

IT ISSN 0008-6673

**COMMENTARII AB INSTITUTO CARMELITANO EDITI**

*VOLUMEN SEXAGESIMUM*

**2013**

EDIZIONI CARMELITANE  
VIA SFORZA PALLAVICINI, 10  
00193 ROMA

Copyright © 2013

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 giugno 2014  
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
------------------	---

† BALBINO VELASCO BAYÓN, O.CARM., Sobre el Carmelo Lusitano	11
---	----

*En este artículo, probablemente el último que escribió, el noto historiador e investigador carmelita español propone tres documentos con relación al Portugal. El primero es el testimonio de un padre Jesuita sobre la misión en las Amazonas del carmelita Domingo de Santa Theresa; en seguida el Autor presenta una grande dama portuguesa, la baronesa Doña Beatriz Silveira, fundatriz del monasterio del las monjas carmelitas de San José en Madrid; y por último presenta la vida del pintor João Pinto da Vitoria, cuya obra se puede encontrar en el convento carmelita de Valencia.*

*In this article, probably the last one he wrote, the noted Spanish Carmelite historian and investigator, offers three documents with relation to Portugal. The first is an account, by a Jesuit priest, of the mission of the Carmelite, Domingo de Santa Theresa in the Amazon region; after that the author introduces a noble Portuguese lady, the baroness Doña Beatriz Silveira, foundress of the monastery of Carmelite nuns of San Jose in Madrid; and at the end he talks about the life of the painter João Pinto de Vitoria, whose work is to be seen in the Carmelite house in Valencia.*

KEVIN ALBAN, O.CARM., Orthodox Reform in England and on the Continent in the Early fifteenth Century .....	29
--	----

*Conventional wisdom claims that it is only with the election of Jean Soreth as prior general in 1451 that the Order begins to recover a sense of identity and that the observance of its members began to improve. This is a view which perhaps does less than full justice to Thomas Netter (d. 1430) as a superior who was actively committed to improving religious life and practices, as well as writing about it. From this point of view, part of Netter's importance may well lie in his preservation and promotion of Carmelite values in a subtle, but nonetheless real, way at a crucial point in the Order's history. I would like, therefore, to divide my treatment of Netter between on the one hand his work and attitudes as a provincial superior, which can be seen in that part of his correspondence which survives, and on the other his theological contribution to 'orthodox' reform as evidenced in the Doctrinale and the use made of it by his contemporaries and successors which testifies to a clear appreciation of its importance.*

*La tradizione afferma che soltanto con l'elezione di Jean Soreth come priore generale nel 1451 l'Ordine iniziò a riscoprire il senso d'identità e migliorò l'osservanza dei membri. Questa opinione forse non rende piena giustizia a Thomas Netter († 1430), il quale da superior fu assai attivo nel migliorare la vita e la pratica religiosa, anche con gli scritti. Da questo punto di vista, una parte dell'importanza di Netter può essere senz'altro nella sua opera di conservazione e promozione dei valori car-*

*melitani in una fine ma nondimeno concreta maniera in un momento cruciale per la storia dell'Ordine. L'articolo, dunque, tratta in primo luogo l'attività e l'opera di Netter come priore provinciale alla luce di ciò che resta della sua corrispondenza. Secondariamente il suo contributo alla riforma "ortodossa" come appare nel suo Doctrinale e dall'uso che ne fecero i contemporanei e i successori, che testimoniano chiaramente di averne apprezzato l'importanza.*

**EDELTRAUD KLUETING, T.O.CARM., Ikonen der Spiritualität des Karmel: Peter Paul Rubens' Darstellungen Teresas von Avila und ihre Vor bilder . . . . .**

47

*Die Studie beleuchtet die Entstehung der Ikonographie der Teresa von Avila (1515-1582) und fokussiert darüber hinaus die geniale Aufnahme und Gestaltung einzelner Motive durch Peter Paul Rubens (1577-1640). Das einzige, oft kopierte Porträt nach dem Leben, das Frater Juan de la Misericordia 1576 von der 61-jährigen im Karmel von Sevilla schuf, wurde zum Vorbild für alle späteren Darstellungen Teresas. Noch weit größere Verbreitung fand die 1613 publizierte Kupferstichfolge „Vita B. Virginis Teresiae a Iesu“ der Antwerpener Künstler Adrian Collaert und Cornelius Galle, die im Kontext des Kanonisationsverfahrens entstand. Ihre 24 Motive bilden die Grundlage für alle späteren Darstellungen der hl. Teresa. Rubens erhielt in seiner Zeit als Hofmaler der Statthalter der spanischen Niederlande, der Erzherzöge Albrecht und Isabella, den Auftrag für die Gestaltung des Altars Teresas von Avila in der Kirche der Unbeschulchten Karmeliten in Brüssel (1614). Mit der Vision der Taube und der Transverberation wählte er für die Predella und das Hochaltarbild zwei zentrale Motive aus der Vita der Heiligen. Mit seinem Altargemälde „Teresa von Avila bittet für Bernardino de Mendoza“, geschaffen für die Antwerpener Karmelitenkirche, verließ er den Kanon der Motive der Vita und setzte ein individuelles Geschehen ihrer Klosterstiftungen ins Bild. Dank der Existenz einer Vorstudie kann man dem Künstler bei der Entwicklung des Sujets gewissermaßen in sein Skizzenbuch schauen.*

*L'articolo mette in luce lo sviluppo dell'iconografia di Teresa d'Avila (1515-1582) e inoltre focalizza la geniale recezione ed elaborazione di singoli temi da parte di Peter Paul Rubens (1577-1640). L'unico e spesso copiato ritratto dal vivo, dipinto da Fra' Juan de la Misericordia nel 1575 nel Carmelo di Siviglia, quando Teresa aveva sessantuno anni, è diventato come un modello per tutte le successive immagini della Santa. La serie d'incisioni su rame „Vita B. Virginis Teresiae a Iesu“, pubblicate nel 1613 degli artisti di Anversa Adrian Collaert e Cornelius Galle, create nel contesto del processo di canonizzazione ebbero una distribuzione ancora più vasta. Questi ventiquattro soggetti sono diventati la base di tutte le successive immagini di S. Teresa. Durante il periodo in cui Rubens era pittore di corte dei luogotenenti dei Paesi Bassi spagnoli, arciduchi Alberto e Isabella, fu incaricato di dipingere l'altare di Teresa d'Avila nella chiesa dei Carmelitani Scalzi a Bruxelles (1614). Per la predella e la tela scelse due motivi centrali della vita della Santa: la visione della colomba e la Transverberazione. Invece per dipingere la tela "Teresa d'Avila prega per Bernardino de Mendoza" nella chiesa dei carmelitani d'Anversa, abbandonò il canone dei sog-*

*getti della Vita e ha dipinto un evento particolare preso dalle Fondazioni. Grazie all'esistenza dello studio preliminare si può vedere lo sviluppo del soggetto, quasi guardando nel blocco da disegno dell'artista.*

MARIA PILAR MANERO SOROLLA, *La Biblia en el Carmelo tere-  
siano femenino en el Siglo de oro* . . . . . 101

*Cuando Teresa de Jesús lleva a cabo su proyecto de reforma y primera fundación (1562), la situación político-religiosa española en relación a la Biblia venía marcada por los Índices inquisitoriales, que prohibían las traducciones bíblicas. En la dinámica de las fundaciones, manifestaciones místicas, dirección espiritual y magisterio eclesiástico, lecturas y escritura teresianas, se analizan las repercusiones inquisitoriales, a la vez que las diversas vías de conocimiento, meditación, contemplación, vivificación y celebración de la Palabra en el Carmelo teresiano, pues, paradójicamente, el siglo de las prohibiciones escriturarias fue el Siglo de Oro de la Biblia en España: no solo por la publicación de la Biblia Políglota Complutense (1514-1517) y la Políglota Regia (1569-1573), sino también por la soberbia floración de literatura espiritual en romance emanada de la Biblia, en la que se encuadran con esplendor las obras de santa Teresa y san Juan de la Cruz.*

*When Teresa of Jesus brought to completion her project of reform and her first foundation (1562) the religious and political situation in Spain in relation to the Bible was determined by the Indices of the Inquisition, which forbade translations of the Bible. In the movement between foundations, mystical manifestations, spiritual direction and church magisterium, Teresa's reading and her writing, we can see the impact of the Inquisition, at the same time that the channels of knowledge, meditation, contemplation, vivification and celebration of the Word in the Teresian Carmel, paradoxically, the century of the prohibition of writing, was the Golden Age of the Bible in Spain: not only because of the publication of the Biblia Poliglotta Complutense (1514-1517) and the Poliglotta Regia (1569) but also because of the proud flourishing of spiritual literature in popular style and language based on the Bible within which we can easily situate the writings of Teresa and John of the Cross.*

GIOVANNI GROSSO, O.CARM., «Beati i poveri in spirito» (Mt 5,3).  
*I santi carmelitani e la povertà* . . . . . 147

*La povertà religiosa, soprattutto tra il XIII e il XIV secolo, fu al centro di numerose discussioni fino a divenire nella Chiesa motivo di grandi polemiche e dispute teologiche e pratiche. L'articolo, attraverso l'analisi dei racconti leggendari e di altre fonti relative ai santi più antichi del Carmelo, indaga il modo con cui le prime generazioni di carmelitani comprendevano la povertà e quali modelli proponevano in tal senso.*

*Religious poverty, above all during the thirteenth and fourteenth centuries, was at the centre of numerous discussions within the Church causing great controversy, theological disputes and practical consequences. This article, by means of analysis of legendary stories and other sources relating to the oldest saints of Carmel, studies the way in*

*which the first generations of Carmelites understood poverty and what models were proposed in this regard.*

VINCENZO D'ALBA, *La discretio* nella Regola del Carmelo . . . . . 167

*La facoltà di scegliere separando e distinguendo le opzioni, l'applicazione di una giusta misura nelle azioni, in altre parole il discernimento, la discretio, sono rivelative di una vita nuova che si lascia guidare dal dono gratuito dello Spirito santo. Il discernimento, pur procedendo con l'ausilio delle facoltà intellettive dell'uomo, si pone, nella vita spirituale, come una specifica operazione di giudizio sulla realtà circostante alla luce di una misteriosa interazione fra gli avvenimenti attuali e l'evento divino. Questa realtà dell'esperienza spirituale cristiana è presente in un testo ispirativo-fondante e insieme normativo come la Regola del Carmelo.*

*Di essa abbiamo analizzato innanzitutto il paragrafo dell'epilogo, dove si fa esplicita menzione della discretio, e inoltre gli altri paragrafi dove se ne fa un uso implicito, mettendoli a confronto e a volte evidenziandone alcune dipendenze con altri testi di autori spirituali, come Giovanni Cassiano, Benedetto da Norcia e Colombano. Con i risultati ottenuti, abbiamo elaborato una sintesi teologico-spirituale, cercando di proporre, crediamo per la prima volta, appoggiandoci certo agli studi di alcuni autori carmelitani, una rilettura della Regola del Carmelo nella prospettiva della discretio.*

*The ability to make choices, by distinguishing and separating the options, the application of a proper measure in our actions, in other words, discernment, discretio, all reveal a new kind of life as one in which one allows oneself to be guided by the free gift of the Holy Spirit. Discernment, even though it proceeds with the help of the human intellect, is put forward in the spiritual life as a specific act of judgement in relation to the situation in hand in the light of a mysterious inter-action between present events and the divine event. This fact in Christian spiritual experience is present in the founding, inspirational, and normative text that is the Carmelite Rule.*

*On this matter we have analysed first of all the paragraph of the epilogue, where there is specific mention of discretio, and then the other paragraphs where we find an implicit use of the concept, looking at them, one opposite the other, and in some cases identifying a dependence on other spiritual authors, John Cassian for example, or Benedict of Norcia, or Columbanus. With the results obtained, we have worked out a theological and spiritual synthesis, in an effort to propose, perhaps for the first time, relying of course on certain Carmelite authors, a new reading of the Carmelite Rule from the standpoint of discretio.*

LIBRORUM AESTIMATIONES . . . . .	207
LIBRI AD CONSILIUM COMMENTARIORUM MISSI . . . . .	223
DE EXTERNO COMMENTARIORUM APPARATU PRO SCRIPTORIBUS IN EPHEMERIDIBUS "CARMELUS" INSTRUCTIO . . . . .	225

## EDITORIALE

Un altro numero di *Carmelus* vede la luce, anche se con notevole ritardo. Non è certamente simpatico dover giustificare i propri ritardi, ma purtroppo anche questa volta la preparazione del numero ha subito un forte rallentamento, dovuto come è ben noto e comprensibile al continuo ridursi delle forze valide e per i numerosi impegni dei collaboratori, costretti a svolgere diversi lavori contemporaneamente.

Ciò non significa che l'*Institutum Carmelitanum* non creda al proprio ruolo e neppure che l'Ordine in quanto tale non desideri che esso prosegua nel proprio impegno di ricerca, studio e comunicazione dei risultati *in re carmelitana*. Grazie a Dio, non mancano studiosi religiosi e laici, carmelitani e non, interessati alla ricerca e desiderosi di collaborare con gratuita generosità con l'*Institutum* e la rivista. Semmai, il problema riguarda la gestione quotidiana della redazione.

Ma, bando alle lamentele! Ci stiamo orientando verso una riorganizzazione e, speriamo, una migliore gestione del tutto, già avviata negli ultimi anni, ma ancora bisognosa di essere messa a punto. Non c'è dubbio che la ricchezza delle risorse a disposizione dell'Ordine e di qualsiasi studioso, per quanto forse poco note ai più, sono notevoli per quantità e soprattutto per qualità. La Biblioteca Carmelitana Generale e la sezione storica dell'Archivio Generale, ambedue situati presso il Centro Internazionale di Spiritualità Sant'Alberto, in via Sforza Pallavicini, 10 a Roma, sono miniere insostituibili ed essenziali per chiunque desideri lavorare sulla tradizione vivente del Carmelo, su persone, fatti e cose che lo riguardano. Ambedue questi strumenti e i loro responsabili sono a totale disposizione degli studiosi, i quali vogliano seriamente ricercare e analizzare testi e documenti.

Anche durante quest'anno 2013, la vita dell'*Institutum* è stata purtroppo funestata dalla morte di due validissimi e insostituibili suoi membri: p. Emanuele Boaga (1934-2014), già Preside dell'*Institutum* stesso e dal 1984 archivista generale, e p. Balbino Velasco Bayón

(1930-2014), ricercatore e pubblicista, del quale pubblichiamo in questo numero uno degli ultimi lavori. È una generazione che se ne va, naturalmente, e ringraziamo il Signore perché per tanti anni hanno potuto collaborare nella ricerca e nella discussione dei risultati, hanno insegnato un metodo di lavoro e la serietà nel condurlo, non hanno mai smesso di comunicare i risultati dei loro studi con generosa disponibilità, hanno saputo incoraggiare i più giovani – pochi per la verità, ma non per colpa dei maestri – a proseguire nell’impegno. Li ricorderemo con affetto fraterno, ma anche consapevoli della responsabilità di portare avanti l’impegno da loro iniziato con pari entusiasmo, se non con la stessa capacità di ricerca e di analisi. Nel primo numero del prossimo anno prevediamo di offrire un ricordo di entrambi, dando conto anche della loro instancabile e ricchissima produzione scientifica e non solo.

Nel presente numero potrete leggere alcuni studi interessanti su diversi aspetti della vita e della tradizione spirituale del Carmelo.

Apri il fascicolo proprio un articolo di p. Balbino Velasco Bayón sul Carmelo portoghese. Si tratta della presentazione critica di alcuni testi e documenti e della presentazione di João Pinto da Vitoria, utili per la conoscenza della presenza portoghese nel Carmelo spagnolo. I primi due testi riproducono un paio di testimonianze esterne agli ambienti dell’Ordine, dalle quali si può tuttavia apprezzare l’incidenza del Carmelo in Portogallo e nelle sue colonie.

Kevin Alban propone alcuni approfondimenti riguardo all’azione riformatrice in Inghilterra e sul continente europeo nel XV secolo, con particolare attenzione all’azione e all’opera del grande teologo e provinciale riformatore Thomas Netter.

Due articoli trattano aspetti differenti ma comunque attinenti a santa Teresa di Gesù, la grande riformatrice del Carmelo, della quale si sta preparando la celebrazione del quinto centenario della nascita (1515-2015). La Dr. Edeltraud Klueing torna su argomenti a lei cari dell’iconografia teresiana, con un interessante e documentato articolo sulle raffigurazioni della Santa con particolare attenzione alle raffigurazioni della Santa di Peter Paul Rubens. Invece, la ricercatrice dell’Università di Barcellona, Maria Pilar Manero Sorolla, prende in esame la questione dell’uso della Bibbia nel Carmelo teresiano femminile durante il XVI secolo spagnolo.

Nell’articolo sulla povertà come vissuta ed espressa da alcuni santi carmelitani, Giovanni Grosso propone infine una rilettura delle tradizioni, anche leggendarie, riguardanti i santi più antichi dell’Or-

dine, per individuare in quale prospettiva tali narrazioni presentavano la virtù e conseguentemente il voto di povertà così come erano compresi dai carmelitani dei primi secoli.

Infine, Vincenzo D'Alba propone una rilettura del termine *discretio*, che appare nell'ultimo paragrafo della Regola carmelitana. L'Autore dell'articolo illustra l'uso del termine nel testo stesso della Regola, in un ricco confronto con il contesto della tradizione patristica e monastica. Infine propone una rilettura globale della Regola del Carmelo alla luce della virtù della *discretio*, il discernimento operato dall'intelligenza umana illuminata dallo Spirito.

Come di consueto, alcune recensioni e la lista dei *Libri recepti* danno conto dei libri proposti all'esame della redazione e che presentiamo volentieri alla considerazione dei lettori.

Auguriamo a tutti una piacevole e proficua lettura,

*La Redazione*





## SOBRE EL CARMELO LUSITANO\*

† BALBINO VELASCO BAYÓN, O.CARM.

### I

#### TESTIMONIO DE UN JESUITA ESPAÑOL SOBRE EL TRABAJO DE UN MISIONERO CARMELITA PORTUGUÉS

1746

El capítulo de la aventura misional de los carmelitas portugueses en el gran Pará está pidiendo la atención de un investigador que se dedique a buscar en archivos de Lisboa, Brasil y Roma y ofrezca en una obra sería el resultado de su trabajo. Es una hipótesis subyugante. Queda apuntada.

Hay un buen punto de partida en la obra de un misionero carmelita catalán. Su título: *Notas históricas sobre as missoes carmelitas. No extremo norte do Brasil (Seculo XVII-XVIII)*, Recife 1941. Autor Fr. André Prat. El P. Prat pasó su vida prácticamente en el Brasil y se familiarizó con la historia y geografía brasileña. Su obra, con ser excelente, necesita actualizarse e incorporar nuevas conquistas de archivos.

Cualquier noticia que pueda ayudar en este sentido siempre será útil. Hoy nos permitimos publicar una relación excelente que escribió y firmó el 1 de julio de 1746, el español P. Carlos Bretano, Provincial que fue de los jesuitas de Quito y que se refiere al carmelita portugués Domingo de Santa Teresa.

Se encuentra esta relación en Roma, Arch. Gen. O. Carm. II, Maranacana, 1.

Dice así:

Atestado 2º. Carlos Bretano de la Compañía de Jesús Provincial de la Provincia de Quito, Salud en Christo nuestro Señor que esta leyeren. Si la Inclita Religión Carmelitica es la fecunda Madre que en sus hijos dá, y ha dado en todos siglos al Mundo tantos otros Soles que con las

---

\* Publicamos estas notas históricas como homenaje al Padre Balbino Velasco Bayón, fallecido hace unos meses, el día 3 de noviembre de 2013.

luzes de Su Santidad Sabiduría, Doctrina y zelo han ilustrado el Firmamento de la Iglesia, se debe contar entre sus más Brillantes Astros al M.R.P. Fray Domingo de Santa Theresa, Religioso Professo de la dicha Orden de N. Sra. del Carmen, de la Antigua y Regular Observancia, Missionario Apostólico de San Pablo de los Cambebas en el Gran Río de las Amazonas, quien en el espacio de onze años, que en dicha Aldea assiste, ha conseguido con inexplicable esfuerço de su zelo el desterrar las tinieblas de la profunda ignorancia, que funestavan, y enbultos tenían a sus moradores, y a las circunvecimas e Bárbaras Naciones que pueblan sus riberas y montañas, y de darlos a conocer de luz Evangélica, reduciendo a éstos al Gremio de la Iglesia, y a aquéllos al cumplimiento de las obligaciones de verdaderos christianos, de las que les, poco menos que olvidados, vivían: y aviéndome tocado la dicha suerte de aver sido por el discurso de los primeros siete años en esta Reducción de San Joachín de Almaguas el más inmediato vecino de Su pd. Rda. no pudo su humildad, y Religiosa modestia escasear tanto los rayos de sus apostólicas virtudes que la fama no los transitasse a voces a mis oídos, gratulándome y a mí mismo de offerecerseme la ocasión (en la conjuntura de hallarme por razón de mi officio actualmente visitando las Missines que a su cargo tienen los Hijos de mi amada Madre la Compañía de Jesús de Quito en este mismo Río de las Amazonas) de poder emplear a mi verídica pluma en un irrefragable testimonio, como testigo más abonado de lo que el M. Rdo. Pe. Fray Domingo de Santa Theresa ha trabajado, y padecido con invicto tesón de una insuperable constancia y zelo apostólico a la mayor gloria de Dios, y en beneficio de essas dessamparadas almas, aunque al mismo tiempo he de confesar que todo lo que dixere en este assunto será inferior a los méritos de Su Pd. muy Reverenda, y un mal formado rasgo de las grandezas de sus esclarecidas obras. Luego que la obediencia asignó a Su Pd. muy Reverenda por Missionario de dicha Aldea de San Pablo, aceleró su viage con la brevedad possible, conociendo muy bien que en la tardanza estava el peligro de perderse muchas de aquellas almas que tanto tiempo vivían destituidas de quien les diesse el pasto espiritual de la enseñanza christiana, y de los Santos Sacramentos. Empeñó desde la ciudad de Belén del Gran Pará. su navegación en que gastó más de tres mezes por ser la distancia hasta San Pablo de más de 800 leguas, en que se padecen indecibles penalidades, e innumerables peligros: todo lo cual se huviera hecho todavía suave a su magnanimidad, a estar asegurado de aver de hallar su merecido descanso, y consuelo en llegando a su término; mas aportando a su puerto vio con sumo desconsuelo de su alma no tener forma de Aldea la que tenía nombre de serla, por estar las casas de los Indios arruinadas, la Aldea sin Iglesia, y vivienda del Missionario, y la mayor parte de sus moradores esparcidos por montes e ríos. A vista de tan lastimoso estado no desmayó su gran corazón, teniendo bien impresa la importante máxima de que quando los males admiten remedio, es cobardía culpable el dexarlos correr en

quien puede y debe remediarlos. Y porque Su Pd. muy Rda. estava en el pleno conocimiento de que hallándose desamparada y deserta la Aldea de los más de la gente se frustavan los medios conducentes y necesarios para darle forma de población christiana, assí en lo formal, como en lo material, trató con todo empeño antes de todas cosas de recoger a todas las familias ausentes y vagamundas, lo cual a fuerça de su cariño, y zelo felizemte conseguido, començó al punto dar principio a la fábrica de una casa de prestado serviesse de Iglesia, mientras tanto que con el tiempo se edificase otra: fabricóse casa para la vivienda del Missionario, y reparáronse las otras casas de los Indios que estavan arruinadas; y siendo su principal cuidado el del bien espiritual de sus ovejas procuró al mismo tiempo con incomparable tesón de solicitárselo a costa de inmensa fatiga, y de una paciencia invicta dotrinándolas dos, y tres veces al día desterrando los vicios que avían contraído, y quitando los muchos abusos, supersticiones, y costumbres gentílicas, de que estavan manchadas; enseñávables las alabanças divinas y de su Santísima Madre en cantares armoníacos, y todo lo perteneciente a los Officios Divinos en la Iglesia, con lo qual consiguió al cabo de pocos meses que la profunda ignorancia de sus nuevos Feligreses se convirtiese en celestial Sabiduría, sus vicios en virtudes, y sus falsas y superticiosas creencias en un tierno, y devoto culto del Verdadero Dios, y de Su Santísima Madre, para cuyo mayor adelantamento erigió la hermosa fábrica de la Iglesia que oy día bellamente campea en esta Aldea, enriqueciéndola sus retablos, campanas, muchos y costosos ornamentos, estatuas y con otras numerosas alhajas, todas a su costa empleando en ellas algunos miles de cruzados, y mandándolas traer desde Lisboa, juzgando de tener su mayor ganancia en gastar liberalmente tan notables sumas a la mayor gloria Del Señor y de Su Divino Culto. Exercía el oficio de piadoso Médico con los Dolientes, de amoroso Padre con los menesterosos, de recto Juez con los delinquentes, y de aventajado Maestro con los ignorantes, de suerte que su caridad le hacía amable, su rectitud respetado. y su enseñanza obedecido, mereciendo con estas sobresalientes prendas de verdadero Missionario Apostólico que sus Reverendísimos Prelados propusiesen como tal al M.R.Pe. Fray Domingo de Santa Theresa, por dechado, y norma a los demás muy Reverendos Padres Missionarios en sus Misiones, según me consta por authenticas noticias que han llegado. En medio del esforçado empeño, y incansable aplicación con que el M.R.Pe Fray Domingo de Santa Theresa procuró la total reforma de sus feligreses, no contento su abrassado zelo de contenerse dentro de los cortos límites de su Aldea, buscó al mismo tiempo otro más fecundo campo en los circunvecinos montes, a que pueblan muy numerosas, y belicosas Naciones Bárbaras, de manera, que con las repetidas diligencias que hizo no solamente fue agregando sucesivamente al gremio de la Iglesia, y a la Aldea de S. Pablo 400 almas de esos bárbaros, sino que a más de ellos, fundó una Reducción nueva de 300 almas de la fiera nación de los Ticunaç, dándole por

Patrón al Gran Príncipe de los Apóstoles San Pedro, mudado oy en el del glorioso Patrircha San Joseph, con ocasión de aver transportado a dicha Reducción de los Ticunas a otra parte, en donde por la altura de la tierra estuviesse asegurada contra las inundaciones del río que la infestaban el primer parage; haziendo también su Paternidad muy Rda. en la misma forma, y por el mismo motivo la mudança de la Aldea de S. Pablo a otro puesto más oportuno, mirando en esto su gran caridad por el bien de unos, y otros que de ambas mudanzas les resultava, que era la seguridad y salvamiento contra las expresadas innundaciones. A tan grandes e insignes obras como dexo dicho, no puedo menos que acompañarlas muchas e imponderables trabajos, cuidados, afares y penalidades. Los rigores del por extremo húmedo, y caliente clima, la suma terquedad, y brutalidad de estas gentes, la penosísima soledad, y carencia de toda comunicación racional y humana, las incenssantes plagas de los mosquitos y sancudos, los peligros de los tigres, lagartos, culebras, y de otras infinitas sabandijas nocivas, y sobre todo los continuos sobresaltos de ver un Miissionario continuamente expuesta su vida a la fiereza desta bárbara gente; son un lento martirio, tanto más cruel, quanto más diuturno, y como el P.R. Pe. Fr Domingo de Santa Theresa sufrió todos éstos, y otros más tormentos por onze años continuos, bien se echa de quan acendradas virtudes deba de estar enriquecida su gran alma, que suponen en Su Pd. muy Rda. un conjunto de todas las más sublimes prendas de un perfecto religioso, y esclarecido Missionario Apostólico qual lo es, y lo ha sido siempre nuestro M.R. Pd. Fray Domingo de Santa Theresa. Assí lo certifico, firmándolo de mi mano, sellándolo con sello de mi officio en esta Reducción de San Joaquin de Homaguas, en primero de junio de mil setecientos quarenta seis. // Carlos Bretano, que supra // Lugar de Sello //

Certifico ser esta a letra de más propia de Padre Carlos Bretano de Companhia de Jesús, Provincial de Quito para conhecer pela correspondencia que tenho com ele, em cuja fé me assinei, e o firmei com o Sello de meu officio. Pará dos dezassete de Dezembro de mil setecentos e quarenta e seis. // Castano Ferreira, S.I Pal da.dita neste Estado de Maranhãõ. // Lugar de Selo//.

## II

### UNA DAMA PORTUGUESA EN MADRID

Doña Beatriz Silveira fue una gran mujer portuguesa que vivió en Madrid y murió también en Madrid en 1660. Aunque conocemos pocos datos de su vida, son lo suficientemente indicativos para deducir que se trata de una persona de convicciones religiosas profundas.

Desconocemos la fecha y lugar de nacimiento, pero el hecho de

que fuera hermana del célebre carmelita portugués, Juan Silveira hace pensar que debió de nacer en Lisboa, donde también había nacido su hermano<sup>1</sup> al que ella quería y amaba en gran manera. Lo dice expresamente: “por única hermana de padre y madre, y por mayor amaba mucho, tan conocido por sus escritos en el mundo, como todos saben”.<sup>1</sup> Doña Beatriz estuvo casada con el barón, don Jorge de Paz, caballero de la Orden de Santiago, y comendador de San Quintín de Monte Agrazo, de la Orden de Cristo, alcaide de la fortaleza de Lli-guera de la villa de Martos.<sup>2</sup>

Don Jorge de Paz murió el 20 de Marzo de 1650 y ordenó en su testamento que se fundara un convento de monjas de Francisco.<sup>3</sup>

La Baronesa Dña. Beatriz murió el 5 de febrero de 1660. fue enterrada en el convento de Carmelitas de San José por ella fundado en la calle de Alcalá, según veremos.<sup>4</sup> El sermón en sus honras fúnebres lo pronunció el P. Manuel de Nájera, jesuita, y fue impreso en Lisboa en 1661.<sup>5</sup>

En el testamento de Dña. Beatriz hay una serie interminable de limosnas a diversos centros benéficos, hospitales, conventos, casa religiosas, etc.<sup>6</sup>

En esta línea la más importante de las fundaciones fue el convento de carmelitas de la Natividad y San José, situado en la calle de Alcalá, frente al convento de San Hermenegildo en lo que se llamó antiguamente mesón del Toro en unas casas propiedad de la Sra. Baronesa.<sup>7</sup> Las religiosas tomaron posesión de estas casas el 15 de agosto de 1651. El Santísimo se trasladó desde la parroquia de Santa Maria el día 19 de noviembre del mismo año. Grabada en piedra en la iglesia se leía la siguiente inscripción:

«Gobernando la silla de San Pedro la Santidad de Inocencio 10º y reinando en España la Magestad Católica de Felipe IV, siendo arzobispo de Toledo el Eminentísimo Cardenal D. Baltasar Moscoso, la señora Baronesa Doña Beatriz de Silveira nuestra Patrona, viuda del Sr Barón Jorge de Paz de Silveira, que sea en gloria, caballero que

<sup>1</sup> *Bibliotheca carmelítico-lusitana*, Romae, 1754, 136 ss.

<sup>2</sup> *Testamento de la ilustre señora Baronesa, Doña Beatriz Silveira*, Madrid, 1661, f. 14v.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Testamento del barón Jorge de Paz Silveira*, Madrid, 1650, 11.

<sup>5</sup> *Testamento de la Ilustre señora Baronesa doña Beatriz Silveira*, f. 3r.

<sup>6</sup> *Sermón en las sumptuosas exequias que celebró el muy religioso convento de las carmelitas recoletas de Madrid el 14 de febrero de 1660, a su fundadora*, Lisboa, 1661.

<sup>7</sup> *Testamento de la señora Baronesa*, Passim.

fue de la arden de Santiago, comendador de San Quintín, Monte Agrazo de la Orden de Christo, alcaide de la fortaleza de la Lliguera de la villa de Martos fundó este convento de carmelitas recoletas de la observancia con título de Ntra. Sra. de la Natividad y de S. José, para que en él sean admitidas al hábito y profesión, sin dote, alimentos, ni propinas, personas principales; y le dotó de doce mil ducados de renta y de ricos adornos y alajas para el culto divino, lustre de la iglesia y comodidad de 40 religiosas, cuatro capellanes, sacristán mayor y monaguillos. Tomose posesión a 14 del mes d.e agosto de 1651».

El convento quedó bajo la jurisdicción del Ordinario de Toledo, si bien posteriormente quiso la fundadora pasara a la jurisdicción del General del Carmen calzado.<sup>8</sup>

Disponía el convento de unas constituciones aprobadas por D. Baltasar Moscoso y Sandoval y que fueron publicadas en 1662. Dichas constituciones son realmente interesantes y curiosas. Contienen un cuadro de obligaciones de buen gobierno; reproduce primeramente cada uno de los capítulos de la Regla de los carmelitas y sigue a continuación un comentario y una serie de normas complementarias que forman el cuerpo de dichas constituciones. Así al capítulo primero que habla del prior, siguen normas concretas para elegir la superiora, obediencia que se debe a la misma, etc. Al segundo capítulo que trata, de los lugares donde podían fundarse conventos, sigue una serie de comentarios sobre la forma de los conventos e indica, para conservar el espíritu y la letra del mismo, que haya ermitas en la huerta, donde puedan retirarse las religiosas. Así sucesivamente.<sup>9</sup>

Los documentos sobre el patronato los dejó al convento de Santo Tomás de Madrid. Nombró por patronos a su hermano, D. Rodrigo Silveira, al P. Ministro de la Trinidad y al prior de San Hermenegildo.<sup>10</sup>

Para atender a las necesidades de las religiosas dejó la señora Baronesa parte de su fortuna. de forma que no pasaran por agobios económicos.<sup>11</sup>

A la muerte de la señora Baronesa no se había comenzado la construcción de la iglesia. Tardaría varios años. Fue la obra arquitectónica de mayor resonancia de Juan de Lobera. La contrató el 17

<sup>8</sup> *Ibid.*, f.4r-v.

<sup>9</sup> *Regla y Constituciones de las religiosas carmelitas descalzas (sic) del convento de la Natividad y San José*, Madrid, 1623, passim.

<sup>10</sup> *Testamento de la Sra. Baronesa*, f. 8r y 36r-v.

<sup>11</sup> Madrid, A.H.N., Legajo 3824.

de noviembre de 1675. Al hacerle entrega de los primeros 6.000 ducados se especifica que de ellos 2.000 son a cargo de lo que se le debía de la fábrica del convento, con los cuales quedaba cancelada la escritura correspondiente a su construcción.

Para la firma del contrato de la iglesia comparecieron la priora, Ana María de Jesús y consiliarias, el arquitecto Juan de Lobera y su mujer doña María Manzano, como principales, y Juan de Pineda, maestro arquitecto de la villa, como fiador.

El 10 de marzo de 1677 Juan de Lobera informó que ha hecho los cimientos de todo el distrito que coge la dicha iglesia y pieza que se ha de hacer para el refectorio.

Durante los cuatro siguientes años el arquitecto continuó la construcción, pero a ritmo más lento probablemente a causa de la gran quiebra económica de 1680 que ocasionó grandes trastornos laborales. En 1681 a Lobera le sorprendió la muerte y la obra la dejaba sin concluir. La continúa su yerno, Juan de Pineda, quien el 29 de julio de 1683 firma nuevo contrato que se compromete a terminarla. Pineda había de hacer «los quatro arcos torales de las quatro pechinas, que los arcos los haría de ladrillo de Humera y de Pozuelo y las enjutas de ladrillo de Madrid». Se añade que la obra se terminaría para el mes de octubre. El 6 de noviembre de 1683 Pineda recibe 5.000 reales y entrega carta de finiquito. En 1689 se ajustó la cubierta. En 1692 se firma nuevo contrato para atender a la perfección de su interior. En informe se dice que la iglesia tenía 8 capillas y se utilizó el orden dórico. Se encarga de construir coros, sacristía y locutorios. En 1706 a la muerte de Pineda le debía el convento importante cantidad. El monasterio de la Baronesa tardó veinticinco años en realizarse como la mayoría de los de su tiempo.

El único testimonio gráfico que conocemos, muestra una iglesia de cruz latina (nave con cuatro capillas a cada lado según reflejan los documentos), crucero y cúpula. La envoltura de ésta es poligonal, siguiendo la tradición de la época. La fachada conserva recuerdos postclásicos por su esquema en rectángulo coronada por frontón, triangular y tripórtico. Se suprime el capitel y entablamentos y el edículo central se encuadra por molduras muy quebradas. La fachada tiene dos alas a cada lado en las cuales se une la iglesia al convento; son de carácter civil y buscan la vinculación de la iglesia con el medio urbano que la circunda.

El convento se compone de dos cuerpos con paramentos lisos y separados por una imposta continua que sólo se interrumpe en el vano de la entrada principal. Hay ritmo discontinuo en las aperturas y un friso de pequeños vanos interrumpen bajo la cornisa superior.

Son pequeñas alteraciones ya que en su conjunto el convento de la Baronesa es ejemplo de persistencia de lo tradicional».<sup>12</sup>

«Es la fachada de la iglesia — dice Alonso de la Madre de Dios, una de las más valiosas fachadas que adornan la calle de Alcalá por donde campea su más dilatada anchura. Compónese de tres arcos de piedra de sillería, con sus pilastras, frisos, cornisas y embasamentos de la misma piedra encajonada de ladrillo donde lo pida la fábrica. En el primer cuerpo ocupa el principal nicho un hermoso tablero de alabastro, en que están gravados de relieve señora Santa Ana con la niña María en los brazos y a los lados San Joachin, padre de tan soberana Reyna. y San Joseph, esposo de tan bella aurora, y en la cima el Espíritu Santo, como el primario dueño de tan Sagrada Niña. Esta Medalla, por estar ya maltratada, se renovó para la función presente (alude a las fiestas de la canonización de San Juan la Cruz, 1728), por uno de los más afamados estatuarios, que sobreponiendo a lo cándido del alabastro, rayos, diademas, varas y perfiles de oro, gravó en sola una piedra, todo un precioso retablo.

Es la iglesia de las más ayrosas alegres y magestuosas, que en su proporción admira la arquitectura”.<sup>13</sup>

Ponz, a propósito de la arquitectura de la iglesia, dice que “su cúpula es de buen gusto, seria y sin hojarasca. En cambio sobre el altar mayor “obra muy moderna, dice que es de las máquinas doradas que no deben verse”.<sup>14</sup>

En el altar del crucero, al lado de la epístola, había un San Rafael guiando a Tobías, de Lucas Jordán, y en la sacristía un apostolado de medio cuerpo del Greco.<sup>15</sup>

Suerte posterior.

Pocas noticias tenemos de la marcha del convento a partir de la fundación. En la temprana fecha de 1669 salieron tres religiosas, quienes junto con otras tres del convento de Alcalá, fundaron el convento de carmelitas descalzas de Boadilla del Monte. Eran estas Isabel de

<sup>12</sup> VIRGINIA TOVAR MARTÍN, *Arquitectos madrileños de la segunda mitad del s. XVII*, 269-272. La portada la reproduce Antonio BONET CORREA, *Iglesias madrileñas del s. XVII*, Madrid, 1961, lámina 11.

<sup>13</sup> ALONSO DE LA MADRE DE DIOS, C.C.D., *Exaltación del amador de la Cruz*, Madrid, 1723, 378 y ss. B. VELASCO, O.Carm., *El convento de carmelitas de la Baronesa de Madrid*, en *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 17 (1980) 1-8.

<sup>14</sup> ANTONIO PONZ, *Viaje de España*, Madrid, 1947, 484.

<sup>15</sup> ANTONIO PALOMINO, *El parnaso español*, Madrid, 1947, 113. ANTONIO PONZ, *Viaje de España*, 484, JUAN AGUSTÍN CEÁN BERMÚDEZ, *Diccionario Histórico de los más ilustres profesores de bellas artes en España*, V. Madrid, 1800, 13.



Santo Domingo, quien ocupó el cargo de subpriora; María de Jesús, maestra de novicias y Antonia de San José, tornera.<sup>16</sup>

En 1708 componían la comunidad 20 monjas y era priora Sor Juana de la Cruz.<sup>17</sup>

Al suprimirse las órdenes religiosas en 1835 fue enajenado el convento, derribado en 1838 y en su lugar se construyó el palacio de Casa-Riera.<sup>18</sup>

En el mismo año 1835 las religiosas del convento de la Natividad y San José se fusionaron con las del convento, también de carmelitas, de Maravillas. A este convento debieron de llevar un fragmento de una carta de Santa Teresa, los bustos del Ecce Homo y la Dolorosa de Mena que se conservan actualmente en dicho convento y algunos vasos sagrados que, depositados en Banco de España, fueron llevados a Rusia en la guerra civil de España de 1936-39.<sup>19</sup>

### III

#### UN MEDEIRENSE ILUSTRE EN VALENCIA: JUAN PINTO DE VITORIA

##### 1. DATOS BIOGRÁFICOS

Nació Pinto de Vitoria en la isla de Madeira en 1580 ó 1581.<sup>20</sup> No sabemos por qué motivo pasó muy joven a España y en el convento de Valencia vistió el hábito carmelita el 20 de enero de 1599 allí

---

<sup>16</sup> SILVERIO DE SANTA TERESA, C.C.D. *Historia del Carmen descalzo*, X, Burgos, 1942, 715.

<sup>17</sup> Madrid, A.H.N., Clero, Legajo 3826, *Escritura de aceptación de la herencia y memoria de misas*.

<sup>18</sup> AMADOR DE LOS RÍOS, *Historia de Madrid*, III, 413, Publicó también un grabado del complejo conventual, ANTONIO VELASCO ZUAZO, *Estampas de conventos de Madrid*, 193.

<sup>19</sup> BALBINO VELASCO BAYÓN, *El convento de Carmelitas de Ntra. Sra. de las Maravillas*, en *Carmelus*, 23. (Madrid 1976), 133-134, Idem, *Acercamiento a una institución madrileña. El monasterio de monjas carmelitas de Ntra. Sra. de las Maravillas*, Madrid, 2004, passim.

<sup>20</sup> Al referirse al príncipe. Cernovichio indica: "En el mismo año que murió este B. príncipe, o quando mucho un año antes, había nacido yo". Murió dicho príncipe en octubre de 1581. (JUAN PINTO DE VITORIA, O.Carm., *Vida del Príncipe sacro de Macedonia*). Véase más adelante el título completo.

hizo la profesión el 22 de enero de 1600.<sup>21</sup> Probablemente cursó los estudios de Artes y Teología en la universidad de Salamanca. En el convento salmantino de San Andrés debió de morir el P. Martín Peraza, catedrático de Escritura en la universidad,<sup>22</sup> en el año 1604 y Pinto de Vitoria le asistió en su última enfermedad. Afirma que murió en sus brazos y al ayudarlo a bien morir recobró el conocimiento, después de haberlo perdido algún tiempo.<sup>23</sup> Al faltar los libros de matrícula de la universidad de los años 1599-1604, no hemos podido comprobar que efectivamente estudiara en Salamanca, como tampoco lo hemos podido comprobar por otras vías.

En 1605 se encontraba en Valencia, donde ayudó también a bien morir, el último día de abril, a Paula Villafranca, mujer piadosísima de profunda vida interior y dirigida del V. P. Juan Sanz.<sup>24</sup>

Consta que en la universidad de Valencia consiguió el doctorado en Teología.<sup>25</sup> Consta también que fue discípulo del carmelita P. Anastasio García.<sup>26</sup>

Por el mes de junio de 1608 sufrió una grave enfermedad y después de haber recibido el Santísimo Sacramento tuvo el consuelo de que le visitara el V.P. Juan Sanz y procuró, dice, “animarme a la resignación, y aparejé para la muerte”; sin embargo, le indicó que no moriría entonces a pesar de la gravedad de su estado, como así fue.<sup>27</sup>

Se encontraba en Madrid por el mes de mayo de 1610, en que visitó al Marqués de Guadaleta.<sup>28</sup> El 12 de mayo de 1611 estaba en Valencia, en cuya iglesia del Carmen predicó un sermón en honor de San. Angelo mártir.<sup>29</sup> En 1612 figuraba como lector de Teología en el convento del Carmen valenciano.<sup>30</sup>

<sup>21</sup> PABLO M. GARRIDO, O.Carm., *Pinto de Vitoria (Jean), carme en Dictionaire de Spiritualité*, XII (París, 1984), 1778.

<sup>22</sup> BALBINO VELASCO, O.Carm., *El colegio mayor universitario de Carmelitas de Salamanca*, Salamanca, 1978, 34-35.

<sup>23</sup> JUAN PINTO DE VITORIA, *Vida del Venerable Juan Sanz*, 30-31. Más adelante ofrecemos el título completo.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 171.

<sup>25</sup> “En la universidad de Valencia antes, de recibir el grado de doctor Theólogo, prestamos juramento, de que defenderemos siempre la Purísima Concepción de la Virgen Sra. Nuestra, sin pecado original” (PINTO DE VITORIA, *Hierarchía carmelitana*, 477). Más adelante ofrecemos el título completo.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>27</sup> PINTO DE VITORIA, *Vida del V.P. Juan Sanz*, 132-133.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 118.

<sup>29</sup> PINTO DE VITORIA, *Vida del príncipe Cernovichio*, 345.

<sup>30</sup> JUAN PINTO DE VITORIA, *Vida del Venerable Juan Sanz*, paginas preliminares.

En fecha ignorada predicó un sermón sobre la Concepción Inmaculada de la Virgen en la ciudad de Funchal (Madeira), quizá el lugar donde nació. Al final del Sermón hizo un gran elogio de su isla y que transcribimos seguidamente:

“Concluyo alabándote ilustre Isla de la Madera, patria mía no tanto por lo mucho que te favoreció la naturaleza, y el Auto della, pues te hizo fuerte, y casi inexpugnable, y para defenderte de los enemigos, por la parte por donde puedes ser combatida, te dio valerosos ánimos que te defiendan nietos de aquellos abuelos que tantas y tan prodigiosas hazañas hizieron en la conquista de la India, los Bitancurts, Valconcelos, Camaras, Atouguias, Pereiras, Freitas, Silvas, Vogados, Monizes, Menezes, Barretos, Dornelas, Mouras, Rolins, Cabrales, Ferreiras, Dromundos, Coutos, Mondragones, Andradas, Corre Hurtados, Mendocças, Figueroas, Sousas, Decas, Pallestrelos, Cunchas, Pachecos, Britos, Favilas, Noronnas, que de toda esa nobleza estás poblada, y otros muchos de que están llenas las Coronicas deste Reyno, y assí el haverlo referido no parecerá lisonja (impropio del hábito que profeso y deste lugar.) No te alabaré de tu fertilidad, de la bondad de los frutos, azúcar, y vinos que produzes, de tus cristalinas, y saludables aguas, de tus jardines, sin género alguno de artificio humano, sino toda obra de la naturaleza, que parece un vivo retrato de aquel antiguo Parayso: Reyna de todas las Islas del Océano, te llamó un historiador grave, fuiste antiguamente Arçobispado, y Metrópoli del Oceano, perteneciente a la Corona de Portugal. No quiero en esto dar indicios de excesos del dulce amor a la patria, que algunas veces suele dexar la razón, como lo sintió el que dixo:

*Dulcis amor Patriae, ratione valentior omni.*

Dulçura nacida de la oculta virtud,  
que el mismo no alcançaua, quando dezía:  
*Nescio, qua natale solum dulcedine cunctos  
Ducit, et immemores non sinit esse sui.*

Sólo quiero alabarte de la singular devoción que tienes a la Virgen Señora nuestra, el primer templo que en tí se fundó, a su Santísimo nombre le dedicaste, Santa María le llamas. A mas de esto de las tres partes de los Templos que tienes, que son muchos, y ricamente adornados, y dotados me atrevo a dezir, que las dos y media son consagrados a María Santísima, y entre ellos esta Santa casa a su Concepción Purísima, a donde este sitio está combidando a devoción, y espíritu, que a quien le tiene le suspende. Y así pongo los ojos en esse alto monte veo aquella devotísima casa consagrada a la Asunción a

los cielos a que comunmente llamamos, nuestra Señora del Monte, a donde se goza de aquella Santa y milagrosa Imagen, que apareció en lo alto de una cristalina y saludable fuente y de otra no menos milagrosa, que hermosa, la qual los impíos hereges por los años de 1563, quando tomaron esta Isla, queriendo maltratar la dicha Imagen, y su bellissimo rostro, dieron con él en las duras piedras, que se rompieron, no lo quedando aquellos duros corazones, pero el rostro quedó sin lesión alguna, tan bella y hermosa como es.

Llámante Isla de la Madera por la mucha que ay en tus altos y encumbrados montes, en particular los hermosos cedros que pueden competir con los del monte Líbano, con los cuales tus primeros pobladores han edificado sumptuosos Templos, para gloria de Dios, y de la Virgen, parece que cumpliendo lo que manda por el Profeta Ageo.

*Ascendite in montem, portate ligna, et aedificate domum, acceptabilis mihi erit et glorificabor dicit Dominus.* Y pues los Templos materiales son tan perfectos, y con las riquezas, y ornamentos, que todas las estrangeras naciones, que les ven, publican, persevera en enriquecer los místicos, y espirituales templos que çon las almas, suban al monte de la perfección, y en él hagan leña de heroycas virtud con las cuales se edifica casa accepta a Dios, y de gloria suya. Persevera, Patria amada, persevera te ruego, en la devoción de María Santíssima, y muy en particular de su Concepción Purísima, que por su mano alcançaras todos los bienes, la gracia, la perseverancia en ella, y finalmente la corona de la gloria".<sup>31</sup>

También en fecha ignorada predicó dos sermones en Lisboa, uno en honor de San Elías y otro en honor de San Juan Bautista publicados ambos en su obra: *Herarchia carmelitana*.<sup>32</sup>

En el capitulo provincial de los carmelitas de 1612, celebrado en Pamplona, figura como *presentado* mientras en el de 1624 como *maestro*.<sup>33</sup> Desempeñó el cargo de prior de su convento de Valencia en años que se ignora y en 1628 fue elegido provincial.<sup>34</sup>

El 18 de octubre de 1629 el general de la Orden Gregorio Canali, le nombró visitador y reformador de Andalucía y presidente del capí-

<sup>31</sup> JUAN PINTO DE VITORIA, *Hierarchia carmelitana*, 478-480.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 211-213; 283-314.

<sup>33</sup> Valencia, Arch. Gen. del Reino, Ms. 1245, *Acta capitulorum provincialium Provinciae Arago-Valentinae*, 235 y 315. Citado por Pablo Garrido, O.Carm., *Pinto de Vitoria* (Jean), en *Dictionaire de Spiritualité*, XII (París,1984) 1778.

<sup>34</sup> Valencia, Arch. Gen. del Reino, Ms. 1245, *Acta capitulorum*, 334, Citado por Pablo Garrido, en *Dictionaire de Spiritualité*, XII, 1778.

tulo provincial que se celebró en 1670.<sup>35</sup> Murió en Valencia antes de terminar su provincialato, el 30 de marzo de 1631.<sup>36</sup>

## 2. EL CONVENTO DE VALENCIA PRINCIPAL ESCENARIO DE SU ACTIVIDAD

Cuando Pinto de Vitoria formaba parte de la comunidad de carmelitas de Valencia, vivían en la misma unos 70 religiosos,<sup>37</sup> dedicados preferentemente al culto y al estudio. Estaba muy próxima la herencia espiritual del P. Miguel Alfonso de Carranza, gran humanista y quien intervino activamente en procesos reformistas,<sup>38</sup> y sobre todo la del V.P. Juan Sanz, autor de escritos espirituales y gran renovador de la vida religiosa en el convento y en los círculos de su influencia.<sup>39</sup> Según testimonio del Provincial, Juan de Heredia, en 1607 el convento tenía excelente reputación en la ciudad.<sup>40</sup> Entre los catedráticos de la universidad figuran los PP. José Blanch y Anastasio García.<sup>41</sup> Coincidió con otros varones insignes como el arquitecto José de San Martín, quien renovó el complejo conventual, con los escritores Gregorio Alberto Varage, Gregorio Candel, etc.<sup>42</sup> El propio Pinto de Vitoria contribuyó activamente a mantener e incrementar el buen clima de vida religiosa.

Varios de los sermones publicados en la *Hierarchía*, los predicó en iglesias de Valencia, principalmente en la del Carmen y también en la de las bernardas de Zaidía y de Santa Ana de carmelitas de clausura. Participando del ambiente de la época considera como carmelitas –y en su honor predicó y escribió sermones– a San Dionisio papa, a San Gerardo mártir, a San Anastasio mártir y por supuesto a San Elías y San Eliseo.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.* Otros documentos fijan la fecha de su muerte el 31 de marzo (Valencia, Arch. Gen. del Reino, Ms. 344, *Actas de los capítulos provinciales de la provincia de Aragón y Valencia*, 1).

<sup>37</sup> BALBINO VELASCO BAYÓN, O.Carm., *Historia del Carmelo Español*, 4 v., Roma, 1994-2008, II, 481.

<sup>38</sup> PABLO M. GARRIDO, O.Carm., *Un cantor de la virginidad de María en el s. XVI; Miguel Alfonso de Carranza, O.Carm. (1527-1606)*, en *Marianum*, 43 (Roma, 1981) 149-181.

<sup>39</sup> PABLO M. GARRIDO, O.Carm., *El Carmelita Juan Sanz*, en *Carmelus*, 17 (Roma, 1971), 64-121.

<sup>40</sup> BALBINO VELASCO, *Historia del Carmelo español*, II, 136 s.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 449 ss.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 490 ss.

## 3. OBRAS PUBLICADAS

*Vida del venerable/ siervo de Dios N.P.M. F. Juan Sanz/ del orden de nuestra Señora del Carmen escrita por el presentado Fr. Juan Pinto de Vitoria/ lector de Theología en el Carmen de Valencia./ Con sermón que predicó nuestro muy R.P. Provincial/ el Maestro Fr. Esteban de Thous, siendo prior/ de dicho convento./ A doña MarMaría de Corella y de Mendoça/ condessa de la Puebla/ en Valencia, en casa de Juan Chrisóstomo Garriz, junto/ al molino de Rovella. Año 1612. ff. iniciales 7+298.*

Esta obra es un ejemplo de biografías clásicas del barroco. En 298 páginas en cuarto sigue, paso a paso, la trayectoria de la vida de Juan Sanz desde su nacimiento en Onteniente en 1537, hasta su muerte ocurrida en Valencia en 1608. Gracias a Pinto de Vitoria conocemos los escritos breves pero enjundiosos desde el punto de vista de la oración aspirativa del venerable Padre Juan Sanz que transcribe en el cuerpo de la Vida; conocemos también las normas disciplinares dictadas para las terciarias carmelitas y el clima de profunda vida espiritual que logró crear en torno a su persona. En este sentido ha prestado indudable y excelente servicio a la literatura mística carmelitana y a la evolución de la Tercera Orden. Pinto de Vitoria es un devoto y admirador ferviente de Juan Sanz que fue un apóstol y un Santo. Ha tenido modernamente un estudioso en el P. Pablo Garrido en la obra a que aludimos en la nota 20. La biografía de Juan Sanz fue reeditada en Zaragoza en 1679 en la obra titulada *Corona ilustre del gravísimo y real convento del Carmen de Valencia*.

*Vida del príncipe sacro de Macedonia/ Don Pedro Cernovichio, alias Fr. Angelo Cer/ novichio, religioso professo y sacerdote/ de la Orden de nuestra Señora del/ Carmen./ A doña Guiomar de Corella, y Cárdenas/ condessa de Cocentaina y de la Puebla/ escrita por el presentado F. Juan Pinto de Vitoria, lector de Theología.* Continúa la misma paginación de la Vida del Venerable Juan Sanz. Abarca las páginas 299-348. Al final 4 folios, sin numerar dedicados al índice de ambas obras.

Como su título indica narra la vida de dicho príncipe, que, según él, fue carmelita, aunque, al parecer, no debió de serlo; vino en nombre de su hermano don Nicolás de Nápoles, a resolver ciertos negocios en la Corte de Felipe II y murió en Torrente (Valencia) con fama de santidad en 1581. Fue enterrado en el convento de Valencia.

Como muestra de su estilo, veamos lo que dice al hablar de las exequias del Príncipe: “En este día acudió toda la nobleza de Valen-

cia, en sangre y letras, y en especial de todas las religiones celebrando sus exequias, como de varón santo y perfecto religioso, y juntamente según que la dignidad de su imperial sangre pedía. Predicó el muy Reverendo P. Martín fray Nicolás Escrivá, prior que era deste convento, que fue uno de los más grandes púlpitos que ha tenido nuestra Religión, y bien lo mostró en este día en el sermón que hizo lleno de toda erudición, y no menos de las virtudes, y obras admirables deste B. padre, y muy al propósito del auditorio y del sugeto de que habló”.<sup>43</sup>

*Hierarchía/ carmelitana/ y gloria de los Santos/ del Monte Carmelo/ con sermones para los/ días de fiestas/ por el P. Maest F. Juan Pinto/ de Victoria del Orden de nuestra Señora/ del Carmen en la Provincia de Aragón./ A doña Luisa Continna/ condesa de Sabugal./ Primera parte/ con licencia./ En Valencia por Juan/ Chrisóstomo Garrido. Año M DC XX VI. ff. iniciales 11+ 647 pp. + 26 ff. finales*

El contenido de la *Hierarchía* es una mezcla abigarrada de asuntos en el que, al lado de temas históricos, incluye también textos de sermones relacionados, en general, con la materia tratada. Divide la obra en varios apartados.

El *primero* lo dedica a defender la historicidad de Juan XXXXVIII, autor que se creía del famoso libro de la *Institución de los primeros monjes*; La opinión de entonces era que había vivido en el s. V de nuestra era.<sup>44</sup> La crítica moderna atribuye la *Institución* al carmelita gerundense, Felipe Ribot, que vivió en la segunda mitad del s. XIV.<sup>45</sup>

En el *segundo* despliega toda su artillería erudita, que no es escasa, para defender que el profeta Elías fue el fundador de los carmelitas y la llamada sucesión hereditaria e ininterrumpida. Sírvanos de ejemplo el enunciado de algunos capítulos. Cap. III, *En que se trata cómo el Santo profeta Elías fue el primer instituydor de la Sda. religión que oy llamamos de Ntra. Sra. del Carmen*. Cap. IV, *En el qual con la hereditaria sucesión aprovada por los Sumos pontifices se muestra cómo Elías nuestro padre es fundador desta Sagrada Religión*.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> JUAN PINTO DE VITORIA, *Vida del príncipe de Cernovichio*, 338.

<sup>44</sup> JUAN PINTO DE VITORIA, *Hierarchía carmelitana*, 1-28.

<sup>45</sup> PAUL CHANDLER, O.Carm., *Ribot* (Philippe), en *Dictionnaire de Spiritualité*, XIII (París) 191, 537-539. Edición moderna de la *Institución* en Ede., Madrid, 2012.

<sup>46</sup> Abarca este segundo tratado las páginas 29-120 de la *Hierarchía*.

El juicio que merece a un crítico moderno, como no podía ser de otra forma, es negativo; “el examen de su método demuestra que le basta alcanzar la primera fuente de la noticia o asegurarse de que ésta se contiene en un documento de la Santa Sede; que después la noticia en sí sea o no digna de fe, no se toma la molestia de examinarlo. Cualquier afirmación escrita, para él, es suficiente”.<sup>47</sup>

En el mismo tratado segundo y para probar que los carmelitas tuvieron su propia regla, la de San Alberto, patriarca de Jerusalén, transcribe íntegro, en latín y castellano el texto de la misma con las bulas de aprobación.<sup>48</sup> Dedicar varios capítulos a la nueva familia de los padres descalzos carmelitas. Se muestra contrario al P. Tomás de Jesús, que obscureció, según él, la verdad “y para quitar esta piedra a donde dan de ojos muchos, que no debieran”, habla de la santidad de Santa Teresa y del venerable fray Juan de la Cruz, antes ya de ser descalços. Santa Teresa de Jesús es hija de los religiosos del Carmen Calçado; la engendraron en el Señor; en el Carmen Calçado nació y se crió espiritualmente, del salió fundada para fundar, y reformada para reformar”. El P. fray Juan “era santo en el Carmen Calçado y del salió santo y reformado”.<sup>49</sup>

Termina con un sermón en honor de San Elías, no sin antes haber aludido a las obligaciones que impone la Regla de los Carmelitas.<sup>50</sup>

El tratado tercero ofrece noticias de la vida de San Eliseo con un sermón sobre el mismo.<sup>51</sup>

El cuarto lo dedica a San Juan Bautista con dos sermones: uno para su fiesta y otro para la Degollación.<sup>52</sup>

El quinto lo consagra a la Virgen, en cuyo honor levantaron los carmelitas una capilla. Siguen sermones de la Virgen del Carmen y de los Santos carmelitas como San Simón Stok además de los que aludimos anteriormente.<sup>53</sup> Dedicar especial atención a la aparición de

<sup>47</sup> LUDOVICO SAGGI, O.Carm., *Hagiografía carmelitana*, en *Santos del Carmelo*, Traducción castellana y puesta al día de Jesús M<sup>a</sup> Carrión, O.Carm., Madrid, 1972, 73.

<sup>48</sup> JUAN PINTO DE VITORIA, *Hierarchía carmelitana*, 121 ss.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 167-182.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 190 ss.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 233 ss.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 267 ss.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 315 ss.



la Virgen a San Simón entregándole el Santo Escapulario y a los privilegios de que gozan quienes lo llevan.<sup>54</sup>

En este orden de cosas transcribe las cartas de Felipe III al Papa, el cardenal Mellino y al embajador en Roma, pidiendo la confirmación de los privilegios para los devotos del Santo Escapulario que en España y, según el propio rey, eran numerosísimos.<sup>55</sup>

Termina la obra con una biografía de San Ángel y un sermón para su fiesta.<sup>56</sup>

Los índices de la misma son riquísimos: autores citados; lugares de la Sda. Escritura; cosas notables. Comprenden estos índices cerca de 5 páginas sin numerar.

El análisis de algún aspecto de los sermones permite adentrarme en su mundo devocional y teológico y un poco también en su estilo. Veamos uno de los párrafos que dedica a las obligaciones que comporta vestir el Santo Escapulario: "Pero notad, que no basta vestir el hábito, traer el escapulario de la Virgen, y vivir como quisiéredes. El escapulario sin obras, es confianza necia, el hábito nos pone en obligación de hazer las obras y corresponder a él. *Scapulare propter opus*, dijo un moderno docto, citando a San Basilio, y es decir: Que se nos da el Escapulario a fin de trabajar con él. No basta llamarnos hijos de la Virgen, cofrades suyos, y no hacer obras hijas de tal madre. Alejandro mandó a un soldado, que se llamaba Alejandro y era muy covarde, que, o no lo fuese o dexase el nombre de Alejandro. Pues somos hijos de la Virgen, y traemos su Santo Escapulario, sea con obras o dejemos el nombre".<sup>57</sup>

Pinto de Vitoria, como historiador es hijo de su tiempo, pero tuvo la acertada idea de darnos a conocer a un carmelita insigne. Como teólogo se muestra acertado en sus apreciaciones y el hecho de que fuera prior del convento de Valencia y provincial de una extensa provincia indica la reputación de que gozó entre los suyos. Amante de su isla de Madeira, tenemos un testimonio en el elogio anteriormente citado. Esperamos y deseamos que estos breves datos puedan completarse con otros nuevos que vayan apareciendo.

† BALBINO VELASCO BAYÓN, O.CARM.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 331 ss.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 340-342. Firmó las cartas en Aranjuez el 23 de abril de 1611.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 564-647.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 421. Publicó también en Valencia en 1628 un *Sermón en la fiesta de la gloriosísima reyna de Portugal, Santa Isabel*. Un ejemplar en la B.N. de Lisboa.



ORTHODOX REFORM IN ENGLAND AND ON THE CONTINENT  
IN THE EARLY FIFTEENTH CENTURY

KEVIN ALBAN, O.CARM.

INTRODUCTION

The historiography of renaissance and reform in Europe is one fraught with problems and ambiguities which reveal even to the most optimistic of historians the limitations of periodisation, categorisation and classification.<sup>1</sup> It is perhaps the case that when we compare the movements for reform within the Church in England and the Church on the Continent we need to make an adjustment: fifteenth century Europe equals sixteenth century England. This much was clear – or so I thought... In fact, what I want to suggest in this article is the need to readjust our perspective on English reform and to see it in terms of an urgent, yet creative response to abuses and defects in the Church. Urgent because of the threat (real or imagined) of Lollardy, creative because it was a response not afraid to take on board and utilise a new methodology and a more rigorous approach to theological argument. This approach I am only too aware is also one fraught with difficulties: we know so little about English theology in the early fifteenth century because the challenge issued by Kantik Ghosh to examine the works of authors such as Nicholas Radcliffe, Robert Allington or John Devereux has largely gone unheeded and only Jeremy Catto's masterly essay in the late medieval volume of the *History of the University of Oxford* is a notable exception to this. We badly need also to re-evaluate the contribution of the hierarchical Church to its own reform: new biographies of archbishops Arundel and Chichele are needed to move us on from the essentially negative view of the *mysticum interruptum* of the Watsonian analysis. However,

---

<sup>1</sup> H. HILLERBRAND, "Was there a reformation in the 16<sup>th</sup> century?", *Church History* 72 (2003).

I want to propose here that in the case of the Carmelite theologian Thomas Netter we can see at least one example of how orthodox reform in England could be much more creative and imaginative than its continental counterpart.

Netter was undoubtedly a figure of some importance and stature in his own time: provincial superior, royal confessor, diplomat, theologian, patron, a man of letters and a man of state affairs. Netter stands on the cusp of the medieval and modern worlds and some have even seen in him the first glimmerings of Renaissance style theology.<sup>2</sup> David Knowles calls Netter the only substantial theologian of the fifteenth century to have had some impact on later generations, while Jeremy Catto judges that: 'The *Doctrinale* ... was perhaps the last work of Oxford scholarship before the seventeenth century to influence European thinking.'<sup>3</sup>

Those who followed Netter tended to use him as a source for apologetic material in the struggle against initially against 'late Lollardy' and subsequently against Protestantism. Not to be forgotten however is Netter's support for and promotion of key Carmelite values, such as an emphasis on the Bible, the need to integrate the active and contemplative dimensions of the religious life, the cell, silence and so on. Netter seems to demonstrate an attachment to Carmelite spirituality in a period which is often characterised as one of decline and when the Order seems to be losing its way. In this context, conventional wisdom claims that it is only with the election of Jean Soreth as prior general in 1451 that the Order begins to recover a sense of identity and that the observance of its members began to improve.<sup>4</sup> This is a view which perhaps does less than full justice to Netter as a superior who was actively committed to improving religious life and practices, as well as writing about it. From this point of view, part of

---

<sup>2</sup> For example, A. MORISI, 'Traditionalism, Humanism and Mystical Experience in Northern Europe and in the Germanic Areas in the Fifteenth and Sixteenth Centuries' in G. D'ONOFRIO (ed.) *History of Theology: The Renaissance*, (Collegeville, Liturgical Press, 1998, original Italian, 1995).

