarchi: Abramo, Isacco e Giacobbe hanno la forma divina del «da lui tutto, per mezzo di lui tutto, e a lui tutto» e perciò rappresentano il divino «tutto in generale»: Abramo come «con tutto», Isacco come «di tutto», Giacobbe come il «tutto» in generale.

In Abramo troviamo anche un'altra completezza che illumina il nostro vivere:

La risposta alla domanda di Dio (ma anche alle domande del figlio durante la strada per il sacrificio a Moria), la darà solo Abramo, 3.15

אֱלֹהִים il “padre sublime”, nome presente nella prima dinastia babilonese sotto il regno di Apil- Sin, nonno di Ammurabi, proferendo alla chiamata di Dio la parola d’ordine della disponibilità “hinnei”. Questo hinnei significa, secondo la traduzione di Buber “eccomi”, un mettersi a disposizione, un essere presente per Dio e per il prossimo<sup>79</sup>.

JHWH chiama a salire il Monte Carmelo quando la persona percepisce il desiderio di seguirlo sul *camino estrecho*.

Prima di entrare nella spiegazione di queste strofe, è da premettersi che l’anima le canta trovandosi già nello stato di perfezione, che consiste nell’amorosa unione divina. L’anima è passata ormai per i duri travagli e le aspre lotte, mediante l’esercizio spirituale dello stretto cammino di vita eterna (del quale il nostro Salvatore parla nel Vangelo), che ordinariamente l’anima deve battere prima che arrivi alla sublime e dolce unione con Dio. Essendo la strada tanto angusta che, a detta del Signore stesso (Mt 7,14), molto pochi vi s’incamminano, l’anima si reputa fortunatissima di averla percorsa, di essere arrivata per mezzo di essa alla perfezione dell’amore. Questo ella canta nella prima strofa, ove con grande proprietà di termini chiama notte oscura la via stretta della vita, come in appresso si dirà nei versi della detta strofa. L’anima, dunque, piena di gioia, felice di aver calcato l’angusto sentiero donde le provenne un sì gran bene... (N pr.).

L’irruzione di Dio plasma la vita e prepara la risposta, consegnata nella stessa personalità dei chiamati della Scrittura, che ci insegnano a proferire una sola parola: *hinnei*, proprio come Abramo (Gen 22, 1), proprio come Maria (Lc 1, 38).

Lorenzo della Risurrezione con la sua duplice esperienza di Dio, iniziale e sconvolgente, continua e plasmante, risponde radicalmente alla Presenza:

Saprete che la sua cura principale, da più di quarant’anni che è in religione, è stata di essere sempre con Dio, e di non fare, di non dire, di non pensare nulla che potesse a Lui dispiacere: non avendo altra mira che quella del puro amore e ben sapendo che Dio merita infinitamente di più.

È ormai tanto abituato a questa divina presenza che ne riceve soccorsi continui in qualsiasi occasione. Da quasi trent’anni l’anima sua gode di gioie interiori così continue e qualche volta così grandi che per moderarle e non lasciarle trasparire di fuori, è costretto ad atti puerili che sanno più di pazzia che di santità.

---

<sup>79</sup> S. BEN - CHORIN, *La fede ebraica*, Il Melangolo, Genova 1997, p. 216.

Se qualche volta si allontana troppo dalla divina presenza, la qual cosa gli accade più spesso quando è più preso dalle occupazioni esteriori, Dio si fa sentire subito nell'anima sua per richiamarlo. A questi richiami interiori risponde con pronta fedeltà e con uno slancio dell'anima verso Dio e con uno sguardo tenero ed amoroso, e con qualche parola che l'amore suggerisce in questi incontri "Dio mio, eccomi tutto vostro: Signore, fatemi secondo il vostro cuore". Allora gli sembra, come di fatto sente che avviene, che questo Dio d'amore, contentandosi di così poche parole, si adagi e si riposi di nuovo in fondo al suo cuore. Queste esperienze lo rendono così sicuro che Dio è sempre nel fondo dell'anima sua, che non sa dubitarne, qualunque cosa faccia o gli accada<sup>80</sup>.

### 2.2.6. *Hatta*

Per l'uomo della Scrittura «peccato» non è solo qualche cosa di concreto commesso e compiuto dalla persona, ma indica nella sua etimologia una concretezza visiva che contiene un messaggio preciso.

*Hatta*<sup>81</sup> è un termine teologico che esprime l'idea teologica del peccato; vuol dire fallire la meta, il bersaglio<sup>82</sup>, l'immagine quindi è quella della freccia scagliata ma che non colpisce il bersaglio.

Gli empi sono coloro che falliscono il bersaglio del senso autentico della vita (Sal 26, 9-10), perciò il termine implica una trasgressione, un'incompletezza, un'aberrazione.

I frombolieri beniaminiti dimostrano la valenza concreta di questo vocabolo, essi infatti sono tutti capaci di colpire un capello con un sasso senza sbagliare:

Fra tutti quei soldati c'erano anche settecento uomini, scelti ambidestri, che erano capaci, tutti, di scagliare con la fionda un sasso con la massima precisione, senza mancare il bersaglio (Gdc 20, 16).

In Pro 19, 2 invece è chiaro quello che viene definito il transito semantico dallo spaziale all'esistenziale:

Chi si affretta sui suoi passi va fuori strada.

Il bersaglio è la vita vissuta in comunione con Dio e con i fratelli, il quotidiano speso in una relazione che viene costituendo l'identità

<sup>80</sup> LORENZO DELLA RISURREZIONE, *L'esperienza della presenza di Dio*, Ancora, Milano 1990, p. 30.

<sup>81</sup> *Chata'* in F. ZORRELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968, pp. 233-234.

<sup>82</sup> G. RAVASI, *Salmi*, I, EDB, Bologna 1981, p. 589.

del cristiano pienamente e non lasciandosi frantumare dalla struttura di peccato tipica dell'uomo.

Nella sua debolezza e nel suo riproporsi continuamente debole, l'uomo come deve agire, dove trovare la forza per scagliare la freccia e colpire il bersaglio invece di continuare a mancarlo?

È la stessa Parola rivelata, la stessa Torah, a venire in soccorso, nella sua prima accezione, perché la sua radicale indica proprio «mirare il bersaglio»<sup>83</sup>.

Al vivere dell'uomo allora è sottesa una duplice battuta:

- egli, peccando, *ht'*, non coglie il centro della propria vita, il bersaglio non viene colpito, le tenebre del peccato lo avvolgono;
- è la Torah che, mirando correttamente al bersaglio, rivolge all'autentico senso della vita, perché Torah «è un'indicazione, cioè istruisce, offre una direzione»<sup>84</sup>. Le tenebre vengono dissolte e risplende la luce.

L'esito del mancato bersaglio, la colpa, nella sua radicale *'wh*, colpa, suppone un torcere, un curvare e quindi riproduce l'impressione di una deviazione tortuosa, radicalmente antitetica alla meta da perseguire. Suggestisce quindi l'immagine di un gregge sbandato, fuori dalla pista esatta e perciò lontano dall'oasi.

Come mantenere saldo il legame con la Torah nel corso del consueto quotidiano? Al carmelitano/a l'indicazione viene offerta dalla stessa *vitae* formula, dalla Regola: *Die ac nocte in Lege Domini meditantēs*.

Quale postura assumere perché questa sollecitazione divenga reale e sostenga il monaco e la monaca sul 'cammino'?

Bisogna considerare Es 19, 1, «Il terzo mese dall'uscita dei figli d'Israele dalla terra d'Egitto, in quel giorno, arrivarono al deserto del Sinai», ed interpretarlo secondo il suggerimento di Rashi: «Si dice: *proprio in questo giorno* perché le parole della Torah siano nuove per te, come se fosse il giorno in cui esse furono date ad Israele».

Tutto si fonda su JHWH stesso, sulla sua azione liberante dalla schiavitù d'Egitto e dalla schiavitù del peccato, sempre Rashi individua questo atteggiamento in Gen 7, 2:

<sup>83</sup> *Chata'* in F. ZORRELL, *Lexicon...*, o. c., pp. 233-234.

<sup>84</sup> G. ÖSTBORN, *Torah in the Old Testament. A Semantic Study*, Hakan Ohlssons Koktryckeri, Lund 1945, pp. 4-22.

Per manifestare la sua bontà Dio apre le porte della sua grazia; per la sua collera apre solo le finestre del cielo. Ora, una porta è quattro volte più grande di una finestra.

Teresa di Gesù ha sperimentato questa liberazione:

Molti santi e buoni scrittori hanno parlato del gran bene che si ricava esercitandosi nell'orazione, dico nell'orazione mentale. Ne sia ringraziato il Signore! Ma se così non fosse, per poco umile che sia, non sono però così superba d'arrischiarmi io stessa a trattarne. Posso dire soltanto quello che so per esperienza: chi ha cominciato a fare orazione non pensi più di tralasciarla, malgrado i peccati in cui gli avvenga di cadere. Con l'orazione potrà presto rialzarsi, ma senza di essa sarà molto difficile. Non si faccia tentare dal demonio a lasciarla per umiltà, come ho fatto io, e si persuada che la parola di Dio non può mancare. Se il nostro pentimento è sincero e proponiamo di non più offenderlo, Egli ci accoglie nell'amicizia di prima, ci fa le medesime grazie di prima, e alle volte anche più grandi, se la sincerità del pentimento lo merita (V 8, 5).

Ripeto che nessuno di quelli che hanno cominciato a far orazione deve perdersi di coraggio con dire: "Se ricado nei miei peccati non posso continuare senza rendermi più colpevole". Tale invece diventa se abbandona l'orazione senza cercare di correggersi, mentre se non l'abbandona, essa lo trarrà al porto della luce (V 19, 4).

### 2.2.7. *Haghita*

Il versetto, *die ac nocte in Lege Domini meditantes*, citato in latino proviene, come già detto, dal libro di *Giosuè*, 1, 8; osservando il testo ebraico balzano immediate alcune suggestioni: *hg* è un verbo onomatopeico, indica indubbiamente il mormorio, il borbottio di chi sussurri a bassa voce un testo. Questa determinazione però è ancora successiva, perché si tratta di un'applicazione umana di un altro suono. Bisogna cogliere quello strato primitivo, oltre cui non si può procedere.

I Maestri d'Israele lo hanno individuato chiaramente: David Kimhi (1160-1234), il grande linguista, sostiene che *haghita* si riferisce ad un suono o ad un pensiero non isolato ma continuo, ripetuto, quale il tubare della colomba o durante la notte il ruggito del leone gemente, nelle tre vigilie, perché ferito dall'esilio del popolo.

Nel Talmud, nel trattato *Berakhot*, si narra che rabbi Josef fu rimproverato dal profeta Elia per essere giunto in ritardo; quegli si difese ed affermò di aver corso il rischio di incontrare una prostituta, un fantasma o di essere travolto da un crollo, perché aveva udito una voce

come il tubare di una colomba, la stessa voce di JHWH che si lamentava per l'esilio dei figli.

Il Targum spiega come l'assemblea d'Israele sia una colomba perfetta, che «con cuore uno rendeva culto al suo sovrano e aderiva alla legge, e con cuore perfetto studiava i precetti della legge, e le sue opere di giustizia erano come quando ella uscì dall'Egitto»<sup>85</sup>.

Sempre il Targum, commentando il versetto 1, 15 del *Cantico dei Cantici*, in cui lo Sposo esalta la bellezza della Sposa, l'identifica con Israele, infatti la «colomba, è il prototipo dell'uccello del "Luogo"»<sup>86</sup>:

Come sei bella, amica mia, come sei bella! I tuoi occhi sono come quelli dei colombi.

Quando i figli di Israele fecero la volontà del loro re, egli con la sua parola ne tessé la lode fra i suoi ministri e disse: Come sono belle le tue opere, figlia mia, amata mia Assemblea d'Israele, quando tu compi la mia volontà e studi i precetti della mia Legge!

E quanto sono buone le opere tue e le cose che tu fai! Sono come i piccoli delle colombe, adatti a essere offerti sull'altare.

Sempre Il Talmud, Be 3a, considera il pianto di JHWH e lo esprime con un'immagine paragonandolo ad "un'eco simile al tubare di una colomba".

Lo Zohar illumina anche sul significato di notte:

Come il giorno non è completo senza la notte, così lo studio della Torah non è completo se non è svolto sia di notte sia di giorno. La parola "notte" comunemente include le ore della sera antecedenti prima della mezzanotte, ma la reale notte inizia con il suono di mezzanotte, perché in questo momento il Santo Uno, sia Egli benedetto, entra nel Gan Eden per avere una comunione gioiosa con i giusti. Per questo il pio si alza in questo momento (Z P. 46 a).

Il carmelitano/a, giorno e notte, cioè con l'accento preponderante sempre attivo, non si impegna ad una ripetività fonica, ad una proclamazione incessante per se stessa, ma in una postura ben diversa: vuole esprimere il desiderio inesausto di comunione amorosa con Dio.

Lo spazio e il tempo, cioè la storia di ciascuno/a, divengono spazio teologico fondante che consente uno sviluppo nella catena della

---

<sup>85</sup> U. NERI, *Il Cantico dei cantici. Antica interpretazione ebraica*, Città Nuova, Roma 1976, pp. 156-157.

<sup>86</sup> J. GENOT-BISMUTH, *Jérusalem ressuscitée*, Albin Michel, Paris 1992, p. 235.



tradizione. Beauchamp precisa in una sua notazione la modalità in cui la ripetizione diventa vita per il popolo di Israele:

La manducazione della legge, delle profezie e degli insegnamenti di sapienza, il loro entrare nel corpo del popolo, si operano mediante il “sussurrare”, “tutto il giorno”, quei canti. Tale ripetizione insistente si fa udire nel santuario o lontano da esso, giacché per quanto grande sia il posto fatto al tempio in questa raccolta, il canto può essere eseguito dovunque, può spostarsi quanto l’arca che Davide accompagnava al suono degli inni<sup>87</sup>.

Il *haghita* perciò è una sottotraccia che non conosce defezione, suscita un trapasso continuo del testo al cuore «in forza della promessa di una previa e inalienabile presenza»<sup>88</sup>.

Il canto di ciascuno si armonizza con il canto di tutti, la lode orante ed amorosa sale dal cuore e si innalza verso Dio.

Il chinarsi sulla Parola è il moto spontaneo e fortemente voluto, con piena consapevolezza:

Nel momento in cui si studia la Torah in basso, a ogni parola che esce dalla bocca, parole identiche escono, se si può dire così, nello stesso momento dalla bocca di Dio... Egli e la sua parola sono identici! (bGhittin 6b).

L’eco, il rimando, scortano in ogni circostanza, in ogni evento, costituiscono la grande leva affidata all’intercessione del carmelitano/a.

Anche l’esicasmò conosce questa postura e l’ha fatta propria, sfumandola con i colori della propria tradizione:

P. Serafino gli spiegò che nell’Antico Testamento la meditazione è espressa con dei termini dalla radice “haga”, reso più sovente in greco da *mélètè* – *meletan*, e in latino *meditari* – *meditatio*. Nel suo senso primitivo la radice di questo termine significa “mormorare a mezza voce”. È usata parimenti per designare grida d’animali, ad esempio il ruggito del leone (s 31,4), il pigolio della rondine e il canto della colomba (Is 38, 14), ma anche il brontolio dell’orso.

“Al Monte Athos non ci sono orsi. È per questo che ti ho condotto dalle tortore, ma l’insegnamento è il medesimo. Bisogna meditare con la gola, non soltanto per accogliere il respiro, ma anche per mormorare, giorno e notte, il nome di Dio...”

<sup>87</sup> P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento*, Paideia, Brescia 1985, p. 239.

<sup>88</sup> R. VIGNOLO, “*Scriptura secundum Scriptura*”. Valenza narrativa e riflessiva del Libro nella ‘Tôrâ’ e nei Profeti anteriori. Per una fenomenologia del testo biblico tra poetica e teologia, in «Ricerche Storico Bibliche» (2001), p. 73.

Quando sei felice canterelli, quasi senza accorgertene qualche volta mormori parole senza significato, e quel mormorio fa vibrare tutto il tuo corpo di gioia semplice e serena.

Meditare è mormorare come la tortora, lasciar salire in te quel canto che viene dal cuore, così come hai imparato a lasciar salire in te il profumo che viene dal fiore... Meditare e respirare cantando.

Senza troppo soffermarti per il momento al suo significato, ti propongo di ripetere, mormorare, canticchiare ciò che è nel cuore di tutti i monaci dell'Athos. 'Kyrie eleison, Kyrie eleison...' ”<sup>89</sup>.

N. Lohfink sottolinea come Teresa di Gesù Bambino abbia mostrato:

Un'esistenza alimentata, in modo nuovo e singolare, dal contatto con la Parola dei libri sacri. Forse fu lei a muovere le acque... infatti godé molta venerazione nella prima metà del nostro secolo e ...ai suoi devoti mostrò una esistenza alimentata, in modo nuovo e singolare, dal contatto con la Parola dei libri sacri<sup>90</sup>.

Ancora molto giovane ella scoprì questa radicale essenzialità e l'assaporò nel corso della sua breve vita:

In quanto a me, non trovo più nulla nei libri, ma solo nel Vangelo: questo libro mi basta. Ascolto con delizia le parole di Gesù che mi dice tutto quanto devo fare: "Imparate da me che sono dolce e umile di cuore"; allora ho la pace, secondo la sua dolce promessa:... "e voi troverete il riposo delle vostre anime"(DE 15 maggio, 3).

### 2.2.8. *Lev*

Rendere grazie, *hodoth*, è la postura che solca le giornate del carmelitano/a e scava nel profondo, promana dal cuore ma non è un atteggiamento sentimentale o psicologico, richiede che la totalità della persona si esprima:

La forma verbale *hodoth* significa, innanzitutto, dare la propria adesione a qualcuno e, solo in un secondo luogo, ringraziare. Colui che ringrazia da la propria adesione a colui che egli ringrazia. Egli sarà ora, sarà ormai il suo alleato<sup>91</sup>.

<sup>89</sup> J.-Y. LELOUP, *L'esicismo*, Gribaudi, Milano 1992, p. 17.

<sup>90</sup> N. LOHFINK, *Esegesi biblica in cambiamento*, Queriniana, Brescia 1973, p. 19.

<sup>91</sup> M. BUBER, Lettera: "Gerusalemme, febbraio 1963", in E. LEVINAS, *Nomi propri*, Marietti, Genova 1984, p. 43.

Si inneggia la gloria di JHWH, il *kabod*, il peso, la solidità della manifestazione della gloria divina (Sal 4, 3). *Kabod* si oppone a *riq*, nulla o non essere, una realtà inconsistente e impalpabile simile al vento o alla nebbia che il primo sole dissolve<sup>92</sup>.

*Hodoth* sgorga dal לֵב *lev*, cuore, il luogo in cui lo spirito di Dio è accolto e interiorizzato.

Sia il Signore per sempre benedetto e lodato per sempre. Amen (V 26, 16).

Siate per sempre benedetto e Vi lodino tutte le cose (V 32, 4)

Gli chiedo che mi tenga nella Sua mano perché non Lo offenda e mi conformi a Lui con tutto il cuore (R 1, 22).

### 2.2.9. Amen

אָמֵן

αμην

Il termine *Amen* significa COSÌ È. Certamente.

In questo modo concludiamo ogni nostra preghiera e riceviamo il Corpo e il Sangue di Gesù Cristo.

È un termine ebraico che tutto il popolo coralmente, o il singolo quando entra in relazione con Dio, pronuncia a conclusione delle preghiere.

L'uomo della Bibbia però è concreto, non è mai astratto. Il verbo da cui deriva AMEN è quello usato per dire colonna, cioè la forza di una pietra che sostiene.

Tuttavia, è usato, al *nifal*, anche per dire stringere forte: la donna in Oriente prende una piega dell'abito, una striscia di tessuto, la passa sulla schiena e dentro, avvolto, vi sistema il suo bambino. Poi stringe forte<sup>93</sup>: il piccolo rimane così a contatto con la madre, sente il suo calore, il suo respiro, il pulsare del suo cuore. La donna lavora, si muove, si china: il piccolo è al sicuro.

Così noi, dicendo *Amen*, siamo stretti a Dio, sentiamo il suo calore, il suo respiro, il battito del suo Cuore, viviamo in partecipazione con Lui. Qualunque cosa avvenga, qualunque movimento scuota il nostro quotidiano. Ci affidiamo a Lui.

Da qui il significato della fede, *emunah*:

Per me la fede è esattamente ciò che esprime la parola ebraica che viene tradotta "emunah". L'"emunah" è ciò che potremmo chiamare uno stato

<sup>92</sup> G. RAVASI, *Salmi*, o. c., p. 125.

<sup>93</sup> J. JEREMIAS, *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1973, p. 193.

di adesione, uno stato in cui si è capaci di dire amen; amen d'altronde deriva dalla parola "emunah". "Emunah" è l'espressione della certezza dell'adesione ad una verità o ad una persona<sup>94</sup>.

Una fede però con una sfumatura peculiare, perché «...*emunah* descrive l'atteggiamento di confidenza verso qualcuno che si incontra. L'uomo della Bibbia non crede che Dio esista, crede in Lui»<sup>95</sup>.

Il credere in Lui implica anche una componente radicale e inalienabile:

... la fedeltà. Fedeltà a Colui che si rivolge a ciascuno nominandolo, eleggendolo perché porti testimonianza, si sappia infinitamente responsabile dell'Altro, per l'Altro. In questo compito non c'è fine, non solo perché l'alleanza fra Dio e l'uomo comincia oggi, ma perché nessuno nasce giusto, ma deve divenirlo<sup>96</sup>.

*Amen* ritorna costantemente sulle labbra di Teresa e sulla sua penna, solca tutte le sue opere come un grido di fede che sigla quanto espresso e vissuto:

Piaccia a sua Maestà che meritiamo di fargli qualche servizio, senza avere tante colpe come sempre ci capita, anche nelle opere buone. Amen (M 5, 4, 11).

Sua Maestà ci protegga sempre, supplicarLo perché non Lo offendiamo è la maggiore sicurezza che possiamo avere. Sia per sempre lodato, Amen! (M 7, 4, 3).

### 2.2.10. *Teshuvah*

Il volto così plasmato nella *menorah* simbolica procede nella storia e può vivere la grande dinamica della *teshuvah*.

Sette realtà precedettero la creazione del mondo: la Torah, la *teshuvàh*, il Gan Eden, la Geenna, il trono della gloria, il Tempio, il nome del Messia (Pesachim 54a, 9).

Sull'altare del Tempio è infatti incastonata una pietra preziosa con inciso il nome del Messia; una voce grida: «Tornate, figli dell'uomo» (Sal 90, 3), ossia fate *teshuvàh*. Il termine deriva dal verbo שׁוּב *shuv*.

L'avvento messianico per l'ebreo non sarebbe predeterminato ma dipenderebbe solo dalla *teshuvàh* e dalle buone azioni, in definitiva

<sup>94</sup> A. CHOURAQUI, *Ritorno alle radici*, p. 29.

<sup>95</sup> C. CHALIER, *Judaïsme...*, o. c., p. 46.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 46.

dall'uomo. Essa significa il pentimento, associato concretamente con il *ritorno* a quello che dovrebbe essere, per un ebreo, la sua condizione "normale", ovvero l'osservanza della *Torà* dalla quale, chi più chi meno, tutti si allontanano, per errore o di proposito, nel corso della loro vita (TB Sanhedrin 97 b).

Si comprende allora perché la conversione sia dipinta come un ritorno (*shuv*), «ma che più autenticamente significa rivoluzionare il proprio modo di vedere, di sentire, di comportarsi»<sup>97</sup>.

Si tratta di rinnovarsi nel profondo, di mettere in moto una dinamica di salvezza:

Colui che pecca dovrà smettere di peccare e rimuovere il peccato dai suoi pensieri, ed essere convinto di tutto cuore di non voler tornare a peccare come è detto: "Il malvagio abbandoni la sua via" (Is 55, 7). Egli dovrebbe inoltre provare rimorso per i suoi trascorsi...<sup>98</sup>.

Nel II Testamento esemplare è il paradigma spaziale della parabola del figlio prodigo che peccando «parte per un paese lontano» (Lc 15,13) e, convertendosi, «ritorna da suo padre» (15, 19.20).

C. M. Martini coglie la qualità della *teshuvàh*:

La vera conversione, sta nell'accogliere il mistero della croce, il fatto cioè che Dio si sia rivelato e manifestato all'uomo nella forma della debolezza e del rapporto perdente. È questa inermità divina che ci scuote<sup>99</sup>.

Teresa di Gesù insegna che per vivere nelle difficoltà esiste una sola certezza:

Per esperienza so che il vero rimedio per non cadere è attaccarci alla croce e confidare in Colui che in essa si lasciò configgere (R 3, 1).

Edith Stein, durante gli esercizi tenuti a Echt nel 1941 da p. Hirschmann, scrive il 5 settembre di avere sperimentato in gioventù uno stato d'animo e particolare:

Condizione della mia anima prima della conversione: peccato di una radicale irreligiosità. Salvezza solo grazie alla misericordia di Dio e non per proprio merito. Riflettere spesso su questo per diventare umile<sup>100</sup>.

---

<sup>97</sup> G. LARAS, *Lo Spirito di Dio nella visione e nell'esperienza ebraica*, in Atti della Sessione Ecumenica SAE, EDB, Bologna 1994, p. 38.

<sup>98</sup> L. KLENICKI, *Perdono, pentimento e l'idea ebraica di teshuvà*, in *SeFeR* n. 112, ottobre dicembre (2005), p. 14.

<sup>99</sup> C. M. MARTINI, *Nel cuore della Chiesa e del mondo, Dialogo con Antonio Balletto e Bruno Musso*, Marietti, Genova 1991, p. 96.

<sup>100</sup> W. HERBSTRIETH, *Edith Stein. Vita e testimonianze*, Città Nuova, Roma 1987, p. 132.

Ella delinea così l'arco che descrive la *teshuvàh*, poi incarnatasi profondamente e centrata sulla Croce:

Nel sentimento di sicurezza che ci afferra proprio nelle situazioni "disperate", quando la nostra ragione non vede più alcuna possibile via d'uscita e quando sappiamo che in tutto il mondo non c'è essere umano che voglia o possa consigliarci o di aiutarci: in questo sentimento di sicurezza sentiamo l'esistenza di una forza spirituale interiore che nessuna esperienza esterna ci insegna. Non sappiamo che cosa dovrà essere di noi, dinanzi a noi pare spalancarsi un abisso e la vita inesorabilmente vi ci trascina dentro, poiché ci spinge avanti e non sopporta alcun passo indietro; mentre crediamo di precipitare, ci sentiamo "nella mano di Dio", che ci sostiene e non ci lascia cadere. Ed in una simile esperienza ci si rivela non solo la sua esistenza, ma anche quanto è, la sua essenza, diviene visibile nelle sue irradiazioni ultime: la forza che ci sostiene, in cui tutte le forze umane si annullano, che ci regala una vita nuova, quando crediamo di essere morti intimamente, che temprava la nostra volontà, quando minaccia di paralizzarci-questa forza appartiene ad un essere onnipotente (EP 194/195; 222/223).

Questo è il realismo dei santi: una ricettività originaria ed interiore dell'anima rigenerata dallo Spirito Santo; quanto le si avvicina, ella lo accoglie nel modo appropriato e nella corrispondente profondità; e vi trova una forza vivente, dinamica e propria alla plasmazione, che si lascia soavemente e gioiosamente imprimere e condurre da quanto accolto, senza nessun freno assurdo e senza un irrigidimento impedito. Quando la forza di un'anima santa accoglie la verità della fede in questo modo, allora, giunge alla Scienza dei santi. Il mistero della Croce diviene la sua forma interiore, giunge quindi alla Scienza della Croce (K 7).

### 2.2.11. *Ha mistatter*

Nei Salmi troviamo una lamentazione dell'orante che invoca JHWH e Gli chiede di non nascondere il suo Volto (27, 9; 69, 18; 102, 3; 143, 7).

L'incontro infatti per la Scrittura è sostanzialmente mostrare il proprio volto, le proprie caratteristiche, guardarsi faccia a faccia. Solo così si intesse una relazione autentica.

Se ci si incontra volto a volto, la relazione è di amicizia, di favore e benevolenza, se il volto si ritira subentra la triste situazione di sfavore. La *menorah* simbolica, il volto del carmelitano/a anela proprio all'incontro pieno e luminoso.

In Dt 31, 18 infatti si legge: «E io in quel giorno nasconderò il mio volto».

*Hester pannim* è la locuzione tipica, mentre Colui che si nasconde è detto *Ha Mistatter* Is 45, 15.

La mistica ebraica denomina questa mancata relazione come “le tenebre di Dio”, cioè «quell’occultarsi del volto divino che oscura i più tristi momenti della storia umana»<sup>101</sup>.

Resta da comprendere per quale ragione JHWH si ritiri:

Questo nascondimento, che Buber chiama l’eclisse di Dio, nella Bibbia è spesso un atto di din, di giustizia punitiva; ma non mancano luoghi in cui è stato letto come una manifestazione (ci si passi il termine) chentica: per es. la “voce di silenzio sottile” di 1 Re 19,12, antitesi della teofania sinaitica avvenuta – secondo il deuteronomista – nello stesso posto...<sup>102</sup>.

Nel 1940 Edith Stein si trova nel Carmelo di Echt la furia nazista imperversa in tutta Europa, il 10 maggio anche l’Olanda viene invasa dalle truppe naziste. In questo contesto pericoloso e drammatico la carmelitana scrive i seguenti versi:

Il Signore pigia nel torchio;  
 le sue vesti sono rosse.  
 Egli spazza con una scopa di ferro  
 Potentemente il paese.  
 Egli annunzia, nel fischio della tempesta,  
 il suo ultimo avvento.  
 Sentiamo questo possente sibilo  
 Il Padre solo sa quando.  
 Nel tuo cuore dimora la pace eterna.  
 La vorresti nei cuori riversare,  
 vorresti traboccare e in loro straripare,  
 non trovi alcun ingresso quaggiù.

Non hanno per il tuo lieve busso nessun orecchio  
 Perciò con il tuo greve martello devi colpire.  
 Solo dopo una lunga notte sorgerà il mattino,  
 con forti doglie nascerà il tuo regno.

Chi sarà a guidarci dalla notte alla luce?  
 Come finirà il terrore?  
 Dove incontrerà il peccatore il giudizio divino?  
 Quando cambierà il destino?  
 Egli che sul Monte degli Ulivi lottò in angoscioso sudore di sangue  
 Con il Padre in ardente supplica:  
 Egli ottenne vittoria;

---

<sup>101</sup> E. DOMENICHINI, *Quando Dio tace e si nasconde: alcuni aspetti autolimitativi di Dio*, in *SeFeR*, n. 114, aprile-giugno (2006), p. 9.

<sup>102</sup> P. DE BENEDETTI, *Quale Dio? Una domanda dalla storia*, Morcelliana, Brescia 1996, p. 46.

allora si decise il divenire del mondo,  
 là cadi in ginocchio e adora  
 e non chiedere più:  
 Chi? Come? Dove? Quando?  
 Non giudichiamo per non essere giudicati!  
 Tutti ci inganna delle cose l'apparenza esterna.  
 Immagini enigmatiche vediamo qui sulla terra,  
 il Creatore solo conosce il vero essere.

### 3. LA MENORAH SIMBOLICA

L'unica strada per l'invisibile è il visibile. L'immagine è la chiave o il tramite, quindi, non fuori la realtà, bensì nel profondo, una sorta di lievito segnato dagli accadimenti, che si riveste di coscienza e di memoria.

La *menorah* risale all'esperienza del deserto del popolo di Israele:

Farai un candelabro d'oro puro: farai d'oro massiccio il candelabro con il suo tronco e i suoi rami; avrà i suoi calici, le sue corolle e i suoi fiori. Sei rami usciranno dai suoi lati: tre rami del candelabro da un lato e tre rami del candelabro dal secondo lato. Tre calici in forma di mandorlo su un ramo, con corolla e fiore, e tre calici in forma di mandorlo sull'altro ramo, con corolla e fiore. Così per i sei rami che escono dal candelabro (Es 25, 31-33).

Quale la funzione della *menorah* e le sue caratteristiche formali? Con ottica, di profonda espressione primordiale, osservo la *menorah*, per afferrare lo schema nascosto con cui comporre l'immagine:

La *menorah* come simbolo della presenza di JHWH appartiene alle metafore vegetali della divinità. È la *menorah* di Mosè che si profila nel "grande spettacolo" di un rovetto che brucia e non si consuma, Es 3,3. Gli elementi della composizione sono infatti gli stessi, ignei e vegetali. JHWH sarà poi identificato come "Colui che abitava nel rovetto" (Dt 33,16)<sup>103</sup>.

La *menorah* è il simbolo della luce che si dona a quella *menorah* simbolica che è il volto della persona, cioè Israele e chi appartiene al cammino che si volgono verso una direzione sola ed unica con il lev unito e purificato: JHWH stesso.

---

<sup>103</sup> R. FONTANA, *Gerusalemme e dintorni*, Les Éditions CCEJ-Ratisbonne, Jérusalem 1996, p. 108.



Se si osserva la struttura della *menorah* si potrà cogliere come vi sia inscritta la settimana che scandisce il tempo dell'uomo e plasma il suo volto nella storia. Il braccio centrale rappresenta il *Shabbat* mentre gli altri due vi sono inclinati.

Cristo, per chi appartiene al cammino, è lo *shamash*, la Luce da cui si attinge la luce per accendere ogni giorno un braccio della *menorah*, e i sette bracci sono i doni dello Spirito Santo.

Cristo è il centro della *vitae formula* e per chi vive in Cristo i doni dello Spirito si sviluppano e si dilatano.

Non solo, Jerushalaim, scritta in ebraico, ירושלים, contiene sette lettere, proprio come i bracci della *menorah*.

Si spalanca allora un servizio in Cristo e in Jerushalaim, un salire a Jerushalaim e poi salire il Monte Carmelo per tutto il resto della vita, per vivere nell'esperienza dell'ecclesialità il silenzioso sacrificio di luce, quello della *menorah* simbolica appunto.

Teresa di Gesù intravide e sperimentò la grandezza di Dio e visse sotto le spine di quel Roveto, visse perciò lo splendore del semplice, ma incessante, servizio della *menorah* che arde dalla sera alla mattina (Lev 24, 3), del volto irradiato e luminoso:

Neppure Mosé seppe dire tutto quello che vide nel roveto: disse soltanto quello che Dio gli permise. Certo che se il Signore non gli avesse mostrato dei segreti, e con tale certezza da fargli credere e vedere che Egli era Dio, mai Mosé si sarebbe gettato in tanti e così gravi travagli. Sotto le spine del roveto dovette intendere grandi cose che gli dettero coraggio per tutto quello che poi fece in favore del popolo d'Israele. Perciò, sorelle, dobbiamo guardarci dal voler intendere le cose occulte di Dio e dal cercarne le ragioni. Come crediamo che Egli è onnipotente, dobbiamo pur credere che vermiciattoli di così poca capacità come noi non possono comprendere le sue grandezze. Lodiamolo molto, affinché si compiaccia di farcene intendere qualcuna (M6, 47 7).

La festa di *Hanuccha* celebra l'olio ritrovato, si può finalmente riaccendere la *menorah*: ogni carmelitano/a può essere la fiamma riaccesa dalla Luce ed accendere tutte le altre luci, con una vita in cui *'emunah* e *tephilla* ne siano i cardini.

Dopo la distruzione del Tempio, infatti, la *menorah* fu sostituita dalla *'emunah*, dalla fede, e dalla *tephilla*, dalla preghiera, per non camminare nella luce degli uomini ma nella Luce di JHWH.

Per noi carmelitani/e che «apparteniamo al cammino» con il passo della *vitae formula*, significa divenire, nell'esilio e nel dimorare nel deserto, nell'esodo continuo, una *menorah* vivente e palpitante, un volto acceso:

Dice la nostra Regola primitiva che dobbiamo sempre pregare. Questo obbligo è il più importante di tutti, e, osservandolo del nostro meglio, osserveremo pure i digiuni, le discipline e il silenzio che l'Ordine comanda. Sapete bene, infatti, che l'orazione, per essere vera, deve accordarsi a queste pratiche, perché orazione e trattamento delicato non vanno d'accordo (CA 4, 2).

### LEGENDA

TERESA DI GESÙ, *Obras completas*, Madrid 1976.

M: *Castello Interiore, Mansioni*

V: *Vita*

CA: *Cammino di perfezione*

GIOVANNI DELLA CROCE, *Obras completas*, Madrid, 1993.

S: *Salita*

C: *Cantico spirituale*

TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Oeuvres complètes*, Paris 1992.

L: *Lettere*

DE: *Novissima Verba*

TERESA BENEDETTA DELLA CROCE

ESW: *Edith Stein Werke*, edite a cura di Lucy Gelber e P. Romaeus Leuven e in seguito da Lucy Gelber e p. Michael Linssen, Herder, Freiburg-Basel- Wien 1952-.

EE: *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, ESW 1986, Band II; trad. ital.: *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1988.

INT: STEIN E., *Der Intellekt und die Intellektuellen*, in *Das heilige Feuer*, (luglio-agosto 1931) XVIII, 98-117; trd. it. M MANGIAGALLI, *L'intelletto e gli intellettuali*, in *Rivista di Filosofia neoscolastica*, LXXV (1983), 625-634.

### BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN G., *Idea della prosa*, Feltrinelli, Milano 1985.

ASSIS E., *The Choice to Serve God and Assist His People: Rahab and Yael*, in *Biblica* (2004) 1, 82-90.

AVRIL C. C. - LENHARD P., *Lettura ebraica della Scrittura*, Bose (Magnano) 1989.

BEAUCHAMP P., *L'uno e l'altro Testamento*, Paideia, Brescia 1985.

BEN - CHORIN S., *La fede ebraica*, Il melangolo, Genova 1997.

- BINDELLA F., *La rivelazione del nome divino "sul roveto": annuncio di escatologia, fondamento di ecumenismo saggio ermeneutico su Lc 20, 37-38 in rapporto a Es 3, 14 ed estensioni teologico-spirituali concernenti la Cristologia*, Editrice Alone, Montefranco (TR) 1993.
- BUSI G., *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settante voci*, Einaudi, Torino 1998.
- CASSIRER E., *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze 1961.
- CAZEAUX J., *Le refus de la guerre sainte, Josué, Juges et Ruth*, Cerf, Paris 1998.
- CHALIER C., *Judaïsme et Alterité*, Verdier, Lagrasse 1982.
- CHOURAQUI A., *Ritorno alle radici*, Jaca, Milano 1983.
- CULL Y., *The Torah Anthology*, MeAm Lo'ez, New York-Jerusalem 1979.
- DE BENEDETTI P., *Quale Dio? Una domanda dalla storia*, Morcelliana, Brescia 1996.
- DE LUBAC H., *Il Mistero del Soprannaturale*, Il Mulino, Bologna 1967.
- DELORME J. - BRIEND J., *Le livre de Josué*, in CAZELLES H., *Introduction à la Bible, Introduction critique à l'Ancien Testament*, Paris 1973, 250-264.
- DOMENICHINI E., *Quando Dio tace e si nasconde: alcuni aspetti autolimitativi di Dio*, in *SeFeR*, n. 114, aprile-giugno (2006), 9-11.
- EISENBERG A. - ABECASSIS J., *A Bible ouverte*, Albin Michel, Paris 2004.
- FONTANA R., *Gerusalemme, e dintorni*, Les Éditions CCEJ-Ratisbonne, Jérusalem 1996.
- FORESTI F., *Il rapimento di Elia al cielo*, in *Revue Biblique* 3 (1983), 257-272.
- , *Le radici bibliche della "Salita del Monte Carmelo"*, in *Quaderni Carmelitani*, 6 (1989), 143-166.
- GENOT-BISMUTH J., *Jérusalem ressuscitée*, Albin Michel, Paris 1992.
- HARARI H., *Littérature et tradition*, E. Leroux-Georg & C., Paris-Genève-Lyon, 1919.
- HERBSTRIETH W., *Edith Stein. Vita e testimonianze*, Città Nuova, Roma 1987.
- IBN PAQUDA B., *Les devoirs du coeur*, Desclée de Brouwer, Paris 1972.
- JEHUDA HALEVI, in DAVID GOLDSTEIN, *The Jewish Poets of Spain*, Penguin, London 1965.
- JEREMIAS J., *Teologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1973.
- JÓDAR ESTRELLA C., *Jos. 5, 13-15. Ensayo sobre la coherencia textual*, in *Estudios Bíblicos* 59 (2001), 243-279.
- KLENICKI E., *Perdono, pentimento e l'idea ebraica di teshuvà*, in *SeFeR* 112, ottobre dicembre (2005), 14-16.
- KOPCIOWSKI E., *Quale futuro per l'ebraismo italiano?*, in *SeFeR* 18 (1995), 7-8.
- LARAS G., *Lo Spirito di Dio nella visione e nell'esperienza ebraica*, in AA.Vv., *Manderò il mio Spirito su tutti*, Atti della Sessione Ecumenica SAE, EDB, Bologna 1994, 38-43.
- LELOUP J.-Y., *L'esicismo*, Gribaudi, Milano 1992.

- LENHARDT P., *La terra d'Israele e il suo significato per i cristiani, Il punto di vista di un cattolico*, Morcelliana, Brescia 1994.
- LEVI DELLA TORRE S., *Mosaico. Attualità e inattualità degli ebrei*, Rosenberg & Sellier, Torino 1992.
- LEVINAS E., *Quatre lectures talmudique*, Ed. de Minuit, Paris 1968.
- LEVINAS E., «*Leçon talmudique*» in «*La conscience juive face à la guerre, Don- nées et débats*», XVI Colloque d'Intellectuels juifs de Langue française organisé par la Section Française du Congrès Juif Mondial, Presses Universitaires de France, Paris 1976, 15-19.
- , *Au-delà du verset*, Minuit, Paris 1981; *Al di là del versetto*, Galda, Napoli 1985.
- , *Nomi propri*, Marietti, Genova 1984.
- LIFSCHITZ D., *È tempo di cantare. Il Grande salterio*, vol I/A, salmi 1-50, EDB, Bologna 1998.
- LORENZO DELLA RISURREZIONE, *L'esperienza della presenza di Dio*, Ancora, Milano 1990.
- MARTINI C. M., *Nel cuore della Chiesa e del mondo*, Dialogo con Antonio Balletto e Bruno Musso, Marietti, Genova 1991.
- MUNK E., *La voix de la Thora*, Les Éditions Polyglottes, Paris 1976.
- NASON L., *La frontiera inafferrabile. Da Gilgal a Shekem, seguendo il libro di Giosué*, in *SeFeR*, 101 (2003), 7-12.
- NEHER A., *La Miséricorde dans la théologie juive*, in *L'Évangile de la Miséricorde, Du Cerf*, Paris 1965.
- , *Le puits de l'exil, la théologie dialectique di Maharal de Prague*, Albin Michel, Paris 1966.
- , *Jérusalem, vécu Juif et message*, Rocher, Paris 1984.
- NERI U., *Il Cantico dei cantici. Antica interpretazione ebraica*, Roma, Città Nuova 1976.
- ÖSTBORN G., *Torah in the Old Testament. A Semantic Study*, Hakan Ohlssons Koktryckeri, Lund 1945.
- OUAKNIN M., *La 'lettura infinita'. Introduzione alla meditazione ebraica*, ECIG, Genova 1998.
- RAVASI G., *Salmi*, I, EDB, Bologna 1981.
- , *La prima alleanza è un rapporto d'amore*, in *Guida alla lettura della Bibbia, approccio interdisciplinare all'Antico e al Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995.
- REMAUD M., *De Moïse à Josué*, in *Cahiers Ratisbonne* 4 (1998), 98-119.
- ROSSI DE GASPERIS F. - CARFAGNA A., *Prendi il libro e mangia! 3.1. Dall'esilio alla nuova alleanza: storia e profezia*, EDB, Bologna 2002.
- ROSSI DE GASPERIS F., *Sentieri di vita. La dinamica degli Esercizi ignaziani nell'itinerario delle Scritture*, Paoline, Milano 2007.

- SCANU M. P., *JHWH e Israele in lotta con 'Amaleq*, in «Noi faremo e ascolteremo» (ES 24, 7), *La vita e la Torah*, a cura di I. Gargano, Atti del XXI Colloquio ebraico-cristiano (5-9 dic. 2001), Pazzini, Villa Verrucchio (RN) 2002.
- SOLOVEITCHIK J. B., *Riflessioni sull'ebraismo*, Giuntina, Firenze 1998.
- SONNET J.-P., *Le Deutéronome et la modernité du livre*, in *Nouvelle Revue Théologique* 118 (1996), 481-496.
- STEFANI P., *Maria figlia di Sion e le radici ebraiche di Gesù. Tracce per una ricerca*, in *Marianum* 59 (1997), 17-30.
- VIGNOLO R., "Scriptura secundum Scriptura". *Valenza narrativa e riflessiva del Libro nella 'Tôrâ' e nei Profeti anteriori. Per una fenomenologia del testo biblico tra poetica e teologia*, in *Ricerche Storico Bibliche* (2001), 27-83.
- WIESEL E., *Cinque figure bibliche*, Giuntina, Firenze 1988.
- ZOLLA E., *La nube del telaio, Ragione e irrazionalità tra Oriente e Occidente*, Mondadori 1996.
- ZORRELL F., *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1968.

### LESSICO

- Baba Qama*: Prima porta, indica i primi dieci capitoli dell'antica suddivisione del Talmud.
- Baba Batra*: Ultima porta, indica gli ultimi dieci capitoli dell'antica suddivisione del Talmud.
- Berakhà*: benedizione; Berakhot pl., ma è anche il titolo del primo trattato della Mishna e del Talmud, appartenente al primo ordine: Zera'im, sementi.
- Bereshit Rabba*: commentario del libro della Genesi.
- Berit*: patto, alleanza.
- Cantico dei cantici R*: omelie sul Cantico dei Cantici.
- Deuteronomio R*: omelia sul Deuteronomio della letteratura haggadica.
- Genesi Rabba*: commentario della Genesi appartenente alla letteratura haggadica.
- Haggadàh*: narrazione, in senso stretto riservato alla parte narrativa del Seder pasquale.
- Harizah*: collana, è una tecnica midrashica rabbinica, un'argomentazione a base di luoghi biblici, che raccoglie una serie di testi, l'uno seguente all'altro, espressi con un'immagine accattivante: proprio come il susseguirsi delle perle di una collana.
- Levitico R*: omelia sul Levitico della letteratura haggadica.
- Mekilta de-Rabbi Ishmaël*: misura di Rabbi Ishmaël, commentario sull'Esodo.
- Midrash*: il *midrásh* (ricerca) indica la ricerca dei sensi della Torah; concerne le norme da seguire nella prassi della vita religiosa e giuridica, cioè la *halakháh*. Gli elementi narrativi integranti i racconti biblici, gli insegna-

menti su Dio, sull'uomo, sul mondo, gli elementi folkloristici (proverbi, favole, tradizioni popolari) costituiscono invece la *haggadáh*: meditazione ed espressione libera del pensiero ebraico in campo spirituale.

*Midrash Tanhuma*: commento omiletico al ciclo annuale della lettura della Torah, il cui nucleo fu redatto da R. Tanhum Bar Abba, II metà del VI sec.

*Miqra*: Lettura del *sefer*, il rotolo della Scrittura.

*Mishnah*: ripetizione, studio, insegnamento, cioè la raccolta della dottrina tradizionale confluita nell'opera omonima di R. Jehuda ha-Nasi (135-217) che volle mettere al sicuro il patrimonio delle tradizioni ebraiche dando vita ad un testo autorevole: la *Mishnah*, appunto, cioè il codice della Legge orale. Il commento alla *Mishnah*, detto *Ghemara*, costituisce il *Talmud*. Esso viene redatta in ebraico, puro e scorrevole, e si divide in 6 *Sedarim*, Ordini, a loro volta suddivisi in 63 *Massekhot*, Trattati.

*Numeri R*: omelie sui Numeri della letteratura aggadica.

*Pirqè Avoth*: *Capitoli dei Padri*, trattato rabbinico.

*Rashi*: Rabbi Shelomoh ben Jizchaq detto Rashi (1040-1105), il più grande e il più letto commentatore della *Miqra* e del *Talmud*.

*Shekhinah*: Presenza, il manifestarsi di Dio sulla scena del mondo, sebbene Egli abbia sede nel cielo più lontano.

*Shemot Rabba*: omelie della letteratura haggadica sul libro dell'Esodo.

*Sifrà*: Sifra a Babilonia significa "Libro" o "Torat Cohanim", raccoglie le tradizioni esegetiche sul Levitico, esistenti a Yavne, dopo la distruzione del Tempio fino al 250 all'incirca.

*Sifrè*: commenti ai libri dei Numeri e del Deuteronomio.

*Talmud*: cfr. *Mishnah*.

*Talmud-Torà*: l'attività di studio della Torah che prolunga la rivelazione sinaitica.

*TaNakh*: acronimo per designare la Bibbia; le iniziali indicano: *Ta*, la *Torah*; *Ne*, i *Nevi'im* cioè i Profeti Anteriori, i libri storici o più esattamente quelli della storia deuteronomistica, e Posteriori, cioè i profeti scrittori, con l'esclusione di Daniele; *Kh* i *Ketuvim*, cioè i Scritti o Sapienziale.

*Targum*: *traduzione*, il termine designa una versione aramaica della *Miqra*.

*Tefillin*: strisce di cuoio che si indossano durante la preghiera, intorno al braccio sinistro e alla fronte dove l'astuccio contiene le parole dello *Shemà*.

*Zohar*: Testo cabalistico orientale il cui autore principale è Mosheh ben Shem Tov de Leon de Guadalajara († 1305), come ha dimostrato G. Scholem.

CRISTIANA DOBNER, O.C.D.  
Università della Mistica Avila  
Cattedra "Monte Carmelo"  
per il Dialogo Interreligioso  
Ebraico-Cristiano

CON MARIA IN ASCOLTO DELLA PAROLA DI DIO:  
L'ESPERIENZA DEL CARMELO

EMANUELE BOAGA, O.CARM.

1. VIVERE IN OSSEQUIO A GESÙ CRISTO

L'ideale proposto ai Carmelitani e Carmelitane dalla loro Regola è «vivere in ossequio di Gesù Cristo»,<sup>1</sup> (RC 2) espressione che sottolinea con forza la presenza e l'incontro vitale con Gesù Cristo, assoluto e centro della vita. Al Carmelo si cerca e si segue Cristo quanto si segue la Sua Parola, e viceversa. *L'obsequium* è un ascolto obbediente della Parola che manifesta l'unico Signore e Salvatore; e «vivere in ossequio a Cristo» significa riconoscere, confessare con la bocca e nei gesti della vita quotidiana che Gesù è il Signore, che ci svela il senso profondo della nostra esistenza.

Per realizzare quest'ideale la Regola Carmelitana propone, seguendo una forte struttura e intelaiatura biblica, un progetto vitale che si sviluppa attraverso la tensione dinamica fra due elementi: la dimensione comunitaria e l'impegno personale di preghiera vigilante e di lotta spirituale. La dimensione comunitaria è chiaramente ispirata al ritratto della comunità cristiana primitiva come emerge dagli Atti degli Apostoli, costruita dalla frazione del pane, dalla preghiera e dalla comunione fraterna, che si concretizza nella comunione dei beni. Anche l'impegno del singolo nella preghiera, nella lotta spirituale, nel lavoro e nel silenzio, viene presentato attraverso veri e propri *collages* di citazioni bibliche.<sup>2</sup>

Al centro di questo progetto vi è quindi l'incontro con Cristo nella sua Parola, ed il progetto stesso si traduce inevitabilmente in una risposta che è un cammino di trasformazione in Cristo, e porta anche

---

<sup>1</sup> *Regola Carmelitana* (= RC), n. 2.

<sup>2</sup> Cf.: R. FORNARA, O.C.D., *Bibbia e Regola del Carmelo*, in *Dizionario Carmelitano*, diretto da E. BOAGA, O.CARM., e L. BORRIELLO, O.C.D., Città Nuova, Roma 2008, pp. 86-92.

a vedere e amare il creato come Dio lo vede e lo ama. Due sono gli aspetti tra loro interagenti di questo cammino: la lotta, purificazione, conversione, deserto, disolatria, ricerca di Dio; e la celebrazione, amore gratuito, presenza, comunione e unione con Dio, che san Giovanni della Croce presenta attraverso due figure bibliche: l'Esodo e l'Alleanza, alle quali nella sua mistica poetica, corrispondono i simboli rispettivamente della «notte» e della «salita», e nelle «nozze» e della «fiamma».<sup>3</sup>

## 2. MEDITARE GIORNO E NOTTE LA LEGGE DEL SIGNORE

Il progetto di vita, esposto nella Regola del Carmelo, indirizza verso la centralità della Parola nella vita, quando invita ogni membro della famiglia carmelitana a «meditare giorno e notte la legge del Signore».<sup>4</sup> Tale meditazione, come ricorda la stessa Regola,<sup>5</sup> si trasforma in preghiera vigilante e contemplazione, e finisce per far sperimentare una *inabitazione*: «noi abitiamo la Parola, perché la Parola abiti in noi. Noi viviamo in Cristo, ma Cristo per la fede abita in noi».<sup>6</sup>

Ancora nella Regola vi è l'invito a dimorare nella celletta per permettere a Cristo di parlare al nostro cuore, come ricorda un autore medievale, Nicola il francese:

«Il Signore e Salvatore nostro non ci ha forse con la sua grazia condotti nella solitudine per parlare al nostro cuore con particolare intimità? Egli si mostra ai suoi amici con la grazia della consolazione e rivela i suoi misteri più nascosti nel segreto, non in pubblico, non in piazza, non nel chiasso».<sup>7</sup>

Con questo invito si intende soprattutto la solitudine spirituale, abitata da Cristo, Parola del Padre. La vita del carmelitano/a è un vivere in Cristo.<sup>8</sup>

La preghiera da soli e quella comunitaria, ci rendono capaci di ascoltare la voce di Dio, e di scoprire il Suo volto in quello degli altri.

<sup>3</sup> E. BOAGA, O.CARM, *Un nômade em busca de Deus, para comhecer a vida e ler a obra de João da Cruz*, Carmelitas da Divina Providência, Belo Horizonte 1991, p. 43.

<sup>4</sup> RC, n. 10.

<sup>5</sup> RC, nn. 10 e 19.

<sup>6</sup> Cf. Gv 15,4.7; Gal 2,20.

<sup>7</sup> ADRIANUS STARING, O.CARM. (ed.), *Nicolai prioris generalis Ordinis Carmelitarum Ignea Sagitta*, in *Carmelus*, 9 (1962), p. 285.

<sup>8</sup> RC, n. 18.



La solitudine della cella, e soprattutto quella dell'intimo essere dell'anima, è il luogo dove i nostri cuori si possono sintonizzare con il cuore di Dio e con la sua voce. San Giovanni della Croce scrive:

«Il luogo più sicuro dove Egli si nasconde, perché sicuramente ve lo trovi con la maggiore perfezione e con il maggiore sapore possibile in questa vita ... il Verbo Figlio di Dio, insieme col Padre e lo Spirito Santo, essenzialmente e presenzialmente se ne sta nascosto nell'interno dell'anima ... Dio dunque è nascosto nell'anima dove il bravo contemplativo deve cercarlo amorosamente».<sup>9</sup>

Ancora la Regola del Carmelo dice: «La parola di Dio abiti in abbondanza sulla vostra bocca e nei vostri cuori».<sup>10</sup> Dal contesto è chiaro che fa riferimento alla parola biblica, e in essa più profondamente alla volontà salvifica del Signore, e sopra ogni cosa al mistero di Cristo, l'unica Parola detta dal Padre, accolta nel «silenzio interiore», è «musica silenziosa» e «solitudine sonora» secondo espressioni del Dottore Mistico Giovanni della Croce.<sup>11</sup>

La Parola, fatta presenza, diventa conforto e forza nella fedeltà all'Alleanza con servizio degli altri, soprattutto dei deboli e degli oppressi. E lo stesso Giovanni della Croce precisa:

«Il Padre pronunciò una Parola, che fu suo Figlio e sempre la ripete in un eterno silenzio, e in silenzio deve essere ascoltata dall'anima .... Nel darci, come ci diede suo Figlio, che è Parola sua e non ne diede un'altra, ci disse tutto insieme e in una sola volta in questa sola Parola e non ha più nulla da dire».<sup>12</sup>

Così la Parola di Dio, accolta nei luoghi ove si manifesta e interiorizzata nel profondo del proprio cuore, diventa il nutrimento quotidiano al quale attingere e sostenere il proprio cammino e l'incontro con Cristo Signore. E l'estatica fiorentina, santa Maria Maddalena de' Pazzi, sottolinea come per gustare «tante dolci parole dell'antica e nuova Verità ... e tanti soavi frutti dell'amoroso giardino della Santa Scrittura» deve fissare lo sguardo «nello svenato Agnello in croce».<sup>13</sup> Il medesimo sguardo la porta a vedere e comprendere anche un altro luogo in cui si manifesta la Parola di Dio: le opere di Dio, tutte le creature, il cosmo

<sup>9</sup> Cf. S. GIOVANNI DELLE CROCE, *Cantico spirituale* B, 1, 6.

<sup>10</sup> RC, n. 19.

<sup>11</sup> S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale* B, 14 e 15.

<sup>12</sup> ID., *Parole di Luce e d'Amore, Punti di amore, 21; Salita del Monte Carmelo*, II, 22, 3.

<sup>13</sup> S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Revelatione e intelligentie*, 120:

intero, perché questo «libro» è scritto «parte d'oro e parte color vermiglio, a me gli è del sangue dell'Agnello». <sup>14</sup> Quindi secondo il pensiero di questa santa carmelitana un accogliere la Parola rivelata nella Bibbia che sia avulso dalla contemplazione delle meraviglie operate dalla Divina Sapienza nelle creature risulta «stoltezza [che] non ama, non sa, non conosce, non intende essa sapientia, né mano penetra che cosa sia sapientia». <sup>15</sup> Per questo, sempre secondo santa Maria Maddalena, la Parola di Dio, accolta nei luoghi ove si manifesta e interiorizzata nel profondo del proprio cuore, diventa alimento quotidiano e incontro con il Verbo stesso. Però, questo modo di accogliere e interiorizzare la Parola non costituisce un'avventura che ciascuno realizza per proprio conto, ma viene a far parte di un andare insieme che porta ad «amarsi insieme», <sup>16</sup> perché è sempre la Parola di Dio, rivelazione dell'opera della salvezza, a guidarci dall'ascolto al generoso annuncio-impegno. <sup>17</sup>

### 3. LA FAMILIARITÀ CON LA PAROLA, ALIMENTO DELLA VITA SPIRITUALE

Il beato Jean Soreth nel cap. 14 della sua *Expositio Regulae* ricordava ai carmelitani e carmelitane del suo tempo la fecondità della Parola:

«Quando risuona all'orecchio dell'anima, la voce divina disturba, spaventa, giudica, dà vita, libera, illumina, purifica ... La Parola di Dio è nostro cibo, è una spada, è la nostra forza, la nostra medicina, il nostro riposo, il nostro compimento ... non abbandonare la Parola di Dio ed essa ti infiammerà, poiché il suo dire è un fuoco ardente. Se ti lamenti per l'oscurità della tua ignoranza, ascolta con avidità ciò che il Signore tuo Dio ti dice: «Lampada per i miei passi è la tua parola, luce sul mio cammino» (Sal 118,105) ... tu non vivi di solo pane, la di ogni parola che esce dalla bocca di Dio e con la forza di quel cibo corri sui sentieri dei suoi comandamenti ...». <sup>18</sup>

Lo stesso Soreth indicava poi alcuni consigli per una proficua meditazione delle Sacre Scritture. Innanzi tutto dobbiamo leggere non

<sup>14</sup> Id., *Probatione*, seconda parte, 108.

<sup>15</sup> Id., *Colloqui*, seconda parte, 278.

<sup>16</sup> Id., *Colloqui*, seconda parte, 113; e *Colloqui*, prima parte, 393.

<sup>17</sup> Id., *Renovazione e Intelligentie*, 131-170.

<sup>18</sup> BRYAN D. DESCHAMP (ed.), *The "Expositio Regulae Sacratissimae Religionis Fratrum" of Blessed John Soreth (†1471), critical Edition and Study*, cao. 14, in vol. II, *Textus criticus*, 1973, p. 117-118. Dattiloscritto presso la Biblioteca Carmelitana in Roma.

solo per conoscere la verità e allargare la nostra conoscenza delle cose celesti, ma soprattutto per lasciarci afferrare dalla verità in modo che influisca sulle nostre menti quando riflettiamo sulle parole del sacro testo. Così la lettura diviene non mera conoscenza, ma forza vitale che eleva e sostiene. Tutto ciò deve portarci a non rimanere inattivi ma nel richiamare continuamente quanto si è letto, armonizzandolo con quanto udito o letto in precedenza, perché possa crescere in un tutto vivo, dando una certa direzione alle nostre azioni. Con l'assimilazione di ciò, si passa spontaneamente ad una contemplazione che rinvigorisce il nostro amore per la legge di Dio e approfondisce il nostro sentimento verso la legge e la grazia del Signore, in tal modo si viene sollecitati a compiere quelle cose che tendono all'onore e alla gloria di Dio e che si deve compiere, se davvero si ama Dio.<sup>19</sup>

Inoltre, con riferimento sempre alla centralità della Scrittura nella vita di ognuno, piace ricordare qui alcuni testi in cui l'ascolto della Parola divina viene presentato come sorgente di consolazione, di forza e speranza nelle vicende di questa vita.

Il primo testo è di Cosimo Facelli, un carmelitano vissuto tra il XVI e il XVII secolo:

«Niuna cosa più soavemente si sente in questa vita, niuna più sollecitamente si prende, niuna cosa ritira la mente dell'amor del mondo, così conforta l'animo contro le tentazioni, così aiuta et invita l'huomo ad ogni bene, come la lezione delle divine lettere, perché tutto quello che si insegna nella Sacra Scrittura è verità, ciò che si comanda è bene».<sup>20</sup>

E prima di lui, un altro carmelitano, il beato Battista Spagnoli, detto il Mantovano, scriveva:

«Potrai trovare, leggendo le Sacre Scrittura, rimedio efficace e meraviglioso contro i dolori fisici e le sofferenze dell'anima. Non vi è altro scritto ... che possa maggiormente consolare gli animi afflitti e alleviarne gli affanni ... L'ho sperimentato io stesso più volte. Quando, infatti, mi sono sentito circondare dalle molte preoccupazioni, dalle quali è resa inquieta questa nostra vita mortale, ho sempre cercato rifugio nei libri sacri, come in una roccia sicura, e vi ho trovato l'opportuna medicina per le sofferenze dell'anima e il desiderato sollievo; e mai sono stato deluso nelle speranze e nei desideri».<sup>21</sup>

<sup>19</sup> IDEM. cap. 17; ed. Descamp, II, pp. 127-138.

<sup>20</sup> A. C. GUARNIERI, *La facella spirituale del P. Cosimo Facelli, O.Carm. (†1632)*, Institutum Carmelitanum, Roma 1968, p. 127.

<sup>21</sup> BATTISTA SPAGNOLI, il Mantovano, *De patientia libri tres*, A. Paffraed, Daventrie 1515, lib. 3, c. 32.

Ancora, la ricordata santa fiorentina, Maria Maddalena de' Pazzi, rileva che: «la medicina della Parola del Verbo sana da tutte le infermità dell'anima», e

«chi custodisce la Parola di Dio rinnova il gaudio che il Verbo umanato dà alla SS. Trinità».<sup>22</sup>

La Parola quindi è al centro e al tempo stesso alimento della vita carmelitana. Ciò viene sottolineato, non solo dai testi ora ricordati, ma anche dalla dottrina e dall'esperienza di molti altri autori spirituali e figure eminenti dell'Ordine (tra cui santa Teresa di Gesù e san Giovanni della Croce). Tutte le loro opere, i loro scritti, sono intessuti di riferimenti biblici, a volte con commenti originali e interessanti. E non mancano esempi di questa continua attenzione alla Parola di Dio anche quando nella Chiesa, alla fine dell'epoca moderna e nella fase contemporanea precedente al Concilio Vaticano II, si era diffuso un atteggiamento pastorale che impediva ai cristiani, e anche ai religiosi e alle religiose, una grande confidenza con la Sacra Scrittura, soprattutto con l'Antico Testamento. Tra questi esempi emerge in modo particolare quello di santa Teresa di Gesù Bambino che vede nei testi del Nuovo Testamento, e in particolare nei Vangeli e nelle lettere di Paolo, la via migliore per la contemplazione con abbandono alla volontà di Dio e per la comprensione della propria vocazione nel «cuore della Chiesa».<sup>23</sup>

Per questo, i Carmelitani e le Carmelitane di ogni tempo, dagli inizi dell'Ordine fino ad oggi, intendono lasciarsi trasformare dalla Parola, per essere – come diceva Pio XI per il caso particolare della santa di Lisieux – «Parola di Dio per il nostro tempo», e ciò appunto per una consuetudine ininterrotta con la stessa Parola di Dio, accolta con cuore ecclesiale.

#### 4. UDITORI DELLA PAROLA COME MARIA E CON MARIA

Uno dei priori generali riformatori del secolo XV, il ricordato beato Jean Soreth, nel commento al passo della Regola Carmelitana che dice «La Parola di Dio abiti con abbondanza sulla vostra bocca e nei vostri cuori»,<sup>24</sup> osserva

---

<sup>22</sup> S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Renovatione e Intelligentie*, 182; *Colloqui*, prima parte, 263.

<sup>23</sup> Cf. *Bibbia nel Carmelo*, di AA. VV., in *Dizionario Carmelitano*, diretto da E. BOAGA, O.Carm., e L. BORRIELLO, O.C.D., Città Nuova, Roma 2008, pp. 92-103.

<sup>24</sup> RC, n. 19.

che per questo occorre predicare con la bocca la Parola e ruminarla nei cuori, e aggiunge.

«Infatti, come la beatissima Vergine Maria, patrona di quest'Ordine, conservava tutte le parole di Dio, meditandole in cuor suo, così deve abbondare nel nostro cuore come meditazione e nella bocca come direttiva».<sup>25</sup>

Essere uditori della Parola come Maria, questo in pratica è il significato del brano ora ricordato.

È sintomatico il fatto che fin dalle prime generazioni carmelitane viene contemplato nella liturgia l'atteggiamento o stile di vita in ascolto delle voci del Signore come una imitazione particolare della Vergine.<sup>26</sup>

Infatti, nelle celebrazioni liturgiche del proprio rito, essi in occasione delle feste mariane e della messa votiva il sabato, hanno compiuto alcune scelte e privilegiato i testi neo-testamentari che parlano dell'Annuncio dell'Incarnazione del Verbo e del generoso e totale *Fiat* di Maria per il compimento dei disegni divini, di Maria che accoglie e conserva nel suo cuore quanto si diceva del suo Figlio divino, della proclamazione della beatitudine del vero discepolo di Gesù Cristo, di Maria ai piedi della Croce al Calvario e a Gerusalemme insieme con la comunità degli apostoli e dei discepoli di Gesù in attesa dello Spirito Santo.

Con queste scelte eucologiche Maria viene, prima di tutto, presentata come Vergine orante, proclamata discepola beata perché accoglie e compie la Parola e la medita nel suo cuore, con una saggezza che riflette e conferma i successi e le promesse, le parole e la vita. Ella accolse la Parola nel suo grembo di Madre-Discepola nell'Incarnazione e si è messa integralmente al servizio del Redentore e del piano di Dio con parole che esprimono la sua vita: «Ecco la serva del Signore».<sup>27</sup>

Anche nel Calvario accolse con fedeltà la Parola che la proclamava Madre dei discepoli e le attribuiva una maternità ecclesiale. I Carmeli-

<sup>25</sup> J. SORETH, *Expositio Regulae*, cap. 38, ed. Deschamp, II, pp. 256-259.

<sup>26</sup> Cf.: AUGUSTINUS FORCADELL, O.CARM., *Conspectus historicus Liturgiae Carmelitane - De Cultu Beatae Mariae Virginis in Liturgia*, in *Analecta Ordinis Carmelitarum*, 10 (1939-1940). pp. 294-300, 375-381, 437-445; Id., *Commemoratio Solemnis Beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo. Historia et Liturgia*, Apud Curiam Generalitiam O.Carm. et O.C.D., Romae 1951; MICHAEL T. DRISCOLL, *Origin and Development of Marian Feasts in the Roman et Carmelites Rites*, Catholic University of America, Liturgical Studies, Washington D.C. 1977; ARIE KALLEMBERG, *The Feast of Our Lady of Mount Carmel in the liturgical tradition of the Order*, in *Carmelus*, 47 (2000), pp. 6-18. Questi studi sono utilizzati nei paragrafi seguenti.

<sup>27</sup> Lc 1, 38.

tani delle prime generazioni hanno saputo cogliere, attraverso la meditazione del testo giovanneo, come la loro esperienza storica era quella della fedeltà di Maria alla Parola accolta ai piedi della Croce, e videro nella Vergine Santa la madre dei nuovi discepoli che intendevano vivere l'ossequio a Cristo nel Monte Carmelo. Inoltre, in Maria che perseverava in orazione con gli Apostoli, gli eremiti del Carmelo sperimentavano ancora una volta l'immagine della comunità dei fratelli di Cristo e il loro vivere non solo come Maria, ma anche con la sua presenza.

Maria, Vergine della Parola e della preghiera, come presentata dai testi liturgici, esorta ogni carmelitano ad essere, come lei e con lei, fedele esecutore della Parola e attivo collaboratore nel mistero della salvezza.

Queste riflessioni, nutrite dalla liturgia, le troviamo anche esposte e rielaborate in molti autori spirituali dell'Ordine, sia in epoca medievale e sia moderna e contemporanea. Si possono ricordare alcune testimonianze.

Nel 1334 circa il teologo John Baconthorpe, usando un procedimento simile alla *lectio divina*, spiegava in un breve trattato il significato dei testi principali della Regola, accostandoli ai testi del N. T. che parlano di Maria e che erano utilizzati della liturgia propria dell'Ordine. Intendeva così dimostrare che la vita dei Carmelitani seguendo la regola era una imitazione della vita della Madonna. Pertanto, Maria nel pensiero di Baconthorpe indica la strada da percorrere per accogliere il Signore e diviene fonte di ispirazione contemplativa e attiva nella vita dei frati del Carmelo. E Baconthorpe conclude il suo piccolo trattato – che ha avuto una vasta influenza non solo al tuo tempo ma anche in seguito – sottolineando come per il canto del *Magnificat* Maria deve essere paragonata ai predicatori che non solo vivono il Vangelo, ma lo annunciano anche agli altri. Così fa notare che Maria ha nutrito il suo cuore con la meditazione delle sacre Scritture ed ha concepito e portato in seno il Verbo di Dio è pronta, come risulta dal *Magnificat*, a rendere testimonianza a quella stessa Parola. Così ogni carmelitano, se vuol essere fedele alla sua vocazione, deve come Maria meditare la Parola nel suo cuore, la deve far propria e, ripieno dell'abbondanza della bontà misericordiosa di Dio, deve condividere con gli altri la «ricchezza» ricevuta come Maria fece per l'edificazione di tutte le generazioni.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> JOHN BACOTHORPE, O.CARM., *Tractatus super Regula Ordinis Carmelitarum*, ed. in A. STARING, O.CARM., *Medieval Carmelite Heritage*, Institutum Carmelitanum, Roma 1989, pp. 193-199.

Poco dopo un altro teologo, Michele Aiguani, che fu priore generale dell'Ordine sul finire del sec. XIV, riprende le idee del Baconthorpe e le allarga. Attraverso l'immagine di un castello posto su un monte e ben fortificato applicato alla vita della Vergine Madre, egli poi conclude con relative applicazioni alla vita dei suoi religiosi. Così paragonando il castello inespugnabile alla «devota meditazione della parola divina che Maria usava fare, conservando ogni parola nel suo cuore» l'Aiguani sottolinea che lo scopo e la caratteristica della vita contemplativa carmelitana è vivere della Parola di Dio. Nel paragonare Maria al ponte che unisce il castello, circondato da un fossato, al resto del terreno, parla della necessità di riunire la realtà e la propria esperienza spirituale, ponendo al centro la stessa Parola di Dio. E infine, riferendosi agli approvvigionamenti necessari per la vita di coloro che abitano nel castello, sottolinea la necessità della meditazione della Parola, con affidamento obbediente alla divina volontà.<sup>29</sup>

Inoltre, già dalla metà del secolo XIV i Carmelitani volgono in modo speciale la loro attenzione alla verginità della loro Patrona celeste, e alla sua immacolata concezione. In seguito lo sviluppo di questa riflessione porta a creare un nuovo titolo della Madonna e a contemplare in lei la «Vergine purissima», che ha un proprio profondo significato. La verginità e la immunità dal peccato, in una parola la «purezza», in Maria viene considerata come la disposizione per l'unione con Dio, e la disposizione anche della vita contemplativa.<sup>30</sup> Quindi, la «Vergine purissima» diviene il modello della vita carmelitana, come risposta alla parola, e del fare ogni cosa «nel nome del Signore» come ricorda la Regola del Carmelo, citando testi di san Paolo e di san Pietro.<sup>31</sup>

Anche santa Teresa di Gesù si riallaccia a questa tradizione quando fa notare come Maria seguì Cristo fino alla Croce con fermezza: «Stava ai piedi della Croce e non dormiva, ma soffrendo la sua santissima anima le torture di una dura morte!».<sup>32</sup> Dalla sequela di Gesù fino alla fine nasce il suo essere modello di orazione e delle virtù cristiane. Come anche Teresa si rendeva conto che partecipare ai misteri della vita di Cristo corrispondeva alla partecipazione di Maria a quegli stessi

---

<sup>29</sup> MICHAEL AIGUANI, O.CARM., *Dictionarium sacrum*, voce «Castellum, Castrum», ms. in Archivio Generale dell'Ordine dei Carmelitani, II Personae 27 (2), ff. 33r-v; edizione curata da B. Xiberta in *Analecta Ordinis Carmelitarum*, 8 (1932-1936), pp. 78-80.

<sup>30</sup> Cf. EMANUELE BOAGA, O.CARM., *La Signora del Luogo*, Edizioni Carmelitane, Roma 2001, pp. 57-66.

<sup>31</sup> RC, n. 19; Col 3,17; 1Cor 10,31; 1Pt 4,11.

<sup>32</sup> S. TERESA DI GESÙ, *Pensieri sull'amore di Dio* 3, 11; *Cammino*, ms. Valladolid, 26, 8; ms. Escorial, 42, 8.

misteri. In Maria quindi vedeva il modello di quanti hanno la grazia di vivere i misteri della fede immersi in questa partecipazione e ruolo di Maria. E nelle esperienze mistiche della santa ciò appare in modo particolare nell'adombramento di Maria per opera dello Spirito Santo, nella trafittura dell'anima di Maria, e nel Magnificat.<sup>33</sup>

A sua volta san Giovanni della Croce vedeva in Maria, immacolata fin dal suo concepimento e nel suo continuo consenso all'opera divina, il modello dell'anima perfetta.<sup>34</sup> Anzi egli non può distogliere gli occhi da Gesù Cristo, meta di ogni sforzo delle anime amanti. Se Dio ha creato tutte le cose con la sua Parola, quando uno possiede o meglio è posseduto dalla stessa Parola, allora ogni altra cosa gli appartiene, come il santo esclama con fervida preghiera: «Miei sono i cieli e mia la terra, miei son gli uomini, i giusti sono miei e miei i peccatori. Gli Angeli sono miei e la Madre di Dio e tutte le cose sono mie. Lo stesso Dio è mio e per me, poiché Cristo è mio e tutto per me».<sup>35</sup>

Più vicino a noi, la santa di Lisieux, nel suo poema *Perché ti amo Maria*, esclamava: «La vita tua nel Vangelo santo medito - osando guardarti ed accostarmi a te».<sup>36</sup>

E ancora san Raffaele Kalinowski diceva: «Maria, con la sua maternità, è come un libro nel quale si dà a leggere al mondo la Parola eterna, Gesù, il Signore ... [e il cammino dell'imitazione della Santissima Vergine Madre] si compendia in queste poche parole: «Avvenga di me quello che tu hai detto», ossia in una totale sottomissione alla volontà di Dio, nello stato di vita al quale Dio ha chiamato ciascuno».<sup>37</sup>

Non si può poi omettere di ricordare come la beata Elisabetta della Trinità ha appreso concretamente dalla Madonna a realizzare l'ideale delle sue relazioni con la Trinità e della sua partecipazione alla missione di corredentrica. Tale ideale è per lei costituito dall'immagine di Maria trasmessa nei Vangeli. Così il suo sguardo si posa sulla Vergine dell'Incarnazione, che contempla nel suo cuore la Parola. E la giovane carmelitana si sofferma, con lo sguardo del cuore, sulla Vergine fedele tutta adorante il Verbo fatto carne, per

<sup>33</sup> ID., *Pensieri sull'amore di Dio*, V, 2, 4, 5; VI, 1, 7, 8; *Relazioni spirituali* 15, 29, 61; *Esclamazioni dell'anima a Dio*, 7.