<sup>3</sup> D. KNOWLES and D. BOLENSKY, *The Christian Centuries: The Middle Ages*, (London: DLT, 1978), p. 465 and J. CATTO, 'Wyclif and Wycliffism', in J. CATTO, and R. EVANS, (eds), *Late Medieval Oxford*, The History of the University of Oxford, vol. 2, (Oxford: Clarendon Press, 1992), p. 260.

<sup>4</sup> See J. SMET, *The Carmelites: History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, 4 vols in 5 parts. (Darien, Illinois: Carmelite Spiritual Center, 1975-1988), vol. 1, pp. 78-101. For a full account of John Soreth's activities as Prior General see G. GROSSO, *Il Beato Giovanni Soreth, Priore Generale, riformatore e maestro spirituale dell'Ordine Carmelitano*, (Rome: Edizioni Carmelitane, 2007).

Netter's importance may well lie in his preservation and promotion of Carmelite values in a subtle, but nonetheless real, way at a crucial point in the Order's history. I would like, therefore, to divide my treatment of Netter between on the one hand his work and attitudes as a provincial superior and on the other his theological contribution to 'orthodox' reform as evidenced in the *Doctrinale* and the use made of it by his contemporaries and successors which testifies to a clear appreciation of its importance.

### 1. NETTER AS PROVINCIAL SUPERIOR

It is one of the great fortunes of Carmelite history that some of Netter's letters survive from his period as provincial superior, from 1414 to 1430. These letters are preserved principally in John Bale's *Notebook*, now in Bodley Ms. 73, and contain precious information, given the paucity of records of English medieval Carmelites.<sup>5</sup> It seems probable that Bale copied these letters in the early 1520s, when he was still a Carmelite himself.<sup>6</sup> There are also several letters between Netter and Martin V published in the various printed editions of the *Doctrinale*. They were written on the occasion of the consignment of the three volumes of Netter's work to the pope in 1426, 1427 and 1429 respectively. Netter's correspondence reflects a wide range of contacts and activities and shows well the cares and responsibilities of a medieval religious superior. Knowles observes that this body of letters shows a 'sincere, earnest and estimable man. He is always on the side of reason and moderation...'<sup>7</sup>

The letters can be conveniently divided into four groups. It is the first two groups that interest us in the context of reform and renewal. First, there is correspondence with the local priors of Carmelite houses in the English province, with the superiors of other provinces and with the head of the whole Order, the prior general. These letters deal with a number of personnel transfers and with disciplinary

---

<sup>5</sup> The letters were transcribed by Benedict Zimmerman and published in *Monumenta Historica Carmelitana*, (Lérins: ex typis Abbatis, 1907), pp. 442-484. A translation with a short commentary is available in K. ALBAN, 'The Letters of Thomas Netter of Walden', in P. FITZGERALD-LOMBARD (ed.), *Carmel in Britain*, 2 vols, (Rome: Institutum Carmelitanum, 1992) vol. 2, pp. 343-380.

<sup>6</sup> R. COPSEY, 'An English Carmelite Abroad: John Bale's Visit to Northern Italy in 1527' *Carmelus* 45 (1998) 163-178.

<sup>7</sup> D. KNOWLES, *Religious Orders*, vol. 2, p. 146.

matters. It seems clear from this material that Netter had a certain keenness for religious observance and while his approach is not without humour or humanity, he was probably a thorn in the side of a number of his less enthusiastic confreres. Of particular interest is the correspondence between Netter and the Prior General of the order, John Grossi (d. 1430).<sup>8</sup>

The second category of Netter's correspondence is that with leading churchmen in England, such as Thomas Rudborne, and the bishop of Winchester, Henry Beaufort. Rudborne was a royal advisor and at the time of Netter's letter to him was archdeacon of Sudbury.<sup>9</sup> Another of the letters here is of interest in the history of the connection between the Carmelites and the royal foundation of Sheen, in the person of one of Netter's addressees, the first prior, John Widrington.<sup>10</sup> It is possible that Netter was also an advisor to the commission of censors set up in Oxford in 1411 under the terms of Arundel's Constitutions.<sup>11</sup> Netter had dealings with another Thomas Rudborne, who was one of the twelve commissioners appointed to examine Wyclif's works, and Netter's acquaintance with him may date from this period.<sup>12</sup>

Netter was well informed about the spread and development of heresy in continental Europe and his participation in the councils of Pisa (1409) and Constance (1414) is almost certainly one of the sources of his knowledge.<sup>13</sup> He was invited by the prior general John Grossi to attend the council of Pavia-Siena in 1423, but declined on the grounds of ill health and the damage that would be caused to the Carmelite order in England by his absence.<sup>14</sup> Netter's role in the two councils he

<sup>8</sup> See J. SMET, *The Carmelites - History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, 4 vols in 5 parts, (Darien, Illinois: Carmelite Spiritual Center, 1975-1988), vol. 1, p. 61 for Grossi.

<sup>9</sup> R. SCHOECK, 'Rodeburne [Rudborne], Thomas (d. 1442), bishop of St David's', *ODNB* 47: 487-488.

<sup>10</sup> John Widrington (fl. 1414). See 'House of Carthusian monks. Priory of Sheen'. *A History of the Country of Surrey*, vol. 2 (1967) pp. 89-94.

<sup>11</sup> For this suggestion, see J. CATTO, 'Wyclif and Wycliffism at Oxford 1356-1430' in J. CATTO and R. EVANS (eds), *Late Medieval Oxford*, The History of the University of Oxford, vol. 2, (Oxford: Clarendon Press, 1992), p. 246, n. 231.

<sup>12</sup> SCHOECK, 'Rodeburne'. In 1411 he was a fellow of Merton College; he later became chancellor of the University and eventually bishop of St. David's, in succession to the Carmelite Patrington. Rudborne was a royal chaplain and accompanied Henry V to France from 1417 to 1419.

<sup>13</sup> Bale also mentions a letter than Netter wrote to John Luke one of the representatives from the university of Oxford at Pisa. Ms. Bod. 73, f. 95.

<sup>14</sup> See the letter from Netter to Grossi in ALBAN, 'Letters', n. 41.

did attend was varied.<sup>15</sup> It seems that his part in Pisa was as a regius orator and although his contribution was probably not extensive, it was significant enough for John Bale to mention that Netter addressed the council on two occasions.<sup>16</sup> Although Bale records the sermon's incipit, he does not give the name of the Carmelite who delivered it.<sup>17</sup>

Netter's attitude towards general councils has been the subject of no little debate and discussion. In a thought-provoking article, Kirk Stevan Smith maintains that Netter was what might be described as a pragmatic conciliarist.<sup>18</sup> He argues that the Carmelite provincial did not advocate government of the Church by general councils, but saw them as a teaching organ. He did not wholeheartedly support lay participation in councils, rather he believed that the essential members of these assemblies were bishops and priests. Above all, Smith suggested that Netter wants to defend general councils from Wycliffite attacks that such institutions in no way represented a continuity with the practice of the early Church. Netter argues that in the convocation and work of councils there is a precise connection with the apostolic Church in that it is the nearest representation to the totality of the universal Church that is achievable in contemporary terms. Netter does not develop a systematic approach to general councils and his views, according to Smith, are sometimes contradictory. However, Smith also believes that Netter deserves the label 'conciliarist' because he understood the Church as essentially the *congregatio fidelium*.

## 2. PRIOR PROVINCIAL, ROYAL CONFESSOR AND DIPLOMAT

### a. *Prior Provincial*

One of the most striking aspects of Netter's correspondence is his fidelity to the nature of religious life and his insistence that the brothers must be given the right opportunities and environment in

---

<sup>15</sup> See N. MINNICH, 'The Voice of Theologians in General Councils from Pisa to Trent' *Theological Studies* 59 (1998) 420-441 for an overview of the various ways theologians participated in councils.

<sup>16</sup> JOHN BALE, in Ms. Bod. 73, f. 204v.

<sup>17</sup> The incipit is: '*Hoc oro ut charitas vestra magis.*' Bale claims he knew of this from the acts of the council which he saw in Norwich. J. BALE, *Index Britanniae Scriptorum*, R. Poole and M. Bateson (eds), (Oxford: Clarendon Press, 1902), pp. 468, 517.

<sup>18</sup> K. SMITH, 'An English Conciliarist? Thomas Netter of Walden' in J. SWEENEY, and S. CHODOROW, *Popes, Teachers and Canon Law in the Middle Ages*, (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1989).

which to pray and meditate. This view reflects, at least in part, a vision of the religious life which sees the ideal friar devoted to the recitation of the Office and the common observance of the vows. It would be anachronistic in fact to see even a mendicant order, such as the Carmelites, predominantly in terms of an active apostolate outside the immediate environs of the friary church. An illustration of this can be seen when Netter promises Henry V that he will send to Caen enough men to staff this French Carmelite house, which was perhaps partially abandoned when Henry V's troops captured the town in 1417-1418.<sup>19</sup> The house in question was part of the Carmelite province of France and had been founded in 1278.<sup>20</sup> He writes to the King:

'About thirteen of our brothers, your servants, are coming to you, most clement prince, including some who already live in the area. We are sending to you a brother who for ten years was prior of Sandwich and made a good job of it; a graduate in theology and a third who was Subprior in London for a long time: all are well-known preachers. There are also other junior priests to celebrate the office, whose names I have inserted in the commission of the superior. A Master of Theology will follow these men, all of whom in my honest opinion are of good report both in their way of life and behaviour.'<sup>21</sup>

The two graduates in theology mentioned by Netter would have given classes to the novices and young friars in initial formation, as it would be termed today.<sup>22</sup> These lecturers would also have been licensed by the local bishop to preach and hear confessions. The 'junior priests',

---

<sup>19</sup> See C. ALLMAND, *Lancastrian Normandy 1415-1450, The History of a Medieval Occupation*, (Oxford: Clarendon Press, 1983), especially chapter four, 'Caen: An "English" Town', pp. 81-122. Allmand does not deal with the fate of religious houses directly, but he notes on p. 84 the wide divergence of opinion on how many people left the town when it fell to the English: from as many as 25,000 to as few as 500.

<sup>20</sup> A. STARING, 'Notes on a List of Carmelite Houses in Medieval France', *Carmelus* 11 (1964) 150-160.

<sup>21</sup> ALBAN, 'Letters', n 11, 'To the King [Henry V]'. 'Veniunt autem a nobis prior quondam conventus nostri Sandwici bene per decem annos, inceptor quidam in theologia, et tercius qui dudum fuit supprior Londoniensis, predicatorum famosi, alij quoque sacerdotes iuniores ad obsequium chori, quorum nomina commissioni presidentis inserui. Subsequentur istos quidam in theologia magister, omnes ut estimo in consciencia mea viri et moribus et accione probi.

<sup>22</sup> Research into the structure and organisation of Carmelite education and formation programmes in the Middle Ages is hampered by the loss of many sources. However, see E. BOAGA, 'L'organizzazione dello studio e degli *studia* presso i carmelitani tra il XIII e il XIV secolo', in *Studio e 'studia': le scuole degli ordini mendicanti tra il XIII e il XIV secolo*, (Spoleto: Centro Italiano degli Studi sull'Alto Medioevo, 2002).



both in the sense of the younger ones whose training was not complete and non-graduates were to devote themselves to the Divine Office. Netter, for all his own involvement in the affairs of state as a loyal servant and confessor to Henry V, does not expect his community in Caen to be similarly occupied:

I beg of you to provide such help and protection to the prior of the convent that he and his brothers may live in perfect peace and to this end: that they may not be employed outside the house in the service of lords and court officials and thus withdrawn from the service owed to God.<sup>23</sup>

In addition to the friars' duty of singing the Office and some study, Netter also held that there was a smaller group who were dedicated in a special way to prayer. In a slightly earlier exchange with the King, Henry asks for prayers and Netter writes to his brothers to

... give thanks also for all that our benign God has done for our lord the king, and even more pray for what he might do. I say these things to each and every one of my brothers, but not to all equally. I appeal to those particularly who know the secret of holy contemplation and exercise it more frequently. You, my dear fathers, my brothers, do I beg urgently and exhort earnestly, without ambiguity, to remember the lord our king from the bottom of your hearts.<sup>24</sup>

There is a definite sense in which Netter appreciates that the state of contemplation belongs to the Carmelite vocation, but it is not necessarily a calling for all.

Some brothers, not content with the rigours of Carmelite life, sought greater mortification in monastic orders. One such Carmelite, John Boxhole<sup>25</sup> asked to transfer to the Carthusians at Henry V's foundation of Sheen because, claimed Boxhole, the Carmelites did not obey the Rule perfectly. Henry V founded a house for men at Sheen,

---

<sup>23</sup> ALBAN, 'Letters', n. 11: 'Demum ad pedes pijssimi principis provolutus exposco ut tale presidium faciat priori conventus, ut fratres sui secum in bona pace morentur, ita ut extra claustrum non distrahantur per dominos et curiales ad serviendum eis, et a Deo subtrahantur obsequium.'

<sup>24</sup> ALBAN, 'Letters', n. 9, 'To the Brothers of his province'. '...accio graciaram eciam pro hijs que circa dominum regem benignus Deus effecerit gracios agite, et magis postulate quid faciat. Singulis fratribus meis ista dico, non tamen omnibus eque. Sed vos appello precipue qui sancte contemplacionis secretum nostis melius et visitastis frequencius. Vos (inquam) patres mei, vos fratres rogo instancius, hortor attentius omni ficcione semota, ex pleno corde memineretis domini nostri regis.'

<sup>25</sup> John Boxhole, (Buxhole) was a Carmelite of Hitchin when he was ordained subdeacon on 28 May 1401 in MUCH HADHAM: *Reg. Braybroke, London*, fo. 57.

which followed the Carthusian rule, and one for women at Syon, which was the first Brigittine foundation in England. There is a Carmelite connection with this royal project: Stephen Patrington, prior provincial from 1399 to 1414 and then successively Bishop of St. David's (1414-1415) and Chichester (1415-1416), chaired the committee that met in 1415 to draw up the *Additiones* to the Rule, known as the *Articuli extracti*, that was followed at Syon.<sup>26</sup> Netter seems to have had some involvement with Syon: he wrote a letter to Thomas Fishbourne, confessor-general at Syon in the 1420s on the question of obedience owed by recluses.<sup>27</sup>

Netter's letter to the Carthusian prior about Boxhole perhaps sheds some light on his view of Carmelite life and on his 'working philosophy' when dealing with these cases. First, the essence of the religious life does not consist in keeping the Rule to the letter:

'About this last item Saint Bernard explains. He says that those who decide to live in accordance with a Rule do not deviate in any way from their regular profession even if they do not observe the whole Rule punctiliously and for the sake of their cloistered life they change or omit some things, as long as they do not stop living a sober, just and pious life to the best of their ability. [...] Therefore, he who thinks that he is a perjurer because he does not keep the Rule to the letter seems to show inadequately what he has vowed.'<sup>28</sup>

The Church, and the orders within it are a mixture of good and bad, observant and lax, but Christ does not condemn this, rather it is a lesson for all:

'For from among the weak and the strong, Christ has assembled the church, and the strong do things that the weak cannot do. And this

---

<sup>26</sup> See J. CATTO, 'Patrington', *ODNB*.

<sup>27</sup> See ALBAN, 'Letters', n. 35, 'To Thomas Fishbourne, confessor to the handmaids of Christ in the Convent of Saint Syon of the Order of Saint Brigit, about a disobedient Praemonstratensian monk.'

<sup>28</sup> ALBAN, 'Letters', n. 34, 'From Thomas Walden to the Prior of the Carthusians of Sheen concerning the transfer of Brother John Boxhole of London from the Carmelite Order to the Order of Carthusians, 24 March, 1415. 'Huic ultimo satisfacit Bernardus. Qui secundum regulam (inquit) vivere statuunt etsi non ad unguem totam custodiunt, et si que pro sui claustru ritu vel mutant vel pretermittunt, a regulari tamen omnino professione non discedunt donec tamen sobrie et iuste et pie pro suorum viribus vivere non desistunt. Hec ipse. Non ergo regulam profitemur sed vivere secundum regulam. Qui se ideo periurum putat quod ad puram regulam non observat, videtur non satis ostendere quid iuravit.' The quotation from St. Bernard is a paraphrase from the *Apologia* to Abbot William of St Thierry, 7.14. For the background to the spirituality of the Syon community, see V. GILLESPIE, 'Syon and the New Learning', in J. G. CLARK (ed.), *The Religious Orders in Pre-Reformation England*, (Woodbridge: Boydell, 2002).

experience will show something about our brother as regards the observance of the Rule: that the strong and those already perfect will observe points of your Rule which Brother John cannot yet attain.<sup>29</sup>

The fault lies not with the system, concludes Netter, but with the man and his own will-power and all the angels in heaven are not going to make any difference. In the *Doctrinale*, Netter also gives his view of the Church as inevitably composed of both sinners and the just, in opposition to Wyclif's view that it is made up only of the saved.<sup>30</sup>

Finally, having set out his views and made his comments on Boxhole, Netter, like many superiors before and after, recognises the value of not pushing too hard, and indeed the value of a sense of humour when dealing with the brethren:

'...I give you thanks, for you may be able to make him good who, and I use his own words, 'could not be good among us'. As for the rest, if you give your assent and lighten our burden, I shall send you forty brothers that you may make them better, none of whom is inferior to our John, none is worse.'<sup>31</sup>

Evidently, John Boxhole was not the only 'difficult' case to cross Netter's path as provincial. The type of spirituality and the character of the man himself that emerge from this brief survey of his correspondence speak of a person who values and promotes the ideals of the order, that is, prayer and community. Observance is strict, but not fanatical; pragmatism, good humour and a sense of proportion are the human qualities Netter brings to his office. His Carmelite formation and reading have convinced him of the supreme value of prayer and contemplation. This aspect of Netter's life is easily overlooked, if his activities and writings are described solely in terms of a response to Lollardy, and especially to the composition of the *Doctrinale*. In this sense, it is therefore significant to note that Netter's style of government reflects his spiritual concerns, as much as his practical ones.

---

<sup>29</sup> ALBAN, 'Letters', n. 34: 'Ex infirmis enim et fortibus congregavit Christus ecclesiam et fortes faciunt quod infirmi non possunt. Et hoc forsan de fratre nostro quo ad regule vestre observancias, experientia comprobabit, quod fortes et iam perfecti quedam de vestra regula observabunt, que frater Johannes adhuc non attinget.'

<sup>30</sup> See *Doctrinale* 2. 2. 9.

<sup>31</sup> ALBAN, 'Letters', n. 34: '... pro illo enim vobis gracias ago, nam bonum fortasse facietis, qui (ut suis utar vocabulis) nobiscum bonus esse non potuit. Ceterum in alleviacionem oneris nostri si prebueritis assensum, quadraginta fratres vobis destinabo, ut meliores hos faciatis, quorum nullus nostro Johanne deterior, nullus peior.'

## 2. THE “DOCTRINALE”

I would like to turn now to the *Doctrinale*, Netter’s only surviving theological work.

### a. *Applications During Netter’s Life*

The original title of Netter’s work shows that he envisaged a possible application to a wider audience than the English Church: *Doctrinale antiquitatum ecclesiae Catholicae ... adversus Vuitclevistas Hussitas eorumque recentiores*. and clearly that Netter wrote in response not only to the local threat of Lollardy (real or apparent), but also to the danger of the Hussites from Bohemia. Martin V appreciated this very readily and encouraged Netter in his endeavours. At the same time, he used the occasion of Netter’s work to remind the English bishops of their duty to implement the Council of Constance’s decrees.

Around the time of Netter’s death other authors were already beginning to adapt Netter’s work for their own purposes, such as John Barath, (fl. 1426) who composed a work entitled, *Abbreviaciones Walden - De Sacramentis et De Sacramentalibus, ac De Corpore Christi, incipit: “Beatissimi principis apostolorum Petri.*<sup>32</sup> Within the Carmelite Order too there are the first signs of Netter’s impact as a major author: John Bale records that Roger Alban compiled several large volumes of extracts from the *Doctrinale*.<sup>33</sup> The fact that Martin V had commissioned volumes two and three of the *Doctrinale* must have carried some weight with Barath and Alban, and their works perhaps represent some of the earliest examples of the exploitation of the *Doctrinale* by other theologians.

Even a cursory examination of the text of the *Doctrinale*, reveals immediately that Netter supports his arguments by drawing on key biblical, patristic and other theological texts. It is clear that Netter’s knowledge and use of such texts verges on the prodigious. He was not

---

<sup>32</sup> This work is referred to by Bale in his notebook: Oxford, Bodleian Library, Ms. 73, fo. 198v.

<sup>33</sup> R. COPSEY, ‘Alban, Roger (d. after 1461), Carmelite and genealogist’ *ODNB* 1: 567. J. BALE, *Scriptorum illustrium mairoris Brytanniae, quam nunc Angliam et Scotiam vocant*, 2 vols, (Basel: Johann Oporinus, 1557), vol. 2, 94: ‘Ex Thome Waldensi operibus pulcherrima volumina fecit, multa et magna’. Alban was a member of the London house in the middle of the fifteenth century and also compiled a genealogy of English kings from Brutus to Henry VI which survives as Winchester College (Warden and Fellows’ Library) Ms. 13A.

however, the only theologian of his time to demonstrate such proficiency. In Italy Giovanni Dominici (1357-1419) and Agostino Favaroni (1360-1443) both had frequent recourse to the Latin and Greek fathers.<sup>34</sup> In the Low Countries, Jean de Schoonhoven (1356/57-1432), for example, in his theological writings and sermons adopted a method of linking quotations from Scripture and the Fathers which is similar to Netter's.<sup>35</sup> There is nonetheless an important difference between Netter and de Schoonhoven: the physical layout of Netter's text shows a large number of citations which are marked off in red at the beginning of the quote with the author and work and at the end with the words 'Haec ille'. Netter's own comments are introduced by the word 'auctor'.<sup>36</sup> This arrangement is a good example of a growing preoccupation in late medieval theology with the accurate identification of sources.<sup>37</sup> It is important for Netter to quote not the opinions of the Fathers, but the actual words that they used. In some cases, Netter argues that Wyclif's position is a result of having misunderstood his source text. For example, in discussing transubstantiation, Netter claims that Wyclif has misunderstood Aristotle's terminology of 'substance' and accidents'. Even Wyclif himself, for all his emphasis on the absolute authority of Scripture, recognized the need for an authentic interpretation of Biblical texts on the part of the Church.<sup>38</sup>

Although Netter was a product of the educational system of his age, the impact of his university training needs to be considered with other influences which came into play once he left Oxford and returned to London.<sup>39</sup> First, when dealing with the subject of the Eucharist, for example, Netter announces that it is not his intention to follow the reasoning of ancient philosophers; indeed, this is the path

---

<sup>34</sup> C. VASOLI, 'Le dottrine teologiche e i primi inizi della crisi religiosa' in C. VASOLI (ed.), *Le filosofie del Rinascimento*, (Paravia: Bruno Mondadori, 2002).

<sup>35</sup> A. GRUIJS, 'Jean de Schoonhoven', *Dictionnaire de Spiritualité*, 8: 724-735.

<sup>36</sup> See A. MINNIS, *Medieval Theory of Authorship: Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, (Aldershot: The Scholar Press, second ed. 1988), pp. 26 and 157, who prefers the term 'actor' to indicate the author, in contrast to 'auctor', which he reserves for an 'authority'.

<sup>37</sup> W. COURTENAY, *Schools and Scholars*, pp. 307-324.

<sup>38</sup> M. HURLEY, 'Scriptura sola: Wyclif and his critics', *Traditio* 16 (1960) 275-352 and J. WYCLIF, *On the Truth of Holy Scripture*, I. LEVY, (trans.), (Kalamazoo, Michigan: University of Western Michigan, 2001), pp. 7-21.

<sup>39</sup> The same point is made in another context by J. CLARK, 'Monachi and Magisteri: The Context and Culture of Learning at Late Medieval St. Alban's' in J. GREATREX (ed.), *The Vocation of Service to God and Neighbour: Essays on the Interests, Involvements and Problems of Religious Communities and their Members in Medieval Society*, (Turnhout: Brepols, 1998).

that led Wyclif astray.<sup>40</sup> In this respect Netter's attitude is not unlike that of his French contemporary, Jean Gerson, who advocated abandoning speculation based on philosophy and a return to a study of the patristic interpretation of Scripture<sup>41</sup>. It is interesting to note that while William Woodford may have influenced Netter in the use of historical precedent and in his view of Scripture, from a methodological perspective, Netter does not follow Woodford in adopting the scholastic style of disputation which perhaps placed more emphasis on scoring points than it did on establishing the truth of the matter.<sup>42</sup> Indeed, it is precisely this sort of linguistic logic chopping which by his own admission attracted the young Netter to Wyclif's ideas whilst a student at Oxford.<sup>43</sup> Netter is not to be trapped a second time and he deliberately abandons the seemingly even-handed, dispassionate and objective scholastic method. It is important to note that even some of Netter's own contemporaries, such as Walter Hunt, recognized what he was doing and produced their own gloss on some articles of the *Doctrinale* to recast them in a more familiar scholastic mould.<sup>44</sup>

Secondly, the influences on Netter were from not only Oxford or Cambridge theologians. Too often medieval English church writers can be seen through the lens of an ideologically and theologically divided Europe which belongs to a later era. Despite the running war with France, of which Netter was very well aware, his scholarship was not limited to the Dover side of the English Channel.

In the first place, Netter would almost certainly have known of the works of his contemporaries Jean Gerson (1363-1429) and Pierre D'Ailly (1350-1420). Both men were graduates of the College of Navarre at the University of Paris, both held the position of Chancellor of that university, both, like Netter were academics with a strong

---

<sup>40</sup> *Doctrinale* 5.17; Netter makes this claim with unconscious irony: he draws on ancient philosophers whenever it suits him.

<sup>41</sup> For a recent account of Gerson, see B. MCGUIRE, 'In search of Jean Gerson: Chronology of his life and works' in B. MCGUIRE (ed.), *A Companion to Jean Gerson*, (Leiden: Brill, 2006).

<sup>42</sup> K. GHOSH, *The Wycliffite Heresy: Authority and Interpretation of Texts*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), p. 83.

<sup>43</sup> See *Doctrinale*, Letter to Martin V: '...stupebam ultra modum assertiones eius praegrandes, et autoritatum loca taxata, cum vehementiis rationum.'

<sup>44</sup> See M. HARVEY, 'Harley Manuscript 3049 and two *Questions* of Walter Hunt O. Carm.', *Transactions of the Architectural and Archeological Society of Durham and Northumberland*, new series, 6 (1982) 45-47. See below in chapter eight.

interest in the life of the Church at a practical level. D'Ailly attended the councils of Pisa and Constance; Gerson that of Constance.<sup>45</sup>

It is not possible to establish a direct connection between D'Ailly, Gerson and Netter. It does seem probable, however, that he knew of them and what they had written. The essential point here is that Netter was part of a Europe-wide community of scholars and this must be taken into account when assessing the background against which he wrote. The writings of Gerson and D'Ailly on the church and the place of the laity in it, for example, reflect a concern that Netter also shares.<sup>46</sup>

However, the way Gerson and D'Ailly expressed their concerns was very different from that of Netter. Although both were conscious of the threat posed by Wyclifite theology and the continued advocacy of it by Jan Hus, neither, I feel, was subject to the same direct pressure that Netter felt in England. Indeed, Gerson famously remarked that perhaps Wyclif's approach could ultimately have been reconciled with mainstream Christian theology: the luxury of this opinion was not available to Netter. Instead Gerson confines his proposals for reform to the idea that the root of the Church's problems was a confusion between God's law and human law, with politicians interfering in areas proper to the Church. His solution is to have theologians make a study of which laws should be classified as divine and which as human and enforce a rigid separation between the two. Gerson's approach is both conservative, allowing laws to be applied in their own proper sphere, and parochial in that he envisaged a central role for the university of Paris as a centre for theology for the whole of Christendom.<sup>47</sup>

#### b. *Applications After Netter's Death*

In the period immediately after Netter's death, various parts of the *Doctrinale* were used both in England and in Continental Europe to combat heterodox opinions. Richard Fleming, bishop of Lincoln, presented an illuminated copy of the *Doctrinale* to Lincoln College, Oxford, as part of its foundation library.<sup>48</sup> Later one of his successors

---

<sup>45</sup> It is not beyond the bounds of possibility that Netter met D'Ailly and Gerson at Pisa and Constance, but there is no documentary evidence to support this view.

<sup>46</sup> D. BROWN, *Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

<sup>47</sup> L. PASCOE, *Jean Gerson: Principles of Church Reform*. (Leiden: Brill, 1987).

<sup>48</sup> Lincoln College, Oxford Ms. Lat 106 contains book five of the *Doctrinale* on the sacraments.

in that see, John Russell, had a paraphrase made of book six of the *Doctrinale*, which deals with the sacramentals of the Church, and this survives in the library of University College, Oxford.<sup>49</sup> A work by the Carmelite anchorite, and later bishop, Thomas Scrope of Bradley written in the middle of the fifteenth century which described the early history of the Carmelite Order, contains several quotations from the sixth book of the *Doctrinale*.<sup>50</sup> Margaret Harvey suggests that this material was drawn from lectures on Netter's text given in Oxford when Scrope was a student.<sup>51</sup> Similarly, the possession of copies of the *Doctrinale* by the Benedictines of Gloucester College, Oxford, indicates to Harvey that Netter's work was the object of study outside the Carmelite order.<sup>52</sup> The way in which Russell culled sections from Netter's work for use in his own struggle against heresy, is but a prelude to the extensive mining of the *Doctrinale* in the early sixteenth century as its potential for combating Lutheranism also became clear.

Following the schedule laid out the conciliar decree *Frequens*, Martin V called for a council to meet in April 1431 in Basel which, given the failure of Orsini's mission in Bohemia, was bound to include a discussion of the Hussite problem.<sup>53</sup> The friar who succeeded Netter on his death in 1430 as Carmelite provincial superior in England, John Keninghale, and who had brought copies of the *Doctrinale* to Rome for the Pope and Curia, was present in Basel for the council from the autumn of 1432 to 1435.<sup>54</sup>

In January 1433, the pope's representative, Cesarini, asked the Hussite delegation which of the twenty eight articles of Wyclif that Constance had condemned they agreed with. The leader of the Hussite party, Prokop provided the information that Cesarini needed and in return for his help, Cesarini gave Prokop a copy of Netter's *Doctrinale*

---

<sup>49</sup> Ms. 156. See M. DEANSELY, *The Lollard Bible and Other Medieval Versions of the Bible*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1920), p. 364 and Harvey and Doyle, 'Netter Manuscripts and Printings'.

<sup>50</sup> R. COPSEY, 'Scrope [Bradley], Thomas, d. 1492, bishop of Dromore', *ODNB* 49:566. The work in question is *Tractatus de fundacione ...ordinis*, Bibliothèque Nationale, Paris, Ms. Lat. 5615, fols. 92-106.

<sup>51</sup> HARVEY, 'Netter Manuscripts', *Thomas Netter* p. 176.

<sup>52</sup> British Library, Ms. Royal 8 G. X: Books I and II and Oxford, Worcester College, Ms. 233: Books III and IV.

<sup>53</sup> See D. KNOWLES and D. OBOLENSKY, *The Christian Centuries - The Middle Ages*, (London: DLT, 1978), pp. 422-424 for an account of the Council of Basel.

<sup>54</sup> See A. SCHOLFIELD, 'England and the Council of Basel', *Annuaire Historiae Conciliorum* 5 (1973) 1-28.



who passed it on to Peter Payne, the English Lollard.<sup>55</sup> The Hussite leaders were apparently well pleased with this gift and, somewhat ironically, found Netter's summary of Wyclif's and Huss's teaching most helpful for outlining their case.<sup>56</sup>

A rather more predictable use of the *Doctrinale* was made in one of the debates at Basel, when Netter's name was invoked as a symbol of orthodoxy. One of the leading anti Hussite polemicists, Johannes Stojkovic (Juan) de Ragusa, accused the Hussite delegation of besmirching Netter's name in their refusal to accept his teaching.<sup>57</sup> It is in the writings of Ragusa, that the epithet *malleus haereticorum* is applied to Netter.<sup>58</sup> De Ragusa and another theologian, Johannes de Rockycana, used the *Doctrinale* in debates on the Eucharist, when discussing the question of communion under both species.<sup>59</sup> It is also possible that the Polish scholar Nicholas Kozlowski became aware of Netter at the Council and had copies made to take back to Kraków.<sup>60</sup>

### c. Printed Versions of the *Doctrinale*

With the advent and spread of printing in the fifteenth and early sixteenth centuries, and given the importance of the work in contemporary eyes, it was only a matter of time before Netter's *Doctrinale* would be printed. It is a sign of the regard in which this work was held that such a massive manuscript was transferred to the print medium, bearing in mind the technical limitations of the time.<sup>61</sup>

The first printed version was produced in Paris between 1521 and 1532 and seems to have been a Carmelite initiative. The first volume

<sup>55</sup> G. CHRISTIANSON, *Cesarini: The Conciliar Cardinal, The Basel Years, 1431-1438*, (St. Ottilien: EOS-Verlag, 1979), pp. 81-82.

<sup>56</sup> F. PALACKÝ, *et al.* (eds), *Monumenta conciliorum generalium seculi decimi quinti*, 3 vols, (Basel: Typis C. R. Officinae Typographicae aulae et status, 1862-1886), vol. 1, p. 307, 10 February 1433, 'Procopius grate volumen suscipiens, transmisit hora eadem Petro magistero angelico, qui multum gaudebat viso volumine'.

<sup>57</sup> PALACKÝ, *Monumenta*, vol. 1, p. 394, 'Vos negastis Thomas Walden honorabilem virum'.

<sup>58</sup> *Magistri Johannes Stojkovic de Ragusio O.P. Tractatus de Ecclesia*, F. SANJEK and M. BISKUP (eds.), (Zagreb: Croatia Cristiana, Fontes, I, 1983) pp. 298.

<sup>59</sup> PALACKÝ, *Monumenta*, vol. 1, p. 344.

<sup>60</sup> Bibliotheka Jagiellonska Mss. 1759 and 1760 are the complete *Doctrinale* in two bindings.

<sup>61</sup> A rough calculation of the word count of the *Doctrinale* is illuminating in this context. Each volume of the printed edition has over 500 pages of Netter's text, with about 650 words per page, making around 330,000 words per volume. For the three volumes, the total length cannot be far short of a million words.

of the *Doctrinale* to be produced was book five, on the sacraments. The prior of the Paris house declared in the dedication of this 1521 printing that Netter's work would be useful in fighting errors. In 1523, the sixth book, on sacramentals was printed and in December of that year, the Theology Faculty of the University of Paris gave its *imprimatur* to Netter's work as 'useful and worthy' in the fight against Lutheranism.<sup>62</sup>

Not until 1532 were the first four books of the *Doctrinale* published. At this time, it may be that the Paris priory was seeking to regain its orthodox credentials after having dabbled in the 'new theology' in the person of the Milanese Carmelite Giacomo Calco. He had been in England in 1530 where he declared himself in favour of Henry VIII's position that his marriage to Catherine of Aragon was invalid. Calco then went to Paris to convince the Faculty of Theology there of the justice of Henry's case. It seems he involved other friars in the Carmelite house, judging by the condemnation of his activities by his superiors in 1531.<sup>63</sup>

To conclude briefly, Salvatore Camporeale has proposed that the history of ecclesial movements and figures in the late medieval and early modern period be identified using three key concepts: humanism, reform and counter-reform.<sup>64</sup> This is a proposal with apparently attractive potential. At least it promised to introduce a certain classification and order into an otherwise confusing picture. However, it is not as simple as Camporeale suggests. In the figure of Netter we

---

<sup>62</sup> 'Decreverunt Decanus et Facultas Theologiae Scholae Parisiensis Librum hunc a pracclarissimo Doctore Thoma Walden, studiose compositum, utile admodum esse, dignumque ut edatur; quandoquidem ad enervandas luteranas calumnies atque haereses reipublicae christianae perniciosissimas plurimum conducit. Quod notarii ejusdem Facultatis signo manifestum est satis, his suscribendo, anno christiano millesimo quingentesimo vicesimo tertio idibus Decembris.' This declaration is printed in subsequent editions of the *Doctrinale*.

<sup>63</sup> G. WESSELS (ed.), *Acta capitulorum generalium ordinis fratrum B.V.M.*, 2 vols (Rome: General Curia, 1912-34), I: 1318-1593 (1912); II: 1598-1902 (1934) 1, p. 398: '...et in huiusmodi negotio multum vexavit nostrum Conventum Parisiensem, qui iuxta Ordinis Statua ei visus est resistere in praefata odiosa causa.' See K. ALBAN, 'John Bird, Giacomo Calco, Giambattista Pallavicini and the King's Great Matter' *Carmelus* 47 (2000) 109-116. The *Calco Treatise* on Henry's marriage excited popular attention in 2002 when the Arts Minister in the British Government placed a ban on the removal of the manuscript from Britain. See B. MACINTYRE, 'A monk on the make who became the father of spin', *The Times*, 18/05/2002, p. 24.

<sup>64</sup> S. CAMPOREALE, "Renaissance Humanism and the Origins of Humanist Theology" in J. O'MALLEY, T. IZBICKI and G. CHRISTIANSON (eds) *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation*. (Leiden: Brill, 1993) pp. 101-124.

have seen a humanist, reformer and at least through his literary *persona* a counter reformer. Humanist and reformist in his dealings with his subjects and confreres; reformist and innovative in his theological method; an important figure in the counter-reform through the enduring influence of the *Doctrinale*.

KEVIN ALBAN, O.CARM.  
Pontifical Bede College  
Viale S. Paolo, 18  
00146 ROMA



IKONEN DER SPIRITUALITÄT DES KARMEL:  
PETER PAUL RUBENS' DARSTELLUNGEN TERESAS VON AVILA  
UND IHRE VORBILDER

EDELTRAUD KLUETING T.O.CARM.

1. ANFÄNGE DER IKONOGRAPHIE TERESAS VON AVILA

Teresa von Avila ist eine der bekanntesten und eine der am besten erforschten religiösen Frauen der Neuzeit. Während ihr Leben und ihre Schriften bis in alle Einzelheiten ausgeleuchtet sind, hat ihre Ikonographie weniger Beachtung gefunden.<sup>1</sup> Zu erwähnen sind hier vor allem zwei äußerst wertvolle grundlegende Studien aus den Jahren 1964 und 1970. Laura Gutiérrez Rueda hat die unzähligen Darstellungen der Heiligen auf Gemälden, als Drucke und als Skulpturen in ihrer 1964 als Zeitschriftenaufsatz publizierte Dissertation zusammengefasst, in der sie die komplexe bildliche Überlieferung dokumentiert.<sup>2</sup> Räumlich hat sie ihre Untersuchung auf Spanien, Frankreich und Belgien begrenzt. Hingegen liegt der Fokus der Studie von Jean de la Croix OCD auf den Bildnissen, die Teresa von Avila mit der Taube zeigen. Er gab unmittelbar vor ihrer Erhebung zur Kirchenlehrerin 1970 seiner Überzeugung Ausdruck: „par cette obsédante présence de la Colombe, que dans l'Eglise elle est docteur et qu'elle a reçu mission

---

<sup>1</sup> B. Böhm, Art. Theresia (Teresa) (von Jesus) von Ávila, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 8, Rom, Freiburg, Basel, Wien 1976, 463-468; *L'Art du XVIIe Siècle dans les Carmels de France*. Musée du Petit Palais (Exposition 17 novembre 1982 - 15 février 1983). Catalogue édité par Yves Rocher. Paris 1982; Margit Thøfner, How to Look Like a (Female) Saint. The Early Iconography of St Teresa of Avila, in: *Female Monasticism in Early Modern Europe. An Interdisciplinary View*. Hg. von Cordula van Wyhe. Aldershot 2008, 59-78; Maria Berbara, 'Esta pena san sabrosa': Teresa of Avila and the Figurative Arts in Early Modern Europe, in: *The Sense of Suffering. Constructions of Physical Pain in Early Modern Culture*. Hg. von Jan Frans van Dijkhuizen und Karl A. E. Emenkel. Leiden 2008, 267-297.

<sup>2</sup> Laura Gutiérrez Rueda, *Ensayo de iconografía Teresiana*, in: *Revista de espiritualidad* 23, 1964, 1-168 (Índice de obras artísticas, 144-168, dazu 72seitiger Bildanhang). Jetzt auch als Monographie: Laura Gutiérrez Rueda, *Gracia y hermosura. Ensayo de iconografía Teresiana*. Madrid 2012.

d'enseigner“.<sup>3</sup> In den Schriften Teresas, vor allem in ihrer Autobiographie und in ihrem Buch der Klosterstiftungen, fanden die Künstler und ihre Auftraggeber vielfältige Anregungen für die Darstellung der Heiligen in immer neuen Variationen.

Das einzige Porträt nach dem Leben wurde im Karmel von Sevilla von dem Maler Giovanni Narducci<sup>4</sup> geschaffen, der 1560 als Frater Juan de la Misería in den Karmelitenorden eingetreten war. Der Tag der Vollendung des Gemäldes geht aus einer Kartusche mit der Bildinschrift hervor: „B. V. Teresa de Jesus anno suae aetatis 61. Anno salutis 1576, die secundo mensis junii“. Die Entstehungsgeschichte lässt sich in den Schriften des Pater Jerónimo Gracián, des Provinzials der Teresianischen Ordensreform, verfolgen. Er erlegte Teresa das Modellsitzen für ein Porträt als eine Art „Bußübung“ auf und schreibt:

Juan de la Misería „befahl ihr, dem Gesicht den Ausdruck zu geben, den er haben wollte, und schalt mit ihr, wenn sie sich vor Lachen nicht mehr halten konnte und wackelte. Noch nicht zufrieden, konnte er nicht umhin, ihr Gesicht in beide Hände zu nehmen und so zum Licht zu drehen, wie er es haben wollte. Diese ganze Übung ließ die Mutter in großer Geduld über sich ergehen, ohne den Kopf zu drehen und was ihr sonst von der Bequemlichkeit des Malers an Unbequemlichkeiten auferlegt wurde. Das Porträt fiel trotz all der Anstrengung nur mäßig aus, denn es zeigte nichts von dem Charme und der Anmut im Antlitz der heiligen Mutter. Und so sagte sie denn, nachdem sie es betrachtet hatte: ‚Gott verzeihe dir, Bruder Juan, erst hast du mich wahrhaftig genug geplagt, und am Ende hast du mich so häßlich und trüfäugig gemalt!‘ Es ist gut, dieses einmal berichtet zu haben, damit niemand meine, auch nur eine Spur von Eitelkeit habe die heilige Mutter veranlaßt, sich malen zu lassen: es war alles nur Buße“.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Jean de la Croix OCD, *L'iconographie de Thérèse de Jésus*, Docteur de l'Église, in: *Ephemerides carmeliticae XXI*, Rom 1970, 219-260, Zitat 260.

<sup>4</sup> Thieme-Becker, *Allgemeines Lexikon der Bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart*. 24. Band. Leipzig 1930, 590.

<sup>5</sup> Diese berühmte Szene schildert auch Jean de la Croix, *L'iconographie*, 227. Hier folgt die Übersetzung Erika Lorenz, *Teresa von Avila. Eine Biographie mit Bildern*. Freiburg, Basel, Wien 1994, 92 (Übersetzung von: *Scholias y Addiciones al Libro de la Vida de la Me. Teresa de Jesús, que compuso el Pe. Doctor Ribera*, f. 226 und f. 56r).



Juan de la Miseria, Mater Teresa de Jesus.

Das Porträt zeigt Teresa im Dreiviertelprofil, gekleidet im Habit der Karmelitinnen mit weißem Chormantel, mit zum Gebet erhobenen Händen. Ein Schriftband mit der Aufschrift „Misericordias Domini in eternum cantabo“<sup>6</sup> umgibt ihren Kopf. Sie wendet sich einer Taube zu, die mit weit ausgebreiteten Flügeln in der linken oberen Bildecke schwebt. Die Taube, das Sinnbild für den Heiligen Geist, verweist auf die göttliche Inspiration der Heiligen. Aus diesem Porträt entwickelte sich die Ikonographie der hl. Teresa. Es wurde unzählige Male kopiert und ebenso als Kupferstich reproduziert. Weiterhin gingen daraus die Gemälde hervor, auf denen Teresa ebenfalls mit der Taube nicht als Beterin, sondern als Schreiberin dargestellt wird. In dieser Version sitzt sie vor einem Buch oder auch vor leeren oder halbbeschriebenen Blättern und hält eine Feder in der Hand. Sie scheint darauf zu lauschen, was der Heilige Geist ihr in die Feder diktiert. Ribera,

<sup>6</sup> Ps 89,2.

Zurbaran und Velazquez haben sie – ebenso wie Peter Paul Rubens – beim Schreiben unter göttlicher Inspiration porträtiert.

## 2. VITA B. VIRGINIS TERESIAE A IESU

Weite Verbreitung fand die Kupferstichserie „Vita B. Virginis Teresiae a Iesu“ der Antwerpener Künstler Adrian Collaert und Cornelius Galle aus dem Jahr 1613.<sup>7</sup> Die Blätter im Querfolioformat mit lateinischen Bildlegenden, die von guter Vertrautheit mit den Schriften Teresas zeugen, illustrieren Episoden aus ihrem Leben und einige ihrer Visionen in chronologischer Folge. Die Motive der Kupferstichfolge wurden zur Grundlage für alle späteren Darstellungen der hl. Teresa, sowohl für ihre äußere Erscheinung als auch für die Visualisierung ihrer mystischen Erfahrungen. Sie hatten großen Einfluss auf die Gestaltung der Werkkomposition von Rubens. Grundsätzlich kann man darüber hinaus festhalten, dass Bilddarstellungen wie dieses Druckwerk noch einen weiteren wichtigen Zweck erfüllten. Sie waren so etwas wie das „öffentliche Gesicht“ des weiblichen Religiosentums in der Frühen Neuzeit.<sup>8</sup>

Eine weitere Serie der 25 Blätter im Querquartformat mit identischen Bildlegenden und annähernd identischen Motiven gab

---

<sup>7</sup> Vita B. Virginis Teresiae a Iesu Ordinis Carmelitarum exalceatorum pia restauratrici. Illustrissimo Domino D. Roderico Lasso Niño Comiti de Añover, Serenissimi Archiducis Alberti Oeonomo supremo etc. dicata. Antverpiae apud Adrianum Collardum et Cornelium Galleum 1613. Faksimileausgabe unter dem Titel: Estampas de la Vida de la Santa Madre Teresa de Jesús, grabadas por los famosos artistas Cornelio Galle y Adrian Collaert. Impresas en Amberes en 1613. Ahora reproducidas en facsímil y publicadas por Carlos Sanz, en ocasión de la conmemoración del IV Centenario de la Reforma de la Orden Carmelitana. O.O. o.J. [Madrid 1962]. Ich danke Sr. Drs. Susan van Driel O.Carm., Nederlands Carmelitaans Instituut Boxmeer, für ihre Hilfe bei der Recherche. Thøfner, How to look like a (female) saint, bildet als Fig. 3.2 ein Titelblatt ab, das ebenfalls aus dem Jahr 1613 stammt. Hier erscheinen als Drucker Adrianus Collardus und Theodorus Galleus (der Bruder des Cornelius Galleus), im Titel wird Teresa als Heilige genannt: „Vita S. Virginis Teresiae a Iesu ...“. Dieses Werk kann ich bibliographisch nicht nachweisen. Der im Katalaog der Bayerischen Staatsbibliothek München erfasste Titel „Vita beatae virginis Teresiae figuris aeneis demonstrata. Antverpiae 1613“ ist infolge eines Verlustes nicht benutzbar. Der Nachdruck der Vita von 1630 (Antverpiae apud Ioannem Galleum) trägt den korrekten Titel „Vita S. Virginis Teresiae a Iesu“. Die Kupferstichserie wird im Anhang zu diesem Beitrag vollständig reproduziert.

<sup>8</sup> Thøfner, How to look like a (female) saint, 62.



David de Mallery ohne Orts- und Jahresangabe<sup>9</sup> heraus. Diese Drucke sind bislang von der Forschung nicht kommentiert worden. Sie sind nur selten überliefert. Die Blätter sind fortlaufend nummeriert, sodass sich leicht feststellen lässt, dass in dem einzigen mir zur Verfügung stehenden Exemplar<sup>10</sup> sechs Blätter fehlen: das Titelblatt, das die Nr. 1 tragen müsste, sowie die Blätter 9, 13, 14, 20, 24. Dass die Abbildungen 16 und 22 von David de Mallery seitenverkehrt wiedergegeben werden, ist ein Fehler, der bei Nachdrucken häufig auftaucht. Bei einem Vergleich beider Serien ergibt sich, dass in seiner Serie folgende Motive fehlen: 9 (Teresa mit den Aposteln Petrus und Paulus), 13 (Stigmatisierung Teresas), 14 (Erscheinung der Gottesmutter und des hl. Joseph vor Teresa), 20 (Teresa auf dem Weg nach Salamanca), 24 (Tod Teresas). Auf der Nr. 16 hat sich David de Mallery mit Namen eingetragen. Der Künstler konnte bislang noch nicht identifiziert werden.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Ein Exemplar befindet sich im Historischen Bestand der Universitäts- und Landesbibliothek Münster. In dem Band sind drei Kupferstichfolgen zu den Viten des hl. Franziskus, Teresas von Avila und des Ignatius von Loyola zusammengebunden. Das Titelblatt der „Vita Beati Patris Ignatii Loyolae“ gibt noch Erscheinungsort und -jahr des Erstdrucks mit dem Vermerk „Postea in aes incidi et nunc demum tipis excudi curavit Lutetiae anno salutis 1612“ an. Diese Blätter wurden gestochen „A Paris par Jean le Clerc. Rue Saint Jean de Latran“. Es handelt sich um den Verleger, Kupferstecher und Holzschnitzer Jean Leclerc in Paris, tätig um 1596/1625, vgl. Thieme-Becker, Allgemeines Lexikon der Bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart, 22. Band, Leipzig 1928, 522.

Ein zweites Exemplar ist im Auktionshandel aufgetaucht. In diesem Band ist „Effigies B.V. Teresia, natione Hispanae (etc.). O.O. o. J., mit 23 Kupfertaf. (2-15, 1 unnum., 16-23, Taf. 14 signiert H. Picart, Taf. 16 signiert David de Mallery, angebunden an: J. Leclerc, Sammelband mit 5 Kupferstichfolgen nach Marten de Vos. Paris ca. 1620. Quer-4-o (27,5 x 20,5 cm). Ich danke Elke Pophanken und Reinhard Feldmann, Abt. Historische Bestände der ULB Münster, für ihre Unterstützung bei der Recherche.

<sup>10</sup> Universitäts- und Landesbibliothek Münster: Die Kupferstiche haben Groß-Quer-8-o-Format (18,2 x 23,5 cm). Als Vorbesitzer hat sich Johann Engelbert von Ketteler O.Praem., Abt des Praemonstratenserstiftes Cappenberg 1713-1739, mit der Jahreszahl 1725 eingetragen. Der französische, geschmackvolle Kalbsledereinband mit Rückenvergoldung ist typisch für seinen Buchbesitz. Auf Blatt 16 der teresianischen Kupferstichfolge hat sich der Kupferstecher „David de Mallery“ eingetragen.

<sup>11</sup> Thieme-Becker, Allgemeines Lexikon der Bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart, 23. Bd., Leipzig 1929, 506, kennt den Kupferstecher und Kupferstichhändler Karel van Mallery (1571-nach 1635) in Antwerpen und bezeichnet ihn als Schüler des Phil. Galle. Er stach für Antwerpener und Pariser Verleger „relig. Blätter f. Andachtsbücher, mehrere Folgen und Bildnisse“. Charles Le Blanc, Manuel de l'amateur d'estampes, Bd. 2, Paris 1850, 592f., nennt zu dem Namen Karel de Mallery die Serie der Vita B.V. Teresia nicht.

In dem Jahr der Publikation der Kupferstichfolge der Vita von Collaert und Galle kulminierten die Vorbereitungen für die Seligsprechung und die Kanonisation Teresas von Avila.<sup>12</sup> Der Informativprozess hatte bereits unmittelbar nach ihrem Tod 1582 begonnen und führte 1614 zu ihrer Seligsprechung. Am 12. Mai 1622 fand sie schließlich die kanonische Anerkennung als Heilige. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist die Veröffentlichung der Kupferstiche im Rahmen dieser Bemühungen zu sehen, Teresa von Avila in ganz Europa, insbesondere aber in Rom bekannt zu machen. Das leistete eine Reihe von gut inszenierten Bildern mindestens ebenso gut wie die umfangreiche Lebensbeschreibung des P. Jeronimo Gracián.<sup>13</sup> Beides ergänzte sich vorzüglich und führte zu dem gewünschten Ergebnis der Heiligsprechung. Die Kupferstiche entstanden auf Initiative und unter der Aufsicht der Ana de Jesús in Antwerpen, dem Zentrum der europäischen Buchdruckerkunst. Ana de Jesús war als geistliche Tochter und vertraute Mitarbeiterin von Teresa in den Auseinandersetzungen nach dem Tod der Ordensreformerin (1582) besonders um die Weiterführung ihres Reformwerkes bemüht. Sie sammelte als Priorin ihrer eigenen Klostergründung in Madrid seit 1586 die Schriften Teresas für Fray Luis de León O.S.A., der die erste Gesamtausgabe ihrer Werke vorbereitete.<sup>14</sup> Vor allem aber suchte sie die Approbation des Heiligen Stuhls für die teresianischen Konstitutionen zu erreichen, um das Reformanliegen Teresas weiterzuführen. Dadurch geriet sie in Konflikt mit ihren Ordensoberen, woraufhin sie Spanien verließ und am 16. Oktober 1594 das erste Reformkloster der Karmelitinnen in Paris gründete. 1607 richtete die Infantin Isabella Clara Eugenia, Regentin der habsburgischen

---

<sup>12</sup> Akten der Kanonisation Teresas von Avila: Procesos de beatificacion y canonizacion de Santa Teresa de Jesus. Hg. von Silverio de Santa Teresa. Burgos 1934-35 (Bibliotheca mistica Carmelitana).

<sup>13</sup> Durch Übersetzungen in verschiedene Landessprachen wurde das Werk noch weiter verbreitet. Hier sei nur die deutsche Übersetzung von 1615 genannt: Das Leben der seligen Jungfrauen vnd würdigen Mutter Theresae de Iesu, vnser lieben Frauen Ordens vom berg Carmelo, und des reformierten Ordens Discalceatorum oder Barfüßser Anfängerin. Kürztlich in einem Außzug begriffen. Bißhero in villerlay Sprachen außgegangen, anjetzo aber zum ersten ins Teutsch verfertigt von einer andächtigen und geistlichen Person, zu der Ehr Gottes unnd aller seiner Heyligen im Himmel, Item zu Trost und aufferbawung der Christglaubigen Ausserwölten auff Erden. Vorrede und Hrsg.: Hieronymus Gratianus a Matre Dei Carmeliter Ordens, und der H. Schrifft Doct. Dillingen: Hänlin 1615.

<sup>14</sup> Die *Editio princeps* (Los libros de la madre Teresa de Iesus, fundadora de los monasterios de monjas y frayles Carmelitas descalcos de la primera regla), herausgegeben von Luis de León, erschien 1588 in Salamanca.

Niederlande, den Unbeschuhten Karmelitinnen unter der Leitung von Ana de Jesús ein Kloster im königlichen Park in Brüssel ein, dem weitere Klostergründungen für die Schwestern in Mons sowie in Antwerpen folgten. Ana de Jesús leitete den Konvent in Brüssel als Priorin von 1607 bis zu ihrem Tod 1621. Von hier aus setzte sie das Werk der Publikation der Schriften Teresas von Avila fort<sup>15</sup> und widmete sich mit großer Energie auch der Herausgabe ihrer Vita mit der Serie von 25 Kupferstichen,<sup>16</sup> für deren Herstellung sie schließlich mit Adrian Collaert und Theodor Galle zwei der prominentesten Antwerpener Kupferstecher gewann. Die Verbreitung des Druckwerks sicherte Teresa von Avila über ihren engeren Wirkungskreis hinaus einen hohen Bekanntheitsgrad und schuf damit eine gute Voraussetzung für ihre Selig- und Heiligsprechung.

Das Dedikationsblatt der Serie von Collaert und Galle aus dem Jahr 1613 trägt die Widmung an Rodrigo Lasso Niño, Graf von Añover,<sup>17</sup> Majordomus des Erzherzogs Albert VII. von Österreich, des Gemahls der Infantin Isabella. Diese Widmung<sup>18</sup> ist neben vielen anderen ein weiterer Beleg dafür, dass auch der Hofadel der Generalstatthalter der spanischen Niederlande Isabella und Albert die Kanonisation Teresas vielfältig förderte, die von den spanischen Habsburgern und dem spanischen Hochadel von Anfang an massiv unterstützt wurde.

---

<sup>15</sup> Mit der Unterstützung von Jean de Quintanadoine de Brétigny gab sie die Autobiographie, den Weg der Vollkommenheit und die Innere Burg heraus, 1607 die Konstitutionen und 1610 das Buch der Klosterstiftungen.

<sup>16</sup> Über ihr Vorhaben schrieb sie in einem Brief: „Je vous enverrai à la première occasion la vie de notre sainte Mère, représentée par plusieurs images avec ses révélations et miracles. Nous avons soin d'en faire exécuter un ouvrage complet“, Berthold-Ignace de Sainte-Anne O.C.D. (ed.), *Vie de la Mère Anne de Jesus, Coadjutrice de Sainte Thérèse dans l'oeuvre de la Réforme du Carmel, et fondatrice de l'Ordre en France et en Belgique, composée sur les documents originaux*. 2 Bde. 1: Anne de Jesus en Espagne, 2: Anne de Jesus en France et en Belgique. Mecheln 1876-1882; Bd. 2, 236.

<sup>17</sup> Zu seiner Rolle am Hof in Brüssel: Dries Raeymaekers, *In Favor of the Dynasty: Rodrigo Niño y Lasso at the Archducal Court of Brussels (1598–1621)*. Paper presented at the annual meeting of The Renaissance Society of America, Washington, DC, 24.3.2012, <[http://www.allacademic.com/meta/p526081\\_index.html](http://www.allacademic.com/meta/p526081_index.html)>.

<sup>18</sup> Der Nachdruck des Werkes unter dem Titel „Vita S. Virginis Teresiae a Iesu“, *Antverpiae apud Ioannem Galleum 1630*, enthält ebenfalls diese Dedikation.



Dedikationsblatt des Werkes: Adrian Collaert und Cornelius Galle, Vita S. Virginis Teresiae a Iesu. Antverpiae apud Ioannem Galleum 1630.

Die Serie beginnt mit einem Porträt von Teresa, das ihre von Juan de la Misería überlieferte typische Physiognomie zeigt. Die Bildunterschrift erklärt, dass das Portrait auf einem älteren Gemälde „nach dem Leben“ beruht. Man kann sich vorstellen, dass Ana de Jesús besonderen Wert darauf legte, dass der Druck der „Mutter Teresa“ tatsächlich ähnlich war. Es soll hier das tatsächliche Leben und keine Idealfigur gezeigt werden. Gerade deshalb soll auch die Heiligkeit Teresas so manifest gezeigt werden, wie es nur Bilder können.

Die Kupferstichfolge schuf die Typologie für eine Reihe von Motiven: Porträt mit der Taube, Inspiration durch den Heiligen Geist, Transverberation Teresas, Christus bekrönt Teresa, unio mystica, die Jungfrau Maria und der hl. Joseph kleiden Teresa ein und schmücken sie, Tod Teresas, Glorie, Teresa mit einem Schutzmantel für Karmeliten und Karmelitinnen. Diese Motive wurden von späteren Künstlern wie ein Musterbuch benutzt, teils getreu kopiert, teils vielfältig variiert. Damit waren die zentralen Motive der teresianischen

Ikonographie etabliert. Es handelt sich im wesentlichen um ihre Visionen, die von der kirchlichen Hierarchie mit Argwohn beäugt wurden. Deshalb finden sich in den Drucken stets deutliche Hinweise auf ihre Rechtgläubigkeit und darauf, dass sie ein treues Kind der katholischen Kirche war, wie sie selbst in ihren Schriften immer betonte. Émile Mâle hat generalisierend hervorgehoben, dass „tous ces grands mystiques réalisaient le rêve de ce temps [de la Contre-Réforme], qui était l'union avec Dieu ... ce double prestige de la vision et de l'extase, qui semblait inséparable de la sainteté“.<sup>19</sup>

Diese Absicht soll an zwei Beispielen erläutert werden, an ihrer berühmtesten Vision, der Transverberation, und an ihrer Levitation. Über der Szene der Transverberation (Blatt 8) erscheint Christus mit dem Heiligen Geist, symbolisiert durch die Taube. Die Abgrenzung der himmlischen und der irdischen Sphäre wird durch ein Wolkenband symbolisiert, aus dem sich der Engel mit dem flammenden Pfeil herausbeugt. Die ausgebreiteten Arme Christi und die weit ausgebreiteten Flügel der Taube nehmen den Rhythmus auf, der durch die Flügel und die ausgebreiteten Arme des Engels vorgegeben wird, der seinen brennenden Pfeil in Teresas Herz stößt. Diese Komposition stellt heraus, dass die Vision unvermittelt von der göttlichen Trinität ausgeht und nicht von einer dämonischen Kraft vermittelt wird. Beachtenswert ist auch die Verortung dieser Vision. Wo sie stattgefunden hat, beschreiben weder Teresa selbst noch die hagiographischen Schriften. In dem Kupferstich steht Teresa vor einer offenen Kommunionbank, unmittelbar einem Altar gegenüber, der an ihrer rechten Seite sichtbar wird. Die visuelle Strategie ist es, Teresas Stellung in dem sakramentalen Leben der Kirche herauszustellen. Ihre Transverberation, die Herzverwundung, wird in eine mit Bedacht ausgewählte kirchliche Umgebung gestellt. Einerseits zeigt die Darstellung ihre enge Verbindung mit der göttlichen Trinität, die in der Vision selbst zum Ausdruck kommt, zum anderen wird Teresas Rechtgläubigkeit in der Verortung an der Kommunionbank deutlich. Die Darstellung fordert den Betrachter dazu auf, die Transverberation als eine besonders intensive Weise der physischen Aufnahme Christi zu sehen, als Verharren in seiner Gegenwart.

Entsprechend dazu wird auf dem Blatt 17 gezeigt, wie Teresa nach der Kommunion in der Kirche ihres „novum monasterium“ in

---

<sup>19</sup> Emile Mâle, *L'Art religieux après le Concile de Trente*. Paris 1932, 154.

Avila eine Levitation zuteil wird, also die Entrückung der menschlichen Seele in den Himmel, ihr Aufstieg zu Gott. Dieses rein innerseelisch Erfahrene lässt sich in der künstlerischen Bildersprache nicht anders ausdrücken als in der hier gezeigten Form: Der Mensch wird der irdischen Sphäre enthoben und steigt auf einer Wolke in die himmlische Sphäre auf. Zeugen des Geschehens sind der Bischof von Avila, seine Ministranten, eine Mitschwester und anwesende Laien, die durch ein Klausurfenster wie von einem Logenplatz im Theater staunend zusehen. Durch ihre Anwesenheit verbürgen sie die Wahrhaftigkeit des Wunders der Erhebung „corpore in aerem, quod frequens eidem erat, mirabiliter extollitur“.<sup>20</sup>

### 3. TERESA VON AVILA, MIT RUBENS' AUGEN GESEHEN

Peter Paul Rubens war seit drei Jahren Hofmaler der Generalstatthalter der spanischen Niederlande, der Erzherzöge Albert und Isabella, als er 1612 im Auftrag der Schützengilde die Kreuzabnahme für die Liebfrauenkathedrale in Antwerpen schuf. Kurz darauf erhielt er auch den Auftrag für den Altar Teresas von Avila für die Kirche der Unbeschuheten Karmeliten in Brüssel, die 1614 vollendet und konsekriert wurde. Rubens gestaltete hier in der Altarpredella die Vision der Taube und in dem Retabel die Transverberation. Beide Szenen waren in der Kupferstichfolge vorgeprägt und ebenfalls in den veröffentlichten Kanonisationsakten von Bedeutung.

#### a) *Vision der Taube, Altargemälde (Predella)*<sup>21</sup>

In der Predella des Brüsseler Altars war die Vision der Taube dargestellt. Teresa beschreibt die Vision, die sie am Vorabend des Pfingstfestes hatte, in ihrer *Vida* (Kap. 28): Sie hatte sich zur Vorbereitung auf das Fest zum Beten niedergekniet, als über ihrem Kopf eine Taube erschien, größer als lebensgroß. Ihre Flügel bestanden aus kleinen Muscheln, die ein blendendes Licht verströmten.

Die Bestimmung des Gemäldes für die Predella des Altars der Brüsseler Karmelitenkirche stellte den Künstler vor das komposito-

<sup>20</sup> Unterschrift zu dem Blatt 17, gestochen von Adrian Collaert.