<sup>34</sup> S. GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del Monte Carmelo*, III, 2, 10.

<sup>35</sup> ID., *Orazione dell'anima innamorata*.

<sup>36</sup> S. TERESA DI GESÙ BAMBINO, *Poesie*, 54, 2.

<sup>37</sup> S. RAFFAELE KALINOWSKI, *Discorso nella vigilia della festa della Maternità divina di Maria nel 1906*.



programmare la sua vita di fedele sottomissione al progetto salvifico di Dio.<sup>38</sup>

La stessa beata Elisabetta considera poi come la Vergine Santa si offre all'Onnipotente cantando il *Magnificat*, che esprime in pieno l'ideale della umiltà che eleva il canto di lode per le meraviglie operate in lei da Dio. E la contemplazione di Maria ai piedi della Croce, le ricorda il Cristo crocifisso per amore, che la vuole a lui conforme secondo il suo disegno di predestinazione. E nello snodare questo percorso come e insieme a Maria, la beata Elisabetta sente sbocciare in sé la sublime vocazione di lode di gloria della Trinità, mentre cresce sempre più in lei la certezza che Maria, «Janua coeli», la introdurrà nel grembo della Trinità.<sup>39</sup> «Quando avrò detto il mio «consummatum est», sarà ancora lei, «Janua coeli», a introdurmi negli eterni tabernacoli, sussurrandomi le misteriose parole: *Laetatus sum in his quae dicta sunt mihi, in domum Domini ibimus! ....*».<sup>40</sup>

E venendo ai nostri giorni, quando nell'aggiornamento e rinnovamento del postconcilio Vaticano II è esplosa l'attenzione e il ritorno familiare alla Bibbia, soprattutto attraverso la *lectio divina*, anche il Carmelo, nel suo cammino di aggiornamento e d'incarnazione del proprio carisma, si è confrontato con l'immagine biblica di Maria, modello e fonte di ispirazione per il suo vivere e agire nella Chiesa e nel mondo. Guardando a Maria, è stato più facile comprendere, interiorizzare, vivere e annunciare il messaggio evangelico.

Infatti, come si legge in uno dei documenti dell'Ordine che hanno indicato il cammino da seguire nell'aggiornamento,

«Maria sapeva ascoltare Dio, interiorizzandone e attuandone la volontà. Sapeva pregare, con disponibilità piena e senza compromessi. ma sapeva anche dare all'ascolto e alla preghiera il valore di servizio per gli uomini... Noi Carmelitani, guardiamo a Maria per comprendere e vivere fino in fondo il suo atteggiamento di ascolto e risposta alla Parola di Dio».<sup>41</sup>

E, nel concludere, piace riportare un testo che – dedicato alla formazione delle giovani leve carmelitane – riassume molto bene non

<sup>38</sup> Cf. ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Il cielo nella fede*, 39-40, g. X, 1<sup>a</sup>; *Ultimo Ritiro*, 40-41, g. XV.

<sup>39</sup> Cf. *Beatificationis et canonizationis Servae Dei Elisabeth a SS. Trinitate ... Positio super vita et virtutibus. Summarium super virtutibus*, p. 83, § 182; 85, § 187; 86 §1890; 408, § 947.

<sup>40</sup> ELISABETTA DELLA TRINITÀ, *Ultimo ritiro*, 41, g. XV.

<sup>41</sup> *Ritorno alle sorgenti*, Messaggio del Consiglio delle province 1979, Curia Generalizia dei Carmelitani, Roma 1979, n. 7.

solo tutta la lunga tradizione che dal medioevo fino ad oggi ha spinto i Carmelitani ad essere uditori della parola come e con Maria.

«[In cammino con Maria]. In questo cammino verso Dio i Carmelitani riconoscono nella purissima Vergine la sorella, la donna nuova che si lascia trasformare dall'azione dello Spirito Santo. Pellegrina nella fede, Maria diventa segno di ciò che essi desiderano essere nella Chiesa (SC 103).

La giovane donna che a Nazareth ascolta la parola dell'angelo e accoglie la parola di Dio, ci introduce nel mistero del Figlio di Dio e ci insegna la docilità allo Spirito, che fa aderire in modo pieno alla volontà del Padre. Recandosi in fretta da Elisabetta ci insegna il servizio fraterno e la carità, fondamentali essenziali di ogni comunione fraterna. Quando a Betlemme ci presenta il Dio bambino, la Madre di Dio ci invita a saper essere «generatori di Dio» (Tito Brandsma) in ogni situazione della vita. In fuga col Bambino e S. Giuseppe in Egitto ci indica le vie dell'ascesi e della purificazione, porta necessaria per l'esperienza contemplativa di Dio. Maria che conserva e medita ogni cosa nel suo cuore, ci insegna a cercare e a riconoscere i segni della presenza di Cristo nella quotidianità della vita e a divenire discepoli del Signore ascoltando e mettendo in pratica la Parola. A Cana, attenta alle necessità degli uomini, ci indica Gesù come l'unico che dona il vino nuovo della salvezza e ci invita a fare tutto quello che egli dice. Sotto la croce ci insegna a essere fedeli fino alle ultime conseguenze. Accolta dai discepoli come Madre, diventa modello della Chiesa orante sempre aperta ad accogliere e condividere il dono dello Spirito. I Carmelitani vivono un rapporto intimo e familiare con Maria, loro Madre e Sorella, presente nella vita personale e fraterno.

[...]. La Vergine Maria, modello, immagine e membro eminente della Chiesa, con la sua bellezza spirituale ci attrae a Dio. Perfetta discepola del Maestro, diviene maestra e guida spirituale, e ci insegna con l'esempio a realizzare nella semplicità quotidiana l'ideale che per prima ha accolto e vissuto. Con il suo amore materno ci accompagna e ci guida per i sentieri che portano a Dio, perché ella, che per volontà del Padre e con l'intervento dello Spirito concepì Cristo, rimane associata allo Spirito Santo nella sua azione misteriosa di generare e formare Cristo nei credenti (LG 63; PI 20). Carmelitani di tutti i tempi, e particolarmente i mistici, hanno sperimentato e descritto l'influsso di Maria nella loro vita spirituale. [... si svilupperà così] la propria capacità di discepolato imparando ogni giorno, come Maria, a coniugare Parola e vita».<sup>42</sup>

EMANUELE BOAGA, O.CARM.  
*Institutum Carmelitanum*  
Roma

---

<sup>42</sup> *Ratio Institutionis Vitae Carmelitanae*, Edizioni Carmelitane, Roma 2000, nn. 49, 53, 82.

DER BRIEF EDITH STEINS AN PAPST PIUS XI. VON APRIL 1933  
EIN BEITRAG ZU SEINER ENTSTEHUNGSGESCHICHTE

EDELTRAUD KLUETING, T.O.CARM.

„Heiliger Vater!

Als ein Kind des jüdischen Volkes, das durch Gottes Gnade seit elf Jahren ein Kind der katholischen Kirche ist, wage ich es, vor dem Vater der Christenheit auszusprechen, was Millionen von Deutschen bedrückt.

Seit Wochen sehen wir in Deutschland Taten geschehen, die jeder Gerechtigkeit und Menschlichkeit – von Nächstenliebe gar nicht zu reden – Hohn sprechen. Jahre hindurch haben die nationalsozialistischen Führer den Judenhass gepredigt. Nachdem sie jetzt die Regierungsgewalt in ihre Hände gebracht und ihre Anhängerschaft – darunter nachweislich verbrecherische Elemente – bewaffnet hatten, ist diese Saat des Hasses aufgegangen. Dass Ausschreitungen vorgekommen sind, wurde noch vor kurzem von der Regierung zugegeben. In welchem Umfang, davon können wir uns kein Bild machen, weil die öffentliche Meinung geknebelt ist. Aber nach dem zu urteilen, was mir durch persönliche Beziehungen bekannt geworden ist, handelt es sich keineswegs um vereinzelte Ausnahmefälle. Unter dem Druck der Auslandsstimmen ist die Regierung zu „milderen“ Methoden übergegangen. Sie hat die Parole ausgegeben, es solle „keinem Juden ein Haar gekrümmt werden“. Aber sie treibt durch ihre Boykotterklärung – dadurch, dass sie den Menschen wirtschaftliche Existenz, bürgerliche Ehre und ihr Vaterland nimmt – viele zur Verzweiflung: es sind mir in der letzten Woche durch private Nachrichten 5 Fälle von Selbstmord infolge dieser Anfeindungen bekannt geworden. Ich bin überzeugt, dass es sich um eine allgemeine Erscheinung handelt, die noch viele Opfer fordern wird. Man mag bedauern, dass die Unglücklichen nicht mehr inneren Halt haben, um ihr Schicksal zu tragen. Aber die Verantwortung fällt doch zum grossen Teil auf die, die sie so weit brachten. Und sie fällt auch auf die, die dazu schweigen.

Alles, was geschehen ist und noch täglich geschieht, geht von einer Regierung aus, die sich „christlich“ nennt. Seit Wochen warten und hoffen nicht nur die Juden, sondern Tausende treuer Katholiken in Deutschland – und ich denke, in der ganzen Welt – darauf, dass die Kirche Christi ihre Stimme erhebe, um diesem Missbrauch des Namens Christi Einhalt zu tun. Ist nicht diese Vergötzung der Rasse und der

Staatsgewalt, die täglich durch Rundfunk den Massen eingehämmert wird, eine offene Häresie? Ist nicht der Vernichtungskampf gegen das jüdische Blut eine Schmähung der allerheiligsten Menschheit unseres Erlösers, der allerseligsten Jungfrau und der Apostel? Steht nicht dies alles im äussersten Gegensatz zum Verhalten unseres Herrn und Heilands, der noch am Kreuz für seine Verfolger betete? Und ist es nicht ein schwarzer Flecken in der Chronik dieses Heiligen Jahres, das ein Jahr des Friedens und der Versöhnung werden sollte?

Wir alle, die wir treue Kinder der Kirche sind und die Verhältnisse in Deutschland mit offenen Augen betrachten, fürchten das Schlimmste für das Ansehen der Kirche, wenn das Schweigen noch länger anhält. Wir sind auch der Überzeugung, dass dieses Schweigen nicht imstande sein wird, auf die Dauer den Frieden mit der gegenwärtigen deutschen Regierung zu erkaufen. Der Kampf gegen den Katholizismus wird vorläufig noch in der Stille und in weniger brutalen Formen geführt wie gegen das Judentum, aber nicht weniger systematisch. Es wird nicht mehr lange dauern, dann wird in Deutschland kein Katholik mehr ein Amt haben, wenn er sich nicht dem neuen Kurs bedingungslos verschreibt.

Zu Füßen Eurer Heiligkeit, um den Apostolischen Segen bittend  
Dr. Editha Stein

Dozentin am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik  
Münster i.W., Collegium Marianum“.<sup>1</sup>

Bis zum 15. Februar 2003 war der Brief in seinem Wortlaut nicht bekannt. Er wird in einem Bestand des Vatikanischen Geheimarchivs aufbewahrt, der Archivalien über die Beziehungen des Vatikan zu Deutschland zwischen 1922 und 1939 enthält. Sie waren bis Mitte Februar 2003 für die Benutzung gesperrt. Erst nach der Teilöffnung des Archivs für die wissenschaftliche Forschung durch Papst Johannes Paul II. zum 15. Februar 2003 wurde dieses wichtige Dokument inhaltlich näher bekannt. Der Brief Edith Steins erschien in Tageszeitungen, er wurde erörtert und kommentiert und Gegenstand geschichtswissenschaftlicher Darstellungen.<sup>2</sup>

Von der bloßen Existenz dieses Briefes wusste man jedoch schon lange aus den autobiographischen Aufzeichnungen der Schreiberin

<sup>1</sup> Archivio Segreto Vaticano, AES, Germania, Pos. 643, fasc. 158, f. 16/17.

<sup>2</sup> Genannt seien hier insbesondere M. AMATA NEYER OCD, *Der Brief Edith Steins an Papst Pius XI. Versuch einer Dokumentation*, in *Edith Stein Jahrbuch*, 10 (2004), 11-29; KONRAD REPGEN, *Hitlers „Machtergreifung“, die christlichen Kirchen, die Judenfrage und Edith Steins Eingabe an Pius XI. vom [9.] April 1933*, in *Edith Stein Jahrbuch*, 10 (2004), 31-68; EDELTRAUD KLUETING, *Der Brief Edith Steins an Pius XI. Ein Beitrag zu seiner Entstehungsgeschichte*, in *Der Rabe des Elija* 7 (2009) 2-8 (Vorabdruck).

aus dem Jahr 1938: „Ich weiß, daß mein Brief dem Heiligen Vater versiegelt übergeben worden ist; ich habe auch einige Zeit danach seinen Segen für mich und meine Angehörigen erhalten. Etwas anderes ist nicht erfolgt. Ich habe aber später oft gedacht, ob ihm nicht dieser Brief noch manchmal in den Sinn kommen mochte. Es hat sich nämlich in den folgenden Jahren Schritt für Schritt erfüllt, was ich damals für die Zukunft der Katholiken in Deutschland voraussagte“.<sup>3</sup>

Edith Stein war sicher eine der bedeutendsten Frauen des 20. Jahrhunderts.<sup>4</sup> Geht man in Köln vom Hauptbahnhof aus in Richtung auf St. Gereon zu, dann passiert man in der Höhe des Priesterseminars an der Kardinal-Frings-Straße eine Skulptur, die 1999 von Bert Gerresheim geschaffen wurde. Das Denkmal zeigt Edith Stein, aufgestellt wurde es nach ihrer Heiligsprechung (11. Oktober 1998) bzw. nachdem sie im Jahr 1999 zur Patronin Europas erklärt wurde. Edith Stein wurde am 12. Oktober 1891 als Tochter des Kaufmanns Siegfried Stein und seiner Frau Auguste geb. Courant in Breslau geboren. Sie war preußische Staatsangehörige und Jüdin. In ihrer autobiographischen Schrift „Aus dem Leben einer jüdischen Familie“ berichtete sie, was sie „als jüdisches Menschentum erfahren“ hatte.<sup>5</sup> Die Atmosphäre ihres Elternhauses war geprägt von der gläubigen, gesetzestreuen Religiosität der Mutter. Aber die 14-jährige Schülerin verließ die Bahnen der religiösen Erziehung: „Ich habe mir das Beten ganz bewußt und aus freiem Entschluß abgewöhnt“,<sup>6</sup> sagte sie später über diese Zeit. Sie bezeichnete sich selbst als Atheistin<sup>7</sup> und beschrieb damit ihre Orientierungslosigkeit und Suche nach der Wahrheit. Sie galt als hochbegabte Schülerin und Studentin. Abitur, Staatsexamen und Doktorarbeit wurden mit Höchstprädikaten bewertet. Sie begann ein Studium der Philosophie, weil sie sicher war, dazu die geeigneten Anlagen mitzubringen.

---

<sup>3</sup> Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA), Vol. 1: *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*. Neu bearb. und eingeleitet von M. AMATA NEYER OCD. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2002. Darin: *Wie ich in den Kölner Karmel kam [1938]*, 345-362, 348f.

<sup>4</sup> Die Fülle der Literatur zu Leben und Werk Edith Steins kann an dieser Stelle nicht ausgebreitet werden. Hingewiesen sei lediglich auf die Studie von HARM KLUETING, *Edith Stein und Dietrich Bonhoeffer. Zwei Wege in der Nachfolge Christi*. Leutesdorf: Johannes Verlag, 2004 (mit einer umfassenden Bibliographie) sowie auf die Darstellung von Edith Steins Zeit in Münster: ELISABETH LAMMERS, *Als die Zukunft noch offen war. Edith Stein – das entscheidende Jahr in Münster*. Münster: Dialog Verlag, 2003.

<sup>5</sup> *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, 3.

<sup>6</sup> *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, 109.

<sup>7</sup> KLUETING, *Edith Stein*, 21.

Die Studienjahre in Göttingen brachten Begegnungen mit den Philosophen und Phänomenologen Husserl, Reinach, Scheler, Hedwig Conrad-Martius – sie vermittelten ihr den Sinn für das Transzendente, für religiöse Erfahrungen und Entscheidungen.

Die Lektüre der Schriften Teresas von Avila bereitete schließlich die Entscheidung vor. Am 1. Januar 1922 wurde sie durch die Taufe in die katholische Kirche aufgenommen. Das ist ein Anhaltspunkt für die Datierung des Briefes, in dem sie schreibt, sie sei seit elf Jahren ein Kind der katholischen Kirche. Demnach ist er in das Jahr 1933 zu datieren. Zu dieser Zeit hatte sie bereits Beachtliches an eigenen philosophischen Arbeiten geleistet. Ihre Bemühungen, sich an einer Universität zu habilitieren, scheiterten jedoch. So entschied sie sich für andere Weisen der Bildungsarbeit, wurde Lehrerin am Lyzeum der Dominikanerinnen und an der Lehrerinnenbildungsanstalt in Speyer, später Dozentin am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster. An diesem Fortbildungsinstitut für katholische Lehrerinnen und Lehrer arbeitete sie in der Zeit, als sie die Eingabe an Pius XI. verfasste. Große Resonanz erfuhr sie bei ihrer Vortragstätigkeit in den großen katholischen Verbänden; zugleich publizierte sie die Ergebnisse ihrer wissenschaftlichen Studien und Übersetzungen.

Schließlich trat Edith Stein am 14. Oktober 1933 in Köln in den Orden der Allerseligsten Jungfrau Maria vom Berge Karmel (Unbeschuhete Karmelitinnen) ein, ein halbes Jahr, nachdem sie die Supplik an Papst Pius XI. verfasst hatte. „Seit fast 12 Jahren war der Karmel mein Ziel“, erklärt sie in ihrer autobiographischen Schrift. Und sie fügt hinzu: „Als ich am Neujahrstage 1922 die hl. Taufe empfang, dachte ich, daß dies nur die Vorbereitung zum Eintritt in den Orden sei“.<sup>8</sup> Edith Stein trug im Orden den Namen Sr. Teresia Benedicta a Cruce. Sie hatte sich diesem Namen erbeten. Unter dem Kreuz verstand sie das Schicksal des jüdischen Volkes, das sich abzuzeichnen begann und das sie in ihrem Brief hellseherisch auch für die Katholiken vorhersah.

Am 21. April 1938 legte Edith Stein die Ewigen Gelübde ab und siedelte im selben Jahr nach Echt in Holland über, um die Schwestern in Köln durch ihre Anwesenheit im Kloster nicht in Gefahr zu bringen. Als mit der deutschen Besetzung auch dort die Judenverfolgungen begannen, wurde sie verhaftet und verschleppt. Am 9. August 1942 wurde Edith Stein zusammen mit ihrer Schwester Rosa in den Gaskammern von Auschwitz-Birkenau ermordet.

---

<sup>8</sup> *Wie ich in den Kölner Karmel kam*, 350f.

Gerichtet war die Eingabe an Papst Pius XI. (Achille Ratti), der sein Pontifikat am 23. Dezember 1922 mit der Enzyklika „Pax Christi in regno Christi“ begonnen hatte, mit Mussolini 1929 die Lateranverträge abschloss und dadurch die Souveränität des Kirchenstaates sicherte – er ist der Papst, der mit Hitler das Reichskonkordat abschloss und der 1937 mit der Enzyklika „Mit brennender Sorge“, *Ardente cura*, die nationalsozialistische Ideologie verurteilte.

Wie man unschwer erkennen kann, trägt der Brief Edith Steins kein Datum. Die Frage nach seiner Datierung ist seit seinem Bekanntwerden mehrfach erörtert worden, wobei allerdings nicht alle Einzelheiten seiner Entstehungsgeschichte hinreichend gewürdigt wurden. Deshalb soll diese Frage hier noch einmal erörtert werden. Edith Stein hatte sich in den Wochen vor Ostern 1933 mit dem Gedanken getragen, „nach Rom zu fahren und den Heiligen Vater in Privataudienz um eine Enzyklika zu bitten“, wie wir aus ihrer 1938 verfassten Autobiographie wissen.<sup>9</sup> Sie schrieb diesen autobiographischen Bericht unter dem Titel „Wie ich in den Kölner Karmel kam“ mit einem Abstand von fünf Jahren zu den geschilderten Ereignissen. Sie führt aus, dass sie diese Absicht einer Romreise mit Raphael Walzer, dem Abt des Benediktinerklosters Beuron, besprach. Zu ihm hatte sie großes Vertrauen, er war ihr Beichtvater und geistlicher Begleiter, und sie hörte auf seinen Rat. Vom 7. bis zum 18. April 1933 hielt sie sich in Beuron auf und feierte dort Ostern mit. Der Beuroner Erzabt, der mit den Gepflogenheiten des Hl. Stuhles vertraut war, wies sie darauf hin, dass sie wegen des großen Andrangs – 1933 wurde als Heiliges Jahr begangen zur Erinnerung an den Tod Christi vor 1900 Jahren – keine Aussicht auf eine Privataudienz hätte. Deshalb verzichtete sie auf die Reise und den Gedanken an eine persönliche Übergabe ihrer Supplik an den Papst oder den Kardinalstaatssekretär Pacelli. Sie kehrte am 19. April 1933 nach Münster zurück und gab an diesem Tag, veranlasst durch ein Gespräch mit dem Geschäftsführer des Instituts für wissenschaftliche Pädagogik, ihre Dozentinnenlaufbahn auf.<sup>10</sup>

Wie aber kam ihre Eingabe, ihr Brief nach Rom? Er war ihr zu wertvoll, als dass sie ihn einfach in den nächsten Briefkasten geworfen hätte. Wenn schon nicht von ihr selbst, dann sollte doch eine vertrauenswürdige Persönlichkeit das Schriftstück dem Papst oder seinem Kardinalstaatssekretär überreichen. Da Erzabt Raphael Walzer

---

<sup>9</sup> *Wie ich in den Kölner Karmel kam*, 347.

<sup>10</sup> *Wie ich in den Kölner Karmel kam*, 349.

kurz nach Ostern für die Zeit vom 25. bis 28. April 1933 in Ordensangelegenheiten nach Rom an der Heiligen Stuhl reisen wollte,<sup>11</sup> vertraute sie ihm den Brief an. Die Terminierung seiner Reise lässt sich aus der Klosterchronik der Erzabtei Beuron entnehmen. Edith Stein sagt in ihren Aufzeichnungen dazu: „Ich weiß, dass mein Brief dem Heiligen Vater versiegelt übergeben worden ist; ich habe auch einige Zeit danach seinen Segen für mich und meine Angehörigen erhalten“.<sup>12</sup>

Erzabt Raphael Walzer fügte der Supplik ein Begleitschreiben bei,<sup>13</sup> das in seinem Stil eine gewisse Distanz zu der Person Edith Stein enthält. Er gab mit keinem Wort zu erkennen, dass sie sein Beichtkind war, dass sie regelmäßig zu Exerzitien nach Beuron kam, dass sie mit ihm schon längst über ihren Wunsch gesprochen hatte, in einen Orden einzutreten. Er verfasste sein Begleitschreiben völlig neutral wie ein Notar. Er leitete es ein: „Eine Bittstellerin hat mich inständigst gebeten, den beigefügten Brief, den sie mir versiegelt übergab, an Seine Heiligkeit weiterzuleiten“.<sup>14</sup> Erzabt Raphael Walzer stellte dann die berufliche Tätigkeit Edith Steins kurz vor und fügte eine knappe Einschätzung der Lage der Juden und der Katholiken in Deutschland aus seiner Sicht an. Insgesamt beurteilte er die Lage nicht anders als sie. Sein Begleitschreiben richtete er an Seine Eminenz, den Staatssekretär des Vatikan, Eugenio Kardinal Pacelli, den späteren Papst Pius XII. Das Begleitschreiben datiert vom 12. April 1933, die Eingangsbestätigung Kardinal Pacellis stammt vom 20. April. Daraus ist zu schließen, dass der Beuroner Abt das Schreiben dem Kardinalstaatssekretär nicht persönlich während seines eigenen Aufenthalts (25.-28. April) übergeben hat,<sup>15</sup> sondern dass er es selbst auch durch eine dritte Person weitergeleitet hat. Weiteres ist darüber nicht bekannt. Für die Übergabe des Briefes kommen somit nur wenige Tage zwischen dem 12. und dem 20. April 1933 in Frage.

---

<sup>11</sup> NEYER, *Der Brief Edith Steins*, 16f.

<sup>12</sup> *Wie ich in den Kölner Karmel kam*, 348f.

<sup>13</sup> Archivio Segreto Vaticano, AES, Germania. Pos. 643, fasc. 158, f. 15. Konrad Repgen hat in seinem Aufsatz *Hitlers „Machtergreifung“... die Angaben zur Foliierung beider Schreiben irrtümlich vertauscht*, 59, Anm. 99.

<sup>14</sup> Wiedergabe in deutscher Übersetzung; das Schreiben ist in lateinischer Sprache verfasst.

<sup>15</sup> Darauf hat bereits Konrad Repgen hingewiesen, REPGEN, *Hitlers „Machtergreifung“*, 59, Anm. 99; KATHARINA OOST, *In caritate Dei. Raphael Walzer und Edith Stein*, in JAKOBUS KAFFANKE OSB, JOACHIM KÖHLER (Hg.), *Mehr nützen als herrschen! Raphael Walzer OSB, Erzabt von Beuron, 1918-1937*, Münster: Lit Verlag, 2008, 333-360, 354.



Wann aber hat Edith Stein ihren Brief abgefasst? Der Zeitraum, wann sie ihn unterschrieben hat, lässt sich auf wenige Tage eingrenzen – das war in den Tagen zwischen ihrer Ankunft in Beuron am 7. April und der Abfassung des Begleitschreibens von Erzabt Raphael am 12. April 1933. Konrad Repgen formuliert vorsichtig, dass er „vermutlich vom 9. April 1933 datiert“.<sup>16</sup> Doch wird sie den Brief wohl kaum in diesen Tagen im Kloster Beuron formuliert und eine Reinschrift mit der Schreibmaschine geschrieben haben. Eine Reiseschreibmaschine besaß sie nicht,<sup>17</sup> und im Kloster Beuron wird man für Gäste keine Schreibmaschine bereitgehalten haben.

Mir erscheint eine andere Entstehungsgeschichte als wahrscheinlich. Edith Stein hat ihr Anliegen bereits vor ihrer Abreise in Münster formuliert und brachte den maschinengeschriebenen Entwurf für eine Eingabe an den Hl. Stuhl mit nach Beuron. Und zwar, um im Gespräch den Rat von Erzabt Raphael einzuholen und das Schreiben dann gegebenenfalls noch einmal zu ändern. Dann hätte sie von dem möglicherweise geänderten Brief daheim in Münster eine maschinenschriftliche Reinschrift anfertigen und – nach ihrem ursprünglichen Plan – selbst nach Rom bringen können. Doch es kam ja anders, und Erzabt Raphael nahm den Brief unmittelbar an sich, um ihn an seinen Empfänger weiterzuleiten. Damit wird auch verständlich, warum Edith Stein nicht nur ihre Unterschrift, sondern zusätzlich noch die Erläuterungen zu ihrer Person handschriftlich eingetragen hat, was in einem solchen Schreiben gänzlich ungewöhnlich ist. Schließlich klärt sich auch auf, warum ihr Brief nicht datiert ist und keine korrekte Absenderangabe trägt. Dem Stil der Zeit entsprechend, hätte sie am Kopf des Briefes ihren Namen, ihre Anschrift und das Datum vermerkt. Deren Fehlen ist eine Nachlässigkeit, die ihr als korrekter Wissenschaftlerin sonst nie unterlaufen ist. Noch einmal deutlich gesagt: Edith Stein hat einen Entwurf für eine Supplik aus Münster mit nach Beuron gebracht und dieses Konzept dann bei oder nach dem Gespräch mit Erzabt Raphael wohl in aller Eile unterschrieben. Damit wurde der Briefentwurf zur Reinschrift.<sup>18</sup>

In dem ersten längeren Abschnitt ihres Briefes beschreibt Edith Stein die Folgen der antijüdischen Ausschreitungen und des „Boykotts“ vom 1. April 1933 mit bewegenden Worten und erwähnt

<sup>16</sup> REPGEN, *Hitlers „Machtergreifung“*, 66.

<sup>17</sup> Die Schreibmaschine, mit der sie ihre Arbeiten erledigte, steht in der Bibliothek des Karmel von Echt, Abbildung bei LAMMERS, *Als die Zukunft noch offen war*, 188.

<sup>18</sup> Repgen vermisst zu Recht „Vorentwürfe“, *Hitlers „Machtergreifung“*, 59.

fünf Selbstmorde, von denen sie gehört habe. Daran knüpft sie die unerbittliche Frage, wer für diese menschlichen Tragödien verantwortlich sei. Ihr Fazit lautet: Zum großen Teil fällt die Verantwortung „auch auf die, die dazu schweigen.“ Damit ist der Papst angesprochen. Er darf nicht schweigen. Was erwartet sie aber vom Papst? Edith Stein bittet nicht direkt um eine Enzyklika, was ursprünglich einmal ihr Plan gewesen war, sondern sie verbirgt dieses Anliegen hinter der Schilderung der bedrückenden Situation in Deutschland. Vor allem aber bittet sie den Papst darum, sein Schweigen zu brechen. Sie stellt ihm die Situation der Juden in Deutschland vor Augen und verleiht ihren Befürchtungen Ausdruck, dass der Kampf des nationalsozialistischen Regimes sich gleichermaßen auf die Katholiken ausdehnen werde. Ein Satz ist aber eine unüberhörbare Aufforderung für den Papst, der sein Pontifikat unter das Wort „Der Friede Christi im Reich Christi“ gestellt hat: „Wir sind auch der Überzeugung, dass dieses Schweigen nicht imstande sein wird, auf die Dauer den Frieden mit der gegenwärtigen deutschen Regierung zu erkaufen.“ Diesen Satz zu schreiben erfordert Mut – ihn dem Papst direkt zu schreiben, erfordert noch mehr Mut, als ihn in einem Brief an eine gute Freundin zu äußern.

Edith Stein erwartete von dem Papst als dem obersten Glaubens- und Sittenrichter der Kirche allerdings auch keine diplomatisch-unverbindliche Äußerung, wenn die Kirche Christi ihre Stimme erhebt. Sie erwartete eine lehramtliche Verlautbarung, die „dem Missbrauch des Namens Christi Einhalt gebieten“ sollte. Der Papst sollte klarstellen, dass eine Regierung, die derartige Ausschreitungen organisiert oder zulässt, nicht das Recht hat, sich „christlich“ zu nennen. Edith Stein forderte damit eine päpstliche Zurückweisung der Berufung des NS-Regimes auf das Christentum, wie sie Hitler am 23. März 1933 im Reichstag vorgetragen hatte. Hingegen nahmen die deutschen Bischöfe am 28. März 1933 in ihrer Erklärung zum Thema „Kirche und Nationalsozialismus“ diese scheinbar kirchenfreundliche Haltung Hitlers zum Anlass, die früheren Verbote und Warnungen vor dem Nationalsozialismus teilweise zurückzuziehen. Wie Konrad Repgen herausgestellt hat, ging es Edith Stein um eine lehramtliche Aussage zur „Christlichkeit“ oder „Unchristlichkeit“ der Berliner Reichsregierung: Sie erwartete eine deutliche Distanzierung. Wie sie feststellt, ist die Vergötzung der Rasse und der Staatsgewalt, wie sie sich in Deutschland ständig ereignet, häretisch – und dagegen forderte sie das Einschreiten des päpstlichen Lehramtes.

Die historische Situation, in der Edith Stein ihren Brief schrieb, war die Zeit der Vertragsverhandlungen zwischen der nationalso-

zialistischen Regierung des Deutschen Reiches und dem Heiligen Stuhl. Die Verhandlungen waren in der ersten Aprilwoche 1933 in Rom in Gang gekommen. Der Hitler-Regierung war an einem solchen Abkommen gelegen, vor aller Welt mit der katholischen Kirche ein Konkordat zu schließen. Verhandlungsführer waren auf deutscher Seite der Vizekanzler Hitlers, Franz von Papen, und Prälat Ludwig Kaas, der ehemalige Vorsitzende der Zentrumspartei. Auf Seiten des Heiligen Stuhles führte Staatssekretär Eugenio Pacelli – der Korrespondenzpartner von Erzabt Raphael Walzer – die Verhandlungen. Dass das „Reichskonkordat“ dann so schnell, schon am 20. Juli 1933 zustande kommen würde, konnte im April noch niemand voraussehen. So traf die Eingabe Edith Steins um eine lehramtliche Äußerung des Heiligen Stuhles in eine Situation, die durch eine äußerst schwierige Verquickung mehrerer kirchenpolitischer Probleme belastet war.

Auf die Frage nach den Folgen ihres Briefes gibt es bis heute keine befriedigende Antwort. Man wird kaum erwarten, dass eine Dozentin an der Lehrerinnenbildungsstätte in Münster das Rad der Geschichte herumwerfen konnte. Doch hat sie mit ihrem klaren Wort zur Juden- und zur Katholikenfrage keine Minderheitenposition vertreten, sondern stand in der Tradition des deutschen Katholizismus. Auf ihre Supplik erhielt sie aus Rom keine sachbezogene Antwort, keine Würdigung und kein Eingehen auf ihre Argumente, denn das entsprach nicht den Gepflogenheiten des Heiligen Stuhls. Sie persönlich erhielt auch keine Antwort auf ihr Schreiben. Jedoch bekam Erzabt Raphael Walzer acht Tage nach seiner Eingabe, am 20. April bereits, eine Antwort von Kardinal Pacelli. Er stellte anheim, „die Einsenderin in geeigneter Weise wissen zu lassen, dass ihre Zuschrift pflichtmässig Sr. Heiligkeit vorgelegt worden ist.“ Ihr wird auch nicht der in solchen Fällen übliche apostolische Segen übermittelt. Der nächste Satz bezieht sich auf Abt Raphael selbst und „innige Wünsche für die ganze Erzabtei“.<sup>19</sup>

So hat Edith Steins Eingabe den Heiligen Stuhl zwar erreicht. Über die Beachtung, die sie fand, lassen sich jedoch nur Vermutungen äußern. Die Ausrichtung der Enzyklika „Mit brennender Sorge“ und selbst einige wörtliche Formulierungen deuten darauf hin, dass Edith Steins Brief durchaus zur Kenntnis genommen wurde. Danach wurde das Schreiben zu den Akten genommen, in einem Ordner mit der Aufschrift „La questione degli Ebrei in Germania“, die Judenfrage

---

<sup>19</sup> Archivio Segreto Vaticano, AES, Germania, Pos. 643, fasc. 158, f. 18.

in Deutschland. Dort lag es 70 Jahre lang, bis die Öffnung dieses Bestandes durch Papst Johannes Paul II. dieses bedeutende Zeugnis einer bedeutenden Frau der Öffentlichkeit zugänglich machte.

Die Würdigung dieses zweiseitigen Textes kann aus wenigen Worten bestehen. Es handelt sich um das hellstichtigste Dokument, das in den März- und Apriltagen des Jahres 1933 geschrieben wurde. Während andere noch mit einer positiven Entwicklung rechneten, hat Edith Stein gesehen, dass dem Vernichtungskampf der Nationalsozialisten mit einem Friedensvertrag oder einem Konkordat nicht Einhalt zu gebieten war. In seiner klaren Sicht und klaren Aussage ist dieses Dokument einzigartig.

EDELTRAUD KLUETING, T.O.CARM.  
Münster

SIBERTUS DE BEKA E L'ORDINALE TRA STORIA E SPIRITUALITÀ:  
CONSIDERAZIONI E APPUNTI PER NON DIMENTICARE

GIOVANNI GROSSO, O.CARM.

Nel 2012 ricorre il settimo centenario dell'approvazione da parte del capitolo generale di Londra del testo dell'*Ordinale Ordinis Carmelitarum* redatto da Sibertus de Beka:<sup>1</sup> un'occasione per fare memoria di un atto e di un testo di fondamentale importanza per lo sviluppo della vita e della spiritualità del Carmelo. Tutto ciò inoltre va attribuito all'opera di un *magister* che, se è ricordato tra i maggiori del suo tempo, occupa però un posto ancor più rilevante nella storia dell'ordine.

1. IL MAESTRO CARMELITANO

Sibertus de Beka<sup>2</sup> fu uno dei primi frutti importanti della presenza carmelitana in Germania. Nacque a Beek, nella contea di Gelderen<sup>3</sup>, probabilmente nel decennio tra il 1260 e il 1270. Nel 1280

---

<sup>1</sup> Non ne possediamo gli atti, ma sulle decisioni del capitolo si veda ARIE KALEMBERG, *The Ordinal of Sibert de Beka Manuscripts, Dissemination and Rule*, in KEVIN ALBAN (ed.), *We Sing a Hymn of Glory to the Lord. Preparing to Celebrate Seven Hundred Years of Sibert de Beka's Ordinal 1312-2012*, Proceedings of the Carmelite Liturgical Seminar (Rome, 6-8 July 2009), Edizioni Carmelitane, Rome 2010 (Textus et Studia Historica Carmelitana, 32), 24-44.

<sup>2</sup> Il *Thesaurus* del CERL, <http://thesaurus.cerl.org/cgi-bin/record.pl?rid=cnp00350795> (10 ottobre 2011) enumera almeno 14 varianti del nome con varie combinazioni dei due elementi: Syvert, Sibert, Sybert o Sibertus Becanus, de Beka, Beka, Verbeck, de Beek, van Beeck, van der Becken, Belteus, de Colonia, de Beck, von Beek. Utilizziamo in questo articolo la forma latina più diffusa: Sibertus de Beka.