<sup>21</sup> Rotterdam, Museum Boijmans-van Beuningen, „Het verschijnen van de Heilige Geest aan de Heilige Teresa van Avila“, Öl auf Leinen, 62,5 : 90,5 cm; Corpus Rubenianum VIII, Saints II, Hans Vlieghe, 163, Fig. 121.



rische Problem, die Szene in einem querformatigen Gemälde zu fassen. Rubens löste dieses Problem, indem er dem eigentlichen Bildmotiv inhaltsreiche Staffage beigab. Dadurch konnte er das Motiv, das eigentlich einen klassischen Fall für ein Hochformat darstellt, in die Breite ziehen. Rubens stellt Teresa in einem schlichten Kirchen- oder Klosterinterieur dar. Teresa, angetan mit dem Chorgewand der Karmelitinnen und versehen mit dem Strahlenkranz der Heiligen, nimmt in kniender Haltung die gesamte rechte Bildhälfte ein. Auf der linken Seite sieht man auf einem kleinen runden Tisch ein aufgeschlagenes Buch, ein Kruzifix mit Korpus – Zeichen für Vergänglichkeit und Tod und für das Leiden Jesu Christi um der Menschen willen – und einen Totenkopf als Hinweis auf die Vergänglichkeit. Die Taube, umhüllt von einer Wolke, erscheint am oberen Bildrand. Ein Vorbild für diese Darstellung findet sich auch in dem Kupferstichwerk von 1613. Dort sitzt Teresa allerdings auf einem Stuhl, während Rubens sie in kniender Haltung darstellt.

b) *Wiederholung des Motivs „Vision der Taube“ im Hochformat*<sup>22</sup>

Wie Rubens dieses Motiv – Teresa mit der Taube – darstellte ohne den vorgegebenen Zwang zu querformatiger Darstellung, zeigt sich an einem Gemälde, in dem er es noch einmal wiederholt hat, allerdings nicht als Altargemälde, sondern für einen privaten Sammler. Hier wird lediglich die rechte Hälfte des Motivs der Predella dargestellt, für die Rubens eine querformatige Umgebung schaffen musste. Er stellt Teresa wiederum in kniender Haltung dar, in derselben Architektur und mit derselben Handhaltung. Die Perspektive des Betrachters ist gegenüber der Predella-Darstellung ein wenig nach links und unten verschoben – man sieht die Person aus einer leichten Untersicht, was ihrer Gestalt etwas Erhabenes und Statisches verleiht. Die Taube schwebt von oben auf die Heilige herab, die sie erwartend anblickt.

---

<sup>22</sup> Cambridge, The Fitzwilliam Museum, „Teresa of Avila’s Vision of the Dove“, Öl auf Eichenholz, 97 : 63 cm. Eine Kopie hat Jean de la Croix 1970 im Konvent der Unbeschuhten Karmelitinnen in Vilvoorde (Belgien) lokalisiert, Jean de la Croix, *L’iconographie de Thérèse de Jesus*, 244f. *Corpus Rubenianum VIII, Saints II*, Hans Vlieghe, 163f., Fig. 124. Hans Vlieghe war der Aufbewahrungsort des Gemäldes unbekannt, „Whereabouts unknown“. Er konnte jedoch darauf hinweisen, dass das Gemälde in dem um 1650 entstandenen Werk von David II Teniers „Studio of a painter“ wiedergegeben ist.

c) *Teresa von Avila schreibt unter göttlicher Inspiration*<sup>23</sup>

Das Brustbild „Teresa von Avila schreibt unter göttlicher Inspiration“ gelangte aus der Sammlung des Erzherzogs Leopold Wilhelm auf dem Weg durch weitere Sammlungen in das Kunsthistorische Museum in Wien. Teresa hält ein Buch und einen Federkiel in den Händen und blickt auf den himmlischen Lichtstrahl, der von links oben einfällt. In der Gestaltung der Physiognomie folgt Rubens dem Porträt des Juan de la Misería. „Die detailreiche, plastische Modellierung, die präzisen Hell-Dunkel-Abschattierungen, die Genauigkeit, mit der die Glanzlichter gesetzt sind und die geschlossene abgewogene Komposition sprechen für die Entstehung des Bildes in der Mitte des zweiten Jahrzehnts. Es mag die Seligsprechung der Teresa de Jesus der Anlaß für die Porträtfassung gewesen sein.“<sup>24</sup> Auch dieses Motiv findet wiederum sein Vorbild in der Kupferstichserie aus Antwerpen. In dem Kupferstich Nr. 23 sind der reale Raum, d.h. das Zimmer, in dem Teresa am Tisch sitzt, und der imaginative Raum, aus dem sie ihre Vision erfährt, durch üppige Wolkengebilde voneinander getrennt. Auf dem Tisch sind neben dem Kreuzifix und der Sanduhr vier ihrer Schriften zu sehen: *Historia suae vitae*, *Via perfectionis*, *Fundationes monasteriorum*, *Mansiones interiores*.

Das inspirierte Schreiben Teresas thematisiert Fray Luis de León, der erste Herausgeber der Werke der heiligen Teresa, 1588 in seiner Einleitung: „Quant à ce qui concerne la pureté et l'aisance de son style, la grâce et l'heureux agencement des mots, l'élégance sans maquillage qui charme à l'extrême, je doute qu'il y ait dans notre langue une littérature qui égale à la sienne... Et, en de nombreux endroits, il me semble que ce n'est pas un esprit humain que j'entends: aussi, je ne puis douter que c'était le Saint-Esprit lui-même qui parlait en elle et qui dirigeait sa plume et sa main“.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Wien, Kunsthistorisches Museum, Gemäldegalerie, Inv.-Nr. 7119, Öl auf Eichenholz, 67 : 69 cm. Provenienz: Sammlung Erzherzog Leopold Wilhelm. *Corpus Rubenianum VIII, Saints II*, Hans Vlieghe, 165, Fig. 127. Hans Vlieghe war der Aufbewahrungsort des Gemäldes unbekannt, „Whereabouts unknown“.

<sup>24</sup> Rubens in Wien. Die Meisterwerke. Ausstellungskatalog des Liechtenstein Museums, des Kunsthistorischen Museums und der Gemäldegalerie der Akademie der bildenden Künste in Wien. Wien 2004, 112f., Nr. 24 mit Abbildung und Bibliographie (Wolfgang Prohaska).

<sup>25</sup> Zitiert nach der französischen Übersetzung der Textpassage bei Jean de la Croix, *L'icographie de Thérèse de Jesus*, 223.



Eine anonyme Kopie des Rubensgemäldes aus dem 17. Jahrhundert, die das Brustbild zu einer Ganzfigur vervollständigt, fand Hans Vlieghe im Kloster der Unbeschulten Karmelitinnen in Brüssel. Der zeitgenössische Kopist ist der Vorlage detailgetreu gefolgt und hat die Figur zu einer am Schreibtisch sitzenden Vollfigur ergänzt.<sup>26</sup> Die Darstellung der hl. Teresa als mystische Schriftstellerin war im 17. Jahrhundert sehr häufig.

d) *Die Transverberation*<sup>27</sup>

Die Vision der Herzverwundung hat Teresa von Avila im 29. Kapitel (V. 13) ihrer *Vida* beschrieben<sup>28</sup>:

„Der Herr wollte, daß ich folgende Vision hatte: Ich sah einen Engel ganz leibhaftig zu meiner Linken. Er war nicht groß, sondern klein und sehr schön. Sein Antlitz war so entflammt, dass es dem sehr hoher Engel glich, die alle ganz feurig scheinen, man nennt sie wohl Cherubim. In den Händen des Engels sah ich einen langen goldenen Wurfpeil, dessen Eisenspitze ein wenig zu brennen schien. Ich hatte das Gefühl, dass er mir mehrmals ins Herz stieß, so dass er mich durchbohrte. Beim Herausziehen schien er mein Innerstes mitzunehmen, und er ließ mich ganz entflammt in großer Gottesliebe zurück. So gewaltig war der Schmerz, dass er mir ein Stöhnen entlockte, und so unsäglich meine Süße, dass man weder wünscht, er möge enden, noch die Seele sich mit weniger als Gott begnügen möchte.“

Die Herzdurchbohrung ist ein bekanntes mystisches Phänomen. Augustinus sprach von den „Pfeilen Gottes“, die „die Herzen durchbohren und in Liebe entzünden“ (zu Ps 119). Arnobius der Jünger nannte Christus „unseren Amor“, der uns mit seinen „scharfen Pfeilen entflammt“ (zu Ps 44). In der spirituellen Tradition des Karmel gibt es den „Igne sagitta“, den brennenden Pfeil.

Insbesondere ist es ein Werk, auf das sich alle Historiker, Kunsthistoriker und Biographen Teresas immer wieder beziehen – in der Annahme, dass es die wichtigste und beste Darstellung der heiligen Teresa ist: die Skulptur von Gian Lorenzo Bernini in der Cornaro-Kapelle in der Kirche Santa Maria della Vittoria in Rom.

<sup>26</sup> Corpus Rubenianum VIII, Saints II, Hans Vlieghe, 165, Fig. 128 (Brussels, Convent of the Carmelite Nuns).

<sup>27</sup> Zu der Transverberation in der Kupferstichfolge von Collaert und Galle siehe oben, 55.

<sup>28</sup> Das Buch meines Lebens, 29. Kapitel, V. 13.

Es ist in der Tat ein großartiges Kunstwerk, das Bernini für die Cornaro-Kapelle schuf, die 1652 vollendet wurde. Für die Ikonographie der heiligen Teresa ist das allerdings schon eine Art Nachzügler.<sup>29</sup> Bernini hat Teresas Worte in Marmor gemeißelt: er stellt den Moment dar, als der Engel den Pfeil aus dem Herzen der Heiligen herausgezogen hat und ihr ein Stöhnen entlockt, unter gewaltigen Schmerzen und unsäglicher Süße. Mit liebevollem Blick umfängt der Engel die Heilige und scheint nur darauf zu warten, den Pfeil noch einmal in ihr Herz zu stoßen, um sie desto stärker in der Gottesliebe zu entflammen. Die ganze Szene ist von Licht erfüllt. Ihre expressive Kraft wird aufs höchste gesteigert durch den bewegten Faltenwurf des Gewandes der hl. Teresa und des Engels. Vergleicht man aber seine Darstellung mit den Worten Teresas, dann sieht man, dass Bernini sein Werk mit Elementen ausgeschmückt hat, die nicht in ihrem Bericht vorkommen. Weder erfährt sie sich vom Boden abgehoben auf einer Wolke liegend noch vor dem Hintergrund goldglänzender Lichtstrahlen. Dies ergänzt Bernini unabhängig von der Textgrundlage.

Rubens Ölgemälde mit der Darstellung der Transverberation<sup>30</sup> schmückte den Hauptaltar der Kirche der Unbeschuhten Karmeliten in Brüssel, deren Predella die Vision der Taube zeigte. Das Gemälde ist nicht datiert, und da es 1940 verbrannte, liegen für seine Beschreibung nur alte Photographien und eine Radierung von François Deroy vor. Zu seiner Altersbestimmung können allein stilistische Besonderheiten dienen. So lassen es neben anderem die strenge klassische Komposition und die plastische Wirkung der Figuren als wahrscheinlich gelten, dass das Gemälde um 1615 entstand.<sup>31</sup> Das ist Zeit der Konsekration der ersten Kirche des Karmel der Unbeschuhten Karmeliten in Brüssel, für die das Gemälde ursprünglich geschaffen wurde. Ihre Vollendung lässt sich auf das Jahr 1614 datieren; am 5. Oktober 1614, dem Festtag der hl. Teresa von Avila, wurde sie konsekriert. 1652 musste sie infolge von Baufehlern

---

<sup>29</sup> Vgl. dazu Claudia Lehmann, *Un pien teatro di meraviglie*. Gian Lorenzo Bernini vor dem Hintergrund konzeptistischer Emblematik. Bern 2010 (Neue Berner Schriften zur Kunst 11).

<sup>30</sup> Das Gemälde verbrannte im Jahr 1940 in der Londoner Galerie Asscher and Welker, vgl. *Corpus Rubenianum VIII, Saints II*, Hans Vlieghe, 159-161, Fig. 119. C. Emond, *L'iconographie carmélitaine dans les Anciens Pays-Bas Méridionaux*. Brüssel 1961, Bd. 1, 157f. Zu den Darstellungen der Transverberation Teresas: Gutiérrez Rueda, *Ensayo*, 111-119.

<sup>31</sup> Vgl. dazu *Corpus Rubenianum VIII, Saints II*, Hans Vlieghe, 161.

erneuert werden. Zur Ausstattung der erneuerten Klosterkirche stiftete Herzog Alexandre de Bournonville 1663 den Karmeliten für die Teresa-Kapelle ein kostbares Retabel, in das das ursprüngliche Hochaltarbild von Rubens eingefügt wurde.<sup>32</sup> Der Vertrag, den der Herzog mit der Provinzleitung der Unbeschuhten Karmeliten in den südlichen Niederlanden schloss, überliefert, dass er Rubens Altarblatt restaurieren und mit einem neuen Rahmen versehen ließ. Es geht daraus eindeutig hervor, dass das Altargemälde aus der ersten, baufällig gewordenen, Kirche des Brüsseler Karmel übernommen wurde. Die ursprüngliche Fassung mit einem oben abgerundeten Rahmen lässt sich selbst auf der Schwarz-weiß-Abbildung im Corpus Rubenianum<sup>33</sup> auf dem Spannleinen erkennen. Dieser Zustand wird auch in der zeitgenössischen Radierung von François Deroy überliefert: „Gravé d'après le tableau Original qui est dans l'Eglise des R.R.P.P. petites Carmes à Bruxelles“.<sup>34</sup>



François Deroy, Transverberation der hl. Teresa von Avila  
(nach: Corpus Rubenianum VIII, Fig. 120).

<sup>32</sup> Ebd., 160f.

<sup>33</sup> Ebd., Fig. 119.

<sup>34</sup> Ebd., 160, Fig. 120.

Herzog Alexandre de Bournonville schenkte dem Konvent „einen schönen Altar aus weißem und schwarzem italienischem Marmor, mit einer Statue unserer heiligen Mutter Teresa, die in einer Nische des Altars aufgestellt wurde. Das Altarbild war ein altes schönes Gemälde von Rubens, das der Herzog in einen goldenen Rahmen aus Holz hatte einfügen lassen, und der Altar war mit seinen Wappen geschmückt“.<sup>35</sup> Als Gegenleistung gewährten die Karmeliten dem Herzog und seiner Familie ihre Fürbitte und ihr Gebetsgedächtnis für die Verstorbenen. Ebenso wurde ein Familiengrab für die Herzogsfamilie der Bournonville vor dem Altar der hl. Teresa eingerichtet.

Rubens Darstellung lebt aus der Dramatik und Dynamik der Figuren, doch kann man hier von einer gleichsam verinnerlichten Dynamik sprechen. Sie entsteht aus der Licht- und Schattenwirkung der Figuren. Rubens schildert wie Bernini die Szene nach dem Wunder. Ein Engel, der im Hintergrund des Bildes steht, hat gerade den Pfeil aus Teresas Herzen herausgezogen und hält ihn sehr graziös in beiden Händen. Doch blickt er nicht auf Teresa, sondern schaut hingebungsvoll auf den Herrn der Szene, auf Christus. Rubens hat sich die künstlerische Freiheit genommen, die Darstellung aus Teresas Feder zu ergänzen und mit der Christus-Vision zu verschmelzen, die Teresa im 29. Kapitel ihrer „Vida“ beschreibt.<sup>36</sup> Er lässt den Engel in Begleitung Christi und eines zweiten Engels erscheinen, der die Aufgabe hat Teresa zu stützen. Christus wird so zur dominierenden Gestalt in dem Altarbild. Er überragt fast die gesamte Höhe des Bildes von 2,60 Metern. Was seine Gestalt noch dominanter erscheinen lässt, ist die Raumaufteilung, denn er nimmt nach den Regeln des Goldenen Schnittes auch in der Breite den weitaus größten Teil der Bildfläche ein. Die Lichtführung ist allein auf sein Antlitz mit der Glorie ausgerichtet, die Blicke der beiden Engel richten sich wie gebannt auf sein Gesicht. Der Herr ist als Auferstandener dargestellt. Er zeigt einen stillen Segensgestus, er hat die rechte Hand leicht zu Teresa erhoben und scheint mit halbgeöffneten Lippen die Segensworte zu sprechen.

---

<sup>35</sup> Zitiert ebd.: „un bel Autel de marbre d'Italie blancq et noir avec la Statue de Nostre Ste Mère Térèse posée dans une niche au haut du dt. Autel, le bas ayant une ancienne et belle peinture de Rubens que le dit Seig.r et Prince a fait nettoyer et rajuster en un cadre de bois doré, et travaillé, le dt. Autel estant marqué de ses armes, et de celles de son Illustre Comp.ne“.

<sup>36</sup> So auch gesehen von Willibald Sauerländer, *Der katholische Rubens. Heilige und Märtyrer*. München 2011, 110.

Teresa selbst ist ganz an das linke untere Drittel des Gemäldes gerückt. Sie kniet, bekleidet mit dem karmelitanischen Chorgewand, vor dem Herrn. Ihre Physiognomie entspricht dem Porträt des Juan de la Misería. Mit dem Ausdruck der Hingabe an den Herrn auf ihrem Antlitz schaut sie jedoch nicht Christus an, der ihr in der Gestalt des Auferstandenen erscheint.<sup>37</sup> Sie blickt nach innen. Sie scheint mit weit geöffneten Augen in sich selbst hineinzusehen. Beide Hände drückt sie fest auf die Brust, an die Stelle, wo der Pfeil sie traf. Körperlich ist sie in so labiler Verfassung, dass sie der Hilfe des zweiten Engels bedarf, der links hinter ihr steht und sie stützt. Sie selbst beschreibt den Zustand der Entrückung so: „Man kann da weder die Arme noch die Füße bewegen; nur einige Seufzer kann man noch ausstoßen, die zwar wegen Mangel an Kraft äußerlich schwach sind, innerlich aber stark empfunden werden.“<sup>38</sup>

Die Dynamik des Bildes entwickelt sich aus dem Gegensatz der Körperhaltung der beiden Hauptfiguren. Teresa, die ganz in Kontemplation verharret, wirkt isoliert. Hingegen ist die Körperhaltung Jesu Christi bewegt, locker, lebendig – er ist in seiner ganzen Haltung der Herr der Szene. Er ist im  $\frac{3}{4}$ -Profil dargestellt und wendet sich ganz der Gestalt Teresas zu.

e) *Teresa von Avila bittet für das Seelenheil des Bernardino de Mendoza*<sup>39</sup>

Das Motiv „Teresa von Avila bittet für Bernardino de Mendoza“ ist ein individuelles Motiv, denn diese Szene wird in den Kupferstichen nicht abgebildet. Es schildert eine Begebenheit aus ihrem Buch der Klosterstiftungen. Das Gemälde wurde für die Kirche des Klosters der Unbeschuheten Karmeliten in Antwerpen geschaffen und schmückte den Altar im nördlichen Seitenschiff. Das Pendant mit den gleichen Abmessungen von 194 : 139 cm war Rubens Gemälde „Unterrichtung

---

<sup>37</sup> In Kap. 29, V. 4, schreibt Teresa, dass der Herr ihr „fast immer“ als der Auferstandene erschien.

<sup>38</sup> Kap. 29, V. 12.

<sup>39</sup> Rotterdam, Museum Boijmans-Van Beuningen, „Theresa of Avila obtains Bernardino de Mendoza's Release from Purgatory through the Intercession of Christ“, (seit Juni 2011, zuvor in Antwerpen, Koninklijk Museum voor Schone Kunsten, Inv. No. 299), Öl auf Leinen, 194 : 139 cm. Vgl. dazu Corpus Rubenianum VIII, Saints II, Hans Vlieghe, 166-168, Fig. 125. Eine Werkstattkopie befindet sich im Metropolitan Museum of Art, New York, No. 17.190.19.

der Jungfrau Maria“ im südlichen Seitenschiff.<sup>40</sup> Beide Gemälde gehörten dem Koninklijk Museum voor Schone Kunsten in Antwerpen. Ihr Weg in die Kunstsammlung ist klar nachzuvollziehen: sie wurden 1794 bei der Säkularisation des Klosters durch die Franzosen beschlagnahmt und in das Musée Central in Paris verbracht; schließlich gelangten sie 1815 nach Antwerpen zurück, und zwar als nunmehr staatlicher Besitz in das Königliche Museum.<sup>41</sup>

Teresa von Avila schreibt in dem Buch der Klosterstiftungen<sup>42</sup>:

„Vier oder fünf Monate vor der Gründung des Klosters zum Heiligen Joseph in Malagón hatte mir ein vornehmer, junger Edelmann bei einer Unterredung gesagt, daß er mir, wenn ich in Valladolid ein Kloster einrichten wolle, sehr gerne ein Haus nebst einem überaus schönen und großen Garten mit einem ausgedehnten Weinberg geben und den Besitz sogleich abtreten werde. ... Und da er dieses Besitztum so gutherzig anbot, so wollte ich weder sein gutes Werk zurückweisen, noch diesen Akt der Frömmigkeit verhindern.

Nach ungefähr zwei Monaten befiel ihn plötzlich eine so heftige Krankheit, daß er die Sprache verlor und nicht mehr gut beichten konnte, wenn er auch durch deutlich wahrnehmbare Zeichen den Herrn um Verzeihung anflehte; kurz darauf verschied er, weit entfernt von dem Orte, wo ich mich aufhielt. Da offenbarte mir der Herr, sein Seelenheil sei in großer Gefahr gewesen, aber er habe Barmherzigkeit gefunden wegen des Dienstes, den er der Mutter (des Herrn) durch jenes Haus erwiesen, das er zur Errichtung eines Klosters ihres Ordens zum Geschenk gemacht habe. Er werde aber nicht eher aus dem Fegfeuer kommen, bis die erste Messe in seinem Haus gelesen sei, erst dann werde er erlöst werden. Die großen Peinen dieser Seele standen mir so lebendig vor Augen, daß ich die Gründung in Toledo, die ich gerne noch vorher vorgenommen hätte, für jetzt aufschob und mich möglichst beeilte, die Stiftung in Valladolid, so gut es ging, zu vollziehen.“ In dieser Zeit gelangte auch Johannes vom Kreuz in die Begleitung Teresas. Sie berichtet dann von den Hindernissen, die eine Stiftung in der gewünschten und notwendigen Schnelligkeit verhinderten, um fortzufahren: „Ich dachte gar nicht daran, daß

---

<sup>40</sup> Corpus Rubenianum VIII, Saints II, Hans Vlieghe, 167.

<sup>41</sup> Nach ebd., 166f.

<sup>42</sup> Das Buch der Klosterstiftungen der hl. Theresia von Jesu. Hg. von Aloysius Alkofer OCD. (Sämtliche Schriften der hl. Theresia von Jesu, 2. Bd.) 5. Aufl. München 1997, 10. Hauptstück, 1 und 2, 5, 80-83.

damals schon in Erfüllung gehen sollte, was ich über die Seele jenes Stifters vernommen; denn die Worte „bei der ersten heiligen Messe“ faßte ich so auf, als wären sie zu verstehen von jener Messe, bei der das allerheiligste Sakrament eingesetzt würde. Als sich nun der Priester mit dem Allerheiligsten Sakramente in der Hand dem Orte näherte, wo wir kommunizierten, und ich zum Empfange der heiligen Kommunion hintrat, da erschien mir neben dem Priester jener Edelmann mit glänzendem und fröhlichem Antlitz und dankte mir mit gefalteten Händen für das, was ich für ihn getan, um ihn aus dem Fegfeuer zu befreien; darauf schwang sich seine Seele zum Himmel empor.“

Beim Bildaufbau des Gemäldes hat Rubens sich auf sein eigenes Werk der Transverberation aus dem Karmelitenkloster in Brüssel bezogen. Wieder steht Christus, nach den Maßen des Goldenen Schnittes, im Vordergrund, wieder kniet die Heilige vor ihm, ja selbst die Haltung des Kopfes, die Zeichnung seines Antlitzes, der ganze Habitus der Gestalt Christi entsprechen dem zwei Jahrzehnte älteren Gemälde für das Karmelitenkloster in Brüssel – mit dem Unterschied jedoch, dass die Seiten spiegelbildlich vertauscht sind. Mit der Ausführung dieses Gemäldes erinnerte Rubens zweifellos an sein zwanzig Jahre zuvor geschaffenes Altargemälde. Die Bildkomposition ist eine Paraphrasierung dieses Werkes im Spiegelbild. „Zur künstlerischen Klugheit und arbeitstechnischen Ökonomie von Rubens gehörte es, daß er einmal gefundene glückliche Kompositionen gerne wiederholte und variierte.“<sup>43</sup>

In der Komposition des Gemäldes steht Christus zwischen Teresa und den Engeln und vermittelt zwischen Teresa, den Engeln und dem Geschehen am unteren Bildrand. Teresa von Avila kniet vor Christus und erbittet von ihm eine Gnadengabe, das drückt ihre Haltung eindeutig aus. Christus, mit der Glorie und in leichter Untersicht dargestellt, hält die rechte Hand mit den Wundmalen still zurück. Teresa, deren Physiognomie abermals dem Porträt des Juan de la Misería entspricht, blickt Jesus verehrend und bittend an, ihre Gestik unterstreicht das noch. Sie kommuniziert direkt mit ihm – und in diesem Moment ist die Sache auch bereits in ihrem Sinne entschieden. Unter den beiden Hauptfiguren öffnet sich ein großes Feuer, in dem

---

<sup>43</sup> Sauerländer, Der katholische Rubens, 39.



zwei Männer und zwei Frauen die Qualen des Purgatorium erleiden. Einer der beiden Männer wird von einem Engel, der zu Teresa aufblickt – nicht zum Herrn! –, aus dem Feuer herausgezogen und gerettet. Zweifellos ist es Bernardino de Mendoza, der durch das Gebet Teresas von Avila Erlösung gefunden hat. Die drei Armen Seelen, die im Purgatorium von ihren Sünden gereinigt werden, ringen ihre Hände und warten auf ihre Erlösung durch die Fürbitte der hl. Teresa, zu der sie hoffnungsvoll emporblicken. Der Kupferstecher Schelte a Bolswert, der Rubens Gemälde seitenverkehrt als Kupferstich wiederholt hat, verstand die Szene so, dass Christus selbst die hl. Teresa drängte, der im Fegefeuer festgehaltenen Seele des Bernardino zur Hilfe zu kommen, die später durch ihre Fürbitte aus dem Purgatorium befreit wurde. Seine Bildunterschrift besagt: „Exstimulat CHR[IST]VS DNS S. M. TERESIAM vt opem ferat animae D. BERNARDINI MENDOZY, ignibus purgatorij detentae, quae postea ope S. TERESIAE liberata fuit“.<sup>44</sup>

Kompositorisch erreicht Rubens eine harmonische Geschlossenheit des Bildganzen, indem er das Paar durch die Kette von Engeln – Purgatorium – Wolken illusionistisch hervorhebt. Durch diese geschlossene Komposition ist Teresa völlig in das Bildgeschehen integriert. Ihre Gestaltung, vor allem die Haltung der Hände, greift wiederum auf die Kupferstichfolge zurück und variiert die Darstellung der Fürbitte Teresas für einen Priester auf dem Kupferstich Nr. 21.

Zu diesem großen Altargemälde hat sich als Vorstudie eine Ölskizze<sup>45</sup> auf Holz erhalten, die zeigt, wie Rubens seine Darstellung entwickelt hat. Im Vergleich von Skizze und Ausführung fällt vor allem der Unterschied in der Körperhaltung Christi auf. In der Ausführung wirkt er größer, monumentaler, stärker das Geschehen beherrschend – und er steht gerade und parallel zu der Kette von Engeln, die am linken Bildrand angesiedelt sind. Damit ist er völlig in die Komposition integriert. Der Ausdruck der beiden Hauptgestalten hat sich gewandelt. In der Skizze schaut Christus nicht so ruhig wie in der

---

<sup>44</sup> C. George Voorhelm Schneevoogt, *Catalogue des estampes gravées d'après P. P. Rubens*. Haarlem 1873, 118, Nr. 67. Im Abbildungsteil zu diesem Beitrag wird das Exemplar des Kupferstichs aus dem British Museum, London, mit freundlicher Genehmigung des Museums abgebildet.

<sup>45</sup> Lier, Stedelijk Museum Wuyts-Van Campen en Baron Caroly, Öl auf Eichenholz, 44 : 36 cm. Dazu auch *Corpus Rubenianum VIII, Saints II*, Hans Vlieghe, 168, Fig. 126.



Ausführung, auch Teresas Antlitz wirkt angespannt. Die beiden scheinen zu diskutieren. Der Entwurf zeigt noch die Anspannung, die Frage scheint noch nicht entschieden, ob Teresas Bitte erhört wird – die Ausführung hingegen spiegelt die Harmonie der beiden Hauptfiguren. Die Bitte der Heiligen ist längst erfüllt.

Als Detail, das die dramatische Inszenierung steigert, hat Rubens die Szene mit der schönen Frau am unteren Bildrand hinzugefügt. Sie, die im Feuer glüht, wie ihr rosig angehauchtes Gesicht verrät, versucht die Hand des Engels zu erreichen. In der Skizze ist diese dramatische Steigerung noch nicht angelegt, da wendet die Frau sich noch von dem Engel ab und ringt mit verzweifelter Miene die Hände. Die entscheidende Wendung besteht darin, dass Rubens in der endgültigen Ausführung ihre Körperhaltung und ihr Mienenspiel geändert hat. Sie streckt ihre Hand mit einem Lächeln im Antlitz dem Engel entgegen in der Hoffnung, dass auch sie durch die Fürbitte der hl. Teresa erlöst wird. So wird die hl. Teresa mit diesem „lächelnden Fegefeuerbild“ als Fürbitterin für die armen Seelen im Fegefeuer gefeiert.<sup>46</sup>

DR. EDELTRAUD KLUETING T.O.CARM.  
Münster

---

<sup>46</sup> Sauerländer, *Der katholische Rubens*, 116. Für die Kirche der Unbeschuhten Karmeliten in Gent schuf G. de Crayer ein Gemälde, das die Jungfrau Maria „d'allure très carmélitaine“ zeigt und das Anklänge an das Rubens-Gemälde aufweist, beschrieben und abgebildet bei Emond, *L'icographie carmélitaine*, Bd. 1, 106, und Bd. 2, 103, Fig. 52.



## 1. Appendix

Abbildungen 1-24 nach: Adrian Collaert und Cornelius Galle, Vita S. Virginis Teresiae a Iesu. Antverpiae, apud Ioannem Galleum, 1630.



*Effigies S.V. TERESIAE natione Hispanae, patria Abulensis, genere perillustris, coelesti sapientia ducitis, virtutibus heroicis splendida, diuinarum affectionum experientia insignis, mysticae theologiae scriptione mirabilis, summorum laborum patientia clarissima, Carmeli reformatione et miraculorum gloria toto orbe laudatissima.*

1. Effigies S. V. Teresiae natione Hispanae, patria Abulensis, genere perillustris, coelesti sapientia ducitis, virtutibus heroicis splendidae, diuinarum affectionum experientia insignis, mysticae theologiae scriptione mirabilis, summorum laborum patientia clarissima, Carmeli reformatione et miraculorum gloria toto orbe laudatissima.



2. Nondum completo aetatis suae septennio, una cum fratre germano, ad Mauros martyrii flagrans desiderio, clam properat; quod rescians mater, per patruum eorundem accersendos curat; is in via repertos, domum reducit.

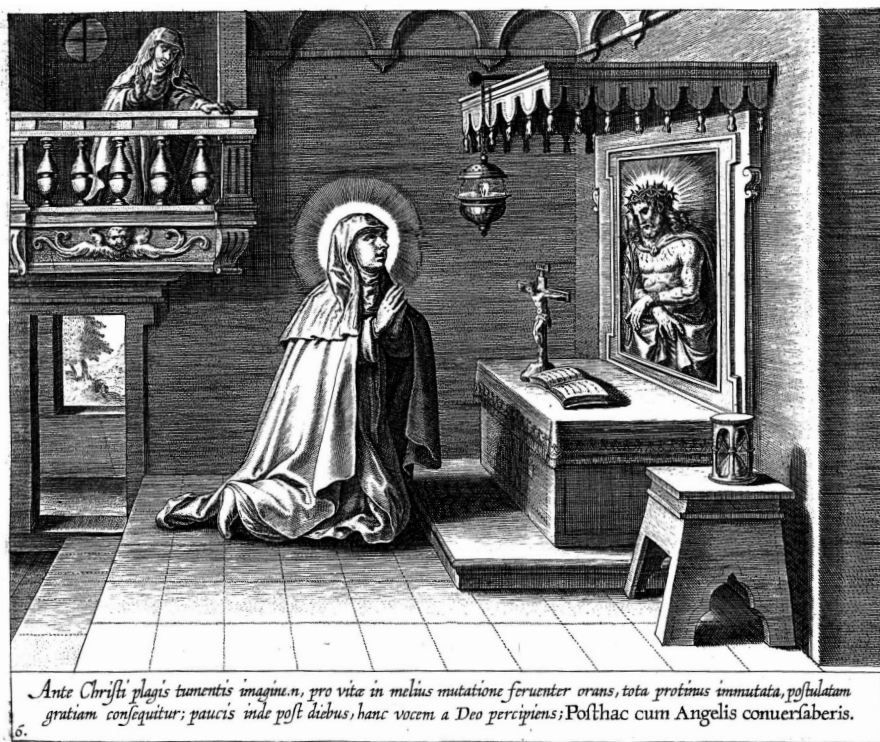




3. Undevigesimo aetatis suae anno, germano fratre comite, paternas aedes relinquit, carnisque reluctantis impetu fortiter superato, Abulense sanctimonialium B. Mariae Virginis de monte Carmelo coenobium, inscio patre ingreditur.



4. Gravi infirmitate laborans, cum per quatrídium, omnium iudicio mortua crederetur; plurima cum circa Ordinis sui reformationem olim eventura, tum circa sanctitatis suae praeconia, et parentum saluationem, in mentis excessu praecognoscit.



5. Ante Christi plagis tumentis imaginem, pro vitae in melius mutatione feruenter orans, tota protinus immutata, postulatam gratiam consequitur; paucis inde post diebus, hanc vocem a Deo percipiens: Posthac cum Angelis conversaberis.



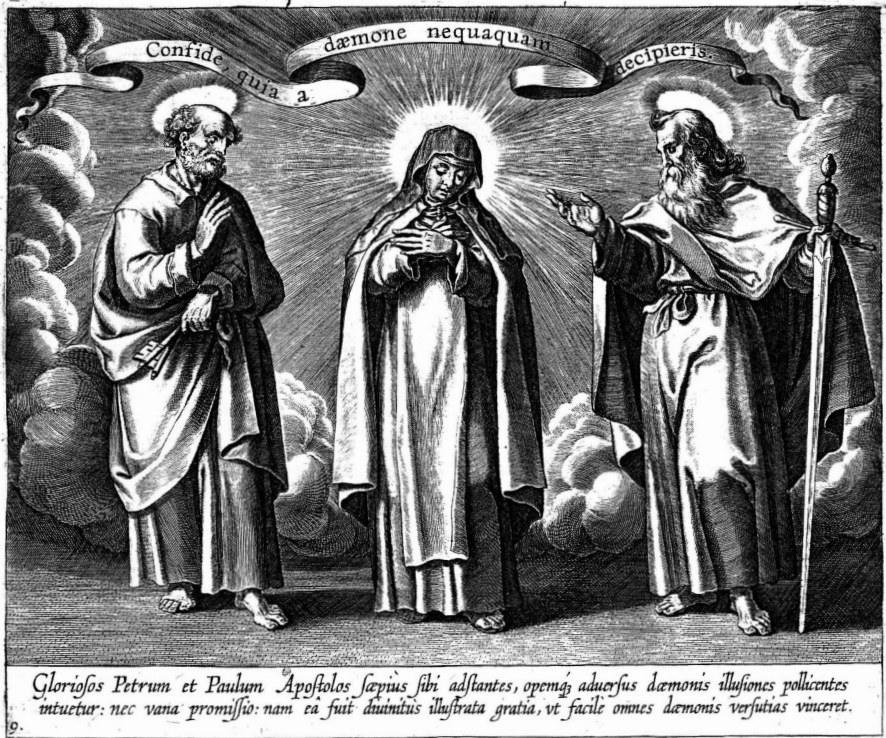


6. Vehementi poenitentiae tacta desiderio, et in suimet odium concitata, corporis mortificationem delicias reputare coepit; hinc virgineam carnem clavibus diverberans, urticis et id genus alijs asperitatibus domans, spiritui servam fecit.





7. Seraphinu vultu decorum, ignito ad summitatem aureo spiculo, cor et viscera sibi traicientem, flammisque coelicis accendentem, mirabiliter experitur; unde seraphico amore, toto deinceps vitae decursu languida, ad sponsum anhelat.



8. Gloriosos Petrum et Paulum Apostolos sæpius sibi adstantes, opemque adversus dæmonis illusiones pollicentes intuetur: nec vana promissio: nam ea fuit diuinitus illustrata gratia, ut facile omnes dæmonis versutias vinceret.



9. Per tres annos continuo fere Christum Dominum a dextris suis gloria prae-fulgidum conspexit, ipsumque suavia haec verba, "Filia iam tota mea es, et ego totus tuus", hisque similia, magno cum amoris indicio proferentem audit.





10. Inter alios mentis excessus, in quibus altissima praepotentis Dei mysteria, defaecato mentis oculo perlustrabat, vice quadam Iesum Christum haec sibi dicentem audivit, "Vide filia, quibus bonis se priuent peccatores".



11. Innumeros experta Dei fauores, et caelestium gratiarum ubertate naturam ipsam supergressa, varias a demonibus reportat victorias; eosdem ceu muscas despiciens, arrepto Crucis vexillo, ad certamen impauida conuocat.



12. Christus Dominus exhibito passionis suae clauo, spiritualis connubii foedera cum ea mirifice celebrat, et amoris tenerimi indicibus hisce verbis eam affatur, "Deinceps ut vera sponsa meum zelabis honorem".





13. Antiquam Carmelitarum regulam iam pene collapsam, dum inspirante Deo, pristino vigori inter moniales conatur restituere, Deipara Virgo, sponsusque eius S. Ioseph, ei apparent: ab his veste candida induitur, torque pretioso ornatur, et ambo suam opem spondent.



14. Dum Deo duce properat ad primi monasterii constructionem, consobrinum infantulum, parietis ruina suffocatum, fiducia exuberans Virgo, Deo suppliciter commendat: mox vitæ reddit, et charo pignore maestam matrem solatur.





15. Constructo primo novae reformationis in vrbe Abula monasterio, in eodem mentali orationi instanter vacans, a Iesu Christo sponso suo, ob varios in eius obsequio passos labores, coronâ fulgentissimâ redimitur.



16. Augustissimum Eucharistiae Sacramentum e manibus Abulensis Antistitis, praesentibus monialibus, in novo monasterio receptura, corpore in aërem, quod frequens eidem erat, mirabiliter extollitur.



17. Novam quoque Religiosorum Carmelitarum restorationem magnanima Virgo movente Deo molitur, eoque sine B. P. Ioannem a Cruce, et Vener. P. Antonium a Iesu, ad pristinum Carmeli institutum exhortata, instruit, et seriem gerendorum edocet.





18. De fructu manuum suarum vineam feracissimam plantavit, et utriusque sexus Carmelitarum faecunda parens effecta, toto terrarum orbe, magna gentium devotione colitur, et ab ea caepta reformatio, indies propagatur.

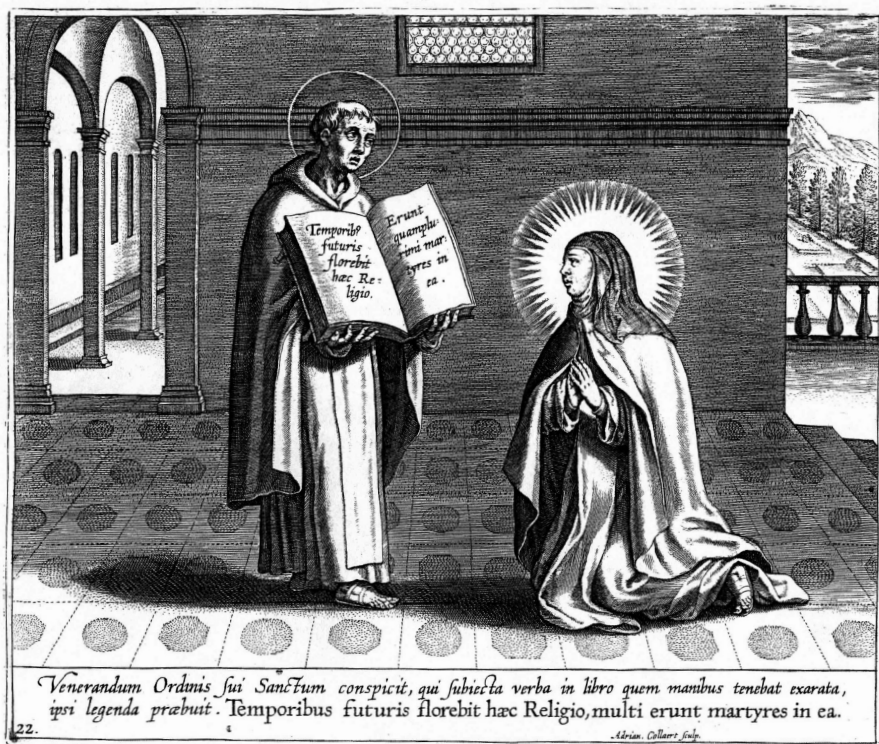


19. Salmanticam, ad condendum in ea urbe coenobium Abula concedenti, ingruentes obscurae noctis tenebrae, iter fallunt; at Angeli Dei in ministerium hominum missi, lucidas faces praeferunt, viamque tuto pandunt.





20. Sacerdotem quendam lethali noxae obnoxium, rem sacram facientem audit, eius fauces daemones atrociter stringere cernit; verum ut pro eo liberando deprecetur a Domino monita, quod petiit, confestim obtinuit.



21. Venerandum Ordinis sui Sanctum conspicit, qui subiecta verba in libro quem manibus tenebat exarata, ipsi legenda praebuit "Temporibus futuris florebit haec Religio, multi erunt martyres in ea".



22. Divinae lucis radijs repente obumbrata, a Spiritu Sancto, infusa caelitus scientia mentem imbuitur: libros quinque caelitus eruditione faecundos conscribit, qui vario idiomate, Hispano, Gallo, Italo, Polono, et alijs circumferuntur.

(Vier Bücher befinden sich auf dem Tisch: Via perfectionis, Historia suae vitae, Fundationes monasteriorum, Mansiones interiores, an dem fünften Buch schreibt sie mit der Feder, getroffen von den göttlichen Lichtstrahlen "Spiritu intelligentiae replevit illam" und von dem Strahlenkranz der Taube).





23. Amoris ferventissimo impetu vulnerata e vivis excedit anno 1589, aetatis suae 68, eiusque morientis lectulo cum Angelorum et plurium Sanctorum corona Christus assistit, et caelo expanso, ex ore Virginis columba candidissima evolat.

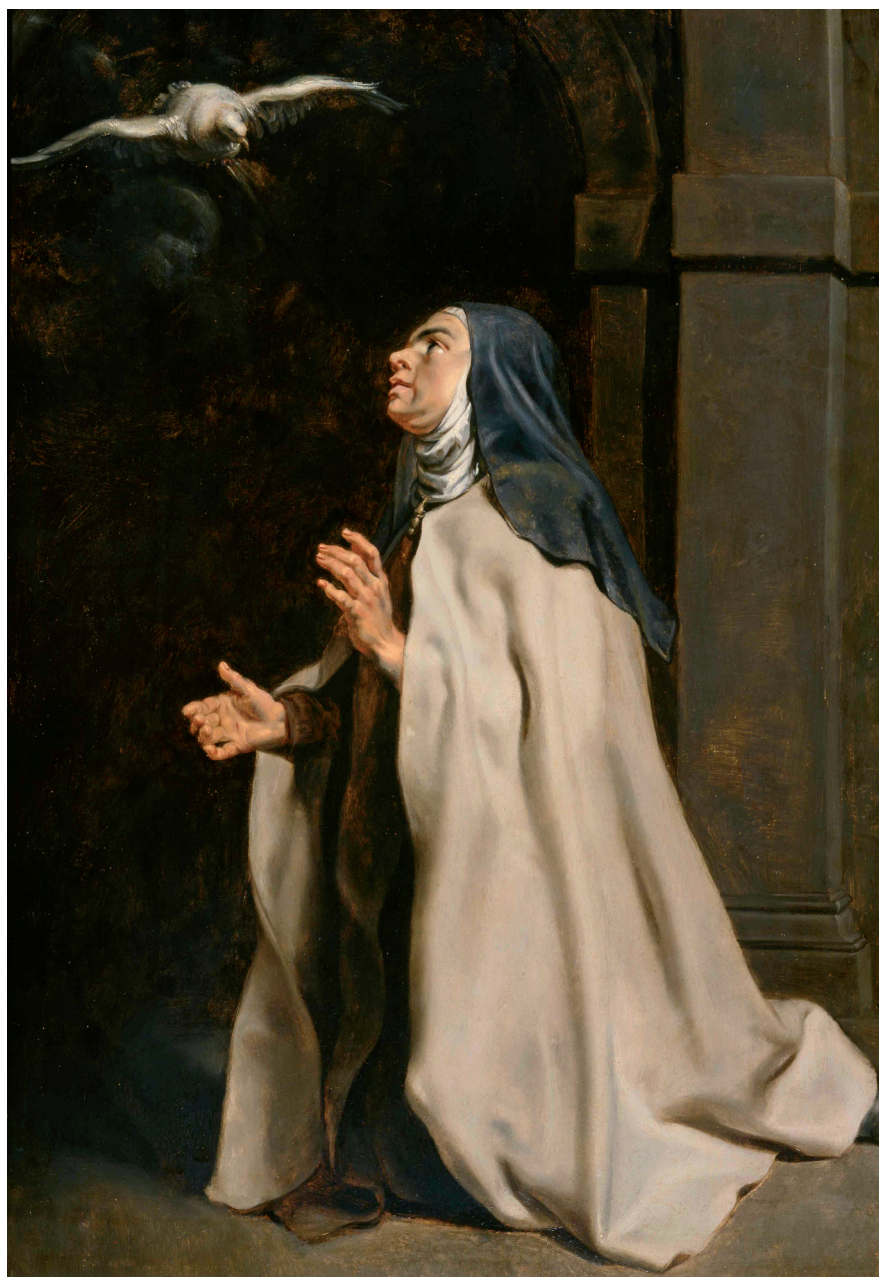


24. Ab obitu, permultis illustri fulgens gloria apparet; praecipue vero in Segobiensi discalceatarum Ordinis sui monasterio, tribus pariter monialibus in Chori recessu, se conspiciendam familiariter exhibet.



25. Peter Paul Rubens, Het verschijnen van de Heilige Geest aan de Heilige Teresa van Avila (Rotterdam, Museum Boijmans-van Beuningen).





26. Peter Paul Rubens, Teresa of Avila's Vision of the Dove (Cambridge, The Fitzwilliam Museum).



27. Peter Paul Rubens, Teresa von Avila schreibt unter göttlicher Inspiration (Wien, Kunsthistorisches Museum, Gemäldegalerie).





28. Gian Lorenzo Bernini, Die Herzdurchbohrung der hl. Teresa von Avila (Rom, Santa Maria della Vittoria).





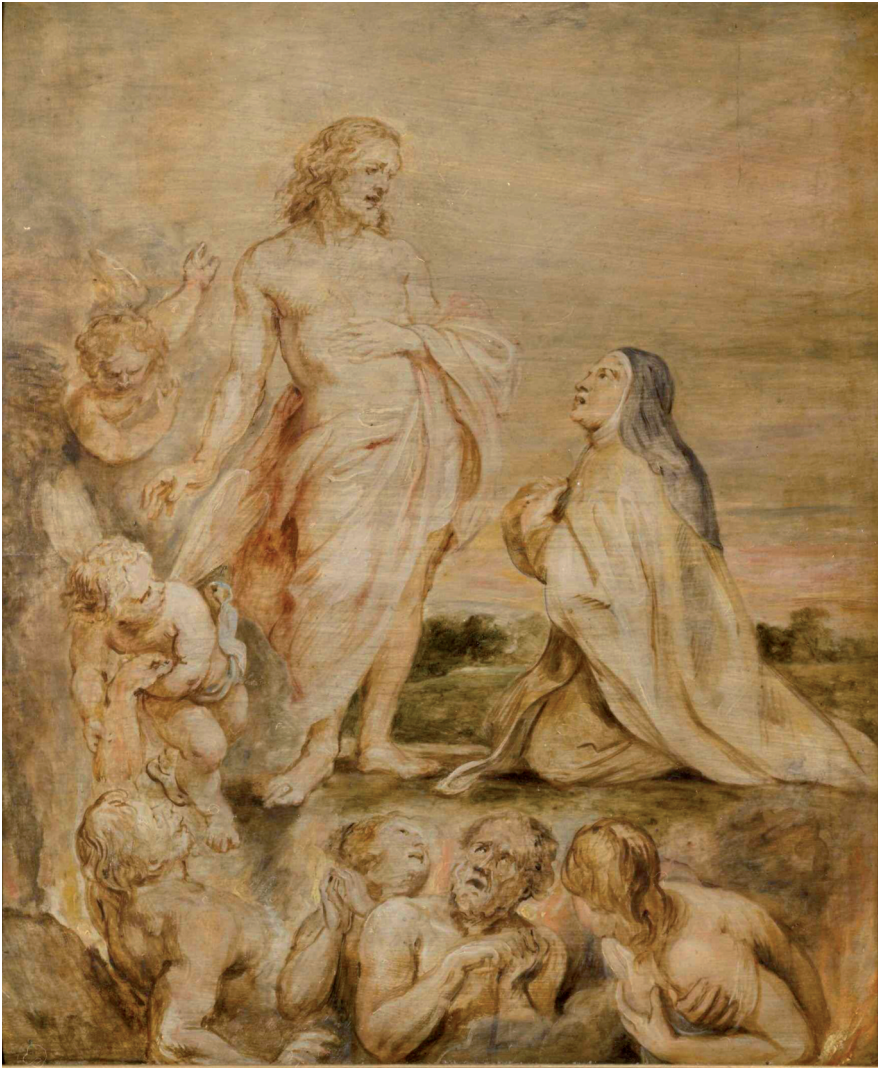
29. Peter Paul Rubens, Die Transverberation der hl. Teresa von Avila (1940 verbrannt, Reproduktion nach Corpus Rubenianum VIII, Saints II, Fig. 119).





30. Peter Paul Rubens, Theresa of Avila obtains Bernardino de Mendoza's Release from Purgatory through the Intercession of Christ (Rotterdam, Museum Boijmans-van Beuningen).





31. Peter Paul Rubens, Ölskizze (Lier, Stedelijk Museum Wuyts-Van Campen en Baron Caroly).



32. Schelte a Bolswert nach nach Peter Paul Rubens, Exstimulat CHR[IST]VS DNS S. M. TERESIAM vt opem ferat animae D. BERNARDINI MENDOZY, ignibus purgatorii detentae, quae postea ope S. TERESIAE liberata fuit (London, British Museum).

## LA BIBLIA EN EL CARMELO TERESIANO FEMENINO EN EL SIGLO DE ORO

MARÍA PILAR MANERO SOROLLA

### 1. TIEMPOS RECIOS PARA LA BIBLIA Y LAS MUJERES EN ESPAÑA

Cuando santa Teresa funda su primer carmelo reformado, San José de Ávila, el 24 de agosto de 1562, los tiempos para la Biblia y las mujeres en España eran bien “recios”<sup>1</sup>. En 1559, tres años después de la muerte de Carlos V, y cuatro de su abdicación como emperador en la persona de su hermano Fernando<sup>2</sup>, y de sus reinos en su hijo Felipe II<sup>3</sup>, el Índice inquisitorial de Fernando de Valdés<sup>4</sup>, en el mismo año

---

<sup>1</sup> Expresión que santa Teresa utilizó para manifestar las sospechas que había causado en Ávila la difusión de las vivencias místicas que experimentaba años antes de su proyecto fundacional: “[...]iban a mí con mucho miedo a decirme que andaban los tiempos recios y que podría ser me levantasen algo y fuesen a los inquisidores” (V 33,5). Las citas de las obras de santa Teresa estarán tomadas de la ed. de EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS y Otger STEGGINK, *Obras Completas* (Madrid: BAC, 1974). Es obvio que en el recelo ante las experiencias de santa Teresa pesaba el reciente caso de condena inquisitorial perpetrada en 1546 contra Magdalena de la Cruz, abadesa del convento franciscano de Santa Isabel de los Ángeles de Córdoba: EFRÉN-STEGGINK, *Tiempo y vida de Santa Teresa* (Madrid: BAC, 1996), pp. 329, 436 y 487, en un siglo jalonado de beatas heterodoxas, falsas místicas, fraudulentas profetisas y fantasiosas visionarias, situación que hay que tener muy en cuenta como contexto. Las siglas de las obras de santa Teresa citadas serán las siguientes: CC: *Cuentas de Conciencia*; CE: *Camino de perfección*, ms. de El Escorial; CT: Id., ms. de Toledo; CV: Id., ms. de Valladolid; F: *Fundaciones*; M: *Moradas del Castillo Interior*; MC: *Meditaciones sobre los Cantares*; V: *Vida*.

<sup>2</sup> José MARTÍNEZ MILLÁN, “La sucesión en el imperio y el reajuste de los intereses religiosos y dinásticos” en *La corte de Carlos V* (Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000), vol. I, t. 2, pp. 267-277.

<sup>3</sup> Feliciano BARRIOS, “Donde no se ponía el Sol”, *Felipe II. Un monarca y su época* (Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1998), pp. 31-44.

<sup>4</sup> *Catalogus librorum qui prohibentur mandato illustrissimi et reverendissimi domini D. Ferdinandi de Valdes, Hispalin. Archiep., inquisitoris generalis Hispaniae... hoc anno MDLIX editus...*, quorum jussu et licentia Sebastianus Martínez excudebat Pinciae: José Luis GONZÁLEZ NOVALÍN, *El inquisidor general Fernando de Valdés (1483-*



que el de la Congregación de la Inquisición romana<sup>5</sup>, había prohibido las traducciones de la Biblia, Antiguo y Nuevo Testamento, al romance castellano, para que España en la lectura libre de la Sagrada Escritura no fuese contaminada por la “herejía” protestante, que suscitaba, y había suscitado, contiendas internacionales y nacionales<sup>6</sup>: era una medida urgente y preventiva en unos años para España políticamente angustiosos y de cambio generacional, fracasada la política del emperador, árbitro que había sido durante más de treinta años entre Roma y la Alemania protestante, y la paulatina conquista de la igualdad jurídica de los príncipes de esta<sup>7</sup>, manifestada en la máxima de la Confesión augustana, explicativa de la situación, después de la Dieta de Augsburgo en 1555: *cuius regio eius religio*<sup>8</sup>.

Ya en 1551, la Inquisición española había actuado en esta prevención contra la “herejía”, expandida muy particularmente a través de los textos sagrados, creando un documento de *Censura General de las Biblias*, publicado a partir de 1554<sup>9</sup>; pero en 1559 se intensifica y

1568). *Su vida y su obra* (Oviedo: Universidad de Oviedo, 1968), pp. 275 y ss.; Jesús MARTÍNEZ DE BUJANDA, *Index de l'Inquisition espagnole, 1551, 1554, 1559. Index des livres interdits* (Sherbrooke-Genève: Université de Sherbrooke-Centre d'Études de la Renaissance-Librairie Droz, 1984-1990), vol. V. Existe reproducción facsímil en *Tres índices de expurgatorios de la Inquisición española en el siglo XVI* (Madrid: RAE, 1952). En la elaboración del *Índice* se aplicaron los criterios de discernimiento de ortodoxia fijados en los decretos del concilio de Trento en sus dos primeras sesiones de diciembre-enero de 1545-1546.

<sup>5</sup> Índices, sin embargo, no coincidentes: *Instructio circa Indicem librorum prohibitorum* para uso de los inquisidores y de los ministros del Santo Oficio y con prohibición estricta para las biblias vulgarizadas, fuesen en germánico, gálico, hispánico, itálico, inglés, flamenco: MARTÍNEZ DE BUJANDA, *Index de Rome, 1557, 1559, 1564. Les premiers index romains et l'Index du Concile de Trente. Index des livres interdits*, vol. VII. Otros países se adelantaron en esta tarea, no siempre para los mismos libros: Inglaterra, 1526; Bruselas, 1540; París, 1542, 1544, 1546, 1547; Venecia, 1549; Lovaina, 1549-1550. La intolerancia religiosa fue general en la Europa del siglo XVI.

<sup>6</sup> No olvidemos que precisamente en 1559 habían comenzado las guerras de religión en Francia, que durarán, nada menos, con intermitencias, hasta 1629: Nicolas LE ROUX, *Les Guerres de Religion. 1559-1629* (Paris: Éditions Belin, 2009).

<sup>7</sup> José MARTÍNEZ MILLÁN, “La lucha en el contexto de la *monarchia universalis*: la defensa del catolicismo” en *La corte de Carlos V*, vol. I, t. 2, pp. 171-185.

<sup>8</sup> La sentencia daba a los príncipes poder para imponer a sus súbditos el sistema de creencias que a ellos les parecía preferible, en un contexto general que admitía como verdad absoluta el principio que identificaba comunidad política con religión, y la implícita fragmentación del mundo protestante: Steven OZMENT, *The Age of Reform 1250-1550* (New Haven: Yale University Press, 1980), p. 259.

<sup>9</sup> MARTÍNEZ DE BUJANDA, *Index...1551, 1554*. Para anteriores prohibiciones en tiempos de los Reyes Católicos y Carlos V: Sergio FERNÁNDEZ LÓPEZ, *Lectura y prohibición de la Biblia en lengua vulgar. Defensores y detractores* (León: Universidad de León, 2003), pp. 89-116. Con anterioridad, entre 1492-1497, había tenido lugar la quema de biblias en

se radicaliza la prohibición, que se extiende a los libros que contuviesen materia bíblica: Epístolas, Evangelios, Salterios, Breviarios, Misales, Libros de Horas, Devocionarios, Tratados, Sermones.... El inquisidor mandaba igualmente requisar, donde estuvieran, las Biblias y obras indicadas, habiendo puesto, ya en 1558, mucho énfasis en los monasterios<sup>10</sup>. Santa Teresa y sus monjas no dominaban el latín. El Índice valdesiano, altamente coercitivo, venía a coincidir con los autos de fe perpetrados contra los luteranos en Valladolid y Sevilla en 1559 y con la acusación al arzobispo de Toledo, Bartolomé Carranza, por la doctrina de sus *Comentarios* sobre un libro religioso tan importante como el Catecismo<sup>11</sup>, con dos mil citas bíblicas; sospechoso, además, de alumbradismo y de herejía luterana<sup>12</sup>, en una agitada década en la que va a consumarse, oficial e irremisiblemente en Europa, el cisma entre católicos y protestantes.

El Concilio de Trento (1545-1563), que llegará tarde para solucionar el drama de la fragmentación de la Cristiandad, pero al que los protestantes estarán invitados por expreso deseo del emperador Carlos, partirá ya de la condena papal previa de las doctrinas luteranas, y en él se gestará la reforma católica, centrándose en establecer, aclarar, solidificar y definir, teológicamente, los principios doctrinales de la Iglesia que había permanecido fiel a Roma. Ningún concilio había contribuido a fijar la doctrina católica como lo hizo el de Trento. El concilio puso el acento en la continuidad de la historia cristiana de la Iglesia, definiendo las fuentes de la fe católica frente al protestantismo. Sobre esta base, emprendió la redacción de un nuevo Catecismo, que recogiera los dogmas de la fe católica y de los sacramentos, a la vez que legisló sobre la reforma del clero, de la curia pon-

---

lengua vulgar de criptojudíos: Melquíades ANDRÉS MARTÍN, *La Teología española en el siglo XVI* (Madrid: BAC, 1976), I, p. 421.

<sup>10</sup> Consulta del Maestro Sancho a Valdés sobre libros: AHN, libro 323, f. 139v. [1558]: José Luis GONZÁLEZ NOVALÍN, *El inquisidor general Fernando de Valdés (1483-1568). Cartas y documentos* (Oviedo: Universidad de Oviedo, 1971), p. 205.

<sup>11</sup> *Comentarios del Reverendísimo Señor Frai Batholome Carranza de Miranda, Arçobispo de Toledo; & c. sobre el Catechismo Christiano, diuididos en quatro partes...Dirigidos al Serenisimo Rey de España, Don Phelipe N. S.* (Amberes: Martín Nucio, 1558), ed. crítica y estudio histórico por José Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS (Madrid: BAC, 1972), 2 vols. Del mismo CARRANZA, *Comentarios sobre el Catechismo Christiano*, obra corregida y abreviada por el autor en las cárceles inquisitoriales romanas (Carranza pasará a Roma en 1567 en una extradición del territorio español que enfrentó a Felipe II, amigo del arzobispo, y Pío IV y V), igualmente editada por TELLECHEA (Madrid: BAC, 1999).

<sup>12</sup> GONZÁLEZ NOVALÍN, "El luteranismo español. Valdés y Carranza. 1557-1559" en *El Inquisidor general Fernando de Valdés (1483-1568). Su vida y su obra*, pp. 287-347.

tificia y de las órdenes religiosas...<sup>13</sup> En 1564, Felipe II, quien por propia experiencia conocía los estragos que la desunión en la fe producía en Inglaterra, Flandes y Francia, y en cuyos hombros pesaba el legado de la defensa del catolicismo que hiciera su padre en la Dieta de Worms<sup>14</sup>, pero no directamente implicado como lo estuvo el emperador en los asuntos de Alemania, ordenó que los decretos tridentinos se guardasen en todos sus reinos<sup>15</sup>. Para santa Teresa, que tempranamente se va a posicionar en relación al concilio, este será “santo” (F 9,3; 17,8, 16; 24,15).

Por lo que a la Biblia se refiere, principio de los principios, a la “Sola Escritura” de Lutero, el concilio opuso la doctrina de la “Escritura y Tradición”: la de los santos padres y de los concilios aprobados bajo el juicio y el consentimiento de la Iglesia. En las primeras sesiones, se elaboró el Índice de los libros “canónicos” de la Sagrada Escritura y se declaró la Vulgata como la versión oficial de la Iglesia católica, reservándose esta su interpretación. En la cuarta sesión de febrero-marzo de 1546, se afrontó el tema preocupante y delicado de la difusión de la Biblia en lenguas vulgares. La controversia fue sostenida, principalmente, entre el teólogo Alfonso de Castro y el cardenal de Jaén, Pedro Pacheco, que instaban por la prohibición de las traducciones por haber sido y estar siendo fuente de herejía, frente al príncipe-cardenal de Trento, Cristoforo Madruzzo, que, en cambio, veía en ellas un bien para la enseñanza del pueblo piadoso<sup>16</sup>. Tras estos interlocutores se perfilaban dos concepciones de la Escritura y de la Iglesia o, exactamente, dos tradiciones: la de los españoles y franceses, partidarios de una estricta prohibición, y la de los alemanes, italianos, polacos, flamencos, que apoyaban la traducción y a Madruzzo. El enfrentamiento fue tan encarnizado que se decidió que

---

<sup>13</sup> Hubert JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient* (Freiburg Br.,1957), 5 vols.; traducción española: *Historia del Concilio de Trento* (Pamplona: Universidad de Navarra, 1972), 5 vols., por la que cito.

<sup>14</sup> Agostino BORROMEO, “Felipe II y el absolutismo confesional” en *Felipe II. Un monarca y su época*, pp. 185-196.

<sup>15</sup> Real cédula de 12 de julio de 1564, recogida en *Novísima Recopilación*, ley 13, tit. 1º, lib I: Bernardino LLORCA, “Aceptación en España de los decretos del Concilio de Trento”, *Estudios Eclesiásticos* 3 (1964), pp. 341-360. Recoge también y comenta el texto de la cédula: José Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, “Filippo II e il Concilio di Trento” en *Il Concilio di Trento come crocevia della politica europea. Annali dell’Istituto storico italo-germanico*, 4 (1979), pp. 109-135.

<sup>16</sup> Guy BEDOUILLE, “La Bible au Concile de Trente”, *Le Temps des Réformes et la Bible* (Paris: Beauchesne, 1989), p. 347. Detalla la discusión JEDIN, *Historia del Concilio de Trento II. El primer periodo (1545-1547)*, II, p.87.

no se mencionaría este punto en el decreto sobre la edición y el uso de las Sagradas Escrituras. Trento, por lo tanto, eludió el tema y lo dejó en suspenso<sup>17</sup>, pero los inquisidores y los Índices inquisitoriales optaron por la prohibición, más o menos generalizada<sup>18</sup>.

La represión contra el evangelismo<sup>19</sup>, el alumbradismo<sup>20</sup>, el erasmismo<sup>21</sup>, los luteranos<sup>22</sup>, la mística y las mujeres, vías de riesgo estas últimas de incursión de los movimientos anteriores, era muy grande en estos años en España, y se exacerbó en la Censura a los *Comentarios* sobre el Catecismo del dominico Carranza que, con dos mil citas bíblicas y ciento setenta y cuatro proposiciones censuradas, figuraba en el Índice; Censura que había llevado a cabo, entre otros, el teólogo, también dominico, Melchor Cano<sup>23</sup>, uno de los principales consejeros del inquisidor Valdés. La Censura afectaba a la Biblia y a las mujeres porque venía a ser, entre otras cosas, un compendio de misoginia<sup>24</sup>. Desde luego, descalificaba a estas para leer la Biblia y,

---

<sup>17</sup> *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistolarum, Tractatum Nova Collectio*, ed. Societas Goerresiana (Friburgi Brisgoviae: Herder, 1901-1938), XII, pp. 528-530.

<sup>18</sup> El Índice tridentino se promulgó el 24 de marzo de 1564 por la bula *Dominici gregis*, que consintió en la vuelta a las impresiones de las traducciones de la Escritura, con permisos especiales; pero pronto este consentimiento cesó: Daniel de PABLO, "El índice de libros prohibidos en el Concilio de Trento", *Revista Española de Teología*, XXXVI (1976), pp. 39-64. Para posteriores Índices romanos prohibitorios hasta los clementinos de 1596 y 1605: Gigliola FRAGNITO, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)* (Bologna: Il Mulino, 1997), pp. 105 y ss.

<sup>19</sup> José C. NIETO, "Evangelismo y paulinismo", *El Renacimiento y la otra España* (Genève: Droz, 1997), pp. 271-306.

<sup>20</sup> Álvaro HUERGA, "Los edictos y los alumbrados", *Historia de los alumbrados* (Madrid: FUE, 1994), V, pp. 45-71.

<sup>21</sup> Marcel BATAILLON, "Persecución de los erasmistas", *Erasmus y España* (México-Buenos Aires: FCE, 1950), pp. 432-493.

<sup>22</sup> Jesús ALONSO BURGOS, *El luteranismo en Castilla durante el s. XVI* (San Lorenzo del Escorial: Swan Avantos & Hakeldama, 1983). Para el luteranismo anterior a 1558: Augustin REDONDO, "Luther et l'Espagne de 1520-1536", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1 (1965), pp. 109-165.

<sup>23</sup> Fermín CABALLERO, *Conquenses ilustres, II. Melchor Cano* (Madrid: Imprenta Nacional, 1871).