<sup>3</sup> Se non si tratta del nome di famiglia, come già notava BARTHOLOMAEUS M. XIBERTA, *De magistro Siberto de Beka*, in *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum*, Bureaux de la Revue, Louvain 1931 (Bibliothèque de la Revue D'Histoire Ecclésiastique, 6), 143-166: 143 nota 1, dovrebbe trattarsi del villaggio di Beek (Ubbergen) negli attuali Paesi Bassi, proprio presso il confine con la Repubblica Federale di Germania.

sembra aver preso l'abito nel convento di Colonia. I frati eremiti provenienti dal Carmelo si erano stabiliti a Colonia e poi in altre località tedesche a partire dal 1252, dunque la decisione di unirsi a loro da parte del giovane Sibertus denota una particolare sensibilità per la semplicità di vita, per l'attenzione alla dimensione spirituale e alla lode del Signore espressa in maniera particolare proprio in quella liturgia, che in seguito egli studierà e cercherà di sistematizzare.

Erano anni di grandi mutamenti e di grosse sfide per l'ordine. Proveniente da quell'*outramer*, in cui il regno latino dei crociati "Franchi" stava per essere ridotta, nel 1291, alla sola isola di Cipro, i Carmelitani si erano diffusi in Europa, cercando spazi nella pur complessa compagine della cristianità occidentale. Le tensioni nella comunità cristiana, che vedevano opporsi l'ecclesiologia giuridica al radicalismo pauperistico, o le strutture pastorali e monastiche tradizionali ai nuovi movimenti a forte caratura evangelica, si mescolavano con l'evoluzione della società civile in fermento per la crescita di un'economia di mercato, per l'aspirazione di borghi e città a svincolarsi dalle strutture feudali, declinate secondo le diverse tradizioni, e per i primi sintomi del processo che avrebbe condotto verso sistemi di governo sempre più centralizzati. È pur vero che ancora per diversi secoli l'idea di cristianità era destinata a restar ben salda, per cui la *civitas* o *regnum* e l'*ecclesia* o *communitas christifidelium* erano considerati coincidenti, sovrapposti in maniera quasi del tutto identica.

Di tutto ciò era espressione grandiosa e tutto sommato efficiente l'organizzazione degli studi superiori, che riconosceva nell'università di Parigi il proprio vertice: vi si recava chi voleva ottenere il titolo di maestro in teologia per poter accedere alle cattedre teologiche di tutta Europa. Per questo sulle rive della Senna si concentrava una popolazione pressoché unica di docenti e studenti; lo scambio tra studiosi delle diverse *nationes* e dei vari ordini, di conseguenza anche delle diverse scuole teologiche, era assai intenso, ricco di frutti e provocante sotto molti aspetti. La ricerca e lo studio fatti a Parigi fluiva poi nelle altre sedi universitarie che andavano moltiplicandosi in tutta Europa, in una moltiplicazione di discussioni e di dialoghi, anche a distanza, che creavano una fitta rete di rapporti tra persone di provenienza geografica e spirituale diversa. Era un mondo assai vivace, in cui la ricerca era tesa allo spasimo non meno della discussione e della disputa. Il metodo scolastico non conosceva separazioni di sorta fra i vari campi del sapere, interpretati invece come un *continuum*, declinazioni gradualistiche dell'unica verità da cercare, riconoscere, spiegare e insegnare. Teologia e politica, filosofia e medicina, diritto ed esegesi della Sacra

Pagina si incrociavano in mille modi: ne sono testimonianza *Summae* e *Quaestiones disputatae*, *Quaelibeta* e commenti alle *Sentenze* di Pietro Lombardo dettati dai vari *magistri* e accuratamente scritti e copiati dai loro studenti.

In questo contesto, appena accennato con tratti impressionistici, visse e operò Sibertus. Solo per darne un'idea, basta ricordare che tra i suoi contemporanei, che si muovevano come lui tra Colonia e Parigi, ci furono i domenicani Meister Eckart von Hochheim (1260-1327/8), Johannes Tauler (1300 ca.-1361). Dopo l'ingresso in convento e gli studi iniziali, troviamo Sibertus a Parigi, nel 1303, tra gli studenti del confratello Guy Terreni (1270 ca.-1342)<sup>4</sup> e, forse anche tra coloro che seguivano le lezioni del francescano Petrus Aureulus (1280 ca.-1322)<sup>5</sup>.

Le occupazioni accademiche non gli impedirono tuttavia di essere parte attiva nella fondazione del convento di Geldern, nella sua regione di origine. Possediamo copia del diploma con cui il conte di Geldern, Raynaldus I, affidava nel 1306 ai carmelitani la cura della cappella del proprio castello e poco più tardi un terreno ad essa attiguo sul quale fondare un convento<sup>6</sup>. Proprio Sibertus ne divenne il primo priore dal 1308 fino al 1310. Aveva potuto vedere buona parte dell'edificio già realizzata, se non avesse dovuto lasciare per due anni il convento per tornare a Parigi per gli studi fino al 1312, quando poté rientrare ed essere nominato nuovamente priore di Geldern. Due anni dopo, nel 1314, era di nuovo a Parigi, priore dello *studium*.

L'11 maggio 1315 si aprivano in contemporanea il capitolo generale e quello della sua provincia di Germania, che lo elesse priore di Colonia, ufficio che conservò fino al 1317, quando divenne priore pro-

---

<sup>4</sup> Chiamato anche Terrena o Guido di Perpignano, fu rappresentante della scuola critica ed eclettica carmelitana, fu allievo di Godfrey de Fontaines (1250 ca.-1306 o 1309) e a sua volta maestro di vari carmelitani tra i quali Sibertus e John Baconthorpe. Il capitolo generale del 1318 lo elesse priore generale, ma il papa Giovanni XXII (1316-1334) lo nominò vescovo di Maiorca e poi di Elne. Docente a Parigi e ad Avignone, sostenne con forza l'infallibilità papale. Cfr B. XIBERTA, *De scriptoribus...*, 137-141.

<sup>5</sup> Cf. CHRISTOPHER SCHABEL, *Carmelite Quodlibeta*, in IDEM (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*, Brill, Leiden-Boston 2007, 493-543: 525. Si veda anche FRANZ-BERNARD LICKTEIG, *The German Carmelites at the Medieval Universities*, Institutum Carmelitanum, Rome 1981 (*Textus et Studia Historica Carmelitana*, 13), 122-126.

<sup>6</sup> Cfr Frankfurt Stadt Archiv, Rep. B78. No. 759 (30 Novembris 1306) e Düsseldorf Stadt Archiv, Geldern Karm. Urk. No. 1 (10 Decembris 1306). Cfr B. XIBERTA, *De scriptoribus...*, 143 e F.-B. LICKTEIG, *The German Carmelites...*, 122 con i relativi rimandi in nota.

vinciale di Germania. In quello stesso anno, se non già nel 1316, ricevette il magistero a Parigi; così lo ricorda il confratello Jean Trisse:

Quartus [magister Parisiensium] fuit frater Sibertus de Colonia, provinciae Alemanniae Inferioris. Hic eruditione, scientia, conversatione et moribus insignis fuit. Ordinale novum virtuose edicens atque componens, postmodum Coloniae in pace diem vitae huius feliciter clausit.<sup>7</sup>

Come era uso, Sibertus divenne reggente dello *studium Parisiense* per circa due anni ed è assai probabile che abbia avuto tra gli studenti John Baconthorpe (1290 ca.-1347), il quale sarebbe divenuto il *Doctor resolutus* scelto dai carmelitani come autore di riferimento per i propri *studia*.<sup>8</sup> A quel periodo risalgono i due libri di *Quodlibetales*<sup>9</sup>, invece non è sicuro che abbia dettato anche un commentario alle Sentenze, che gli fu attribuito non si sa con quale fondamento da Ioannes Grossi.<sup>10</sup> Benché a noi possa sembrare strano, come poteva accadere a quei tempi Sibertus mantenne nello stesso tempo il provincialato tedesco e la reggenza, ma dal 1319 salutò Parigi definitivamente. Il capitolo generale del 1318 decretò la divisione della provincia in due: Germania Inferiore e Germania Superiore, rimaste separate per una decina d'anni, fin quando, nel 1327, tornarono all'unità.<sup>11</sup> Sibertus, nel 1318, restò provinciale della parte Inferiore e poi mantenne l'ufficio anche dopo la riunificazione, fino alla morte che avvenne il 29 dicembre 1332.

Troviamo Sibertus impegnato in prima fila in questioni di prima importanza nel governo dell'ordine, oltre alla redazione dell'*Ordinale* del quale diremo appresso, va senz'altro ricordato il suo ruolo nella richiesta al papa Giovanni XXII della bolla *Inter caeteros* del 21

<sup>7</sup> IOHANNES TRISSE, *Tractatus de Magistris Parisiensibus*, edito da B. XIBERTA, *De scriptoribus...*, 23-39: 25

<sup>8</sup> *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Fratrum B.V. Mariae de Monte Carmelo*, I: *Ab anno 1318 usque ad annum 1593* (ACG, I), cum notis precipue a R. P. Benedicto Zimmermann, O.C.D., mutuatis auctoritate R.mi P. Pii M. Mayer Prioris Generalis editi Fr. GABRIEL WESSELS Assistens Generalis Ord. Carm. Calc., Romae, Apud Curiam Generalitiam, 1912, 338.

<sup>9</sup> Parzialmente editi da BARTOLOMAEUS M. XIBERTA, *Duo 'quelibet' inedita Siberti de Beka*, in *Analecta Ordinis Carmelitarum* 4 (1917-1922), 305-341: 313-341; si veda anche IDEM, *De scriptoribus...*, 153-166.

<sup>10</sup> IOHANNES GROSSI, *Tractatus de scriptoribus Ordinis Carmelitarum*, edito da B. XIBERTA, *De scriptoribus...*, 42-53: 52.

<sup>11</sup> Questa non sarebbe stata l'ultima volta. È interessante che proprio in questo periodo le due attuali province tedesche stiano di nuovo in cammino verso la riunificazione: una risposta alle condizioni e alle esigenze proposte dalla storia.



novembre 1326,<sup>12</sup> con la quale estendeva ai carmelitani i privilegi e le esenzioni enumerati nella *Super cathedram*, equiparandoli in modo pieno a domenicani e francescani quanto alle facoltà di predicare, confessare e dare sepoltura.

Sembra che il nostro *magister* sia stato anche autore di alcuni testi antichi di grande importanza per la definizione dell'identità carmelitana. Si tratta di scritti anonimi, che tuttavia gli studiosi ipotizzano con buon fondamento di poter ascrivere alla penna di Sibertus. Insieme all'*Ordinale*, gli sono attribuite le *Considerationes super Regulam Ordinis Carmelitarum* inserite nel Libro VIII della collezione ribotiana sull'approvazione e l'adattamento della Regola,<sup>13</sup> e la parte iniziale dell'*Annotatio capitulorum generalium*.<sup>14</sup> Più incerta è la paternità della cronaca anonima *Universis Christifidelibus*,<sup>15</sup> e di una *Summa censurarum novi iuris* o *Tractatus de censuris novi iuris, quarum notitia religiosis mentecantibus necessaria est*, mentre John Bale ricorda anche una raccolta di bolle dal titolo *Privilegia carmelitarum* di cui l'erudito ricercatore inglese dà l'incipit «Alexander episcopus...».<sup>16</sup>

Infine va ricordato il trattato polemico contro alcune tesi del *Defensor Pacis* di Marsilio da Padova, richiestogli dal papa Giovanni XXII nel 1327 nel contesto della disputa con l'imperatore Ludovico il Bavaro, noto con il titolo *Reprobatio sex errorum*.<sup>17</sup> Si può pensare che sia stato il confratello e maestro a Parigi, Guy Terreni, a suggerire al pontefice di chiedere un parere anche al più giovane allievo tedesco. Anche il Terreni, ormai vescovo e assai vicino al papa, infatti, era

<sup>12</sup> Cf. *Bullarium Carmelitanum*, ed. ELISAEUS MONSIGNANO, vol. I, Romae 1715 (da ora *Bull. Carm.*, I), 66-67. Del ruolo di Sibertus testimoniano il manoscritto conservato nella Biblioteca Vaticana Vat. Ottob. Lat. 407, f. 4v e dal già citato IOHANNES GROSSI, *Tractatus de scriptoribus...*, in B. XIBERTA, *De scriptoribus...*, 42-53: 52, e *ibid.*, 144.

<sup>13</sup> Cfr GABRIEL WESSELS, *Regula primitiva O.N. et Mutationes Innocentii IV*, in *Analecta Ordinis Carmelitarum* 3 (1914-1916), 212-223: il quale, alle pp. 218-223 riprende le parte delle *Considerationes* inserite da Felipe Ribot nei capitoli V e VI del libro VIII della sua collezione *De institutione primorum monachorum*.

<sup>14</sup> ADRIAN STARING, *Medieval Carmelite Heritage (MCH)*, Institutum Carmelitanum, Rome 1989, 287-313 (commento: 287-292 e testo: 293-305).

<sup>15</sup> Edita in A. STARING, *MCH*, 79-90 (commento: 17-80 e testo 81-90); alle pp. 79-80 l'ipotesi di attribuzione a Sibertus. Si veda anche la discussione fattane da ANDREW JOTISCHKY, *The Carmelites and Antiquity: Mendicants and Their Past in the Middle Ages*, Oxford 2002, 336.

<sup>16</sup> Per queste notizie circa le opere di Sibertus si veda: B. XIBERTA, *De scriptoribus...*, 146-148.

<sup>17</sup> Cfr THOMAS TURLEY, *Sibert of Beek's Response to Marsilius of Padua*, in *Carmelus* 52 (2005), 81-104. Si veda anche TITUS BRANDSMA, *De opusculo nunc primum edito magistri Siberti de Beka*, in *Analecta Ordinis Carmelitarum* 4 (1917-1922), 281-291.

stato incaricato di redigere un commento ad alcune proposizioni del trattato del Patavino.<sup>18</sup> Ambedue gli interventi dei carmelitani mostrano un forte senso critico basato su un'ottima conoscenza delle fonti, ma anche una buona dose di moderazione.

Anche Sibertus, dunque, come molti altri *magistri* del suo tempo, ebbe interessi e occupazioni diverse: un segno indiscutibile di quella unità del vivere e del sapere caratteristica dell'età di mezzo, poi andata frammentandosi nei secoli seguenti per necessità e per ragioni di metodo. Quell'unità tuttavia non significava indifferenza per le specificità del sapere e delle sue declinazioni, non era frutto di un eclettismo generico e banalizzante, quanto piuttosto capacità di guardare con umiltà alla confluenza dei diversi campi, osservati ciascuno al proprio posto ma tutti insieme nell'orizzonte comune della *Veritas* che tutto invera. Proprio il celebrato eclettismo della tradizione scolastica carmelitana aiutava a non fermarsi a un unico punto di vista, ma si sollevava cogliendo le varie prospettive in una visione che le assumeva e le ricombinava in sintesi nuove. Queste furono senz'altro meno geniali e globali di altre uscite dalle menti dei grandi maestri come Tommaso (1225-1274) o Bonaventura (1221-1274), ma ugualmente ricche di possibili sviluppi intellettuali e spirituali. Gli *studia* dell'Ordine, infatti, avrebbero adottato i testi del già ricordato John Baconthorpe, i commenti esegetici di Michele Aiguani (1320-1400).<sup>19</sup> In tal modo non è strano riconoscere negli scritti di non pochi mistici dello stesso ordine strutture teologiche derivanti da quegli insegnamenti.

Questa influenza fu esercitata anche da Sibertus in maniera diversa e particolare, attraverso l'*Ordinale*, che ha costituito l'ossatura portante delle celebrazioni liturgiche in tutti i conventi dell'ordine praticamente fino alla seconda metà del XVI secolo, quando il rito carmelitano fu riformato in linea con le prescrizioni tridentine e i seguaci della riforma teresiana scelsero di adottare il rito romano.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Cfr THOMAS TURLEY, *Guy Terreni on the Errors of Marsilius*, in *Carmelus* 58 (2011), 11-31.

<sup>19</sup> Cfr *supra*, nota 8 e anche GIOVANNI GROSSO, *I Carmelitani e i libri: alcune note sulla legislazione*, in ROSA MARISA BORRACCINI e ROBERTO RUSCONI (a cura di), *Libri, Biblioteche e cultura degli Ordini regolari nell'Italia moderna attraverso la documentazione della Congregazione dell'Indice* (Atti del Convegno Internazionale, Macerata, 30 maggio – 1 giugno 2006, Università degli Studi di Macerata, Dipartimento di Scienze Storiche, Documentarie, Artistiche e del Territorio), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2006, (Studi e Testi, 434), 381-394: 384.

<sup>20</sup> Cfr EDMUND A. CARUANA, *The Influence of the Roman Rite on the Reform of the Carmelite Liturgy after the Council of Trent. An Historical-Liturgical Investigation*, Roma 1984.

Generazioni di frati, di monache, terziari, consorelle e confratelli si sono alimentati alla spiritualità comunicata attraverso l'eucologia e i riti propri dell'ordine *iuxta usum dominici sepulchri*.

## 2. L'ORDINALE

L'ordine carmelitano, nato in Terra Santa nell'ultimo scorcio del XII e i primissimi anni del XIII, assunse da subito il rito in uso nelle chiese del luogo: il *Ritus dominici sepulchri Hierosolymitani*. Era la liturgia propria delle chiese stabilite nel regno latino e nei principati dei crociati franchi e ad essa si conformarono gli eremiti stabiliti nell'antica laura abbandonata del Wadi 'ain es siah. Quando poi, tra il 1206 e il 1214, essi ricevettero dal patriarca Alberto la *Formula vitae* e costruirono l'oratorio in mezzo alle celle, fu del tutto naturale che la liturgia venisse celebrata secondo il rito della chiesa del Santo Sepolcro di Gerusalemme. Qualche confusione si presentò nel momento del trasferimento in occidente: si doveva seguire il rito gerosolimitano, come si continuava a fare sul Carmelo, oppure si dovevano adottare i riti locali? Inoltre le diverse redazioni del santorale pervenute fino a noi testimoniano inserimenti e aggiunte di santi locali accanto a quelli tradizionalmente celebrati propri delle chiese di Terra Santa.<sup>21</sup>

Ci restano oggi soltanto tre, o forse quattro, libri liturgici risalenti al XIII secolo, coerentemente con la scarsità di documenti relativi ai primi decenni di vita dell'ordine; è dunque assai difficile ricostruire in maniera completa e sufficientemente sicura il quadro degli usi liturgici dei frati carmelitani. Oltre all'*Ordinale antiquum* risalente agli ultimi decenni del secolo XIII (1263-1295 ca.) e conservato nella biblioteca del Trinity College di Dublino,<sup>22</sup> il messale di Parigi probabilmente compilato attorno al 1297,<sup>23</sup> e di un breviario fino a poco

<sup>21</sup> Cfr JAMES BOYCE, *The Liturgical Life of the Early Carmelites*, in EVALDO XAVIER GOMES, PATRICK McMAHON, SIMON NOLAN, VINCENZO MOSCA (eds), *The Carmelite Rule 1207-2007*, Proceedings of the Lisieux Conference (4-7 July 2005), Edizioni Carmelitane, Rome 2008 (Textus et Studia Historica Carmelitana, 28), 359-379.

<sup>22</sup> PATRICK DE ST JOSEPH (ed.), *Antiquum Ordinis Carmelitarum Ordinale saec. XIII*, in *Études Carmélitaines* (1912-1913), Ducoulot-Roulin, Tamines 1912.

<sup>23</sup> Paris, Bibliothèque Nationale, ms. Lat. 884. Per la descrizione cfr PASCHALIS [ARIE] KALLENBERG, *Fontes Liturgiae Carmelitanae. Investigatio in Decreta, Codice seu Proprium Sanctorum*, Institutum Carmelitanum, Romae 1962 (Textus et Studia Historica Carmelitana, 5), 118-120. Désiré Unen Alimange, O.Carm. sta lavorando a una tesi di dottorato in cui offre l'edizione critica e l'analisi delle collette di questo messale.

tempo fa attribuito ai Templari, ma che si è dimostrato dei Carmelitani.<sup>24</sup> Resta invece ancora da verificare se il lezionario proveniente dal convento della Place Maubert<sup>25</sup> sia da considerare come esemplare del rito proprio dell'ordine e da precisarne la data di composizione. Mentre, come rileva Kallenberg, nei primi tre testi manca del tutto la Commemorazione solenne della risurrezione nella domenica precedente all'Avvento, elemento qualificante della liturgia del Santo Sepolcro e prescritta dall'*Ordinale* di Sibertus, essa appare per la prima volta nei ff. 176s del lezionario parigino.<sup>26</sup>

Tutti questi documenti e in particolare l'*Ordinale antiquum* sono rappresentativi delle problematiche connesse alla questione liturgica e alla conseguente elaborazione del rito proprio alla fine del primo secolo di vita dell'ordine. Un punto non ancora del tutto chiarito è il confronto – dipendenza, distacco? – con i Domenicani e con i loro usi giuridici e liturgici; se infatti, come è stato accertato, c'è una dipendenza nei testi costituzionali dalla tradizione dei predicatori, può esserci stata anche un influsso analogo nell'elaborazione liturgica.<sup>27</sup> Qual era la forma "originale", autentica potremmo dire, di celebrare la liturgia tra i Carmelitani? Era essenziale conservarla e semmai perché? Come corollario si può immaginare che la questione toccava da una parte l'identità dell'ordine e dall'altra la capacità di celebrare, comunicare e trasmettere la propria spiritualità.

In queste pagine non entro nelle questioni puramente liturgiche e nelle questioni storiche attinenti alla genesi, alle fonti e allo sviluppo del rito liturgico proprio dei carmelitani, per le quali rimando alla letteratura specializzata alla quale ho in parte già fatto cenno. A questo proposito rilevo soltanto che ancora resta abbastanza da studiare e da chiarire e ciò sarà possibile solo a partire da edizioni critiche di mes-

<sup>24</sup> Paris, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 10478; cfr. JAMES BOYCE, *The Search for the Early Carmelite Liturgy: A Templar Manuscript Reassessed*, in *Revista de Musicologia* 16 (1993), 957-981, articolo riproposto dal compianto studioso, deceduto nel 2010, in *Praising God in Carmel*, Washington 1999, 299-328.

<sup>25</sup> Paris, Bibliothèque Mazarine, ms. 396.

<sup>26</sup> Su questi quattro manoscritti e le problematiche connesse si veda A. KALLENBERG, *The ordinal of Sibert de Beka...*, 38-39.

<sup>27</sup> Sull'influenza dei frati predicatori sulle costituzioni carmelitane cfr. CARLO CICONETTI, *Confronto delle nostre Costituzioni con le Consuetudini dei Premostratensi e le Costituzioni dei Domenicani. Piste di ricerca*, relazione tenuta durante il II Seminario di studio interdisciplinare su "Identità e vita del Carmelo nei testi costituzionali dal medioevo ad oggi" (Roma, 1-5 aprile 1997). Gli atti di quel seminario restano purtroppo in gran parte inediti eccetto alcuni testi pubblicati in maniera indipendente. Sull'influsso del santorale domenicano su quello carmelitano cfr. P. KALLENBERG, *Fontes liturgiae...*, 89-92.

sali, antifonali e corali da analizzare con cura per valutarne l'adesione alle prescrizioni dell'*Ordinale*, le modifiche e i punti in cui se ne discostano. Analogo esame va fatto sugli atti dei capitoli e sulle costituzioni antiche a proposito delle indicazioni liturgiche.<sup>28</sup>

È noto che l'*Antiquum Ordinale* venne utilizzato ancora in Inghilterra almeno fino al 1333, cioè una ventina d'anni dopo la prima approvazione del nuovo *Ordinale* di Sibertus nel capitolo di Londra (1312) e ancora nonostante le successive conferme dei capitoli di Colonia (1315), Montpellier (1321) e Barcellona (1324).<sup>29</sup> Ciò suggerisce, da un lato, una certa tendenza "conservatrice" in ambito inglese, dall'altro invece la persistenza di una discussione sulla prassi celebrativa come si era sviluppata nell'ordine nel corso del primo secolo di vita. D'altra parte è impensabile che già nei primi decenni del XIV secolo si fosse perduta la memoria delle origini e delle consuetudini liturgiche, visto che la presenza sul Carmelo proseguì ininterrotta fino al 1291 e anche dopo ci furono almeno soggiorni saltuari e comunque contatti dai conventi ciprioti, quelli superstiti della provincia di Terra Santa. Inoltre, seppure accettabile nella migliore delle ipotesi per buona la datazione del 1263 proposta p. Patrick of St Joseph per il dell'*Antiquum Ordinale*, significa che il manoscritto fu redatto, in Irlanda come propone lo stesso curatore o in Inghilterra da dove proveniva, negli stessi anni in cui i Carmelitani stavano ricevendo dai papi le autorizzazioni ad avere chiese proprie<sup>30</sup> e stavano progettando l'ampliamento e abbellimento dell'eremo e della chiesa del Carmelo.<sup>31</sup> Una tale moltiplicazione e diffusione di luoghi di culto pubblici in contesti ecclesiali assai differenti richiedeva indubbiamente una maggiore chiarezza in campo liturgico, necessa-

<sup>28</sup> Cfr CHRISTOPHER O'DONNELL, *Carmelite Liturgical Studies: A Way ahead. Seminar conclusions*, in K. ALBAN (ed.), *We Sing a Hymn of Glory...*, 115-119.

<sup>29</sup> *Ordinale autem jam dudum per Magistrum Sibertum ordinatum et correctum et per quatuor praecedentia nostri Ordinis generalia capitula confirmatum unanimesensu approbanus et per totum ordinem ab omnibus praecipimus observari: Constitutiones capituli Barcinonensi 1324* Rubrica III, in EDISON R. L. TINAMBUNAN - EMANUELE BOAGA (edd.) con la collaborazione di SALVADOR VILLOTA HERRERO e ANTONIO RUIZ MOLINA, *Corpus Constitutionum Ordinis Fratrum Beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmelo*, vol. I: 1281-1456, 122.

<sup>30</sup> Cfr le due bolle di Alessandro IV con il medesimo incipit, *Speciali gratia*, datate 8 e 25 marzo 1261, in *Bull. Carm.*, I, 20 e 23. L'istituto della chiesa propria, nato in ambito germanico e in contesto del tutto differente nell'alto medioevo, fu uno degli strumenti giuridici che consentirono la diffusione dei frati mendicanti nel contesto delle diocesi.

<sup>31</sup> URBANUS IV, *Quoniam ut* (20 febbraio 1263), in *Bull. Carm.*, I, 28.

ria a presentarsi nelle diverse diocesi con una identità ben definita. Inoltre in tal modo si rendevano più semplici il trasferimento e l'itineranza mendicante dei frati stessi, i quali, spostandosi da un luogo all'altro, non avrebbero trovato particolari difficoltà nelle celebrazioni liturgiche, e avrebbero potuto partecipare alla preghiera corale e celebrare la messa senza troppi problemi.

Non va dimenticato inoltre che tutta questa discussione riguardo alla liturgia si deve inscrivere nel contesto dell'evoluzione e del chiarimento istituzionale e carismatico, diremmo oggi, che l'ordine affrontò su sollecitazione del secondo concilio di Lione (1274). La revisione dell'*Ordinale*, non fu solo un tentativo di restauro e riformulazione del rito, ma una misura presa di proposito per garantire l'uniformità celebrativa nelle chiese dell'ordine e quindi una migliore riconoscibilità da parte del popolo e, soprattutto, dei vescovi anche in vista di un conseguimento più rapido delle necessarie conferme pontificie. In tal senso non è affatto strana la coincidenza del lavoro di Sibertus per la revisione dell'*Ordinale* e del suo intervento per sollecitare la *Super cathedram*: la direzione dei due documenti era infatti la medesima, il pieno riconoscimento del Carmelo come ordine mendicante, con i medesimi privilegi degli altri ma con una identità peculiare che ne faceva una famiglia a sé, ben distinta anche se assimilabile ad istituti analoghi. In tale direzione l'*Ordinale* serviva a manifestare la consistenza spirituale specifica, fondata sul mistero della risurrezione, come ormai hanno abbondantemente provato gli studi di Kallenberg e di altri.<sup>32</sup> La prospettiva fondamentale, il punto di fuga della contemplazione dei carmelitani non era l'incarnazione o la croce, come per i francescani, né il mandato evangelico come per i predicatori, ma la tomba vuota del primo giorno dopo il sabato. È evidente che, da qualsiasi punto si contempli il mistero di Cristo, si collegano anche tutti gli altri in unità essenziale e inscindibile; tuttavia è pur vero che la prospettiva da cui si contempla il mistero modifica la luce che ne illumina ogni particolare.

I Carmelitani dei primi decenni del XIV secolo, dunque, si presentavano come frati mendicanti, con una particolare propensione a sottolineare il mistero pasquale, contemplato dal suo compimento

---

<sup>32</sup> Si veda il già citato P. KALLENBERG, *Fontes Liturgiae Carmelitanae...*, e IDEM, *The Resurrection in the early Carmelite Liturgy and Carmelite Spirituality*, in *Carmelus* 44 (1997), 5-20; IDEM, *The Feast of Our Lady of Mount Carmel in the liturgical Tradition of the Order*, in *Carmelus* 47 (2000), 6-18 e ancora J. BOYCE, *The Liturgical Life of the Early Carmelites*, in E. XAVIER GOMES ET ALII, *The Carmelite Rule*, 269-170.

nella risurrezione. Il Verbo incarnato e crocifisso si manifestava nelle loro liturgie con i segni della passione, certamente, ma avvolto di quella splendida luce di gloria con cui lo avevano contemplato i tre discepoli sul Tabor, o sotto le vesti del viandante che si affianca ai due in cammino per Emmaus. Era il Signore risorto, la cui luce, nascosta dal velo della quotidianità, che si manifesta solo a chi è capace di coglierne lo splendore perché puro di cuore, libero da pregiudizi e costruzioni mentali. In quegli stessi anni, nell'ordine andava crescendo la considerazione della verginità, intesa appunto come *puritas cordis*, di cui Maria è modello primo e perfetto assieme ad Elia.<sup>33</sup>

Il rito liturgico proprio, oltre a ricordare – e celebrare – l'origine transmarina dei frati del Carmelo, al pari dei cavalieri del Tempio e degli ospitalieri di San Giovanni, costituiva anche un potente elemento di attrazione spirituale. La solennità e il tono un po' esotico del rito favoriva la meditazione dei misteri della vita del Signore e la comunione con lui: permetteva ai fedeli di partecipare non troppo distanti allo sgomento meravigliato delle donne di fronte al sepolcro vuoto, della Maddalena che cerca accorata l'amato, si sente chiamare per nome e lo riconosce nel giardiniere, oppure a sentirsi uniti agli undici e a coloro ai quali appare il risorto. Un'esperienza mistica che unisce nascondimento e rivelazione, privazione e svuotamento e accoglimento travolgente del Dono divino. Uomini e donne attratti dal Carmelo e dalla liturgia celebrata dai suoi frati si mettevano in cammino per un'esperienza senza precedenti di unione con Cristo – *in obsequio Jesu Christi* recita la Regola carmelitana – fino ad essere partecipi del suo mistero di misericordia.

### 3. UN AUGURIO E UNA SPERANZA

Un personaggio di indubbia caratura, ancorché quasi del tutto ignoto se non agli specialisti di scolastica medievale, ai cultori di liturgia e – purtroppo! – neppure a tutti i Carmelitani. Farne memoria dunque non è solo doveroso, ma anche utile per ripresentare alla considerazione di un pubblico più ampio la ricchezza di una persona

---

<sup>33</sup> Cfr IOANNES DE CHEMINOT, *Speculum fratrum ordinis Beatae Mariae de Monte Carmeli*, cap. IV, ll. 143-149, in A. STARING, *MCH*, (commento: 107-114; testo: 115-146): 126; IOANNES BACONTHORPE, *Tractatus super Regulam Ordinis Carmelitarum*, in A. STARING, *MCH*, 193-199; IOANNES DE HILDESHEIM, *Dialogus inter directorem et detractorem de Ordine Carmelitarum*, in A. STARING, *MCH*, (commento: 327-331; testo: 336-388): 371.

indubbiamente versatile e capace di trasmettere la propria esperienza di fede alle generazioni successive. Una frate preparato e intelligente, che seppe mettere a disposizione la propria cultura, le capacità di riflessione e didattiche, come anche quelle di organizzazione e di governo. Un esempio di fecondità spirituale e culturale, umana in una parola, che può essere di stimolo anche per i Carmelitani della nostra generazione. Ai frati, alle monache, alle suore e ai laici della vecchia Europa e, in genere, del primo mondo, forse disorientati di fronte agli effetti della secolarizzazione e dell'accelerazione tecnologica, che sta facendo smarrire il senso della memoria, Sibertus ricorda la necessità di conoscere la tradizione per esprimerla in forme rinnovate e autentiche. Ai carmelitani e carmelitane delle aree emergenti dell'America Latina, dell'Africa, dell'Asia, nati in culture differenti da quella europea e perciò maggiormente distanti dalle tradizioni dei padri e delle madri del Carmelo, possono tuttavia confrontarsi con loro in un dialogo ricco e provocante, capace di portare frutti nuovi. Fare memoria delle figure eminenti della nostra storia non servirebbe a nulla se ci si limitasse a un recupero solo archeologico, o di mera conservazione. Mentre può diventare assai fecondo se il fare memoria si traduce in stimolo per riflettere e ripensare il presente arricchiti dall'esperienza maturata durante gli otto secoli di vita dell'Ordine. Ciò è tanto più necessario se non ci si vuole limitare a ripetere in maniera miope e senza responsabilità percorsi già esplorati e attuati nel passato, ma si cerca piuttosto di intraprenderne di nuovi individuati attraverso una sapiente lettura del presente e ispirandosi ai valori individuati e incarnati da chi ci ha preceduto.

Sibertus de Beka resta un esempio eminente di uomo che con umiltà ha saputo mettere i propri doni a servizio della comunità, senza tirarsi indietro davanti a sfide di non poco conto. Contemporaneo di personalità come Alberto di Trapani († 1307), Sibertus ha saputo incarnare la novità del Carmelo traendo dal bagaglio della sua tradizione liturgica la ricchezza della sua spiritualità. Come Alberto divenne il modello del frate osservante, santo, grande predicatore e taumaturgo, così Sibertus rifulge come uomo di studio e di governo, equilibrato perché capace di rileggere la tradizione e di farla parlare in modo che fosse accolta e condivisa dai confratelli del suo tempo e ancora da quelli di parecchie generazioni successive.

GIOVANNI GROSSO, O.CARM.  
*Institutum Carmelitanum*  
Roma



INFORMES SOBRE UN INÉDITO DE GOYA.  
SAN ISIDRO LABRADOR EN ORACIÓN

BALBINO VELASCO BAYÓN, O.CARM.

1. EN MEMORIA DE DON DIEGO ANGULO

En los ya lejanos años de la década 1950-1960 tuve la suerte de escuchar las magistrales y luminosas lecciones de Historia del Arte de D. Diego Angulo Iñiguez. Como fruto de las mismas se despertó en mí la inquietud por el Arte, al deslizar, de vez en cuando también, consejos y orientaciones muy oportunas y atinadas. Y aunque después me haya dedicado preferentemente a la historia de las Instituciones, siempre he permanecido atento a cualquier documento que me pusiera en pista sobre obras artísticas. Consecuencia de esta inquietud ha sido la identificación, en el mismísimo corazón de Sevilla, de un San Juan Bautista de Martínez Montañés en la iglesia conventual de las monjas carmelitas de Santa Ana.<sup>1</sup> Contribuí a reconstruir el contexto y circunstancias históricas de todo lo referente al Cristo de la Paciencia de Alonso Cano del convento, también de carmelitas, de Piedrahíta (Ávila), lienzo que venía atribuyéndose, incluso por Gómez Moreno a dicho autor.<sup>2</sup> Especial fortuna tuve con el grupo escultórico, solemne y espléndido, de Alejandro Carnicero, artista hoy en alza, gracias al estudio magnífico de Virginia Albarrán, y que se encuentra en la iglesia del Carmen de Abajo de Salamanca. Representa a la Virgen del Carmen, San Simón Stock y un ángel mancebo. En este caso encontré el contrato de Alejandro Carnicero con los terciarios carmelitas.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> BALBINO VELASCO BAYÓN, O.CARM., *El San Juan Bautista de Martínez Montañés. Carmelitas de Santa Ana de Sevilla*, en *Escapulario del Carmen*, Jerez de la Frontera, N° 1001 (1987), 206-207. Idem, *Historia del Carmelo español*, 4 v., Roma 1994-2008, Institutum Carmelitanum, III, 656. Idem, *Nueva aportación documental sobre el San Juan Bautista de Martínez Montañés* (Iglesia conventual de Santa Ana de Sevilla), en *Archivo español de Arte*, 275 (Madrid 1996), 339-341.

<sup>2</sup> BALBINO VELASCO, *Un Lienzo de Alonso Cano en Piedrahíta (Ávila)*, en B.S.A.A. (Valladolid, 1980), 500-504. Idem, *Historia del Carmelo español*, III, 329-331.

<sup>3</sup> BALBINO VELASCO, *Esculturas de Alejandro Carnicero en Salamanca*, en B.S.A.A., 50-51 (Valladolid 1975), 679-683. Idem, *El colegio mayor universitario de Carmelitas de*

Fuera del ámbito carmelitano y relacionado con Cuéllar (Segovia) identifiqué unas tablas del pintor Gabriel Cárdenas Maldonado, un retablo de Pedro de Bolduque y otras tallas del mismo escultor.<sup>4</sup>

Sea esta referencia, como recuerdo emocionado y homenaje a mi antiguo maestro, Don Diego Angulo. Naturalmente estos datos personales los publico con permiso de Cicerón, quien, como es sabido, dice que a los viejos les es lícito hablar de sí mismos.

## 2. TEXTO DE LOS INFORMES SOBRE UN GOYA

Comienzo por afirmar que mi cometido, en este caso, se limita a transmitir noticias acerca de un San Isidro de Goya, al que aludiremos seguidamente y que constituye el motivo principal del presente trabajo. Agradezco, por supuesto, y muy sinceramente, la gentileza y confianza del propietario, depositada en mi humilde persona. Procuraré ceñirme escrupulosamente a la verdad objetiva. Dejaré hablar a dos técnicos, a través de documentos, desconocidos, que obran en mi poder, facilitados por el mismo propietario. Son dos piezas las que reproduzco *ad pedem litterae*, sin quitar una coma, ni poner un acento (que, por cierto, faltan algunos). Advierto que los Informes originales, fotocopiados, se encuentran al final de este artículo.