<sup>24</sup> "Cano constituye un ejemplo de misoginia y desde luego no podrá figurar en la historia de la espiritualidad o piedad seglar": José Ignacio TELLECHEA IDIGORAS, *Fray Bartolomé Carranza. Documentos Históricos VI. Audiencias III.1563* (Madrid: ADE-RAH, XXXIII, 1981), p. XVI. Se ha ocupado de este asunto, pero no imparcialmente: Annie FRÉMAUX-CROUZET, "L'antiféminisme comme théologie du pouvoir chez Melchor Cano", *Hommage à Louise Bertrand (1921-1979): Études Ibériques et Latino-américaines* (Paris: Les Belles Lettres, 1993), pp. 139-186.

por supuesto, para interpretarla. La postura de Carranza al respecto era, en realidad, una posición de responsabilidad teológica e intelectual, acorde con la orden de santo Domingo: intermedia entre la libertad indiscriminada, que podía ser nociva y abusiva, como lo fue en la primera mitad del siglo, y la intransigencia absoluta que representaba el, sin embargo, dominico, Cano. En 1546, como teólogo, alumno de Francisco de Vitoria, Carranza había participado en el debate sobre la Biblia en lengua vulgar en el concilio de Trento y se presentaba en sus *Comentarios* como un conciliador entre los defensores y detractores de la lectura de la Biblia romanceada. Sabedor de la oscuridad de muchos libros de la Sagrada Escritura, precisamente intentaba aclararlos, y se mostraba cauto a la hora de dejarlos en las manos del pueblo y de la interpretación que de ellos pudieran hacer las mujeres, por lo general, intelectualmente mal preparadas para entender y menos enseñar un “Libro” tan difícil de “declarar”<sup>25</sup>. Con todo, temerosa y arrogante e injuriosa pareció a los censores esta comedida postura, fiel de la balanza entre extremos, y, en particular, una proposición censurada que afecta a la traducción de la Biblia y a la mujer y que puede dar una idea de la situación de estos años en España:

Yo tengo experiencia de esto, y así lo puedo certificar con verdad, que de mi consejo han leído toda la Sagrada Scriptura algunas personas, viendo que concurrían en ellas las partes que me parecían neçesarias, y que sacaron muy grand fructo para su consolación y correction de vida. Entre éstas fueron algunas mugeres, que ni Paula ni Eustochio, nobles romanas, a cuya petición les trasladó Sant Gerónimo la Scriptura segund la verdad hebraica, la pudieron leer más dignamente, si yo por la bondad de Dios tengo algún juicio en esto<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> “Al pío lector” en *Comentarios sobre el Catechismo christiano*, I, pp. 112 y 114. Asimismo: FERNÁNDEZ LÓPEZ, “La postura intermedia. Bartolomé Carranza y los Comentarios al Catecismo Cristiano. Cipriano de la Huerga y el estudio del hebreo” en *Lectura y prohibición*, pp. 211-225.

<sup>26</sup> La cualificación de la Censura, en este caso, será mandada por Gaspar de Zúñiga y Avellaneda, aunque de la totalidad se encargaron también Domingo de Soto, Domingo de las Cuevas *et alii*, además de Cano: *Qualificación de las proposiciones que se notaron en el libro intitulado “Comentarios de el Catechismo Christiano”, de el Rmo. Don Frai Bartholome Carranza de Miranda, Arçobispo de Toledo hecha por los muy Rdos Padres Fray Diego de Chaves, Fray Rodrigo de Vadillo, Fray Juan de Alçobaras e Fray Pedro de Ybarra, por mandato del Illmo. Señor Don Gaspar de Çuñiga y Avellaneda, Arçobispo de Santiago, Juez de la Causa del Dicho Rmo. De Toledo*, Madrid, 7 de febrero de 1563: *Fray Bartolomé Carranza. Documentos Históricos VI. Audiencias III (1563)*, p. 275.



## 2. BALANCE BÍBLICO DE UNA INVASIÓN MÍSTICA Y ENCRUCIJADA ESPIRITUAL

Doña Teresa de Ahumada, que así se llamaba entonces santa Teresa<sup>27</sup>, había leído a san Jerónimo en su juventud, precisamente las *Epístolas*<sup>28</sup>, y hasta es posible que la dedicada a la virgen consagrada Eustoquia, verdadero tratado *De Virginitate*, hubiese coadyuvado en su determinación de hacerse monja, y se había ejercitado en la oración mental, de recogimiento y quietud, aprendida en el *Tercer Abecedario* de Francisco de Osuna<sup>29</sup>, aunque no fuera exactamente la que practicaban ciertos alumbrados<sup>30</sup>. En la Encarnación, el convento carmelita de Ávila, en el que había ingresado en 1535, años antes de iniciar su reforma experimentaba grandes mercedes místicas: la visión del “Cristo muy llagado” (el *Ecce Homo* de Jn 19,5) en la cuaresma de 1554, que le hace revivir la pasión del Señor y determinar su célebre y primera “conversión” (V 9,1-3), antecedida por la lectura de las *Confesiones* de san Agustín<sup>31</sup>, santo pecador

---

<sup>27</sup> Así la llaman y se firma en toda la documentación que de ella se conserva en la Encarnación. Quizás haga falta recordar que, con la libertad propia de la época de tomar apellido de los progenitores, y no se descarta que por conveniencia, santa Teresa haya preferido el apellido de la madre, Beatriz de Ahumada, hidalga, hija de don Juan de Ahumada y de doña Teresa de las Cuevas, ambos hidalgos cristianos viejos. Por parte del padre, ya es muy sabido que lo fue de Alonso de Cepeda “el toledano”, hijo del rico converso Juan Sánchez de Toledo y de doña Inés de Cepeda, hidalga cristiana vieja; pero un solo ascendiente sin “sangre limpia” en tres generaciones y por los cuatro costados de parentesco bastaba para ser considerado converso, hecho que los Cepeda-Ahumada supieron ocultar ¿hasta qué punto? Juan Sánchez había emigrado de Toledo a Ávila con su familia, tras ser procesado por la Inquisición toledana en 1485 a causa de crímenes y delitos de herejía y apostasía contra la fe católica: Narciso ALONSO CORTÉS, “Pleitos de los Cepeda”, *Boletín de la Real Academia Española*, 25 (1946), pp. 85-110. Ha publicado la documentación: Teófanos EGIDO, *El linaje judeo-converso de Santa Teresa. Pleito de hidalguía de los Cepeda* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1986).

<sup>28</sup> *Epístolas del glorioso doctor sant Hierónimo, agora nuevamente impreso y enmendado por el bachiller Juan de Molina* (Sevilla: Juan Varela de Salamanca, 1532), que es, seguramente, la edición que leyó la joven Teresa.

<sup>29</sup> *Tercera parte del libro llamado Abecedario espiritual* (Toledo: Remón de Petras, 1527). Hay otras ediciones en Valladolid, 1537; Burgos, 1544 y 1555. A doña Teresa se la dio a leer su tío, Pedro Sánchez de Cepeda, en 1538.

<sup>30</sup> Enrique LLAMAS MARTÍNEZ, “Teresa de Jesús y los alumbrados” en *Actas del Congreso Internacional Teresiano* (Salamanca: Universidad de Salamanca-Universidad Pontificia de Salamanca-Ministerio de Cultura, 1983), I, pp. 137-168.

<sup>31</sup> *Las Confesiones de san Agustín traducidas de Latín en Romance castellano*, por Sebastián TOSCANO (Salamanca: Andrea de Portonariis, 1554), el mismo año que llegaron a las manos de doña Teresa.

“convertido” con el que se identifica (V 10,7)<sup>32</sup>; otras visiones, suspensiones y éxtasis, que inundaban su ser y que, a veces, le causaban desasosiego (V 23,2); el arrobamiento de 1556, fecha de su llamada segunda “conversión” o definitiva, identificada como la gracia de los “desposorios espirituales”, mientras rezaba el himno *Veni Creator Spiritus* de la profesión religiosa, y cuando oyó las palabras: “Ya no quiero que tengas más conversación con hombres, sino con ángeles” (V 24,5-10); la visión imaginaria de la “Humanidad sacratísima” de Cristo resucitado (V 28,4); “la gracia del dardo” o transverberación del corazón, precisamente en un año tan antimístico como el de 1559 (V 29,13)... y repetida varias veces; en fin, en 1561, la horrible visión del infierno, de dimensiones proféticas, que consideró una merced, por ver las almas que allí se condenaban (V 32,5), lo cual la determinó a llevar a cabo la reforma de su orden..., por citar solo algunas de sus vivencias extraordinarias que se cuchicheaban en Ávila en secreto a voces.

A mayor abundamiento, doña Teresa había permanecido tres años (1555-1558) fuera de su convento: primero en casa de su pariente, doña Mencía del Águila y, sobre todo, en casa de doña Guiomar de Ulloa, una joven viuda, en el presente piadosísima, que había hecho de su palacio, vecino al convento de los jesuitas recién llegados a Ávila (1551), un lugar de encuentro de espirituales de la talla del franciscano san Pedro de Alcántara, de los jesuita y de la beatísima María Díaz, y a cuya casa de campo de Aldea de Palo, siempre con doña Teresa, habían llamado también los luteranos, discípulos de Agustín Cazalla<sup>33</sup>. Entre 1561 y 1562 había pasado seis meses en Toledo, en el palacio de doña Luisa de la Cerda (V 34,1-4), pariente del supuestamente “hereje” arzobispo Carranza; eso sí, por orden del provincial del Carmen, Ángel de Salazar. Además, para

---

<sup>32</sup> Estas identificaciones con santos pecadores convertidos y, por lo tanto, declarase santa Teresa pecadora, puede tener una doble lectura: la de la humillación, camino para llegar a Dios, pero, por ende, la de ofrecer por ahí una prueba de santidad, pues: “El que se humilla será ensalzado” rezan las bienaventuranzas proclamadas por el mismo Jesús en el Sermón de la Montaña (Mt 5,1-12; Lc 14,11). En este sentido, la humildad de santa Teresa –a pesar de sus muchas “falsas humildades” en relación al mundo y al hombre- es sin duda verdadera en relación a Dios y en la oración que manifiesta su fe en Él y su deseo de unión con Él. Convengo en ello con: Denis VASSE, *L'au-tre du désir et le Dieu de la foi* (Paris: Seuil, 1991), pp. 85 y ss.

<sup>33</sup> José Luis GONZÁLEZ NOVALÍN, “Teresa de Jesús y el luteranismo en España”, *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, I, pp. 351-389; Daniel de PABLO MAROTO, “Santa Teresa y el protestantismo español”, *Revista de Espiritualidad*, 40 (1981), pp. 277-309.

fundar San José en 1562, prácticamente se había fugado de la Encarnación, con gran disgusto de la priora, doña María Cimbrón, del mentado provincial del Carmen, en principio acorde, luego espantado como los jesuitas, ante el clamoroso rechazo de la ciudad contra el nuevo convento y de las autoridades civiles de Ávila. Sin embargo, santa Teresa estaba en cierto modo en regla: doña Guiomar y el dominico Pedro Ibáñez habían escrito a Roma pidiendo facultades apostólicas para fundar y éstas llegaron dirigidas a doña Guiomar de Ulloa y a la madre de esta, doña Aldonza de Guzmán, poniendo la nueva fundación bajo la jurisdicción del obispo de Ávila, Álvaro de Mendoza, tal como el Señor “había dicho” a Teresa, todavía de Ahumada, que se hiciese (V 33,16). De todas formas, hubo en Ávila alboroto, juicios y un largo pleito en Madrid, que acabó poco menos que en el olvido<sup>34</sup>.

Doña Teresa había estado muy preocupada por estos acontecimientos que ella protagonizaba y por los que la rodeaban, que podían comprometer su presente, su pasado y su porvenir. Entre los remedios que veía en esta encrucijada espiritual, con la invasión de todo tipo de mercedes místicas (1554-1566), era hallar confesores o directores de conciencia que aprobaran su oración y que discernieran sobre la bondad de sus experiencias sobrenaturales y que estas fueran obra de Dios y conformes a la Sagrada Escritura, la Palabra “inspirada” por el Espíritu Santo, que ella no podía escrutar por no saber el latín suficiente y carecer de preparación teológica, rarísima en la mujer de aquella época. Los buscó entre carmelitas, clérigos amigos, franciscanos, jesuitas: estos le ayudaron mucho, pues en esa época practicaban la oración mental y todavía conservaban la inspiración mística que san Ignacio diera a la Compañía<sup>35</sup>. Pero la más grande y certera seguridad en cuanto a su espíritu se la dio el teólogo dominico Pedro Ibáñez, para quien había escrito y entregado en 1560 una

---

<sup>34</sup> Recientemente, con motivo del 450 aniversario de la fundación de San José, el alcalde de Ávila, Miguel Ángel. García Nieto anunció cerrar “oficialmente” el pleito en un Pleno institucional, de acuerdo con el convento y la orden, al que seguirán variados actos conmemorativos: *Diario de Ávila*, 2 de marzo de 2012, p. 13.

<sup>35</sup> De hecho, esta inspiración se mantendrá viva en la Compañía durante los generalatos de los sucesores españoles de san Ignacio: Diego Laínez y Francisco de Borja, prohibiéndose, sin desaparecer del todo, a partir del generalato del luxemburgués Everardo Mercuriano (1572-1580): Marcel BATAILLON, *Les jésuites dans l'Espagne du XVI siècle* [Paris: Collège de France, 1945-1946], ed. établie, annotée et présentée par Pierre-Antoine FABRE (Paris: Les Belles Lettres, 2009), pp. 281 y ss.

relación de sus continuas vivencias místicas: será su primera *Cuenta de Conciencia*<sup>36</sup>. Entre los treinta y tres puntos de que constaba el *Dic-tamen* que emitió el preclaro biblista, el quinto decía:

Todas las cosas que le dice [doña Teresa] van conformes a la Escritura Divina y a lo que la Iglesia enseña y son muy verdaderas en todo rigor escolástico<sup>37</sup>.

Este informe, sometido a una comisión de especialistas, cortó por lo sano, de momento, los rumores que hacían de doña Teresa una de tantas alumbradas. Su relación con los dominicos, letrados (teólogos) por excelencia en la España del siglo XVI<sup>38</sup>, venía de antiguo y se intensificará desde este momento. Orden intelectual por antonomasia, con voluntad de poner el estudio al servicio de la predicación y en contra de la herejía, no es cierto, como se dice a menudo, que en ella radicara la Inquisición, pues esta en la España moderna dependió de la autoridad del Estado; sí fueron los dominicos, como otros regulares pero ellos especialmente, consultores y calificadores del Santo Oficio<sup>39</sup>, detalle que a doña Teresa no se le podía escapar; por eso mismo, los buscó, los halló y los admiró, más o menos sinceramente<sup>40</sup>. Siempre habrá en ella una gran lucidez en el reconoci-

---

<sup>36</sup> EFRÉN-STEGGINK, OC, pp. 88, 139-142. Otros directores de conciencia, que se han barajado como destinatarios de esta primera *Cuenta* conservada, han sido: san Pedro de Alcántara y san Francisco de Borja, que igualmente la aseguraron en la bondad de sus experiencias místicas.

<sup>37</sup> EFRÉN-STEGGINK, *Tiempo*, en pp.188-189, publican el *Dictamen* completo.

<sup>38</sup> Los dominicos españoles, en número de veinticuatro, entre ellos Bartolomé Carranza, Domingo de Soto y el mismo Melchor Cano, a quien, a pesar de su misoginia, no se le puede negar haber sido, con sus *De logis theologis* (Salamanticae: Mathias Gastius, 1563) uno de los grandes teólogos católicos del siglo, habían brillado en Trento, afrontando temas tan peliagudos como el de la justificación o el de la transustanciación: Constancio GUTIÉRREZ, *Españoles en Trento* (Valladolid: CSIC, 1951), pp. 814-843.

<sup>39</sup> La Inquisición en España ha sido objeto de una abrumadora bibliografía. Dos obras son de referencia obligada: Henry Charles LEA, *A History of the Inquisition of Spain* (New York: The Macmillan Co., 1906-1907, 4 vols.; traducción española: Madrid: FUE, 1983, 3 vols.); Joaquín PÉREZ VILLANUEVA (dir.), *Historia de la Inquisición en España y América* (Madrid: BAC, 1984-2000), 3 vols.

<sup>40</sup> Entre ellos cabe destacar, además de los primeros, Vicente Barrón y Pedro Ibáñez, a Domingo Báñez, uno de los preclaros maestros de la Escuela de Salamanca y de su Escolástica renovada por sus comentarios a la *Summa Theologiae* de santo Tomás de Aquino. Gran predicador –lo cual apreció santa Teresa, pues era “amiguísima de sermones” (V 7,12)– fue un gran referente, tanto en su obra doctrinal como fundacional; será, asimismo, gran apoyo para sus hijas durante los “otros tiempos recios” de la Consulta (1588-1593): Justo Felipe MARTÍN, *Santa Teresa de Jesús y la Orden de Predicadores* (Ávila: Sucesores de A. Jiménez, 1909).

miento de sus límites intelectuales y mayor voluntad de someter sus experiencias sobrenaturales, para su discernimiento y validación –y esto debía hacerse por escrito– al juicio de los doctos, teólogos y biblistas, lo que justamente eran en esos momentos y en Ávila los dominicos: con ellos la futura santa alcanza ahora seguridad en sí misma y frente a los demás; la futura doctora con el tiempo, consistencia teológica y bíblica. Ciertamente que ella en su fuero interno y, a medida que su obra avanza, como hija que fue del Renacimiento, se tendrá como una espiritual experimentada<sup>41</sup>, y nada menos que en la experiencia de Dios (V 10,9), y en esto superior a muchos letrados, pero precisará casi toda su vida de estos, que no siempre serán necesariamente dominicos<sup>42</sup>, para asegurarse de la bondad de sus propias experiencias y la concordancia de ellas con las Sagradas Escrituras: es más que inteligente para saber en qué tiempos está viviendo; conoce, por lo mismo, por qué aro tendrá que pasar ella y sus libros, que ya está escribiendo:

Digo (V 14,16,18) que a los principios, si no tienen oración, aprovechan poco letras [teología]. No digo que no traten con letrados, porque espíritu que no vayan comenzado en verdad, yo más le querría sin oración; y es gran cosa letras, porque éstas nos enseñan a los pocos que sabemos y nos dan luz, y llegados a verdades de la Sagrada Escritura hacemos lo que debemos; de devociones a bovas nos libre Dios [...]. Y no se engañe con decir que letrados sin oración no son para quien la tiene (yo he tratado hartos, porque de unos años acá lo he más procurado con la mayor necesidad, y siempre fui amiga de ellos), que aunque algunos no tienen experiencia, no aborrecen a el espíritu ni le ignoran; porque en la Sagrada Escritura que tratan, siempre hallan las verdades de el buen espíritu.

---

<sup>41</sup> El pensamiento renacentista en cuanto al tema de la experiencia, en parte heredero de Guillermo de Ockham y sus seguidores, había valorado la razón experimental en la relación con el mundo y con Dios, que los filósofos y científicos del Renacimiento ensancharán y profundizarán: Paul Oskar KRISTELLER, *Renaissance Thought and its Sources* (New York: Columbia University Press, 1979). Santa Teresa no parece saber de tales filósofos-científicos, pero sí de los místicos experimentales que la han precedido: Osuna, Laredo, Palma, Alonso de Madrid, con conocimientos más amplios que los suyos, hijos de la nueva perspectiva en el conocimiento también de Dios, subjetiva y vital esta, construida sobre la experiencia personal del yo. Santa Teresa valorará la experiencia como verdad: “No diré cosa que en mí o en otras no la tenga por experiencia”, dice en CE, Prólogo.

<sup>42</sup> Ver en relación a otras órdenes: Daniel de PABLO MAROTO, *Lecturas y maestros de Santa Teresa* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2009).

Sabe, por lo tanto, qué ha de decir y defender en su vida y en su obra en materia bíblica:

Sabía bien de mí que en cosa de la fe, contra la menor ceremonia de la Iglesia que alguien viese yo iba, por ella o por cualquier verdad de la Sagrada Escritura me pondría a morir mil muertes (V 33,5).

E importa aquí subrayar el acuerdo ¿tácito? de santa Teresa con el para ella “santo” concilio de Trento: la Sagrada Escritura y las “ceremonias de la Iglesia”: la tradición secular que reclamó el concilio van a la par; ella quiso ajustarse a los dictados conciliares: su Biblia será la qué y cómo permita su orden, profundamente plena de ella, y la que indique su Iglesia, de la que, por encima de todo, quiso ser hija; y...porque también en materia escrituraria había sido instruida por la propia “Majestad de Dios”, en una de sus famosas “hablas” de las que era objeto (V 40,1), en lo concerniente al valor de la propia Palabra verdadera, naturalmente acorde con lo que ella también pensaba, que contrasta con lo permitido a la mujer en esas mismas fechas:

“No es poco esto que hago por ti, que una de las cosas que es en que mucho me debes; porque todo el daño que viene al mundo es de no conocer las verdades de la Escritura con clara verdad; no faltará una tilde de ella”<sup>43</sup>.

### 3. ORAR, FUNDAR, RECORDAR, ESCUCHAR, LEER Y ESCRIBIR LA ESCRITURA

La siguiente gran seguridad terrenal se la dará a la futura santa el general del Carmen, Giovanni Battista Rossi o Rubeo, en su visita canónica a España, a Ávila y al convento de San José, en 1567<sup>44</sup>. El general tenía la sagrada misión de velar por el cumplimiento de los decretos del concilio de Trento, *De regularibus*, para todas las órdenes, en la orden del Carmen. Ella estaba un tanto atemorizada por la visita del general; en cierta medida se sentía disidente, porque lo era

---

<sup>43</sup> Esta “locución” corresponde a Mt 5,18: “por que en verdad os digo que mientras no pasen el cielo y la tierra, ni una jota ni una tilde pasará de la Ley hasta que todo se cumpla”: *Sagrada Biblia*, versión directa de las lenguas originales de Eloíno NACAR y Alberto COLUNGA (Madrid: BAC, 1985), por la que cito en este trabajo.

<sup>44</sup> Otger STEGGINK, *La reforma del Carmelo español: la visita canónica del general Rubeo y su encuentro con Santa Teresa 1566-1567* (Roma: Institutum Carmelitanum, 1965; Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1993).



de la jurisdicción de la orden, pero su carmelo tenía ya cinco años de existencia y lo integraban trece monjas, que querían simbolizar la primitiva comunidad evangélica de Cristo y los apóstoles (Mt 4-5; Mc 1,16-20; Lc 5,1-11): el ideal de todos los reformadores en la vuelta a los orígenes del cristianismo. Comunidad presidida, en el ideal con variante significativa teresiana, por san José, esposo de María (Mt 1,16,18-25; 2, 13-15,19-28, 41-50; Mc 6,3)<sup>45</sup>, como santo patrono protector, para semejar así el nuevo convento al portal de Belén (Lc 2,7) en su pobreza<sup>46</sup>.

Entre finales de 1562 y principios de 1563, doña Teresa de Ahumada había dejado su tratamiento de “doña” y elegido, libre y significativamente, llamarse: Teresa de Jesús<sup>47</sup>. Esta dice (V 36,27) que guarda “la Regla de Nuestra Señora del Carmen, y cumplida [...] sin relajación, sino como la ordenó fray Hugo, Cardenal de Santa Sabina, que fue dada en 1248 años en el V del Pontificado del Papa Inocencio cuarto”. Santa Teresa se refería a la Regla dada, efectivamente, por Inocencio IV, pero en 1247, a los eremitas emigrados del bíblico Monte Carmelo<sup>48</sup>, de Palestina a Europa, convertidos, paulatinamente, en cenobitas mendicantes; redactada por el mentado fray Hugo de san Caro, cardenal de Santa Sabina, y fray Guillermo, obispo de Antardos, ambos dominicos, y promulgada por la bula inocenciana *Quae honorem Conditoris*<sup>49</sup>: se trata de la Regla que santa Teresa y el Carmelo descalzo llamarán, con

---

<sup>45</sup> Propiamente, a san José no se le nombra en los Evangelios por su nombre propio, sino por su oficio: *tektôn, faber*: carpintero, obrero. Su devoción y advocación, en cambio, revestirá capital importancia en la obra de santa Teresa: “fundador” y patrono de su reforma; títulos que se mantendrán vivos en el Carmelo descalzo. En relación a la Biblia: FRANCISCO BRÄNDLE, “Imagen bíblica de San José en Santa Teresa”, *Estudios Josefinos*, 36 (1982), pp. 282-300.

<sup>46</sup> CE 2,9: “Parezcámonos en algo a nuestro Rey, que no tenía casa sino en el portal de Belén fue su nacimiento”.

<sup>47</sup> Apellidos religiosos tomarán también las demás descalzas. Entre las razones puede contemplarse la edificante e igualitaria de integración de todas las monjas por Regla en un mismo Cuerpo de Cristo (Rom 12,1-21), pero no debe desecharse la ligada al mundo, siempre presente, de borrar apellidos comprometedores: los Estatutos de Limpieza de Sangre campean ya en casi todas las órdenes religiosas: ALBERT A. SICROFF, *Les controverses des statuts de “pureté de sang” en Espagne du XVe. au XVIIe. siècle* (París: Didier, 1979), c. II. En la orden del Carmen en España se guardarán a partir de 1566: STEGGINK, *La reforma*, p. 205 y 264. No debe descartarse este particular en la fuga de doña Teresa de la Encarnación.

<sup>48</sup> ELIAS FRIEDMAN, *The Latin Hermits of Mount Carmel: A study in Carmelite Origins* (Roma: Teresianum, 1979).

<sup>49</sup> Registrada en el Archivo Secreto Vaticano: Reg.Vat. 21, ff. 265v-266r. Es el texto más antiguo conservado de la Regla del Carmen. Recoge una *Vitae Formula* que, entre 1206 y 1214, a manera de carta(s), había enviado san Alberto, agustino, obispo

cierta inexactitud, “primitiva” y era la que guardaba toda la orden –con mayor o menor rigor– junto a la bula de “mitigación”, *Romani Pontificis Providentia*, concedida por Eugenio IV en 1432 y vigente en la Encarnación. En puridad, parece que Teresa de Jesús haya tenido problemas en el conocimiento de la Regla en estos años: ninguna traducción castellana se había editado y las manuscritas eran defectuosas; es más, parece haber conocido la supuesta Regla “primitiva” durante su mentada visita al palacio toledano de doña Luisa de la Cerda por boca de la conmovedora beata María de Yepes (V 35,1,2;36,28): un año antes, esta había ido a Roma, andando, para hacerse con ella y su Regla resultó ser una versión libre de la inocenciana de 1247<sup>50</sup>, pero informará a doña Teresa de un detalle que esta ignoraba y que la pondrá en sintonía con la reforma franciscana de san Pedro de Alcántara<sup>51</sup>: la pobreza evangélica de los primeros carmelitas. Santa Teresa, además, tenía conciencia de la “Regla de la Orden del Monte Carmelo” por la que se consagró; determinación de guardarla “con la mayor perfección que pudiese” (V 32,9) y, presumiblemente, inteligencia de la misma, contenida en el llamado *Códice de Ávila*<sup>52</sup>, o a través de otros

---

que había sido de Vercelli, patriarca latino de Jerusalén, con sede en Acre en esas fechas (Jerusalén estaba ya tomada por los sarracenos), a un grupo de eremitas, peregrinos, antiguos cruzados, empeñados en vivir en la Tierra del Señor, y en su obsequio, presididos por un ermitaño conocido como B[rocardo]. De esta *Vitae Formula*, aprobada posteriormente por Honorio II y Gregorio IX en 1226 y 1229, no se ha conservado el texto original, aunque sí unas copias: la más antigua ca. 1380. La *Formula* se la conocerá también como Regla de san Alberto: Joaquín SMET, *Los Carmelitas. Historia de la Orden del Carmen* (Madrid: BAC, 1987), I, pp. 8 y ss.

<sup>50</sup> SMET, *Los Carmelitas*, II, p. 46.

<sup>51</sup> Este, “hecho de raíces de árboles”, según la apreciación de santa Teresa (V 27,18) a causa de su vejez y ascetismo radical, la había aconsejado fundar de tal modo, fiando en la Misericordia divina, e incluso le escribió una carta de reprobación, al enterarse de que ella trataba el asunto de la fundación con letrados, Domingo Báñez, en concreto: Carta fechada en Ávila, 14 de abril de 1562 y recogida en: TOMÁS DE LA CRUZ-SIMEÓN DE LA SAGRADA FAMILIA (ed.), *La Reforma Teresiana. Documentario Histórico de sus primeros días* (Roma: Teresianum, 1962), p. 147. El parecer del franciscano será seguido por santa Teresa por unos años; luego verá que el del dominico, y fundar con renta, será más viable y conforme al concilio de Trento.

<sup>52</sup> De mediados del s. XV, se encuentra en el Archivo General del Institutum Carmelitanum de Roma, con signatura II,C.O.II,35, procedente del carmelo de Jerez de la Frontera. Se le denomina de “Ávila” porque entre la portada y el f. 1 contiene un f. insertado, en el cual está escrito, con letra del siglo XIX, su anterior procedencia del “convento de Ávila”. Otger STEGGINK ha demostrado, por medio de un inventario antiguo de la Encarnación abulense, haber pertenecido a este convento: *Experiencia y realismo en Santa Teresa y San Juan de la Cruz* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1974), pp. 104-109. El *Códice de Ávila* es bilingüe, latino-castellano, por lo que bien

cauces<sup>53</sup>; pero lo que importa aquí subrayar es que esa Regla “como la ordenó fray Hugo, Cardenal de Santa Sabina” (V 36, 27)” es un verdadero joyel, engastado en más de cien lugares bíblicos explícitos e implícitos, por lo que decir Regla del Carmen es decir Sagrada Escritura.

Cierto que santa Teresa y sus monjas, de la misma manera que pudieron tener problemas de textos, los tendrían más de comentarios y anotaciones<sup>54</sup>, pero no de espíritu evangélico: vivir en obsequio de Cristo (2Cor 10,5), que marcará el cristocentrismo de la Regla, descollante en la obra de santa Teresa, es lo que hacían las trece de San José, en su empeño de ser réplicas de las mujeres del Evangelio, que siguieron a Cristo hasta la cruz y después de resucitado; su ideal de santidad era el estipulado por la Regla a los primitivos ermitaños del Monte Carmelo, junto a la fuente, que la tradición legendaria del Carmen, que no la Regla, transmitió como del profeta Elías (1Re 17,1-21; 2Re 1-13; 2,14-13,20)<sup>55</sup> y de la Virgen María del Monte

---

pudo leerlo santa Teresa sin dificultad en los veintisiete años que pasó en la Encarnación y en los otros tres que estuvo allí como priora, a partir de 1571: contiene, entre otros escritos, una Regla del Carmen (ff. 106r y ss). Una descripción del mismo fue realizada por GRAZIANO DI S. TERESA, “Il Codice di Avila”. “Ramenta Carmelitana”, 14, *Ephemerides Carmeliticæ*, IX (1958), pp. 442-453.

<sup>53</sup> TOMÁS-SIMEÓN, *La Reforma*, pp. 110-120 ofrecen una versión de la Regla anterior a 1567, aunque el texto no refleja exactamente el de 1247, que Teresa de Jesús dice guardar. El mismo TOMÁS [DE LA CRUZ] ÁLVAREZ ha puesto todo su empeño en la investigación de un tema tan importante como es la Regla en la reforma de una orden, queriendo salvar la Regla “primitiva” para el Carmelo teresiano: “Santa Teresa ante la Regla del Carmelo”, *Estudios Teresianos* (Burgos: Monte Carmelo, 1995), I, pp. 169-192; “Santa Teresa y la Regla del Carmelo. Nuevos textos de la Regla anteriores a la Santa”, Id., pp. 207-268, en donde recaba en el *Códice de Ávila*; Id. “La Regla del Carmen y Santa Teresa”, *Monte Carmelo*, 115 (2007), pp. 51-66.

<sup>54</sup> Hoy disponemos de lo uno y de lo otro en: Bruno SECONDIN (dir.), *La Regola del Carmelo oggi* (Roma: Institutum Carmelitanum, 1983; Madrid: Ediciones Paulinas, 1985). Texto anotado en latín/italiano; latín/español.

<sup>55</sup> La “Leyenda Eliana” de la orden la encontramos por primera vez en la *Rubrica prima* de las Constituciones del capítulo general de Londres de 1281; se comprende como seguramente impuesta por las circunstancias de una orden, emigrada realmente de Tierra Santa, ante las hostilidades sarracenas, y constreñida, en Europa, a validar su antigüedad: SMET, *Los Carmelitas*, I, pp. 25-26. Hacia 1640, el jesuita belga Juan Bollandus inició la publicación de las famosas *Acta Sanctorum*, que continuaron sus sucesores bolandistas, y, apelando a la verdad y exactitud histórica, refutaron las pretensiones de antigüedad de los carmelitas, lo cual enfrentó a las dos órdenes y, con el tiempo, dieron al traste con una creencia actuante durante siglos: la del profeta Elías “fundador” y “padre” del Carmelo: SMET, *Los Carmelitas*, III, pp. 467-469. Con todo, Elías continuó siendo para los carmelitas figura ejemplar; espejo en el que se miraban santa Teresa y sus hijas: Otger STEGGINK, “Elías en la tradición del Carmelo Teresiano primitivo” en Joseph BAUDRY, dir., *El Profeta Elías, Padre de los Carmelitas* (Burgos: Monte Carmelo, 1998), pp. 153-183.

Carmelo<sup>56</sup>, y que fijó un libro tenido por muchos carmelitas como “el más antiguo de la orden”: *De Institutione Primorum Monachorum*<sup>57</sup>, un escrito que pudo conocer santa Teresa, pues forma parte del mentado *Códice de Ávila* (ff. 157-274).

Lo importante ante la visita del general Rubeo era que las descalzas de San José cumplieran la Regla sin mitigación en su versión cenobítica, pues vivían en soledad (Sal 1,2) y silencio (2Tes 3,12), en un convento chiquito, intramuros de la ciudad de Ávila, en oración continua de alabanza al Señor (Mt 6,9; Lc 11,2) y de petición de su Misericordia, con la diaria celebración eucarística (He 2,46; Ez 46,13-15); guardaban la pobreza y la comunidad de bienes en hermandad (He 2,43-47; 4,32,35), el ayuno y la abstinencia de carne; la clausura, ordenada por los decretos tridentinos de *De regularibus* para las monjas, y prescrita con anterioridad en las antiguas Constituciones de carmelitas<sup>58</sup>; la obediencia a la priora, representante de Cristo en la

---

<sup>56</sup> Parece que los eremitas del Monte Carmelo se llamaban, en un principio, eremitas del “Salvador”. Aunque la Regla no hable de María, sabemos por un peregrino francés, que visita el lugar y escribe hacia 1231, que en medio de las celdas de los monjes había un oratorio dedicado a la Virgen, y que con el tiempo estos fueron conocidos como hermanos de Nuestra Señora del Monte Carmelo: “Ya en 1252 este título aparece en un bula pontificia”: SMET, *Los Carmelitas* I, p. 14. En el siglo XIV la tradición mariana, con los escritos y aplicación mariana de la Regla del Carmen debida a John BACONTHORP, adquirió el protagonismo mantenido a través de los siglos: Emanuele BOAGA, *La Signora del luogo. Maria nella vita e nella storia del Carmelo* (Roma: Institutum Carmelitanum, 2001). Para una síntesis del desarrollo histórico de la devoción, nominación y patronazgo de María, Madre de Cristo, desde los tiempos más remotos de la orden: Ludovico SAGGI, “Santa María del Monte Carmelo” en *Santos del Carmelo* (Madrid: Librería Carmelitana-Editorial de Espiritualidad, 1982), pp. 153-189.

<sup>57</sup> Este libro se imprimió por vez primera entre los *Libri decem de institutione in processu Ordinis Prophetici Eliani, Beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmeli, et peculiaribus gestis Religiosorum Carmelitarum*, en *Speculum Ordinis Fratrum Carmelitarum*, ed. de Baptista Venetum de CATHANEIS (Venetiis: Lucaeantonii Juntae, 1507). Existe una traducción impresa en castellano de un carmelita [VALENTÍN DE SAN JOSÉ]: *Libro de la Institución de los primeros monjes fundados en el Antiguo Testamento que perseveran en el nuevo* (Ávila: Imprenta y Librería Vda. de Sigirano, 1959; y en ed. de Balbino VELASCO y Manuel DIEGO SÁNCHEZ (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2012). La *Institutio* se creyó por mucho tiempo escrita en el siglo IV por obra de Juan Nepote Silvano, obispo XLIV de Jerusalén; en realidad se trata de una obra del siglo XIV y su autor el carmelita catalán Felipe RIBOT, quien, sacrificando su autoría en honor y beneficio de su orden, quiso hacer de esta la más antigua de la cristiandad, al presentar al profeta Elías como fundador, desarrollando con desbordante fantasía la *Rubrica prima* de 1281.

<sup>58</sup> La clausura, aunque no guardada en la Encarnación, estaba establecida y mandada en su cumplimiento en las *Constituciones Preteresianas de las Carmelitas de España*: Rúbrica XV: “De la entrada de las hermanas en el encerramiento”, ed. de Balbino VELASCO en AA.VV., *Constituciones de las Carmelitas Descalzas, 1567-1607* (Roma:

comunidad (1Tes 5,12), y trabajaban, pues el trabajo en el Carmen, como *modus vivendi*, estaba instituido por Regla (2Cor 13,3; 1Tim 2,7...), siguiendo la enseñanza de san Pablo (2Tes 3,7-12): “que el que no quiera trabajar no coma”; eso sí, Teresa de Jesús conservaba el tiempo de “recreación”<sup>59</sup>. A mayor perfección, había hecho construir unas ermitas en la huerta del convento: en parte por una antigua afición que por los llamados padres del desierto o del yermo<sup>60</sup> sintió desde niña (V 15,6), pero, sobre todo, por la llamada de los orígenes eremíticos legendarios del Carmelo, en los que ella, como los carmelitas de su tiempo, creía y de los que tenía profunda conciencia y conocimiento de sus personajes: Moisés (Ex 24,18), Elías (2Re 1,8), como modelos del Antiguo Testamento; Juan Bautista (Lc 1,8), el propio Jesús (Mc 1,13) y la Magdalena penitente (Jn 20,16-17) del Nuevo; más los primeros monjes eremitas de la *Institutio* mentada. En la soledad del monte Carmelo y el desierto, habían buscado estos el encuentro con Dios, en penitencia y contemplación. Sin embargo, como constatará ella misma un poco más tarde, “el santo concilio de Trento había mandado reducir a las Órdenes los ermitaños” (F 17,8)<sup>61</sup>.

---

Teresianum, 1995), pp. 341-343. Se trata de unas Constituciones según el código de Sevilla (ca. Siglo XV o XVI), adaptación española de las Constituciones de Jean Soreth y Françoise d'Amboise (1463), promulgadas para los monasterios de carmelitas de Bretaña y vigentes en algunos de España.

<sup>59</sup> La recreación en el Carmelo no es, como tantas veces se dice, una “creación” de santa Teresa, sino una de las “mitigaciones” concedidas por Eugenio IV en su bula *Romanis Pontificis Providentia* (SECONDIN, *La Regola*, p. 232), como tiempo de distensión psicológica colectiva y fraterna de la comunidad, en horas señaladas, en contrapunto a la oración, la soledad y el silencio. En el Carmelo teresiano femenino se gozaba de recreación una o media hora después de la comida y de la cena, pero se tenía que hilar, el *modus vivendi* de los conventos sin renta; con todo, las recreaciones de las monjas fueron muy fructíferas en el quehacer poético y literario: María Pilar MANERO SOROLLA, “Diálogos de Carmelitas: *Libro de Recreaciones* de María de San José (Salazar)”, *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (Barcelona: Universitat de Barcelona-PPU, 1992), pp. 501-515.

<sup>60</sup> Las *Vitas Patrum* [Egipto, Tebaida, Mesopotamia] se publicaron en el siglo XVI varias veces, traducidas al castellano por Gonzalo GARCÍA DE SANTA MARÍA (Valencia: Juan Jofre, 1519...).

<sup>61</sup> El eremitismo, en el siglo XVI y en Europa, era un fenómeno preponderantemente meridional del que se había ocupado el concilio de Trento en su XIIª sesión (12 de septiembre de 1551) y despertaba posturas encontradas: de llamada, por parte de los espirituales, y de rechazo entre las autoridades eclesiásticas y civiles en su forma anárquica; en consecuencia, los ermitaños debieron irse replegando en órdenes mendicantes como la del Carmen: Alain SAINT-SAËNS, *La Nostalgie du Désert. L'idéal érémitique en Castille au Siècle d'Or* (San Francisco: Mellen Research University Press, 1993), pp. 119 y ss y 317 y ss.

Teresa de Jesús tendrá que conformarse con el eremitorio de la huerta, mutando la soledad física del monte o el desierto por la interior, que en sus ermitas quería procurar<sup>62</sup>: la de san Jerónimo, san Alejo, la Samaritana (Jn 4,4-26), san Hilarión, san Elías y Eliseo juntos, pues el espíritu del profeta continuó viviendo en su discípulo (2R 2,14;13-20)...<sup>63</sup>.

Santa Teresa parecía haber restaurado el primitivo Carmelo y, además, pudo presentar al general unas incipientes Constituciones<sup>64</sup> y estaba también pertrechada con un *Rescriptum* papal que había recibido en 1562 del mismísimo Pío IV, que incluía autorización para elaborar estatutos y ordenanzas para un solo monasterio<sup>65</sup>. El general, a pesar de algún tropiezo con el problema de la jurisdicción del obispo que tenía San José, quedará admirado de *sua figlia*, después de que esta le diera larga cuenta de su vida de oración (F 2,3), y tomó bajo su inmediata jurisdicción su reforma, que así se encuadraba en la reforma tridentina de *De regularibus*. El general le dio, además de seguridad, alas para volar: “diome muy cumplidas patentes para que

---

<sup>62</sup> Es de notar, sin embargo, que el eremitismo en su realismo y manifestación bíblica material continuará ejerciendo en ella gran fascinación; tanto es así que, posteriormente, cuando escriba su libro sobre las F (28 20-36) mostrará notable admiración por la extravagante anacoreta Catalina de Cardona, quien con hábito masculino del Carmen, por los años de 1567-77, hacía penitencia en una cueva, remedo de la de Elías, próxima al desierto de La Roda, cual nueva Magdalena. Su impacto caló tan hondo en el sentir de santa Teresa, que llegó a pensar si este sería el mejor camino para agradar a Dios. El Señor la tranquiliza, también a este propósito, en una de sus “hablas”: “Estando pensando una vez en la gran penitencia que hacía doña Catalina de Cardona y cómo yo pudiera haver hecho más, según los deseos que me ha dado alguna vez el Señor de hacerla, si no fuera por obedecer a los confesores, que si sería mejor no los obedecer de aquí en adelante [ca. 1571] en eso, me dijo: `Eso no hija; buen camino llevas y seguro. ¿Ves toda la penitencia que hace [doña Catalina]? ; en más tengo tu obediencia””: CC 20. Con todo, la ermitaña proyectará su influjo en una facción de carmelitas descalzos, no precisamente teresianos.

<sup>63</sup> Eliseo será el nombre críptico que, significativamente, elegirá en su Epistolario, junto al no menos bíblico y elocuente de Pablo, para designar a su más dilecto hijo y padre en religión, confesor y prelado, Jerónimo de la Madre de Dios (Gracián).

<sup>64</sup> Estas *Constituciones* de 1567 parece que se fueron madurando poco a poco desde la fundación de San José en 1562 y se inspiraron en las antiguas de la orden: sabemos que doña Teresa en los últimos años en la Encarnación andaba “a leer las Constituciones” (V 35,2). Ningún autógrafo de las *Constituciones* “de santa Teresa” ha llegado hasta nosotros. Tomás ÁLVAREZ da como teresiana una copia que utilizó SILVERIO DE SANTA TERESA, que se guarda en el Archivo Silveriano de Burgos: texto en *Constituciones teresianas de 1567*, ed. de Tomás ÁLVAREZ, en AA.VV., *Constituciones de las Carmelitas Descalzas, 1562-1607*, pp. 3-47, pero estas Constituciones “teresianas” no aparecen registradas en el Archivo General de la Orden del Carmen.

<sup>65</sup> TOMÁS-SIMEÓN, *La Reforma teresiana.*, pp. 141-142, ofrecen el texto. Lo mismo confirmó la bula pontificia *Cum a Nobis* del 17 de julio de 1565: Id., pp. 181-186.



se hicieran más monasterios” (F 2,3): se refiere a las patentes del 27 de abril de 1567, con las que se la autorizaba a fundar un determinado número de conventos en Castilla<sup>66</sup>.

Teresa de Jesús, sin dejar de ser María, comenzó a ser Marta (Lc 10,38-42)<sup>67</sup>, y lo hizo con brío, porque por naturaleza era mujer de acción y de poder: poder personal, que se confundía en ella con el poder de Dios, a cuyo servicio y alabanza puso su obra fundacional, en la defensa de la fe católica<sup>68</sup>. Comenzaron a extenderse las fundaciones por toda Castilla y Andalucía a buen ritmo: Medina del Campo en 1567, Malagón y Valladolid en 1568, Toledo y Pastrana en 1569, Salamanca en 1570, Alba de Tormes en 1571, Segovia en 1574, Beas y Sevilla en 1575, Caravaca en 1576, por Ana de san Alberto (Salcedo), Villanueva de la Jara y Palencia en 1580, Soria en 1581, Burgos y Granada en 1582, esta última por Ana de Jesús (Lobera); con el tiempo, y por el camino, santa Teresa fue aceptando dotes, rentas, patronatos y ciertas “mitigaciones”, empleando a menudo, frente a las autoridades civiles y eclesiásticas, la peligrosa política de los “hechos consumados”; lo hizo, sin duda, por acrecentar su obra reformadora, con la creencia de que, al cabo, Dios estaba de su parte (F 1,8): la fundadora se acomodaba a unos tiempos también “recios” para vivir de la

---

<sup>66</sup> Joaquín SMET, *Los Carmelitas*, II, p. 52.

<sup>67</sup> Para santa Teresa estos personajes evangélicos y lo que representan, la acción y la contemplación, han de ir juntos, como en el Evangelio las hermanas: a esta conclusión llegará después de haber experimentado ambas dimensiones, en una de sus últimas obras (M7 4, 14-15).

<sup>68</sup> No olvidemos que las fundaciones comienzan cuando santa Teresa ya ha empezado a escribir su *Camino de Perfección*, en 1562. Precisamente, al principio del primer capítulo, se hallan expuestos “los daños de Francia de estos luteranos [...] traidores” y su decisión de fundar y orar por la causa de la fe católica (para santa Teresa todos los protestantes serán luteranos pero, en este caso, son hugonotes-calvinistas). Seguramente habría oído estos “daños” por la rogatoria del propio Felipe II, casado ya con Isabel de Valois, después de la paz de Cateau-Cambrésis en 1559, y por jesuitas y dominicos, de trato frecuente, o en el palacio de doña Luisa de la Cerda, en donde se daban cita gente bien informada: Taveras, Ébolis, Mendozas y, naturalmente, Medinacelis, precisamente en 1562: María Pilar MANERO SOROLLA, “María de san José y Luisa de la Cerda: género, poder y espiritualidad en el inicio de la reforma teresiana”, *Dejar hablar a los textos. Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*, ed. de Pedro M. PIÑERO RAMÍREZ (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005), I, pp. 441-459. Concretamente, a oídos de doña Teresa pudo llegar la famosa intervención del cardenal de Lorena, Carlos de Guisa, en la sesión XXIIª del concilio de Trento, noviembre de 1561, en la que expuso los “daños” infringidos a la Liga católica en las guerras de religión francesas, tan involucradas con la política española de estos momentos.

divina Misericordia (Mt 5,7; 9,13; Jn 3,16...) <sup>69</sup>; y en ellos, como buena política, fue maestra en el arte de contemporizar, sin desvirtuar su obra en su esencialidad evangélica.

Propiamente, antes de iniciarse como escritora con *Vida*, cuya génesis hemos de hallar en sus primeras *Cuentas de Conciencia*, escritas entre 1560 y 1562, santa Teresa se lamenta ante el Señor de “los libros en romance” que no puede leer <sup>70</sup>. El Señor le contesta: “No tengas pena, que yo te daré libro vivo” (V 26,6). Ella, por lo tanto, contará con una fuente privilegiada y directa para conocer la Palabra de Dios: Jesucristo, el “gran Maestro” de su vida; también de su memoria, que fue mejor de lo que de ella se queja en sus escritos y, naturalmente, de lecturas sustitutivas, antes y después de ese tan grande acontecimiento, lo cual no conviene declinar.

Santa Teresa había nacido en 1515, dos años antes de la muerte del cardenal Cisneros, cuando la Biblia Políglota Complutense, la primera políglota en la historia de la Biblia, se ultimaba en Alcalá <sup>71</sup>. Cierto que fue una Biblia para eruditos, pero en y por su preparación, Cisneros dejó una gran apertura e impronta bíblica, patristica, espiritual y mística y una llamada a la perfección evangélica que marcará la niñez y juventud de doña Teresa: la conocida “siembra mística” cisneriana y literatura espiritual emanada de las Escrituras <sup>72</sup>. La Biblia había sido romanceada en España en la Edad Media <sup>73</sup> y continuó sién-

<sup>69</sup> Los iniciales consejos de Domingo Báñez serán escuchados ahora por Teresa de Jesús. El dominico la pondrá al corriente de las prescripciones tridentinas respecto a la bondad de los conventos con rentas, patronazgos etc. y de la nueva reglamentación para las órdenes mendicantes: José GARCÍA ORÓ, “La vida monástica femenina en la España de Santa Teresa” en *Actas*, 1582, I, pp. 331-349. De todas formas, la pobreza, la mendicidad y la beneficencia será un debate abierto en España desde el *De subventionem pauperum* de Juan Luis VIVES (Brugis: Croock, 1525): el pobre mendigo, en cuanto imagen providencial y evangélica de Jesucristo en la tierra, aceptado a lo largo de siglos por caridad y acatamiento del orden natural, en el siglo XVI es discutido en su regulación e integración en la sociedad: Linda MARTZ, *Poverty and Welfare in Habsburg Spain* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

<sup>70</sup> Alude a los prohibidos por el mentado Índice de 1559 y se queja de lo que a ella le duele; en realidad Valdés y sus consejeros habían cargado primordialmente en su censura en los libros en latín: 450 obras de las 700 prohibidas.

<sup>71</sup> La *Biblia sacra, hebraice, chaldaice et graece, cum tribus interpretationibus latinis: de mandato ac sumptibus Cardinales D. F. Francisci Ximenez de Cisneros* (Alcalá de Henares: Arnao Guillén de Brocar, 1514-1517), 6 vols.

<sup>72</sup> Pedro SÁINZ RODRÍGUEZ, *La siembra mística del cardenal Cisneros y las reformas de la Iglesia* (Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca-FUE), 1979.

<sup>73</sup> Ya en la *Crónica General*, Alfonso X el Sabio (1252-1284) había incluido la traducción de casi toda la Escritura a partir del latín: la llamada *Biblia alfonsina*. Pero posiblemente la Biblia romanceada más famosa sea la llamada *Biblia de Alba: Biblia*

dolo en el Renacimiento, y a ella tenía acceso la mujer. Erasmo, tan apreciado en España, en su *Paraclesis*<sup>74</sup> había exhortado a todos los cristianos, también a las *mulierculae* a estudiar la filosofía de Cristo contenida en la Escritura. Es lo mismo que había recomendado Juan Luis Vives en su *De institutione feminae christianae*<sup>75</sup>, una obra dedicada, no precisamente a una *muliercula*, sino a la reina Catalina de Inglaterra, esposa de Enrique VIII e hija de los Reyes Católicos.

Teresa de Ahumada nació en un hogar cristianísimo. A pesar de la ascendencia judeoconversa del abuelo paterno, podemos observar en la familia, según los datos que poseemos actualmente, la profesión de una verdadera fe cristiana y determinada voluntad de asimilación social<sup>76</sup>. En la casa había un cuadro representando a la Samaritana –otra pecadora “convertida” con la que doña Teresa se identificará– y su encuentro con Jesús en el pozo de Jacob, recibiendo el “agua viva” de vida eterna del espíritu (Jn 4,4-26)<sup>77</sup>, y una pintura de Jesús orando en el Huerto de los Olivos (Lc 22,39-71;23,1-53), que ella recordará en sus escritos en varias ocasiones, y oración que la acompañará siempre<sup>78</sup>: fue

(*Antiguo Testamento*) traducida del hebreo al castellano por rabi Mose Arragel de Guadalajara (1422-1433?) y publicada por el duque de Berwick y de Alba, ed. de Antonio PAZ Y MELIÁ (Madrid: S. de Bibliófilos Españoles, 1920-22), 2 vols. ; ed. facsímil: Madrid: Fundación Amigos de Sefarad, 1992). Para otras biblias: Klaus REINHARDT-Horacio SANTIAGO-OTERO, *Biblioteca bíblica ibérica medieval* (Madrid: CSIC, 1986); Gemma AVENOZA, “Las traducciones de la Biblia en la Edad Media y sus comentarios”, *La Biblia en la Literatura Española I. Edad Media*, dir. Gregorio del OLMO LETE (Madrid: Trotta, 2008), pp. 13-76.

<sup>74</sup> *Paraclesis ad Christianae philosophiae studium* se publicó por primera vez en latín, formando parte del *Novum Instrumentum* (Basilea: Froben, 1516); la traducción castellana apareció juntamente con el *Enchiridion* (s.l. [¿Alcalá? ¿Logroño?], 1529), con reediciones en 1550, 1555, 1556: BATAILLON, *Erasmo y España*, pp. 279 y ss.

<sup>75</sup> (Lovaina: M. Hillenio, 1523); *Instrucción de la muger cristiana*, traducción de Juan JUSTINIANO (Valencia: Jorge Costilla, 1528).

<sup>76</sup> Los hijos de Juan Sánchez de Toledo fueron reconciliados al igual que el padre. El hijo mayor, Hernando de Cepeda, bachiller en leyes y cánones por la Universidad de Salamanca, conocido como Fernando de Santa María en esa ciudad, y casado con doña Martina de Miranda, murió tempranamente (1507), “limpio”, pero sin reconciliación manifiesta: EFRÉN-STEGGINK, *Tiempo*, pp. 7 y 10.

<sup>77</sup> “[...] desde muy niña [...] la tenía dibujada [a la Samaritana] adonde estaba siempre con este letero, cuando el Señor llegó al pozo: *Domine, da mihi aquam*” (V 30,19). Será una de las pocas veces que Teresa de Jesús cite la Biblia en latín. Es improbable que la santa haya percibido también a la Samaritana como “conversa”, en el sentido del s. XVI español, no siendo esta judía o mora; en todo caso, “conversa” a la fe de Jesús, con la sobrepuesta identificación anterior.

<sup>78</sup> “Muchos años las más noches antes que me durmiese –cuando para dormir me encomendaba a Dios– siempre pensaba en este paso de la oración del Huerto, aun desde que no era monja, porque me dijeron que se ganaban muchos perdones” (V 9,4).

el principio de lo que luego sería su propia pasión por la Pasión de Cristo.

Entre los libros de los Cepeda, si tenemos en cuenta los dos inventarios que han llegado hasta nosotros, constan un *Flos Sanctorum*<sup>79</sup>, que, entre otras cosas, contenía las vidas de Cristo y de la Virgen y las de muchos santos “espejos” de los anteriores; un *Retablo de la vida de Cristo* de Juan de Padilla<sup>80</sup>; un *Tratado sobre la excelencia del sacrificio de la ley evangélica*; un libro de *Evangelios*, seguramente la traducción de Ambrosio de Montesino<sup>81</sup>. Doña Teresa se educó en este hogar y supo leer y escribir muy pronto, a los seis años, y, aparte de buena memoria, tuvo gran capacidad para asimilar, para hacer suyo lo leído; también lo oído y lo visto.

Cuando contaba con dieciséis años, su padre la internó en el convento abulense de religiosas agustinas de Santa María de Gracia, uno de los puntos de referencia conventual de sus futuras fundaciones. Allí conocerá y estará al cuidado de doña María de Briceño y Contreras, que “había venido a ser monja por sólo leer lo que dice el Evangelio: ‘Muchos son los llamados y pocos los elegidos’” (Mt 20,16; V 3,1) y que dejará una notable huella en la joven Teresa<sup>82</sup>.

En 1535, con veinte años, ingresó en el mentado convento carmelita de la Encarnación de Ávila. La rama femenina del Carmen databa solo de 1452, año en que el papa Nicolás V, por la bula *Cum nulla fidelium*, reglamentaba la situación de varios grupos de mujeres, beguinas de Ten Ensel (Holanda), mantilladas florentinas, beatas...<sup>83</sup>, que seguían la Regla del Carmen sin pertenecer todavía a la orden. La fundación abulense de 1479, que en principio fue beaterio, se regía por la Regla con las mencionadas mitigaciones otorgadas por Eugenio IV. En el refectorio parece que, aún antes de 1559, no se leía la Biblia,

<sup>79</sup> La fuente común de esta obra era la de Giacomo da Varazze (s. XIII), con primera edición latina ca. 1470-1478. Fue un libro muy divulgado porque además de contener un Evangelio resumido lo presentaba con ilustraciones. Es posible que la edición que leyera santa Teresa de niña fuese: *Leyenda de los santos que vulgarmente Flos-santorum llaman agora de nuevo emprendida* (Sevilla: Juan Varela de Salamanca, 1520), con numerosas ediciones hasta 1558.

<sup>80</sup> (Sevilla: Jacobo Cromberger, 1505), con numerosas reediciones hasta 1559.

<sup>81</sup> (Sevilla: Jacobo Cromberger, 1506), con numerosas reediciones hasta 1558.

<sup>82</sup> Miguel CEREZAL, “Santa Teresa de Jesús y la Madre María Briceño”, *Ciudad de Dios*, 100 (1915), pp. 107-120.

<sup>83</sup> Nicolás de Cusa, delegado del papa para la Reforma del siglo XV, obligó a todas las mujeres, que vivían en una comunidad religiosa, a adoptar una Regla ya aprobada por la Iglesia. En el caso de las carmelitas: Claudio CATENA, *Le Carmelitane. Storia e Spiritualità* (Roma: Institutum Carmelitanum, 1969).

como estaba estipulado por Regla que se hiciera (c.8)<sup>84</sup>, pero sí homilías, libros espirituales y vidas de santos, particularmente del Carmelo<sup>85</sup>. A pesar de los desbarajustes propios de un convento que llegó a albergar a doscientas mujeres, las monjas estaban obligadas a la asistencia al coro. Celebraban la liturgia de la misa diariamente con los textos bíblicos (antifonas, salmos, epístolas, evangelios, eucaristía) propios del día<sup>86</sup>, y cantaban las Horas canónicas –medida del tiempo conventual– a diario: Maitines, Laudes, Prima, Tercia (y el *Veni Creator*), Sexta, Nona, Vísperas y Completas (y la *Salve Regina*), con el canto de los 150 salmos semanales, que santa Teresa creía, como comúnmente se creía en la época, que eran todos del rey David<sup>87</sup>, con quien se identificaba, por haber sido también un “pecador arrepentido” como ella (V 20,10;29,11). Cada monja tenía breviario propio, que contenía los salmos, las lecturas del Antiguo y Nuevo Testamento, la liturgia de los santos y, especialmente, los oficios de la Virgen<sup>88</sup>, naturalmente en latín, pues la Iglesia era también latina antes de 1559 y Trento. El rezo

---

<sup>84</sup> De hecho, la lectura de la Sagrada Escritura estaba también preceptuada en las Constituciones de las monjas carmelitas anteriores a la reforma teresiana: *Constituciones Preteresianas de las Carmelitas de España*: Rúbrica VI, en *Constituciones de las Carmelitas Descalzas, 1567-1607*, p. 329.

<sup>85</sup> EFRÉN-STEGGINK, *Tiempo*, p. 101.

<sup>86</sup> La orden del Carmen observó, prácticamente, hasta el concilio Vaticano II el rito litúrgico del Santo Sepulcro, que no es la liturgia de la muerte, sino de la Resurrección, anunciada, precisamente en el Santo Sepulcro, por “el ángel del Señor” a las mujeres en la mañana de Pascua (Mt 28,1-9; Mc 16,1-8; Lc 24,1-11; Jn 20,1-18): Arie G. KALLENBERG, “The Resurrection in the early Carmelite Liturgy and Carmelite Spirituality”, *Carmelus*, 44,1 (1997), pp. 5-20. Este ritual gira en torno a ella y es, desde luego, testimonio de los orígenes orientales de la orden del Carmen, aunque el conservado fuese codificado en Europa por Sibertus de BEKA y aprobado por el capítulo general de Londres de 1312 y vigente hasta 1580: *Ordinale Ordinis B.M. de Monte Carmeli*, ed. de Benedictus a Cruce ZIMMERMAN, *Ordinaire de l'Ordre de Notre-Dame du Mont Carmel par Sibert de Beka* (Paris: Alphonse Picard et Fils Libraires, “Bibliothèque Liturgique”, 1910).

<sup>87</sup> El propio concilio de Trento había llamado al Salterio *Psalterium davidicum* (150), en su inclusión en las Escrituras canónicas, “denominación que no juzgaba el problema del autor humano de cada salmo”: Eloíno NACAR-Alberto COLUNGA, *Sagrada Biblia*, p. 683.

<sup>88</sup> Nicolás GONZÁLEZ GONZÁLEZ en *El Monasterio de la Encarnación de Ávila* (Ávila: Caja Central de Ahorros, 1976), I, pp. 213 y ss., nos informa que en dicho convento se usaba, además del breviario jerosolimitano propio de la orden, el breviario de la Iglesia de Ávila. Ignoramos qué breviario utilizaría santa Teresa entonces: las monjas no han conservado breviarios de esa época. Las carmelitas descalzas de Medina del Campo guardan un breviario jerosolimitano de santa Teresa, el de 1568. En el *Explicit* (falta la portada) se lee: *Breviarium secundum ordinem fratrum gloriosissimae Dei genitricis, semperque virginis Mariae de Monte Carmelo, sub Reuerendissimo patre Jo. Baptista Rubeo, ipsius ordinis magistro generali, solerti cura et diligentia emendatum* (Venetiis: Lucaeantonii Juntae, 1568).

coral no era fácil de aprender (V 15,8)<sup>89</sup>, pero su repetición pedagógica llevaba a la memorización y producía, además, en doña Teresa un estado de quietud (V 15,8) que, a veces, la llevará a la unión mística con Dios, aunque, con el tiempo, ella preferirá la oración a solas con el Cristo en la cruz, coincidiendo en esto con la *devotio moderna* y con la oración solitaria en la celda del monacato de siempre, especialmente del Carmen, donde estaba estipulada la mental.

Santa Teresa estuvo veintisiete años en la Encarnación cantando las Horas y veinte más en el Carmen descalzo recitándolas o cantándolas, vivificando la Palabra: en consecuencia, es presumible que llegase a entender, *grosso modo*, el latín propio de la liturgia y, cuando no entendiese, preguntase, pues siempre fue muy amiga de preguntar a los que sabían, pudiendo también consultar las traducciones y comentarios al castellano existentes<sup>90</sup>.

Dentro de los cultos de la Encarnación, destacaba el rezo diario del *Angelus* con el *Magnificat* (Lc 1,46-55), la canción de María, preferida de doña Teresa, formada de préstamos y reminiscencias del Antiguo Testamento (1 Sam 2,1-10; Jdt 6,19; 8,32, 9,3) y el Rosario cotidiano –aprendido de la madre (V 1,6)– humilde y “de mujeres”<sup>91</sup>,

---

<sup>89</sup> A ello estaba dedicado el noviciado, además de adquirir conocimiento de la historia de la orden: la novicia no sólo tenía que aprender el canto coral, sino pronunciar bien el latín y acoplar su voz y sus gestos al ritmo y ceremonial de la comunidad. Seguramente la maestra de novicias que enseñó a doña Teresa de Ahumada todo ello, en un principio, fue doña María de Luna: EFRÉN-STEGINK, *Tiempo*, p. 103.

<sup>90</sup> *Psalterio en lenguaje castellano*, trad. de Gómez SANTOFIMIA ([¿Lisboa, 1529?]; Id., Lisboa: Germão Galharde, 1535); *Arpa de David*, paráfrasis castellana de Fr. Benito VILLA (Barcelona: Carles Amorós, 1538 [colofón, 1540]; Id. Burgos: Juan de Medina, 1548); *Libro muy provechoso. (Los siete salmos penitenciales; los quince psalmos del canticungrado; las lamentaciones de Jeremías)*, trad. de Hernando de JAVARA (Amberes: Martín Nucio, 1543; Lisboa: Luis Rodríguez, 1544; Amberes: Martín Nucio, 1546 y 1556); *Los nueve psalmos...* trad. de JAVARA [a continuación de las] *Leciones de Job* (Amberes: Martín Nucio, 1540 y 1550); *El Psalterio de David* (Lyon: Sebastián Grypho, 1550); *Psalterio de David, con las paraphrases y breues declaraciones de Raynerio SNOY GOUDANO* (Amberes: Juan Steelsio, 1555); *Los siete salmos penitenciales*, trad. de un franciscano [¿Francisco de EVIA?] (Alcalá de Henares: Salcedo, 1558). De los comentarios, en la misma orden del Carmen, se podía disponer, traducidos al castellano, de los del carmelita italiano del s. XV: Miguel AIGUANI, *Tratado sobre la Concepción de la Bienaventurada Virgen María y Comentarios a los Salmos* (Alcalá de Henares: Miguel de Eguía, 1524), con nada menos que 17 ediciones en el siglo XVI. Ver, además: Eduardo Felipe FERNÁNDEZ DE CASTRO, *El salterio de David en la Cultura Española. Estudio histórico, crítico y bio-bibliográfico* (Madrid: Imprenta Helénica, 1928)

<sup>91</sup> “Estamos en tiempos en que se predica que las mujeres tomen su rueca y su rosario y no curen de más devociones”: Carta del jesuita Pedro Navarro al general de la SI, desde 1556, Pedro Laínez: MHSI, VI, p. 354, citada por González Novalín en *El Inquisidor*, 1968, p. 284.



pero que, con sus *misterios*, recorría momentos cruciales de la Vida de Cristo y de su madre, emanados del Nuevo Testamento, propios para la meditación y la contemplación: misterios de gozo (Encarnación: Lc 1,26-27,35,38; Visitación de María a Isabel: Lc 1,39-40,45-48; Nacimiento de Jesús: Lc 2,7,8,9; 2,11; Presentación de Jesús en el templo: Lc 2,22,25,34; Jesús perdido y hallado en el templo: Lc 2,43,48), de dolor (Oración de Jesús en el huerto: Mt 26,36-39; Flagelación de Jesús atado en la columna: Mc 15,1-2; Jn 18,36-37;19,1; Coronación de espinas: Mt 27,28,29; Mc 16,17; Jesús con la cruz a cuestas: Mt 11,29-30; Lc 9,23; Jn 19,17; Crucifixión y muerte de Jesús: Lc 23,33; Mc 15,37; Jn 19,30) y de gloria (Resurrección de Cristo Mt 28,5-7; Jn 11,25-26; Su ascensión: Mt 28,19; Lc 24,50; He 1,9; La venida del Espíritu Santo: Act 2,1-4; La ascensión de María: Ap 12,1). La Virgen tenía también oficio el sábado, que en la antigua liturgia carmelitana se privilegiaba por el relevante despliegue del Cantar de los Cantares. Otros muy especiales eran los también especiales para toda la Iglesia: la Natividad y, sobre todo la Pasión, con el *Via Crucis* y sus catorce estaciones, extraídas de los Evangelios (Mt 26-27; Mc15; Lc 22-24; Jn 18-19), y por aquel entonces, pintadas en el claustro del convento<sup>92</sup>.