### PRIMER INFORME

Pertenece al restaurador del lienzo, Antonio Perales Martínez. Me comunica el dueño del San Isidro, excelente profesional en una rama de la familia del Arte, que era famoso en su tiempo y respetado por su pericia. No en vano, fue miembro “del Instituto de Conservación y Restauración de Bienes Culturales (ICRBC) técnico en restauración de obras de arte, especialista en «pintura de caballete»”. Tampoco se escatiman elogios a su persona: “afamado experto en Goya y primerísimo restaurador especializado en la restitución y recuperación de obras

---

*Salamanca*. Centro de Estudios salmantinos. C.S.I.C., Salamanca, 1978, 90-93. VIRGINIA ALBARRÁN MARTÍN, *El escultor Alejandro Carnicero. Entre Valladolid y la Corte*. Diputación Provincial de Valladolid, Valladolid 2012, passim.

<sup>4</sup> BALBINO VELASCO, *Retablo de Pedro de Bolduque en Cuéllar*, en *Estudios Segovianos*, 22 (Segovia 1970), 1-13. IDEM, *Nuevas esculturas de Pedro de Bolduque en Cuéllar*, en *Estudios Segovianos*, 15 (Segovia 1973), 552-553. IDEM, *Tablas de Maldonado, en Cuéllar* (¿Gabriel Cárdenas Maldonado?), en *Estudios Segovianos*, 15 (Segovia 1973), 554-555. IDEM, *Historia de Cuéllar*, 4ª edición, Segovia, 1996, 262-265, 267-268.

inéditas del gran maestro Goya ... incansable en el reconocimiento de la existencia de las firmas miniaturizadas de Goya. Registró y obtuvo protección de derechos de autor (Copyright) tanto en España (Unión Europea) como en Estados Unidos de su «Sistema para el reconocimiento de Simbolismos de la obra de Goya».

Son conocidas sus diferencias con Manuela Mena, Jefe de conservación de Pintura del s. XVIII del Museo del Prado, a propósito de las microfirma de Goya.<sup>5</sup> Nada de extraño que personas relevantes y expertas hayan mantenido puntos de vista distintos. Comprensible en quienes buscan la verdad científica. El profano humildemente tiene que conformarse con decir: En quaestio dubitandi.

Como puede observarse, Perales describe, ante todo, el estado lamentable de conservación en que se encontraba el San Isidro, antes de restaurarse, debido al paso del tiempo, la humedad, los detritus de los insectos...; seguidamente, y con todo lujo de pormenores, alude al proceso de la restauración, lento, minucioso y delicado. Este proceso le permitió aportar algunos datos, muy significativos, como la firma y otros, a los que aludiré en su lugar. Dice también al final de dicho informe, que “se acompaña de un dossier fotográfico del proceso de restauración”. Omito la publicación de este dossier, por ser muy amplio y por estimar que las fotografías reproducidas, son suficientes para orientar a los lectores.

«INFORME TECNICO RESTAURACION DEL LIENZO  
“SAN ISIDRO LABRADOR”  
AUTOR: Francisco de Goya

Técnico Restaurador: Antonio Perales      Madrid, 26 de Enero de 1.995

Informe Técnico

Medidas - 85,7 cm x 63,3 cm.  
Técnica - Oleo sobre tela  
Tela - Trama fina y tupida (lino)  
Bastidor - Madera, sin cuñas.  
Marco - Dorado y Tallado.  
Siglo - XVIII  
Tema - S. Isidro Labrador

---

<sup>5</sup> MARÍA JESÚS BURGUEÑO, *Las microfirma de Goya, enfrenta a expertos dentro y fuera del Prado*, Revista de Arte-Logo-Press, 25 enero, 2007 (<http://www.revistade-arte.com/2007/01/25/>).

### Estado de conservación a la recepción de la obra.

Examinando la obra visualmente, se apreciaba claramente, el mal trato que esta había sufrido dadas las características y la calidad de la pintura, pareciendo que nadie sino el actual propietario, se hubiera percatado de tan magnífica pintura, de una gran soltura y gran ejecución.

Quizás su estado de conservación, hacia que hubiese pasado desapercibida, incluso actualmente, nadie parecía darse cuenta de que la pintura era excelente en todo su conjunto.

El velo blanquecino y lechoso que ofrecía su superficie debido al pasmado general del barniz aplicado, como consecuencia de las condiciones poco adecuadas de conservación.

Tales como humedad y temperatura a las que hubo de estar sometida hasta la adquisición del propietario actual, hacia que la obra no se pudiese observar con su máximo esplendor, tal y como lo realizó el artista.

Si a esto le añadimos una superficie totalmente mate y de aspecto desagradable como efecto del polvo y contaminación acumulados, junto a un barniz aplicado a brocha irregularmente distribuido, de escasa calidad, ello comportaba que diversas manchas de barniz oxidado y envejecido se concentrase desigualmente por toda la superficie, formando aglutinaciones oscuras. También esta mala calidad propiciaba un amarilleamiento y opacidad extremas.

A simple vista, miles de motitas negruzcas parecían ocupar la totalidad de la pintura, observadas con la lupa binocular, resultaban ser cantidades ingentes de detritus de mosca, depositadas irregularmente.

El lienzo presentaba pocos daños en general, dado el mal estado de conservación a que hubo de estar sometido.

Algunas perforaciones y 2 grandes cortes junto a varios arañazos, así como, deformaciones y rehundimientos completaban el mal aspecto general. Estas perforaciones, habían afectado al soporte de tela, sin embargo los arañazos se producían en superficie, dañando únicamente la película pictórica.

Los dos cortes que presenta, son en sentido horizontal, habiendo sido reforzados por el reverso con tela blanca pegada. La mano izquierda de S. Isidro, también presenta un pequeño corte en sentido vertical, encontrándose montados los bordes de la tela.

El conjunto ha sido ya restaurado con anterioridad, desafortunadamente por cierto, ya que los repintes efectuados con óleo han envejecido y como consecuencia ennegrecido, dando un lamentable aspecto.

En los cortes horizontales del anverso de la obra apreciamos un ennegrecimiento extremo sobre todo en sus bordes, debido a restos de cola polivinilica resultantes de antiguas restauraciones.

El soporte del lienzo, se encontraba totalmente destensado y a su vez se encontraba claveteado al bastidor original mediante chinchetas, ofreciendo un borde de tela original, tan pequeño que era la justa para poderse sujetar a la madera.

Pequeñas roturas rehundidas, del plano general, hacían como hemos dicho anteriormente, que el aspecto general fuese de un total abandono, grandes marcas longitudinales, verticales y transversales, recorrían la pintura en toda su superficie perimetral y zona central, debido al efecto de un contacto constante del soporte de tela con el bastidor de madera, confeccionado sin cantos redondeados y sin cuñas de tensado.

Por último, las deformaciones generales completaban el panorama referente a la conservación actual del lienzo.

Pese a este estado son visibles trazos verticales y horizontales que recorren toda la obra formando una cuadrícula en alguno de estos cuadrados es visible una numeración.

Igualmente en la zona donde se encuentra la firma (ángulo inferior derecho), se lee con dificultad F. Goya, parece que el pintor firmó y dió una veladura sobre dicha firma haciendo esta casi ilegible a simple vista. Si se hubiera tratado de un repinte esto se hubiese detectado mediante la lampara de ultravioleta, no siendo este el caso, podemos decir que se trata de una firma original.

En el reverso de la tela aparece una inscripción pintada en color rojo y de gran tamaño "27 de Julio" esta letra, parece corresponder a la escritura de Goya.

En la parte inferior y en letra más pequeña encontramos una nueva inscripción de color negro (Sinibaldo Mas Año 1825).

Esta inscripción corresponde al nombre de un antiguo embajador español, posiblemente propietario de la pintura.

El soporte; en el reverso, presenta un aspecto igualmente descuidado.

El polvo y la suciedad acumulada forman una película blanquecina en extremo.

#### Proceso de Restauración.

Dadas las condiciones de conservación de la obra, así como las inscripciones efectuadas en el reverso del soporte, determinaron que el tratamiento de restauración consistiese en mantener al máximo las condiciones generales de este.

Primeramente, efectuamos una pequeña protección o sujeción en las zonas rotas y perforadas con el fin, de que al mover el lienzo en los manejos posteriores su película pictórica no sufriese.

Dado que en el momento del desmontaje de un bastidor, las pequeñas partículas de pintura que se producen generalmente alrededor de rotos, y perforaciones como efecto de disgregación de esta; consecuencia del impacto sufrido hacen aconsejable esta precaución.

Esta sujeción de partículas se efectuó mediante coletta italiana y papel japonés desflecado en sus bordes, con el fin de no dejar marcada la superficie en operaciones siguientes a llevar a cabo.

Desclavamos el lienzo y lo pusimos sobre un tablero sujetándolo, en todo, su perímetro, efectuando un sentado de color localmente en las zonas rotas y perforadas, labor llevada a cabo mediante la ayuda de la espátula termostática.

Eliminadas estas pequeñas protecciones y habiendo hecho las pruebas pertinentes realizamos una protección general de toda la película pictórica, mediante el mismo sistema.

Esperando su secado, se comenzó a planchar en caliente toda la superficie pictórica, insistiendo en aquellas zonas en las que las marcas del bastidor eran mas aparentes.

Sin quitar este empapelado o protección efectuamos una limpieza superficial del reverso, eliminando el polvo y suciedad acumulados, sobre todo la zona de contacto de la tela con el bastidor, comenzado a poner bandas de tela de lino desflecadas en sus bordes, con el fin de no dejar marcas en el anverso del lienzo.

Estas bandas se unieron mediante un adhesivo termofundible (BEVA), con el fin de no producir deformaciones ya que cualquier método acuoso era factible de reaccionar, ofreciendo contracciones y dilataciones, dichas bandas se pusieron con el fin de tener los márgenes suficientes para poder tensar el lienzo en un nuevo bastidor de madera; sin que los bordes de tela originales sufriesen algún daño.

A continuación, eliminamos los parches situados en el reverso del lienzo y pusimos otros mas pequeños, confeccionados con fibras de lino, adhiriéndolos mediante el mismo adhesivo que el utilizado en la sujeción de bordes.

Aprovechando el calor aplicado, superpusimos rápidamente pequeños pesos, consiguiendo corregir las deformaciones que afectaban a la tela y película pictórica.

Terminada esta fase y con la pintura aun protegida, montamos el lienzo en un nuevo bastidor con los cantos redondeados cuñas de tensado y realizadas en madera de haya.

Tensando y clavando sus bordes con tachuelas de tapicero. Seguidamente eliminamos el papel de seda que nos servia de protección de la película pictórica, así como los restos de cola utilizada como adhesivo.

Con la pintura al descubierto, emprendimos una de las fases mas delicadas en este proceso.

Comenzando por eliminar la suciedad producida por agentes externos como polvo y contaminación.

Dejando visible la capa de barniz oxidado y envejecido, esta fase fue extremadamente delicada, al estar dicho barniz concentrado en muchas zonas, produciendo grandes manchones amarillentos.

En otras zonas, este barniz ofrecía goterones de aspecto desagradable. Los detritus de insectos, aparecieron cuantiosamente se trataron uno por uno ablandándolos en superficie y eliminando mediante la acción del bisturí.

Los repintes efectuados burdamente, se apreciaban a simple vista, el óleo empleado, se había oxidado, oscureciéndose notablemente.

Su eliminación, consistió en el ablandamiento de dicha materia, mediante acción química, para su posterior retirada mediante pequeños hisopos de algodón.

Los bordes de la unión resultante en los cortes transversales, oscurecidos sobremanera por la acción de los restos de cola polivinilica, se tuvieron que retirar mediante bisturí, por ser esta cola irreversible, puesto que los agentes químicos empleados, atacaban antes a la pintura, que conseguir el ablandamiento de dicha cola.

Las pequeñas perforaciones y roturas, se nivelaron mediante estuco y recibieron una primera mano de acuarela, quedando la obra preparada para su posterior retoque final.

Los bordes originales se aprovecharon al máximo, teniéndose que estucar casi todo su perímetro, completando de estuco hasta las zonas en donde la pintura original llegaba al borde.

Barnizamos toda la superficie mediante brocha y comenzamos la fase de retoque con pigmentos al barniz. Aquí pudimos comprobar la maestría en la realización de dicha pintura, puesto que en cada retoque era preciso igualar mediante veladuras, única técnica capaz de conseguir el tono adecuado.

Ello era debido al poco empaste existente y a la gran transparencia conseguida por el pintor en sus tonalidades.

Por último, utilizamos el barniz brillante empleado con brocha, mediante pulverización del mismo barniz consiguiendo romper la estructura cristalina del barniz y ofrecer una superficie de aspecto agradable.

Con el fin de conseguir una mayor protección de la obra en el reverso, colocamos sobre el nuevo bastidor unos finísimos listoncillos de madera, que sirviesen de apoyo a un metacrilato perforado, con el fin de favorecer la transpiración.

El metacrilato, se sujeto con clips de sujeción pequeños y el cuadro se colocó en su marco fijándose con clips algo mayores; sistema destinado a no producir vibraciones en el momento de su colocación, que pudiesen afectar tanto a la pintura como al marco.

#### Observaciones.

Como efecto de la limpieza, se pueden contemplar con claridad la cuadrícula numerada, que el pintor realizó sobre la capa subyacente.

La restauración de la pintura, se complementa con un estudio de reflectografía y rayos X al que ha sido sometida, pudiéndose observar el dibujo subyacente y las correcciones efectuadas por el artista.

Igualmente se acompaña de un dossier fotográfico del proceso de restauración.

El Técnico restaurador:

Firma: Antonio Perales Martínez

Madrid, 26 de Enero de 1.995."

## SEGUNDO INFORME

Se publica, hasta con una falta de ortografía, que habrá que atribuir al mecanógrafo. Se trata de un estudio del profesor José Luis Morales y Marín, autor de un libro impresionante titulado: *Goya*. Real Academia de Nobles y Bellas Artes de San Luis de Zaragoza, Zaragoza, 1994. Edición inglesa, Saragossa, 1997. En la misma editorial. Según el propietario, en una segunda edición, que estaba preparando, pensaba incluir el San Isidro, pero las enfermedades y la muerte, le impidieron cumplir su deseo. Señala Morales y Marín, que acompaña a su informe una fotografía. La omito aquí, porque al final se publica una amplia sección gráfica.

“JOSÉ LUIS MORALES Y MARÍN  
PROFESOR TITULAR DE HISTORIA DEL ARTE  
DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

Galileo, 3-1.º  
Teléfono 447 91 30  
28015 MADRID

San Isidro el Labrador en oración

Oleo sobre tela  
85”7 x 63”3 cm.  
H. 1788-89

La obra que nos ocupa, y cuya reproducción fotográfica se adjunta, de acuerdo a sus características técnicas y estilísticas, responde a la autoría de Francisco de Goya, a cuya producción pictórica hay que adscribir, pudiéndose fechar hacia 1786-87, etapa que coincide con uno de sus periodos de mayor actividad como cartonista de la Real Fábrica de Tapices de Santa Bárbara, advirtiéndose así algunos de los recursos empleados –sobre todo en los fondos paisistas– para este tipo de labores, así como reminiscencias del magisterio de Antonio Rafael Mengs, cuya impronta supo dejar en los pintores dedicados a la elaboración de composiciones para servir de modelos de tapices en la Real Manufactura.

Previo a este estudio, conviene señalar que el cuadro ha sufrido una minuciosa restauración a cargo del técnico restaurador, Antonio Perales, así como una serie de análisis de la tela –trama fina y tupida (lino)–, y que ha tenido como resultado la comprobación de un soporte habitualmente utilizado por los pintores de la corte en ese período. También, estudios de pigmentos que evidencian la cronología de la obra, reflectografía, rayos X, etc., siendo satisfactorias todas las pruebas en relación a la autenticidad de la pintura.

El Patrón de Madrid aparece en oración, ante un fondo de paisaje, en el que, como se ha señalado, encontramos fórmulas utilizadas habitualmente por Goya en los cartones para tapices –enramadas, celajes, gavillas, etc.–, que repiten, puntualmente, otros fragmentos aislados de



cartones –recuérdese, sobre todo, las series con destino a ser tejidas para decorar el dormitorio y el antedormitorio de los Príncipes de Asturias en el Palacio de El Pardo o los de la pieza de comer del mismo Real Sitio–.

La precisión dibujística, lo que llega a consecuciones de gran empeño en la cabeza de San Isidro, responde a una tendencia mengsiana de claro aliento academicista que se pone de manifiesto en otras obras del aragonés en este tiempo, como los cuadros que lleva a cabo para Santa Ana de Valladolid.

El Santo, como es usual en su iconografía, viste el traje de los antiguos labriegos de Castilla, oficio que practicaba en las tierras de Juan de Vargas a mediados del siglo XII. También barba y bigote como es tradicional. En su mano derecha porta uno de sus atributos mas comunes, la pala de largo mango con la que hizo brotar un manantial. También otros aperos que le son propios como la hoz que porta uno de los dos niños de primer término. Al fondo, un angel harando, hecho que ocurría según la leyenda, cuando San Isidro oraba.

Respecto al ángel-niño citado, que sostiene la hoz, conviene señalar su gran parecido físico con miembros de la familia real española, y, en especial, con Fernando VII niño, quien tal y como nos narra Nicolás Joseph de la Cruz, en su Vida de San Isidro Labrador, Madrid, 1986, sanó de una grave enfermedad en 1788 gracias a la intercesión del Santo y de su mujer, Santa María de la Cabeza, por lo que el cuadro pudo realizarse como ex-voto por ese suceso milagroso.

En resumen, se trata de una obra plena de belleza y sorprendivos hallazgos plásticos que nos ofrece una valiosa muestra sobre el quehacer religioso de Francisco de Goya en esos años.

–Dr. José Luis Morales y Marín– Madrid, 21-febrero-1995.”

#### UNA CONCLUSIÓN IMPORTANTE. APOSTILLAS

Quedan reproducidos los informes. Coinciden en el fondo, como fácilmente puede apreciarse, y en cierta manera se complementan. Corresponde a los especialistas en Goya pronunciarse sobre su contenido nuclear, o lo que es lo mismo, sobre la autenticidad del lienzo que, para ellos, no ofrece la menor duda: es una obra auténtica de Goya. La polémica, no obstante, está servida, como están servidos los estudios de los dos grandes especialistas, desgraciadamente fallecidos, sin haberlos visto publicados, lo que naturalmente resulta lamentable.

Quiero añadir que se conoce un dibujo de San Isidro, de Goya, y también en actitud orante y con la mirada hacia el cielo. Se encuen-

tra en una colección particular y lo publica Gassier.<sup>6</sup> No deja de ser indicativa la coincidencia en el tema.

Si las afirmaciones de los autores, responden a la realidad objetiva, Goya conectó muy bien con el pueblo. Ahora con una de las fibras más entrañables, sus creencias religiosas, su devoción al Patrón de Madrid. Y más tarde con el pueblo sufriente, al plasmar su dolor y desgarró en los Fusilamientos del 3 de Mayo de 1808.

### 3. FIRMA EN EL LIENZO

El tema merece un apartado especial. En el primero de los anteriores informes se alude expresamente a la firma de Goya. El restaurador se inclina abiertamente a que es original y lo razona así: "Parece ser que el pintor firmó y dio una veladura sobre dicha firma haciendo esta casi ilegible a simple vista. Si se hubiera tratado de un repinte esto se hubiera detectado mediante la lámpara ultravioleta, no siendo este el caso, podemos decir que se trata de una firma original".

Indica que se encuentra en la parte baja derecha. La reproduce así: *F. Goya*. En realidad la grafía es ésta: *F<sup>co</sup> Goya*, es decir, sobrevuela la *co*, variante que anoto.<sup>7</sup>

Añado una noticia, facilitada por el dueño y poseedor. A la firma llegó él, repasando el lienzo, milímetro a milímetro, ayudado por sus buenas madre y esposa, y los tres dieron muestras de una paciencia y constancia infinitas. Se sirvieron de una potente lupa y de una linterna y, a pesar de la veladura, a que alude el restaurador, lograron localizarla. Actualmente, en el original y también en ampliaciones se aprecian las letras. Remito a la parte gráfica.

Alude también el restaurador a que en el reverso de la tela hay una inscripción "en color rojo y de gran tamaño: *27 julio*. Esta letra, parece corresponder, según dicho restaurador, a la escritura de Goya".

Me limito a reproducir lo que dice el restaurador a propósito de dicha firma y de las letras del reverso. Los expertos en Paleografía y en las firmas de Goya, repito, muy abundantes, conforme indiqué en

---

<sup>6</sup> PIERRE GASSIER y JULIET WILSON, *Vida y obra de Francisco de Goya. Reproducción de su obra completa: pinturas, dibujos y grabados*. Con 2148 ilustraciones. Prefacio de E. Lafuente Ferrari. Edición dirigida por François Lachenal, Editorial Juventud, S.A., Barcelona 1974. Es traducción del francés. Ver p. 42 y 84.

<sup>7</sup> Véase la parte gráfica dedicada a la firma. Es muy interesante el trabajo de ÁNGEL CANELLA LÓPEZ, catedrático de Paleografía y Diplomática de la Universidad de Zaragoza, *Francisco de Goya. Diplomatario*, Zaragoza 1981, 57-83.

el texto de la nota 7, son quienes deben decir la última palabra. Vistas las letras del reverso por el prestigioso paleógrafo y profesor de la universidad de Valladolid, Mauricio Herrero Jiménez, en carta particular, me indica que no ve la posibilidad de probar que sean de Goya, debido a la escasez de palabras, pero advierte que tampoco puede desmentirse que efectivamente sean del artista, desde un estudio comparativo de letras.

#### 4. EL ITER

Solamente puedo ofrecer un dato. Debió de pertenecer al embajador Sinibaldo, cuyo nombre y año, 1825, figuran en el lienzo, conforme anota también Perales en el mencionado informe.<sup>8</sup> Su dueño lo adquirió por compra, en septiembre de 1976 en una tienda de antigüedades del Levante español. Desde entonces ha permanecido siempre en su domicilio particular, exceptuando un largo período de tiempo, mientras se restauraba y una temporada que estuvo en un centro oficial, del que estimó conveniente retirarlo, por razones que no son del caso.

Hasta aquí toda la información que ha llegado a mi poder y que transmito con honrada llaneza.

Tengo localizado otro posible Goya. En la fase en que se encuentra el estudio del mismo, no advierto pistas que proyecten alguna luz en relación con el San Isidro. Tampoco descarto que puedan existir, cuando se concluya el estudio.

#### 5. OBSERVACIONES AL MARGEN

Me permito alguna indicación tangencial al tema específico. Los carmelitas tuvieron cierta relación con Goya, quien pintó un retablo, de la Asunción, para su iglesia de Zaragoza, derruida en la guerra de la Independencia.<sup>9</sup> La Asunción de Goya no desapareció y permane-

---

<sup>8</sup> Sinibaldo de Mas y Sanz fue un personaje singular del s. XIX. Nació en Barcelona en 1809. Murió en Madrid en 1868. En *Wikipedia* se resume su vida en estas palabras: "sinólogo, pintor, calígrafo, escritor, embajador, aventurero, e intelectual iberista español y uno de los pioneros de la fotografía". Se desarrollan con cierta amplitud todas estas facetas.

<sup>9</sup> BALBINO VELASCO, *Historia del Carmelo español*, III, 575, IV, 56.

ció en el convento hasta la Desamortización de 1835.<sup>10</sup> Ignoramos la suerte que corrió después. Personalmente doy fe de haberla visto en una colección particular. La describe el profesor Morales.<sup>11</sup>

Y de nuevo nos topamos con Cuéllar (recuérdese la referencia a la Villa que hice al principio de este trabajito), esta vez en relación con Goya. Un médico cuellarano, Eugenio García Arrieta curó al pintor en una de sus enfermedades y éste le inmortalizó en un lienzo que hoy se encuentra en el Instituto de Arte de Minneapolis (Estados Unidos).<sup>12</sup> Por cierto que Eugenio tenía un hermano, también nacido en Cuéllar, llamado Agustín, gran cervantista y escritor fecundo. Existe confusión en torno a ellos. En adelante espero se eviten estas confusiones, porque he publicado sus partidas de Bautismo.<sup>13</sup>

Cambiando de tercio y en relación con San Isidro, en el Carmen de Madrid, ya se sabe, el de la c/ Carmen, junto a la Puerta del Sol, antiguo convento de carmelitas, existió una fuerte tradición devocional al Santo. Sorprende que en el s. XVI viviera allí el P. Martín Recalde Bengoechea, quien compuso un *Oficio Divino* en su honor, es decir, Maitines, Laudes, Prima, Tercia, Sexta, Nona, Vísperas y Completas, todas las horas canónicas. Desgraciadamente quedó manuscrito y hay que darlo por desaparecido.<sup>14</sup> Posiblemente, y de haberse conservado, hubiera sido interesante comprobar cómo desde la piedad popular se pasó al culto litúrgico, a la plegaria oficial de la Iglesia.

## 6. LECTURA DEL S. ISIDRO DE UN PROFANO EN LA MATERIA

Al contemplar detenidamente el lienzo a la luz natural, o bien iluminado, destaca la noble figura del Santo que lo llena todo. Parece salirse del marco, como si fuera más bien un relieve. El Santo aparece

<sup>10</sup> FEDERICO TORRALBA SORIANO, *Hipótesis sobre una obra de Goya*, en *Goya. Revista de Arte* (1992), 258-264.

<sup>11</sup> JOSÉ LUIS MORALES Y MARÍN, *Goya Catálogo de la pintura*. Real academia de Bellas Artes de San Luis, Zaragoza 1994, 369-370.

<sup>12</sup> PIERRE GASSIER y JULIET WILSON, *Vida y obra de Francisco de Goya*. 307.

<sup>13</sup> Todas estas notas las he publicado en *La Villa. La revista de Cuéllar*, septiembre-octubre, 1999 y agosto 2008. Las partidas de Bautismo en la misma *Revista*, abril, 2011. Agustín (el cervantista) fue bautizado en la parroquia de San Miguel de Cuéllar el 6.IX.1768. Eugenio (el médico) el 21.XI.1770 en la misma parroquia. Agradezco a mi buen amigo, José Montero Reguera, catedrático de literatura en la universidad de Vigo, me pusiera en pista sobre el cervantista, Agustín García Arrieta.

<sup>14</sup> COSME DE VILLIERS, O.Carm., *Bibliotheca Carmelitana*, 2 v. Aurelianus 1752. Ed. moderna de GABRIEL WESSELS, O.Carm., Roma 1927, II col. 391-392.

ensimismado en la oración, en una especie de éxtasis místico permanente, como si quisiera interpelarnos, urgirnos a la meditación serena, tranquila, sosegada. Su mirada al infinito, a lo alto recuerda al creyente, colgado de la eternidad, al peregrino en marcha que, al final del camino, angelitos preciosos le flanquean las puertas del cielo.

Hay algo que salta a la vista y llama la atención. El contraste de este rostro del labriego Isidro, tostado y curtido por el Sol y el viento de la Castilla abierta y la delicadeza y dulzura en el tratamiento de la mano. ¿De quien es esa mano? No me atrevo a aventurar hipótesis y si alguna tengo, al final resulta inevitable el recurso al clásico latino: "Pictoribus atque poetis semper fuit quidquid audendi aequa potestas".

Además de la figura principal, otras escenas reclaman la atención. En la parte inferior derecha un niño y un ángel a su lado. El niño, Fernando VII, cuando era infante y el ángel confortándole. Recuerda la enfermedad del infante y la curación milagrosa por intercesión de San Isidro a que aluden los biógrafos y alude también el profesor Morales, cuya cita bibliográfica me permito completar, para orientar a los lectores.<sup>15</sup> Una pareja de criaturas con rostros y cuerpecitos enternecedores trasmitiéndose confidencias. ¿Que le dice el ángel al infante?. Otra escena, tenuemente insinuada, recuerda el conocidísimo milagro del ángel, agarrando la esteba del arado y conduciendo los bueyes.

Y completan el torrente y la sinfonía de luz y color, gavillas de trigo, un árbol de tronco rugoso, un río, hiervas, matorrales ... un paisaje, en fin, que corteja al Santo labrador. Me recuerda los campos de labrantío de mi infancia y trae a la memoria la conocida estrofa del Cántico espiritual de San Juan de la Cruz:

Mil gracias derramando  
pasó por estos sotos con presura  
y, yéndolas mirando  
con sola su figura  
vestidos los dejó de hermosura.

BALBINO VELASCO BAYÓN, O.CARM.  
Académico de Mérito de la Academia  
de la Historia de Portugal  
C/ Pintor Ribera, 9  
28016 Madrid

---

<sup>15</sup> NICOLÁS JOSEPH DE LA CRUZ, *Vida de San Isidro labrador*, en *Recuerdos de la Villa de Madrid*, III, Marcos Real editor, 1986, 30 ss.



**INFORME TECNICO**  
**RESTAURACION DEL LIENZO**  
**“SAN ISIDRO LABRADOR”**

**AUTOR: Francisco de Goya**

**Técnico Restaurador:**

**Antonio Perales**

**Madrid, 26 de Enero de 1.995**

### Informe Técnico

Medidas	-	85,7 cm x 63,3 cm.
Técnica	-	Oleo sobre tela
Tela	-	Trama fina y tupida (lino)
Bastidor	-	Madera, sin cuñas.
Marco	-	Dorado y Tallado.
Siglo	-	XVIII
Tema	-	S. Isidro Labrador

### Estado de conservación a la recepción de la obra.

Examinando la obra visualmente, se apreciaba claramente, el mal trato que esta había sufrido dadas las características y la calidad de la pintura, pareciendo que nadie sino el actual propietario, se hubiera percatado de tan magnífica pintura, de una gran soltura y gran ejecución.

Quizás su estado de conservación, hacia que hubiese pasado desapercibida, incluso actualmente, nadie parecía darse cuenta de que la pintura era excelente en todo su conjunto.

El velo blanquecino y lechoso que ofrecía su superficie debido al pasado general del barniz aplicado, como consecuencia de las condiciones poco adecuadas de conservación.

Tales como humedad y temperatura a las que hubo de estar sometida hasta la adquisición del propietario actual, hacia que la obra no se pudiese observar con su máximo esplendor, tal y como lo realizó el artista.

Si a esto le añadimos una superficie totalmente mate y de aspecto desagradable como efecto del polvo y contaminación acumulados, junto a un barniz aplicado a



brocha irregularmente distribuido, de escasa calidad, ello comportaba que diversas manchas de barniz oxidado y envejecido se concentrase desigualmente por toda la superficie, formando aglutinaciones oscuras. También esta mala calidad propiciaba un amarilleamiento y opacidad extremas.

A simple vista, miles de motitas negruzcas parecían ocupar la totalidad de la pintura, observadas con la lupa binocular, resultaban ser cantidades ingentes de detritus de mosca, depositadas irregularmente.

El lienzo presentaba pocos daños en general, dado el mal estado de conservación a que hubo de estar sometido.

Algunas perforaciones y 2 grandes cortes junto a varios arañazos, así como, deformaciones y rehundimientos completaban el mal aspecto general.

Estas perforaciones, habían afectado al soporte de tela, sin embargo los arañazos se producían en superficie, dañando únicamente la película pictórica.

Los dos cortes que presenta, son en sentido horizontal, habiendo sido reforzados por el reverso con tela blanca pegada. La mano izquierda de S. Isidro, también presenta un pequeño corte en sentido vertical, encontrándose montados los bordes de la tela.

El conjunto ha sido ya restaurado con anterioridad, desafortunadamente por cierto, ya que los repintes efectuados con óleo han envejecido y como consecuencia ennegrecido, dando un lamentable aspecto.

En los cortes horizontales del anverso de la obra apreciamos un ennegrecimiento extremo sobre todo en sus bordes, debido a restos de cola polivinilica resultantes de antiguas restauraciones.

El soporte del lienzo, se encontraba totalmente destensado y a su vez se encontraba claveteado al bastidor original mediante chinchetas, ofreciendo un borde de tela original, tan pequeño que era la justa para poderse sujetar a la madera.

Pequeñas roturas rehundidas, del plano general, hacían como hemos dicho anteriormente, que el aspecto general fuese de un total abandono, grandes marcas longitudinales, verticales y transversales, recorrían la pintura en toda su superficie perimetral y zona central, debido al efecto de un contacto constante del soporte de tela con el bastidor de madera, confeccionado sin cantos redondeados y sin cuñas de tensado.

Por último, las deformaciones generales completaban el panorama referente a la conservación actual del lienzo.

Pese a este estado son visibles trazos verticales y horizontales que recorren toda la obra formando una cuadrícula en alguno de estos cuadrados es visible una numeración.

Igualmente en la zona donde se encuentra la firma (ángulo inferior derecho), se lee con dificultad F. Goya, parece que el pintor firmó y dió una veladura sobre dicha firma haciendo esta casi ilegible a simple vista. Si se hubiera tratado de un repinte esto se hubiese detectado mediante la lampara de ultravioleta, no siendo este el caso, podemos decir que se trata de una firma original.

En el reverso de la tela aparece una inscripción pintada en color rojo y de gran tamaño "27 de Julio" esta letra, parece corresponder a la escritura de Goya.

En la parte inferior y en letra más pequeña encontramos una nueva inscripción de color negro (Sinobaldo Mas Año 1825).

Esta inscripción corresponde al nombre de un antiguo embajador español, posiblemente propietario de la pintura.

El soporte; en el reverso, presenta un aspecto igualmente descuidado.

El polvo y la suciedad acumulada forman una película blanquecina en extremo.

### Proceso de Restauración.

Dadas las condiciones de conservación de la obra, así como las inscripciones efectuadas en el reverso del soporte, determinaron que el tratamiento de restauración consistiese en mantener al máximo las condiciones generales de este.

Primeramente, efectuamos una pequeña protección o sujeción en las zonas rotas y perforadas con el fin, de que al mover el lienzo en los manejos posteriores su película pictórica no sufriese.

Dado que en el momento del desmontaje de un bastidor, las pequeñas partículas de pintura que se producen generalmente alrededor de rotos, y perforaciones como efecto de disgregación de esta; consecuencia del impacto sufrido hacen aconsejable esta precaución.

Esta sujeción de partículas se efectuó mediante coletta italiana y papel japonés desflecado en sus bordes, con el fin de no dejar marcada la superficie en operaciones siguientes a llevar a cabo.

Desclavamos el lienzo y lo pusimos sobre un tablero sujetándolo, en todo, su perímetro, efectuando un sentado de color localmente en las zonas rotas y perforadas, labor llevada a cabo mediante la ayuda de la espátula termostática.

Eliminadas estas pequeñas protecciones y habiendo hecho las pruebas pertinentes realizamos una protección general de toda la película pictórica, mediante el mismo sistema.

Esperando su secado, se comenzó a planchar en caliente toda la superficie pictórica, insistiendo en aquellas zonas en las que las marcas del bastidor eran mas aparentes.

Sin quitar este empapelado o protección efectuamos una limpieza superficial del reverso, eliminando el polvo y suciedad acumulados, sobre todo la zona de contacto de la tela con el bastidor, comenzado a poner bandas de tela de lino desfleçadas en sus bordes, con el fin de no dejar marcas en el anverso del lienzo.

Estas bandas se unieron mediante un adhesivo termofundible (BEVA), con el fin de no producir deformaciones ya que cualquier método acuoso era factible de reaccionar, ofreciendo contracciones y dilataciones, dichas bandas se pusieron con el fin de tener los márgenes suficientes para poder tensar el lienzo en un nuevo bastidor de madera; sin que los bordes de tela originales sufriesen algún daño.

A continuación, eliminamos los parches situados en el reverso del lienzo y pusimos otros mas pequeños, confeccionados con fibras de lino, adhiriéndolos mediante el mismo adhesivo que el utilizado en la sujeción de bordes.

Aprovechando el calor aplicado, superpusimos rápidamente pequeños pesos, consiguiendo corregir las deformaciones que afectaban a la tela y película pictórica.

Terminada esta fase y con la pintura aun protegida, montamos el lienzo en un nuevo bastidor con los cantos redondeados cuñas de tensado y realizadas en madera de haya.

Tensando y clavando sus bordes con tachuelas de tapicero. Seguidamente eliminamos el papel de seda que nos servía de protección de la película pictórica, así como los restos de cola utilizada como adhesivo.

Con la pintura al descubierto, emprendimos una de las fases mas delicadas en este proceso.

Comenzando por eliminar la suciedad producida por agentes externos como polvo y contaminación.

Dejando visible la capa de barniz oxidado y envejecido, esta fase fue extremadamente delicada, al estar dicho barniz concentrado en muchas zonas, produciendo grandes manchones amarillentos.

En otras zonas, este barniz ofrecía goterones de aspecto desagradable. Los detritus de insectos, aparecieron cuantiosamente se trataron uno por uno ablandándolos en superficie y eliminando mediante la acción del bisturí.

Los repintes efectuados burdamente, se apreciaban a simple vista, el óleo empleado, se había oxidado, oscureciéndose notablemente.

Su eliminación, consistió en el ablandamiento de dicha materia, mediante acción química, para su posterior retirada mediante pequeños hisopos de algodón.

Los bordes de la unión resultante en los cortes transversales, oscurecidos sobremanera por la acción de los restos de cola polivinilica, se tuvieron que retirar mediante bisturí, por ser esta cola irreversible, puesto que los agentes químicos empleados, atacaban antes a la pintura, que conseguir el ablandamiento de dicha cola.

Las pequeñas perforaciones y roturas, se nivelaron mediante estuco y recibieron una primera mano de acuarela, quedando la obra preparada para su posterior retoque final.

Los bordes originales se aprovecharon al máximo, teniéndose que estucar casi todo su perímetro, completando de estuco hasta las zonas en donde la pintura original llegaba al borde.

Barnizamos toda la superficie mediante brocha y comenzamos la fase de retoque con pigmentos al barniz. Aquí pudimos comprobar la maestría en la realización de dicha pintura, puesto que en cada retoque era preciso igualar mediante veladuras, única técnica capaz de conseguir el tono adecuado.

Ello era debido al poco empaste existente y a la gran transparencia conseguida por el pintor en sus tonalidades.

Por último, ~~utilizamos~~<sup>utilizamos</sup> el barniz brillante empleado con brocha, mediante pulverización del mismo barniz consiguiendo romper la estructura cristalina del barniz y ofrecer una superficie de aspecto agradable.

Con el fin de conseguir una mayor protección de la obra en el reverso, colocamos sobre el nuevo bastidor unos finísimos listoncillos de madera, que sirviesen de apoyo a un metacrilato perforado, con el fin de favorecer la transpiración.

El metacrilato, se sujeto con clips de sujeción pequeños y el ~~marco~~<sup>cuadro</sup> se colocó en su marco fijándose con clips algo mayores; sistema destinado a no producir vibraciones en el momento de su colocación, que pudiesen afectar tanto a la pintura como al marco.

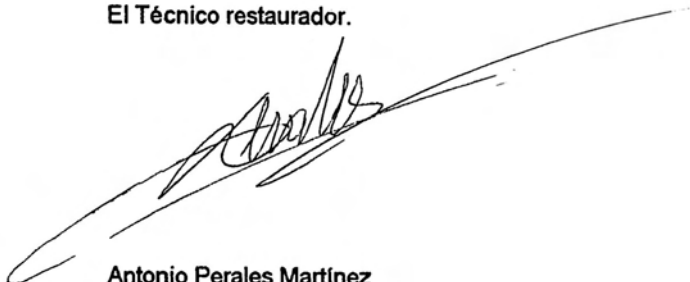
**Observaciones.**

Como efecto de la limpieza, se pueden contemplar con claridad la cuadrícula numerada, que el pintor realizó sobre la capa subyacente.

La restauración de la pintura, se complementa con un estudio de reflectografía y rayos X al que ha sido sometida, pudiéndose observar el dibujo subyacente y las correcciones efectuadas por el artista.

Igualmente se acompaña de un dossier fotográfico del proceso de restauración.

El Técnico restaurador.

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Antonio Perales Martínez', is written over a long, sweeping horizontal line that extends across the width of the page.

Antonio Perales Martínez

Madrid, 26 de Enero de 1.995



JOSÉ LUIS MORALES Y MARÍN

PROFESOR TITULAR DE HISTORIA DEL ARTE  
DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

Galileo, 3 - 1.º  
Teléfono 447 91 30  
28015 MADRID

San Isidro el Labrador en oración

Oleo sobre tela

85´7 x 63´3 cm.

H. 1788-89


La obra que nos ocupa, y cuya reproducción fotográfica se adjunta, de acuerdo a sus características técnicas y estilísticas, responde a la autoría de Francisco de Goya, a cuya producción pictórica hay que adscribir, pudiéndose fechar hacia 1786-87, etapa que coincide con uno de sus periodos de mayor actividad como cartonista de la Real Fábrica de Tapices de Santa Bárbara, advirtiéndose así algunos de los recursos empleados -sobre todo en los fondos paisistas- para este tipo de labores, así como reminiscencias del magisterio de Antonio Rafael Mengs, cuya impronta supo dejar en los pintores dedicados a la elaboración de composiciones para servir de modelos de tapices en la Real Manufactura.

Previo a este estudio, conviene señalar que el cuadro ha sufrido una minuciosa restauración a cargo del técnico restaurador, Antonio Perales, así como una serie de análisis de la tela -trama fina y tupida (lino)-, y que ha tenido como resul

JOSÉ LUIS MORALES Y MARÍN

PROFESOR TITULAR DE HISTORIA DEL ARTE  
DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRIDGalileo, 3 - 1.º  
Teléfono 447 91 30  
28015 MADRID

tado la comprobación de un soporte habitualmente utilizado por los pintores de la corte en ese período. También, estudios de pigmentos que evidencian la cronología de la obra, reflectografía, rayos X, etc., siendo satisfactorias todas las pruebas en relación a la autenticidad de la pintura.



El Patrón de Madrid aparece en oración, ante un fondo de paisaje, en el que, como se ha señalado, encontramos fórmulas utilizadas habitualmente por Goya en los cartones para tapices -enramadas, celajes, gavillas, etc.-, que repiten, puntualmente, otros fragmentos aislados de cartones -recuérdese, sobre todo, las series con destino a ser tejidas para decorar el dormitorio y el antedormitorio de los Príncipes de Asturias en el Palacio de El Pardo o los de la pieza de comer del mismo Real Sitio-.

La precisión dibujística, lo que llega a consecuciones de gran empeño en la cabeza de San Isidro, responde a una tendencia mengsiana de claro aliento academicista que se pone de manifiesto en otras obras del aragonés en este tiempo, como los cuadros que lleva a cabo para Santa Ana de Valladolid.

JOSÉ LUIS MORALES Y MARÍN

PROFESOR TITULAR DE HISTORIA DEL ARTE  
DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

Galileo, 3 - 1.º  
Teléfono 447 91 30  
28015 MADRID

El Santo, como es usual en su iconografía, viste el traje de los antiguos labriegos de Castilla, oficio que practicaba en las tierras de Juan de Vargas a mediados del siglo XII. También barba y bigote como es tradicional. En su mano derecha porta uno de sus atributos mas comunes, la pala de largo mango con la que hizo brotar un manantial. También otros aperos que le son propios como la hoz que porta uno de los dos niños de primer término. Al fondo, un angel harando, hecho que ocurría según la leyenda, cuando San Isidro oraba.



Respecto al ángel-niño citado, que sostiene la hoz, conviene señalar su gran parecido físico con miembros de la familia real española, y, en especial, con Fernando VII niño, quien tal y como nos narra Nicolás Joseph de la Cruz, en su Vida de San Isidro Labrador, Madrid, 1986, sanó de una grave enfermedad en 1788 gracias a la intercesión del Santo y de su mujer, Santa María de la Cabeza, por lo que el cuadro pudo realizarse como ex-voto por ese suceso milagroso.

En resumen, se trata de una obra plena de belleza y sorpre-

JOSE LUIS MORALES Y MARIN


PROFESOR TITULAR DE HISTORIA DEL ARTE  
DE LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

Galileo, 3-1.<sup>o</sup>  
Teléfono 447 91 30  
28015 MADRID

sivos hallazgos plásticos que nos ofrece una valiosa muestra sobre el quehacer religioso de Francisco de Goya en esos años.

Madrid, 21-febrero-1995

-Dr. José Luis Morales y Marín-



# **EL LIENZO EN IMÁGENES**



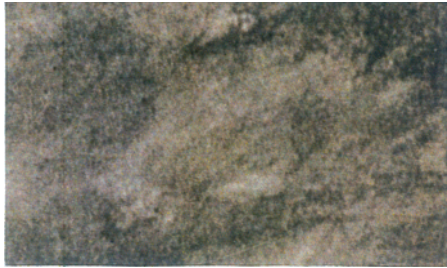
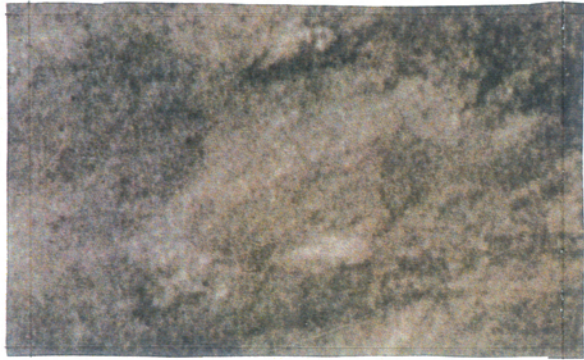


Lienzo restaurado



Antes de la restauración





J<sup>co</sup>  
Goya



Firma



Cabeza del Santo



Reflectografía





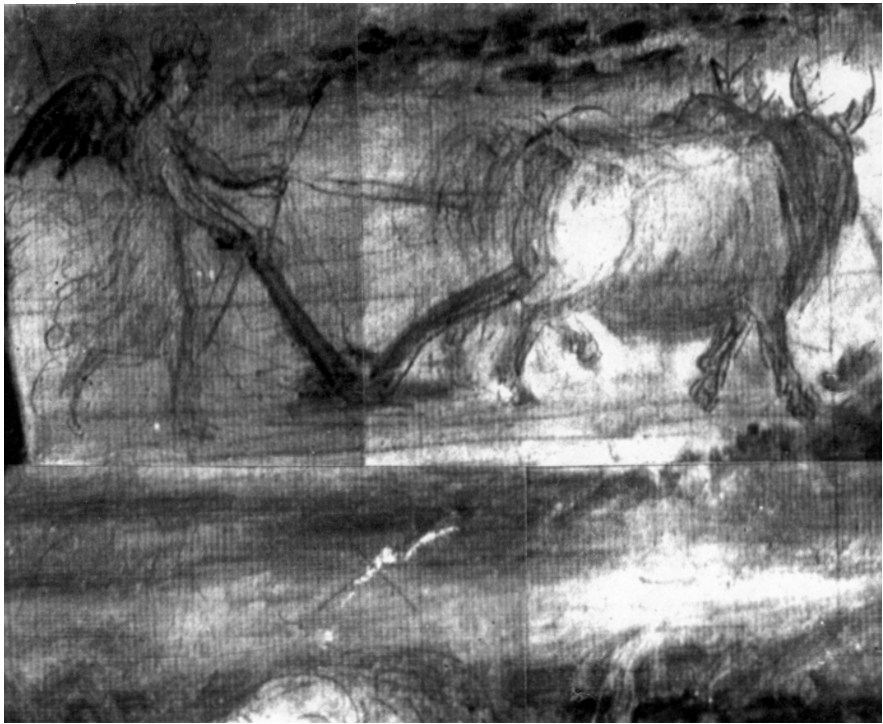
Fernando VII Infante y Ángel



Reflectografía



Milagro del Angel arando



Reflectografía





Angelitos en la parte alta derecha





Reflectografía



Tronco de árbol



Ramas de árbol



Gavillas y matorrales





Reverso del lienzo

## LIBRORUM AESTIMATIONES

### BIBLICA

FARINA, FRANCESCA, *Donne che raccontano Dio. Suggestioni bibliche*, Ed. Messaggero, Padova 2011, 256 p., 21 cm., ISBN 978-88-250-2478-4 (coll. Bibbia per te, 10).

Fa piacere leggere libri intelligenti, intensi, ancorché divulgativi, quando sono frutto di studi approfonditi e di meditazione accurata e sensibile. Appartiene a questa categoria il piccolo volume, in cui la studiosa vicentina Francesca Farina propone una serie di quadri di donne protagoniste della Storia della Salvezza, o comunque emblematiche del rapporto con l'amore di Dio che chiama tutti alla piena comunione. Il testo non ha pretese scientifiche, benché sia frutto di una preparazione remota che attinge a fonti ricche e a materiali solidi. La bibliografia (pp. 243-7) indica i riferimenti principali dell'Autrice e l'accurata serietà con cui lavora. Oltretutto, in nota ci sono non pochi riferimenti ad altri testi non inclusi nella bibliografia ma non meno importanti, tra cui numerosi testi dei Padri o di apocrifi del Nuovo Testamento, assai suggestivi e ricchi di spiritualità.

Una carrellata di personaggi femminili per lo più biblici, dicevamo; e in realtà è un libro tutto al femminile: non solo per l'oggetto e perché scritto da una donna con uno stile bello, piano e ricco di suggestioni, ma anche e soprattutto per la sensibilità, fine e delicata e insieme forte e consapevole, con cui vengono presentate le protagoniste del libro. La prospettiva di fondo poi è quella della preghiera, intesa nel senso più profondo e autentico di relazione amicale, sponsale con Dio; una preghiera espressa in forme differenti e complementari: dalla danza al pianto, dal silenzio all'invocazione accorata, dalla ricerca all'attesa paziente, dall'accoglienza libera al dono e all'offerta gratuiti, eccetera.

Alcune figure prese in considerazione sono assai note, più volte oggetto di ricerca e approfondimenti da parte di specialisti come di autori e autrici di testi per la meditazione e la vita spirituale. Altre sono invece meno affrontate e più raramente proposte dalla letteratura divulgativa. Se si segue il filo rosso della preghiera che tiene uniti i diversi quadri, si incontrano persone che vivono sentimenti e atteggiamenti di vita differenti e complementari. Si parte dalla gioia e dal canto, letti come preghiera del corpo, espressione di una liturgia della vita non sempre facile da comprendere e accettare, come accade a Mikal consorte di David. La donna è spesso protagonista della liturgia del quotidiano, maestra di preghiera e guida nella vita spirituale dei familiari e delle persone del proprio ambiente.

La donna può essere profetessa, come lo furono la sorella di Mosè, Miriam, la giudice Debora, la meno nota Culda, e Anna, la quale indica il Messia presente «a quanti aspettavano la redenzione di Gerusalemme» (Lc 2,38). Donne che appaiono brevemente, spesso accanto ad uomini non sempre all'altezza della situazione, come Barak, o in momenti d'incertezza come Culda, la quale indica con chiarezza agli inviati del re Giosia come ci si sarebbe dovuti comportare con il testo sacro rinvenuto nel Tempio profanato dalle infedeltà dei re e dei sacerdoti precedenti.

Giuditta ed Ester sono invece protagoniste di due racconti non veri quanto alla storia, ma non meno autentici per quanto riguarda la capacità – tutta femminile – di affrontare situazioni disperate e senza sbocco, anche a costo della propria sicurezza e senza temere di mettere in gioco la propria dignità, e di ridare speranza e vita ai compatrioti.

Accanto a loro c'è una serie di madri che devono assumersi l'onere – anche questo solo femminile – di maternità difficili, problematiche, ma tutte significative e cruciali per la storia sacra: Agar, madre di Ismaele, Anna madre di Samuele, Elisabetta e Maria di Nazaret, genitrici del Battista e di Gesù.

Non viene dimenticata la dimensione del quotidiano, vero regno delle donne; e qui l'Autrice narra le vicende di Susanna, testimone fedele della legge amata, la quale viene ingiustamente accusata dalla subdola doppiezza di uomini che si fanno forti della propria autorità e di una giustizia legale solo apparente; oppure della donna di Samaria, il cui nome ci resta ignoto, che incontra Gesù presso il pozzo di Giacobbe e viene guidata ad un percorso di verità su di sé e nel rapporto con Dio; e ancora di Marta e Maria, legate al Messia da rapporti di bella e semplice amicizia, espressa in modo differente e ugualmente importante.

Parlando di donne non potevano mancare riferimenti all'amore gratuito, accogliente e generoso, espresso dalla dedizione della straniera Rut verso la suocera Noemi, dalla donna, anch'essa senza nome, che versa abbondante profumo sul capo di Gesù prima della sua passione, e dalla vedova povera, che non esita a donare a Dio i pochi spiccioli che le sarebbero serviti per vivere.

Gli ultimi due capitoli sono centrati sulla passione e la risurrezione di Gesù: l'evento pasquale, infatti vede le donne protagoniste assai più dei discepoli uomini e in aperta opposizione letteraria con le figure, tutte maschili e con nomi e cognomi, dei persecutori del Signore. Nel capitolo settimo, "Le donne della passione", oltre a Maria che accompagna il Figlio e ne condivide la passione, vengono presentate le donne di Gerusalemme che lo piangono e altre due figure particolari, fortemente evocative: Procla, la moglie di Pilato a cui accenna senza però nominarla Matteo, e la Veronica, personaggio extra-biblico, assai popolare e noto, incarnazione di ogni persona chiamata a rivivere in sé il mistero di Cristo e ad assumerne l'immagine più vera. Protagoniste del capitolo ottavo sono invece le donne che, dopo aver assistito alla crocifissione, si recano al sepolcro il primo giorno dopo il sabato, tra le quali emerge Maria di Magdala. L'Autrice chiude la riflessione contemplando l'incontro della Madre con il Risorto. Più che in altri passi del libro, in questi

ultimi due capitoli è frequente il ricorso a testi apocrifi e della tradizione spirituale antica, da cui trarre più che notizie caratteri e suggestioni con cui arricchire e completare la narrazione.

Un libro di meditazione, che invita alla preghiera e induce alla riflessione sulle grandi promesse divine – già e non ancora compiute – spesso contraddette nel quotidiano, in cui ancora troppo spesso le donne sono fatte oggetto della prepotenza e della violenza di uomini, dimentichi della propria vocazione di compagni di vita e coeredi della santità. Un percorso lungo i sentieri talvolta contorti e apparentemente contraddittori della storia della salvezza, in cui la significativa presenza di donne ci richiama ad una verità talmente palese da venire troppo spesso data per ovvia e scontata: siamo figli di donne, che oltre alla vita ci hanno comunicato anche la fede, insegnandoci a viverla con concretezza e fedeltà nel quotidiano preparandoci ad affrontare le inevitabili prove della vita.

GIOVANNI GROSSO, O.CARM.

#### HÆBRAICA

PAOLO DE BENEDETTI – MASSIMO GIULIANI, *Portare il saluto. I significati dello shalom*, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 79.

Un libretto di poche pagine, per di più scritto a due mani e proposto quindi in due articolazioni distinte ma, sostanzialmente, articolate ed intersecantesi; di mole inversamente proporzionale allo spessore della tematica in sé e della tematica nel suo svolgersi.

M. Giuliani, da par suo, si muove in un'armonia fra meditazione filosofica e proposta esistenziale, fondate su argomenti rigorosamente scientifici e su intuizioni che donano luci inaspettate su quanto, come il saluto, fa parte integrante (forse sottovalutata) della nostra vita e di ogni sua singola giornata.

Il richiamo alla responsabilità di aprire (e chiudere) il discorso non può che scuotere e condurre nei successivi sette capitoletti, tenendo sempre desto lo sguardo per giungere al saluto penultimo ma anche a dare l'ultimo saluto. Un viaggio esistenziale, critico, che costringe a riflettere e a cambiare la postura personale.

P. De Benedetti con il garbo e la levità che gli è propria (e maschera l'esuberante competenza) corre sul filo delle radici bibliche e degli sviluppi rabbinici di un saluto messianico, per dare risposta ad un preciso interrogativo: "Per chi lo Shalom?".

Svelarne il contenuto, toglierebbe la gioia della scoperta ed anche la plasticità della teshuvah che non può non affiorare dalle pagine e ancor più dall'incontro con due maestri che hanno scritto un capolavoro.

CRISTIANA DOBNER, O.C.D.

GÉRARD ZYZEK, *Le désir des désirs. Le Talmud, nouvelles perspectives...*, Editions Lichma 2011.

Il Talmud quanto è presente nella vita di un cristiano che sia in ascolto della Parola e del popolo d'Israele? Quale ne è la comprensione generale e quale quella particolare?

Posto in altri termini: quante volte e per quanto tempo ci siamo chinati sul Talmud?

Le obiezioni che potrebbero suffragare questa carenza, si potrebbero ascrivere alla mancanza di un maestro, di un gruppo cui prendere parte, sia per essere iniziati allo studio, sia per potervi proseguire senza affanno e senza tema di incappare in errori madornali.

G. Zyzek fu interpellato dalla Fondazione Pincus per redigere una sorta di Guida allo studio del Talmud. Il volume, dall'accattivante titolo, ne rappresenta un primo passo, con la piena consapevolezza che il Talmud è un oceano, in cui bisogna imparare a nuotare, navigare, sostare...

Si affacciano difficoltà tecniche innumerevoli di linguaggio, cui peraltro si può ovviare con un accurato lessico ragionato, difficoltà di penetrazione in una tradizione orale intricata per i non addetti ai lavori. Tuttavia, "la vera difficoltà è di ordine esistenziale", cioè un investimento umile e paziente. Il Maestro Guida però sottolinea una difficoltà che consente di affrontare il *'amal hatorah*, la fatica della Tora e le imprime la sua tonalità precisa: "Lo studio della Tora nella gioia".

Solo con questo sigillo previo ma anche costantemente presente nelle diverse sessioni di studio e di incontro, ha senso la fatica: "La gioia non procede dalla trivialità del mondo, viene da altrove. Noi abbiamo ricevuto dai nostri Maestri che è possibile vivere una vita di Tora e di Mitsvot. È possibile vivere un quotidiano di grandezza, di elevazione e di ampiezza. Il legame concreto di questo vissuto è la gioia. La gioia è l'introduzione in un mondo non limitato, un mondo di ampiezza, all'interno di un mondo di limiti".

Per questa ragione, la tematica esaminata è quella del pasto dello Shabbat, perché "è fondamentale nel giudaismo e consente di penetrare nel cuore delle questioni tanto metafisiche quanto esistenziali veicolate dalla Tradizione ebraica".

L'invito quindi è esplicito: lasciarsi coinvolgere in questo studio innervato di gioia.

CRISTIANA DOBNER, O.C.D.

*La terre demeure de sainteté. Études chrétiennes du judaïsme*, PROFAC, Lyon 2011.

*Shamor vezakhor* ! Ricordati e osserva ! Queste parole dell'inno per l'entrata dello Shabbat suonano come un autorevole esergo perché scandiscono, da ben 20 anni, l'esistenza del Centre Chrétien pour l'Étude du Judaïsme di Lione. Con nomi e volti ben conosciuti che, senza deflettere, si sono chinati



all'ascolto della tradizione d'Israele fin dal contesto immediatamente successivo al Vaticano II, creando un grembo di esperti di lingua ebraica, scienze bibliche e rabbiniche con un salto di qualità dovuto alla maturazione dei tempi e della reciproca conoscenza, come afferma J-P. Lemonon di J. Dessellier, pioniere in questo campo e munifico donatore per la costituzione della Biblioteca del CCEJ, perché ormai si tratta: «... di pensare le questioni che l'esistenza del popolo ebreo pone alle Chiese».

Il card. Decourtray, all'inaugurazione solenne del 20 febbraio 1991, ebbe il coraggio di chiedersi: «Come accadde che noi cattolici non abbiamo riconosciuto più rapidamente la vocazione d'Israele?», tracciò così il solco in cui fu gettato il seme. Il rabbino R. Wertenschlag, a sua volta, colse l'intento della creazione del Centro: «Considero questa iniziativa come un gesto di amicizia e di rispetto per la tradizione ebraica... ne vedo la volontà di rigettare definitivamente l'insegnamento del disprezzo, denunciato da J. Isaac, di non considerare più gli Ebrei come una sopravvivenza desueta di un'antica alleanza superata».

Sessioni e seminari sono stati condotti dall'autorità di pensatori competenti quali P. Lenhardt e il rabbino R. S. Sirat, dando vita a pubblicazioni che ne segnano il passo mai incerto o stanco.

La terra «dimora di santità» è uno dei perni dell'indagine dei ricercatori che hanno scavato sul rapporto dell'ebraismo con la terra promessa, non solo nel corso di lunghi anni ma anche all'interno di un seminario pluridisciplinare che ha visto alternarsi tematiche e oratori di fama: dalla voce della letteratura in testamentaria (E. Pascal-Gerlinger) a quella della letteratura rabbinica (J. Massonet), trascorrendo per il Nuovo Testamento, i Padri della Chiesa, la scuola di Safed, Jehuda ha-Levi, Maimonide, la Qabbalà... È proprio «la Terra concreta d'Israele che è il luogo di predilezioni in cui si adempiranno tutte le cose fissate da Dio fin da prima della creazione».

Bisogna fissare lo sguardo e il pensiero a Gerusalemme e al Tempio da cui si irraggerà la salvezza su tutte le nazioni per l'avvenimento di un mondo nuovo che vedrà il Regno di Dio su tutto il mondo intero.

Chiunque avverta pulsare in sé interrogativi e domande che ben difficilmente trovano risposta, ricorrendo a queste pagine non si ritroverà deluso o disatteso per la chiarezza espositiva, la consequenzialità rigorosa, per la mancanza evidente di concessioni di parte: «Pur essendo la Terra una componente indefettibile della tradizione ebraica, rimane relativa al dono senza condizione della Torah e solo la vita nella fedeltà all'alleanza ne assicura il possesso» (J. Massonet).

L'acuto saggio di Cerbelaud indica ai cristiani un passaggio mentale e spirituale da trasferire nel concreto e da articolare nella loro propria teologia: non si deve passare sopra la storia d'Israele e cancellare il particolare di un popolo e della prima alleanza volendo proclamare l'universale del cristianesimo. È una grande sfida che solo maestri competenti e sinceri come questi di scuola lionese, possono accogliere e portare al grande frutto di una storia della salvezza che sia grandiosa e abbracci tutto e tutti.

Questi sguardi complementari non possono che parlare delle infinite facce di un prisma che, se viene mosso dal soffio dello Spirito, è però consegnato a mani e menti umane che devono con ogni libertà vera piegarsi alla ricerca, all'ascolto, al cammino percorso insieme: «Come sono belle le tue dimore Israele!».

CRISTIANA DOBNER, O.C.D.

PIERRE LENHARDT, *L'Unité de la Trinité. À l'écoute de la tradition d'Israël*, Colège dea Bernardines, Parole et Silence, Les Plans sur Bex 2011, pp. 235.

Il mistero, è ben noto, è mistero e come tale va accolto e custodito. Così facendo però non si è ancora detto che poco o nulla, perché i rischi sono molteplici e, fors'anche, fatali: cadere nel fideismo, in una sorta di pseudo misticismo alla New Age, oppure adottare schemi filosofici serrati, alla Hegel, ma in fin dei conti illusori quanto i primi perché la ragione umana partendo da se stessa, non fa altro che giungere a se stessa. Un cerchio vizioso, chiuso e sbarrato.

Il nostro Dio, JHWH, non è il Motore Immobile che rimane pensiero misterioso e sublime ma lontano, è l'JHWH che, per eccesso di amore, si riversa sulla storia della persona umana, lo inonda con la sua amicizia, lo salva eternamente.

Egli si è donato e risplende in alcuni luoghi in cui la sua Presenza è forte, magnetizzante: la sua Parola che giunta fino a noi, ci ha afferrati e coinvolti. Per secoli JHWH ha educato il suo popolo eletto Israele, per secoli ha pazientato finché la sua alleanza non ha fatto breccia, si è rotta, si è ricostituita e nella storia di Israele, l'eletto e l'infedele, l'eletto e colui che compie il ritorno, ognuno di noi mortali si riconosce.

Gesù Cristo, il Messia per i cristiani, non si è incarnato nel vuoto, ma nel tempo e nella storia di Israele ha preso fattezze umane, ha portato in sé tutta la rivelazione a Israele di JHWH Abbà Creatore, che ha operato lo *tzitzum*, che si è "ristretto", per eccesso di amore, e ha indicato se stesso come il Verbo del Padre, Colui che avrebbe donato lo Spirito.

Se ripercorriamo la Tradizione cristiana dai primi grandi Padri apostolici fino ai nostri giorni, il mistero della Trinità ha attirato non solo la pietà liturgica, la mistica, ma anche la riflessione teologica più serrata e rigorosa.

Indubbiamente mai la persona umana potrà attingere all'essere di JHWH, scoprire gli abissi di un Infinito che vuole rendersi finito, ma potrà risalire dalle orme lasciate da JHWH nella storia e consegnate nella Sacra Scrittura e nella Tradizione da JHWH stesso e guardarLo e conoscerLo come Egli ha voluto lo guardassimo e lo conoscessimo.

Per i cristiani il Signore Gesù è Colui che ci mostra il Volto di Dio Padre.

In questo nodo, Pierre Lenhardt, religioso di Notre Dame de Sion, maestro sulla soglia, con un bagaglio di studi teologici e rabbinici che hanno costellato la sua intera vita, ci introduce con un rigore che nulla concede a

quanto sfugge alla ragione e di nulla si appropria di quanto potrebbe riguardare un vago sentimentalismo pseudo-orante.

L'autore possiede un metodo preciso che applica senza deflettere: quanto si può dire e quanto non si può dire, quanto si può dimostrare e quanto non si può dimostrare. Sa arrestarsi alla soglia del mistero senza violarlo, ma concedendogli tutta la consistenza che JHWH stesso ha voluto lasciare nelle mani e nel cuore della persona umana.

L'immersione nella tradizione rabbinica, rispettosissima del cammino del Popolo eletto nella storia ed aliena da ogni appropriazione, consente di percepire le "risonanze" che fanno fiorire il mistero trinitario nel linguaggio umano e lo pongono ricco della rivelazione su di una base teologica seria ed ineludibile.

Il passo, sempre delicato e lieve, non conosce riposo o scorciatoie, prosegue inflessibile: dall'Unità di Dio, il Signore (JHWH), il Dio (ELOHIM) d'Israele che è UNO e UNICO, passando per l'Unità della Torah, e per l'Unità paradossale, per il paradosso della Creazione e della Rivelazione, per giungere all'Unità-la Trinità ebraica, con le Triadi e le Diadi. Puntando diritto all'Unità-Trinità della fede cristiana e della Triade ebraica.

L'orizzonte però non è quello della speculazione astratta, il bagno è tutto scritturistico e rabbinico, con il primo passo, analitico, "la ricerca delle radici della mia fede cristiana" e il secondo passo, sintetico, "l'ascolto quanto largo possibile di quanto la Tradizione d'Israele dice sull'Unità di Dio".

La partenza è costituita dal Vangelo di Marco (12, 28-34) perché "questo testo insegna che Dio è Uno e Unico, allora cercherò-afferma l'autore-quanto la Tradizione d'Israele dice di questo Dio Uno e Unico di cui parla il Vangelo".

Il percorso porta il titolo di Unità-Trinità ed è tracciato dal Vangelo di Luca (3, 21-22; 9, 28-36), in ascolto della Tradizione di Israele che "illumina più ampiamente la fede cristiana".

Il traguardo è la Trinità ricordando "alcuni insegnamenti della Tradizione cristiana sulla Trinità, riprendendo alcune risonanze già intese con la Tradizione d'Israele".

Un saggio imprescindibile per chi voglia assaporare il mistero che Gesù ha posto ha fondamento del suo Annuncio, cioè di Sé stesso; un saggio che richiede un ascolto razionale e sensibile, raffinato e, soprattutto, libero da pregiudizi.

Un anello ecumenico che segnerà il nostro secolo, una pietra miliare in quella via che il Vaticano II ha aperto e che ormai non si fermerà più alle dispute medievali ma conoscerà l'incontro dei volti attratti dal mistero dell'JHWH che, ad entrambi, si rivela nell'ascolto reciproco e solidale. Per nostra più piena gioiosa ricchezza salvifica.

CRISTIANA DOBNER, O.C.D.

MARC-ANDRÉ CHARGUÉRAUD, *Cinquante idées reçues sur la Shoah. Tome premier: de Accueil à Joint*, Labor et Fides, Genève 2012.

L'intento di questo primo volume, organizzato a lessico e quindi passibile di lettura sincronica e diacronica, presenta 50 soggetti che consentono di apprendere particolari sfuggiti in altre letture, dinamiche espresse in serrato ordine cronologico, interrogativi lanciati che richiedono riflessioni ed indagini ulteriori.

Ognuno dei soggetti, delle parole chiave, vuole ricondurre ad un riesame delle situazioni, si tratta di "idee ricevute. Certi soggetti espongono paradossi ignorati. Altri mettono in evidenza situazioni conosciute dagli storici ma perdute o dimenticate nello scorrere del tempo. Vengono denunciati dei miti, degli eventi sono riavvicinati per conferire tutto il loro significato. Alcune informazioni sono incrociate per sottolineare una correlazione passata inosservata. Il contesto mette in evidenza un'altra lettura di certe situazioni".

Quello che sembrava un abecedario di facile consultazione si rivela allora come una ricerca complessa che richiede una postura critica ed attenta, non sempre condivisibile ma pur sempre ammirata per la documentazione: l'autore ha già scritto 7 libri sui testimoni della Shoah, 50 articoli e la bibliografia sottesa alla ricerca consta di ben 200 libri specializzati.

La pretesa non è quella di dire l'ultima e l'unica parola autorevole e di risultare una sorta di revisione della storia. È altra e diversa: "Tenta di dare una nuova lettura di certi aspetti storici. Il suo scopo è di aprire nuove piste di riflessioni. Apporta nuove luci".

Bisogna ammettere che lo scopo è riuscito, suscitando risposte personali magari, ampiamente, diverse.

CRISTIANA DOBNER, O.C.D.

#### MARIOLOGIA

SALVATORE M. PERRELLA, O.S.M., *L'insegnamento della mariologia oggi*, Edizioni Messaggero, Padova 2012, pp. 246.

Father Perrella is a Servite friar and principal of the Pontifical Marianum Institute in Rome. This book is the product of several decades of teaching and research which have also seen a considerable body of writings on Mary from his pen on subjects such as her virginity, her ecumenical dimension, her apparitions, John Paul II's teaching on her and finally her position as Immaculate and Assumed into heaven. Perrella underlines from the very beginning of this present work that the study of Mary is an integral part of Christian theology, in dialogue with other non Roman Catholic traditions, but without losing sight of her centrality. It is for this reason, according Father Perrella, that the teaching of Mary in universities and seminaries cannot be

superficial, apologetic, fundamentalist or nostalgic. Instead Mariology must follow a three-way approach: intellectual, spiritual and pastoral.

Perrella develops his argument across thirteen chapters which are a mixture of historical narrative, theological analysis and pedagogical exhortation. Of the three paths, perhaps the third is the weakest in Perrella's treatment. It would have been of great interest to see how the author deals with the intellectual and spiritual dimensions of Mariology in his pedagogical practice – especially from one with such a vast experience.

The thirteen chapters can be grouped together in three major blocks: historical, academic and magisterial. Chapters 1 to 4 look first at the place of Mariology in theology as a whole. As a systematic reflection on the Mother of God and the Mother of Jesus, marian studies derive their relevance and force from the centrality of Christ at the heart of belief and from the aim of theology to “know the God of Jesus Christ.” Mariology has been practiced according to various models over history: patristic, medieval scholastic, protestant Lutheran, modern and post-modern. Before the watershed treatment of Mary in Vatican II, the emphasis in the Catholic tradition was on her uniqueness. The Second Vatican Council witnessed a considerable shift in theology from might what might be termed an “internal” debate to a stance which implied a dialogue with the world. I would add here that the conciliar debate was also heavily coloured by two tendencies which had emerged, or maybe better, had been identified in the 1950s as “Christotypical” and “ecclesiotypical” respectively. It was the second that “won out” by the narrowest of margins over whether Conciliar teaching on Mary should be in the context of a document on the Church or be in a decree of its own. Perhaps a little more on the struggle to treat Mary as a model disciple would have helped to illustrate the hotly contested visions of Mariology in the 1960s.

The second block of chapters (5 to 7) examines the relationship between the academy and Mariology from two perspectives. The first, the theological, looks at the context in which Mariology is taught in seminaries and universities. The second dimension is practical: where is the subject of Mariology to be located in any given programme of studies. Here too like the debate in Vatican II, it might have been of interest to chart in a little more detail the relative merits of Mariology as a separate subject (the recommendation of *Sapientia christiana*) or as a topic in ecclesiology (the immediate post-conciliar preference). Maybe too it would have been good to ask whether the return to Mariology as a separate subject marks a reversal of the Vatican II debate over *Lumen gentium*? Again, it would have been most illuminating to hear from Perrella something of his own experience in this regard.

The third block of chapters (8 to 13) looks at Mariology and the magisterium from both a theological and historical point of view. Both theology (and therefore Mariology) and the magisterium seek to be of service to the Word. In a strict sense for Perrella the Blessed Virgin herself as the subject of Mariology is the best example of this service both carrying the Word and witnessing to it. This pattern of a relationship to Christ and a role in the

Church emerges clearly in chapter VIII of *Lumen gentium*, which in turn “sets the scene” for the second, historical part of Perrella’s treatment. Under all popes since Paul VI there has been a movement to integrate the Catholic understanding of Mary (which perforce implies an element of popular devotion) with an intellectual and spiritual formation. Perhaps it would have been helpful to examine these popular elements a little more closely to see how they fit into the process of formation, given that some topics like Marian miracles and apparitions are of continual interest to the Church as a whole.

In his concluding remarks, Perrella draws together the main points in his book: that Mary cannot be considered a peripheral figure in the Christian faith. She plays a crucial, even unique, role in the Incarnation, at the foot of the Cross and at Pentecost. She is the bearer of the Word and a witness to it and thus has a role a Revealer of that Word. In the words of Marcello Bordoni, “she is the first/prime exegete of Christ”. There is, therefore, a profound and highly significant relationship between Mary and theology.

Perrella’s book is a highly competent and well-informed account of the place of Mariology in the Church and in the Magisterium. Despite its title, however, it is not so much about “teaching” in a pedagogical sense, although seminary and university are by no means absent. It is not a book seminary students really need to take notice of and one suspects that its readership will largely be confined to teachers of Mariology.

KEVIN ALBAN, O.CARM.

#### THEOLOGIA SPIRITUALIS

SUOR PAOLA MARIA DELLO SPIRITO SANTO, *Santa Maria Maddalena de’ Pazzi*, con illustrazioni di Mina Anselmi, prefazione di Bruno Secondin, Nerbini, Firenze 2012.

Ho avvertito da sempre una attrazione per santa Maria Maddalena de’ Pazzi e quando sono stata coinvolta nello studio della sua vita e della sua spiritualità, volentieri mi sono lasciata prendere e, di volta in volta, ho risposto agli inviti dei Padri Carmelitani a scrivere qualcosa, fino all’ultimo lavoro in preparazione al 4° centenario della morte della Santa, celebrato nel maggio 2007.

Solo da un paio di mesi ho tra le mani questo libro di suor Paola Maria, ridato alle stampe dalle Carmelitane di Montiglio, per ricordare la loro Madre. Leggerlo è stata una sorpresa e mi ha lasciato pensosa: più che della grande estatica fiorentina, mi parla dell’autrice che, ancora giovanissima, ha avuto il dono di ripresentare con piena aderenza ai manoscritti, il cammino di una santità apparentemente straordinaria, eppure da lei resa chiara come una parabola evangelica.

La santità non è semplice, ma il genio di chi ne parla è tutto nel renderla desiderabile e possibile. Suor Paola Maria, chiamata in modo “prepotente” al Carmelo di Careggi, era destinata a rivivere il carisma di Maria Maddalena in quella seconda metà del XX secolo, già piena di fermenti nella Chiesa fiorentina. I soffi dello spirito attraversano anche le mura di clausura, e l'autrice del libro era stata posta dal Signore in una situazione privilegiata, quasi di “deserto”, rispetto a quel mondo di 60 monache che popolavano lo storico monastero fiorentino: in obbedienza alla Priora, lei viveva nella sua cella, sempre malaticcia, dopo che il suo fisico delicato era crollato a causa del lavoro pesante, del freddo e dello scarso nutrimento. Impossibilitata a fare altro, le fu chiesto di curare la pubblicazione dei manoscritti relativi alla Santa e di scrivere degli articoli per alcune riviste religiose.

Erano lavori che affinavano le sue capacità e la facevano conoscere. Mentre proprio in quegli anni ci si appassionava allo studio di Maria Maddalena de' Pazzi, a lei lo Spirito diede l'intuizione di “raccontarne” semplicemente la spiritualità attraverso gli episodi stessi della vita – episodi già raffigurati in modo nuovo dalla mano di Mina Anselmi – in modo che le giovani chiamate al Carmelo potessero *vivere una vita parallela a quella della Santa*, fino all'amore nudo sulla croce. Ma inspiegabilmente quelle pagine sono rimaste nell'ombra.