Paralelamente, doña Teresa leyó numerosas obras religiosas en castellano, cuajadas de citas y lugares bíblicos. Ella misma dice haber leído “muchos libros espirituales” (V 14,7), entre ellos: las *Epístolas* de san Jerónimo y el *Tercer Abecedario* de Osuna, síntesis magistral de los *Abecedarios* anteriores, ya mentados; los *Morales* de san Gregorio<sup>93</sup>, por los que pudo tener acceso al comentario del *Libro de Job*, cuya traducción será prohibida expresamente por el Índice de 1559, y por esta obra, llegar a saber los tres tipos de comentario bíblico: histórico, alegórico y moral, contenidos en el libro; las *Confesiones* de san Agustín, ya dichas: tercer padre de la Iglesia que lee y santo del que, seguramente, aprendió el arte de la introspección autobiográfica; la *Vida de Cristo* del Cartujano, Ludolfo de Sajonia<sup>94</sup>, que inducía a la *lectio, medi-*

<sup>92</sup> GONZÁLEZ GONZÁLEZ, *El Monasterio*, I, pp. 227 y ss.

<sup>93</sup> *Los Morales de sant Gregorio papa: dotor de la iglesia*, traducidos por Alonso Álvarez De Toledo (Toledo: Juan Varela de Salamanca, 1514) 2 vols.; Sevilla: Jacobo Cromberger, 1527, 2 vols.; Sevilla: Juan Varela de Salamanca, 1534 y 1549, 2 vols.). La fecha de lectura de esta obra por parte de santa Teresa es bastante temprana, pues parece que leyó el libro durante la enfermedad que en 1539 la llevó a Becedas; de ahí su identificación con Job, el “enfermo bíblico” por excelencia: Efrén-Steggink, *Tiempo y Vida*, p 118.

<sup>94</sup> *Vita Christi cartuxano romançado por fray Ambrosio* [MONTESINO] (Alcalá de Henares: Estanislao Colono, 1502-1503, 4 vols.; Id., 1503, *editio minor*, 2 vols., partes

*tatio, contemplatio* de los pasajes evangélicos, con el texto de los mismos y numerosas referencias a los padres de la Iglesia; el *Contemptus Mundi* o *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis<sup>95</sup>; el *Soliloquio* de san Buenaventura<sup>96</sup>; el *Exercitatorio de la vida espiritual* de García Jiménez de Cisneros<sup>97</sup>, en el que se esquematizaba la oración mental; la *Escala espiritual* de san Juan Clímaco<sup>98</sup>; el *Libro de la gracia espiritual de santa Melchiadis* [Matilde]; el *Libro de la bienaventurada sancta Ángela de Fulgino* [Foligno], publicado al mismo tiempo que el *Tratado del bienaventurado sancto Vicente* [Ferrer]<sup>99</sup>; *Meditaciones et otras obras de devoción traducidas en romance* de san Bernardo<sup>100</sup>; *Epístolas y oraciones de Sancta Catalina de Siena*<sup>101</sup>; *Sol de contemplativos* de Hugo de Balma<sup>102</sup>; el *Oratorio de religiosos y ejercicio de virtuosos* de Antonio de Guevara<sup>103</sup>, que en cada uno de sus cincuenta y cinco capítulos contenía sendas introducciones de la Sagrada Escritura, interpretada casi siempre en sentido alegórico; el *Arte de servir a Dios* del franciscano Alonso de Madrid<sup>104</sup>; *Subida del Monte Sión* de Bernardino de Laredo<sup>105</sup>; el *Libro de oración y meditación*<sup>106</sup> y *Guía de*

---

primera y cuarta. La obra se siguió publicando a lo largo del siglo, particular y significativamente, en la primera mitad, en Sevilla, en las prensas de Jacobo Cromberger y sus herederos, de 1520 a 1551. La versión de Montesino añadía una tabla completa de los evangelios correspondientes a cada domingo y fiestas.

<sup>95</sup> Atribuido también a Jean Gerson, es un libro que tuvo innumerables ediciones en el Siglo de Oro y después, desde su primera traducción al castellano: *Contemptus mundi* (Zaragoza: Juan Hurus, ca. 1488-1490).

<sup>96</sup> (Sevilla: Meinardo Ungut y Estanislao Colono, 1497), con otras ediciones hasta la de (Sevilla: Domenico de Robertis, 1542), la más cercana a la época de doña Teresa lectora.

<sup>97</sup> (Monasterio de Montserrat: [Juan Luschner], 1500), con varias ediciones más en el siglo.

<sup>98</sup> *Tablas y escalera espiritual por donde han de subir al estado de perfección* (Toledo: [Sucesor de Pedro Hagenbach], 1504; Alcalá de Henares y Valencia: Juan Mey, 1505), esta última en latín.

<sup>99</sup> Estas tres obras fueron publicadas en (Toledo: Hagenbach, 1510).

<sup>100</sup> (León: Juan de León, 1528), incluye el *Tratado de la vida espiritual* de san Vicente Ferrer.

<sup>101</sup> (Alcalá de Henares: Arnao Guillén de Brocar, 1512).

<sup>102</sup> (Toledo: Juan Varela de Salamanca, 1514), libro atribuido también a san Buenaventura y a Dionisio Areopagita.

<sup>103</sup> (Valladolid: Juan de Villaquirán, 1542), con numerosas reediciones en el siglo.

<sup>104</sup> (Sevilla, 1521). Este libro, junto al *Espejo de ilustres personas*, se editará en varias ocasiones a lo largo del siglo.

<sup>105</sup> (Sevilla: Juan Cromberger, 1535 y 1538; Medina del Campo: Pedro Castro, 1542). Santa Teresa nunca supo que el libro era de Bernardino de Laredo, pues la obra se publicó como anónima hasta el siglo XVII.

<sup>106</sup> (Salamanca: Andrea de Portonariis, 1554). Este libro fue editado varias veces hasta 1559, fecha en que fue prohibido por el Índice de Valdés.

*pecadores*<sup>107</sup>, ambos del dominico fray Luis de Granada; el *Audi Filia* del maestro san Juan de Ávila<sup>108</sup>; el *Tratado de oración y meditación* del franciscano san Pedro de Alcántara<sup>109</sup>; la *Via Spiritus* del también franciscano Bernabé de Palma<sup>110</sup>. No se descarta que, entre 1554 y 1565, doña Teresa leyera los *Ejercicios* ignacianos, en forma manuscrita, cuando trató tanto con los jesuitas, y los *Tratados muy devotos y útiles para cualquier cristiano* de san Francisco de Borja<sup>111</sup>.

En suma, obras de espirituales de varias órdenes: agustinos, carmelitas, cartujos, dominicos, franciscanos, jerónimos, jesuitas, letrados, maestros seculares; obras tachonadas, unas más que otras, de lugares y de citas bíblicas, pues la Escritura, la conformidad con la Palabra de Dios, validaba la bondad del escrito. Por medio de estas lecturas, a las que habría que sumar la enseñanza bíblica recibida a través de los sermones y dirección espiritual, muy difícil de especificar y apenas estudiada, santa Teresa llegó a poseer una notabilísima cultura espiritual, directa e indirectamente emanada de la Biblia<sup>112</sup>; sin descartar una posi-

---

<sup>107</sup> (Lisboa: Juan Blavio de Colonia, 1556). También será editado varias veces, hasta su *Cuarto Libro* en 1559, año en el que será prohibido como el anterior. La censura de Cano, consejero de Valdés, fue muy dura y despectiva para con su hermano de hábito, fray Luis de Granada.

<sup>108</sup> *Avisos y reglas cristianas para los que desean servir a Dios... Compuestas... sobre aquel verso de David Audi Filia* (Alcalá de Henares: Juan de Brocar, 1556). También prohibido en 1559.

<sup>109</sup> (Lisboa: Juan Blavio de Colonia, [ca. 1556-1558]).

<sup>110</sup> Se trataba de un libro abreviado de otro llamado *Vía de la perfección espiritual del alma* (Sevilla: Bartolomé Pérez, 1532), que se reeditó varias veces.

<sup>111</sup> (Valencia: Juan de Mey, 1548). El libro será reimpreso como *Las obras muy devotas y provechosas para cualquier cristiano* (Alcalá de Henares: Juan de Brocar, 1550; Amberes: Martin Nucio, 1556). El Índice de 1559 lo prohibirá.

<sup>112</sup> Para un análisis más particularizado de estas obras en la escritura teresiana: María Pilar MANERO SOROLLA, *Santa Teresa de Jesús* (Barcelona: PPU, 1987 y 1992), pp. 25-95 y, más recientemente: Tomás ÁLVAREZ, *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa* (Burgos: Monte Carmelo, 2006). En relación a la Biblia: Gregorio del OLMO LETE, "La Biblia en la Literatura Espiritual del Siglo de Oro", *La Biblia en la Literatura Española II*, dir. Id. (Madrid: Trotta, 2008), pp. 101-179. Por lo demás, es más que presumible que santa Teresa continuase leyendo más allá de 1559, aunque muchos de sus biógrafos y estudiosos tomen esta fecha marcando el paso de la santa Teresa lectora a escritora. Así dice María de san José (Salazar), en su declaración en los *Procesos de beatificación y canonización de Teresa de Jesús*: "que la dicha madre Teresa acostumbraba siempre leer libros espirituales y devotos y cuando no podía ir al refectorio por alguna ocupación, mandaba que le trajesen la lección que se leía en él, y ella por sí la leía [...]", ed. de SILVERIO DE SANTA TERESA (Burgos: Monte Carmelo, 1935), I, p. 493.

ble lectura directa, por partes o completa, de las propias Escrituras<sup>113</sup>. Estas, y en especial el Evangelio, que ella creía “dicho” por Jesús, serán sus lecturas preferidas:

Siempre yo he sido aficionada y me han recoxido más las palabras del Evangelio que se salieron por aquella sacratísima boca [de Jesús] así como las decía, que libros muy concertados (CE 35 (21), 4).

Frente a los libros por ella leídos, los que recomendará a sus monjas en la hora estipulada para “lección”, antes de Maitines y Completas, en las primeras Constituciones (cc.7 y 8), ya mentadas, serán bien pocos:

Tenga en cuenta la priora con que haya buenos libros, en especial *Cartujanos*, *Flos Sanctorum*<sup>114</sup>, *Contemptus Mundi*, *Oratorio de Religiosos*, los de fray Luis de Granada<sup>115</sup> y del padre fray Pedro de Alcántara, porque es en parte tan necesario este mantenimiento para el alma como el comer para el cuerpo.

Claro que se trataba de una lista abierta, pero los libros imprescindibles son mínimos, y ello no hay que atribuirlo solo a la Inquisición:

---

<sup>113</sup> Santa Teresa pudo tener también acceso a la traducción del *Nuevo Testamento* de Francisco de ENZINAS (Amberes: Esteban Mierdmanno, 1543, 1546, 1556), prohibido en 1559 por herejía protestante, y al *Nuevo Testamento* de Juan PÉREZ (Genève: Jean Crespín, 1556) y de los libros de *Proverbios*, *Eclesiastés* y el *Libro de Job* (Lyon: Sebastián Grypho, 1550). Además de la *Biblia en lengua española traducida palabra por palabra de la verdad hebrayca por muy excelentes letrados vista y examinada por el officio de la Inquisición. Con privilegio del Ilustrísimo Señor Duque de Ferrara* (Ferrara, 1553 y 1555), traducción de los sefaraditas: Jerónimo VARGAS (Yom Tob ATÍAS) y Duarte PINEL (Abraham USQUE). Por razones obvias, santa Teresa nunca haría mención de estas lecturas, en el caso de que las hubiese leído, dado que su obra, excepción de alguna *Cuenta* perdida, comienza a escribirse a partir de 1560. Más difícilmente, por la prohibición inquisitorial expresa y por su declarado antiluteranismo (C 1), pudo llegar a ella la *Biblia Que Es, Los Sacros Libros del Vieio y Nvevo Testamento, Trasladaada en Español* por Casiodoro de REINA (Basilea: Tomas Guarino, 1569), prohibida, además, por el Índice tridentino; ni creemos que llegara, por lo mismo, a sus carmelos la reedición corregida que hará Cipriano de VALERA (Ámsterdam: Casa de Lorenço Iacobi, 1602). Con todo, son las primeras biblias casi completas impresas, traducidas al castellano. A pesar de la prohibición expresa de importar biblias prohibidas en los territorios de la Monarquía Hispánica, estas llegaban; la prueba es que algunas se interceptaban: José Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS, “Bíblías publicadas fuera de España secuestradas por la Inquisición de Sevilla en 1552”, *Bulletin Hispanique*, LXIV (1962), pp. 236-247.

<sup>114</sup> Se da el caso de que los *Flos* se habían prohibido por el Índice de 1559.

<sup>115</sup> Estos libros, ya citados, fueron nuevamente publicados, expurgados y aprobados por el concilio de Trento en 1563: *Guía de pecadores* (Salamanca: Andrea de Portonariis, 1567); *Obras*, en 14 vols. (Amberes: Cristóbal Plantino, 1572).

el *Tercer Abecedario* de Osuna y la *Subida del Monte Sión* de Laredo, que tanto había querido doña Teresa en otro tiempo, pues con el uno había aprendido a tener oración mental; con el otro, en principio, a decirla<sup>116</sup>, no habían sido prohibidos, pero se declina su inclusión. Es más que posible que la causa radique, tanto en el giro de la dirección espiritual de santa Teresa hacia jesuitas y dominicos, sin dejar totalmente a los franciscanos, o que fuera aconsejada al respecto por los propios carmelitas, pues estas lecturas se correspondían con las establecidas en las Constituciones de los frailes<sup>117</sup>; pero, en especial, más allá de los inquisidores y confesores, sea su propio desacuerdo con el tratamiento de la Humanidad de Cristo de esos libros, especialmente la *Subida*, que en su oración de unión le había causado problemas: era la “Humanidad”, la seña de identidad de su mística, que de forma natural y personal la desmarcaba de los conversos<sup>118</sup>, aunque esa realidad, omnipresente en su vida de oración y en su obra literaria, conviene matizarla, pues para santa Teresa simplificar el discurso del entendimiento no era lo mismo que suspenderlo; aceptaba lo primero, pero no la eliminación de toda referencia a lo visible en la “Humanidad Sacratísima”<sup>119</sup>.

Las carmelitas descalzas seguían con la liturgia de las Horas propia de la orden del Carmen, enseñada a las novicias, especialmente por las más de treinta monjas procedentes de la Encarnación que pasaron a la reforma teresiana y que, en ella, fueron maestras en las ceremonias y canto del coro<sup>120</sup>, aunque seguramente para lo demás no siguieran a diario el mentado Ritual carmelitano, pues las descal-

---

<sup>116</sup> Fidèle DE ROS, *Le Père François d’Osuna. Un maître de Sainte Thérèse* (Paris: Beauchesne, 1936); Id.: *Le frère Bernardin de Laredo. Un inspirateur de Sainte Thérèse* (Paris: Vrin, 1948).

<sup>117</sup> “Ioannis Baptistae de Rossi constitutiones pro Carmelitis Discalceatis, (1569?)” en *Constitutiones Carmelitarum Discalceatorum 1567-1600*, ed. de FORTUNATUS A IESSU-BEDA A SS. TRINITATE (Roma: Desclée & C. Edit. Pontif.-Ediz. Teresianum, 1968), p. 6.

<sup>118</sup> Una de las dificultades de los conversos en su asimilación fue la de no entender o admitir el dogma de la Humanidad Divina de Cristo: Melquiades ANDRÉS, *La Teología española*, I, pp. 419.

<sup>119</sup> Eulogio PACHO, *El apogeo de la Mística Cristiana* (Burgos: Monte Carmelo, 2008), p. 938.

<sup>120</sup> De ello dará cuenta María de san José (Salazar) en su *Libro de Recreaciones*, octava recreación: “Huélgome de hallar ocasión de hacer memoria de estas mercedes a quien debemos la buena orden y ceremonias del coro y otras muchas cosas que como religiosas sabían, y pues nuestra santa Madre las tomó por sus coadjutoras, es razón les reconozcamos haber sido nuestras maestras y rindamos las gracias debidas, confesando a la santa casa [la Encarnación] por madre y progenitora nuestra [...]”: *Escritos Espirituales* (Roma: Postulación General OCD, 1979), pp. 184-185.

zas no dispusieron de capellanes carmelitas durante mucho tiempo<sup>121</sup>. En el refectorio, aunque la Regla inocenciana (c.8) prescribía la lectura de la Sagrada Escritura, parece que, por las razones aducidas, se leían los libros sustitutivos recomendados en las Constituciones, homilías, hagiografías... Por lo que se refiere a las postulantes, santa Teresa, que nunca instituyó en su Carmelo los Estatutos de Limpieza de Sangre, por razones obvias<sup>122</sup>, sí les pedirá que sean capaces de seguir el oficio divino en latín y, a partir de 1572, entenderlo. La orden emanaba de los superiores<sup>123</sup>: era general por esas fechas todavía Rubeo y comisario para Castilla el dominico Pedro Fernández. El mandato representaba un paso al frente para entender las Sagradas Escrituras, aunque solo fueran los letrados los intérpretes legítimos de ellas.

En 1580, por el breve *Pia consideratione*, emitido por Gregorio XIII, se ordena la separación de provincia de los carmelitas descalzos, aunque estos –y estas– seguían dependiendo del general de la orden: se trata de un objetivo largamente deseado por santa Teresa y para el que no escatimó esfuerzos y dineros<sup>124</sup>. La separación supuso una tregua en las contiendas entre los carmelitas en España y un triunfo en ella de la llamada “reforma del rey”, que, en definitiva, era la tridentina pero hecha ya realidad, que tanto favoreció a los des-

---

<sup>121</sup> El capellán de San José de Ávila y el que también acompañará a santa Teresa en muchas de sus fundaciones será Julián de Ávila, un clérigo secular, no sabemos hasta qué punto conocedor de la liturgia y las ceremonias carmelitanas. A él se debe, sin embargo, una de las primeras biografías de santa Teresa; biografía de gran valor por haber sido el P. Julián testigo presencial de lo que cuenta: *Vida de Santa Teresa de Jesús, por el Maestro Julián de Ávila, capellán de la Santa*, obra inédita, ed. de Vicente de la FUENTE (Madrid: Antonio Pérez Dubrull, 1881).

<sup>122</sup> De hecho, los “Estatutos de Limpieza de Sangre” solo constarán en las Constituciones de los Carmelitas Descalzos quince años después de su muerte, cuando el capítulo de la orden en España los incluya en sus propias Constituciones: *Constituciones del Capítulo de Madrid, 1597*, en *Constitutiones Carmelitarum Discalceatorum, 1567-1600*, p. 613; Miguel Ángel Díez, “Limpieza de sangre en la Orden Teresiana, 1595-1835”, *Monte Carmelo*, 114 (2006), pp. 449-451.

<sup>123</sup> Santa Teresa: Carta a María de Mendoza, fechada el 7 de marzo de 1572.

<sup>124</sup> Ya en 1575, santa Teresa había pedido al rey por carta (19 de julio de 1575) una provincia independiente para los descalzos. Fue una de sus cartas dirigidas a Felipe II que este no leyó o, al menos, nunca fue contestada ni por él ni por sus secretarios: María Pilar MANERO SOROLLA, “Santa Teresa y Felipe II”, *Actas del V Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro* (Münster: Westfälische Wilhelms Universität, 1999; Madrid, Iberoamericana-Vervuet, 2001), pp. 826-834. Además, durante el conflicto interno de la orden del Carmen en España (1575-1581), los descalzos pudieron disponer de dineros, procedentes de las descalzas, para tal fin. Las cartas 162, 172, 177, 183, 219, 221, 226, 412 del *Epistolario* teresiano son bastante elocuentes al respecto.



calzos<sup>125</sup>, y en la que, ahora de la mano de Jerónimo de la Madre de Dios (Gracián), se encuadrarán las fundaciones teresianas. En efecto, en 1581, en el primer capítulo de los carmelitas descalzos, fue elegido Gracián, padre e hijo espiritual dilecto de santa Teresa –y hermano, todo hay que decirlo, de uno de los secretarios del rey, como el padre de ambos lo había sido del emperador Carlos–, primer provincial para España. Este mismo capítulo aprobó la primera impresión de las *Constituciones de las Descalzas*, que recogían las disposiciones tridentinas decretadas en el *De regularibus* citado, un sueño también querido por santa Teresa: para entonces los carmelos teresianos femeninos habían sido, paulatina y prácticamente, dirigidos por padres descalzos<sup>126</sup> para propiciar la comunión espiritual soñada por ella, en recuerdo de los primeros carmelitas, cuyos orígenes se hallaban entonces en el amanecer de los tiempos, en la Escritura:

Ansí digo ahora que [...] todas las que traemos este hábito sagrado del Carmen somos llamadas a la oración y contemplación (porque éste fue nuestro principio, de esta casta venimos, de aquellos santos Padres nuestros del Monte Carmelo, que en tan gran soledad y con tanto desprecio del mundo buscaban este tesoro, esta preciosa *margarita* de que hablamos) (M5 1,3)<sup>127</sup>.

Corrió a cargo de Gracián la ordenación de las Constituciones anteriores, “sacadas al principio de las [...] antiguas de la Orden y dadas por el Reverendísimo Padre nuestro, el maestro fray Juan Bautista Rubeo de Rávena, prior general [...]”, introduciendo nuevos textos del “muy reverendo Padre fray Pedro Fernández, visitador apostó-

---

<sup>125</sup> STEGGINK, *La reforma*, pp. 69 y ss.; Anselmo DONÁZAR ZAMORA, *Principio y fin de una reforma, Una revolución religiosa en tiempos de Felipe II* (Bogotá: Guadalupe, 1968), pp.11-22.

<sup>126</sup> En 1568 se había llevado a cabo la primera fundación de carmelitas descalzos en Duruelo por Antonio de Jesús (Heredia) y Juan de la Cruz (Yepes), que pronto se multiplicó: EFRÉN-STEGGINK, *Tiempo y vida de San Juan de la Cruz* (Madrid: BAC, 1992).

<sup>127</sup> El pasaje alude a Mt 13,45-46, pero santa Teresa, en la recreación de la parábola evangélica del “tesoro escondido”, mantiene literalmente la voz griega *margaritēs*; latina *margarita* para designar *perla*, por su posible filiación a la *Vulgata* latina: “Iterum simile est regnum caelorum homini negotiatori, quaerenti bonas *margaritas*. Inventa autem una pretiosa *margarita*, abiit, et vendidit omnia quae habuit, et emit eam”: *Biblia Vulgata*, ed. de Alberto COLUNGA y Laurentio TURRADO (Madrid: BAC, 1994). Las cursivas son mías. Esta parábola era lectura frecuente en el rezado del breviario, por lo que a santa Teresa *grosso modo* le resultara más que familiar, pero del símil del “Reino de los Cielos” retiene en su memoria la imagen preciosa, *margarita*, que transforma en símbolo de la contemplación de Dios propia de las 5M e, imaginativa y nostálgicamente, reconduce y eleva al monte santo y origen de su orden: el Carmelo.

lico de esta Orden por nuestro muy santo Padre Pío V, algunas actas [...]; y también yo añadí algo [...]", manteniendo las lecturas y la liturgia semejantes, teniendo también en cuenta las indicaciones de santa Teresa<sup>128</sup>. Fueron publicadas en el mismo año con un prólogo a ella dedicado<sup>129</sup>, en el que Gracián ofrece a las carmelitas, con la elocuencia y el saber bíblico que caracterizan sus escritos, una *enumeratio* de mujeres del Antiguo Testamento, y a la Virgen María, maestra de los apóstoles, en el Nuevo, a las que, como a Teresa de Jesús, en su *comparatio*, el Señor no escatimó conocimiento, virtudes y carismas:

El que es verdadera luz que alumbra a todo hombre que viene a este mundo [Jn 1,9], en cuyo divino pecho están todos los tesoros de la ciencia y sabiduría escondidos [Co 2,3], no esconde los rayos del conocimiento de las cosas soberanas a los entendimientos de las mujeres, ni deja de darles su luz para que ellas alcancen la perfección de la vida cristiana y resplandezcan como lumbreras en este firmamento y cielo [Dan 12,3] de la Iglesia católica. Y así, dio este soberano Señor su espíritu de profecía (de más de las sibilas antiguas) a la profetisa Holda [2Re 22,14], ciencia para juzgar [a] su pueblo a Débora [Jue 4,4]<sup>130</sup> y para gobernarle a la valerosa Judit [Jdt 16], prudencia a Abigail [1Sam 25], discreción a la mujer de la ciudad de Abelan [2Re 22,14]; [...] industria a la mujer de Tecua [2Re 22,14], con que alcanzó perdón el rey David para Absalón su hijo, como de todas se lee en la Sagrada Escritura [...]. Y finalmente puso por guía y maestra de los apóstoles, después que Su Majestad subió a los cielos, a su Santísima Madre [...], más sabia y prudente que cualquiera pura criatura del mundo. Pues este divino Señor que todos quiere que se salven y vengan al conocimiento de la verdad [1Tim 2,4], entiendo que ha escogido a Vuestra Reverencia [Teresa de Jesús] para dar luz a estas sus hijas de sus monasterios de Descalzas que ha fundado [...]<sup>131</sup>.

---

<sup>128</sup> *Cartas* a Gracián, fechadas en Palencia, 19, 21, 23, 27 de febrero de 1581 y fines de mayo del mismo año.

<sup>129</sup> Las *Constituciones* iban precedidas de la Regla, en el díptico normativo: *Regla primitiva y Constituciones de las Monjas Descalzas de la Orden de Nuestra Señora la Virgen María del Monte Carmelo* (Salamanca: Herederos de Mathias Gast, 1581). Texto en *Constituciones de las Carmelitas Descalzas (1562-1607)*, ed. de Antonio FORTES, pp. 49-99; texto de la Dedicatoria en pp. 395-397.

<sup>130</sup> Con este sabio y valiente personaje femenino del AT será comparada santa Teresa por María de san José en su *Libro de Recreaciones*: María Pilar MANERO SOROLLA, "La Biblia en la obra de María de San José (Salazar)" en *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, ed. de Jules WHICKER (Birmingham: University of Birmingham, 1998) III, p. 57.

<sup>131</sup> Para el feminismo, rarísimo en la época en un hombre, del primer provincial del Carmen descalzo: María Pilar MANERO SOROLLA, "Jerónimo Gracián y la escritura femenina" en *Siglos Dorados. Homenaje al profesor Augustin Redondo*, ed. de Pierre CIVIL (Madrid: Castalia, 2004), II, pp. 835-848.

Santa Teresa murió un año después en loor de santidad y que moría “hija de la Iglesia” fueron sus últimas palabras<sup>132</sup>. Sus obras, que habían sido escritas jalonando sus fundaciones, corrían manuscritas<sup>133</sup>: *Vida*, terminada en 1565, en su segunda redacción; *Camino de Perfección*, obra programática y didáctica de su reforma, redactada tres veces: ms. de El Escorial, en 1562-64, con el famoso texto, tachado pero desvelado, en el que Teresa de Jesús clama al Señor, en un dramático soliloquio –obviamente escrito “humildemente” para ser leído–, con un buen uso de la *expositio*, *interrogatio* y *exclamatio* retóricas para la consecución del *pathos* conmovedor –que, con todo, no conmovió a los inquisidores– en pro del derecho de las mujeres a la oración, valiéndose frente a la autoridad de san Pablo en (1Cor 14,34-35; 2Tim 11-14)<sup>134</sup>, ella por lo demás tan paulina, de la enseñanza aprendida del propio Cristo en el Evangelio y de las mujeres del Evangelio (Samaritana y Cananea: Mt 15,21-28; Mc 7,24-30; María y Marta de Betania: Lc 10, 38-42; Jn 11,1,5,32; Magdalena: Mt 27,51-61, 28,1-10; Mc 15,33-41, 16,1-8; Lc 7,50, 23,44-56, 24, 1-11; Jn 19 38-42, 20 1-8; María, madre de Santiago y María Salomé: Id.; “Muchas mujeres”: Mt 27,55), comenzando por la Virgen Madre, en una efectiva presencia, cual correspondía al “hábito” de las carmelitas que representa:

Confío yo, Señor mío, en estas siervas vuestras que aquí están, que veo y sé no quieren otra cosa ni la pretenden, sino contentaros. Por Vos han

---

<sup>132</sup> Declaración de María de san Francisco (Ramírez), conventual de Alba, donde murió santa Teresa, y testigo presencial de la muerte: *Procesos*, III, p. 219.

<sup>133</sup> Incluso su V, a pesar del criterio de Domingo Báñez y de san Juan de Ávila, que ordenaron una lectura restringida, a causa de sus siempre problemáticas visiones, revelaciones y “hablas”, que en ello estarán de acuerdo un letrado y un espiritual, aunque ninguno de los dos la condenen: “Censura del P. Domingo Báñez al autógrafo de la *Vida*”, fechada en Valladolid el 7 de julio de 1575: “Y resuélvome que este libro no está para que se comunique a quienquiera sino a los hombres doctos y de experiencia y discreción cristiana. [...]”. Texto completo en OC, pp. 190-191. Carta de Juan de Ávila “A la muy Reverenda Madre mía y mi Señora Teresa de Jesús”, Montilla, 12 septiembre 1568: “El libro no está para salir a manos de muchos [...], porque las cosas particulares por donde Dios lleva a unos, no son para otros [...]. Las hablas interiores y exteriores han engañado a muchos en nuestros tiempos; y las exteriores son las menos seguras. [...] Porque, como un hombre bueno no habla palabra sin mucho peso, menos las hablará Dios [...]”: *Obras Completas de San Juan de Ávila* (Madrid: BAC, 2003), IV, pp. 543-544.

<sup>134</sup> Debemos precisar que, actualmente, una parte de los exégetas de las Epístolas paulinas creen que estos pasajes, origen de posicionamientos negativos del cristianismo respecto a la mujer, puedan ser meras interpolaciones ajenas al apóstol; en verdad, contradicen el universalismo evangélico paulino proclamado en (Gal 3,28): Jean DELUMEAU, “Les agents de Satan: la femme”, *La peur en Occident. XIVe-XVIIIe siècles* (Paris: Fayard, 1978), pp. 309 y ss.

dejado lo poco que tenían, y quisieran tener más para serviros en ello. Pues no soys Vos, Criador mío, desagradecido para que piense yo daréys menos de lo que os suplican sino mucho más; ni aborrecisteis, Señor de mi alma, cuando andávades por el mundo a las mujeres, antes las favorecisteis siempre con mucha piedad y allastes en ellas tanto amor y más fe que en los ombres, pues estava vuestra sacratísima madre, en cuyos méritos mereçemos y por tener su ábito, lo que desmereçimos por nuestras culpas. ¿No vasta, Señor, que nos tiene el mundo acorraladas y incapaces para que no hagamos cosa que valga nada por Vos en público, ni osemos hablar algunas verdades que lloramos en secreto, sino que nos aviades de oyr petición tan justa? No lo creo yo, Señor, de vuestra bondad justiçia, que soys justo juez, y no como los jueçes del mundo, que como son yjos de Adán y en fin todos varones, no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa. Si, que algún día ha de aver, Rey mío, que se conozcan todos. No hablo por mí, que ya tiene conoçido el mundo mi ruynidad y yo olgado que sea pública, sino porque veo los tiempos de manera que no es raçon para desechar ánimos virtuosos y fuertes, aunque sean de mujeres [...] ¡Ay dolor de mí, Señor, y quién se ha atrevido a açer esta petición en nombre de todas! ¡Qué mala tercera pusistes, yjas mías, par ser oydas y para que echase la petición por vosotras! ¡Si ha de yndinar más a este soberano juez verla tan atrevida, y con mucha raçon y justicia!<sup>135</sup>.

No nos extrañe que *Camino* tuviese que escribirse de nuevo: ms. de Valladolid<sup>136</sup>, en 1566; ms. de Toledo, posterior a los dos anterior-

---

<sup>135</sup> CE,4[3]: el texto en cursiva corresponde al tachado. Esta primera redacción de la obra, muy atrevida para aquel tiempo, y con estilo exhortativo, por lo que parece que santa Teresa esté predicando, fue censurada por el dominico García de Toledo, consultor y crítico del ms., quien dejó escrito en el autógrafo que parecía “reprender [santa Teresa] a los inquisidores, que prohíben libros de oración”, y CE lo era en un momento en que aún estaba en efervescencia el debate sobre la oración mental, tan censurada por Cano: en este sentido, CE, especialmente el c. 35, se constituirá en una verdadera reacción soterrada contra él; esta reacción no fue aislada, pues se dio entre los propios hermanos de hábito de Cano: Vicente Barrón, Pedro Ibáñez, Domingo Báñez, Domingo de Valtañas... (Melquíades ANDRÉS, *La Teología Española*, II, pp. 590-595); lo que ocurre es que santa Teresa ¡era una mujer! y en CE realizaba una magistral síntesis de la oración de recogimiento, de quietud y de unión, a través de la vocal permitida: MANERO SOROLLA, *Santa Teresa de Jesús*, pp. 25-53.

<sup>136</sup> Tanto en CE (cc. 43-72), como en este (cc. 27-42), que se escribió para corregir el primero, Teresa de Jesús se centra en la declaración del *Paternóster*, la oración enseñada por el mismo Jesús a sus discípulos, epítome del Evangelio, y dirigida al Padre (Mt 6,5-14; Lc 11,2-4). Santa Teresa elige, entre las dos opciones, la de Mt, con las siete peticiones de rigor en latín; la que se impuso en la Iglesia católica. El *Pater*, por ser materia litúrgico-eucarística, estaba permitido comentar: FERNÁNDEZ LÓPEZ, *Lectura y prohibición*, pp. 31 y 32. No por ello dejaba de ser su declaración todo un reto. Por su

res y texto preparado para la imprenta por la propia autora; *Moradas del Castillo interior*, comenzadas y terminadas en 1577; *Las Fundaciones*, iniciadas en 1573 y concluidas en 1582; *Las Meditaciones sobre los Cantares*, redactadas entre 1566-67 y finalmente en 1574, y tan deudoras del oficio de la Virgen; las *Cuentas de Conciencia*, escritas desde 1561 a 1581; las *Exclamaciones*, en 1569; *Modo de visitar conventos*, en 1576; *Avisos*, *Memoriales*, *Poesías*, *Apuntaciones*, *Vejamen* y un larguísimo y fundamental *Epistolario* de alrededor de cuatrocientas cincuenta cartas conservadas –fueron muchísimas más las que escribió– que nos dan una imagen real de la carmelita y del mundo en el que realmente vivió y al que accedió, desde la clausura, a través de los tentáculos de su correspondencia, con sus luces y sombras.

De estas obras ninguna se había impreso en vida de santa Teresa: *Vida* estaba en la Inquisición desde 1574<sup>137</sup>, así que, primero, en 1583, se imprimió el libro programático y doctrinal de su reforma: *Camino*<sup>138</sup>, uno de los nombres atribuido a Cristo (Jn 14,5), que metafóricamente tiene un sentido moral y puede indicar, como en el caso de santa Teresa y de las Escrituras (Job 13,15; Sal 1,6; 5,9; 26,11; Jer 18,11; Act 9,2; Rom 11,33), la regla de nuestras acciones, lo cual concordaba con lo que el libro quería ser, además de libro de oración. Sólo en 1588, aparecerá la edición casi completa de *Los libros de la Madre Teresa de Jesús fundadora de los monasterios de monjas y frailes carmelitas descalços de la Primera Regla*<sup>139</sup>. Fue una decisión que tomó la Junta Provincial del Carmen reunida en Madrid en 1586, siendo ya provincial Nicolás de Jesús María (Doria). Se encomendó la preparación a fray Luis de León, interviniendo muy activamente Ana de Jesús (Lobera), que sacó *Vida* de la Inquisición. El *Libro de las misericordias de Dios*, como así lo había denominado santa Teresa, con sus polémicas visiones, revelaciones y “hablas” divinas, había sido, finalmente, aprobado sin reservas por el inquisidor Gaspar de Quiroga<sup>140</sup>; sin

---

importancia, se trataba de un comentario que había tentado a muchos, desde Orígenes, Tertuliano... a Erasmo, Lutero, Vives, Carranza u Osuna. Otros comentarios en Klaus REINHARDT, *Bibelkommentare Spanischer Autoren, 1500-1700* (Madrid: CSIC, 1990), 2 vols.

<sup>137</sup> Para las vicisitudes del libro en el Santo Oficio: Enrique LLAMAS MARTÍNEZ, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición Española* (Madrid: CSIC, 1972), pp. 221-278.

<sup>138</sup> (Évora: Viuda de Andrés de Burgos, 1583). Habían cuidado de la edición: Jerónimo Gracián y Teutonio de Braganza, amigo también este último de santa Teresa, y el texto base que se imprimió fue el del ms. de Toledo.

<sup>139</sup> (Salamanca: Guillermo Foquel, 1588).

<sup>140</sup> Cuenta el encuentro del inquisidor con santa Teresa y la aprobación de la obra: Jerónimo GRACIÁN, *Dilucidario del verdadero espíritu*, ed. de SILVERIO DE SANTA

embargo, *Los Libros de la Madre* no estaban todos: faltaban las *Fundaciones*, libro que podría recordar a Doria los orígenes de la Descalcez, en los que él no figuraba y sí Gracián, san Juan de la Cruz, María de san José (Salazar) y Ana de Jesús, que caerían pronto en desgracia; asimismo, las *Meditaciones sobre los Cantares*, precisamente por su vínculo estrecho con el Cantar, cuya traducción había supuesto a fray Luis serios disgustos<sup>141</sup>. Los dos fueron publicados posteriormente por Gracián, en 1610<sup>142</sup> y 1611<sup>143</sup> respectivamente.

Con la impresión, es de suponer que las obras de santa Teresa se extendieran por todos los carmelos, al menos femeninos, aunque, sorprendentemente, no figurarán como lectura en las Constituciones; ni, con la publicación autorizada por el Santo Oficio de sus principales libros, acabaron las críticas de los detractores de sus experiencias místicas y de su magisterio doctrinal<sup>144</sup>. Pero por *Los Libros de*

TERESA (Burgos: El Monte Carmelo, 1932), p. 15: “Al cabo de estos años acaeció que estando en Toledo la Madre [Teresa] en presencia mía, porque yo era su Provincial [1581], pidió licencia al cardenal Quiroga, arzobispo de Toledo, presidente de la general Inquisición [...]. El cardenal le dijo estas palabras: mucho me huelgo de conocerla [...] porque la hago saber, que ha algunos años, que presentaron a la Inquisición un su libro, y se ha examinado aquella doctrina con mucho rigor; yo le he leído todo, es doctrina muy segura, verdadera y muy provechosa”. Daba la casualidad de que el inquisidor tenía una sobrina en el Carmelo teresiano: Jerónima de la Encarnación (Quiroga), conventual de Medina del Campo, con una hija, a su vez, en el mismo convento.

<sup>141</sup> No la cárcel, como tantas veces se dice, pues el encarcelamiento de fray Luis en la prisión del Santo Oficio de Valladolid (1572-1576) se debió a un entramado de varias y oscuras razones de rivalidades personales y académicas entre órdenes religiosas: Margherita MORREALE, *Homenaje a Fray Luis de León* (Salamanca: Universidad de Salamanca y Zaragoza, 2007), pp. 625-676.

<sup>142</sup> *Libro de las Fundaciones de las Hermanas Descalças Carmelitas, que escriuió la Madre Fundadora Teresa de Iesus* (Bruselas: Roger Velpio y Huberto Antonio, 1610). En esta edición *princeps* de la obra faltan los capítulos 10 y 11, por no hallarse en el autógrafo que poseían los mentados editores; pero se añade la crónica de la fundación de Granada, realizada en vida de santa Teresa por Ana de Jesús y escrita por la misma: María Pilar MANERO SOROLLA, “Ana de Jesús cronista de la fundación del Carmen descalzo femenino de Granada”, *Homenaje a Marcos A. Mortínigo* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1993), pp. 121-147.

<sup>143</sup> Este libro, mandado quemar por Diego de Yanguas, ca. 1580, había sido aprobado por el más docto Domingo Báñez en 1575 (EFRÉN, OC, p. 333). Gracián lo publicará, habida cuenta de la manifiesta bondad del escrito, porque santa Teresa lo que proponía para sus monjas (*et alii*), entre reiteradas muestras de amor y alabanza a Dios Padre y Esposo, era una lectura *non carnaliter* del Cantar. Será también Gracián quien lo divida en siete capítulos y le dé el título de *Conceptos del amor de Dios* (Bruselas: Roger Velpio y Huberto Antonio, 1611).

<sup>144</sup> De hecho, los ánimos de los detractores solo se calmarán con la beatificación (24 de abril de 1614 por Paulo V) y canonización (12 de marzo de 1622 por Gregorio XV): Isafías RODRÍGUEZ, *Santa Teresa de Jesús y la Espiritualidad Española* (Madrid:

*la Madre*, testimonios de su humanismo espiritual y feminismo cristiano, sus hijas pudieron añadir también nuevos conocimientos de la Sagrada Escritura, pues santa Teresa se sumaba a la larga lista de los espirituales del Siglo de Oro que transmitían la Palabra divina a través de las palabras humanas; Sagrada Escritura, en este caso, seleccionada por una carmelita descalza, como ellas, para quien la Biblia había sido fuente de verdad y vida, norma de conducta, vehículo de experiencia mística e inspiración literaria. En última instancia, Teresa de Jesús siempre presentó a Dios como el inspirador de su escritura, dejándose ella, por varias razones, el papel de “instrumento divino”; creencia también propia de la mentalidad de su entorno, sobre la que, aunque desde nuestra perspectiva crítica establezcamos un razonable distanciamiento, fue la que el Carmelo descalzo, no solo femenino en su Siglo de Oro, tuvo en la recepción de sus libros<sup>145</sup>.

Ya hace más de treinta años que Emmanuel Renault regaló a los estudios teresianos dos libros en los que recoge los textos en los que santa Teresa alude, menciona o cita el Antiguo y Nuevo Testamento<sup>146</sup>: citar muy pocas veces, entre otras razones, porque una mujer no podía hacer tal cosa en esa época; solo los hombres doctos, con la debida autoridad académica: en su caso, los letrados garantes de su Escritura “revelada”. Como sea, se trata de casi trescientas páginas en las que se transparentan los textos bíblicos, con referencias, lugares, personajes, palabras, estas apuradas en las presentadas por las

---

CSIC, 1972), pp. 43-64. Sin embargo, la mentada prohibición de san Pablo a las mujeres (1Cor 14,34; 2Ti 11) la acompañará por siglos. Esta se esgrimirá en el mismísimo siglo XX: *Obstat sexus* fue la razón con la que el papa Pío XI respondió escuetamente en 1923 a la demanda del Carmen descalzo de hacer de santa Teresa doctora de la Iglesia. Negativa que, como es sabido, se rectificó en 1970 con la declaración por parte de Pablo VI del doctorado teresiano: Valentino MACCA, “Il dottorato di Santa Teresa. Sviluppo storico di una idea” en *Sancta Teresia a Iesu Doctor Ecclesiae* (Roma: Teresianum, 1970), pp. 35-113.

<sup>145</sup> Lo certifican varias de sus hijas: Isabel de santo Domingo (Ortega), *Procesos*, II, p. 481 y ss; opinión que parece compartir el mismo fray Luis de LEÓN: “Carta dedicatoria a las Madres Priora Ana de Jesús y religiosas carmelitas descalzas del Monasterio de Madrid” en *Los Libros*: “[...] y no dudo sino que hablaba el Espíritu Santo en ella [santa Teresa] en muchos lugares [de sus libros], y que le regía la pluma y la mano [...] un pecho [el de santa Teresa] en el que Dios vivía y que se presume la movía a escribirlas [las obras]”.

<sup>146</sup> *Thérèse d'Avila. Aux sources d'eau vive. Lecture du Nouveau Testament* (Paris: Éditions du Cerf, 1978); *Thérèse d'Avila. Le désert et la manne. Lecture de l'Ancien Testament* (Paris: Éditions du Cerf, 1979). Para otros muchos estudios sobre el tema: Manuel DIEGO SÁNCHEZ, *Santa Teresa de Jesús. Bibliografía Sistemática* (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2008), pp. 355-362.



nuevas *Concordancias* de las obras teresianas<sup>147</sup>. De ello resulta que Teresa de Jesús, como no podía ser de otro modo por lo que hemos ido diciendo, en su a veces pretendida “santa ignorancia”, que es más bien “santa sapiencia”<sup>148</sup>, nos da noticia de 23 libros del Antiguo Testamento, desde el Génesis hasta Malaquías, con un total de 209 menciones; 18 libros del Nuevo Testamento, desde san Mateo hasta el Apocalipsis, con un total de 420 menciones. El número más alto de citas corresponde, como era de esperar, a los Evangelios, epítome del Nuevo Testamento, seguidos de las Epístolas de san Pablo, los Salmos, epítome a su vez del Antiguo, y el Cantar de los Cantares, sin duda por tradición litúrgica carmelitana y propia experiencia mística. El libro que mayor número de referencias bíblicas tiene es el de las *Moradas*, precisamente el más docto, y donde mayormente se concentran es en las *Meditaciones sobre los Cantares*, que por ser una glosa libre, meditativa y contemplativa de algunos versículos del Cantar, es todo él una continua referencia bíblica. A la luz de estas investigaciones, no resulta un despropósito lo que algunos de sus contemporáneos e hijas en religión dijeron de sus libros recién impresos y dados a luz en 1588: que parecían Escritura<sup>149</sup>; no cabía elogio mayor<sup>150</sup>.

Contrariamente a lo que tantas veces se dice, la literatura bíblica, espiritual y mística en España no se sofocó en 1559. Ciertamente el Índice valdesiano fue un duro golpe, por su discernimiento especialmente severo y minucioso de estas obras, según lo estipulado en el concilio de Trento, pero ni mucho menos marcó el fin de las mismas;

<sup>147</sup> SANTA TERESA DE JESÚS, *Concordancias*, ed. de Juan Luis ASTIGARRAGA y Agustí BORRELL (Roma, Editoriales OCD, 2000), 2 vols., pp. 2923-2944. Aquí solo se da referencia de los textos bíblicos.

<sup>148</sup> En el sentido de la *docta ignorantia* experiencial de la esencia divina acuñada por Nicolás de CUSA en *De docta ignorantia. Libri tres* [1440], ed. bilingüe latino-española de Klaus REINHARDT (Buenos Aires: Biblos, 2009).

<sup>149</sup> Desde luego, en ambos casos el *sermo es humilis* y, a la vez, sublime por lo divino, rompiendo la disposición y correlación genérica de la *Rota Virgilii*: Erich AUERBACH, *Figura, Sacrae Scripturae Sermo Humilis* (Madrid: Trotta, 1998), pp. 131 y ss.

<sup>150</sup> Diego de Yepes, en *Procesos*, I, pp. 276-289, dice que la propia santa Teresa había dicho que “[...] hablándole una vez de su libro *Camino de perfección*, holgase mucho que se le alabase, y dijo con mucho contento: Algunos hombres graves me dicen que parece Sagrada Escritura [...]”: EFRÉN-STEGGINK, *Tiempo*, p. 239. Por otra parte, dice María de san Francisco (Ramírez) en *Procesos* III, p. 225: “[...] los cuales cuatro libros [de santa Teresa] esta testigo ha leído; y puede decir y afirmar con verdad, que si no son los Evangelios y Sagrada Escritura, esta testigo no ha hallado libros que con tan particular efecto peguen su doctrina al alma como estos de la santa madre Teresa de Jesús”. Además, la declaración de esta carmelita nos evidencia que las hijas de santa Teresa conocían los libros sagrados y también sus obras.

sí una crisis enriquecedora. En 1560 había muerto Melchor Cano, uno de los consejeros del inquisidor Fernando de Valdés, desaparecido a su vez en 1568, las dos personalidades más intransigentes de esa década, y la literatura bíblica, espiritual y mística española siguió sus cauces de apogeo de la Edad llamada de Oro: las mil doscientas obras místicas de las que nos habla Melquíades Andrés, entre 1485 y 1750<sup>151</sup>, y las tres mil doscientas, englobando las de carácter ascético-místico, son la prueba de ello<sup>152</sup>. Pero estas y aquellas, después de Trento, debieron integrarse y reflejar la ortodoxia emanada del concilio<sup>153</sup> y adecuarse a las Escrituras canonizadas en él y a la tradición de los santos padres de la Iglesia; con ello, lejos de perder, ganaron, pues se enriquecieron y depuraron en su doctrina, y, en el ámbito estrictamente literario, por evolución, consolidación y culminación de la propia literatura española, en sus formas. Entre ellas se encuadran con esplendor las obras de Teresa de Jesús.

La misma Junta Provincial del Carmen descalzo, que en 1586 acordó la publicación de las obras de santa Teresa, les quitó a las monjas –y a los frailes también– su antiguo breviario. El asunto venía de Trento: en la XXVª sesión, justo antes de la clausura del concilio en diciembre de 1563, los conciliares dejaron el nuevo breviario y otros asuntos en manos del papa Pío IV. Pío V llevó la tarea a término, y en 1568, por la bula *Quod a nobis*, se impuso el nuevo *Breviarium Romanum*<sup>154</sup>, en el que se había dado mayor lugar a las Escrituras, naturalmente en latín. No obstante, Pío V, que también había impuesto el rito romano, en general, a la Iglesia de Occidente, exceptuaba de la normativa a los ritos de las órdenes con más de doscientos años de existencia, entre las que se encontraba la del Carmen. Sin embargo, en la junta mentada, Doria propuso la adopción del breviario romano. Los carmelitas más antiguos se opusieron, pero la propuesta-mandato de Doria se impuso. Algunos estudiosos piensan que con la adopción del breviario romano por parte de los descalzos se abría más la brecha entre observantes y descalzos, como así fue con

---

<sup>151</sup> Melquíades ANDRÉS MARTÍN, *Historia de la Mística de la Edad de Oro en España y América* (Madrid: BAC, 1994).

<sup>152</sup> Patricio PEÑALVER, *La Mística española. Siglos XVI y XVII* (Madrid: Akal, 1997).

<sup>153</sup> Ya, en 1566, se había publicado el *Catechismus Romanus ex Decreto Concilii Tridentini, et Pii V, Pontificis Maximi* (Romae: In Aedibus Populi Romani apud Paulum Manutium, MDLXVI).

<sup>154</sup> *Breviarium Romanum ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini* (Romae: In Aedibus Populi Romani apud Paulum Manutium, MDLXVIII).

la total separación en 1593<sup>155</sup>. María de san José (Salazar) se dolerá del cambio litúrgico en su libro *Instrucción de novicias*<sup>156</sup>. El rito jerosolimitano del Santo Sepulcro recordaba antiguas tradiciones muy caras al Carmelo; con su supresión se liquidaba en la reforma descalza el espíritu oriental y se despojaba al oficio semanal de la Virgen, que en el Carmelo femenino se había constituido en vehículo privilegiado de conocimiento del Cantar de los Cantares, al menos de manera fragmentaria, prácticamente de él. Pero las esposas de Cristo no tuvieron que esperar a que los *Conceptos del amor de Dios* de la madre fundadora se publicaran en Flandes en 1611: en parte porque el texto teresiano, en tres copias que se completaban entres sí, y la famosa traducción de fray Luis de León circulaban manuscritos<sup>157</sup>; porque del imperioso símbolo nupcial del Cantar, la esposísima Teresa de Jesús había dado buena cuenta en sus *Moradas* (M4 1,12; M5 1,12;2,12; M6 4,10; M7 3,13; M7 4,11), pero sobre todo, porque san Juan de la Cruz había recreado el Cantar en sus propias *Cansiones de la Esposa*<sup>158</sup>, en parte por y para ellas, verdaderas interlocutoras del místico poeta y primeras receptoras de sus poesías y declaraciones<sup>159</sup>.

---

<sup>155</sup> Bénédicte ZIMMERMAN, "Liturgie dans l'Ordre des Carmes", *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, ed. de Fernand CABROL et Henri LECLERC (Paris: Letouzey, 1907), I, c. 2175; Jean VILNET, *Bible et Mystique chez Saint Jean de la Croix* (Paris-Bruges: Desclée De Brouwer, 1949), p. 14. Debemos hacer notar, no obstante, que una revisión del breviario carmelita, de acuerdo con el romano y aprobado por Gregorio XIII en 1584, fue llevada a cabo por los carmelitas de la antigua Observancia: SMET, *Los carmelitas*, III, p. 194.

<sup>156</sup> Libro escrito hacia 1602: *Escritos Espirituales*, pp. 409-472. Ya en 1590, Doria había mandado a GREGORIO NACIANCENO y JUAN DE SAN JERÓNIMO la recopilación e impresión del nuevo *Ordinario y ceremonial de los religiosos primitivos descalços de la Orden de la gloriosísima Virgen María del Monte Carmelo conforme al rezado del Breviario y Missal romano y costumbres antiguas de la dicha Orden* (Madrid: Casa de la biuda de Alonso Gomez, Año 1590).

<sup>157</sup> Este último llegó hasta Indias: concretamente en el Perú el Santo Oficio incautó una copia, que no debió ser la única que circulaba por allá; ¡cuánta más por acá!: Félix GARCÍA, "Introducción" al *Cantar de los Cantares* de Fray Luis de León en *Obras Completas Castellanas* (Madrid: BAC, 1957), I, p. 10.

<sup>158</sup> Así tituló san Juan de la Cruz, en un principio, su gran poema, que JERÓNIMO DE SAN JOSÉ bautizó como *Cántico Espiritual*, consagrando el título para la posteridad: *Obras del Venerable y Místico Doctor F. Joan de la Cruz...*(Madrid: Viuda de Madrigal, 1630).

<sup>159</sup> María Pilar MANERO SOROLLA, "Ana de Jesús y Juan de la Cruz: perfil de una relación a examen", *Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo*, 70 (1994), pp. 5-53. Será, además, Ana de Jesús quien pida a san Juan una Declaración de las canciones, para su mejor entendimiento y el de las monjas, a lo que san Juan accederá: *Declaración de las canciones que tratan del ejercicio de amor entre el alma y el esposo christo*,

Mientras *Cántico* se expande entre las monjas, y no solo en España<sup>160</sup>, en 1588, en Madrid, salió a la luz la segunda edición de las Constituciones de 1581; reimpresión, impulsada por Ana de Jesús (Lobera), con pocas variantes<sup>161</sup>. Por lo que se refiere a la Biblia, su posible conocimiento quedaba en la liturgia romana y en los libros recomendados de siempre; pero en 1590, y a resultas de las luchas que entablaron una parte de las descalzas, encabezadas por la mentada Ana de Jesús, María de San José (Salazar), priora de Lisboa, y María del Nacimiento (Ortiz), priora de Madrid, contra la llamada Consulta, invención de Doria<sup>162</sup>, las descalzas recibieron nuevas Constituciones de Sixto V en latín, que mantenía, naturalmente, la liturgia romana; pero que, en lo referente a los libros, retocaba o añadía libros nuevos: el antiguo Cartujano sajón se cambiaba por Dionisio Cartujano<sup>163</sup>; se retomaban los *Flos Sanctorum*, ahora de Alonso de

---

*en la qual se tocan y declaran algunos puntos y efectos de oración, a petición de la Madre Ana de Jhesus Priora de las Descalças, en Sant Joseph de granada, año de 1584. años. Esta Declaración será publicada por primera vez en Flandes (Bruselas: Godofredo Schoevarts, 1627).*

<sup>160</sup> Los grupos fundacionales de carmelitas descalzas españolas, pioneras en las fundaciones francesas y flamencas, lo extendieron por Europa: María Pilar MANERO SOROLLA, "Ana de Jesús y la irradiación de la literatura mística carmelitana en Europa", *Mujeres de luz*, ed. de Pablo BENEITO (Madrid: Trotta, 2001), pp. 99-122. Círculos más amplios que los femeninos los ofrece Eulogio PACHO: "Propagación manuscrita de la obra", *Cántico Espiritual* (Madrid: FUE, 1981), pp. 94-129.

<sup>161</sup> *Regla y Constituciones de las Monjas Descalzas de la Orden de Nuestra Señora la Virgen María del Monte Carmelo* (Madrid: Pedro Madrugal, 1588); Antonio FORTES, *Constituciones (1562-1607)*, pp. 41-99.

<sup>162</sup> En relación a este nuevo gobierno centralizado del Carmen descalzo, que mermó el poder de las prioras y la libertad de confesores para las monjas, lo cual causó la "rebelión" de una parte de ellas; gobierno del que Juan de la Cruz fue nombrado consiliario y primer definidor: María Pilar MANERO SOROLLA, "San Juan de la Cruz y la rebelión de las monjas" en *Morada de la palabra. Homenaje a Luce y Mercedes López-Baralt*, ed. de William MEJÍAS LÓPEZ (Ponce: Universidad de Puerto Rico, 2002), II, pp. 1047-1072.

<sup>163</sup> Dionisio van Leeuwen o de RYCKE, fue un representante de la ascética de la *devotio moderna* y de la teología mística de Dionisio Areopagita y comentarista de la Biblia. Su *Libro de quatuor novissimis*, que contenía la vida de Cristo en clave devocional contemplativa, fue publicada, traducida al castellano por Gonzalo GARCÍA DE SANTA MARÍA, varias veces hasta 1548. Pero es el caso que esta obra aparece prohibida en latín en el Índice de Lovaina de 1550 y en el de Valdés de 1551 y 1559, en lengua castellana, y en cualquier lengua y en el original latino en el Índice de Sixto V en 1590, el papa de las nuevas Constituciones. Eulogio PACHO, por otro lado, nos advierte que el libro en la actualidad se atribuye a Gérard VLIEDERHOVEN: "Simiente neerlandesa en la espiritualidad clásica española" en *Fuentes neerlandesas de la mística española*, ed. de Miguel NORBERT UBARRI y Lieve BEHIELS (Madrid: Trotta, 2005), p. 25.

Villegas<sup>164</sup> y se añadía la *Vanidad del Mundo y amor de Dios* de Estrella<sup>165</sup>; el *Audi Filia*, sobre el salmo 44 [45] del rey David, *Carmen nuptiale regis Messiae*, digno epitalamio al émulo del rey Salomón<sup>166</sup> en su Cantar; tantas veces cantado o rezado por las carmelitas, como estaba preceptuado en ambos breviarios, verdadera invitación amorosa a la virgen consagrada en el canto nupcial, explicado por Juan de Ávila con toda profundidad y belleza, y en la anchura de su contexto; rectificado y declarado por el autor antes de morir, según la estricta doctrina tridentina y aprobado, ya en 1565, por el inquisidor Cristóbal de Rojas Sandoval<sup>167</sup>; y, como colofón, se incluía el libro *De los Nombres de Cristo* de fray Luis de León<sup>168</sup>: un derroche bíblico acrisolado en romance castellano en torno a la nominación de Cristo, según la Escritura y la Patrística; lectura nueva respecto a la de las Constituciones “de” santa Teresa, pero que, esta sí, le hubiese gustado indeciblemente a ella; acorde con su fundamental cristocentrismo. La amistad de fray Luis con el inquisidor Gaspar de Quiroga y la apertura de este, en cuanto a literatura bíblica y mística teológica se refiere, ayudan a explicar su aprobación inquisitorial<sup>169</sup>. Ya en la Dedicatoria a otro de sus protectores, don Pedro de Portocarrero “del Consejo de su Majestad y de la Santa y General Inquisición”, fray Luis

---

<sup>164</sup> (Toledo; Juan y Pedro Rodríguez, 1578-1589), 4 vols. Se trata de un *Flos Sanctorum* postridentino, atento al breviario romano del concilio, conteniendo, eso sí, la vida de Cristo y de la Virgen y la de los nuevos santos; tuvo varias reediciones.

<sup>165</sup> Es el franciscano, Diego de ESTELLA, autor de: *Tratado de la vanidad del mundo* y *Meditaciones del amor de Dios*, dos obras que a menudo se publicaban juntas (Toledo: Juan de Ayala, 1562; Salamanca: Matías Gast, 1574, 1576; Salamanca: Alonso de Terranova, 1578; Barcelona: Hubert Gotard, 1582; Alcalá: Juan Gracián, 1597)...

<sup>166</sup> Como en el caso del rey David para los Salmos, era comúnmente aceptado en la época, que el Cantar fuese obra del rey Salomón, como así lo creyó santa Teresa (MC, Prólogo, 1) y constaba en el breviario jerosolimitano y romano, siguiendo la tradición judaico-cristiana.

<sup>167</sup> Las nuevas ediciones verán la luz cuando san Juan de ÁVILA haya dejado de existir: (Toledo: Juan de Ayala, 1574; Madrid: Mathias Gast, 1575; Alcalá: Antón Sánchez de Leyva, 1577; Alcalá de Henares: Juan Iñiguez de Lequerica, 1581; Madrid: Pedro Madrigal, 1588; Lisboa: Alfonso López, 1589) y *Obras* (Madrid: Luis Sánchez, 1595).

<sup>168</sup> *De los Nombres de Cristo en dos Libros por el Maestro Fray Luys de León* (Salamanca: Juan Fernández, 1583); *Libro Tercero* (Id., 1585).

<sup>169</sup> El *Índice* de Quiroga de 1583, sin embargo, y a pesar de su tolerancia en esta materia, contenía casi cinco veces más títulos que el *Índice* de 1559, debido al mayor incremento editorial, pero sobre todo cargaba, como el anterior, en las obras en latín, que habían aumentado a 1.800, incluyendo 90 ediciones de la Biblia: MARTÍNEZ DE BUJANDA, *Index de l'Inquisition espagnole, 1583, 1584. Index des livres Interdits*, 1993, t. VI.

clama, con templada medida, pero con elocuencia propia del sermón o manifiesto, que bien mirado es la Dedicatoria, en pro del acceso universal a la Escritura en lengua vulgar castellana, con la debida mediación *ad cautelam* de la Iglesia y de sus doctores, en los desvaríos de las gentes simples sin preparación y aun doctas, en su interpretación. Y para que los “buenos ingenios” den cuenta de ella, ya siquiera sea por medio de los libros de espiritualidad en romance, como en realidad es el suyo, emanados de las sagradas fuentes escriturarias, que no son todos, en particular, denuncia fray Luis con resonancias erasmistas, los que habitualmente lee la mujer:

Notoria cosa es que las Escrituras que llamamos Sagradas las inspiró Dios de los profetas, que las escribieron para que nos fuesen en los trabajos de esta vida consuelo, y en las tinieblas y errores de ella clara y fiel luz, y para que en las llagas que hacen en nuestras almas la pasión y el pecado, allí, como en oficina general, tuviésemos para cada una propio y saludable remedio. Y porque las escribió para este fin, que es universal, también es manifiesto que pretendió que el uso de ellas fuese común a todos, y así, cuanto es de su parte, lo hizo; porque las compuso con palabras llenísimas y en lengua que era vulgar a aquellos a quien las dio primero [...]. Pero, como decía, esto, que de suyo es tan bueno y que fue tan útil en aquel tiempo, la condición triste de nuestros siglos y la experiencia de nuestra grande desventura nos enseñan que nos es ocasión ahora de muchos daños. Y así los que gobiernan la Iglesia, con maduro consejo y como forzados de la misma necesidad, han puesto una cierta y debida tasa en este negocio, ordenando que los libros de la Sagrada Escritura no anden en lenguas vulgares, de manera que los ignorantes los puedan leer; y como a gente animal y tosca, que o no conocen estas riquezas o, si las conocen, no usan bien de ellas, se las han quitado del vulgo de entre las manos [...]; y, como sin saber de dónde o de qué se hallan emponzoñadas [...]. Mas, si como los perlados eclesiásticos pudieron quitar a los indoctos de la Escrituras, pudieran ponerlas y asentarlas en el deseo y en el entendimiento y en la noticia de los que la han de enseñar, fuera menos de llorar aquesta miseria [...]. Y es caso de gran compasión que muchas personas simples y puras se pierden en este mal paso, antes que se adviertan de él [...]. Porque muchos de estos malos escritos ordinariamente andan en las manos de mujeres doncellas y mozas.[...]. Por lo cual, como quiera que siempre haya sido provechoso y loable el escribir sanas doctrinas, que despierten las almas o las encaminen a la virtud, en este tiempo es así necesario que, a mi juicio, todos los buenos ingenios en quien puso Dios partes y facultad para semejante negocio, tienen obligación a ocuparse en él, componiendo en nuestra lengua para el uso común de todos algunas cosas que, o como nacidas de las Sagradas Escrituras, o como allegadas y conformes a ellas, suplan por ellas, cuanto es posi-

ble, con el común menester de los hombres, y juntamente les quiten de las manos, sucediendo en su lugar de ellos los libros dañosos y de vanidad. [...] <sup>170</sup>.

Hay que advertir, además, porque es algo que muy pocas veces se dice, que en esta nueva etapa inquisitorial, que continuaba prohibiendo la Biblia en romance, pero que permitía la inserción de textos bíblicos en obras probadamente católicas, volverán a editarse las *Epístolas y Evangelios para todo el año*, traducción de Ambrosio de Montesino, no siempre acompañados de los sermones preceptivos <sup>171</sup>; Escritura asequible a las mujeres, que supieran leer, y a las monjas, humilde contrapunto a la *Biblia Políglota Regia* de Arias Montano <sup>172</sup>, con la que el biblismo español alcanzaba las más altas cotas filológicas del siglo, pero Biblia para muy pocos.