Il Signore ha disposto che suor Paola Maria realizzasse questo al monastero “Mater Unitatis” di Montiglio, dove il suo carisma è stato vagliato e nutrito da un Pastore come il card. Michele Pellegrino. Lì, tante persone hanno sentito la presenza benefica di un vivere impostato sull'Amore, partecipato a quanti si avvicinano a quel Carmelo, nato dal ceppo originale fiorentino. Queste pagine ripubblicate dopo oltre 50 anni, hanno un messaggio per tutti, radicale e da sogno, come l'avventura vissuta dalla giovane Maria Maddalena per congiungersi con il Verbo divino.

SORELLA PAOLA MOSCHETTI

TOMÁS DE JESÚS, O.C.D., *Suma y compendio de los grados de oración*. Estudio introductorio y edición de Silvano Giordano, O.C.D. Textos para un milenio, 8, Madrid, Ediciones Carmelitana, 2011, pp. 244.

En una amplia y luminosa introducción (54 pp.) traducida por Juan Montero Aparicio, el profesor Giordano traza una síntesis biográfica del célebre P. Tomás de Jesús, desde su nacimiento en Beaza en 1564 hasta su muerte en Roma en 1627. Y por supuesto no falta el estudio de su producción literaria abundante y profunda.

Como era de esperar insiste en dos vertientes importantes de su vida. Fue el iniciador y fundador de santos desiertos carmelitanos, cuyos nombres producen emoción, como el de Bolarque o las Batuescas. El P. Tomás de Jesús conectó perfectamente en este proyecto, con el origen estrictamente eremítico de la Orden del Carmen. Fue una auténtica vuelta a la observancia de la

regla primitiva de San Alberto en el sentido riguroso de la palabra. Más aun, los santos desiertos del Carmelo descalzo en España han sido, y son en la actualidad, en menos escala que antiguamente, los únicos lugares donde la primitiva regla estuvo y está vigente. Hablar de que cualquier movimiento o reforma, como tal, fue un retorno a la observancia de la Regla primitiva, si no se explica debidamente es un eufemismo. Así lo comprendió, de hecho, con la erección de Santos Desiertos el P. Tomás de Jesús. Y ésta es una de sus grandezas.

Aunque parezca paradójico, resulta sorprendente, que el mismo P. Tomás fuera el grande impulsor de las misiones entre los carmelitas descalzos de la Congregación italiana. Su contribución en este sentido es innegable; rompió moldes y abrió nuevos y fecundos horizontes. Con buen criterio, Giordano advierte que la vertiente misionera la llevaba Santa Teresa clavada en el alma y recuerda su conversación con el P. Maldonado sobre los indios que vivían en la gentilidad y la fuerte impresión que le produjo. Bastaría también recordar que, lo mismo aplaudía la fundación de un convento retirado de varones, como las andanzas apostólicas del P. Gacián. El P. Tomás es pues un paradigma de simbiosis entre el eremitismo del origen de la Orden y el celo misionero, heredado de la Santa.

Fue además prolífico y profundo escritor de temas variados: espirituales, misionales, etc. Y así lo pone de relieve el autor. Especial interés, como es lógico, merece la *Suma y compendio de los grados de oración*. Publicó esta obra en el contexto de la beatificación de Santa Teresa que se realizó en 1644. Recoge en esta *Suma y compendio* los textos de la Santa, desde la oración de los incipientes hasta la contemplación, especialmente con base en las *Moradas*, pero no en forma de cadena o antología, sino que los presenta y ofrece al lector con su propio cuño, de manera que conserva el frescor del original teresiano y el rigor del escolástico. Termina Giordano su introducción iluminándonos sobre la edición príncipe de 1610, sus numerosas impresiones y criterios de la nueva edición.

Vaya nuestra sincera felicitación al P. Giordano por la oportunidad que nos ofrece de disfrutar de un tratado tan importante y a la dirección de *Textos para un milenio* por haberlo incluido entre sus publicaciones y al acercarse el cuarto centenario del nacimiento de Santa Teresa.

BALBINO VELASCO BAYÓN, O.CARM.

FERNANDO MILLÁN ROMERAL, *Il coraggio della verità. Il beato Tito Brandsma*, Ancora, Milano 2012, pp. 128.

La testimonianza di Tito Brandsma continua ad inquietare le coscienze e a far affiorare in loro interrogativi che urgono la risposta: il senso della propria vita all'interno dell'arco di tempo donato a ciascuno, il coraggio delle proprie scelte, la percezione delle dinamiche storiche che costruiscono e distruggono l'umanità.



Il piccolo e fragile ometto che fu Tito Brandsma dimostrò di non temere nulla e nessuno, anche se patì la sofferenza che ne derivava.

Il momento storico in cui visse il carmelitano frisone è un varco in cui bisogna entrare per comprendere il *mysterium iniquitatis* rovesciatosi sull'Europa e, di conseguenza, sul mondo intero, con il dilagare e l'affermarsi dell'ideologia nazista.

“La figura di p. Tito Brandsma è una figura poliedrica: uomo molto attivo, culturalmente inquieto, un po' eclettico, conciliatore nelle situazioni difficili, ma molto fermo nelle proprie convinzioni, profondamente inserito nel mondo del suo tempo (mezzi di comunicazione, docenza, impegno politico) e, contestualmente, con un'intensa vita interiore. Sacerdote carmelitano, giornalista, professore di filosofia e di storia della mistica nell'Università di Nimega, rettore della stessa Università nel 1932, interessato al dialogo ecumenico...” così, con poche parole, l'autore, Priore Generale dell'Ordine Carmelitano, Teologo e docente di Sacramentaria, delinea l'intensa personalità del suo confratello.

La biografia scorre, malgrado l'imponenza dei nodi storici e teologici affrontati, grazie ad una scrittura nitida che però non diventa superficialità narrativa a scapito della profondità, proprio perché F. Millán Romeral sa trasferire nelle pagine quanto ha meditato ed assimilato a lungo.

Il discorso non è quello consueto, trito e ritrito, di un'agiografia del passato, dove imperavano lodi sperticate e intenti devozionali, il piano è quello autenticamente umano, quello di un Tito di tutti i giorni, alle prese con la sua natura, la sua *mens* culturale, ma rivolto a Dio nella vita carmelitana e nel compito che il Creatore gli aveva assegnato nella storia.

Nella lettura, tessuta di rigorosa documentazione, ci si muove quindi sul binario aperto e dichiarato della vicenda biografia di colui che Giovanni Paolo II il 3 novembre 1985 avrebbe dichiarato Beato, ma anche su quello non dichiarato ma quanto mai presente, della reazione, culturale e spirituale, richiesta a chi legge, perché assuma posizioni teologiche e vitali che lo rendano più vicino all'ometto allegro, mite e ricco di Dio che osò sfidare Hitler e la sua demenziale visione del mondo, l'orrore del lager, con una visione culturale e teologica che non si può non considerare per confrontarsi oggi con le richieste, positive e negative, del nostro travagliato tempo.

CRISTIANA DOBNER, O.C.D.

CRISTÓBAL MÁRQUEZ, O.CARM., *Excelencias, vida y trabajo del P. Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, carmelita*. Estudio y edición de Pablo María Garrido, O.Carm. Henar Pizarro Llorente, Madrid, Textos para un milenio, N° 9. Ediciones carmelitanas, 2012, pp. 311.

Con motivo del próximo centenario del nacimiento de Santa Teresa están ya proliferando publicaciones relacionadas con la Santa y su entorno. Hoy presentamos la primera biografía del P. Gracián, su compañero inseparable, y escrita por el P. Cristóbal Márquez, O.Carm., pero esto requiere una

pequeña explicación. En el primer estudio preliminar del P. Garrido titulado, *El P. Fr. Cristóbal Márquez O.Carm. y su biografía del P. Fr. Jerónimo Gracián (1619)* (pp. 19-51), se reafirma y amplía lo que había publicado en el *Dictionnaire de Spiritualité*, X (París, 1980), cols. 648-649, a saber, que la biografía primera del P. Gracián, aparecida en Valladolid en 1619 y en la que figura, como autor, el licenciado Andrés Mármol, no le pertenece a él, sino que es obra del carmelita Cristóbal Márquez. Los argumentos son tan concluyentes que no admiten lugar a la menor duda, y, por supuesto, no existe ninguna voz discrepante en este sentido.

Además de los datos biográficos del P. Márquez, excelente escritor y autor de otras obras, emite un juicio de valor de ésta y hace suya la afirmación del P. Pedro de la Asunción, formulada en 1674 y que dice lacónicamente: “está escrita con acierto y elegancia”. Añade el P. Garrido, que responde a la “objetividad en los datos que en ella nos ofrece sobre la vida del insigne coadjutor de Santa Teresa de Jesús, por la que manifiesta también una admiración extraordinaria”. Alude a la edición que ahora se publica y a las fuentes y bibliografía utilizada en su estudio.

Márquez está en la línea de la corriente de simpatía que siempre inspiró el P. Gracián al viejo Carmelo, comenzando por el sermón fúnebre, pronunciado por el P. Andrés de Lezana, ya se sabe el hermano del célebre Juan Bautista de Lezana, en el Carmen de Madrid.

Son orientadoras las páginas del P. Garrido y sumamente recomendable su lectura.

El segundo estudio introductorio pertenece a Henar Pizarro, profesora de la universidad de Comillas. Lleva por título: *Jerónimo Gracián de la Madre de Dios. Últimas aportaciones historiográficas* (pp. 53-74). Analiza en el mismo trabajos novedosos aparecidos en el último decenio “en el contexto de una interpretación de la reforma descalza inscrita en la evolución de las relaciones entre la Monarquía hispana y la Santa Sede, atendiendo a la juxtaposición de las tendencias políticas de las corrientes religiosas”. Perteneció Gracián a una de las facciones cortesanas; así la califica la autora. Interés especial el apartado que se refiere a la confesionalidad de la Corona que venía de atrás y que ocasionó tantas tensiones entre Roma y Madrid, particularmente en la época de Felipe II, pero que continuó posteriormente. Analiza la división de los descalzos carmelitas en 1600 en dos congregaciones, la española y la italiana. Gracián, quien fue también colaborador del Archiduque Alberto de Austria, fue autor y víctima en esta época conflictiva, sobre la que falta el estudio deseado, que promete la profesora Pizarro y sobre la que ya nos proporciona algunas pistas que se agradecen. Falta igualmente una biografía crítica del P. Gracián.

De la edición del texto del P. Márquez *Excelencias, vida y trabajos del Padre Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios* (pp. 75-311) es responsable el P. Garrido. La seriedad y rigor de su edición quedan avalados por más de un centenar de notas eruditas a pie de página que ayudan y orientan al lector.

La obra constituye, sin duda, una nueva conquista y un excelente rescate de la colección *Textos para un milenio* que va consolidándose.

BALBINO VELASCO BAYÓN, O.CARM.

BRUNO SECONDIN, *Inquieti desideri di spiritualità. Esperienze, linguaggi, stile*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2012, pp. 281, € 25,00.

L'inquieta libertà di ricerca e di discernimento ha animato negli anni della docenza all'Istituto di Spiritualità della Gregoriana lo spirito del maestro Bruno Secondin che in queste pagine lascia un progetto di studio affidato ai suoi alunni. Chi come, me, è stato allievo del teologo Secondin riconosce nel libro l'arguzia nell'affrontare temi di spiritualità a partire da un'attenta lettura delle attuali circostanze di vita.

La prefazione è stata curata dal Cardinale Mons. Gianfranco Ravasi che introduce il lettore alla ricerca di una vita più profonda vissuta nel testimoniare Cristo in un mondo che si costruisce in forma virtuale. Sorge spontanea una domanda: il desiderio di Dio anima ancor oggi il cuore dell'uomo? La creatura desidera incamminarsi sulle strade della contemplazione, perfetta conoscenza, per ascendere verso le altezze vertiginose della Trascendenza?

In un mondo in cui il robot è costruito con le fattezze umane, capace di arrivare prima dell'uomo sul pianeta Marte e di inviare fotografie strabilianti sulla vecchia Terra, in un mondo in cui i sentimenti dell'uomo sono sottoposti a vivisezione per controllarne gli effetti e riprodurli in un congegno meccanico, l'inquieto desiderio di Dio non è assopito, ma si presenta più forte e più coinvolgente di prima.

La proposta di Bruno Secondin è mettersi in ascolto dell'inquietudine odierna per poter offrire percorsi possibili di maturità spirituale. L'itinerario di riflessione è non solo rivolto ai lettori che si interessano di spiritualità, ma particolarmente ai teologi spirituali che, da questo libro, possono ancora una volta interrogarsi sulla struttura e sul metodo da applicare al loro campo di indagine.

Il cammino inizia con uno sguardo acuto sulla cultura odierna, su quello spirito politeista che emerge dal cuore insoddisfatto dell'uomo (pagg. 17-46). La religione troppo legata alle sue strutture dogmatiche non riesce a corrispondere alle odierne esigenze spirituali dell'uomo, per cui quest'ultimo si rivolge al passato mitologico costruendo una spiritualità universalistica in cui ogni elemento è incorporato per liberare l'uomo dal potere delle Chiese. Per Secondin il ruolo del teologo spirituale è quello di intercettare i segnali che la società invia per poterli tradurre in percorsi di spiritualità (pagg. 47-58). I nuovi cercatori di Dio lasciano le ferite dell'uomo di oggi, curano il senso di vuoto che nasconde nei suoi occhi; sono esperti di scorciatoie per insegnare al credente come raggiungere l'agognata unione con Dio e indicano, attraverso ferite della storia, che ciò è possibile, basta un desiderio ardente di Lui. La nuova spiritualità non può che, allora, essere olistica, perché recupera la tota-

lità dell'essere umano in relazione a Dio. Ogni dimensione dell'uomo si orienta a Dio: i sensi e l'intelletto non sono due realtà diverse ed opposte, ma rappresentano il sentire ed il ragionare dell'uomo che coglie il contingente e l'universale. La corporeità rientra nello studio della spiritualità cristiana, perché attraverso i sensi il credente coglie le ferite dell'anima, sperimenta la compassione nel chinarsi sul fratello abbandonato. Una spiritualità olistica è sempre agonica, perché si pone in territori di confine dove la mischia ferve di più. La spiritualità cristiana non ha paura di porsi in contatto con le difficoltà odierne, anzi è la risposta da dare alle esigenze dell'uomo di oggi.

Abitare il proprio presente significa riconoscere i segni dei tempi in cui sperimentare la presenza operante dello Spirito Santo che rende l'uomo familiare di Dio, concittadino dei santi. L'alleanza con Dio è il fulcro di questo itinerario spirituale che si svolge nel tempo dell'uomo. La parola di Dio guida i passi del credente nella notte dello spirito, nella solitudine dei giorni, nella ricerca affannosa della comunione e della concordia fra gli uomini. Proprio in questo nostro oggi si può sperimentare la presenza salvifica di Gesù Cristo per rinnovare la propria esistenza. Lo stare con Gesù non è un momento intimistico, bensì è partecipare al suo corpo. La vita è vissuta insieme come corpo dell'alleanza che Dio ha stipulato con l'uomo. Secondin osserva che i credenti sperimentano il loro stare in Cristo Gesù come carne di fraternità (pagg. 145-146).

Il camminare per le vie dello Spirito comporta per il credente il rinnovare le proprie relazioni ecclesiali e sociali. Il teologo afferma con decisione che la parola di Dio sotto il soffio dello Spirito è esperienza viva del Signore risorto. Per l'azione dello Spirito la parola riunisce; fa corpo; indica l'orizzonte verso cui tutta la comunità si orienta. Grazie al suo ministero pastorale Secondin ha potuto sperimentare l'alto valore della lettura orante della Scrittura offerta come nutrimento per il popolo di Dio. Ha educato i parrocchiani di Santa Maria in Traspontina (Roma) a vivere la parola di Dio come comunione fraterna in Cristo Gesù. Tale esperienza ha conservato nelle pieghe del presente libro, perché risponde alle domande di tanti cristiani che si pongono in ascolto della parola di Gesù per testimoniare la loro fede in situazioni ormai difficili della vita odierna. La parola di Dio fa la comunità, perché attraverso di essa ogni singolo credente discerne ciò che è giusto e santo, perfetto dinanzi a Dio.

La relazione del cristiano con la Sacra Scrittura è fondamentale per vivere un rinnovato interesse per il contesto sociale. In effetti una vera spiritualità si fonda su base biblica e si proietta nel rinnovare il mondo. Il credente si incammina sulle vie della santità, perché la sua meta finale si costruisce già nell'oggi della storia. La santità è esperienza di Dio che chiama il credente ad essere testimone sincero del suo amore nel costruire una fraternità umana. Il regno di Dio, quindi, non è qualcosa di là da venire, ma già è presente nell'azione dei santi che si impegnano perché l'uomo sia sempre più immagine viva di Dio. La dimensione sociale della santità rende il cammino del credente incarnato nella storia (pagg. 185-194). L'esperienza spirituale cristiana per essere tale deve superare ogni pensiero di intimismo per essere corrispondete alle domande dell'uomo d'oggi.

Non esistono nel cristianesimo spiritualità disincarnate: tutte sono sorte dall'ideale evangelico per dare risposte concrete agli uomini di ogni tempo. La santità, quindi, non è dimensione solo ecclesiale, ma interessa il mondo laico, in quanto il santo è perfetto cittadino del mondo. L'esperienza di santità non è data dalla quantità di santi canonizzati o da canonizzare, ma dal vivere seguendo la via della perfezione evangelica. Il santo è il credente o la credente che nella comunione della Chiesa fa esperienza di Cristo nel proprio contesto di vita fino a esserne un testimone fedele di carità. Tale fedeltà raggiunge il grado di eroicità, perché l'agone che combatte è per la realizzazione del regno di Dio, regno di giustizia e di pace segno della Gerusalemme veniente. Il miracolo è segno della potenza di Dio fra gli uomini. Rimanda alla sua presenza consolante, per cui non è mai banale, anzi si presenta così come è descritto nella Sacra Scrittura. La banalizzazione, se avviene, è un prodotto della sottocultura religiosa che si ferma alle manifestazioni strabilianti e non al vangelo di salvezza (pag. 189). Tocca ai formatori cristiani indirizzare il credente a considerare che la vita santa è possibile, perché è collaborazione umana alla grazia che Dio ci dona per conseguire il premio finale.

Il santo serve, quindi, tutta quanta la società. Il numero dei santi canonizzati non è mai abbastanza, perché tutto il popolo di Dio è chiamato alla santità nelle varie vocazioni. La Chiesa offre il modello di santi e sante, per incoraggiare nel cammino di perfezione. I modelli proposti corrispondono a ciò che lo Spirito Santo offre per la sua Chiesa. Mons. Guglielmo Giaquinta, già vescovo di Tivoli, in una sua riflessione sulla santità affermava che il santo è parola e risposta dello Spirito Santo, in quanto è un soccorso che Dio dona alla sua Chiesa nei tempi di difficoltà. Potremmo dire che il santo è profeta nella Chiesa e nella società perché i credenti abbiano la vita in abbondanza.

Nella storia della spiritualità il cammino di santità veniva descritto in tappe, per consentire al credente una visione più realistica della propria vita spirituale. Secondin ridisegna il cammino per diventare spiritualmente adulti, proponendo tre fasi (pagg. 162-166). Nella prima, quella fondativa, il nucleo riguarda l'identità e l'identificazione del credente. In un clima di perdita di senso il teologo suggerisce l'acquisizione di una mentalità di fede che prenda coscienza delle esigenze battesimali. Il primo passaggio interessa il far fluire l'esperienza liturgica in quella fraterna e quotidiana. Successivamente sperimentare la maturazione spirituale nei contesti sociali. Il credente costruire con la sua mentalità di fede rapporti creativi e costruttivi. Infine la fase unificativa interessa l'unione del credente a Cristo Gesù. Secondin si sofferma sull'esperienza mistica come segno della presenza di Dio fra gli uomini. I mistici non sono uomini legati semplicemente ai fenomeni straordinari quanto piuttosto alla quotidianità, in cui sperimentano che Dio si china su di loro per costruire la Chiesa santa.

I temi di spiritualità trattati dal teologo rappresentano i punti chiave di discussione nel campo della spiritualità: rapporto cultura-spiritualità; dimensione santa del vivere cristiano; percorsi di vita spirituali corrispondenti alle nuove esigenze dei credenti. Le riflessioni offerte da Secondin hanno il sapore

della tradizione spirituale carmelitana riletta con le parole di oggi. Il maestro sa dosare il passato ed il presente per far intravedere il futuro vicino. Le argomentazioni sono di stimolo nel dibattito odierno, perché incitano lo studioso ed il lettore in genere a trovare le soluzioni possibili per il mondo di oggi. Un vero maestro non dà risposte ben confezionate, ma spinge alla ricerca i propri alunni, perché trovino il senso dell'esistenza. Ringrazio di cuore P. Secondin per aver dedicato il libro ai suoi studenti, che hanno appreso da lui l'ardente desiderio della ricerca per trovarsi uno in Cristo. La testimonianza di vita è il libro più bello che uno possa scrivere. In questo caso testo e vita corrispondono perfettamente.

FRANCESCO ASTI

BRUNO SECONDIN – GUGLIELMO CAZZULANI, *A Oriente dell'Eden. Dialoghi e meditazioni tra Vangelo e culture*, Figlie di San Paolo, Milano 2012, pp. 173, € 14.50.

Gli autori del presente volume si interrogano sul complesso e difficile rapporto fra vangelo e culture odierne. Il sottotitolo, dialoghi e mediazioni, indica i modi con i quali si può progettare la nuova evangelizzazione. Il mezzo del dialogo consente il confronto sereno e sincero con le varie realtà culturali che compongono l'odierno panorama mondiale. Nell'epoca del digitale sussistono contemporaneamente due diverse modalità di comunicare cultura che danno origine a due sistemi di vita e di conseguenza a due modelli di pensiero: la globalizzazione e la regionalizzazione. Con la prima, si ricerca una linea comune di cultura che possa raccogliere la maggior parte degli utenti dei nuovi mezzi di comunicazione. In questo modo si introduce un modello universale valido per tutti e in ogni circostanza. Vi è una massificazione culturale dove l'identico, dal vestito al pensiero, fa da padrone. All'opposto la regionalizzazione ha cura del particolare, del territoriale che consente di sopravvivere nella massa indistinta dell'identico. L'eccessiva premura per il proprio fa costruire barriere culturali invalicabili, per cui si nota un certo arroccamento che non consente la comunicazione con gli altri. Attualmente si tenta di superare questa dicotomia, introducendo una nuova forma ibrida di cultura che ha presente l'orizzonte globale in cui si muovono le culture particolari. Si parla di glocalizzazione, un termine coniato di recente che ha la pretesa di coniugare sistemi diversi per raggiungere un fine unico: salvaguardare le originalità, perché costituiscono identità in dialogo.

Nella prefazione al libro Mons. Fisichella, Presidente del Pontificio Consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione, delinea i punti cardini, perché si possa annunciare il vangelo di salvezza. Il centro di interesse è rappresentato dal concetto di mediazione e dalle scelte operative nel promuovere il messaggio cristiano. La cultura ha il compito di promuovere la libertà personale, per mezzo della quale l'individuo può accogliere la novità che Gesù Cristo introduce nel mondo. Libertà e verità non possono essere scisse, pena l'annientamento della stessa persona umana. «Il Vangelo è capacità di ripor-

tare ogni persona nel proprio intimo e in questo spazio di inviolabilità consente di toccare con mano il desiderio più profondo che anima l'uomo» (pag. 7). Il desiderio di libertà anima le pagine del vangelo, perché la buona novella è rappresentata dall'incontro rinnovato in Cristo Gesù tra Dio e la sua creatura. Solo nella libertà l'uomo può avvicinarsi a Dio e scoprire in Lui la propria storia e la finalità della propria esistenza. La differenziazione culturale non abbassa l'anelito alla Trascendenza, anzi è uno stimolo maggiore per confrontare il messaggio evangelico con le originalità culturali. L'annuncio di Cristo è rivolto a tutte le genti, che desiderano collaborare con il progetto di Dio, di fare del mondo una civiltà dell'amore.

Nell'introduzione gli autori spiegano il titolo del libro, *A Oriente dell'Eden*, volendo affermare che la differenziazione culturale è accaduta con la cacciata dei Progenitori dall'Eden. L'immagine utilizzata evoca il duro lavoro a cui l'uomo sarà sottoposto per vivere la sua libertà. Nella fatica vi è qualcosa che lo avvicina nuovamente alla sua origine divina: il creare. Con la sua immaginazione ha il compito di migliorare quel mondo che gli è stato dato come un bene divino da custodire. La cultura nasce dalla diversità che i Progenitori costateranno fra i loro figli: agricoltori e pastori. L'iniziale differenziazione produrrà nei secoli lo scontro, segno dell'incomunicabilità. La torre di Babele ne diventerà il simbolo. Le diverse lingue custodiranno le identità nazionali a discapito dell'unità dei popoli e della loro concordia.

Gesù di Nazareth rappresenta la mediazione perfetta fra Dio e gli uomini, fra le diverse culture e la volontà del Padre di ristabilire l'amicizia con le sue creature. L'incarnazione redentrice del Verbo rappresenta la pace fatta con il genere umano, in quanto il Figlio di Dio non solo assunse un corpo, ma visse come figlio di Maria e di Giuseppe. Gesù rappresenta la parte migliore della cultura del suo tempo; si apre al dialogo con il mondo pagano; indica a tutti che per essere nella comunione con il Padre bisogna seguirlo, perché è via, verità e vita.

La cultura assunta da Gesù è stata anche trasformata in una nuova realtà che ha un respiro universale, in quanto tutti possono partecipare con le proprie storie e con i propri interessi culturali. La buona notizia non si confonde con la cultura personale del singolo credente, anzi la feconda e la trasforma per essere veicolo di libertà e di verità. Così la cultura non viene mortificata dal vangelo, per cui può esprimere tutte le sue potenzialità. Il vangelo non è da immaginare come una spugna o un calderone in cui si può trovare tutto e il contrario di tutto, bensì è una relazione con Gesù che arricchisce e trasforma la cultura della persona, volendola portare ad una più profonda umanizzazione, segno di un cammino condiviso in vista dell'unione eterna con Dio. Il mistero di Dio non annulla l'uomo: la teologia non è solo una riflessione critica su Dio, ma anche un pensare l'uomo in relazione a Dio. La teologia si completa con l'antropologia; l'una e l'altra sono inseparabili, in quanto Dio comunicando se stesso offre una luce ulteriore sull'uomo.

Il presente libro ha il merito di proporre il problema del rapporto fra culture e vangelo nel campo tipicamente della spiritualità. Il tema ha un rica-

duta nello sviluppo della vita spirituale del credente. I due teologi che se ne interessano hanno il loro background nello studio della teologia spirituale. La ricerca consiste in un'analisi del problema, offrendo percorsi possibili nel contesto del progetto culturale della Chiesa italiana.

Il primo passo da compiere è l'indagine sulla società contemporanea. Lo stile di Bruno Secondin è inconfondibile. La lucida descrizione delle attuali tendenze culturali consente di approcciare l'argomento per individuare punti di contatto per annunciare il vangelo di salvezza. Lo sguardo alla storia risulta così necessario per osservare come la Chiesa abbia interpretato il concetto di mediazione nell'annunciare il messaggio di Cristo (pagg. 60-83). Dall'esperienza viva della Chiesa si passa alle mediazioni culturali presenti nella Bibbia (pagg. 84-93) per approdare ai criteri di identità e cammino da proporre (pagg. 112-128). Gli autori sottolineano nella fraternità dei credenti un punto di forza per annunciare il vangelo. In un mondo segnato dalle *passioni tristi* la comunità che crede diventa segno di speranza per rinnovare le sorti di ciascun uomo e di ciascuna donna. Ancora l'Eucaristia è il centro della fraternità: il linguaggio simbolico rimanda all'esperienza culturale dei diversi popoli. Nella liturgia tutto l'uomo respira e si relazione a Dio in Gesù Cristo. Gli autori avvertono i lettori ad essere attenti alla vita sacramentale, perché è il mezzo che unisce la vita quotidiana alla realtà di Cristo risorto. Lo spirito di preghiera è ciò che unisce ogni uomo di buona volontà. La via della preghiera rende possibile il dialogo, perché apre la mente e il cuore ad accogliere il messaggio di salvezza. I Padri della Chiesa affermavano con forza e lucidità che la *lex credendi* è unita intimamente a quella *orandi*. L'esperienza di Cristo nella liturgia diventa motivo per rinnovare la prassi. In questa relazione intima avviene l'assunzione della cultura e la sua trasformazione. Il dialogo con le culture non, è, quindi, un esercizio di retorica, ma esperienza di vita che coinvolge i sentimenti delle persone che si mettono in dialogo. La via dell'accoglienza è propria del cristianesimo che nella storia ha insegnato e ancora oggi insegna che incontrare Cristo significa abbracciare gli altri. La fedeltà al messaggio cristiano comporta il salvaguardare l'uomo nelle sue varie fasi della vita, comporta decisioni che rispettino la vita umana. Il dialogo cresce non solo in ciò che è simile, ma anche per ciò che è diverso e non riducibile. L'accoglienza della Chiesa sta proprio nell'accettare la diversità come ricchezza nel portare l'uomo alla perfezione in Cristo Gesù.

Il libro aiuta il lettore nel discernere i segni dei tempi, nel riscoprire la propria cultura per confrontarsi con le attuali esigenze del mondo e della Chiesa. È una buona lettura scorrevole che consente di interrogarsi sul proprio cammino spirituale non solo come singolo credente, ma come comunità in dialogo.

FRANCESCO ASTI



## HISTORIA

*Colección documental de Cuéllar (934-1492)*, ed. Balbino Velasco Bayón, O.Carm., Mauricio Herrero Jiménez, Segismundo Pecharromán Cebrián y Julia Montalvillo García, 2 voll., Ayuntamiento de Cuéllar, Segovia 2010, pp. 1972. ISBN 978-84-606-4986-1.

Se editan en este volumen 809 documentos conservados en los archivos de la villa segoviana de Cuéllar (municipal, parroquial, de la Comunidad de Villa y Tierra, y del monasterio de Santa Clara, además del de la casa ducal de Alburquerque que tuvo su señorío. Del archivo de Santa Clara hay 30 documentos).

El carmelita Balbino Velasco es autor de una *Historia de Cuéllar*, de la que ya se han hecho cuatro ediciones. En la regesta de los documentos editados en esta colección figura a menudo su cita en esa obra. Balbino Velasco pudo llevar a cabo esa empresa historiográfica y archivística por su pertenencia durante muchos años a la comunidad carmelita de El Henar, un santuario mariano en el término de Cuéllar que hasta 1924 en que la Orden le tomó a su cargo era una ermita abandonada. Desde entonces se fue convirtiendo en un foco de renovación espiritual para el territorio. En la segunda mitad del siglo se restauró el monumento, se publicó la historia del santuario, y se intensificó la religiosidad popular.

La dedicación y los logros de Balbino Velasco a la historia de su familia religiosa no necesitan ser ponderadas aquí. A la vista de esas dos facetas de su actividad intelectual, uno no puede por menos de recordar que lo universal está en lo local, por lo cual no hay que ver en su entrega historiográfica al lugar donde el santuario del Henar se encuentra una solución de continuidad insalvable, máxime teniendo en cuenta la continua presencia de la Iglesia en el discurrir de los trabajos y los días de nuestros pueblos en los días de la civilización tradicional.

Antonio Ubieto había editado en 1960 una *Colección diplomática de Cuéllar*, con 280 documentos. En esta nueva colección se incluyen todos los comprendidos en aquélla, con su lectura mejorada, y se editan 529 documentos más. La documentación aquí publicada es pues toda la medieval, salvo las actas municipales y las del cabildo eclesiástico (conservadas desde el siglo XIV), cuya extensión exige una publicación aparte.

Hay que destacar la prolijidad y el esmero de los resúmenes del contenido que anteceden a cada documento. También está cuidada la regesta de su procedencia, de las ediciones anteriores en su caso, y de sus meras noticias. Los lectores agradecerán 10 exhaustivo de los índices de personas y lugares.

De la trascendencia de esta masa documental, de una villa de la diócesis de Segovia, con vinculaciones geográficas e históricas vallisoletanas y al conde Ansúrez, no vamos a decir aquí nada. Resulta del mero enunciado de esta obra monumental. Recientemente fue presentada en la sacristía de San Francisco, bastante capaz para el acto, naturalmente contigua a la iglesia conventual de la que sólo quedan los muros. Un botón de muestra de la con-

tinuidad de unos y otros tiempos en la dimensión del interés humanístico por el conocimiento de los que pasaron aunque los hodiernos sean tan distintos.

Cuéllar sigue siendo cabeza de una Comunidad de Villa y Tierra. Se trata de unos entes jurídicos que sobrevivieron a la caída del antiguo régimen, cuando el país se organizó en principio exclusivamente en municipios y provincias. Por lo tanto, esta documentación es imprescindible para conocer no sólo la historia municipal, sino también la comarcal, e incluso la de las comunidades colindantes, como la de Sepúlveda. Muy interesantes son algunos documentos procesales.

En cuanto a la historia eclesiástica baste citar a un personaje cuellarano cuyo rastro se puede seguir en esta obra. Se trata de Gómez González, un clérigo del siglo XV, que se hizo monje jerónimo y después cartujo, de la comunidad del Paular. Destinó su gran fortuna a dos fundaciones en Cuéllar, el Estudio de Gramática y el Hospital de la Magdalena, extinguidas sólo en el siglo XX. Se publican también documentos relativos a la historia del convento de San Francisco, de 1316 a 1492, y de Santa Clara, de 1244 a 1476.

En unos días de decadencia de los estudios humanísticos y con dificultades para encontrar los medios exigidos por las publicaciones de este rigor, alcance y extensión, resulta confortadora esta publicación.

Entre los documentos publicados los hay relativos al convento de San Francisco, desde un albalá de Juan II en 1407, mandando a los contadores mayores que pagaran al prior la limosna convenida anual para que "cantaran" la capellanía fundada por su padre Enrique III, hasta el testamento de don Beltrán de la Cueva ordenando ser enterrado en la capilla que en 61 tenía y la manera de hacer los sepulcros pendientes de su familia, fechado en el monasterio de Santa Maria de la Armedilla el 19 de abril de 1492.

Más numerosos son los relativos a Santa Clara (hasta una donación el mismo año de 1492), desde el documento fundacional de 1244, un privilegio de Alfonso XI en 1316, confirmando otro de Sancho IV, de tener tres excusados, mayordomo, pastor y hortelano, con las mismas exenciones de los caballeros de la villa que salían a los alardes a caballo y armados. Esas monjas habían gozado del almotazanezo de Cuéllar hasta la muerte de Alfonso XI, y su hijo Pedro I dispuso en 1351 que se las pagaran todos los derechos derivados del mismo, y en 1379 Juan I todas las mercedes otorgadas por su padre y su abuelo, Enrique II y Alfonso XI. Se publica también el privilegio otorgado en Peñíscola en 1417 por Benedicto XIII concediendo a las monjas elegir confesor en el artículo de la muerte que las impartiera indulgencia plenaria, con tal de haber ayunado todos los viernes del año. Varios diplomas se refieren a la reiteración de la concesión real al monasterio de tener el peso y la vara del concejo, para poder pesar avenas y medir paños, lienzos y sayales. En 1469 Juan, cardenal presbítero de San Martín, indulgenció a los que visitaran el convento en los días de San Francisco y San Antonio (el texto le llama "de Padua"). Varios documentos se refieren a una merced del juro de heredad, que implicaba la prestación de mil maravedises y cincuenta cargas de

trigo anuales a satisfacer por los contadores mayores (una confirmación es de Isabel la Católica en 1476, y otra ya firmada con su marido el mismo año).

ANTONIO LINAGE

MISHTOONI BOSE and J. PATRICK HORNBECK II (eds), *Wycliffite Controversies*, Brepols, Turnhout 2011, pp. XIV+359 p., 1 b/w ill., 2 b/w tables; VINCENT GILLESPIE and KANTIK GHOSH (eds), *After Arundel: Religious Writings in Fifteenth-Century England*, Brepols, Turnhout 2011, XIX+657 p., 3 b/w ill.

In the last twenty years or so there has been a revolution in the way theology, history and English literature have viewed the fifteenth century in England and continental Europe. Up to the 1990s the standard view was neatly expressed by David Knowles: "...the fifteenth century in England is peculiarly barren of great men and genial ideas." (1978) Others refer to this century as "the dark ages" or "dull and sterile". The main reason for this view is that the quality of religious and literary production in the fifteenth century was considered much inferior to that of the fourteenth century on the one hand and the sixteenth on the other. The imaginative and inspired vernacular spiritual writings of the fourteenth century, it is often claimed, had no equivalent in the fifteenth century because of the Church's repression of the Wycliffite and Lollard heresies, whose use of English had given a certain stimulus to spiritual writings. It was commonplace to assert that the dull orthodoxy of the fifteenth century and the declining state of the Church were ripe for reform in the sixteenth. In a sense, the fifteenth century got squeezed out as the inferior coda of the fourteenth century and the dull prologue to the sixteenth.

This view began to be challenged in the early 1990s by a number of scholars from various disciplines and perhaps the work that had most impact was that of Professor Eamon Duffy of the University of Cambridge. His *Stripping of the Altars*, whose first edition was published in 1992, painted the picture of a late medieval English church that was vibrant, vital and relevant to the people's need and concerns. Not all of Duffy's conclusions were accepted by his colleagues, but his work certainly opened a wide-ranging discussion about fifteenth century religious practices, theology, spirituality and literature. To be fair, there were also other scholars who had been re-evaluating the tenets of conventional wisdom about the fifteenth and sixteenth centuries, especially with regard to the commonly held opinion that the works of John Wyclif and his followers were an anticipation of the sixteenth century protestant reformation. The standard view here is found in Workman's two volume study of Wyclif which shows how the fourteenth century theologian's writings are a foretaste of protestant authors. Wyclif was even known sometimes as the "morning star" of the reformation. This approach was strongly challenged by many scholars on all sides, as it were. Duffy, at one extreme, doubts whether

Wyclif or Lollardy were very significant at all in fifteenth century England. He claims that the mainstream of orthodoxy was relatively untouched by Wyclif or his followers. Others have examined the connection between Wyclif's teachings and those of his followers, the Lollards, questioning whether there is a linear relationship or not. Others again have looked at the social dimensions of Lollardy (some such as Kenneth McFarlane as early as 1972); analyses from feminist perspectives have not been lacking and there has been a veritable boom in textual criticism of Lollard and orthodox writings. The very definitions and concepts of "orthodoxy" and "heresy" have been called into question as some scholars found it harder and harder to draw a firm line between the two. It also became clear that heresy or dissent could not simply be equated with "reform" and orthodoxy with the preservation of the *status quo*. Indeed, the concept of "orthodox reform" became ever more important in explaining many features of the fifteenth century church in England and in continental Europe. Finally, in an age when the Carmelite Order was perhaps at its height in numbers and influence, specific studies of Lollardy from the Carmelite perspective of Thomas Netter of Walden have made a contribution to this re-appraisal of the fifteenth century.

Now this admittedly rather long introduction serves, it is hoped, to situate the two volumes which are the subject of this review. They are both the product of conferences held in Oxford in 2008 and 2009 respectively and represent the fruit of many scholars who have worked on the fifteenth century for many years. They are among the very best results of this intensive research at many levels and from many points of view. It is clearly impossible to do justice here to such a large number of contributions: 18 in the Bose/Hornbeck volume and 30 in the Gillespie/Ghosh volume. However, perhaps some of the conclusions and overall results can be summarised.

In *Wycliffite Controversies* there is clearly a specific focus on John Wyclif and his followers and one of the key debates here is precisely over the nomenclature used. Are Lollards necessarily in a direct relationship with the teachings of John Wyclif? Is there a difference between Wyclif and wycliffites, or even Lollards and lollards? What is the difference between a dissenter and a heretic? Is there a stable terminology that can be used unequivocally over a number of decades and in various places?

The specific questions about Wycliff, Lollards and lollardy in turn open up a more general debate about the nature of orthodoxy and dissent where it becomes clear that there is a shared ground of understanding as well as a set of differences. This view enables us to situate the opinions of dissenters in the broad sweep of fifteenth century intellectual history as similar in concerns to those of orthodoxy, yet also distinguished from them. Similarly, it seems harder and harder to depict orthodoxy and heresy in black and white: how much dichotomy exists? Is there not rather a *continuum* between heresy and orthodoxy? This is seen, for example, not so much in terms of content, but in the same rhetorical strategies used in sermons by both "sides" to advance their arguments.

Finally, these studies offer a wider lens through which to look at Wycliffites and Lollards where different disciplines can be used to unpack and explain both the support of and opposition to dissent. One application of this broader approach could be applied very fruitfully to Carmelite studies: an examination of the careers and views of those friars selected to take part in the various heresy trials in the late fourteenth and early fifteenth centuries. Over a period of some forty years a considerable experience was built up by a number of men who had participated in the interrogation of men and women in several dioceses. It would be fascinating to consider how far they constituted a specific body of shared views and approaches, particularly in the context of the absence of a formal "inquisition" in the English church.

In *After Arundel* with almost twice as many topics as *Wycliffite Controversies*, there is naturally a wider range of material. The occasion for the conference in Oxford in 2009 was to mark the 600<sup>th</sup> anniversary of the promulgation of Archbishop Arundel's *Constitutions* which placed severe limitations on the translation into the vernacular of the Bible. This event was seen as a watershed in English religious and literary production by, among others, Yale professor of literature, Nicholas Watson, who in a celebrated article in 1995, argues that Arundel's draconian provisions knocked the life out of vernacular production. This article acts, for some contributors, as a starting point for other, a foil for their own researches.

The thirty contributions are divided into various areas of interest: vernacular theology post-1409, spirituality, orthodox reform, conciliarism, humanism, literary self-consciousness, manuscript and translation studies, hagiography and printed works. What is perhaps significant here is that the abiding importance of Wyclif (*pace* Duffy) is maintained by these studies, along with the impossibility of categorising that significance in absolute terms. The whole thrust of the research evidenced in these thirty articles is to provide a new model of the fifteenth century: one which no longer sees it a merely a period of transition between two more interesting centuries. Some elements of this model would be the role of conciliarism, the sustained emphasis on orthodox reform, the continued lively and significant production of religious writings and the importance of continental European developments.

Both volumes are an important testimony to a highly significant historiographical movement which has recovered the depth and richness of the fifteenth century. Anyone working in fields of medieval literature, religious studies, theology, and spirituality needs to be aware of the contents of these two books, at least in as far as they pertain to their particular sphere of interest. Those teaching or working in Church history need to read all the articles to have a sense of this new approach to the fifteenth century.

KEVIN ALBAN, O.CARM.

MARÍA JESÚS FERNÁNDEZ CORDERO y HENAR PIZARRO LLORENTE (eds.), *Las mujeres en el cristianismo. Once calas en la Historia*, Sal Terrae, Santander 2012.

En el año 2007, de la mano del Padre Fernando Millán Romeral, Prior General de la Orden del Carmen y con el apoyo y patrocinio del Equipo mixto de la Región Ibérica Carmelita, nació la colección “Textos para un Milenio”, un proyecto que persigue la reedición crítica—y en ocasiones la primera edición— de textos vinculados a la historia y espiritualidad del Carmelo y de difícil acceso en la actualidad. Hoy, son ya diez volúmenes los que componen esta colección, una colección que se ha visto enriquecida con los seminarios coordinados por Henar Pizarro —a su vez, directora de la colección de textos— y María Jesús Fernández Cordero que comenzaran a celebrarse en 2010 en Madrid, y que, desde la interdisciplinariedad y trascendiendo la tradición carmelitana, han contribuido a contextualizar y revalorizar dichas obras. Estos seminarios han contado con la colaboración de un importante número de profesores de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid y de miembros de grupos de investigación como el Instituto Universitario “La Corte en Europa” de la Universidad Autónoma de Madrid o la red “Solo Madrid es Corte”, profesores e investigadores que han aportado toda una serie de estudios históricos, teológicos, artísticos y literarios vinculados a las obras de la colección, a su contexto histórico o espiritual, y que en ocasiones han sido objeto de una nueva publicación.

Tal es el caso del libro que nos atañe, el cual recoge las nueve conferencias pronunciadas en 2011 en el “II Seminario “Textos para un Milenio”, y del que tomaría su título: “Las mujeres en el cristianismo”. La obra ha sido completada con dos nuevos capítulos que se integran perfectamente en el sentido y objetivo de la misma, una obra que no sólo pretende rescatar a mujeres significativas de nuestra historia y a sus aportaciones al cristianismo, sino que persigue ampliar nuestra visión del perfil tradicional de estas mujeres y de las vías desde las que éstas han dado testimonio de la fe y han contribuido a la historia del cristianismo, pero sobre todo, a la forma de vivir y difundir la religiosidad. Si tradicionalmente se ha estudiado la figura femenina en la historia de la religión cristiana a través, casi exclusivamente, de santas, beatas, religiosas o mártires, este libro nos presenta también a seglares que en distintas épocas y a través de diversas actividades encontraron un itinerario diferente e igualmente válido para desarrollar su espiritualidad y dejar huella.

De forma cronológica, los once retratos, las once *calas*, se distribuyen en tres grandes apartados que abarcan veinte siglos de historia: desde las primeras comunidades cristianas hasta la actualidad, pasando por el cristianismo medieval y moderno. Pudiera parecer, a simple vista, que la gran novedad que ofrece esta obra radica precisamente en este marco cronológico, y especialmente en el apartado destinado al estudio de las mujeres y el cristianismo del siglo XX. Sin embargo, a medida que nos adentramos en el libro descubrimos que incluso los perfiles más tradicionales y las mujeres que ya han sido

objeto de estudio en relación a su espiritualidad, todavía, y desde nuevos puntos de vista, pueden aportar mucho más a la historia del cristianismo. Así, Fernando Rivas Rebaque nos presenta en su estudio de San Jerónimo a un grupo de mujeres que no sólo fueron protectoras o benefactoras del santo, sino colaboradoras activas en su obra, y fundamentalmente en la composición de la *Vulgata*, contribuyendo a su edición, publicidad y difusión, pero también a la selección, transcripción y revisión de los textos, e incluso, como apunta el artículo, es posible que la autoría de algunos de los mismos resida en las colaboradoras más cercanas de San Jerónimo. Por otro lado, los trabajos de María del Mar Graña Cid y María Jesús Fernández Cordero amplían nuestra imagen de dos perfiles tradicionales de mujer-cristiana: Sor Isabel de Villena y Santa María Magdalena de Pazzi, respectivamente. En ambos casos, el estudio de su obra literaria, reflejo de su feminidad y experiencias místicas, nos acerca a dos mujeres profundamente involucradas en la renovación de la Iglesia Católica, que expusieron un planteamiento teológico y eclesial propio.

A la revisión de estas figuras femeninas y sus aportaciones en la historia del cristianismo, se unen una serie de ensayos que nos descubren la contribución de otras mujeres que tradicionalmente no han sido estudiadas en este contexto. De esta forma, el artículo de Esther Jiménez Pablo sobre la reina Margarita de Austria nos descubre el papel político de las reinas en la Monarquía Hispánica moderna, un papel íntimamente vinculado a la expansión de la descalcez en los siglos XVI y XVII. Sería precisamente esta reina, esposa de Felipe III, una de las impulsoras y protectoras del movimiento descalzo-recolecto, beneficiando al mismo tiempo la influencia y los intereses de Roma en una Monarquía con la que, especialmente durante los reinados de Carlos V y Felipe II, había mantenido una relaciones, cuanto menos, complicadas. Así, observamos como una reina, a la que por su condición se le habría negado un papel político relevante, sería una de las impulsoras del cambio en las relaciones de poder entre la Monarquía y el Papado, al tiempo que contribuiría al asentamiento de la espiritualidad que se practicaría en la Monarquía durante todo un siglo, a pesar de las obstáculos que impondrían personajes tan poderosos como el valido de Felipe III, el Duque de Lerma.

Estos ensayos, por lo tanto, nos ayudan a vislumbrar los distintos ámbitos desde los cuales las mujeres contribuyeron –y contribuyen– a la espiritualidad y religiosidad. De algún modo, este libro nos anima a abandonar del tradicional escenario de los conventos, y nos traslada a los palacios reales, a la redacción de un periódico, a universidades, salas de conferencias u hospitales. Junto a mujeres como Edith Stein, Adrienne von Speyr, Madeleine Delbrêl o Dorothy Day, no sólo descubrimos estos escenarios menos transitados por la historia femenina del cristianismo, sino que nos adentramos de lleno en la historia espiritual del siglo XX. Fernando Millán Romeral nos presenta a la carmelita Sor Teresa Benedicta de la Cruz, más conocida como Edith Stein, judía alemana que vivió una conversión al catolicismo madurada y meditada en el contexto de la I Guerra Mundial a través del contacto con la tragedia, de testimonios, del arte y muy diversas lecturas, pero sobre todo, a

partir de su conocimiento de la vida de Santa Teresa. Esta filósofa luchó durante años por acceder a la carrera universitaria, un sueño frustrado por su condición de mujer, pero sobre todo, y ante el ascenso de Hitler al poder, por sus orígenes judíos. No dejaría sin embargo de impartir conferencias y dedicarse a la enseñanza hasta que en 1933, las nuevas leyes se lo prohibieron, como a tantos otros judíos. Sería entonces cuando ingresaría en el monasterio de las carmelitas de Colonia hasta que en 1938 se viera obligada a trasladarse al Carmelo de Echt, en Holanda, desde donde, tras la invasión alemana, sería detenida, deportada y enviada a Auschwitz. Sin embargo, y a pesar de los obstáculos que encontró a lo largo de su vida y de su trágico final, Edith Stein nunca abandonó una vocación espiritual íntimamente ligada a la intelectual.

Muy diferente parece el caso de Madeleine Delbrêl que estudia Felisa Elizondo Aragón, una mujer atea inserta en una generación que defendía el positivismo y la negación de Dios, que encontró la fe de forma *violenta* a través de la oración. A partir de aquel momento, su vida se volcó en la vivencia y anuncio de la fe en espacios especialmente descristianizados y sumidos en la incredulidad. Lamentaba profundamente que el cristianismo se hubiera hecho ajeno al mundo del trabajo en el cual serviría incansablemente demostrando y defendiendo la necesidad de una fe viva y joven basada en la caridad, una caridad concreta y práctica de la que nacerían las experiencias que de manera más o menos directa se verían reflejadas en el Concilio Vaticano II. Una caridad similar es la que se puede apreciar en el análisis de la figura de Dorothy Day desarrollado por María Dolores López Guzmán. Esta periodista americana de origen protestante, fue una mujer especialmente reivindicativa que luchó activamente por la paz y la justicia, dos grandes pilares que, años más tarde, definirían también su espiritualidad. Fue esta creciente espiritualidad la que frustraría el que creía era su gran anhelo: formar una familia. Y es que, su conversión provocaría la separación de su pareja y padre de su hija. Sin embargo, su vocación familiar se vería colmada con la maternidad, pero también con otros proyectos a través de los cuales demostró su amor a la gente por la que siempre había luchado: el periódico *The Catholic Worker* y las "casas de hospitalidad" que defendieron, con el ejemplo, el *distributismo* económico frente al afán por el beneficio económico.

En definitiva, a partir del viaje histórico-espiritual que nos propone esta obra, se aprecia la evolución en el perfil de estas mujeres, el papel que desempeñarían y la posición desde donde lo harían, algo definido por el contexto en el que vivieron y las limitaciones que éste les impuso, limitaciones que contribuyeron a restarles protagonismo. De hecho, este libro en ningún caso niega que la historia, en muchas ocasiones, haya desdibujado, olvidado e incluso, escondido a algunas de estas mujeres. Así, por ejemplo, la imagen más difundida de María Magdalena es la de la prostituta arrepentida, un estereotipo que aunque el Concilio Vaticano II intentaría corregir, aún persiste en la cultura popular. Carmen Bernabé analiza esta imagen que durante siglos ha sido propagada por el arte y los sermones, y que ha ocultado a la discípula, al após-



tol y testigo, desposeyéndola de la autoridad que todo ello le confería y que, sin embargo, si fue reconocida entre las primeras comunidades cristianas. A través del estudio de los evangelios canónicos y de otros escritos extracanáonicos y eclesiásticos, Bernabé recupera la autoridad apostólica de María Magdalena, al tiempo que apunta algunos de los motivos de la *casi* invisibilidad de las mujeres en estos textos, y detecta una utilización de su memoria por distintas comunidades primitivas con diferentes intenciones y consecuencias.

Efectivamente, este libro pretende traer a la luz a esas *calas* que tradicionalmente se han movido entre sombras. Pero se acerca a ellas imparcialmente, sin ánimos predispuestos que conduzcan a nuevos reduccionismos. En ningún caso estas mujeres aparecen aisladas de sus contextos históricos o del mundo masculino con el convivieron. De hecho, a través de algunos de estos artículos descubrimos que es precisamente en la relación entre hombres y mujeres donde éstas últimas encontraron, en ocasiones, el marco perfecto para desarrollar su espiritualidad. Así, Elisa Estévez López nos presenta a las mujeres que trabajaron junto a Pablo, que en sus comunidades contaron con una autoridad y liderazgo reconocidos, y que contribuyeron a la transmisión de la fe a través de distintas vías, como la familia o profesiones concretas. Del mismo modo, María Jesús Fernández Cordero nos habla de la apertura al mundo femenino de Juan de Ávila, y de la colaboración de algunas mujeres en sus obras apostólicas, mujeres, muchas de ellas nobles, que trascienden el ámbito clerical en el que en ocasiones se ha encerrado al santo, y que si bien se iniciaron como discípulas de Juan de Ávila, desarrollarían una vida espiritual propia.

Esta colaboración entre mujeres y hombres se hace todavía más evidente en el caso de algunas mujeres que -parafraseando a Nurya Martínez-Gayol-entendieron y vivieron su espiritualidad como “una misión a dos”. Tales serían los casos del matrimonio Martín, padres de Teresa de Liseux, estudiado por María Dolores López Guzmán, y de Adrienne von Speyr, médico y mística que compartió sus tareas espirituales con el teólogo Hans Urs von Balthasar. Nurya Martínez-Gayol Fernández estudia esta misión común que contó con un triple objetivo: la fundación de un instituto secular, la *Comunidad de San Juan*, que actualizara el carisma de San Ignacio; la creación de una editorial para reconciliar el cristianismo con la cultura de mediados del siglo XX; y la recepción, edición y difusión de las interpretaciones de la Palabra con las que era iluminada Adrienne en sus experiencias místicas y a las que Balthasar daría forma teológica y eclesial.

La historia del cristianismo está repleta de mujeres, en ocasiones olvidadas, que en momentos concretos y desde diferentes vías, contribuyeron -y contribuyen- al asentamiento, defensa, difusión o renovación de la espiritualidad y religiosidad. Este ameno y sugerente libro recupera a once de ellas, que seguramente sólo serán las primeras dentro del programa de “Textos para un milenio”, el cual pretende seguir reflejando la temática femenina en proyectos futuros.

LLANOS, MARIO OSCAR (a cura di), *La vita consacrata nel postconcilio. Tra novità e ridimensionamento*, LAS, Roma 2012, 118 p., 21 cm., ISBN 978-88-213-0817-8 (coll. Saggi e proposte, 9).

Ancora un frutto delle ricorrenti riflessioni attorno all'evento conciliare e alle sue conseguenze. Non v'è dubbio che tra gli esiti più belli e ricchi del Vaticano II ci sia stato l'impegno del "ritorno alle fonti" e dell'"aggiornamento" compiuto dai consacrati, religiosi e secolari, vergini ed eremiti. L'intensa attività di studio, riflessione, discussione, discernimento, sperimentazione, elaborazione di nuovi testi legislativi, percorsi formativi, revisione di presenze ed opere ha impegnato ordini, congregazioni e istituti secolari, ma ha anche prodotto realtà, non sempre brillanti per autentica "novità".

Il libro, curato dal professor Mario Oscar Llanos della Pontificia Università Salesiana di Roma, raccoglie gli atti del seminario organizzato dall'Istituto di Pedagogia vocazionale di quella Università, svoltosi il 10 giugno 2011. All'incontro hanno preso parte circa 150 tra religiose e religiosi, sacerdoti e laici interessati, che hanno ascoltato gli interventi ora pubblicati nel libro ed hanno potuto discutere con i relatori le conclusioni proposte.

La presentazione del curatore chiarisce il senso dell'endiadi, quasi un apparente ossimoro, del sottotitolo ("novità e ridimensionamento"), che indica in realtà la tensione, in genere feconda, tra la ricerca di risposte per l'oggi ecclesiale e sociale e la necessità di individuare e tornare alla giusta dimensione della vita consacrata. Le cinque relazioni vengono pubblicate in ordine logico invece che in quello cronologico di presentazione.

Apra la serie l'intervento della prof. Enrica Rosanna, allora Sottosegretario della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, la quale a partire da alcuni dati statistici e da alcuni spunti del magistero del papa Benedetto XVI indica nell'invecchiamento dei membri e nella diminuzione di vocazioni, nella pastorale vocazionale e nella formazione iniziale e permanente le principali sfide che la vita consacrata è chiamata ad affrontare nell'attuale scorcio storico.

Il prof. Llanos dopo questo primo intervento, che illustra il quadro di riferimento generale, ha collocato il proprio svolto in realtà a conclusione del seminario. In esso offre le coordinate principali emerse dal confronto, ossia la necessità di recuperare il dinamismo progettuale e una seria pedagogia valoriale che permetta alla Vita Consacrata di ritrovare le giuste dimensioni d'identità e di missione in un atteggiamento positivo e propositivo di fronte alla realtà. I valori della povertà e della comunità, una nuova pastorale vocazionale e una formazione più attente alle esigenze dell'inculturazione vengono proposti come fondamento per una progettualità personale e comunitaria capace di dare ai consacrati una dimensione realistica e più adeguata alle attuali sfide e possibilità.

Le linee progettuali e pedagogiche sono state evidenziate nell'intervento del prof. Giuseppe Mariano Roggia, il quale ha suggerito di guardare al vissuto e al sempre complesso rapporto tra persone e istituzione per compren-

dere le esigenze del ridimensionamento. Alla luce della lunga esperienza come formatore e di studioso del campo, Roggia mette in guardia da facili confusioni o riduzionismi riguardo il ridimensionamento che, per essere davvero autentico, ha bisogno di un forte richiamo alla spiritualità (alle categorie dell'Esodo, dell'Esilio, della potatura della vite, del Mistero Pasquale) capace di motivare e sostanziare le scelte concrete, di un impegno per la costruzione di fraternità autentiche e leggibili, di coraggio nel fare scelte di presenze e missioni significative ed eloquenti.

Il Prof. Méthode Gahunghu si è posto invece dal punto di vista dell'inculturazione in particolare nel contesto africano. La sua riflessione, basata anche sulle risultanze dell'Assemblea speciale per l'Africa del Sinodo (1994), ha evidenziato alcune principali problematiche nella difficoltà di alcuni istituti locali di individuare il proprio carisma, la difficile collocazione dei fratelli, la ricerca di vocazioni "tappabuchi" o semplicemente di sostituzioni utilitariste. Tra le proposte prospettiche Gahunghu suggerisce la possibilità di fusione tra istituti con carismi simili, la riscoperta della figura dei frati/fratelli, la valorizzazione della vita monastica, il tutto con particolare attenzione ad una rilettura inculturata accompagnata dal coraggio di compiere scelte chiare orientate dal carisma e non da ragioni dettate dall'utilità immediata o solo funzionali.

Infine è stato offerto ai partecipanti un esempio concreto di ridimensionamento in vista della riqualificazione. Due Francescane Missionarie di Assisi, sr. Francesca Farina e sr. Emilia Miraglia hanno presentato l'interessante esperienza attuata nella provincia italiana della loro congregazione, attraverso un lungo processo di studio e analisi di dati relativi alle comunità, alla loro consistenza carismatica e missionaria, e alle convinzioni e attese delle singole suore si è potuti giungere ad un serio discernimento comunitario, che ha trovato in sede capitolare il momento per decisioni strategiche. Queste sono poi state passate al consiglio provinciale, incaricato di attuare i passi successivi. L'intero percorso, accompagnato da p. Llanos con il supporto del Centro Elaborazione Dati della Pontificia Università Salesiana, ha consentito di chiarire che il ridimensionamento non è sinonimo di chiusura o riduzione di attività, ma prima di tutto di riqualificazione delle persone e delle comunità in vista di una migliore e più significativa presenza. Pur non nascondendo le inevitabili difficoltà e resistenze, le due suore hanno testimoniato la possibilità di un ripensamento in positivo della diffusione e della capacità di espressione carismatica sia a livello interno, comunitario, che in ordine alla missione.

Un piccolo libro, tecnico in alcuni punti, ma certamente da raccomandare come assai utile a molti religiosi e religiose chiamati oggi a confrontarsi con l'istanza del ridimensionamento. Il libro aiuta a guardare la realtà con oggettività ma senza timore e con occhi e cuore aperti alla speranza.

GIOVANNI GROSSO, O.CARM.

FRAY ANTONIO VÁZQUEZ DE ESPINOSA, *Tratado verdadero del viaje y navegación*. Edición crítica por Sara L. Lehman. Fordham University. Juan de la Cuesta. Newark. Delaware. 2008, 174 pp.

El nombre del carmelita Vázquez de Espinosa es sobradamente conocido en el mundo americanista. A partir de la publicación, primeramente en inglés, del *Compendio y descripción de las Indias occidentales*, Washington, 1942, 1968, traducido por Charles Upson Clark y en 1944 del original castellano, su nombre resulta muy familiar para los cultivadores de la Historia de América. Digamos también que de esta obra en España se han hecho dos ediciones: una en la B.A.E., en 1969, y la segunda en Historia 16, en 1992. Ambas con amplias introducciones del firmante de esta recensión y agotadas en la actualidad. No falta, sin embargo, alguna que otra edición pirata.

Además de esta obra principal, Vázquez de Espinosa publicó en Málaga en 1623 un libro menor, pero no menos interesante, sobre un viaje de regreso de la flota desde América a España. Prueba de que es una obra de interés lo constituye el hecho de que existan tres ediciones modernas: en la *Revista de Indias*, 143-144 (Madrid 1976), 288-352 y en la mencionada edición del *Compendio*, de Historia 16, de 1992. Hoy presentamos una nueva edición de Sara L. Lehman. Precede una amplia y jugosa introducción, pp. 9-54 en que aborda distintos aspectos. Traza, en primer lugar una biografía del ya célebre Vázquez de Espinosa. Conoce muy bien lo publicado sobre el mismo y lo recoge y vertebrata en las pp. 10-14. En un segundo apartado alude a su producción literaria pp. 14-21. Se echa en falta la alusión a la edición del *Compendio* de la B.A.E. de 1969, con una omisión, en mi criterio importante, y es la siguiente. Antes de que Charles Upson Clark publicara en Washington la versión inglesa del *Compendio* y en la que el autor se presenta como el descubridor del manuscrito de Vázquez en la Biblioteca de Barberini, ya lo había descrito con todo lujo de pormenores Rubén Vargas Ugarte en su obra *Manuscritos peruanos*, I, Lima, 1935, como advertimos en otro lugar.

Un tercer apartado (pp. 21-47) es el más extenso y original. Alude, ante todo, a la lectura directa, es decir, la descripción del viaje, fechas, puertos, nombres de los responsables de la tripulación, etc; después a la lectura alegórica, para Vázquez de Espinosa la travesía marítima es como el viaje del hombre de este mundo a la eternidad. La espeluznante plaga de ratas el autor la ve, como un castigo de Dios, por los pecados de los hombres. En el acercamiento analítico relata algunos aspectos que tienen relación con la picaresca y finalmente aborda el problema económico, tema por el que Vázquez tenía especial interés y que manifestó también en algún Memorial que publicamos en su día.

Termina su amplia introducción con los criterios seguidos en la nueva edición del texto y concluye su estudio con un Glosario terminológico y geográfico (pp. 58-70) y la Bibliografía utilizada (pp. 171-174). El libro es un reflejo del interés que sigue despertando el carmelita de Castilleja de la Cuesta.

BALBINO VELASCO BAYÓN, O.CARM.

## LIBRI AD CONSILIUM COMMENTARIORUM MISSI

- DANIELA REPETTO, GOCÉMONOS, AMADO, *Iconos y calabra para el Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2011, pp. 212. ISBN 978-84-7068-390-9.
- EZEQUIEL GARCÍA ROJO, *La sencilla verdad de Edith Stein. Vivir en la manos del Señor*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2011, pp. 196. ISBN 978-84-7068-391-6.
- DANIEL DE PABLO MAROTO, O.C.D., *Ser y Misión del Carmelo Teresiano. Historia de un carisma*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2011, pp. 386. ISBN 978-84-7068-396-1.
- P. FR. JUAN DE JESÚS MARIA, CARMELITA, *Grandes maestros de la pintura y el Carmelo. Filippo Lippi, Diego Velázquez, Alonso Cano, Francisco de Zurbarán, Juan de Valdés Leal, Giambatista Tiepòlo y Francisco Goya*, Presso l'autore, Camino del Canario, 3, Batería Colorada (El Pinar), 11130 Chiclana (Cádiz), España 2011, pp. 211.
- PATRICK J. BREEN, *Reflections on the Readings for every day of the Church's year*, The Columba Press, Blackrock, Co. Dublin 2011, pp. 395. ISBN 978-1-85607-732-3. € 24.99.
- JOSÉ DE LAMANO Y BENEITE, *Santa Teresa de Jesús en Alba de Tormes*, reproducción de la edición original. Introducciones Jesús María García y Manuel Diego Sánchez, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2011, pp. xiii+431. ISBN 978-84-7068-400-5.
- SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de las fundaciones*, 4ª edición. Revisión textual, introducción y notas Teófanos Egido, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2011, pp- 317. ISBN 978-84-7068-399-2.
- CARMELITAS DESCALZAS DE PUÇOL, *Comenzando siempre. Páginas escogidas del "Libro de las Fundaciones" de Teresa de Jesús*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2011, pp. 219. ISBN 978-84-7068-395-4.
- ELISABETH HENSE - EDELTRAUD KLUETING, *Die dunkle Stille. Das Epithalamium von Jean de Saint-Samson als spirituelles Dokumentationstheater. Mit textkritischer Edition des Épithalame und deutscher Übersetzung*, EOS Verlag, Sankt Ottilien 2012, pp. 167. ISBN 978-3-8306-7536-5.

- CARLOS MESTERS, *La dimensione del quotidiano. Breve commento ai salmi del pellegrino*, Graphe.it Edizioni, Perugia 2012, pp. 112. ISBN 978-88-97010-30-2.
- CHRIS, O'DONNELL, *Mary Mother of God*, The Columba Press, Blackrock, Co. Dublin, 2012, pp. 64. ISBN 978-1-85607-797-2. € 6.99.
- Liturgia e Carmelo*. Atti del Convegno sulla Liturgia e il Carmelo (Teresianum - Roma 2-5 ottobre 2008), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, pp. 304. ISBN 978-88-209-8774-9.
- Gastronomía carmelitana*. Recetas de cocina de Gabino de la Virgen del Carmen, O.C.D. (1887-1966) y Mariano de Santa Teresa, O.C.D. (1888-1974). Introducción Manuel Diego Sánchez, O.C.D., Editorial de Espiritualidad, Madrid 2012, pp. xlvii+135. ISBN 978-84-7068-412-8.
- FEDERICO RUIZ SALVADOR, *Teólogo y maestro. Escritos selectos*, presentación de José Damián Gaitán. Bibliografía de Federico Ruiz (1958-2009) a cargo de Manuel Diego Sánchez, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2012, pp. 347. ISBN 978-84-7068-411-1.
- FELIPE RIBOT, *Libros de la institución de los Primeros Monjes. Libro de la Institución y de las peculiares gestas de los religiosos Carmelitas*, traducción de Valentín de San José OCD, ediciones y notas Manuel Diego Sánchez OCD, introducción histórica y espiritual Balbino Velasco O.Carm. y Manuel Diego Sánchez OCD, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2012, pp. 306. ISBN 978-84-7068-405-0.
- Estampas de la Vida de la Santa Madre Teresa de Jesús*. Grabados de Cornelio Galle y Adrián Collaert impresos en Amberes, 1613, edición facsímil, introducción de María José Pinilla, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2012, 25 grabados. ISBN 978-84-7068-403-6.
- ANGELO D'AMBROSIO, *Il cibo dei chiostrri. Piatti e dolci della tradizione monastica*, Ed. Insieme, Terlizzi (BA) 2011, pp. 124. ISBN 978-88-7602-141-1.
- TOMÁS ALVAREZ, *St. Teresa of Avila. 100 Themes on Her Life and Work*, Translated by Kieran Kavanaugh, O.C.D., ICS Publications, Washington D.C. 2011, pp. viii+453. ISBN 978-0-935216-83-7.
- JEAN MAALOUF, *Practing the Presence of the Living God. A Retreat with Brother Lawrence of the Resurrection*, ICS Publications, Washington D.C. 2011, pp. x+92. ISBN 978-0-935216-77-6.
- MARC FOLEY, O.C.D., *St. Teresa of Avila. The Book of Her Foundations. A Study Guide*, ICS Publications, Washington D.C. 2011, pp. x+548. ISBN 978-0-935216-82-0.

- JOANNE MOSLEY, *Elizabeth of the Trinity. The Unfolding of her Message*, vol. 1: *In the World & In Community*, With a foreword by Eugene McCaffrey, OCD, Teresian Press, Carmelite Priory, Boars Hill, Oxford 2012, pp. xvi+470. ISBN 978-0-947916-11-4.
- JOANNE MOSLEY, *Elizabeth of the Trinity. The Unfolding of her Message*, vol. 2: *In the Infirmary & After her Death*, Teresian Press, Carmelite Priory, Boars Hill, Oxford 2012, pp. vi+549. ISBN 978-0-947916-12-1.
- CARMELITAS DESCALZAS DE PUÇOL, *Amor con amor. Páginas escogidas de las Moradas (Teresa de Jesús)*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2011, pp. 157. ISBN 978-84-7068-000-7.
- ILDEFONSO DE LA INMACULADA (SOLER CHIRIVELLA), *Las Moradas de Santa Teresa, Camino de Amor*, 2ª edición, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2012, pp. 91. ISBN 978-84-7068-417-3.
- AA. VV., *Teología espiritual: Reflexión cristiana sobre la praxis*, 2ª edición, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2012, pp. 349. ISBN 978-84-7068-416-6.
- MADELEINE MORICE, *Écrits spirituels de «Sainte de Porcaro» (1736-1769)*. Introduction et édition de frère Gianfranco Maria Tuveri, O.Carm., (Flèche de feu, n. 7), Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges 2012, pp. 285. ISBN 978-2-85589-807-0.
- GERT MELVILLE, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen*, Verlag C.H. Beck OHG, München 2012, pp. 415. ISBN 978-3-406-63659-2.





DE EXTERNO COMMENTARIORUM APPARATU  
PRO SCRIPTORIBUS IN EPHEMERIDIBUS "CARMELUS" INSTRUCTIO

NORME EDITORIALI PER *CARMELUS*

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:

<sup>1</sup> 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.

<sup>1</sup> Ibid., 31.

Se lo stesso autore viene citato nuovamente dopo una o più note, si prega di indicare: iniziale del Nome Cognome/i, titolo principale, (volume se esiste) e pagina.

Esempio: J. SMET, *The Carmelites*, vol. 1, 35.

Quando la nota viene presa da un periodico, si prega di scrivere: Nome/i, Cognome/i, titolo in corsivo, il nome del periodico in corsivo e preceduto da "in" e altre informazioni, anno tra parentesi e pagina.

Esempio: GREGORIO NOVAK, *L'alleanza veneto-serba nel secolo XIV*, in *Archivio veneto-tridentino*, 8 (1925), 29.

Quando in una nota si fa riferimento ad un sito internet, si indica: il sito, URL del sito e la data dell'accesso.

Esempio: La Santa Sede, [http://www.vatican.va/news\\_services/or/or\\_eng/text.html#3](http://www.vatican.va/news_services/or/or_eng/text.html#3), 16 Aprile 2008.

Per i testi patristici, i manoscritti, le fonti d'archivio e altre fonti, si prega di seguire le norme correnti.

3. Bibliografia: è consigliabile aggiungerla, soprattutto se aggiunge materiale interessante per l'approfondimento del tema. Non serve se ripete i testi già indicati nelle note.

4. Lingue: francese, inglese, italiano, portoghese, spagnolo e tedesco.

5. Ogni articolo in lingua inglese, italiana e spagnola deve essere accompagnato da un sommario (*abstract*); per gli articoli in lingua francese, portoghese e tedesca si prega di scrivere un sommario (*abstract*) in una delle tre lingue: inglese, italiano e spagnolo.

6. Ogni articolo deve essere consegnato entro 30 aprile. Gli articoli che arrivano dal mese di maggio in poi, verranno pubblicati nel volume dell'anno successivo. Gli articoli possono essere inviati via e-mail (consigliabile), oppure spediti, insieme alla copia stampata, in cd, o in dischetto.

Queste norme saranno valide per *CARMELUS* dal 2009.

Grazie,

#### NORMAS EDITORIALES PARA *CARMELUS*

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, 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:

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 31.

Si el mismo autor es citado de nuevo después de una o más notas, se ruega indicar: inicial del Nombre/es Apellido/-os, título principal, (volumen, si existe) y página/-as.

Ejemplo: J. SMET, *The Carmelites*, vol. 1, 35.

Cuando la nota se toma de un periódico, se ruega escribir: Nombre/-es, Apellido/-os, título en cursiva, el nombre del periódico en cursiva y precedido de "en" y otras informaciones, año entre paréntesis y página.

Ejemplo: GREGORIO NOVAK, *L'alleanza veneto-serba nel secolo XIV*, en *Archivio veneto-tridentino*, 8 (1925), 29.

Cuando en una nota se hace referencia a un portal de internet, se indica: el portal, URL del portal y la fecha en que se ha accedido al mismo.

Ejemplo: La Santa Sede, [http://www.vatican.va/news\\_services/or/or\\_eng/text.html#3](http://www.vatican.va/news_services/or/or_eng/text.html#3), 16 Aprile 2008.

Para los textos patrísticos, los manuscritos, las fuentes de archivos y otras fuentes, se ruega atenerse a las normas corrientes.

3. Bibliografía: se aconseja añadirla, sobre todo si aporta material interesante para profundizar el tema tratado. No sirve si repite los textos que ya han sido indicados en las notas.

4. Lenguas: francés, inglés, italiano, portugués, español y alemán.

5. Todo artículo en lengua inglesa, italiana y española, tiene que ir acompañado de un sumario (*abstract*); para los artículos en lengua francesa, portuguesa y alemana, se ruega escribir un sumario (*abstract*) en una de las tres lenguas: inglés, italiano y español.

6. Los artículos tienen que ser entregados antes 30 abril. Aquellos que lleguen a partir del mes de mayo, serán publicados en el volumen del año sucesivo. Los artículos pueden ser enviados por e-mail (que es lo más aconsejable y práctico), o bien remitidos, junto con una copia impresa, en CD o en disquete.

Estas normas serán válidas para *CARMELUS* a partir de 2009.

Gracias,

#### CARMELUS 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), 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:

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 31.

If the same author is again cited after one or more intervening notes, please give a brief reference indicating author name, main title, (volume, if necessary), page.

Example: J. SMET, *The Carmelites*, vol. 1, 35.

When the note refers to a periodical, please give author name and surname(s), title of article in italics, name of periodical in italics preceded by "in", volume and other information, year in parenthesis, page.

Example: GREGORIO NOVAK, *L'alleanza veneto-serba nel secolo XIV*, in *Archivio veneto-tridentino*, 8 (1925), 29.

When a note refers to an internet site, please indicate the site, its URL, and the date of access.

Example: La Santa Sede, [http://www.vatican.va/news\\_services/or/or\\_eng/text.html#3](http://www.vatican.va/news_services/or/or_eng/text.html#3), 16 April 2008.

For patristic texts, manuscripts, archival sources and other material, please follow the usual practices.

3. Bibliography: It is advisable to append a bibliography, especially if it adds material useful for further investigation of the subject. It may be omitted if it would only repeat works already indicated in the notes.

4. Languages: English, French, German, Italian, Portuguese, Spanish.

5. Articles in English, Italian and Spanish should be accompanied by a summary (abstract); articles in French, German, or Portuguese should be accompanied by a summary in either English, Italian, or Spanish.

6. The deadline for submission of articles is 30 April. Articles which arrive after this date will be published in the following year. Articles may be submitted by email (preferred), or submitted on CD or diskette along with a printed copy.

These norms are valid for *CARMELUS* from 2009.

With thanks,

---

---

*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