En 1592 se editan las Constituciones que en el Carmelo descalzo se han llamado dorianas y que son las de Sixto V y Gregorio XIV, pero en español. La Liturgia seguía la misma y las lecturas se mantenía como en 1590. Las monjas habían ensanchado su conocimiento de la Biblia de manera indirecta, pero la nueva *Biblia Sacra Iuxta Vulgatum Clementinam*, emanada de las mentadas discusiones conciliares tridentinas sobre “Escrituras Canónicas” y “Escritura y Tradición”, aunque recogía las enmiendas de Valla, Erasmo y otros humanistas, salió a la luz en Roma, en 1592 y, por supuesto, en latín <sup>173</sup>.

---

<sup>170</sup> *Obras Completas Castellanas*, I, pp. 404-407. Es indudable que un mismo deseo, entre otros varios, había impulsado a san Juan de la Cruz en la recreación del Cantar de los Cantares en sus *Canciones de la Esposa*, y en su *Declaración* de las mismas; pero sus escritos, como los de santa Teresa, paradójicamente, no figurarán entre las lecturas de las Constituciones de las monjas, aunque, indudablemente, estas los leyeron.

<sup>171</sup> (Medina del Campo: Francisco del Canto, 1586; Barcelona: Sebastián de Cormellas, 1597; Iayme Cendrat, 1601; Gabriel Graells y Giraldo Doti, 1608; Alcalá de Henares: Iuan Gracián, 1608; Madrid: Andrés Parra y Gaspar García, 1615; Valladolid: Juan de Rueda, 1615)...

<sup>172</sup> *Biblia sacra hebraice, chaldaice, graece et latine, Philippi II. Regis catholici pietate et studio ad sacrosanctae Ecclesiae usum, cura et studio Benedicti Ariae Montani* (Amberes: Cristóbal Plantino, 1569-1573), 8 vols.

<sup>173</sup> (Romae: Ex Typographia Apostolica Vaticana, MDXCII). Hay que advertir que en 1590 había aparecido la primera Biblia emanada de las disposiciones tridentinas, pero que tuvo que retirarse por errores: *Biblia Sacra Vulgatae Editionis Sixto Quinti Pontificis Maximi iussu recognita atque edita* (Romae: Ex Typographia Apostolica Vaticana, MDXC).



Decía san Jerónimo<sup>174</sup>, tan revisitado en el concilio de Trento, y con él los santos padres de la Iglesia y, en el Siglo de Oro español, fray Luis de León<sup>175</sup>, que quien no conocía el Antiguo Testamento no conocía a Cristo, culminación de toda la sabiduría de Dios y, a su vez, fuente de toda sabiduría humana, tan caro, además, a las carmelitas descalzas, por ser cristianas, por el cristocentrismo heredado de su madre fundadora, y por el anterior, siempre presente, de la propia Regla del Carmen. Cristo, en efecto, antes de su Encarnación estaba anunciado en las Escrituras y había hablado por boca de los profetas, lo cual quedó recordado en el Credo Niceno-Constantinopolitano reafirmado en el concilio de Trento en la sesión del 4 de febrero de 1546; texto empedrado de lugares bíblicos, como comúnmente se sabe. Pero las carmelitas descalzas del Siglo de Oro conocieron el Antiguo Testamento, no por los profetas, aunque también, sino sobre todo por los Salmos, en los que estaban inmersas, epítome del Antiguo Testamento, como el Evangelio del Nuevo: estos fueron sus libros bíblicos ampliamente fundamentales; seguidos, por tradición particular de la orden, tanto litúrgica cuanto contemplativa, mística y poética –contradiendo en ello a san Jerónimo– por el Cantar de los Cantares<sup>176</sup>, glosado en parte por Teresa de Jesús en sus *Meditaciones*, y recreado y declarado por san Juan de la Cruz en su *Cántico*, en todo su esplendor. Por todo lo cual, las carmelitas y, en general, las religiosas en relación a las mujeres del siglo, fueron privilegiadas en el conocimiento de la Biblia: de muchos y variados modos, indicados en estas páginas, y a pesar de los “tiempos recios”, las Sagradas Escrituras estuvieron presentes en sus vidas y, previsiblemente, en sus obras, ya que muchas escribieron, pues “la palabra de Dios permanece para siempre” (Is 40,8; Pe 1,25).

MARÍA PILAR MANERO SOROLLA  
Universidad de Barcelona

---

<sup>174</sup> *Comentario a Isaías*, “Prólogo” en *Obras Completas de San Jerónimo*, ed. bilingüe de J. ANOZ, BAC, Madrid 2007, vol. VIa., p. 5.

<sup>175</sup> Precisamente, a lo largo de *Los Nombres de Cristo*, que tenían que leer, a partir de 1590, las carmelitas descalzas.

<sup>176</sup> El santo había aconsejado a las vírgenes leer el Cantar al final de los demás libros sagrados por miedo a una posible lectura *carналiter* del mismo: “Carta a Laeta, sobre la educación de su hija” (*Epistolario*, II, p. 211): pero justamente de una lectura *non carnaliter* del Cantar, santa Teresa había instruido a sus hijas en MC.



«BEATI I POVERI IN SPIRITO» (MT 5,3)  
I SANTI CARMELITANI E LA POVERTÀ

GIOVANNI GROSSO, O.CARM.

LA POVERTÀ COME MEZZO DI SANTIFICAZIONE

Dall'inizio della storia del monachesimo la povertà fu, assieme alla verginità, espressione propria di coloro che intendevano ritirarsi dal mondo (*fuga mundi*) per cercare Dio nel deserto (*quearere Deum*)<sup>1</sup>.

La spiritualità della povertà affonda le proprie radici nelle Scritture, particolarmente in quell'antica tradizione biblica che vedeva negli *anawîm JHWH*, i poveri del Signore, i fedeli più autentici e genuini della fede israelitica<sup>2</sup>. Gli scritti del Nuovo Testamento hanno proseguito per quel sentiero, ulteriormente motivati dalla persona di Gesù, il quale fu povero non solo per condizione sociale e comportamento<sup>3</sup>, ma soprattutto perché si è rivelato come persona divina, spogliata, anzi svuotata, di ogni prerogativa di gloria<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. *Povertà*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, a cura di GUERRINO PELLICIA e GIANCARLO ROCCA, vol. VII, Ed. Paoline, Roma 1983, 245-409; in particolare sui Carmelitani: EMANUELE BOAGA, V. *Gli Ordini mendicanti - IV. I Carmelitani*, 330-332.

<sup>2</sup> Nella Bibbia, in realtà, la povertà non viene vista come un valore, anzi è prevalente la prospettiva opposta che vede nella ricchezza un'espressione della benedizione divina. Col trascorrere del tempo si fa strada l'idea che la povertà possa essere frutto dell'ingiustizia. Tuttavia ci sono alcune pagine, particolarmente dei profeti, che propongono la povertà come un ideale spirituale: i poveri sono guardati con particolare attenzione da Dio. Cf. SALVATORE ALBERTO PANIMOLLE, *Povertà*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di PIETRO ROSSANO - GIANFRANCO RAVASI - ANTONIO GIRLANDA, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 1202-1216; ÉDOUARD. LIPI SKI, *Povertà*, in *Dizionario Enciclopedico della Bibbia*, diretto dal CENTRE INFORMATIQUE ET BIBLE - ABBAYE DE MAREDSOUS, ed. italiana a cura di ROMANO PENNA, Ed. Borla - Città Nuova, Roma 1995, 1042-1043.

<sup>3</sup> Gli esempi potrebbero essere molti, indichiamo solo: Mt 5,3; 8,20 e paralleli.

<sup>4</sup> Così viene cantato in uno dei più antichi inni ecclesiali, sintesi di una cristologia iniziale ma già sufficientemente chiara ripresa ed espressa da Paolo nella Lettera ai Filippesi 2,5-11, in cui si dice che Gesù Cristo *eskènosen s'autòn*, utilizzando l'aoristo del verbo *keno*, divenuto espressione tecnica per indicare non solo la povertà esteriore, in senso di spogliamento (si pensi all'immagine di Francesco d'Assisi che si spoglia davanti al padre e alla comunità), ma anche di svuotamento interiore, in un viaggio mistico di assai più ampia portata.

Non meraviglia pertanto che anche i Carmelitani abbiano scelto di seguire Cristo povero; il loro *propositum* originale fu di vivere *in obsequio* del Signore della Terra Santa, che aveva indicato proprio nello spirito di povertà la prima e principale fonte di beatitudine (cf. Mt 5,3). La loro scelta si attuò di fatto nelle forme comuni e abituali del tempo in cui nacquero (sec. XIII in.), tuttavia dall'esperienza di alcune figure particolarmente eminenti per santità è possibile enucleare alcune linee interessanti del modo proprio dei Carmelitani di vivere il valore della povertà.

#### LA POVERTÀ NELLA REGOLA CARMELITANA

La Regola carmelitana ha uno sviluppo complesso. L'esperienza viva dei frati eremiti trovò riscontro scritto e formale nella *Vitae formula* consegnata dal patriarca di Gerusalemme, Alberto Avogadro<sup>5</sup>, in un anno imprecisato tra il 1206 e il 1214, quando il patriarca cadde, colpito a morte dal maestro dell'Ospedale del Santo Spirito che egli aveva depresso per immoralità. La comunità eremitica crebbe nei decenni successivi e la rapida crescita numerica si tradusse in emigrazione verso altri luoghi in Terra Santa e, almeno dalla metà degli anni '30, verso l'Occidente. Contemporaneamente iniziò anche il fenomeno della clericalizzazione del gruppo<sup>6</sup>. Ma, soprattutto si sentì l'esigenza di un riconoscimento formale e definitivo da parte dell'autorità ecclesiastica, ad un livello universale.

Fu così che, a seguito del capitolo di Londra del 1247, il gruppo chiese al papa Innocenzo IV (1243-54) di approvare la *Vitae formula*. Il pontefice affidò a due domenicani, il cardinale Hugh de St. Cher e Guillaume vescovo di Tartous, di esaminare il testo della lettera di Alberto «heremitis qui (...) iuxta fontem in Monte Carmelo morantur»<sup>7</sup>. Il testo rivisto e con l'aggiunta di alcuni importanti mutamenti, che integravano alcuni adattamenti alle nuove condizioni di vita della

---

<sup>5</sup> Su di lui si veda VINCENZO MOSCA, *Alberto Patriarca di Gerusalemme. Tempo - Vita - Opera*. Roma 1996 e PATRICK MULLINS, *St Albert of Jerusalem and the Roots of Carmelite Spirituality*, Edizioni Carmelitane, Roma 2012.

<sup>6</sup> Si tratta di un tema discusso, ma ancora insufficientemente studiato, a cui mi sto dedicando e - spero - di poter offrire alla considerazione qualche risultato fra non molto.

<sup>7</sup> *Regola carmelitana*, 1: testo in ASV, *Reg. Vat.* 21, ff. 465v-466r; edita in *The Carmelite Rule 1207-2007*, 625-628. Sulla Regola resta fondamentale il lavoro di CARLO CICONETTI, *La Regola del Carmelo, origine, natura, significato*, Roma 1973.

comunità ormai diffusa in vari paesi, venne proposto alla firma del papa, datata 1° ottobre 1247: in tal modo, la *Formula viate* albertina era divenuta la *Regula Carmelitarum*, che possiamo dire *bullata*, e da allora non sarebbe stata più toccata. Infatti, ogni altro intervento vi sarebbe stato allegato rimanendo però esterno al testo approvato da Innocenzo IV. Ciò avvenne anche per le norme di un certo rilievo come il digiuno, l'astinenza della carne e la possibilità di avere tempi di ricreazione<sup>8</sup>.

Il tema della povertà viene così espresso nella Regola; nel n. 12 si dice:

Nullus fratrum aliquid esse sibi proprium dicat, sed sint vobis omnia communia, et distribuatur unicuique per manum prioris, id est per fratrem ab eodem ad idem officium deputatum, prout cuique opus erit, inspectis aetatibus et necessitatibus singulorum<sup>9</sup>.

Se si può dar fede al testo della *Formula vitae* come riportato nell'VIII libro dell'*Institutio primorum monachorum* di Felip Ribot, il dettato originale doveva suonare:

Nullus fratrum aliquid dicat sibi esse proprium, sed sint vobis communia: et ex iis quae Dominus vobis dedit distribuatur unicuique per manum prioris, id est per hominem ab eo ad idem officium deputatum, prout cuique opus fuerit, inspectis aetatibus et necessitatibus singulorum (...)<sup>10</sup>.

La prescrizione è sostanzialmente analoga a quella già presente nella Regola di s. Agostino, che faceva riferimento ad At 4,32. Tuttavia mancavano dettagli importanti, probabilmente ancora di scarso

<sup>8</sup> Si veda GIOVANNI GROSSO, *Formula vitae e Regola: interventi pontifici, riconoscimenti, approvazione, mitigazioni*, in *The Carmelite Rule 1207-2007*, Proceedings of the Lisieux Conference (4-7 July 2005), EVALDO XAVIER GOMES, PATRICK McMAHON, SIMON NOLAN, VINCENZO MOSCA (eds.), Roma 2008 411-432; si veda anche LUDOVICO SAGGI, *La mitigazione del 1432 della Regola carmelitana: tempo e persone*, in *Carmelus* 5 (1958), 3-29.

<sup>9</sup> *Regola carmelitana*, 12.

<sup>10</sup> FELIP RIBOT, *Libri decem de institutione et peculiaribus gestis primorum monachorum*, lib. VIII, cap. 3. Il paragrafo poi continuava in questo tenore: «Ita tamen, ut sicut praemisum est, in deputatis cellulis singuli maneant, et ex iis quae sibi distributa fuerint, singulariter vivant», una chiara indicazione della natura eremitica del gruppo primitivo. Questa parte cadrà nella correzione innocenziana, per la definitiva preminenza del carattere cenobitico dell'ordine. L'opera del Ribot, di cui stiamo aspettando da tempo l'edizione critica elaborata da Paul Chandler, fu pubblicata in IOANNES BAPTISTA DE CATHANEIS, *Speculum Carmelitanum*, Venetiis 1507, ff. 2r-42r; poi da DANIEL A VIRGINE MARIA, *Speculum Carmelitanum* Antverpiae 1680, I, 7-114 (lib. VIII: 72-80) e più recentemente da GABRIEL WESSELS, in *Analecta Ordinis Carmelitarum* 3 (1914-16), 213-218: 215.

interesse o prematuri per gli eremiti del Carmelo, come per esempio la questione delle proprietà comuni. Per questo, nel 1229, furono chiesti chiarimenti a Gregorio IX (1227-41), il quale nella *Ex officii* proibì la proprietà comune, avviando sostanzialmente il gruppo verso l'*incerta mendicitas*<sup>11</sup>. La prescrizione gregoriana fu poi inserita nel testo stesso della Regola, nel 1247, da Innocenzo IV, per cui la Regola prosegue da quel momento così:

Asinos, sive mulos, prout vestra expostulaverit necessitas, vobis habere liceat, et aliquod animalium sive volatiliū nutrimentum.

La proprietà comune e soprattutto le rendite da proprietà sono quindi proibite; mentre è concesso avere animali da trasporto e da allevamento per mantenersi e, almeno nei primi decenni, anche per nutrirsi<sup>12</sup>.

E perché non ci fossero dubbi sulla natura religiosa del gruppo e sulla sua condizione di mendicità, nella correzione proposta dai revisori domenicani e approvata da Innocenzo IV erano state poi aggiunte le parole «cum castitate et abdicazione proprietatis»<sup>13</sup> nel punto in cui si parla del voto di obbedienza al priore. Inoltre si concede di ricevere *loca* in donazione: un chiaro indizio dell'espansione del gruppo fuori del Monte Carmelo<sup>14</sup>.

Dunque la povertà appartiene al DNA stesso dell'ordine carmelitano; il suo inserimento nel gruppo dei frati mendicanti, iniziato già con Gregorio IX, confermato e rafforzato da Innocenzo IV, si concluse nel 1322 quando, al termine del lungo periodo evolutivo in parte provocato e in parte accelerato dal concilio Lionese II, Giovanni XXII (1316-1334) concesse ai Carmelitani tutti i privilegi propri di Francescani e Domenicani.

<sup>11</sup> Il testo della bolla è stato edito nuovamente da C. CICONETTI, *La Regola ...*, 149-150 (testo), 148-178 (discussione); per la prima volta era stato edito in *Spec. Carm.* (1507), f. 64v, da cui lo riprese anche il *Bullarium Carmelitanum*, vol. I, ed. E. Monsignano, Roma 1715, 4-5.

<sup>12</sup> Cf. C. CICONETTI, *La Regola ...*, 155-172. Un'interessante lettura spirituale del tema della povertà dei Carmelitani in JEAN-MARIE DUNDJI BAGAVE, "Abdicatio proprietatis". *Sens et Défi de la Pauvreté Religieuse selon la Règle du Carmel et son inculturation dans le contexte de l'Afrique*, Dissertazione per il dottorato in Teologia Spirituale presso la Pontificia Università Gregoriana, Roma 2010 (in corso di pubblicazione presso le Edizioni Carmelitane, Roma).

<sup>13</sup> *Regola carmelitana*, 4.

<sup>14</sup> «Loca autem habere poteritis in heremis, vel ubi vobis donata fuerint, ad vestrae religionis observantiam apta et commoda, secundum quod priori et fratribus videbitur expedire» (*Regola Carmelitana*, 5).

## ALCUNE INTERPRETAZIONI

Il commento più antico alla Regola conosciuto è quello di Siber-tus de Beka († 1332), in cui però non si dice molto a proposito della povertà<sup>15</sup>.

John Baconthorp († 1348 ca.) nel *Tractatus super Regulam Ordinis Carmelitarum*<sup>16</sup>, nel quale tenta una rilettura mariana del testo della Regola; il teologo medievale intende mostrare che anche Maria ha vissuto le virtù e gli atteggiamenti spirituali suggeriti dalla Regola del Carmelo. Tratta della povertà in due momenti distinti. Nel primo unisce la prescrizione del voto con l'esortazione alla comunione dei beni:

Constat etiam eam proprium abdicasse. Absit enim eam a regula apostolica, quae via perfectionis nuncupatur, exclusam fuisse. De qua regula scriptum est Actuum 2: "Omnes qui credebant erant pariter, et habebant omnia communia"; et infra c. 5: "Et nullus suum aliquid esse dicebat". Et de hoc in regula: "Nullus fratrum aliquid sibi esse proprium dicat, sed sint vobis omnia communia", etc.<sup>17</sup>.

Dunque, Baconthorp interpreta il dettato della Regola nel senso della comunione perfetta dei beni, in cui nessuno ha bisogno, perché tutto è a disposizione delle necessità di tutti. C'è anche un profondo senso di uguaglianza (*pariter*) e di ispirazione apostolica del gruppo: *l'apostolica vivendi forma* è ancora intesa come norma normante per i frati. Tra l'altro non va dimenticato che Baconthorp scrive quando ancora non si erano spente le polemiche sulla povertà di Cristo e degli apostoli, sorte particolarmente anche se non esclusivamente in ambito francescano: la sua interpretazione è dunque ben differente e più che sulla misura della povertà si fonda sulla motivazione e sul significato di testimonianza fraterna, segno dei tempi nuovi, dato da chi si riconosce fratello tra fratelli e pronto quindi a condividere con tutti il necessario per vivere.

Nel secondo passaggio, invece, Baconthorp rilegge la concessione di Gregorio IX alla luce della virtù dell'umiltà. Le due virtù sono in effetti indubbiamente correlate tra loro: la *humilitas* è la condizione

<sup>15</sup> Cf. C. CICONETTI, *La Regola ...*, 34-35.

<sup>16</sup> *Tractatus super Regulam Ordinis Carmelitarum*, in *Medieval Carmelite Heritage*, ADRIAN STARING (ed.), Rome 1989, 193-199 (da ora MCH).

<sup>17</sup> *Ibidem*, 194, linee 14-20.



di chi è terreno, fatto di terra, ed ha bisogno sempre di qualcun altro che dia fecondità e perciò ricchezza. Questa la frase di Baconthorp:

Constat eam simplicitatem dilexisse. Quando enim ivit in Bethlehem ubi Filium pareret, in adiutorium non equum, sed asinum secum duxit, ut dicitur in Historiis. De hac nostra simplicitate dicitur in regula: "Asinos sive mulos habere poteritis", etc.<sup>18</sup>.

Correttamente, il teologo e giurista inglese interpreta la concessione come una chiara indicazione di vita mendicante, come di fatto era accaduto ai Carmelitani che avevano visto le proprie aspirazioni orientate dai pontefici proprio nel solco aperto dai grandi ordini mendicanti, pur mantenendo ferme le caratteristiche originali proprie del movimento eremitico e alcune strutture di derivazione piuttosto monastica.

Il trattato di Baconthorp si inserisce in una serie di altri trattati, spesso redatti secondo il genere letterario dello *Speculum* che si ritrovano lungo l'intero corso del XIV secolo. Tuttavia occorre attendere Jean Soreth (1394-1471), il quale fu priore generale dal 1451 al 1471<sup>19</sup>, per vedere il primo vero commento alla Regola, passato alla storia con il titolo *Expositio paraenetica in Regulam Carmelitanam*, scritto con ogni probabilità nel 1455<sup>20</sup>, ma frutto sì una lunga attività di promozione della riforma in seno all'Ordine, che ebbe nel decreto fatto approvare nel capitolo di Parigi del 1456 e poi nelle nuove Costituzioni approvate dal Capitolo di Bruxelles del 1462.

Soreth affronta il tema della povertà in varie parti dell'*Expositio*: parla del voto dal IX all'XI capitolo, mentre della rinuncia alla proprietà nei capitoli XX-XXIV. Va tenuto presente che l'obiettivo fondamentale di questo commento era di promuovere la riforma dell'Ordine, soprattutto correggendo gli abusi; e quelli contro la povertà erano certamente tra i più seri e più pericolosi per la fraternità e il buon andamento delle comunità. Quindi non devono meravigliare certe immagini, talvolta anche iperboliche, usate da Soreth per stigmatizzare errori e abusi. Inoltre, non di rado anch'egli ricorre a luoghi comuni per descrivere il problema dell'osservanza del voto di

<sup>18</sup> *Ibidem*, 197, linee 76-79.

<sup>19</sup> Si veda GIOVANNI GROSSO, *Il B. Jean Soreth (1394-1471), priore generale, riformatore e maestro spirituale dell'Ordine Carmelitano*, Roma 2007.

<sup>20</sup> Cf. BRYAN DESCHAMP, *The Expositio «Sanctissimae Religionis Fratrum» of Blessed John Soreth († 1471) on the Carmelite Rule: Critical Edition and Study*, 4 voll. dattiloscritti, diss. dott., Leuven 1973. La prima edizione a stampa fu quella curata da LÉON DE ST. JEAN, *Expositio paraenetica in Regulam Carmelitarum*, Paris 1625.

povertà e le trasgressioni alla dimensione comunitaria della gestione dei beni. Infine, non deve meravigliare il ricorso massiccio alle opere dei padri e degli scrittori precedenti: era il metodo abituale di elaborazione dei testi teologici del tempo; in questo Soreth si dimostra ancora molto medievale e poco moderno.

Nel capitolo IX Soreth pone i fondamenti teologici e spirituali del discorso. La povertà volontaria viene descritta come un «autentico genere di martirio»<sup>21</sup>. Il fondamento cristologico della scelta di vivere poveramente è assai chiaro. Nel X capitolo, il generale, ricorrendo all'aiuto di testi autorevoli, invita i frati a promuovere e aumentare la povertà e a fuggire il suo opposto, l'avarizia «radice di tutti i mali» (1Tim 6,10). I religiosi sono perciò invitati ad una dura e continua lotta contro la proprietà privata. Viene stigmatizzata soprattutto la superbia, che finisce col vanificare ogni sforzo di vita povera. Anche la naturale ricerca di sicurezza va riletta in modo spirituale e riferita al fondamentale rapporto con il Signore Gesù e la sua comunità. Nell'XI capitolo, enumera tre esempi biblici di avarizia: Giezi (2Re 5,20-27), Giuda (Mt 27) e Anania e Saffira (At 5). Le conseguenze della scelta di possedere e disporre di ricchezze risultano esemplari in tutti e tre i casi. Addirittura tra i pagani si trovano esempi di come si possa vivere poveramente con frutto. Al termine del capitolo l'Autore suggerisce la necessità di punire non solo i trasgressori del voto, ma anche i superiori negligenti nella vigilanza su questo punto.

Dal capitolo XX Soreth inizia a riflettere sull'obbligo della comunione dei beni, richiesta in modo esplicito e chiaro dalla *Regola* per costruire la comunità. La prescrizione offre il destro al generale per ribadire la necessità della povertà personale e per un'invettiva contro i frati, i quali, con la scusa di trattenere presso di sé qualsiasi oggetto non come proprietà ma soltanto "in uso", finiscono col fare vita da signori. Si tratta di uno dei punti sui quali il generale punta maggiormente nella sua opera di riforma. Quasi sarcastica è l'invettiva contro i frati proprietari di vasi, mobili vari e oggetti di uso personale, beni più voluttuari che necessari. Ciò che soprattutto urtava la sensibilità del beato generale era l'atteggiamento superficiale e ottuso di coloro che, giustificandosi col dire «non possiedo nulla di proprio (...) tutto ciò che ho in uso è comune», riempivano le proprie stanze, più adatte ad un castello principesco che ad un convento, di ogni sorta di oggetti; mentre nella comunità c'era chi non aveva neppure il neces-

---

<sup>21</sup> *Expositio paraenetica...*, c. 9.

sario. Sperequazioni del genere potevano certamente avvenire, in un tempo in cui tra privilegi, esenzioni e altre simili opportunità, non dovevano essere pochi i frati che approfittavano dell'incapacità di intervenire di alcuni superiori. Il capitolo XXI tratta del "procuratore", il frate scelto per aiutare il priore nella distribuzione del necessario ai singoli religiosi. Soreth spiega che si tratta dell'incaricato dell'amministrazione dei beni temporali della comunità, mentre al priore spetta la cura della salute spirituale dei religiosi. Il generale lamenta però il comportamento di quei priori che «danno grande attenzione alle piccole cose e poca o nessuna a quelle grandi»<sup>22</sup>, trascorrendo il tempo piuttosto a discutere ogni giorno «de precio escarum et numero panum»<sup>23</sup>. Con tristezza commenta l'Autore:

«Cade l'asina e, al suo comando [del priore], immediatamente si rialza. Perisce l'anima [dei frati], e si ritiene che sia di poco detrimento per lei. E come il rigagnolo scava la terra, così il discorso sulle cose temporali rode la sua coscienza»<sup>24</sup>.

Nel capitolo seguente, il XXII, Soreth commenta la nota della *Regola*: «si distribuisca secondo quanto occorre tenendo conto dell'età e delle necessità dei singoli»<sup>25</sup>. L'uguaglianza non è puramente quantitativa, ma si basa piuttosto sulla sufficienza. La saggezza della prescrizione, purtroppo, viene interpretata in modo egoistico, per cui il desiderio diventa necessità. Il generale continua la descrizione delle varie forme di infermità, necessità e livelli di condizione umana utilizzando parole di varie autorità, tra le quali spicca Ugo di S. Vittore, o meglio un testo pseudo epigrafico a lui attribuito<sup>26</sup>. La *Regola* non dice nulla quanto all'abito dei frati; il generale però affronta questo discorso nel capitolo XXIII. Anche in questo caso è continuo il ricorso ai vari autori. Il tono è il solito: l'Ordine, «che fu primo nella Chiesa, anzi da cui ebbe inizio la Chiesa»<sup>27</sup>, ha ormai dimenticato la semplicità e la severità originarie. La libertà nel vestire e nell'uso dei mate-

---

<sup>22</sup> *Expositio paraenetica...*, c. 21: «magnam de minimis, paruam uel nullam de magnis curam gerunt».

<sup>23</sup> *Expositio paraenetica...*, c. 21.

<sup>24</sup> *Expositio paraenetica...*, c. 21: «Cadit asina et, eo iubente, statim subleuatur. Perit anima, et eius parui penditur detrimentum. Et sicut riuum terram cauat, sic temporalium discursus conscienciam eius rodit».

<sup>25</sup> *Regola carmelitana*, 12.

<sup>26</sup> Cf. HUGO DE FOLIETO, *De clauastro anime*, I, 12-14; II, 6-7, (PL 176), Parisiis 1880, 1017-1202; 1037-1043; 1055.

<sup>27</sup> *Expositio paraenetica...*, c. 23: «qui primus fuit in Ecclesia, ymo a quo cepit Ecclesia».

riali e dei capi di abbigliamento, sono una spia di tale decadenza. Nel capitolo XXIV, viene commentata la concessione, data da Gregorio IX<sup>28</sup> e inserita nel testo della *Regola*, di avere «asini o muli, secondo che la vostra necessità lo richiederà, e qualche allevamento (*nutrimentum*) di animali o volatili»<sup>29</sup>. Ribadito il concetto della comunione dei beni e della semplicità che deve caratterizzare l'uso dei beni per i Carmelitani, il generale accenna anche ai cani: i frati possono possederne, ma solo perché facciano da guardia ai conventi.

Possiamo dunque apprezzare la sostanziale continuità di impostazione nel modo di parlare della povertà carmelitana, che ha due aspetti uno personale: lo spogliamento/svuotamento da ogni bene superfluo e necessario, per essere totalmente liberi di ricevere da Dio e dagli uomini il solo necessario per vivere; ed uno comunitario: la comunione dei beni come espressione di fraternità e mezzo per costruire una comunione personale autentica.

#### LA POVERTÀ DI ALCUNI SANTI CARMELITANI

I santi carmelitani del tempo medievale non sono molti e quelli indicati dai vari cataloghi redatti tra la metà del XIV e l'inizio del XV secolo vanno considerati con attenzione, per discernere innanzitutto quali siano i personaggi storici, poi quali i carmelitani autentici e infine per sapere di quanti di essi ci siano notizie sufficienti per elaborarne una storia che vada oltre il dato leggendario o solo simbolico<sup>30</sup>. Infatti, nei quattro elenchi giunti fino a noi si va da un minimo di diciassette a un massimo di trenta personaggi, dei quali quattro, o cinque nella versione *Contracta Bruxellensis* del XV sec., sono personaggi biblici (Elia, Eliseo, Giona, Abdia e Giovanni Battista); altri – tra i cinque e gli otto – appartengono alla preistoria o mitologia spirituale carmelitana, cioè sono eremiti o persone legate a qualcuno dei valori fondanti del Carmelo, così come si erano andati elaborando lungo i primi due secoli di vita dell'Ordine. Dunque tra i personaggi storici accertati si possono enumerare solo: Simone d'Inghilterra, detto anche

<sup>28</sup> Cf. *supra*, nota 11.

<sup>29</sup> *Regola carmelitana*, 13.

<sup>30</sup> Cf. GIOVANNI GROSSO, *Il "Catalogus Sanctorum" tra le fonti per la storiografia di S. Alberto di Trapani*, in *In labore requies*, Homenaje de la Región Ibérica Carmelita a los Padres Pablo Garrido y Balbino Velasco, FERNANDO MILLÁN ROMERAL (ed.), Roma 2007, 343-363. Le diverse redazioni del *Catalogus* furono edite da BARTHOLOMAEUS F. M. XIBERTA, *De visione Sancti Simonis Stock*, Romae 1950, 281-313.

Stock (*Longior communis*), Alberto di Trapani, Angelo di Sicilia, Francesco (o Franco) da Siena, Teodorico di Alemannia, Pietro di Tommaso, Andrea Corsini, Enrico e Albertano (o Avertano). Ciascuno di loro in realtà rappresenta un *typus* che incarna un valore caratteristico, proprio della spiritualità carmelitana. Per cui a Simone sono legate l'approvazione definitiva dell'Ordine e il dono da parte di Maria dell'abito, sintetizzato poi nel solo scapolare; di lui però poco si dice nelle leggende a proposito della povertà, a parte il fatto che, da eremita, visse poveramente. Alberto e Angelo incarnano il tipo del predicatore, taumaturgo ed esorcista il primo, martire per la verità il secondo. Pietro di Tommaso e Andrea Corsini sono due vescovi, attenti alla cura d'anime e alla riconciliazione sociale, ecclesiale e politica, non meno che all'amministrazione dei beni. Gli altri, Franco da Siena, Teodorico, Enrico e Albertano sono invece penitenti, conversi, laici, in qualche modo memoria delle caratteristiche dei componenti del gruppo originale; anche di loro le leggende danno qualche notizia a proposito della povertà. Di ciascuno proveremo a offrire le caratteristiche fondamentali, prima di giungere ad una sintesi.

Dell'inglese s. Simone Stock è stato scritto moltissimo, soprattutto a motivo della visione mariana<sup>31</sup>. Restano aperte tutte le difficoltà a proposito dell'identificazione del personaggio, o meglio degli almeno due personaggi storici che sono alla base della figura tradizionale, di conseguenza è praticamente impossibile caratterizzare in dettaglio il modo in cui egli visse la povertà. Si può solo dire che, essendo stato eremita, visse poveramente, da penitente. Se poi un Simone fu come pare priore del Carmelo, avrà anch'egli osservato le indicazioni della Formula di vita assieme agli altri frati eremiti. Di più non è possibile dire.

Così pure nulla si può affermare con certezza di s. Angelo, stando alla conclusione storica a cui giunse Ludovico Saggi nel suo studio sul santo di Licata<sup>32</sup>. Gli esigui dati storicamente accertati sono rivestiti dall'abbondante drappeggio della leggenda, elaborata in seguito, nel XIV secolo, e probabilmente anche con altre finalità e certamente con intento edificante, volendo comunicare valori spirituali propri del Carmelo, tra i quali la dimensione della predicazione franca e aperta anche alla correzione pubblica dei soprusi e delle ingiustizie dei

---

<sup>31</sup> Si veda la sintesi offerta da EMANUELE BOAGA, *La Signora del luogo. Maria nella storia e nella vita del Carmelo*, Roma 2001, 95-102.

<sup>32</sup> LUDOVICO SAGGI, *S. Angelo di Sicilia. Studio sulla vita, devozione, folklore*, Roma 1962.

potenti. D'altra parte, riguardo la povertà non si va oltre il cliché abituale, quando si parla di religiosi.

Anche Alberto di Trapani (metà sec. XIII-1307) fu proposto come esempio di predicatore, esorcista e taumaturgo: le vite elaborate dal XIV secolo in poi<sup>33</sup> ne descrivono infatti i numerosi e ripetuti spostamenti per quasi tutta la Sicilia, con episodi di predicazione evangelica appassionata, accompagnata da evidenti segni di santità come atti di carità, guarigioni prodigiose e una continua lotta con il demonio. Più evidenti però sono anche gli esempi di povertà menzionati dai racconti; ne ricordiamo due. Prima di tutto la scelta di unirsi ai frati del Carmelo, in una Trapani che iniziava a conoscere un nuovo sviluppo e in una Sicilia che si stava riorganizzando politicamente e socialmente nel faticoso passaggio dalla dominazione angioina a quella aragonese e poi a quella imperiale<sup>34</sup>. Nato in una ricca famiglia mercantile e di proprietari terrieri, in vista sulla scena politica e di sicure prospettive, egli scelse di diventare membro di un nuovo gruppo religioso e di vivere in semplicità, poveramente:

Castitate semper nituit, obbedientiam sanctam firmiter integreque servavit, paupertate spiritus in cunctis fulgebat, praecipue misericordia fruens, dum omnia Dei amore recepta fratribus pauperibus erogabat, etiam personalia largiendo (...) In victu ac vestitu corporis eius vita asperitate nec non penitentie plena palam cunctis redditur in exempla gloriosa (...) Lana grossa corpus operiens intrinsecus, vestes viles gestabat forinsecus, ne quid contra spiritum vestis delectamenti insurgeret pestis, scilicet superbie vel glorie inanis, sed potius exemplo humilitatis assiduo frueretur, qua non solum extrinsecus, verum etiam viscerosius habundabat<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Il più antico sembra essere quello conservato a Padova nella Biblioteca Universitaria, *Cod. Pat. Lat.* 1622; si veda poi *Hagiographica carmelitana ex Codice Vaticano Latino 3813*, in *Analecta Bollandiana* 17 (1898), 314-336; oltre a queste vite, databili tra la fine del XIV e l'inizio del XV secolo, si conoscono quelle di Joannes Maria de Poluciis, (Venetiis, apud Lucium Surium, 1499; edita anche da GABRIEL WESSELS, in *Analecta Ordinis Carmelitarum* 3 [1914-16], 52-78), Vincenzo Barbaro (Palermo 1537; poi edita in *Acta Sanctorum* 7 augusti, t. II, 226-235), Theodoricus de Aquis (edita da DANIEL A VIRGINE MARIA, *Speculum Carmelitanum*, II.2, Antverpiae 1680, 631-642). Cf. FILIPPO BURGARELLA, *Profilo storico-biografico di Sant'Alberto degli Abbati nella Sicilia del suo tempo*, in *Sant'Alberto degli Abbati. Carmelitano – Patrono di Trapani*, Atti del Convegno nel VII centenario del Transito al Cielo (1307-2007) (Trapani, 8-10 maggio 2006), a cura di ELISEO CASTORO e VALENTINA LA VIA COLLI, Roma (2006), 15-51; GIOVANNI GROSSO, *Alberto di Trapani, un santo di ieri per oggi*, in *S. Alberto degli Abbati. Vita e iconografia*, Roma 2007, 7-32.

<sup>34</sup> Cf. F. BURGARELLA, *Profilo storico-biografico ...*, 15-51.

<sup>35</sup> Cf. *Hagiographica carmelitana ...*, 321, 36-40; 322, 17-21.

Lo stesso terreno su cui poi sarebbe sorto il complesso dell'Annunziata, fuori della città di Trapani, era appartenuto ai suoi parenti, e forse anche il suo ingresso al Carmelo andrebbe inteso come un tentativo di promuovere un soggetto religioso emergente. Eppure Alberto non approfittò della posizione e restò il frate disponibile a recarsi là dove il Signore e l'obbedienza lo inviavano. Certo, fu anche priore provinciale, ma come tutti assolse l'ufficio per un periodo per poi tornare alla vita di sempre, anche se non è da escludere che si sia servito degli agganci e delle relazioni familiari in occasione di necessità particolari. Come quando fu attribuita alla sua intercessione la violazione del blocco navale posto da Roberto d'Angiò a Messina, nel 1301. In effetti la città stremata dalla fame vide giungere in porto una nave carica di derrate<sup>36</sup>. L'episodio venne attribuito ad un intervento miracoloso impetrato dal santo, che senza rispettare l'interdetto lanciato dal pontefice, che sosteneva l'Angiò, celebrò la messa per chiedere il sostegno celeste. In realtà può essersi trattato di un effetto dell'influenza di Alberto. La povertà in questo caso si manifestò come attenzione e cura solidale per le sofferenze e i bisogni dei cittadini. Alla morte, avvenuta nella notte tra il 6 e il 7 agosto 1307, Alberto fu immediatamente additato come un santo e, con fortissima probabilità, la leggenda che narra la discussione tra il popolo e i canonici sul modo di celebrare i suoi funerali, non è altro che la memoria di una canonizzazione vescovile avvenuta, dopo un'opportuna consultazione e meditazione, con l'elevazione del corpo del povero frate.

Possiamo riunire in un unico gruppo i beati Franco da Siena, Teodorico di Alemannia, e s. Albertano (o Avertano); si tratta infatti di tre laici, penitenti e pellegrini. Il loro inserimento nel catalogo dei santi, a mio parere, fu motivato soprattutto dalla volontà di mantenere memoria delle origini dell'Ordine, nato appunto da un gruppo composto da laici recatisi in devoto pellegrinaggio in Terra Santa dall'Occidente e stabilitisi sulle pendici del Carmelo per vivere in santa penitenza, occupati nella *contemplatio caelestium*<sup>37</sup>. I tre beati vissero però successivamente, tutti nel XIV secolo, e in Italia, ma tutti assunsero almeno in parte la fisionomia delle origini.

---

<sup>36</sup> Cf. *Hagiographica carmelitana ...*, 325-326. L'episodio è noto anche da altre fonti di poco successive: ricordiamo il *Decameron* (V giornata, 7ª novella) di Giovanni Boccaccio e l'anonima *Cronica o Vita di Cola di Rienzo*, X; il blocco navale fu eluso dal capitano di ventura catalano Roger de Flor, ex templare, che di lì a poco sarebbe passato al soldo dei bizantini, i quali se ne sarebbero sbarazzati nel 1305 (cf. F. BURGARELLA, *Profilo storico-biografico ...*, 44).

<sup>37</sup> *Rubrica prima Constitutionum Carmelitarum*, in *MCH*, 33-43.



Franco, nato da una nobile famiglia di Grotti presso Siena, si convertì dopo una vita dissoluta e visse in povertà e penitenza come pellegrino, a Santiago prima, poi a Roma e a S. Nicola a Bari<sup>38</sup>. Tornato a Siena, scosso dalle parole del beato domenicano Ambrogio Sanseverini, visse per cinque anni in una celletta. L'atto di carità verso una povera donna gli meritò un albero carico di monete d'oro. Divenuto converso carmelitano visse in solitudine presso la cappella della Vergine. Morì l'11 aprile 1291 e parte del corpo fu portato a Cremona, quando la salma venne esumata una cinquantina d'anni dopo. Spesso viene rappresentato con una corona di ferro, che voleva essere, prima ancora che duro strumento di penitenza fisica, un segno del suo mutamento di stato: da uomo schiavo delle passioni a uomo liberato da Cristo, apparentemente suo schiavo ma interiormente libero da tutto. Povertà materiale e spirituale coincidevano perfettamente in lui. Sol tanto che lo strumento penitenziale attribuitogli dall'iconografia potrebbe derivare da una commistione di vite di due beati quasi omonimi, ambedue senesi e vissuti a poca distanza, ma carmelitano l'uno e servita il secondo: Francesco di Siena († 1328)<sup>39</sup>.

Vicenda analoga appare quelle di Avertano da Limoges<sup>40</sup> e Teodorico Alemanno<sup>41</sup>.

S. Avertano, vissuto probabilmente nel XIII secolo, divenne converso carmelitano e scese in Italia in pellegrinaggio a vari santuari. Morì a Lucca, sembra ancor prima del 1284 quando fu fondato il convento del Carmine in S. Maria del Corso, e fu sepolto nella chiesa dell'ospizio di S. Pietro fuori le mura. Un secolo dopo circa, tra il 1383 e il 1393, il vescovo Giovanni ne elevò i resti facendo porre nella stessa tomba anche i resti del beato Romeo, probabilmente morto pochi giorni dopo Avertano. I nomi dei due beati rimasero in tal modo associati come i loro resti più volte e in più luoghi traslati fino a tornare nel 1806 nella chiesa dei Ss. Paolino e Donato, ove sono tuttora conservati.

---

<sup>38</sup> Cf. LUDOVICO SAGGI, *Franco da Siena (Francesco Lippi), beato*, in *Santi del Carmelo*, 215-6. La vita più antica dovrebbe essere quella copiata da John Bale negli anni '20 del XVI secolo nel ms. 73 della Bodleyan Library di Oxford, che potrebbe coincidere con quella a cui allude anche il *Catalogus Sanctorum*.

<sup>39</sup> Nel 1590, Gregorio Lombardelli, O.P., scrisse una vita più ampia e ricca di particolari, alcuni dei quali però tolti dalla vita del beato servita.

<sup>40</sup> Cf. LUDOVICO SAGGI, *Avertano e Romeo, santo e beato*, in *Santi del Carmelo*, 181-2.

<sup>41</sup> Cf. REDAZIONE, *Teodorico il Tedesco, beato OCarm*, in *Dizionario Carmelitano*, diretto da E. Boaga e L. Borriello, Roma 2008, 889.

Teodorico invece proveniva dalla Germania e si recò in pellegrinaggio a Roma, dove liberò un'ossessa; sulla via del ritorno compì miracoli a Siena e Firenze. Visse di elemosina e, tra il 1377 e il 1379, morì poveramente nel convento carmelitano di Venezia e fu sepolto nella chiesa adiacente. Viene presentato come fratello converso, ma sembrerebbe aver tenuto una predica a Siena; si dice anche che usasse indossasse una corazza di ferro per penitenza<sup>42</sup>.

Se dei tre personaggi appena menzionati appaiono certamente come poveri pellegrini e penitenti – Franco anche solitario –, dunque autentici seguaci dei primi carmelitani, i due vescovi, Pier Tommaso di Aquitania e il fiorentino Andrea Corsini mostrano un'altra dimensione del carisma carmelitano: la disponibilità a servire la Chiesa, anche nei gradi più alti della gerarchia, in uffici di responsabilità pastorale e diplomatica.

Nella vita di s. Pietro di Tommaso (1305 ca.-1366) scritta dal cancelliere di Cipro, Philippe de Mézières, che era stato penitente e figlio spirituale del carmelitano patriarca di Costantinopoli dei Latini, si legge che al momento della morte il santo vescovo indossasse sotto ai solenni paramenti pontificali il consueto abito carmelitano, che cercava di celare agli occhi dei presenti<sup>43</sup>. Un piccolo segno della propria identità spirituale profonda: la dignità episcopale e i delicati incarichi diplomatici affidatigli dai pontefici non avevano annullato la sua condizione di umile frate, di cui l'abito era segno. Gli onori e le prerogative assunte erano state usati da Pietro di Tommaso per il servizio alla Chiesa e alla causa dell'unità e alla lotta contro gli infedeli, mai invece per interesse personale o per la propria comodità. I beni a sua disposizione erano per le necessità dell'ufficio e prima di morire distribuì i circa mille fiorini rimastigli<sup>44</sup>. D'altra parte, il medesimo biografo aveva già narrato che il Santo aveva avuto serie difficoltà a completare gli studi per mancanza di sussidi economici sufficienti, che gli sarebbero poi stati forniti da un benefattore<sup>45</sup>. È interessante notare che un tale comportamento, ossia la gestione in proprio di denaro ricevuto da benefattori, era del tutto contrario al dettato delle Costituzioni del tempo. Non solo, ma la colpa gravissima dei *proprietarii*

---

<sup>42</sup> Non vi è traccia di culto, eccetto che nel calendario redatto dopo il capitolo generale di Venezia del 1564: «15. Octobris. Theodorici conf. ord. carm. duplex».

<sup>43</sup> Cf. JOACHIM SMET, *The Life of Saint Peter Thomas by Philippe de Mézières*, Roma 1954, 150: «et illam tunicam vilem et immundam et scapulare quibus indutus erat ad carnem, ne homines viderent, pro posse suo cooperiebat et abscondebat».

<sup>44</sup> Cf. J. SMET, *The Life of Saint Peter Thomas ...*, 151.

<sup>45</sup> Cf. J. SMET, *The Life of Saint Peter Thomas ...*, 55.

era condannata, quasi senza appello, a sanzioni assai severe che giungevano persino alla negazione delle esequie e della sepoltura in terra consacrata, per chi fosse stato trovato in possesso di beni non denunciati e illeciti dopo la morte<sup>46</sup>.

S. Andrea Corsini (1301 ca.-1374), invece, seppe mettere a disposizione della propria diocesi le competenze finanziarie e amministrative acquisite dall'educazione familiare<sup>47</sup>. Proveniva infatti da una delle famiglie fiorentine più in vista e attive nel campo della mercanzia e degli affari, aveva pertanto l'economia nel sangue. Questo bernoccolo, però, non gli servì per aumentare la propria gloria o per accumulare ricchezze terrene; mentre Andrea fu degno del titolo di "padre dei poveri" attribuito ai grandi vescovi antichi. Si conservano ancora nell'archivio diocesano di Fiesole, alcuni registri di conti scritti di pugno da s. Andrea, a testimonianza della propria capacità amministrativa e contabile. In tempi in cui i presuli difficilmente risiedevano nella propria diocesi e ancor meno se ne occupavano, Andrea si dedicò alla ricostruzione dell'episcopio, al restauro del duomo e, ancor più profondamente, alla formazione e crescita spirituale e pastorale del proprio clero. Non dimenticò tuttavia né di aiutare i poveri, né di accogliere chi si rivolgeva a lui per pacificare fazioni e famiglie in lotta, sia a Fiesole che a Firenze.

Un discorso a parte va fatto a proposito di quell'Enrico con cui si chiudono le versioni più brevi del *Catalogus*<sup>48</sup>. Se si trattasse di un nobile inglese, sarebbe stato inserito nell'elenco in quanto rappresentante di quei benefattori laici, i quali, dopo aver aiutato l'Ordine in tanti modi favorendone la diffusione e lo sviluppo, chiesero di morire rivestendo le povere lane dell'abito carmelitano in segno di partecipazione ai benefici spirituali dell'Ordine stesso. Nel suo caso, dunque, sarebbe difficile parlare di povertà, se non in termini puramente spirituali e fortemente metaforici.

---

<sup>46</sup> *Constitutiones* (1324), Rubriche XXIX e XXXVII, in *Corpus Constitutiones Ordinis Fratrum Beatissimae Mariae Virginis de Monte Carmelo*, vol. I: 1281-1456, a cura di EDISON R. L. TINAMBUNAN ed EMANUELE BOAGA con la collaborazione SALVADOR VILLOTA HERRERO e ANTÓNIO. RUIZ MOLINA, Roma 2011, 161; 168.

<sup>47</sup> STEFANO POSSANZINI, *Andrea Corsini, santo, vescovo, O.Carm. (inizi sec. XIV-1374)*, in *Diz. Carm.*, 27.

<sup>48</sup> In realtà questo personaggio rimane abbastanza ambiguo: viene nominato dalla *Recensio brevior* (ed. B. XIBERTA, *De visione...*, 284), che lo dice sepolto in una chiesa parrocchiale di Lucca, e dalla *Contracta Bruxellensis* (ed. B. XIBERTA, *De visione...*, 313), che lo dice duca di Lancaster, morto indossando lo scapolare.

Analoga figura di benefattore fu ancora s. Nuno di S. Maria Álvaro Pereira (1360-1431), il connestabile del regno di Portogallo, eroe della guerra dinastica che consolidò la dinastia di Braganza sciogliendola dalle mire dei re di Castiglia, il quale, rimasto vedovo e dopo aver distribuito tra i soldati e i poveri parte dei propri beni, decise di ritirarsi nel Carmine di Lisbona che egli stesso aveva fondato alcuni anni prima<sup>49</sup>. S. Nuno vi dimorò come frate donato, occupandosi prevalentemente del servizio ai poveri, per i quali almeno inizialmente raccoglieva elemosine percorrendo la città per la questua, finché i superiori non glielo proibirono, sollecitati in ciò dallo stesso sovrano. Non cessò però la distribuzione quotidiana di cibo e vestiti a qualunque persona bisognosa che avesse bussato al convento.

Non molto si può dire a proposito della povertà delle sante carmelitane. Prima di tutto perché il mondo femminile carmelitano, benché esistente sin dai primi decenni della presenza in Europa<sup>50</sup>, iniziò ad essere preso in considerazione in maniera più sistematica solo dalla metà del XV secolo, contemporaneamente al sorgere delle prime comunità strutturate di sorelle, che si orientarono verso la clausura in modo più o meno graduale, secondo il modello consolidato e accettato in quel tempo per la vita religiosa femminile<sup>51</sup>.

Tra le carmelitane sante va ricordata per prima Giovanna di Tolosa (XIV-XV sec.)<sup>52</sup>. È incerto anche il tempo in cui ella visse; il suo nome inoltre non appare nei cataloghi dei santi del secolo XIV e neppure in quello redatto da Giovanni Grossi nei primi anni del secolo XV. Dunque si suppone che sia vissuta verso la fine del XIV o nella prima metà del XV secolo. Appare, però, nell'affresco di S. Felice del Benaco, raffigurante s. Alberto attorniato da quattordici medaglioni di santi carmelitani, datato 1472. La tradizione vuole che Giovanna appartenesse alla stirpe reale di Navarra e che sia vissuta come reclusa presso la chiesa dei Carmelitani di Tolosa, dove assieme alla compagna Anna condusse una vita penitente, ricca di veglie e preghiere; si dice inoltre che intrattenesse colloqui spirituali con i giovani frati carmelitani, che guidava nella vita di preghiera.

---

<sup>49</sup> CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, Ulissiponen., *Canonizationis Beati Nonii a Sancta Maria (...) Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, Roma 2007.

<sup>50</sup> Lo studio più completo resta ancora quello di CLAUDIO CATENA, *Le Carmelitane: storia e spiritualità*, Roma 1968; si veda anche JOACHIM SMET, *Cloistered Carmel: A Brief History of Carmelite Nuns*, Rome 1987.

<sup>51</sup> Cf. G. GROSSO, *Il Beato Jean Soreth...*, 191-250.

<sup>52</sup> Cf. JOHN BALE, *Collectanea*, esisteva una *Vita* di Bertrando de Salinis oggi perduta.

Accanto a lei possiamo ricordare la principessa di Boemia, la beata Angela, che è però un personaggio di fantasia, probabilmente originata da contaminazioni con figure storiche del mondo francese, come Agnese di Boemia (1211-1282) discepola di s. Chiara.

In seguito e decisamente legate all'origine dei primi monasteri, furono venerate come beate Giovanna Scopelli (1438-1491) fondatrice del monastero della sua città, Reggio Emilia<sup>53</sup> ed Arcangela Girlani (1460 ca.-1495) fondatrice del monastero di Mantova<sup>54</sup>. Di ambedue non si hanno particolari notizie riguardo la povertà, se non che, avendo scelto il Carmelo, vissero poveramente e in penitenza.

#### UN TENTATIVO DI SINTESI

Possiamo avviarci alla conclusione di questa rapida e superficiale presentazione tentando di rispondere ad alcune questioni, in modo da abbozzare almeno una prima sintesi, lasciando aperto il campo ad ulteriori approfondimenti e analisi. Chiediamoci dunque: di quale tipo di povertà stiamo parlando? Quali sono le motivazioni, espresse o no, che soggiacciono alle scelte e ai modelli di vita espressi dai santi carmelitani del tempo medievale? Esiste, o no, un obiettivo, un destinatario (personale, ideale, o materiale) della scelta di povertà attuata dai

---

<sup>53</sup> «Non si sa molto dei primi anni della sua vita. Morti i genitori, si ritirò presso una donna di modeste condizioni economiche, ma di molta pietà, che pensava a costruire un monastero. Giovanna si pose alla ricerca di un luogo adatto, quando una vedova le offrì se stessa, due figlie e la sua casa. Abitarono insieme dal 1480 al 1484 e intanto cercava un altro luogo che potesse servire da monastero. Ottenne, con l'appoggio del Vescovo Filippo Zoboli, la chiesa di san Bernardo. Gli inizi del nuovo monastero si datano 1485, cambiato il nome di san Bernardo in quello di Santa Maria del Popolo (detto "le Bianche"). Dotata da Dio di carismi straordinari, ricca di profonda pietà mariana e animata da intenso spirito di penitenza, morì il 9 luglio 1491. Il suo culto ebbe inizio l'anno seguente con l'esumazione del corpo» (LUDOVICO SAGGI, *Scopelli, Giovanna, beata*, in *Santi del Carmelo*, 319).

<sup>54</sup> «Nacque a Trino nel Vercellese in un anno imprecisato della seconda metà del sec. XV. Manifestò ben presto la volontà di farsi religiosa ed a tale scopo fu posta in prova in un monastero presso la sua città; ma qui mal sopportava la vicinanza della famiglia. Nel 1477, dopo aver superato la contrarietà paterna, vestì l'abito carmelitano a Parma nel monastero della Congregazione Mantovana. Dovendosi dar inizio ad una nuova fondazione nella città di Mantova, Arcangela vi fu trasferita ed il 18 febbraio 1492 s'inaugurò il monastero di Santa Maria del Paradiso sotto la sua direzione, durata circa tre anni, perché morì il 25 gennaio 1495. Seppellita in un primo tempo nella tomba comune, poco dopo fu esumata e riposta in un'arca nel corro. Attualmente si trova nella chiesa dell'Ospedale san Lorenzo a Trino». (LUDOVICO SAGGI, *Girlani, Arcangela, beata*, in *Santi del Carmelo*, 249).

primi carmelitani? E, infine, quali potrebbero essere le problematiche che restano aperte?

Iniziamo con ordine e chiediamoci se dalle vite e dai profili di santi carmelitani offerti dalla tradizione emerge un tipo particolare di povertà. Mi sembra che si possa concludere che, in effetti, siamo di fronte non tanto ad una povertà scelta come ideale di vita in sé, come potrebbe essere il *titulus paupertatis* francescano, ma piuttosto ad una scelta funzionale al genere di vita religiosa assunto. I Carmelitani erano eremiti che diventano presto frati mendicanti, scegliendo perciò lo stile della *mendicitas apostolica*, in altre parole l'assenza di rendite fisse e sicure. Ciò appare molto evidente nelle vite dei ss. Alberto e Angelo: predicatori itineranti e mendicanti, dediti alla contemplazione e all'annuncio evangelico in mezzo al popolo e tra gruppi sociali particolari, come gli ebrei e i mussulmani.

Un secondo genere di povertà è quello proprio dei pellegrini-penitenti, come Franco da Siena, Teodorico di Alemannia e Avertano di Limoges, i quali manifestano precisamente la condizione di poveri pellegrini, dipendenti dalla carità e dalla generosa accoglienza delle persone che incontrano, nonché dei loro stessi confratelli. I benefattori vengono ripagati con moneta spirituale: guarigioni straordinarie, conversioni, prediche, ecc. In parte, poi, la loro povertà si coniuga anche con la penitenza da loro esercitata.

Infine i due vescovi, il patriarca latino di Costantinopoli Pietro di Tommaso e il vescovo di Fiesole Andrea, manifestano la capacità di vivere la povertà con intelligente adattabilità alle condizioni reali e alle possibilità offerte dalla vita stessa (per esempio, l'accettazione del dono celeste ottenuto tramite i benefattori per terminare gli studi per Pietro di Tommaso), così come la capacità di amministrare i beni diocesani dimostrata da Andrea Corsini, o la conservazione della propria identità di frate mendicante al di sotto della dignità ecclesiastica assunta per servizio e non per interesse manifestata da Pietro di Tommaso.

Perché, dunque, questa scelta di vita povera? Si è già fatto cenno all'*incerta mendicitas*, caratteristica del mondo mendicante che aveva reinterpretato in modo nuovo l'ideale dell'*apostolica vivendi forma*. In tal senso i Carmelitani non sono originali, anzi nel processo di inserimento nel contesto ecclesiale e sociale del tempo hanno assunto modelli già esistenti e sperimentati da altri movimenti simili. In particolare hanno scelto la povertà personale in nome di una comunione di beni solidale, che pur senza essere radicale come quella francescana era sufficiente da renderli identificabili con il movimento mendicante. In genere, però, le vite dei santi tendono a evidenziare proprio la radi-

calità della scelta e delle sue applicazioni, in modo conforme allo stile agiografico corrente, per il quale il santo deve apparire eccezionale in ogni aspetto della vita materiale e spirituale.

Sempre a livello delle motivazioni ci si può chiedere chi fossero i beneficiari di tale scelta di vita povera? In tal senso è chiaro che si tratta di una scelta che aveva una motivazione teologica fondamentale: la vita povera non era altro che manifestazione della radicale povertà umana e della realtà che rende tutti bisognosi dell'aiuto e della continua opera di benedizione di Dio. In secondo luogo, ne risultava arricchita la comunità stessa, che cresceva con l'apporto gratuito di tutti e si rafforzava con la condivisione dei beni spirituali e materiali ottenuti dall'impegno di ciascuno. Tale solidarietà, che potremmo definire interna, si rifletteva e si proiettava al di fuori nell'assistenza ai più poveri e bisognosi: la povertà animava e si esprimeva nella carità. Inoltre aveva un aspetto di denuncia sociale: mettersi dalla parte dei *minores* significava prendere le distanze da una struttura sociale ingiusta, senza per questo impedirsi di utilizzare conoscenze e capacità per azioni di giustizia (vedi i ss. Alberto e Andrea). È vero che di tale attività non abbiamo che pochissime testimonianze per i primi secoli di vita dell'Ordine; tuttavia non si può escludere a priori e l'esempio di s. Nuno rimane come esempio chiaro della conversione e di amore ai più poveri. Infine lo stesso frate beneficiava della povertà, essendo in tal modo più disponibile a lasciarsi guidare nel cammino di trasformazione interiore al quale si era dedicato: la povertà coincideva per lui nella capacità di lasciarsi svuotare da tutto quanto è inutile e accessorio, per essere riempito dall'unico necessario, Dio.

Certamente non è possibile esaurire un argomento di tale portata in così breve tempo e diversi aspetti meritano di essere approfonditi. Prima di tutto la questione delle fonti, non ancora del tutto studiate in modo sistematico. Per esempio il *Catalogus sanctorum*, benché più volte preso in considerazione anche da autorevolissimi studiosi<sup>55</sup>, non ha ancora rivelato tutte le sue ricchezze; per esempio occorrerebbe determinare con certezza tutte le fonti di ogni singola vita e stabilire differenze, discrepanze e varianti tra le diverse redazioni.

---

<sup>55</sup> In modo specifico B. XIBERTA, *De visione...*, 84-93 e L. SAGGI, *S. Angelo di Sicilia...*, 20-34; IDEM, *Storia dell'Ordine Carmelitano, pro manuscripto*, Roma 1962-3, 153-161; IDEM, *Agiografia carmelitana*, in IDEM, *Santi del Carmelo*, Roma 1972, 92-93; ANTÓNIO RUIZ, *El Catalogus Sanctorum Ordinis Carmelitarum: origen, naturaleza y fuentes*, testo inedito presentato al seminario di studio: *Lettura interdisciplinare dei testi medievali carmelitani*, Roma, 4-9 aprile 1994.

Inoltre, parlando più in specie della povertà, altra luce sulle vicende di santità potrebbe essere offerta da un'illustrazione più dettagliata delle modalità concrete di vivere la povertà da parte dei singoli frati e delle comunità. In tal senso, saranno certamente utili tutte le ricerche sulla dimensione economica (anche in prospettiva "microstorica") sui documenti di archivio di conventi e province. D'altra parte, occorre anche tener presente che la povertà non è una caratteristica carismatica centrale del Carmelo, ma piuttosto una componente complementare benché essenziale, dunque può risultare difficile individuare esempi originali di povertà.

Infine, non si deve dimenticare che il tema ha accompagnato l'intera vita dell'Ordine con interpretazioni e accenti sempre nuovi. Basta pensare all'esempio del b. Angelo Paoli (1642-1720), vero "padre dei poveri" nella Toscana e nella Roma della seconda metà del XVII e il primo ventennio del XVIII secolo<sup>56</sup>. Non poche beatificazioni o canonizzazioni avvenute negli ultimi anni hanno riguardato infatti frati o suore che si sono distinti in modo particolare proprio per la povertà personale o nel servizio ai più poveri e bisognosi, anche in tempi recenti.

La santità, intesa come vita evangelica radicale scelta con libera adesione e impegno fedele, non può fare a meno della povertà come segno della totale dipendenza da Dio e di generosa solidarietà per chi ha bisogno.

GIOVANNI GROSSO, O.CARM.  
*Institutum Carmelitanum*  
Roma

---

<sup>56</sup> Roma, Archivio Postulazione Generale dei Carmelitani, Copia dei Processi di beatificazione e canonizzazione: Post. III, 75-78, inoltre un fascicolo di documenti, i verbali dell'esumazione, ricognizione canonica e traslazione delle spoglie. Altra documentazione è depositata nell'Archivio Segreto Vaticano, nell'Archivio della Congregazione delle Cause dei Santi, nella Biblioteca Nazionale di Parigi. Varie le biografie stampate del b. Angelo Paoli: da quella di PIER TOMMASO CACCIARI, *Della vita virtù e doni soprannaturali del venerabile servo di Dio P. Angiolo Paoli carmelitano dell'antica osservanza libri III con appendice de' miracoli* (...), Roma 1756, a quelle di GIORGIO PAPÀSOGLI, *Un apostolo sociale: Padre Angiolo Paoli*, Milano [1962] e di STEFANO POSSANZINI, *Padre Angiolo Paoli, carmelitano: apostolo dei poveri e dei malati*, [Massa 2001] e, infine MARIA ROSARIA DEL GENIO, *Padre Carità. Beato Angiolo Paoli*, Milano 2010.



LA *DISCRETIO* NELLA REGOLA DEL CARMELO\*

VINCENZO D'ALBA

La facoltà di scegliere separando e distinguendo le opzioni, l'applicazione di una giusta misura nelle azioni, in altre parole il discernimento, la *discretio*, sono rivelative di una vita nuova che si lascia guidare dal dono gratuito dello Spirito santo. Nella società post-moderna è sempre più il "metodo scientifico" a porre le basi della conoscenza, e per la mentalità comune il discernimento sembra appartenere a questo metodo. Tuttavia esso non può esprimersi come l'esercizio delle sole facoltà naturali e sensitive, di intuizione o di percezione, oppure delle facoltà razionali e deliberative.

Il discernimento, la *discretio*, pur procedendo con l'ausilio di tali facoltà dell'uomo, procede nella prospettiva di verifica e di confronto con la realtà, sotto la guida di una ispirazione trascendente, che si presenta come dono dall'alto. Si pone, nella vita spirituale, come una specifica operazione di giudizio sulla realtà circostante alla luce di una misteriosa interazione fra gli avvenimenti attuali e l'evento divino. È questa, d'altra parte, la dinamica propria di Dio che pone su questa stessa linea anche l'incarnazione del Verbo, che costituisce la manifestazione più evidente della compromissione di Dio nella storia umana.

Con il presente lavoro, abbiamo ricercato ed analizzato questa realtà dell'esperienza spirituale cristiana, valida e disponibile per tutti coloro che hanno ricevuto il dono dello Spirito, in un testo ispirativo-fondante e insieme normativo come la Regola del Carmelo, individuando alcuni spunti di attualizzazione della proposta di sequela di Cristo contenuti in esso. Il metodo è stato quello dell'analisi letteraria e comparativa con altri testi della tradizione monastica e spirituale, precedenti e contemporanei alla Regola stessa.

---

\* Estratto della Tesi di Licenza in Teologia spirituale discussa presso lo Studio Teologico S. Paolo di Catania il 15 febbraio 2013.

Attrezzati delle chiavi di lettura idonee riguardo alla *discretio*, attinte dalla tradizione biblica e dalla storia della spiritualità, abbiamo studiato il testo della Regola del Carmelo da quest'ottica ermeneutica, analizzando innanzitutto il paragrafo dell'epilogo, dove si fa esplicita menzione della *discretio*, e inoltre gli altri paragrafi dove se ne fa un uso implicito, mettendoli a confronto e a volte evidenziandone alcune dipendenze con altri testi di autori spirituali, come Giovanni Cassiano, Benedetto da Norcia e Colombano.

Infine, con i risultati ottenuti, abbiamo elaborato una sintesi teologico-spirituale, cercando di proporre, crediamo per la prima volta, appoggiandoci certo agli studi di alcuni autori carmelitani, una rilettura della Regola del Carmelo nella prospettiva della *discretio*.

## 1. LA *DISCRETIO*: CHIAVI DI LETTURA

All'inizio della nostra ricerca ci sembra opportuno chiarire i termini di cui ci serviremo nell'affrontare il tema che ci siamo proposti di sviluppare. Bisogna, infatti, che si faccia chiarezza sul termine *discretio*.

Nel linguaggio comune *discretio* assume il senso di "discrezione" e indica l'atteggiamento di riguardo nei confronti degli altri, ossia la capacità dell'uomo maturo ed equilibrato di astenersi da ogni forma di eccessiva curiosità e di inopportuna invadenza. In generale è il senso di ritegno, di riserva nelle parole e nelle azioni. Non è questo il senso che interessa direttamente il nostro studio.

Nel linguaggio cristiano, *discretio*, ha in genere attinenza sia con la facoltà di *discernere*, che «è la speciale abilità nell'esaminare le origini e gli effetti dei movimenti diversi dell'anima sotto una guida o norma alla quale quell'abilità s'ispira»<sup>1</sup>, sia con il *sensu della misura*, inteso «come equilibrio e buon senso nel mantenersi nei giusti limiti»<sup>2</sup>. Sono questi i significati che direttamente interessano il nostro studio. «Dans le vocabulaire ascétique chrétien le mot *discretio* traduit deux mots grecs qui expriment deux notions différentes: διάκρισις = discernement, μέτρον = mesure»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> D. MILELLA, *Discrezione*, in E. ANCILLI – PONTIFICIO ISTITUTO DI SPIRITUALITÀ DEL TERESIANUM (CURT.), *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, 1, Roma 1990, 814.

<sup>2</sup> G. GIULIANO, *Discrezione*, in L. BORRIELLO - E. CARUANA (CURT.), *Dizionario di mistica*, Città del Vaticano 1998, 426.

<sup>3</sup> A. CABASSUT, *Discretion*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, 3, Paris 1957, 1311. D'ora in poi DS per *Dictionnaire de Spiritualité*.

*Discretio*, nel senso di *discernimento*, esprime anzitutto le idee di: *separazione, divisione, distinzione, differenza*. Indica perciò la capacità di discernere, la facoltà di distinguere il bene dal male<sup>4</sup>; nello stesso tempo indica «la faculté qui discerne, c'est-a-dire la raison et les actes de cette faculté: la prudence, le jugement»<sup>5</sup>, prudenza e giudizio che interagiscono fra loro.

*Discretio*, nel senso di *misura* esprime il significato di «moderazione, giusta misura, disposizione per compiere scelte che evitano allontanamento per eccesso o per difetto dal proprio fine»<sup>6</sup>. È ciò che permette di dosare con moderazione ogni cosa, di calcolare lo sforzo verso la perfezione secondo le nostre reali forze e la nostra misura di grazia, per non andare temerariamente al di là dei nostri limiti personali e non restarne vilmente al di qua.

Prima di essere un atteggiamento pratico, la *discretio* è un atto dell'intelligenza, del giusto giudizio. Come vedremo, nel testo della Regola del Carmelo e, in generale, in tutta la letteratura spirituale cristiana, «tutti e due i significati di discrezione – come *discernimento* e come *misura* – appaiono con varie sfumature. Interagiscono anche l'uno sull'altro»<sup>7</sup>.

Ricerca nella Scrittura la capacità di discernere e scegliere nell'agire della quotidianità, per poter assumere lo stesso sguardo di Dio sulla realtà, significherebbe coinvolgere la Scrittura tutta intera. Infatti in essa più che una teoria «si trova un discernimento all'opera, in fieri: da una parte il discernimento che Dio opera nella storia d'Israele o nella chiesa, dall'altra quello che l'uomo compie per entrare nella via della fede e della giustificazione e per crescere nell'operosità dell'esistenza cristiana nella chiesa e nel mondo»<sup>8</sup>.

La *discretio* nella Scrittura appare come il costante sguardo sapienziale che Dio ha verso le sue creature. Il credente è chiamato ad interiorizzare tale sguardo. Egli, attraverso il dono e l'azione dello Spirito santo, impegnato nel discernimento della vita personale e degli avvenimenti della storia quotidiana, impara, nel confronto con la Parola di Dio, ad assumere verso gli altri lo stesso sguardo sapienziale di Dio ispirato alla *discretio*, viene, dalla Parola letta e meditata nello Spirito, sapiente-

<sup>4</sup> Cfr. *l. c.*

<sup>5</sup> *L. c.*

<sup>6</sup> G.E. GANSS, *Discrezione*, in M. DOWNEY (cur.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Città del Vaticano 2003, 255.

<sup>7</sup> *L. c.*

<sup>8</sup> A. BARRUFFO, *Discernimento*, in S. DE FIORES – T. GOFFI (curr.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Cinisello Balsamo (MI) 1985, 421.

mente educato a guardare la realtà nell'ottica di Dio, vale a dire a discernere-la con profondità, profezia, equilibrio, pazienza e mansuetudine.

A partire dalle prime esperienze monastiche dell'età patristica, fino alle figure spirituali dell'età moderna la *discretio* ha nel cammino spirituale il ruolo fondamentale di introdurre e di mantenere una giusta misura nella pratica delle virtù e nelle molteplici attività della stessa vita spirituale. Nella tradizione spirituale la *discretio* si esplicita nel costante esercizio di discernimento delle situazioni personali e degli avvenimenti della vita quotidiana, lasciandosi condurre dallo Spirito santo e assumendo un'autentica libertà del cuore, un vigile equilibrio di sé, la pazienza e la mansuetudine. Qui la *discretio* biblica è stata recepita come una nota caratteristica della vita spirituale cristiana: essa è proficua nel dinamismo della vita fraterna in comune, è necessaria nell'ascesi, è efficace nel vivere le relazioni con gli altri e le situazioni della quotidianità, perché è «parfaitement équilibrée, parfaitement humaine, inspirée et guidée par la souveraine Sagesse de Dieu»<sup>9</sup>.

## 2. ANALISI DELLA *DISCRETIO* NELLA REGOLA DEL CARMELO

### 2.1. *La Regola del Carmelo*

La struttura della Regola del Carmelo, studiata nella disposizione testuale delle sue parti, fa intravedere la possibilità di realizzare un'esistenza cristiana, capace di assumere un atteggiamento sapiente nel vissuto quotidiano. Tale atteggiamento scaturisce dall'assiduo discernimento che lo Spirito santo dona attraverso il confronto con la Parola, e diviene così capace di plasmare la comunità dei frati eremiti del monte Carmelo.

Questo tipo di analisi della Regola consente di evidenziare la struttura teologico-spirituale che costituisce la trama del progetto di vita in essa contenuto e ci conduce ad una prima comprensione del testo della Regola che potremmo considerare come una «scuola di vita', dove umilmente si impara a discernere quel disegno coerente che dà senso al tutto, per riprovare a narrare anche nell'oggi, nella fatica dei nostri giorni e nella varietà dei contesti esistenziali, l'evangelica bellezza del vivere insieme come fratelli nel Signore»<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> A. CABASSUT, *Discretion*, cit., 1328.

<sup>10</sup> E. PALUMBO, *Narrare la bellezza del vivere come fratelli. La struttura della Regola del Carmelo*, in *Horeb. Tracce di spiritualità*, 17 (2008) 3, 122. D'ora in poi nelle note *RCarm* per Regola del Carmelo.

## 2.2. *L'uso esplicito del termine discretio nel paragrafo dell'epilogo*

«Haec breviter scripsimus vobis, conversationis vestrae formulam statuentes, secundum quam vivere debeatis. Si quis autem supererogaverit, ipse Dominus, cum redierit, reddet ei; utatur tamen discretionem, quae virtutum est moderatrix»<sup>11</sup>. La Regola del Carmelo all'ultimo paragrafo, il 24, ovvero l'epilogo, termina con queste parole riferite proprio alla *discretio* che qui viene esplicitamente menzionata.

Cercheremo di analizzare questo ultimo paragrafo, mettendo in evidenza alcuni elementi propri della tradizione monastica, i quali ci aiuteranno a comprendere meglio la funzione e il significato dell'epilogo. Come vedremo, esso, chiude richiamando la fedeltà al progetto di vita delineato nei paragrafi precedenti, ma nello stesso tempo, collocandosi in rapporto tematico-letterale con il prologo e riferendosi a Cristo e allo Spirito santo nel contesto dell'attesa escatologica, apre alla creatività, dove è necessario far uso della virtù della *discretio*.

L'epilogo sembra avere questa funzione e questo significato nella Regola del Carmelo: "chiudere" richiamando alla fedeltà e nel contempo "aprire" alla sana creatività perché le mutevoli situazioni della vita possono chiedere di ampliare ciò che la Regola ha già detto e stabilito, a condizione, però, che tale creatività non sia frutto della moda del momento, ma corroborata da un attento ed evangelico discernimento.

Analizziamo più da vicino l'epilogo nella prospettiva della *discretio*.

### 2.2.1. «Si quis autem supererogaverit»

Con questa espressione l'epilogo sembra evocare la pagina evangelica del Buon Samaritano, da qui «si sviluppa l'idea di qualche cosa fatta al di fuori del precetto, liberamente»<sup>12</sup>. È l'idea che la Regola è sì un testo di riferimento per misurare la fedeltà carismatica al progetto di vita, ma non dice tutto, non definisce tutto, né prevede tutto. Lo stesso legislatore riconosce che ciò che ha scritto è un testo molto breve ed essenziale: «Haec breviter scripsimus vobis»<sup>13</sup>. Nella *Forma di vita*, il Patriarca Alberto ha messo tutto ciò che egli considerava importante per una vita conforme al Vangelo per i primi frati carme-

<sup>11</sup> RCarm 24.

<sup>12</sup> C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo. Origine - Natura - Significato*, Roma 1973 (Textus et studia historica carmelitana 12), 421.

<sup>13</sup> RCarm 24.

litani. E alla fine, dopo aver enumerato tutti i consigli e le norme, egli tratta la possibilità del caso in cui qualcuno faccia più di quanto è prescritto, perciò scrive: «Si quis autem supererogaverit»<sup>14</sup>.

In cosa consiste questo “di più”? Il Patriarca Alberto certamente si riferisce a qualcosa che non è prescritto, che non rientra nel “già scritto” della *forma di vita*. È una esortazione ad essere fedeli e nello stesso tempo creativi. I Padri Generali O.Carm e OCD, rispettivamente p. J. Chalmers e p. C. Maccise, in una loro lettera circolare all’Ordine affermano:

«È questo un criterio di grande discretio spirituale e di autentica lungimiranza, uscito dalla mano di Alberto e tipico della migliore tradizione monastica. È un criterio che considera ogni Regola non un testo sacro e intoccabile, ma un testo che ha i caratteri della essenzialità e che per questo non intende racchiudere tutta l’esperienza carismatica dell’autore e della comunità a cui è indirizzata»<sup>15</sup>.

Lo spazio in cui l’epilogo della Regola del Carmelo proietta è allora un orizzonte aperto verso il quale tutta la Regola invita ad avventurarsi, oltrepassando gli approcci legalisti e ristretti per allargarlo verso la fine dei tempi, in un’attesa creativa del ritorno del Signore «ipse Dominus, cum redierit».

### 2.2.2. «Conversationis vestrae»

Il testo della Regola si conclude con una sintesi, affermando che ciò che è stato scritto nei paragrafi precedenti stabilisce «conversationis vestrae formulam»<sup>16</sup>.

La Regola di San Benedetto, indica che il novizio al momento dell’ammissione faccia in coro, davanti a tutta la comunità, insieme alla promessa di stabilità e obbedienza quella di «conversatione morum suorum»<sup>17</sup>. Questa espressione compare anche in altri passi della *Regula Benedicti*. Il termine *conversatio* nel corso dei secoli ha assunto vari significati e diversi sono i sensi che esprime: il senso

<sup>14</sup> L. c.

<sup>15</sup> J. CHALMERS – C. MACCISE, *Aperti al futuro di Dio*. Lettera circolare dei Superiori Generali O.Carm e OCD per i 750 anni della approvazione definitiva della Regola del Carmelo da parte di Innocenzo IV, Roma 1997, 7.

<sup>16</sup> RCarm 24.

<sup>17</sup> BENEDETTO DA NORCIA, *Regulae Monasteriorum*, 58,17, in G. HOLZHERR (cur.), *La Regola di San Benedetto*, Casale Monferrato 1992, 272. Da ora in poi RB seguita dal numero del capitolo, del paragrafo e della pagina di questa edizione.

durativo di condotta, una maniera di vivere, la vita ascetica; il senso incoativo di cambiamento, l'ingresso nella vita monastica<sup>18</sup>.

San Benedetto, conformemente alla visione antica e neotestamentaria, concepisce la vita monastica, analogamente alla vita cristiana e alla vita umana, come un cammino. Il termine *conversatio* per san Benedetto non sembra indicare semplicemente un atto puntuale o un momento determinato della vita monastica, o di colui che desidera intraprenderla, né una modalità acquisita una volta per tutte, bensì «la dinamica di un'intera esistenza, un movimento di crescita interiore che, grazie soprattutto all'opera santificatrice dello Spirito, si riflette anche in un mutamento dell'agire della stessa persona»<sup>19</sup>.

È dentro questa prospettiva che si muove anche la Regola del Carmelo, la quale è stata consegnata ai frati carmelitani dal Patriarca Alberto «con la particolare finalità di proporsi come modo di vivere e nello stesso tempo come cammino di conversione – personale e comunitario – nella fedeltà alla sequela di Cristo Gesù e nella perseveranza dell'attesa della sua Venuta»<sup>20</sup>.

La conversione che nell'epilogo si evidenzia è quella orientata verso l'amore caritativo – insito nel «supererogaverit» della parabola evangelica del Buon Samaritano, dove è messo in relazione con l'atteggiamento del “prendersi cura”, sull'esempio del Samaritano<sup>21</sup> – ed «è risvegliata direttamente dallo Spirito santo: “l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito santo, che ci è stato dato” (Rm 5,5). Per acquisire la conversione alla carità è richiesto un incontro personale con lo Spirito di Cristo»<sup>22</sup>. Si tratta pertanto di una conversione, non solo dallo stato di peccatore, ma dalla condizione umana a quella di risorti secondo lo Spirito, cioè di creature nuove, capaci di amare Dio e di prendersi cura degli altri.

Nel caso della Regola del Carmelo, si tratta di amare e di prendersi cura in modo creativo del progetto di vita, le cui linee essenziali sono state già delineate nel testo della Regola, discernendo con equi-

<sup>18</sup> Cfr. C. MOHRMANN, *La langue de saint Benoît*, in *Études sur le latin des chrétiens*, 2, *Latin chrétien et médiéval*, Roma 1961, 341.

<sup>19</sup> C. FALCHINI, *Volto del monaco, volto dell'uomo. Saggio di antropologia monastica nella “Regola” di Benedetto*, Magnano (BI) 2006, 140.

<sup>20</sup> E. PALUMBO, *Ritornare alla gratuità. La conversione nella vita consacrata*, in *Horeb. Tracce di spiritualità*, 21 (2012) 3, 53.

<sup>21</sup> Cfr. Lc 10,34-35.

<sup>22</sup> T. GOFFI, *Conversione*, in S. DE FIORES – T. GOFFI (curr.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, cit., 290.

librio aspetti e situazioni sempre nuovi, imprevedibili ed eccedenti il "già detto e scritto".

### 2.2.3. «Cum redierit, reddet ei»

Nell'epilogo esplicito è il richiamo escatologico dell'espressione «ipse Dominus, cum redierit, reddet ei»<sup>23</sup>. Si vive per Dio e da lui solo dobbiamo aspettare la ricompensa. Nella Regola l'epilogo e il prologo costituiscono insieme un abbraccio inclusivo, che ha lo scopo di racchiudere l'intera *forma vitae* nell'orizzonte cristologico dell'*ossequio/sequela di Cristo* e dell'*attesa del ritorno/venuta del Signore*. Come il prologo ha ricordato che non c'è altra norma superiore a quella dell'*obsequium Christi* e del servizio fedele a lui prestato con tutto il cuore, così l'epilogo ricorda, prima di chiudere, che il cuore deve restare sempre proteso all'attesa dell'incontro col Signore che verrà, attesa che impedisce ogni assolutizzazione e sacralizzazione delle proprie scelte e realizzazioni. Le indicazioni, infatti, contenute nella *forma di vita*, come abbiamo detto, non impediscono la ricerca creativa del *di più*, e ciò è motivato dal fatto che si attende il Ritorno del Signore, il quale porterà a compimento l'opera che lui ha iniziato<sup>24</sup>. Munifico, come il buon Samaritano, il Signore che viene non si lascerà superare in generosità<sup>25</sup>. Il *reditus* (ritorno) del Signore diventa così esperienza del *redditus* (ricompensa) da lui promesso<sup>26</sup>, cioè il compimento del *novum* che lui ha iniziato.

Dunque, «l'epilogo, visto dalla parte dell'autore, non segna di per sé la fine dello scritto, bensì la sua 'interruzione momentanea', e quindi pone lo scritto di fronte al destinatario come 'porta aperta', come 'discorso non finito', pronto per essere ripreso ed eventualmente approfondito»<sup>27</sup> e infatti il testo si pone come «apertura al dono creativo e al discernimento dei fratelli nell'attesa della venuta del Signore»<sup>28</sup>. «Possiamo dire che emerge una concezione di fondo: il presente non è compiutezza, ma provvisorietà e attesa. [...] La chiusa finale è una sollecitazione ad andare "oltre", più radicale di tutto: oltre perfino la stessa "*conversationis formula*"»<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> *RCarm* 24.

<sup>24</sup> Cfr. Fil 1,6.

<sup>25</sup> Cfr. K. WAALJMAN, *L'espace mystique du Carmel*, Bellefontaine 2001, 262-267.

<sup>26</sup> *Reditus* da *redire*: ritornare; *redditus* da *reddere*: restituire.

<sup>27</sup> E. PALUMBO, *Narrare la bellezza*, cit., 117.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 116.

<sup>29</sup> B. SECONDIN, *Eredità e nuova profezia: la nostra missione oggi*, in Id. (cur.), *La Regola del Carmelo oggi*. Atti del Congresso Carmelitano "La regola del Carmelo oggi" (Roma/Sassone, 11-14 settembre 1982), Roma 1983, 244.



Da ciò deriva che tutta la Regola può essere letta come spunto per dare forma vissuta e afferrabile a Colui che è atteso, come se emergesse dal presente. Si tratta «di vivere, già e senza ritardi, ciò in cui si spera»<sup>30</sup>. Si tratta di un'attesa non passiva, ma creativa, che implica l'attenzione e il discernimento continuo sulle situazioni contingenti. «Il *discernimento* e la *fedeltà generosa* sono un ulteriore segno di un cammino riuscito in pienezza, saggio, ma anche aperto a nuovi orizzonti, per vivere l'attesa del Signore che torna; senza pigrizia, ma anche senza esagerazioni smodate»<sup>31</sup>.

La creatività, a cui sono invitati dalla Regola i frati del monte Carmelo, è sostenuta dalla presenza dello Spirito santo protagonista principale della facoltà spirituale del discernimento. Egli è protagonista anche nel testo stesso della Regola che si apre nel prologo con l'espressione «Sancti Spiritus benedictionem»<sup>32</sup>, e si chiude nell'epilogo con l'invito «utatur tamen discretione»<sup>33</sup>, *discretio* della quale appunto è ispiratore.

«Lo Spirito santo che ha dato il via a questa forma di vita, sempre l'accompagna, guida il discernimento e l'adattamento, come anche la fedeltà dinamica. Questo voleva sottolineare Alberto nel richiamare allo Spirito iniziando e chiudendo la Regola. Lo Spirito, lo sappiamo, è per sua natura *creatore*, quindi proprio con la sua presenza assicura intraprendenza, innovazione, giovinezza perenne, lungo il migrare delle generazioni (LG. 9)»<sup>34</sup>.

Lo Spirito costituisce con Cristo l'orizzonte dentro il quale si colloca la *vitae formula* che delinea il progetto di vita fraterna nel costituire una comunità che si lascia guidare dallo Spirito, che è dono pasquale del Cristo che ritornerà. «Questo modello di vita appare dinamico ed aperto nel senso che è in grado di favorire la trasformazione della struttura di coscienza del singolo, in vista di introdurlo nella totalità e nella globalità del significato collettivo ricercato. Esso rimane comunque aperto a nuove esperienze dello Spirito»<sup>35</sup>.

---

<sup>30</sup> L. c.

<sup>31</sup> ID., *La Regola del Carmelo. Per una nuova interpretazione*, Roma 1982, 31.

<sup>32</sup> RCarm 1.

<sup>33</sup> RCarm 24.

<sup>34</sup> B. SECONDIN, *La Regola del Carmelo*, cit., 75.

<sup>35</sup> V. MOSCA, *Alberto Patriarca di Gerusalemme. Tempo, Vita, Opera*, Roma 1996 (Textus et studia historica carmelitana 20), 528.

2.2.4. «Utatur tamen discretione». Sintonie con la tradizione monastica.

Il paragrafo 24 termina con l'espressione «utatur tamen discretione, quae virtutum est moderatrix»<sup>36</sup>. Anche se nella frase che la precede il legislatore invita a fare più di quanto è contenuto nel testo della Regola, tuttavia (*tamen*), raccomanda la *discretio*. Occorre cioè un buon discernimento sulle cose che si devono fare; tanto nella vita spirituale quanto in quella quotidiana, bisogna valutarle con sapienza e, nell'impegno per attuarle, evitare gli eccessi.

La *discretio* insegna che non è possibile coltivare nessuna virtù in particolare senza tener conto anche delle altre virtù<sup>37</sup>. Dunque risulta che la vera perfezione non si raggiunge se non evitando gli eccessi d'ogni genere. Tra gli eccessi anche quello di prendere troppo alla lettera alcune massime del vangelo, senza intuirne il vero spirito. Altro eccesso potrebbe essere quello di presumere di se stessi nello stimare troppo le proprie forze riguardo alle penitenze. Gli eccessi e i difetti dipendono in gran parte da una mancanza di giudizio sulle loro ispirazioni: nasce da qui la necessità di chiedere sempre consiglio.

Da questo punto di vista, per comprendere la *discretio* nella Regola del Carmelo dobbiamo necessariamente accostarci ad alcune figure della tradizione monastica.

#### a) *San Antonio Abate*

Ritenuto dalla tradizione monastica il fondatore dell'anacoresi egiziana, Antonio Abate è considerato anche «il perfetto modello di monaco dotato di *discretio*»<sup>38</sup>. Ne abbiamo un esempio nell'istruzione sul discernimento degli spiriti che Giovanni Cassiano mette sulle sue labbra. «In realtà che sia nel senso di discernimento o di misura, è con Antonio il Grande che la *discretio* si afferma nell'itinerario spirituale. I padri del deserto la consigliavano regolarmente. La Regola del Carmelo vi si ispira, partecipa profondamente del loro profetismo»<sup>39</sup>.

Nella *Vita Antonii*, Atanasio d'Alessandria impiega il termine *διάκρισις* quattro volte, sempre in connessione a spirito – *διάκρισις τῶν*

<sup>36</sup> *RCarm* 24.

<sup>37</sup> Cf. A. CABASSUT, *Discretion*, cit., 1311-1312.

<sup>38</sup> R. ALCIATI, *Il De discrezione di Cassiano e la sua influenza nella letteratura ascetica posteriore*, in *Rivista di storia del cristianesimo*, 6 (2009) 1, 69.

<sup>39</sup> J. SLEIMAN, *Riflessioni orientali sulla Regola del Carmelo*, in C. MACCISE (cur.), *La Regola del Carmelo. Nuovi orizzonti*, Roma 2000, 109.

πνευμάτων –, nei capitoli 22, 38, 44, 88<sup>40</sup>. «In questo contesto il discernimento degli spiriti è la capacità di distinguere fra le diverse specie di demoni, quindi smascherarli e cacciarli, sulla scorta del dettato paolino di 1Cor 12,10»<sup>41</sup>. Così per Antonio l'irruzione degli spiriti malvagi nell'uomo avviene con clamore e porta con sé agitazione e scompostezza; mentre la manifestazione degli spiriti buoni è invece accompagnata dal timore, che subito si tramuta in pace e gioia. «Il dono della *discretio* consente di riconoscere prontamente questi stati d'animo e quindi fa in modo che l'uomo si disponga a contrastare i pensieri malvagi. Questa bipolarità pone drammaticamente l'uomo al centro di tale contrapposizione fra bene e male: unica sua arma di difesa è la *discretio*»<sup>42</sup>.

#### b) Giovanni Cassiano

Giovanni Cassiano «sarebbe stato il primo ad utilizzare *discretio* nel senso di misura che preserva lo zelo per la perfezione da ogni ambiguo eccesso. Molto probabilmente è qui che Alberto ha trovato la *discretio* come “madre guardiana e moderatrice di tutte le virtù”»<sup>43</sup>.

Cassiano nelle sue *Collationes patrum* definisce «la *discretio* esclusivamente su base scritturistica: essa equivale alla “lucerna del corpo” menzionata in Mt 6,22-23»<sup>44</sup>. «La discrezione è quella che secondo la sentenza del Salvatore viene chiamata nel vangelo l'occhio e la lucerna del corpo. [...] E il motivo è questo: la discrezione, vagliando tutti i pensieri e gli atti dell'uomo, distingue chiaramente ed esamina tutte le cose che si devono compiere»<sup>45</sup>.

Per il monaco ciò che davvero conta non è tanto definire l'origine e la natura della *discretio*, che come abbiamo detto è dono dello Spirito, bensì il modo per acquisirla. Cassiano spiega questo *exercitium cordis* con una metafora<sup>46</sup> paragonandolo all'attività di un mulino. Lo scorrere impetuoso dell'acqua muove inesorabilmente la macina, ma

<sup>40</sup> Cfr. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G.J.M. Bartelink, Paris 1994 (Sources chrétiennes, 400).

<sup>41</sup> R. ALCIATI, *Il De discretione*, cit., 69.

<sup>42</sup> *L. c.*

<sup>43</sup> J. SLEIMAN, *Riflessioni orientali sulla Regola del Carmelo*, cit., 108.

<sup>44</sup> R. ALCIATI, *Il De discretione*, cit., 65.

<sup>45</sup> JEAN CASSIEN, *Conférences*, II,2. Introduction, texte latin, traduction et notes par E. Pichery, Paris 1955 (Sources chrétiennes, 42), 113-114. Citeremo il testo delle Conferenze di Cassiano con l'abbreviazione *Coll.* seguita dal numero romano della conferenza, dal numero del paragrafo e infine della pagina di questa edizione.

<sup>46</sup> Cfr. *Coll.* I,18, 99.

spetta al mugnaio decidere se macinare grano, orzo o loglio. Fuor di metafora, alle tre specie di cereali corrispondono altrettante specie di pensieri che giungono al cuore dell'uomo: quelli generati da Dio, quelli di origine demoniaca e quelli propri della natura umana.

«Occorre dunque, da parte nostra, attenerci continuamente a questo triplice criterio, ed esaminare con saggio discernimento (*sagaci discretionem*) tutti i pensieri che vengono formandosi nel nostro cuore. Indagando anzitutto le loro origini, le loro cause e i loro autori potremo dedurre, dalla natura di chi ci suggerisce tali pensieri, in quale modo dovremo comportarci»<sup>47</sup>.

Cassiano, nella sua *Seconda Conferenza*, mette sulla bocca di Antonio abate un'istruzione sulla *discretio* fatta ad alcuni monaci che discutevano su quale fosse la prima virtù per preservare il monaco dalle tentazioni malvagie. Fra essi alcuni sostenevano che sul primo gradino ci fossero le veglie e i digiuni, altri il disprezzo delle cose mondane, altri la vita solitaria, altri ancora la pratica della carità e l'assistenza umanitaria<sup>48</sup>. Antonio ascolta in silenzio queste cose, poi si alza e prende la parola:

«Tutte le soluzioni da voi proposte sono necessarie ed utili per quanti hanno sete di Dio e desiderano di giungere fino a Lui. Ma le innumerevoli vicende ed esperienze di molti non consentono a tali mezzi di ammettere in alcun modo la grazia essenziale. [...]

Di fatto, pur sovrabbondando in essi le attitudini operose delle suddette virtù, ma non essendovi la discrezione (*discretio sola deficiens*), questa deficienza non consente loro di perseverare fino alla fine. Non è possibile scoprire una causa diversa della loro caduta, al di fuori di questa: non essendosi essi fatti istruire a sufficienza dai più anziani, non seppero raggiungere la vera ragione della discrezione (*rationem discretionis*). È questa infatti che insegna al monaco, nel camminare per una via regale, il modo di evitare i due eccessi fra loro opposti»<sup>49</sup>.

Il monaco per Cassiano deve saper riconoscere e perciò controllare ogni pensiero che si insinua nel suo cuore, e deve avere la consapevolezza che non può debellare completamente il loro insorgere, però attraverso questo scrupoloso controllo gli è consentito di sopravvivere immune dai loro attacchi. «Il monaco deve applicarsi con zelo

---

<sup>47</sup> *Coll.* I,20, 101.

<sup>48</sup> Cfr. *Coll.* II,2, 112.

<sup>49</sup> *Coll.* II,2, 113.

nelle diete, nelle veglie, nella preghiera e in tutti gli altri esercizi ascetici, ma è soprattutto col discernimento che riuscirà a far fruttare quanto appreso dall'*experientia magistrans* degli anziani»<sup>50</sup>.

Da quanto detto, il discernimento assume i contorni di una vera e propria *arte* come quella espressa nella metafora del mugnaio, il quale è il solo che stabilisce cosa macinare nel proprio mulino.

Un altro aspetto che emerge riguarda l'accostamento fra *discretio* e *mensura* nella menzione della *via regia*: «se la mente genera pensieri anche indipendentemente dagli stimoli esterni, l'unica prospettiva resta quella di un attento e continuo controllo di sé, in vista dell'equilibrio»<sup>51</sup>. Allora anche la *discretio*, quella che Antonio definisce la prima occupazione del vero monaco, deve contemplare una dimensione pratica, che la renda veramente un esercizio continuo verso la perfezione.

Dunque, la *discretio* esprime l'azione dello Spirito santo che rafforza la vita del monaco dalle insidie del Divisore, sorregge l'esperienza dei saggi e illuminati maestri, gli *anziani*, a sostegno degli *iniziati* alla vita spirituale.

Questo, in sintesi, ciò che Cassiano ci ha trasmesso e questa sembra essere la *mens* a cui attinge il Patriarca Alberto per la stesura della Regola del Carmelo: l'eccesso o il difetto da evitare nella vita spirituale lo si discerne in rapporto alla presenza dello Spirito santo, alla sua ispirazione, alla sua opera di creazione dell'uomo nuovo, che è il cristiano. «Utatur tamen discretione», così il Patriarca Alberto esorta i suoi frati, e può farlo perché ha esperito questa virtù e l'ha potuta valutare anche attraverso ciò che aveva detto Cassiano.

Non possiamo terminare questo breve confronto con Cassiano senza un'ultima citazione, dal suo *De discrezione*, in cui appare chiaro l'accostamento, anche letterale, con la Regola del Carmelo. Nel brano continua a parlare Antonio abate:

«Nessuna virtù può essere praticata e nemmeno può reggersi senza la grazia della discrezione». E così, tanto dal giudizio del beato Antonio quanto da quello di tutti i Padri risulta come la discrezione sia la dote che accompagna il monaco con passo intrepido e sicuro fino a Dio e conserva illesa in lui la virtù, di cui s'è fatto parola: con essa è possibile risalire con minore fatica fino agli eccelsi fastigi della perfezione; senza di essa molti, che pur faticarono con voluta decisione verso quella meta, non riuscirono affatto ad arrivare fino a quel culmine. Sta di fatto che

<sup>50</sup> R. ALCIATI, *Il De discretione*, cit., 78.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 80.

la discrezione è la madre, la custode e la moderatrice di tutte le virtù (*omnium namque virtutum generatrix, custos moderatrixque discretio est*)»<sup>52</sup>.

c) *San Benedetto da Norcia*

La Regola di San Benedetto è tutta percorsa dal tema della discrezione. La «*moderatrix virtutum*»<sup>53</sup>, che deve guidare i frati del monte Carmelo in quel “di più”, che abbiamo visto espresso nel *supererogaverit*, era già «presente abbondantemente nella Regola di S. Benedetto che la chiama “*mater virtutum*”. Anzi, la “*discretio*” è riconosciuta come la caratteristica centrale di tutta la sua regola»<sup>54</sup>.

La vera trattazione sulla *discretio* nella Regula Benedicti si trova al capitolo 64. San Benedetto si propone di stabilire le norme per la successione dell'abate. Dopo una breve premessa sugli aspetti tecnici della questione, segue un lungo elenco dei requisiti richiesti all'abate. Si parte con un avvertimento sulla responsabilità e difficoltà del compito, per giungere alla riconferma del primato della *discretio* fra tutte le virtù:

«L'abate costituito consideri sempre quale carico si è assunto, e a chi dovrà un giorno rendere conto del proprio ministero. Sia ben consapevole che è suo compito servire e aiutare i fratelli, più che dominare su di loro. [...] Nelle stesse disposizioni che deve dare sappia essere previdente e ponderato; e quando deve prendere decisioni, sia di ordine materiale che spirituale, si regoli con discernimento e discrezione, ricordando in proposito l'esempio del santo patriarca Giacobbe quando diceva: se affaticherò troppo le mie pecore, mi moriranno tutte in un solo giorno. Tenendo dunque presente questo e altri esempi di discrezione, madre di tutte le virtù (*discretionis matris virtutum*), disponga ogni cosa in modo che i forti possano desiderare di fare di più, e i deboli non siano tentati di ritirarsi indietro»<sup>55</sup>.

San Benedetto mostra come lungimiranza e prudenza siano frutti della *discretio*, cioè del dono del discernimento, della ponderatezza e moderazione. Il criterio fondamentale richiesto all'abate in ogni cosa è, dunque, quello del discernimento. È lo Spirito stesso a donare la luce necessaria per mettere alla prova le ispirazioni. Per questo «l'a-

<sup>52</sup> *Coll.* II,4, 115-116.

<sup>53</sup> *RCarm* 24.

<sup>54</sup> C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo*, cit., 421.

<sup>55</sup> *RB* 64,7-19, 302.

bate deve non solo servirsi della *discretio* come *mensura*, ma anche riscoprire il suo significato primigenio di *discretio spirituum*. La prospettiva è quella del padre che si adopera per i propri figli»<sup>56</sup> e che sa bene quali atteggiamenti siano più utili a ciascuno di loro. Per fare questo «Benedetto propone il modello veterotestamentario di Giacobbe»<sup>57</sup>.

La dipendenza assoluta dell'abate da Dio, cui dovrà rendere conto, e l'umiltà e la fedeltà alla Regola stessa, lo rendono capace di coniugare fedeltà alla tradizione e creatività nello Spirito, di colmare di misericordia la giustizia, di correggere con fermezza ma con carità paziente, misurando le forze, le capacità, le debolezze dei monaci a lui affidati, così da disporre ogni cosa in modo che «i forti possano desiderare di fare di più, e i deboli non siano tentati di ritirarsi indietro»<sup>58</sup>.

In tutto ciò non bisogna trascurare che «l'impegno a rispettare con chiaroveggente paternità il ritmo e il passo di ciascuno potrebbe determinare lo sfaldarsi della vita comune se il perno della discrezione non fosse la convergenza di tutti verso il ritmo e il passo di Dio al cui amore nulla va anteposto»<sup>59</sup>. In tal senso è considerata la *discretio, mater virtutum*, che tiene unite le varie parti della comunità, come fa una madre con i membri della propria famiglia.

#### d) San Colombano

San Colombano è un altro grande legislatore monastico occidentale, al quale si avvicina la Regola del Carmelo sul tema della *discretio*<sup>60</sup>. Della *Regula monachorum* il capitolo 8 è dedicato per intero alla *discretio*. Ma già il capitolo 3 ne dà una prima indicazione:

«Coloro che desiderano i premi eterni, infatti, devono provvedersi unicamente di ciò che è utile e necessario. Pertanto bisogna moderare le esigenze della vita, così come bisogna moderare il lavoro, perché questo è il vero discernimento (*vera discretio*), vale a dire che insieme all'astinenza che mortifica la carne si conservi anche la possibilità di un progresso spirituale. Se infatti l'astinenza oltrepasserà la misura, essa

<sup>56</sup> R. ALCIATI, *Il De discretione*, cit., 90.

<sup>57</sup> *L. c.*

<sup>58</sup> RB 64,19, 302.

<sup>59</sup> M.G. ARIOLI, *San Benedetto, il santo della discrezione, "madre di ogni virtù"*, in EAD. – M. FIORI, *Il mondo in un raggio di luce. Dalla Regola di san Benedetto uno sguardo sapienziale sull'uomo e sulla storia*, 1, Noci (BA) 2011, 201.

<sup>60</sup> Cfr. C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo*, cit., 422.

non sarà una virtù, ma un vizio: la virtù infatti custodisce e comprende molti beni»<sup>61</sup>.

L'espressione *vera discretio* compare qui per la prima volta e indica già con precisione quello che sarà esplicitato nel capitolo *De discretione*. «La *discretio* deve essere costantemente accompagnata dalla *temperantia*, vale a dire deve racchiudere in sé il concetto di misura che consenta la giusta mortificazione dei piaceri carnali»<sup>62</sup>. Ma ecco cosa Colombano dice nel suo *De discretione*:

«Quanto il discernimento sia necessario ai monaci lo rende evidente l'errore di molti e lo prova la rovina di alcuni, i quali, iniziando e trascorrendo la loro vita senza discernimento e senza la sapienza moderatrice (*moderatrix scientia*), non riuscirono a condurre a termine un'esistenza degna di lode. [...] La discrezione trae il suo nome da 'discernere' per il fatto che essa discerne in noi fra il bene e il male, fra cose medie e cose perfette. [...] Pertanto si deve stare sempre in guardia da entrambi i pericoli, cioè da ogni eccesso, attraverso una gloriosa temperanza e un autentico discernimento, che sono legati all'umiltà cristiana e aprono la via della perfezione ai veri soldati di Cristo. Dobbiamo infatti saper discernere rettamente nei casi dubbi e in ogni circostanza distinguere equamente il bene dal male, siano essi al di fuori di noi o all'interno, tra corpo e anima, tra azioni e abitudini, tra operosità e quiete, tra vita pubblica e privata. [...] Questa misura della vera discrezione, soppesando con giusto peso ogni nostra azione, non ci consentirà mai di deviare da ciò che è giusto e, se la seguiamo sempre rettamente come una guida, non ci lascerà cadere in errore»<sup>63</sup>.

In queste righe ecco delinearsi un compendio della gamma di significati della *discretio* che abbiamo riscontrato anche nei precedenti esempi, soprattutto in Cassiano. Essa è anzitutto «lo strumento necessario al monaco per procedere sulla *via regia* e quindi mantenere il giusto equilibrio fra gli opposti eccessi»<sup>64</sup>. Qui è evidente l'accostamento letterale fra la *moderatrix scientia* di Colombano, la *moderatrix cunctarum virtutum* di Cassiano e la *moderatrix virtutum* della Regola del Carmelo.

---

<sup>61</sup> COLUMBANUS, *Regula monachorum*, 3,4, in I. BIFFI – A. GRANATA (CURT.), *San Colombano. Le opere*, Milano 2001, 286. D'ora in poi *RMonach.* seguita dal numero del capitolo, del paragrafo e della pagina di questa edizione.

<sup>62</sup> R. ALCIATI, *Il De discretione*, cit., 94.

<sup>63</sup> *RMonach.* 8, 300-306.

<sup>64</sup> R. ALCIATI, *Il De discretione*, cit., 94.



La *discretio* è anche lo strumento che consente di valutare sapientemente, e quindi porre nel giusto ordine, le situazioni che il monaco o il frate si trovano ad affrontare. Essa diventa lo strumento per conseguire la temperanza: ad esempio, il digiuno, che non è di per sé una virtù, rischia di allontanare l'uomo dal conseguimento delle vere virtù cristiane se fatto in tempo non opportuno, ossia senza averne ponderato l'utilità con la bilancia della *discretio*<sup>65</sup>.

Concludendo questa analisi dell'epilogo della Regola del Carmelo, in cui si fa esplicita menzione del termine *discretio*, emerge come il Patriarca di Gerusalemme Alberto nello scrivere la *formula vitae* avesse trovato ispirazione nella tradizione monastica precedente. D'altronde «il valore della *discretio* è tipico della esperienza canonica da cui Alberto proviene»<sup>66</sup>, egli stesso ne aveva fatto esperienza e ne aveva assimilato lo stile. Egli «fu partecipe di questo clima, nel suo periodo di formazione e per circa quindici anni di vita si ispirò propriamente a questo ideale. La sua pietà, saggezza, cultura, soprattutto giuridica, trovarono radice e le prime espressioni nell'alveo della Congregazione dei Canonici Regolari di S. Croce di Mortara»<sup>67</sup>.

La scelta di riferirsi alla *discretio* nel paragrafo conclusivo della Regola, qualifica – come per la Regola di San Benedetto – tutta la Regola del Carmelo, tutte le disposizioni e le esortazioni in essa contenute, mettendo in evidenza come il discernimento abbia un ruolo di primaria importanza nel caratterizzare il *propositum* dei frati eremiti del monte Carmelo, che resta pienamente valido anche dopo l'approvazione della Regola da parte di Innocenzo IV nel 1247. Anzi alcune delle aggiunte e modifiche apportate in tale occasione confermano il ruolo del discernimento, come vedremo subito.

### 2.3. I riferimenti impliciti alla *discretio* negli altri paragrafi della Regola del Carmelo

Dopo aver analizzato il riferimento esplicito alla *discretio* nel paragrafo dell'epilogo, ci apprestiamo ora ad analizzare i riferimenti impliciti negli altri paragrafi. Qui vedremo che, anche se il termine *discretio* è assente dal punto di vista letterale, non lo è dal punto di vista spirituale riguardo alla proposta del suo esercizio pratico come *discernimento* nei vari contesti del vissuto personale e comunitario

---

<sup>65</sup> Cfr. *ibid.*, 96.

<sup>66</sup> V. Mosca, *Alberto Patriarca di Gerusalemme*, cit., 467.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 202.

tracciato dalla Regola. Anzi, confrontandoci anche, là dove è possibile, con affinità esterne tratte dalle tradizioni monastiche precedenti o contemporanee alla Regola, saremo ulteriormente confermati in ciò che più volte abbiamo intuito e affermato nel corso di questo nostro studio: la *discretio* è uno degli elementi qualificanti – umanamente e spiritualmente – l'intera *formula vitae* delineata dalla Regola del Carmelo.

Seguendo le indicazioni dello studio di V. Mosca, raccoglieremo la nostra analisi attorno a tre nuclei tematici che sottolineano alcuni elementi rilevanti della vita personale e comunitaria: *luoghi e strutture, persone e ruoli, momenti e valori di vita*<sup>68</sup>. Tra di essi vi è un fondamentale equilibrio. Infatti,

«l'eremita-fratello del Carmelo, per poter seguire Cristo secondo il suo progetto di vita, è invitato a fare attenzione ad instaurare un rapporto consono al suo modo di vita tra i luoghi e le strutture dove deve vivere il suo progetto; tra le persone e i ruoli con i quali deve commisurare la sua vita; tra i momenti di cui la sua vita è costituita e i valori di cui questo progetto è sostanziato. Appare evidente la ricerca di un'unità globale tra questi aspetti»<sup>69</sup>.

La vita personale e la vita comunitaria si autenticano a vicenda, ed entrambe sono situate in dipendenza dalla relazione primaria con Gesù Cristo, delineata e racchiusa da prologo ed epilogo. Qui si situano le tre relazioni fondamentali: verso Dio, verso gli altri, verso se stessi. Per ciascuna di queste relazioni sono offerti dei mezzi semplici, concreti e sobri.

Nel generoso servizio e nella fedele sequela di Gesù Cristo (*fideliter de corde puro et bona conscientia deservire*)<sup>70</sup>,

«mai però deve mancare il senso della misura, il rispetto delle fasi di sviluppo della persona, dell'età, delle forze. Né si deve rendere pesante la norma quando situazioni personali o oggettive rendono difficile attenersi alla lettera della legge, oppure una *giusta causa* fa capire che la rigidità crea disagio. Ciò viene ripetuto molte volte (almeno 9 volte), e mostra un tipico tratto non solo dell'animo di Alberto, ma probabilmente anche del progetto di vita degli eremiti»<sup>71</sup>.

---

<sup>68</sup> Cfr. *ibid.*, 470.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 471.

<sup>70</sup> *RCarm* 2.

<sup>71</sup> B. SECONDIN, *La Regola del Carmelo*, cit., 38-39.

### 2.3.1. Luoghi e strutture

L'equilibrio che emerge nella Regola del Carmelo è presente in alcuni criteri di discernimento che Alberto stabilisce riguardo sia alle disposizioni materiali che caratterizzano la vita quotidiana, sia alle scelte operate dal priore e dai frati.

La prima occasione in cui esercitare il discernimento è offerta dalla possibilità di possedere dei luoghi (*loca*), adatti e convenienti (*apta et commoda*) secondo quanto al priore e ai frati «videbitur expedire»<sup>72</sup>. L'espressione, che indica la capacità di una *visione profonda e ponderata* della situazione, ci fa intendere che su questa scelta viene operato un discernimento comunitario. Ciò lo si rileva anche dal fatto che «la scelta del luogo di abitazione e delle celle scaturisce non dall'arbitrio del priore, bensì dall'attenta valutazione e decisione del priore e dei fratelli *insieme*. Possiamo dire che qui viene favorita la corresponsabilità»<sup>73</sup>.

Inoltre, tenuto conto del luogo in cui vivere (*iuxta situm loci*), ognuno dei frati riceverà una cella separata (*singulas habeant cellulas separatas*), secondo quanto si deciderà «per dispositionem Prioris ipsius, et de assensu aliorum fratrum vel sanioris partis»<sup>74</sup>. Anche in quest'occasione viene fatto un attento discernimento tra i frati data l'importanza che assume la cella nella vita monastica.

Anche per l'ascolto della S. Scrittura durante i pasti nel refettorio comune, (*in communi refectorio*), si dà disposizione che ciò si realizzi secondo il criterio della *misura*, affinché da tutti i frati «commode poterit observari»<sup>75</sup>. Nonostante il ruolo centrale che viene dato nella giornata del carmelitano all'ascolto, assiduo ed ininterrotto, della Parola di Dio<sup>76</sup>, qui, nel tempo dei pasti, è indicato che tale ascolto avvenga nella misura in cui è possibile farlo. Si intuisce che questo presupponga una certa valutazione della situazione.

E ancora, riguardo alla cella del priore è previsto che sia collocata all'ingresso (*iuxta introitum loci*)<sup>77</sup>, in modo che sia egli per primo ad accogliere chi giunge da fuori, e a scegliere cosa sarà opportuno fare (*quae agenda sunt*).

---

<sup>72</sup> RCarm 5.

<sup>73</sup> E. PALUMBO, *La fraternità è relazione. Percorsi di maturità nella Regola del Carmelo*, in *Horeb. Tracce di spiritualità*, 18 (2009) 1, 105.

<sup>74</sup> RCarm 6.

<sup>75</sup> RCarm 7.

<sup>76</sup> Cfr. RCarm 10.

<sup>77</sup> Cfr. RCarm 9.

Nelle Regole monastiche generalmente si provvede alla sorveglianza dell'ingresso e alla ricezione degli ospiti mediante un religioso incaricato di ciò. Così troviamo nella Regola di San Benedetto che: «alla porta del monastero sia messo un saggio fratello anziano, capace di ricevere e trasmettere le comunicazioni»<sup>78</sup>. Egli non è il responsabile della comunità, ma un fratello qualificato come *senex sapiens*.

Benedetto si preoccupa soprattutto che egli abbia un'età matura e possieda qualità umane e spirituali. E nell'accogliere coloro che giungono da fuori raccomanda che «siano accolti come Cristo perché lui stesso dirà: sono stato ospite e mi avete accolto»<sup>79</sup>.

Nella Regola del Carmelo

«la cella del priore posta all'ingresso non è solo funzionale, ma, molto di più, 'icona' estetico-spirituale che caratterizza la sensibilità umana e spirituale dell'ospitalità al Carmelo: una ospitalità premurosa, accogliente, rispettosa, saggia, disponibile, operosa, poiché, come afferma la fede biblica e la tradizione patristico-monastica, nell'ospite, e in particolare nel povero, si rivela la visita di Cristo (cf. Eb 13,2; *Regola di Benedetto*, 53,1.15)»<sup>80</sup>.

Infine, la costruzione dell'oratorio, simbolicamente importante per la rievocazione della presenza di Cristo che si trova in mezzo alla comunità, si dice avvenga in mezzo alle celle se «comodius fieri poterit»<sup>81</sup>, dove ogni giorno si possa convenire per partecipare alla celebrazione dell'Eucaristia, ed anche questo quando «hoc comode fieri potest»<sup>82</sup>. «La costruzione dell'oratorio al centro dell'eremo o del monastero trova somiglianze in alcune regole e statuti in collegamento con la comodità di potervi accedere per la Messa o altri uffici»<sup>83</sup>. Dunque un discernimento è richiesto anche nel costruire la chiesetta in mezzo alle celle dell'eremo dei frati, perché essa indica

«una modalità di iconizzazione, sia dal punto di vista architettonico che teologico-spirituale, della Gerusalemme Nuova con *in mezzo ad essa* "il trono di Dio e dell'Agnello" (Ap 21,1-22,5). [...] Tale iconizzazione rivela l'intenzione di voler mostrare e affermare la *centralità* della presenza di Cristo Signore nella comunità del Carmelo»<sup>84</sup>.

<sup>78</sup> RB 66,1, 314.

<sup>79</sup> RB 53,1.3, 257.

<sup>80</sup> E. PALUMBO, *La fraternità è relazione*, cit., 106.

<sup>81</sup> *RCarm* 14.

<sup>82</sup> *L. c.*

<sup>83</sup> C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo*, cit., 399.

<sup>84</sup> E. PALUMBO, *Attorno a Cristo Signore. La fraternità come vissuto teologale nella Regola del Carmelo*, in *Horeb. Tracce di spiritualità*, 18 (2009) 2, 104.

### 2.3.2. Persone e ruoli

Nell'insieme dei paragrafi 4-9 della Regola, così come nei paragrafi 22-23, troviamo espressa la relazione *priore-fratelli*.

La relazione priore-fratelli «riguarda il discernimento comunitario sulle strutture essenziali per favorire la vita fraterna in comune» e in specie nel paragrafo 4 emerge la scelta del priore e l'obbedienza dei fratelli. Qui si evidenzia chiaramente quale criterio si debba usare nel discernimento per l'elezione del priore: «qui ex unanimi omnium assensu, vel maioris et sanioris partis, ad hoc officium eligatur»<sup>85</sup>.

È anzitutto la prassi del discernimento comunitario, e ciò

«lo si rileva dall'elezione del priore, il quale è indicato come "uno di voi" – locuzione che può evocare la prassi della Chiesa di Gerusalemme (At 1,22,24) –, scelto dal "consenso unanime" – altra possibile evocazione dello stile della Chiesa di Gerusalemme (At 1,14) – o almeno "dalla parte più numerosa e matura" della comunità»<sup>86</sup>.

È chiarissimo in questo caso l'accostamento alla Regola di San Benedetto, riguardo al criterio del discernimento comunitario sull'elezione del priore e della parte della comunità che è chiamata a sceglierlo: non solo la maggioranza (*maioris*), ma anche la più saggia (*sanioris*). Così, infatti, san Benedetto diceva: «per eleggere l'abate si segua sempre questo criterio: sia costituito in carica colui che la comunità avrà scelto concorde (*omnis concors congregatio*), nel santo timore di Dio, oppure che risulti eletto da una sola parte di essa, sia pur esigua (*pars quamvis parva*), ma con più retto giudizio (*sanioe consilio*)»<sup>87</sup>.

Le condizioni che garantiscono la bontà della scelta sono l'assenso concorde della comunità e il timor di Dio degli elettori, ossia, «da una parte il "consenso suscitato dallo Spirito", dall'altra l'acuta consapevolezza della propria personale responsabilità davanti a Dio. La decisione deve essere presa sulla base di questi fattori di ordine spirituale, non in base a rapporti di pura maggioranza democratica»<sup>88</sup>.

Nelle esortazioni e nei precetti contenuti nella Regola del Carmelo troviamo un'attenzione particolare all'età e alle necessità delle persone. Età e necessità sono tenute in grande considerazione, e per-

<sup>85</sup> *RCarm* 4.

<sup>86</sup> E. PALUMBO, *La fraternità è relazione*, cit., 105.

<sup>87</sup> *RB* 64,1, 301.

<sup>88</sup> G. HOLZHERR (cur.), *La Regola di San Benedetto*, cit., 305.

tanto chiedono di essere vagliate personalmente e comunitariamente. Questa attenzione, che rivela il senso di misura che si respirava nella comunità, si coniuga col discernimento comunitario operato dal priore e dai frati, e può essere riscontrata in diversi paragrafi, in relazione alle persone, alle singole condizioni, ai ruoli.

Abbiamo già visto il discernimento comunitario per l'elezione del priore, per la scelta del luogo dove dimorare, per la distribuzione delle celle. Ma l'attenzione della comunità che discerne, la sua maturità e il suo equilibrio, sono rivolti anche a quelle situazioni in cui sono coinvolti i singoli che, per esempio, non possono partecipare alla preghiera delle ore. Per essi è previsto, in sostituzione della liturgia delle ore, a cui non potrebbero partecipare attivamente, la recita alternativa di alcune preghiere nell'arco dell'intera giornata<sup>89</sup>.

La stessa attenzione è riservata riguardo alla proibizione di possedere qualcosa personalmente, poiché è previsto che abbiano tutto in comune (*sint vobis omnia communia*), tuttavia bisogna tener conto «aetatibus et necessitatibus singulorum»<sup>90</sup>. Altrettanto si riscontra per il possesso di animali da trasporto e da allevamento «prout vestra expostulaverit necessitas»<sup>91</sup>.

Moderazione e misura fanno da linee guida al digiuno e la Regola un riguardo particolare riserva agli ammalati e a coloro che non possono assolverlo «nisi infirmitas vel debilitas corporis aut alia iusta causa [...] quia necessitas non habet legem»<sup>92</sup>. Similmente per l'astinenza dalle carni «nisi pro infirmitatis vel debilitatis»<sup>93</sup>. Gli stessi singoli frati potranno mangiare cibo preparato con carne affinché abbiano la medesima attenzione nei confronti di chi li ospiterà durante il viaggio per l'apostolato itinerante: «ne sitis hospitibus onerosi»<sup>94</sup>.

Le indicazioni che abbiamo visto offrono un esempio di valutazione concreta della realtà delle persone a cui esse sono indirizzate, indicazioni che non chiedono di più di quello che realmente potrebbe essere compiuto. Lo stesso atteggiamento di attenzione alle persone era voluto da san Benedetto in diverse occasioni. Nel capitolo sull'osservanza della quaresima egli osserva: «la vita del monaco dovrebbe essere una continua quaresima, tuttavia poiché è di pochi

---

<sup>89</sup> Cfr. *RCarm* 11.

<sup>90</sup> *RCarm* 12.

<sup>91</sup> *RCarm* 13.

<sup>92</sup> *RCarm* 16.

<sup>93</sup> *RCarm* 17.

<sup>94</sup> *L. c.*

questa virtù, raccomandiamo che durante i giorni quaresimali si mantenga una condotta di vita assolutamente integra»<sup>95</sup>. Interessante è anche l'osservazione che si fa sulla misura del bere: «si legge che il vino non è affatto per i monaci, ma poiché oggi essi non sanno più convincersene, possiamo almeno concordare sulla necessità di non bere fino alla nausea, ma di farne un uso moderato»<sup>96</sup>. Nel capitolo 34 san Benedetto si domanda «se tutti devono ricevere il necessario in egual misura»<sup>97</sup> e risponde che si deve distribuire a tutti non in egual misura ma secondo il bisogno, avendo riguardo alle necessità dei più deboli<sup>98</sup>.

I passi citati di entrambe le Regole che abbiamo messo a confronto, sottolineano un aspetto della discretio: l'attenzione alla realtà concreta del tempo, del luogo, delle persone, delle situazioni specifiche. La Regola, che esprime la forma di vita che un gruppo di persone si propone di vivere, «non è astratta, non è proposta a monaci ideali o sognata per degli eroi, ma presentata a uomini reali, che fanno i conti con i loro propri limiti»<sup>99</sup>. La Regola, che è sempre un testo spirituale, non può non considerare l'uomo nella sua totalità, complessa e armonica, che è sintesi di corpo, anima e spirito, e con discernimento e saggezza vede queste componenti in unità.

### 3.3. *Momenti e valori di vita*

Nella Regola del Carmelo il tema della preghiera ricopre un ruolo principale. Essa è unita sempre all'ascolto-meditazione della Parola di Dio, che ne diventava il sostegno continuo. «Il metodo della meditazione di quel tempo – la *lectio divina* – impegnava tutta la loro persona. I carmelitani praticavano la preghiera nel silenzio e nella solitudine della loro cella. [...] Facendo tutto nella parola di Dio la vita dei carmelitani era una vita trasformata in una preghiera continua»<sup>100</sup>.

Il paragrafo 10 ne dà una chiara indicazione con l'esortazione a rimanere nelle proprie celle «in lege Domini meditantes, et in orationibus vigilantes»<sup>101</sup>. Ma anche su questa esortazione, che la tradizione

<sup>95</sup> RB 49,1-2, 247.

<sup>96</sup> RB 40,6, 217.

<sup>97</sup> RB 34, 201.

<sup>98</sup> Cfr. *L. c.*

<sup>99</sup> M.G. ARIOLI, *San Benedetto, il santo della discrezione*, cit., 186.

<sup>100</sup> J. SALIBA, *Aspetti del cristocentrismo nella Regola*, in B. SECONDIN (cur.), *La Regola del Carmelo oggi*, cit., 220.

<sup>101</sup> *RCarm* 10.

carmelitana ha sempre considerato il cuore della Regola, viene suggerito il giusto equilibrio da mantenere. Lo mostra la finale del paragrafo che afferma: «nisi aliis iustis occasionibus occupentur»<sup>102</sup>.

A cosa ci si riferisce con l'indicazione di altre giuste occasioni in cui si è occupati? Il rimando, qui, potrebbe essere al paragrafo 20 dove si esortano i frati ad essere impegnati in «aliquid operis ut semper vos diabolus inveniatur occupatos»<sup>103</sup> e affinché non «ex otiositate vestra aliquem intrandi aditum ad animas vestras valeat invenire»<sup>104</sup>. È il paragrafo che, secondo l'esempio dell'apostolo Paolo, esorta al valore del lavoro. I due paragrafi, 10 e 20, costituiscono insieme un elemento di equilibrio fra la vita di preghiera e la necessità di andare incontro ai bisogni concreti del singolo e della comunità con il lavoro. Così i frati impegnati nel lavoro e sostenuti continuamente dalla Parola di Dio, «erano uniti con Cristo nelle loro opere e la loro vita diventava una preghiera continua»<sup>105</sup> intesa come costante riferimento della persona a Dio.

L'equilibrio tra lavoro e preghiera è forse uno dei temi più trattati nel monachesimo. Ciò appare evidente per la tradizione benedettina, il cui motto più famoso è «*ora et labora*», anche se «questa espressione, in realtà, non si trova affatto nella *Regula Benedicti*»<sup>106</sup>. È innegabile, comunque, il valore che nella Regola Benedetto dà al lavoro. Così egli, pur mantenendo il primato dell'Opera di Dio alla quale nulla deve essere anteposto<sup>107</sup>, raccomanda ai suoi monaci di lavorare con le proprie mani<sup>108</sup>.

Ritornando alla Regola del Carmelo, troviamo un paragrafo, il 15, dedicato al capitolo o riunione di comunità: il luogo e il tempo più idonei per esercitare il discernimento comunitario.

Questo paragrafo sulla correzione fraterna è come una pietra preziosa incastonata nella Regola, proprio per lo spirito che lo anima e giustifica. Infatti questa prassi «sottolinea chiaramente come gli eremiti del Carmelo, pur in un particolare stile di vita, realizzavano il “noi comunitario”, ossia unità e comunione di persone che si accettano, si

<sup>102</sup> L. c.

<sup>103</sup> *RCarm* 20.

<sup>104</sup> L. c.

<sup>105</sup> J. SALIBA, *Aspetti del cristocentrismo nella Regola*, cit., 220.

<sup>106</sup> E. FIORI, *La discrezione: equilibrio, armonia e realismo antropologico*, in *Ora et labora*, 62 (2007) 3, 120.

<sup>107</sup> Cfr. RB 43,3, 225.

<sup>108</sup> Cfr. RB 48,1.8-9, 236.



amano e cercano di conoscersi sempre meglio, nella carità di Cristo, per realizzarsi secondo il piano di Dio»<sup>109</sup>.

Tutto questo si realizza per mezzo di una vita evangelicamente semplice ed essenziale che ha, proprio nella riunione di comunità, un momento di discernimento sull'ideale di sequela in fraternità. È questo un incontro tra i fratelli per la verifica sulla fedeltà al progetto (*de custodia ordinis*) e di attenzione alle esigenze e al cammino percorso dai singoli (*et animarum salute*): qui il carmelitano «ascolta e dialoga con i fratelli, con i quali, nel giorno del Signore tratta, discerne «dell'osservanza nella vita comune e del bene spirituale delle persone (*RCarm 15*)»<sup>110</sup>.

È interessante notare come questo paragrafo segua immediatamente quello sulla celebrazione dell'Eucaristia, e come in esso si indichi che tale riunione si svolga preferibilmente di domenica: «è evidente l'intenzione di voler correlare la riunione di comunità al convenire per l'eucaristia»<sup>111</sup>. Infatti l'Eucaristia chiede a ciascuno di essere vissuta diventando custodi gli uni degli altri nel dialogo, nella cura della vita comunitaria e delle singole persone, nella responsabilità della correzione fraterna esercitata «caritate media»<sup>112</sup>.

Dunque attraverso la riunione di comunità «si dà *forma esistenziale all'eucaristia*: quando si è capaci di dialogare, trattare, discernere e valutare insieme su come *custodire ed edificare* ogni giorno il cammino di vita della comunità»<sup>113</sup>.

I paragrafi 18 e 19 trattano del tema del combattimento spirituale. Il primo di questi paragrafi esorta a rivestirsi dell'armatura di Dio «ut possitis stare adversus insidias inimici»<sup>114</sup>. Il paragrafo 19 descrive l'armatura da indossare prendendo come testo biblico di riferimento Ef 6,14-17.

Qui vogliamo porre l'attenzione soltanto sull'espressione «omni sollicitudine studeatis»<sup>115</sup>, la quale mette in evidenza la necessità del discernimento dinanzi le insidie del nemico, del Divisore. La letteratura monastica, dalla *Vita Antonii* di Atanasio d'Alessandria alle *Conferenze spirituali* di Giovanni Cassiano, alla *Storia dei monaci della*

<sup>109</sup> L. RENNA, *Una comunità di fratelli attorno a Cristo Signore*, in B. SECONDIN (cur.), *La Regola del Carmelo oggi*, cit., 114.

<sup>110</sup> A. NEGLIA, «Pie vivere in Christo»: verso una nuova qualità di vita, in *ibid.*, 128.

<sup>111</sup> E. PALUMBO, *Attorno a Cristo Signore*, cit., 108.

<sup>112</sup> *RCarm 15*.

<sup>113</sup> E. PALUMBO, *Attorno a Cristo Signore*, cit., 108.

<sup>114</sup> *RCarm 18*.

<sup>115</sup> *L. c.*

*Siria* di Teodoreto, descrive la vita dei solitari del deserto e dei cenobiti come atleti e grandi lottatori. San Benedetto, nella sua Regola, invita i monaci, che militano per servire il vero re, il Signore, ad assumere «le fortissime e gloriose armi dell'obbedienza»<sup>116</sup>, fino al momento in cui siano «divenuti esperti nella lotta contro il maligno»<sup>117</sup>. Il monachesimo ha imparato a discernere la dura lotta da ingaggiare innanzitutto contro se stessi, contro le proprie passioni, pulsioni violente, pensieri devianti, cioè contro il proprio egoismo che affiora quando entriamo in relazione con le persone e in rapporto con le cose. «Discernere il bene e il male che abitano in noi, significa imparare a conoscere noi stessi e la divisione che ci portiamo dentro, e di conseguenza apprendere l'arte della lotta spirituale per dominare quella parte fragile di noi stessi soggetta alla seduzione di tutte le forme di idolatria presenti nel mondo»<sup>118</sup>.

Altro tema, che riguarda la vita e i valori presenti nella Regola del Carmelo, è quello del silenzio. Nel paragrafo 21 vengono stabiliti i tempi della giornata in cui bisogna osservare rigorosamente il silenzio e i tempi della giornata in cui non è richiesta un'osservanza rigorosa. Ebbene, in riferimento a questi ultimi la Regola esorta a mantenere un clima di silenzio per guardarsi dal parlare vano e ozioso.

Si danno qui delle esortazioni preziose. Se è necessario parlare, lo si faccia diligentemente (*diligentius tamen*), cioè discernendo le parole che si dicono. Si eviti il molto parlare perché «in multiloquio peccatum non deerit»<sup>119</sup>, vale a dire si usi moderazione nel parlare, perché «qui inconsideratus est ad loquendum»<sup>120</sup>, cioè chi non fa discernimento nel parlare, sperimenta cattive situazioni. Si dice, inoltre, che di ogni parola oziosa che gli uomini avranno proferito renderanno conto (*reddent rationem*) nel giorno del giudizio, cioè nel giorno in cui il Signore, il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria<sup>121</sup>, e farà il suo discernimento finale. Infine «diligenter et caute studeat»<sup>122</sup> di osservare il silenzio, nel quale è il culto della giustizia (*cultus iustitiae est*).

---

<sup>116</sup> RB *Prologo* 3, 33.

<sup>117</sup> RB 1,4-5, 57.

<sup>118</sup> E. PALUMBO, "Secondo le disposizioni dei santi Padri". *Echi della tradizione monastica nella Regola del Carmelo*, in *Horeb. Tracce di spiritualità* 17 (2008) 2, 117.

<sup>119</sup> *RCarm* 21.

<sup>120</sup> *L. c.*

<sup>121</sup> Cfr. Mt 25,31-46.

<sup>122</sup> *RCarm* 21.

Su quest'ultima affermazione, che riprende la citazione biblica di Is 32,17 sul silenzio come culto della giustizia, troviamo alcune corrispondenze nella Regola di Colombano dove, trattando del silenzio, ricorre alla stessa citazione:

«si stabilisce che la regola del silenzio debba essere osservata con grande diligenza (*diligenter*), poiché è scritto: frutto della giustizia sono il silenzio e la pace. Per non cadere quindi nella colpa della loquacità occorre tacere, a meno che non si tratti di vere necessità; infatti, secondo la Scrittura, *nel molto parlare non manca la colpa*»<sup>123</sup>.

Anche con la Regola di San Benedetto troviamo alcune corrispondenze: «per custodire, dunque, pienamente la gravità del silenzio, non si conceda che raramente, e soltanto ai discepoli più maturi, il permesso di parlare, sia pure di cose buone, sante e tali da edificare. Sta scritto infatti: nel molto parlare non eviterai il peccato»<sup>124</sup>.

Esortazioni analoghe si trovano anche nel capitolo sull'umiltà, dove, stabilendo il genere di parole permesse, san Benedetto sostituisce l'attributo *sante* (*sanctis eloquiis*) con *ben pensate* (*verba rationalia*). E descrivendo l'undicesimo grado dell'umiltà afferma che questo grado «è proprio del monaco che, quando parla, lo fa pacatamente, senza ridere, con umiltà e gravità, dicendo poche parole e ben pensate, mai alzando la voce. È scritto infatti che il saggio lo si riconosce dalla sobrietà del suo parlare»<sup>125</sup>.

San Benedetto non difende un ideale disincarnato, ma «riconosce il valore anche dei discorsi a carattere non esclusivamente religioso, purché siano frutto di seria riflessione. Di proposito precisa che si deve parlare con tutta mansuetudine, con umiltà, ragionevolmente e adducendo fondate ragioni»<sup>126</sup>.

La tradizione monastica distingue tra il silenzio come tempo e luogo della preghiera e dell'ascolto della Parola di Dio, dal silenzio come

«'grembo fecondo' del nostro parlare e tacere. Su questo secondo aspetto si è molto soffermata. Saper abitare il silenzio e imparare a custodirlo è una norma di grande saggezza, perché soltanto dal silenzio apprendiamo la vera arte della comunicazione verbale e non-verbale, impariamo a "fare un uso sapiente della parola". Nel silenzio, dove siamo con noi

<sup>123</sup> *RMonach.* 2,4, 282.

<sup>124</sup> *RB* 6,3-4, 106.

<sup>125</sup> *RB* 7,60-61, 113.

<sup>126</sup> G. HOLZHERR (cur.), *La Regola di San Benedetto*, cit., 107.

stessi, con Dio, e in comunione con gli altri, impariamo a riflettere prima di parlare, a parlare quando è necessario, a tacere quando è opportuno»<sup>127</sup>.

#### 2.3.4. In un solo caso senza misura

Lungo questo percorso di analisi del testo della Regola del Carmelo per rintracciare in esso il tema della *discretio* è emerso un senso profondo di concretezza umana nelle esortazioni e disposizioni indicate. La percezione di un atteggiamento di discernimento continuo sulle situazioni e di sapiente misura e moderazione è apparso in tutti i paragrafi.

Alla luce di questo, però, un contrasto ha attirato la nostra attenzione. Se, in tutto, è richiesta attenzione all'equilibrio umano e spirituale del frate carmelitano, solo in un caso questa misura è "trascurata": è il caso della frequentazione/ascolto della Parola di Dio. La centralità di essa nella Regola emerge continuamente in tutto il testo, le citazioni bibliche presenti sono continue. «È tale la presenza della Parola di Dio nel documento da imprimere ad esso, per lunghi tratti, la forma di un discorso biblico intelligentemente condotto, applicato ed articolato»<sup>128</sup>.

Due espressioni rivelano questo contrasto: la prima la ritroviamo nel paragrafo 10, dove si esortano i frati a rimanere nella propria cella «*die ac nocte in lege Domini meditantes*»<sup>129</sup>. La seconda espressione la troviamo sotto forma di avverbio al paragrafo 19. Qui si esortano i frati a far dimorare, sulla bocca e nei cuori, «*gladius autem Spiritus, quod est verbum Dei, habundanter*»<sup>130</sup>. *Die ac nocte*, avverbi di tempo che esprimono il modo incessante – potremmo anche dire senza nessuna moderazione – di stare a contatto con la Parola del Signore. *Habundanter*, avverbio di modo che indica l'eccedenza – l'assenza di qualsiasi misura – di questa Parola che deve trovare posto nei sentimenti, nei pensieri e nelle parole dei frati.

---

<sup>127</sup> E. PALUMBO, "Secondo le disposizioni", cit., 119.

<sup>128</sup> G. HELEWA, *Parola di Dio e Regola del Carmelo*, in C. MACCISE (cur.), *La Regola del Carmelo*, cit., 21.

<sup>129</sup> *RCarm* 10.

<sup>130</sup> *RCarm* 19.

## 3. LA DISCRETIO PER LA QUALITÀ DELLA VITA. SINTESI TEOLOGICO-SPIRITUALE

3.1. *La discretio nell'attenzione alla persona*

Quando san Benedetto, nella sua Regola, descrive la scala dell'umiltà usa queste espressioni: «la scala così eretta, poi, è la nostra vita terrena che, se il cuore è umile, Dio solleva fino al cielo; noi riteniamo infatti che i due lati della scala siano il corpo e l'anima nostra, nei quali la divina chiamata ha inserito i diversi gradi di umiltà o di esercizio ascetico per cui bisogna salire»<sup>131</sup>.

In qualsiasi percorso spirituale non può mai mancare l'attenzione alla persona in tutte le sue componenti, altrimenti questo percorso corre il rischio di non essere autentico. Bisogna tenersi lontani, soprattutto oggi, dalle divaricazioni fra corporeità, ora idolatrata ora ignorata, e dimensione spirituale a volte dimenticata, a volte lontana dalla concretezza dell'uomo.

Nella Regola del Carmelo emergono – come abbiamo visto dalla sua analisi e dal confronto con alcune tradizioni monastiche – segnali di equilibrio e di saggio discernimento sugli spazi abitativi, sui tempi della quotidianità, sui valori vitali, che riguardano i frati sia dal punto di vista dell'attenzione alla realtà corporea, sia nella considerazione dei loro bisogni interiori, al fine di far maturare la persona tutta intera. Leggendo e meditando il testo rivolto ai frati-eremiti del monte Carmelo «si ha l'impressione che dovevano essere decisamente alieni da fanatismi ed esasperazioni fondamentaliste; certo comunque convinti e in grado di restare in matura fedeltà agli impegni collettivi anche con questa ampia elasticità della norma»<sup>132</sup>.

Luoghi e strutture, persone e ruoli, momenti e valori vitali sono pensati per evitare da un lato l'attivismo frenetico che fa perdere l'insieme dell'individuo, e dall'altro un intellettualismo che allontana l'uomo dalla realtà e dalle necessità altrui verso una pseudo-contemplazione che spesso maschera inoperosità. Così la Regola traccia un disegno armonioso che nulla ha a che fare con l'attivismo o l'inattività, anzi tutte le risorse dell'uomo convergono verso un progetto unitario e dinamico.

Nel cammino della sequela di Cristo, la *discretio* convoglia tutte le risorse in un sano equilibrio che rifugge da ogni esagerazione, pur non indulgendo alla mediocrità. La Regola mantiene sempre questo

---

<sup>131</sup> RB 7,8-9, 111.

<sup>132</sup> B. SECONDIN, *La Regola del Carmelo*, cit., 39.

aspetto di prudente moderazione. In quasi tutti i suoi paragrafi, come abbiamo visto, troviamo espressioni che rimandano a questo atteggiamento di sapiente considerazione delle persone, soprattutto quando si tratta di organizzare l'ambiente vitale. «Le strutture materiali, il loro uso, la distribuzione dei vari spazi vitali corrispondono ad un disegno, sono scelte non fatte a caso: esse esprimono certi valori vitali»<sup>133</sup>. La preoccupazione di luoghi adatti, o la loro eventuale trasformazione perché lo divengano, è espressiva di questa esigenza.

In questa prospettiva, di interesse alle esigenze delle persone, sembra porsi un'espressione di Bruno Secondin in un suo commento alla Regola del Carmelo: «sfruttare gli spazi aperti»<sup>134</sup> che si trovano nelle prescrizioni del testo della Regola. L'autore usa questa espressione per indicare come il testo non sia un testo chiuso dalla ristrettezza delle prescrizioni, dal condizionamento della sensibilità spirituale del tempo, dalla stessa materialità letterale. Anzi per lui l'atteggiamento di moderazione, che abbiamo potuto constatare in tutto il testo, «apre certamente la via anche alla *multi-interpretabilità* del testo e delle sue indicazioni per noi lettori lontani. Ognuno si sente autorizzato a prendere in seria considerazione difficoltà, eccezioni, necessità, urgenze diverse, ecc.»<sup>135</sup>.

Il lettore di un testo spirituale, come lo è una Regola, deve cogliere al suo interno una vita da interpretare, per renderne possibile la sua attuazione in un percorso vitale possibile da realizzare, consapevole della realtà umana e aperto al futuro. Da un tale progetto di vita è necessario

«recuperare quella funzione mistagogica, sapienziale e non impositiva che appartiene alla natura propria di un testo come la Regola del Carmelo. Il testo ha una struttura aperta, perché è in relazione con una vita aperta a cambi probabili e a situazioni nuove. È evidente a tutti che il testo spesso richiama proprio queste circostanze o esigenze che richiedono flessibilità, adattamento, scelte diverse, rispetto, attenzione, eccezioni»<sup>136</sup>.

Fondamento della Regola del Carmelo, abbiamo già detto, è un progetto di vita di fraternità espresso nell'ideale di sequela-ossequio di

---

<sup>133</sup> Ibid., 85.

<sup>134</sup> B. SECONDIN, *Una fraternità orante e profetica in un mondo che cambia. Rileggere la Regola del Carmelo oggi*, Roma 2007, 17.

<sup>135</sup> L. c.

<sup>136</sup> L. c.

Cristo, progetto che scaturisce da una esperienza di incontro con Cristo stesso. Gesù Cristo costituisce l'Assoluto dell'esistenza, colui al quale si subordina ogni altro valore.

### 3.2. *La discretio nella scelta delle strutture più adeguate alla vita fraterna in comunità*

Nella Regola, la sezione dei paragrafi 4-9 ci parla delle relazioni fraterne «in un contesto di discernimento comunitario riguardante la scelta di alcune persone, le strutture di comunione e gli spazi abitativi idonei e adeguati per la qualità della vita comune»<sup>137</sup>.

I luoghi di abitazione «se ben armonizzati ed integrati, 'parlano' del *modus vivendi*, della qualità umana e cristiana delle relazioni»<sup>138</sup>. In primo luogo in tale scelta si deve discernere con ponderazione se il posto è adatto e conveniente allo stile di vita religiosa professato<sup>139</sup>. La comunità, scegliendo un nuovo luogo di residenza, deve prendere in considerazione criteri oggettivi e razionali e non preferenze personali e individuali: il luogo deve avere le condizioni per garantire la realizzazione dello stile di vita previsto dalla Regola. Per questo la scelta del luogo, così importante per la vita della comunità, è affidata al discernimento comunitario «secundum quod Priori et fratribus videbitur expedire»<sup>140</sup>. Qui emerge la necessità che il priore e i frati siano in grado di avere una visione profonda e ponderata della situazione, siano capaci di discernimento evangelico e spirituale, ovvero di fare uso, in questo caso come in ogni circostanza, di quella norma soggiacente alla vita spirituale cristiana, che consiste nel «consentire ad aprirsi con docilità ai suggerimenti e ai doni dello Spirito. [...] Alberto invita l'eremita del Carmelo a vestirsi dell'armatura di Dio, dello Spirito di Dio, cioè, che attraverso i suoi doni illumina e crea nell'uomo un cuore nuovo, una nuova qualità di vita»<sup>141</sup>.

Non quindi un luogo qualsiasi può essere adatto; perciò è necessario un vero discernimento che coinvolga la comunità e sia guidato dall'ispirazione dello Spirito santo. Questa esigenza di discernimento anche oggi è urgente. Le famiglie religiose si trovano spesso dinanzi la scelta di lasciare "luoghi", che ormai sono solo monumenti artistici, e che non sono sempre adeguati e funzionali (*apta et commoda*) ad

<sup>137</sup> E. PALUMBO, *La fraternità è relazione*, cit. 105.

<sup>138</sup> *L. c.*

<sup>139</sup> Cfr. *RCarm* 5.

<sup>140</sup> *L. c.*

<sup>141</sup> A. NEGLIA, «*Pie vivere in Christo*», cit., 125.

uno stile di vita fraterno in comunità. Anche in questi casi è necessario esercitare la *discretio*, cioè la capacità e il coraggio di scegliere ascoltando e lasciandosi guidare da ciò che lo Spirito santo dice oggi alle Chiese<sup>142</sup>.

«Non si può diventare schiavi del posto e della sua gloria, quando non rende possibile più una "*observantia*" veramente significativa secondo il "*propositum*". Il luogo, convento, strutture, disposizioni delle parti, tutto deve contribuire ad esprimere un *noi* collettivo e specifico, non un agglomerato senza identità. Siamo chiamati a far dire anche alle pietre, ai muri, agli spazi "liberi" un progetto: anch'essi devono diventare materia della nostra testimonianza, e strumento dell'annuncio del Regno»<sup>143</sup>.

Dunque un vero discernimento con cui riguardare tutto con occhio nuovo, con cui ridimensionare tutto, con cui relativizzare le strutture ad una misura equilibrata che permetta di vivere in verità la propria forma di sequela. «Con spirito maturo e libero il carmelitano ridimensiona le strutture, non permette che esse diventino degli idoli. Esse sono minime, non in funzione di efficientismo ma orientate a permettere l'esperienza di vita in Cristo»<sup>144</sup>.

Tra i punti più qualificanti della *vitae formula* di Alberto vi è senza dubbio quello che riguarda l'assegnazione ai singoli di cellette separate<sup>145</sup>. Nell'ambito della vita monastica c'è da notare come la vita eremitica poteva essere vissuta in diverse maniere: alcuni vivevano totalmente solitari; altri, pur vivendo in solitudine, stavano sotto l'obbedienza di un superiore; altri pur rimanendo nella propria cella, vivevano una vita comune. «Negli apoftegmi, la perseveranza a restare "seduti" nella propria cella costituisce quasi la prima virtù del monaco»<sup>146</sup>. Nel paragrafo 6 l'indicazione si trova tra due espressioni che indicano un contesto di discernimento per l'assegnazione delle celle: una volta considerata la situazione del luogo, la cella venga assegnata, secondo il discernimento operato dal priore e dai fratelli. Questo doppio riferimento al discernimento sottolinea l'importanza che la Regola dà alla cella per la vita del frate, e per questo motivo essa è scelta con molta attenzione e con la responsabilità di tutta la comu-

<sup>142</sup> Cfr. Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22.

<sup>143</sup> B. SECONDIN, *La Regola del Carmelo*, cit., 85.

<sup>144</sup> A. NEGLIA, «*Pie vivere in Christo*», cit., 130.

<sup>145</sup> Cfr. C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo*, cit., 237.

<sup>146</sup> S. POSSANZINI, *La Regola dei Carmelitani*, Firenze 1979, 82.



nità. Essa è «*icona antropologica*’ della *stabilità* e della *maturità* della persona»<sup>147</sup>.

Stabilità e maturità emergono nel rapporto che il carmelitano è chiamato a vivere con la propria cella. Egli deve sperimentare la dolcezza della cella – che, come abbiamo visto, è icona di Cristo – col dimorarvi<sup>148</sup>, ma questo non può essere un principio assoluto: «il religioso non potrà certo girovagare inutilmente, poiché anche la regola condanna gli “inquiete ambulantes” (*RCarm* 20); ma può trovarsi fuori della cella e del convento per giusti motivi. [...] La cosa più importante è conservare quel clima di raccoglimento necessario all’unione con Dio»<sup>149</sup>.

I riferimenti alla cella sembrano focalizzare l’attenzione più sulla dimensione solitaria: si tratta della solitudine con Dio, che implica il distacco da ciò che non permette di rientrare in se stessi e di ritrovare il rapporto fondante con Dio. Ma la solitudine è altra cosa dall’isolamento e non si oppone alla comunione, anzi, l’autentica solitudine esige e favorisce la relazione di comunione con i fratelli, con la comunità<sup>150</sup>. Il frate carmelitano è esortato a rimanere nella cella, ma questo rimanere

«ha tutto il sapore evangelico di *manere in Christo*. Rimanere separato dagli altri: “ognuno di voi abbia una propria cella separata”. Eppure rimane in comunione con gli altri. È un solitario, ma non isolato, è uomo di comunione. La potenza dello Spirito gli fa il dono dei fratelli e rende il suo cuore amabile verso di loro. La Parola di Dio scarnifica e costruisce, provoca una rivoluzione antropologica nell’esistenza dell’eremita del Carmelo»<sup>151</sup>.

Le persone non sono quindi un impedimento alla solitudine e all’unione con Dio, ma in loro il frate – il cristiano – è invitato a riconoscere la presenza di Cristo e a realizzare la pienezza della comunione con lui. È questa l’armonia, la giusta misura tra solitudine e comunione, tra il rimanere soli nella cella e l’attiva partecipazione alla vita comunitaria che viene evidenziata dalla Regola.

Uno spazio previsto espressamente nella Regola riguardo le strutture dell’eremo è quello per la *communis refectio*, per cui si rende

<sup>147</sup> E. PALUMBO, *La fraternità è relazione*, cit., 106.

<sup>148</sup> Cfr. *RCarm* 10.

<sup>149</sup> S. POSSANZINI, *La Regola dei Carmelitani*, cit., 84.

<sup>150</sup> Cfr. P. LEBEAU, *La Vita Religiosa cammino di umanità*, Bologna 1994, 43-59.

<sup>151</sup> A. NEGLIA, «*Pie vivere in Christo*», cit., 128.

necessario un comune refettorio<sup>152</sup>. Così san Benedetto la prescriveva per i suoi monaci: «mensis fratrum lectio deesse non debet»<sup>153</sup>.

Le ragioni della lettura durante i pasti sarebbero quelle di «evitare le “otiosae fabulae” proprie dei conviti (come si trova anche in Cassiano), oppure di non lasciare attrarre la propria attenzione dalla voluttà del cibo materiale nutrendo contemporaneamente l'anima col cibo spirituale»<sup>154</sup>.

La Regola del Carmelo, riguardo alla lettura, dà una misura prudentziale: «ubi commode poterit observari»<sup>155</sup>. La “comodità” di cui qui si parla «è condizione sottintesa in ogni legge o norma ecclesiastica»<sup>156</sup>. È probabile che l'averla espressamente ricordata sia dovuto al voler usare una certa considerazione per le giuste cause «che dispensano il singolo dalla “communis refectio”»: come era previsto in altre legislazioni per gli ammalati o comunque per quelli che erano dispensati dalla “abstinentia carni»<sup>157</sup>.

La Regola colloca la cella del priore vicino l'ingresso dell'eremo<sup>158</sup>. È questa una «configurazione particolare, e forse unica se messa a confronto con le Regole monastiche. [...] Essa è collocata all'ingresso del luogo di abitazione per favorire l'ospitalità»<sup>159</sup>. Questa ospitalità è espressione della comunione nella fede: «è condivisione non soltanto del pane materiale, ma anche del pane della parola di Dio; e raggiungerà la sua pienezza, quando potrà essere condivisione anche del pane eucaristico»<sup>160</sup>.

È lo Spirito santo che ci fa fratelli. Il carmelitano si sente amato da Dio, in Cristo Gesù; da questo egli avverte di essere posto in una relazione nuova con gli altri uomini, si sente fratello tra fratelli.

«Amato da Dio, il carmelitano impara ad avere pietà e a perdonare; accoglie tutti. “La cella del priore – è detto nella Regola – sia presso l'entrata del luogo di abitazione, cosicché egli possa essere il primo ad accogliere coloro che vi giungono da fuori”. Il priore è il primo ad accogliere ma non l'unico; l'atteggiamento del priore sta ad indicare uno stile, una qualità dei fratelli di tutta la comunità. [...]»

---

<sup>152</sup> Cfr. *RCarm* 7.

<sup>153</sup> *RB* 38,1, 211.

<sup>154</sup> C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo*, cit., 245.

<sup>155</sup> *RCarm* 7.

<sup>156</sup> C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo*, cit., 245.

<sup>157</sup> *Ibid.*, 246.

<sup>158</sup> Cfr. *RCarm* 9.

<sup>159</sup> E. PALUMBO, *La fraternità è relazione*, cit., 106.

<sup>160</sup> S. POSSANZINI, *La Regola dei Carmelitani*, cit., 99.

Il testo latino usa il verbo “*occurrere*”, (*primus occurrat*), è questo un verbo della realtà pasquale, indica la fretta della gioia pasquale. Il priore assieme ai fratelli accoglie e condivide con gli altri la gioia pasquale. Accoglie chiunque voglia essere introdotto al mistero di Cristo»<sup>161</sup>.

Abbiamo visto come la costruzione della chiesetta in mezzo alle celle sia un'icona di Cristo vivente in mezzo alla comunità. È Cristo, in comunione col Padre e con lo Spirito santo, la fonte, il fondamento e il dinamismo di crescita della comunione fraterna. È lui

«che convoca e raduna attorno a sé, affinché i fratelli, nel convenire attorno alla mensa del Signore con “un cuore solo e un’anima sola” (At 4,32), ogni giorno imparino a vivere nella logica del ‘pane spezzato’ (At 2,42.46), ovvero nella logica della gratuità, del dono di sé e della condivisione, nella logica della *koinonia* fraterna in una sana diversità di doni, carismi e ministeri»<sup>162</sup>.

L'eucaristia celebrata chiede di essere vissuta nella concretezza della vita, nella realtà della vita quotidiana. Dobbiamo vedere questo invito come un segno di accoglienza e di ospitalità, espressione per eccellenza della comunione nella fede e nella carità. Vivere insieme l'eucaristia, comunicare al medesimo pane e al medesimo calice, è autentico se c'è l'impegno a portare questa comunione a livello di sentimenti e di opere nella vita quotidiana.

La significativa attenzione alla vita fraterna, che nella Regola affiora come caratteristica della forma di vita scelta dai frati-eremiti del Carmelo, è sempre connotata da un forte realismo antropologico. Nell'attenzione alla persona e nella scelta delle strutture in cui la persona è chiamata a vivere, si percepisce sempre un senso armonioso che permette ai vari elementi di stare insieme. La moderazione della Regola, infatti, nelle disposizioni concrete dice una grande preoccupazione di Alberto: che tutti i frati-eremiti trovino il modo di vivere pienamente e con frutto il loro *propositum*, per evitare che nella loro fraternità l'eccesso o la facile indulgenza rechino danno alla loro vita spirituale e fisica, oppure che l'inquietudine per le strutture li tenga occupati nel loro mantenimento, in quanto queste devono essere «regolate dall'uomo e non hanno il sopravvento sull'uomo»<sup>163</sup>. La *discretio* che traspare dal testo è indice di un ottimismo realistico che

<sup>161</sup> A. NEGLIA, «*Pie vivere in Christo*», cit., 128.

<sup>162</sup> E. PALUMBO, *Attorno a Cristo Signore*, cit., 107.

<sup>163</sup> A. NEGLIA, «*Pie vivere in Christo*», cit., 130.

Alberto nutre per la natura umana. Egli così dà fiducia ai suoi interlocutori, considerandoli persone responsabili, e stabilisce le necessarie eccezioni con spirito di saggezza.

### 3.3. Discretio e creatività nelle scelte per il futuro

Abbiamo già visto come la Regola, attraverso la prospettiva cristologica e pneumatologica nel prologo e soprattutto nell'epilogo, non consideri il proprio progetto di vita chiuso ma aperto verso un orizzonte ampio. Un orizzonte che, col discernimento operato in sintonia con lo Spirito di Cristo, apre a scelte creative per la vita complessiva della fraternità.

Questa visione sulla fraternità Alberto di Gerusalemme la vede cristallizzata nella testimonianza degli Atti degli Apostoli e incarnata nella prima comunità di Gerusalemme: «la moltitudine di color che erano venuti alla fede aveva un cuore solo e un'anima sola»<sup>164</sup>. «L'intento è di proporre incarnata nella prima comunità di Gerusalemme una novità antropologica sorta a partire dalla Pasqua del Signore e dalla discesa pentecostale dello Spirito. È la Nuova Alleanza ormai realizzata»<sup>165</sup>. La creatività è possibile grazie a questa umanità così resa capace di vivere in carità per il fatto che è stata rinnovata da Dio.

Fra i tanti temi che aprono a nuove prospettive due ne emergono: la *fraternità* come soggetto collettivo del progetto della Regola e la *familiarità con la Parola* sviluppata lungo tutto il progetto, che possono considerarsi come chiavi di interpretazione della Regola stessa.

#### 3.3.1. Fraternità creativa

Nella Regola, di fatto, le relazioni fraterne sono molto intense, sono un intreccio di esigenze diverse che vengono insieme rispettate e ricondotte ad una fedeltà serena ed attenta ai giusti bisogni di tutti. «Il vero soggetto del progetto della *Regula* non è il singolo isolato, ma il *frater* che coltiva intense relazioni di accoglienza e rispetto, discernimento e con-venire, ascoltare e attendere, celebrare e costruire. Per cui si può dire che è la *fraternitas* il vero interprete del testo e il soggetto protagonista del progetto»<sup>166</sup>.

<sup>164</sup> At 4,32.

<sup>165</sup> G. HELEWA, *Parola di Dio e Regola del Carmelo*, cit., 27.

<sup>166</sup> B. SECONDIN, *Nuove chiavi ermeneutiche per i nuovi contesti culturali*, in E.X. GOMES et al. (curr.), *The Carmelite Rule 1207-2007*. Proceedings of the Lisieux conference (4-7 July 2005), Roma 2008 (Textus et studia historica carmelitana 28), 597.

Diventare insieme fratelli e discepoli autentici, senza ambiguità né formalismi ipocriti, esige un percorso di purificazione personale, il quale necessita della custodia del silenzio e dell'interiorità. «Ma si deve completare anche nella relazione vera di discernimento e di comunione fraterna: i momenti di decisione e condivisione non sono una distrazione, ma la messa a frutto della sapienza acquisita, non per se stessi ma per sostenere la relazione fraterna»<sup>167</sup>.

Le diverse e giuste esigenze personali sono rispettate e riconosciute, e la flessibilità, come abbiamo visto, è molto insistente, ma ciò è fatto nell'orizzonte di una fraternità autentica, che chiede a tutti di vivere l'unico *propositum*, l'unico progetto carismatico nella comunione delle diversità. Per esempio, colui che *dimora da solo*<sup>168</sup> è un *frater* al quale la comunità ha assegnato uno spazio personale, secondo un processo di valutazione collettiva<sup>169</sup>. Rimanervi fedele, senza cadere nella smania inquieta del cambiamento, è segno di stabilità nella partecipazione al progetto comune. È questo anche il senso dell'indicazione di non cambiar luogo o permutare la cella del paragrafo 8.

### 3.3.2. Familiarità con la Parola

Nella Regola del Carmelo si nota una spontanea familiarità con la sacra Scrittura e una grande sapienza nell'incastonare pagine bibliche diverse, che è tipica della *lectio divina*. La Parola di Dio non è un ornamento esterno, ma un "patrimonio prezioso" affidato alla cura fedele e creativa dei frati-eremiti – come lo stesso ambiente del monte Carmelo che porta le tracce del profeta Elia – perché possano diventare loro stessi, dopo un attento ascolto orante di essa, una esegesi vivente di quello che la Parola suggerisce ed esige.

La Regola appare come manifestazione della volontà di prolungare la tradizione vivente della Parola nella propria vita. È come la trascrizione

«di una vita già 'biblica', che viene solo tematizzata e spiegata e consolidata con la sacra Scrittura, come dice Alberto stesso. Il meditare la Parola (RCarm 10,19, 22,23), il dimorare in essa e lasciarsi abitare da essa (RCarm 19), il pensarla e metterla in pratica (RCarm 22,23), non viene sentito come una meta da raggiungere nel tempo. Ma è piuttosto

---

<sup>167</sup> B. SECONDIN, *Una fraternità orante e profetica*, cit., 44.

<sup>168</sup> Cfr. RCarm 10.

<sup>169</sup> Cfr. RCarm 6.

il senso più vero di quello che hanno fatto e vissuto fino a quel momento»<sup>170</sup>.

È la familiarità con la Parola che conduce i frati-eremiti a trovare forme pratiche e segni per incarnare questa Parola in una maniera creativa e suggestiva, che sia attenta ad un *indiviso* realismo antropologico. Non è un uso banale della Parola, ma rispettoso e originale, perché considerata sapienza della vita.

Nella Regola, in cui si esorta a *fare tutto nella Parola del Signore*<sup>171</sup>, come conseguenza si esorta pure a

«far tacere le altre parole. Se la Parola di Dio è l'unica che salva, non ha senso fare attraversare la propria esistenza da altre parole. E Alberto rifacendosi all'apostolo Paolo, raccomanda il silenzio, [...] perché la serenità e il silenzio interiore sono preludio alla Parola, alla presenza di Gesù, progetto di Dio nella propria esistenza»<sup>172</sup>.

Il silenzio è dunque posto come spazio dove approntare le parole, «come 'grembo' della parola, come 'crogiuolo' dove purificare e affinare le parole, come luogo di discernimento dove 'pesare' le parole prima di pronunciarle»<sup>173</sup>.

Questo richiamo al discernimento sulle parole è oggi un richiamo quanto mai attuale e urgente. È una provocazione, una esigenza per il cristiano. È un appello che la Regola del Carmelo rivolge ancora oggi ad un uomo che ha smarrito la propria interiorità e il senso del vero comunicare. È un invito al silenzio e all'attenzione all'unica Parola che salva, al fine di imparare a discernere le vere parole per vivere un'autentica comunicazione umana.

#### 4. CONCLUSIONE

L'analisi del presente studio ci ha mostrato come la Regola del Carmelo indichi un percorso di sequela di Cristo per vivere nella complessità del quotidiano l'impegno a saper coniugare vangelo e vita, con la fatica di discernere in ogni situazione il *di più* che siamo esortati a ricercare e ad operare, anche in modo creativo.

<sup>170</sup> B. SECONDIN, *Una fraternità orante e profetica*, cit., 51.

<sup>171</sup> Cfr. *RCarm* 19.

<sup>172</sup> A. NEGLIA, «*Pie vivere in Christo*», cit., 127.

<sup>173</sup> E. PALUMBO, *La spiritualità del quotidiano nella Regola del Carmelo*, in *Horeb. Tracce di spiritualità*, 18 (2009) 3, 119.

La *discretio*, così, svolge un ruolo essenziale nella vita spirituale, come un vero e proprio discriminante: da un lato essa si pone come fine il discernimento degli spiriti per comprendere l'origine delle intenzioni, per distinguere ciò che proviene da Dio da ciò che, invece, proviene dal nemico Divisore che si insinua nell'animo umano; dall'altro essa, affinando al discernimento del bene, orienta l'animo umano a trovare la giusta misura e il sano equilibrio nelle scelte della vita.

Dalle indicazioni, dalle esortazioni e dalle stesse prescrizioni presenti nel testo della Regola appare evidente come l'animo di Alberto patriarca di Gerusalemme sembri abituato a praticare la virtù della *discretio*. E così anche la piccola comunità dei frati-eremiti del monte Carmelo che a lui si era rivolta per chiedere una *forma vitae*. Le indicazioni per la scelta dei luoghi, o l'attenzione rivolta alle persone attraverso un senso di misura che rivela un vero realismo antropologico, mostrano come questa virtù fosse già praticata nella prima esperienza dei frati-eremiti e forse già espressa nel loro *propositum*.

L'esortazione finale di Alberto a fare *di più* di quanto possa essere contenuto nella Regola, e a farlo con la *discretio*, con discernimento, mostra come egli considerasse la *discretio* realmente moderatrice delle virtù, necessaria per assicurare l'equilibrio delle forze fisiche, psicologiche e spirituali, e lo sviluppo armonioso dell'intera persona e dell'intera comunità nella loro rispettiva crescita e maturazione umana e spirituale.

Abbiamo visto come questa virtù per Alberto sia una eredità spirituale presente negli autori con cui abbiamo stabilito un confronto. Da questo confronto è emerso come essa sia indispensabile per la vita spirituale dei singoli, per la conduzione della vita comunitaria, per il governo di se stessi, e per chi ha ruoli di responsabilità all'interno della fraternità. La *discretio* assume così il ruolo di direttrice nella tensione alla santità cui ognuno deve giungere con mezzi adatti e misurati al suo carattere, al suo temperamento, alla sua età, alla sua vocazione personale. È quindi necessario conoscersi bene, discernere tanto le proprie possibilità quanto i propri limiti e accettarli con umiltà.

Oggi un testo spirituale, come la Regola del Carmelo, permette di aprirci a nuove prospettive e di recuperare – in contro-tendenza rispetto ad alcuni fenomeni attuali all'interno della vita civile, politica ed anche ecclesiale, ma in fedeltà autentica verso le radici evangeliche:

«la positività della sapienza antica, che credeva che la convivialità serena e fiduciosa delle differenze, e la molteplicità di adattamenti ed eccezioni, poteva essere un percorso positivo, una modalità 'altra' di vivere l'*obsequium Jesu Christi*, con cuore puro e totale dedizione. Vale la pena di

essere alternativi, senza essere arcaici né fondamentalisti, ma con sapienza orientatrice, frutto di una visione fiduciosa verso la lealtà e la maturità dei fratelli»<sup>174</sup>.

Le indicazioni emerse dalla ricerca del tema della *discretio* nella Regola del Carmelo ci permettono di asserire che l'atto del discernimento è conseguenza della partecipazione alla vita divina trinitaria cui l'uomo è chiamato, poiché lo strappa dall'autoreferenzialità e lo rende capace di comunione e quindi alla fatica della riflessione e del confronto *discreto* e paziente con gli altri. Il discernimento, infatti, richiede uno sconvolgimento costante delle superficiali modalità di giudizio, per far spazio ad una nuova impostazione che, per esempio, assume la consapevolezza che nessuno è detentore sovrano della verità.

Il discernimento è un atto umano composito: è un dono dall'alto ed è un'esperienza di setaccio dal basso. Il suo esercizio include un dinamismo umano di valutazione e scelta e insieme di attesa e discesa dall'alto, come per il Mistero dell'incarnazione, che è Evento unico e nascosto nella pluralità degli avvenimenti.

VINCENZO D'ALBA  
Via G. Pitrè, 77/C  
90135 Palermo

---

<sup>174</sup> B. SECONDIN, *Una fraternità orante e profetica*, cit., 48.



## LIBRORUM AESTIMATIONES

### HISTORIA

JEAN BERNARD, *Un sacerdote en Dachau. Memorias en primera persona (1941-1942)*. Ediciones Palabra, Madrid 2010. 190 pp. ISBN 978-84-9840-395-4.

Se trata de la traducción al castellano del diario del sacerdote luxemburgués Jean Bernard, en el que se recoge el sobrecogedor testimonio de su experiencia en el *Lager* de Dachau, cerca de Múnich. Este diario inspiró en 2004 la película alemana *Der neunte Tag* (“El noveno día”), dirigida por Volker Schlöndorff y protagonizada por Ulrich Matthes. El autor va narrando algunas de las experiencias más terribles de su estancia en este campo de concentración, en el que, como es bien sabido, coincidieron varios miles de religiosos, sacerdotes e incluso obispos (muchos de los cuales, perdieron allí la vida). La descripción de las normas del campo y de los cambios frecuentes en la disciplina que afectaba a los clérigos, así como las diversas reacciones de los prisioneros, convierten esta obra en un testimonio indispensable para entender el mundo concentracionario y, en concreto, lo sucedido en el campo de Dachau.

Para el lector carmelita, el libro tiene, además, un doble valor añadido. Por una parte, el testimonio de Bernard es fundamental para conocer las condiciones del campo en las semanas en que estuvo allí el beato Tito Brandsma (aparte de beato Hilario Januszewski y otros carmelitas polacos) en junio y julio de 1942, aunque Bernard no menciona al P. Tito y probablemente ni se cruzaron en medio de los cientos de prisioneros (sí menciona al jesuita profesor de Nimega Robert Regout que también murió en Dachau). De hecho, el P. Bernard abandonó la enfermería (en la que permaneció varias semanas al borde la muerte) el 23 de julio de 1942 y, por tanto, coincidió allí con el beato Tito. Resulta también muy curioso, en este sentido, la descripción que hace el autor de los sentimientos que provocaba en los prisioneros la posibilidad de ir al *Revier* (la enfermería en la jerga concentracionaria) y cómo la mayoría intentaba retrasar esa posibilidad que era casi sinónimo de muerte.

En segundo lugar, hay que destacar los paralelismos entre la figura de Jean Bernard y la del beato Tito Brandsma, más allá de su coincidencia temporal en el campo de Dachau. Ambos se dedicaron al mundo de la cultura y de la comunicación. El P. Tito, fue periodista profesional, teórico del periodismo y la comunicación y asistente de los periodistas católicos. Jean Ber-

nard trabajó desde 1929 en el mundo del cine y en 1934 fue nombrado secretario general de la Oficina Católica Internacional del Cine (OCIC). Probablemente, ésta fue (como en el caso de Brandsma) la causa última de su arresto, ya que los nazis consideraban esta oficina el instrumento del Vaticano y de la Iglesia para controlar el cine alemán. Tras la guerra (él sobrevivió a los campos), Bernard ocuparía altos cargos en la iglesia católica en relación al mundo del cine, y llegó incluso a ser consultor de la comisión papal para el cine y miembro del secretariado preparatorio para la prensa y el espectáculo del Concilio Vaticano II. Ambos pasarían un tiempo en una celda solitaria en una cárcel más pequeña antes de llegar a Dachau, en la que tendrán una especie de experiencia que podríamos calificar de espiritual, si no de mística: Tito en Scheveningen (donde escribiría su célebre poema ante una imagen de Jesús) y Bernard en Stadtgrund (en cuya celda se siente contento, *como un monje*). En aquellas terribles circunstancias ambos “predicaron” a católicos y protestantes: Tito en Amersfoort, el viernes santo de 1942, donde hablando de la literatura de Gérard de Groote, acabó haciendo una hermosa llamada a identificarse con el Cristo de la pasión; y Bernard en Würzburg, de paso hacia Dachau (*Nunca me han escuchado con tanta atención*). Ambos, además, sin esconder un ápice de la maldad que les rodeaba, fueron capaces de hacer una llamada al perdón. Así concluye precisamente el prólogo del autor: *Pero debemos perdonar. Debemos perdonar aún siendo conscientes del inmenso horror de lo sucedido (...), sobre todo por amor a Dios, que nos manda perdonar y nos urge a ello, y ante quien víctimas y verdugos son pobres pecadores necesitados de misericordia* (pág. 22)

En definitiva, ambos dejaron un rastro de humanidad en el terrible ambiente de los Lager, y fueron, como dice el prologuista de la edición española del libro de Bernard, algo así como párrocos *de una de las comunidades más necesitadas que haya habido jamás: la comunidad del campo de concentración de Dachau, una parroquia incardinada en las mismas puertas del cielo, precisamente por estarlo también en las puertas del infierno* (pág. 19).

FERNANDO MILLÁN ROMERAL, O.CARM.

MACARENA CRESPO ÁLVAREZ, *Los desheredados. La expulsión de los Judíos Españoles y su estancia en Italia después de 1492* (Certeza Riopiedras Ediciones, Zaragoza 2012), 405 páginas; ISBN 978-84-7213-189-7

El título de la obra, como ocurre a veces, responde fielmente a su contenido. No se trata de una novela, es un ensayo o más bien todo un tratado sobre uno de los episodios más apasionantes de la Historia de España.

Después de leer el preceptivo comentario de la propia Editorial, el exacto Prólogo de sor Ionel Mihalovici, y el culto Epílogo de fray Fernando Millán Romeral, se comienza a pensar que no estamos ante un libro cualquiera.

Todo apunta a que el texto que nos ocupa es el resultado de años de investigación, de viajes, de la consulta de 149 publicaciones, de muchas horas de estudio y análisis en bibliotecas o lugares como el Archivo Secreto Vaticano.

En la Primera Parte de “Los Desheredados”, denominada “Antecedentes”, se contemplan apartados como “Motivos de la presencia judía en la península Ibérica”, “Situación de los judíos en la península Ibérica antes de la expulsión” y “El problema converso”.

Mención especial merece el subcapítulo: “Estudio de un caso concreto. El Carmelo del siglo XIV y su labor sobre la realidad judía y conversa: Guido Terreni y su visión negativa hacia el hebreo”.

En la Segunda Parte, titulada “El origen de todo: la expulsión de los judíos, 1492”, recoge capítulos como “Causas por las cuales se redactó el edicto de expulsión”, “El documento, base para conocer las razones inmediatas”, “Las decisiones tomadas” y “El impacto del Edicto sobre los pensadores de la época”.

Desde un punto de vista puramente legal, es realmente interesante el tratamiento dado al análisis del Edicto castellano y del Edicto aragonés.

Ya en la Tercera Parte, llamada “La búsqueda de un nuevo refugio: los inicios de los sefardíes”, nos encontramos con epígrafes como “Conflictos en la puesta en práctica del Edicto”, “El viaje: destino y dificultades” y “Los judíos que regresaron a Sefarad como conversos”.

En estas páginas se puede observar como los judíos españoles se vieron también obligados a viajar, a trasladarse a países como Inglaterra, Flandes, al cercano Portugal o al lejano Imperio otomano.

Por último, la Cuarta Parte, titulada “Los sefardíes, una realidad a tener en cuenta”, se subdivide en: “Elementos característicos de los sefardíes: lengua, literatura y cocina”, “Italia: un destino escogido antes y después del Edicto de Expulsión. Los sefardíes en Italia, un ejemplo” y “Los sefardíes en los siglos XIX y XX: su relación con España”.

En algún momento, el contenido de este libro nos tocará de cerca, y nos llevará al Callejón de la Inquisición en Triana (Sevilla), o a personajes como el Arcediano de Ecija o el cura de Los Palacios. Y también, por fortuna, esta magnífica publicación nos permitirá pasear por las viejas y entrañables calles de Toledo o Granada, o las de Roma, Ferrara, Turín, y viajar a los históricos puertos de Nápoles y Livorno.

Y en ocasiones nos hará reflexionar, como en el episodio referido a tiempos de los reyes Alfonso X y Sancho IV, todavía en pleno siglo XIII: “...es importante no perder de vista la realidad de Europa, donde las expulsiones masivas de población hebrea son ya una realidad”. Pienso que España no tenía –no tiene–, el monopolio de la equivocación, del error, de la maldad.

Igualmente, en esta obra su autora efectúa análisis muy certeros, como el dedicado a la usura y el interés, relacionados tanto en la Biblia como en el Talmud. Y protagoniza momentos sublimes como éste: “Aborrecer a los cristianos nuevos por su ascendencia judía era aborrecer al Hijo de Dios como judío que era”. Por no mencionar la Nota 104 de la página 75, que es sencí-

llamente redonda, imprescindible, así como la cita de la página 306, de “El mercader de Venecia”, de William Shakespeare, verdaderamente iluminante, luminosa, iluminadora.

Sin embargo, hay momentos entre las páginas de este libro, que al lector le puede embargar una profunda, profundísima pena.

Y por supuesto sentir una vibrante emoción, como cuando se trata de canciones, de juegos infantiles, y hasta notar escalofríos si lees que los sefardíes seguían vistiendo en Italia ampulosos pantalones o calzas llamados “braghese alla sivigliana”...

Mención especial merecen también toda una galería de personajes, desde el de Gracia Nasí o Beatriz de Luna, y León de Módena que se ganaba la vida escribiendo epitafios, pasando por el estremecedor caso de Juana Rodríguez, sin olvidar a Ramón Llull o Pico Della Mirandola, para acabar con el del Papa Inocencio X, que nos evoca el retrato de Velázquez, acaso, *il migliore ritratto* de la Historia del Arte, pintado hacia 1650.

Y al final, después de disfrutar de la lectura de “Los Desheredados” de Macarena Crespo Álvarez, llegar a la conclusión –de la que cada vez estoy más convencido–, de que, en la Historia, la culpa no puede ser colectiva, y sobre todo, no puede ser hereditaria.

PEDRO J. SUÁREZ RODRÍGUEZ

*La Madonna del Sorbo. Arte e storia di un Santuario della Campagna Romana*, a cura di Lanfranco Mazzotti e Mario Sciarra, Gangemi Editore, Roma (2012). 256 pp. con illustrazioni; mm. 296x210. ISBN 978-88-492-2335-4.

La terra di Tuscia, nota per le bellezze naturali, frutto dell'antichissima attività eruttiva del vulcano Sabatino e della successiva opera umana, per i suoi borghi, i monumenti architettonici e artistici, spesso raffigurati in belle riproduzioni pittoriche e grafiche, o descritti in testi letterari e poetici, è stata però ferita anch'essa, seppur in maniera assai meno violenta di altre aree, da sconsiderate speculazioni edilizie, da piani regolatori non sempre accurati e da opere pubbliche invasive e deturpanti. Tuttavia essa conserva ancora gioielli, per lo più nascosti e sconosciuti alle turbe di turisti da “Europe in a week”. Gioielli da conoscere e che soprattutto vale la pena di conservare.

Tra di essi c'è indubbiamente il santuario di Santa Maria del Sorbo, situato sulle colline tra le vie consolari Flaminia e Cassia, nel territorio comunale di Campagnano, ma non lontano da Formello. In effetti, i due comuni limitrofi si sono a lungo contesi l'appartenenza e le relative competenze del santuario.

Il sito già noto e frequentato in epoca etrusca e romana, divenne poi un *castrum* che nel XIII secolo entrò a far parte dei possedimenti degli Orsini. Proprio Giordano Orsini, cardinale vescovo di Albano, ottenne dal papa Martino V, nel 1425, di poter affidare ai carmelitani la chiesa; per loro eresse un

piccolo conventino. Così, per circa quattro secoli, l'antica chiesa e i locali attigui furono gestiti, assieme alle pertinenze agricole circostanti, dai frati carmelitani della Provincia di Roma. Dal 12 al 16 febbraio 1569 vi fu celebrato anche il capitolo provinciale, presieduto dal priore generale Giovanni Battista Rossi. Il convento subì poi diversi passaggi di giurisdizione; nel 1581 fu posto alle dirette dipendenze del priore generale insieme al convento di Palestrina, e nel 1604 il priore generale Enrico Silvio lo aggregò al convento di Santa Maria in Traspontina, in Roma.

Nel 1616, il successivo generale, Sebastiano Fantoni, lo riaffidò alla Provincia Romana. Nel 1782, in vista di ripianare il debito contratto senza autorizzazione dal defunto priore generale José Alberto Jiménez (13 dicembre 1780) per la stampa del *Bullarium Carmelitanum*, il convento divenne una grancia del convento romano della Traspontina, senza obbligo di redidenza di una comunità, e tale restò fino alla soppressione italiana, attuata nel 1873. In genere vi risiedeva un fratello converso, ma non di rado un semplice laico, chiamato dal popolo "il romito", il quale univa alla custodia del luogo di pellegrinaggio e di culto il controllo e la gestione dei terreni, di cui supervisionava la conduzione e la produzione. I frati della Traspontina continuarono a servire la chiesa in alcune festività maggiori, Pasqua, Pentecoste e la Festa della Madonna del Sorbo celebrata il martedì di Pasqua, fino ai primi anni '60 del xx secolo.

L'origine del santuario è legata al ritrovamento miracoloso di un'immagine di Maria con il Bambino, avvenuto probabilmente nel basso medioevo e documentato non prima del 1402, da parte di un guardiano di maiali, che aveva ritrovato una scrofa smarrita, come inginocchiata davanti a un albero di sorbo sul quale era posta l'immagine sacra. A ulteriore conferma del fatto, il pastore fu anche guarito a una ferita alla mano. La costruzione dell'edificio sacro e l'inizio del culto all'immagine (oggi conservata nel Museo della Collegiata di Campagnano) da parte delle popolazioni dei due centri limitrofi di Campagnano e Formello oltre che di altri insediamenti circostanti divenne costante e crebbe e si è mantenuto costante nei secoli.

L'edificio conventuale iniziò tuttavia ad essere trascurato dal momento in cui il Sorbo divenne grancia della Traspontina. L'incameramento degli edifici da parte dello Stato nel 1873 (la chiesa appartiene al Fondo Edifici per il Culto del Ministero degli Interni, mentre il resto del complesso è stato attribuito all'Università Agraria di Campagnano di Roma) e il loro progressivo abbandono culminarono con il crollo del tetto e della navata centrale della chiesa, nel 1963, e con numerosi furti e atti vandalici. Tutto ciò ha reso necessari l'imponente lavoro di restauro effettuato negli ultimi anni. Il santuario è stato dunque sottoposto di recente a importanti lavori di recupero degli ambienti e delle opere in esso contenute; i lavori sono terminati nel 2011. Ora è nuovamente aperto e vi risiede stabilmente una comunità di alcuni religiosi e religiose, i quali garantiscono il servizio liturgico e l'accoglienza.

Uno dei frutti di questo rinnovato interesse per il complesso del Sorbo è il bel volume curato da Lanfranco Mazzotti e Mario Sciarra. Il libro pre-

senta il risultato dei lavori di restauro assieme a contributi di alcuni studiosi che illustrano le vicende storiche e artistiche relative al luogo di culto.

Il volume inizia con i consueti interventi delle autorità civili, ecclesiastiche e dei responsabili amministrativi interessati, e con una "Nota introduttiva" nella quale i curatori spiegano il senso del restauro e in che modo è organizzato il volume (pp. 17-19).

Segue il contributo di Stefano Del Lungo, in quale approfondisce e illustra la condizione geomorfologica e storica dell'area del Sorbo (pp. 20-45).

Susanna Passigli tratta invece la storia del *Castrum Sorbi* nell'Alto Medioevo dalla fine del secolo X all'inizio del XV (pp. 46-65). La stessa studiosa prosegue nel seguente contributo con la descrizione dei beni del convento e sulle annose controversie tra le comunità di Formello e Campagnano sulla competenza del Sorbo (pp. 66-105).

L'articolo di Emanuele Boaga descrive e documenta la permanenza e l'attività dei carmelitani nel santuario (pp. 106-137), ripercorrendo le vicende della chiesa, del complesso conventuale, delle sue proprietà e amministrazione.

L'illustrazione della decorazione artistica del complesso è stata affidata a Stefano Petrocchi (pp. 138-167), il quale esamina in dettaglio le opere rimaste e restaurate e dà conto anche di alcuni affreschi purtroppo rubati, come quello della *Dormitio* della Vergine. Delle vicende architettoniche si è invece occupato Saverio Sturm (pp. 168-201).

Luigi Cimarra ha affrontato con un ricco, documentato saggio il significato e la motivazione della nascita e della costruzione del santuario, il suo significato religioso e antropologico, offrendo anche interessanti spunti di approfondimento e prospettive d'interpretazione più ampie (pp. 202-237).

I responsabili del restauro, Luca B. Baglioni, Daniela Michetti e Carlo Terzoli hanno descritto in dettaglio il lavoro nelle sue fasi, mettendone in evidenza le difficoltà e i risultati (pp. 238-251).

Il volume si chiude con un utile e accurato indice dei nomi e dei luoghi (pp. 252-255).

Uno squarcio di storia locale, particolare quanto si vuole, ma anche un lacerto di vita passata che ha toccato le popolazioni circostanti nel fondo dell'anima, oltre che dal punto di vista antropologico, culturale e materiale. La plurisecolare presenza dei carmelitani ha contribuito a dare al luogo sacro innegabili contenuti di spiritualità, ancora apprezzabili nelle decorazioni pittoriche della chiesa e del convento, ancorché molte di esse abbiano subito notevoli mutilazioni a causa del tempo e soprattutto dell'incuria e del vandalismo.

Il libro dunque, oltre ad offrire un'interessante documentazione sul sito, costituisce anche un invito a visitarlo e a rendersi conto direttamente di questa testimonianza della fede, della cultura e dell'arte. Ma è anche un esempio di come si possano mettere insieme energie e forze diverse per valorizzare l'eredità del passato e renderla motivo di riscoperta delle radici, di riflessione e approfondimento della coscienza collettiva.

## HÆBRAICA

JEAN MASSONET, *Aux sources du christianisme. La notion pharisienne de révélation*, Lessius, Bruxelles 2013, pp. 411. 23 cm. ISBN 978-2-87299-236-2 (br.).

Un'opera come quella di J. Massonet, prete della diocesi di Lione e direttore del *“Centre chrétien pour l'étude du judaïsme”*, costringe a riflettere e a studiare, apre dimensioni inedite e chiarisce quelle conosciute.

Il *focus* viene espresso chiaramente dal titolo e, ancor di più, dalla struttura di questa dissertazione di Dottorato, che non si potrà più ignorare da parte di chi voglia comprendere l'ebraismo in sé e l'ebraismo come radice portante del cristianesimo, perché spiega e motiva quanto circolava e sorresse Gesù di Nazareth nella sua vita terrena di pio ebreo.

La prima parte concerne i farisei all'epoca del II Tempio, in tutte le loro sfumature interiori – la parola inscritta sul cuore – ed operative – la gestione sacerdotale della comunità, gli scribi e i farisei propriamente detti, con le leggi alimentari e la loro funzione di coesione in un giudaismo complesso.

La seconda parte entra nella Torah orale, sempre nel periodo del II Tempio, con la svolta di Yavneh, l'interdizione di scrivere, la Torah orale come documento storico.

Un *excursus* minuzioso si sofferma sulla permanenza del giudaismo e sulla profezia per giungere alla conclusione che la voce del Sinai permane.

La terza parte considera la tradizione rabbinica e il Nuovo Testamento, con un'introduzione metodologica di rilievo assoluto, posta nella forma interrogativa *“Perché utilizzare i testi rabbinici per illuminare il Nuovo Testamento?”* ed articolandosi in tre fondamentali capitoli: Gesù e Mosè, gli inviati; Gesù come *“Torah vivente”*; Torah e Vangelo; L'impegno del Sinai e l'ascolto della fede; con un altro *excursus* dedito all'apporto di Qumran.

Anche solo scorrendo la struttura si comprende la portata oggettiva e documentatissima del lavoro che conduce a conclusioni precise e meditate scrutando il mistero della Chiesa, l'ecumenismo e Israele, l'illuminazione di Sion.

Il serrato discorso teologico si sintetizza in una visuale *«che permette di conservare insieme la specificità della vocazione d'Israele con l'esistenza di “una sola via di salvezza”*. Permette anche di chiarificare il dialogo ebraico-cristiano che non è più gravato, da parte cristiana, di un desiderio non detto di vedere l'interlocutore ebreo convertirsi a Cristo. Tutto è lasciato a Dio il cui disegno misterioso si dispiega nel nostro tempo» (p. 364).

La sollecitazione ad operare nella nostra storia viene dall'impulso escatologico che la feconda e diventa il sigillo conclusivo di tutta l'opera *«[...] quando le nazioni saliranno a Gerusalemme, attirate da questa luce [quella di JHWH e quella di Israele], saranno illuminate dalla gloria divina, incluse nella vocazione d'Israele. Allora, “Dio sarà tutto in tutti” (1 Cor 15, 28); è così che san Paolo ci suggerisce di vedere compiuto il mistero di Cristo»*.

CRISTIANA DOBNER, O.C.D.

BEAU J, CHARMET B., CHEVALIER Y., *Juifs et chrétiens, pourquoi nous rencontrer?*, Ed. Parole et Silence, Paris 2013, p. 261, ISBN 9782889181629.

*L'Amitié judéo-chrétienne* di Francia molto spesso si è dimostrata un grembo fecondo di dialogo, di interscambio, una sorta di luogo utopico, nel senso più positivo ed auspicato dal termine. Lo dimostra, ancora una volta, questo volume il cui intento è di esplicitare i differenti aspetti del dialogo fra ebrei e cristiani, cattolici, protestanti o ortodossi e di scendere, quanto più possibile, in profondità nell'analisi delle esigenze che ne derivano.

Scorrere i capitoli e declinare i nomi, farà comprendere come nulla è stato tralasciato e che sono state ascoltate tutte le voci autorevoli in merito:

- Il dialogo interreligioso: F. Lovsky, A. Gounelle, C. Geffré, R.-S. Sirat;
- Il dialogo fra ebrei e cristiani: R. Etchegaray; J. Dujardine, C. Kessler, L.-M. Niesz;
- Gesù è nato ebreo: la specificità del dialogo ebraico-cristiano: L. Gagnebin, M. Auzou, M. Leplay;
- La pratica del dialogo: P. Gisel, G. Bernheim, A. Abécassis, E. Parmentier;
- Un passo verso il mutuo riconoscimento? Quanto uno può apportare all'altro: G. Israël, G. Comeu, F. Deniau, A. Abécassis, Ph. Haddad.

Si tratta quindi di una selezione di venti articoli, tratti da *Sens* – ad opera di J. Dujardin la cui perizia in materia è assodata – e che coprono l'arcata di trent'anni.

La lettura dunque si propone in due direzioni: tematica, suggerita dal titolo, e cronologica.

Emergono molte suggestioni e una certezza: molta strada si è compiuta e molta, forse di più, resta ancora da compiersi.

Gli autori dimostrano la loro appartenenza religiosa in modo palese e, con altrettanta chiarezza e senza infingimenti il loro punto di vista. Tutto tende ad una precisa meta: scoprire o riscoprire oppure rafforzare il convincimento che il dialogo ebraico-cristiano è essenziale ai cristiani.

CRISTIANA DOBNER, O.C.D.

YARA MATTÀ, *À cause du Christ. Le retournement de Paul le juif*, Cerf, Paris 2013. 215x135x25, ISBN 978-2-204-09765-9.

L'autrice è una religiosa appartenente alla Congregazione delle Suore maronite della Santa Famiglia, è dottore in Sacra Scrittura, docente all'*Institut catholique* di Parigi e all'Università Saint-Joseph di Beirut.

Le credenziali per poter affrontare una tematica così ardua e complessa esistono e si dimostrano terreno fecondo ed autorevole per entrare nella tanto discussa figura e testimonianza dell'Apostolo delle genti, Paolo di Tarso, l'ebreo.



Il punto di partenza è costituito dal capitolo 3 della lettera ai Filippesi in cui viene delineato una sorta di autoritratto (v. 4-6) di Paolo e la sua appartenenza al popolo d'Israele.

Proprio nella sua persona si possono leggere due posture che si confrontano e si armonizzano alla luce stessa di Cristo: la continuità con il popolo eletto e la discontinuità con la nascente chiesa cristiana; la rottura fra ebraismo e cristianesimo.

Gli interrogativi si susseguono per poter esplicitare le diverse modalità di appartenenza e l'identità specifica di ciascuno.

Yara Matta procede con uno studio documentato e rigoroso di comparazione delle fonti, dimostrando un metodo ricco e costantemente seguito.

I sette capitoli lo faranno comprendere:

1. L'integrità della lettera e la sua delimitazione (Fil 3, 2-21);
2. La presentazione e la struttura;
3. La messa in guardia e la messa in situazione,
4. La fiducia nella carne (Fil 3, 4b-6);
5. "A causa di Cristo" (Fil 3, 7-11);
6. L'"essere in marcia" nel Cristo (Fil 3, 12-16);
7. L'Esortazione finale (Fil 3, 17-21).

La ricchezza bibliografica è pari alla puntualizzazione precisa dei riferimenti e dei suggerimenti, costruendo via via un "cammino d'umiltà" che sfocia in un'affermazione che è necessario fare propria per comprendere come costruire la propria personale postura di credenti: «[...] in seno ad un popolo credente, ad una tradizione secolare di riletture incessanti un ritorno folgorante può prendere forma, aggiungendo un elemento ancora inesplorato alla *rilettura infinita*. Dalla rilettura al ritorno, ma anche, a causa di Cristo, del ritorno ad una nuova rilettura» (p. 366).

CRISTIANA DOBNER, O.C.D.

JEAN DUJARDIN, *Catholiques et juifs: cinquante ans après Vatican II, où en sommes-nous?*, Albin Michel, Paris 2012, pp. 240. mm. 180 x 110. EAN13 9782226241955.

Un'autorevolezza particolare e specifica percorre le pagine di questa sintesi di J. Dujardin, prete oratoriano, ex segretario della Conferenza episcopale francese per le relazioni con l'ebraismo, vice presidente dell'Amicitie judéo-chrétienne di Francia e membro sempre attivo e presente in tutti gli incontri in cui ebraismo e cristianesimo si vengono a conoscere e confrontare.

L'intento è quello di fare il punto e di interrogarsi su un duplice piano, storico e teologico, a quale punto siamo arrivati nei rapporti ebraico-cristiani e quale valenza abbiano le nostre attuali posizioni di pensiero e di teologia.

Il percorso si staglia senza esitazioni grazie alla conoscenza diretta e

precisa dei documenti, dei fatti e anche delle aspirazioni di cristiani e ebrei nel conflittuale e doloroso rapporto che ha caratterizzato nei secoli le due comunità.

Alla luce del Vaticano II che cosa dirsi personalmente e comunitariamente?

La risposta è contenuta negli otto capitoli del libretto.

1. La portata teologica di *Nostra Aetate*;
2. La Shoah e il risveglio della coscienza cristiana;
3. Gli inizi del dialogo: i documenti della Chiesa, gli incontri internazionali e francesi;
4. Le parole dei papi nello sviluppo del dialogo;
5. Un dialogo costellato da momenti difficili;
6. Da un dialogo di memorie fluiscono i passi del pentimento;
7. A che punto è il dialogo nelle comunità cattoliche "di base"?

Lo stesso autore afferma che è ben difficile tirare un bilancio, sottolinea però quanto sia necessario perché il dialogo si sviluppi un clima di fiducia e di stima.

Per i cattolici l'invito è alla vigilanza e all'umiltà del riconoscimento del dolore inflitto a Israele, nonché ad un'azione qualificata perché molto ancora è il da farsi, senza scoraggiarsi «perché, secondo il pensiero di san paolo nella Lettera ai Romani, il cristiano non deve guardare agli ostacoli al di fuori del disegno di Dio» (p. 207).

CRISTIANA DOBNER, O.C.D.

DANIÈLE IANCU-AGOU, *Philippe le Bel et les juifs du royaume de France (1306)*, Actes du Colloque international de la NGJ (Montpellier 20-21 novembre 2006), dir. D. Iancu-Agou, avec la collaboration d'E. Nicolas, Paris, Les Editions du Cerf (Collection, NGJ n° 7), 2012, p. 295, 235 x 145, ISBN 978-2-204-09663-8.

Il presente saggio si colloca all'interno delle ricerche legate a «Nouvelle Gallia Judaica», emanazione editoriale del centro di studi fondato da Bernhard Blumenkranz a Parigi e attualmente diretto a Montpellier da Danièle Iancu-Agou, in cui vengono raccolti gli interventi dei Colloqui internazionali o dei seminari annuali promossi dal Centro, in questo caso del Colloquio Internazionale tenutosi a Montpellier il 20 e 21 novembre 2006.

Il campo principale d'indagine è la ricerca della storia degli ebrei in Francia nel Medio Evo, prendendo in considerazione molteplici aspetti: la storia sociale, la politica, l'economia, l'intellettualità e la religione, i rapporti fra ebrei e cristiani.

L'espulsione del 1306 degli ebrei da parte di Filippo il Bello ha segnato la coscienza storica europea ed è iscritta indelebilmente nella storia del popolo ebraico.

La suddivisione in 5 parti degli Atti introduce il lettore ad una conoscenza storica documentata e rigorosa che gli consente uno sguardo d'insieme fondato:

- parte prima: La vita religiosa e culturale nel XIII secolo;
- parte seconda: Gli ebrei europei al tempo di Filippo il Bello;
- parte terza: La data fatidica del 22 luglio 1306;
- parte quarta: Gli esili francesi;
- parte quinta: La memoria dell'evento nella storiografia.

Tutti i contributi portano la firma di prestigiosi studiosi che hanno scavato negli archivi e nei libri stampati, per far luce su di un evento che tanto è costato a Israele e a tutti coloro che, direttamente o indirettamente, vi hanno collaborato.

CRISTIANA DOBNER, O.C.D.

MICHEL REMAUD, *Paroles d'Évangile, parole d'Israël*, Parole et Silence, Paris 2012, pp. 156, 21 x 14 cm, ISBN 9782889181315.

M. Remaud è ben noto per la sua competenza nello scrutare la tradizione ebraica, senza portarla all'inconsistenza quando si relaziona con il cristianesimo ed invece farla risplendere in quella che egli denomina la "sua parentela" con il cristianesimo.

Ed allora bisogna, con la sua guida, lasciarsi sorprendere senza remore, su di un duplice versante, per la ricchezza della tradizione ebraica e per la luce che getta sul Nuovo Testamento.

"La frequentazione dei commentari ebraici biblici fa scoprire come gli scritti apostolici appartengano allo stesso mondo e restino spesso mal compresi, anche ermetici, se non sono immersi nel loro ambiente d'origine". Proprio perché il Vangelo non è spuntato da un suolo vergine.

I sessanta scritti raccolti sono apparsi sulla rivista *Feu et Lumière* (56) e sul sito, oggi scomparso, *Un écho d'Israël* (4).

La lettura diventerà puntuale confronto, arricchimento che scenderà nel profondo dell'animo del lettore e gli consentirà di capire quanto del messaggio evangelico forse gli era, fin a quel momento, sfuggito, entrando in contatto con i grandi personaggi biblici, testimoni della fede.

CRISTIANA DOBNER, O.C.D.

*Maître et disciple. La transmission dans les religions*, CECR, Lyon 2012; pp. 250, cm. 21. ISBN 978-2-85317-134-2 (br.)

Il volume raccoglie un'intensa e lunga ricerca, suddivisa in tre parti, dedicate rispettivamente alla relazione maestro-discepolo nella tradizione ebraica, in quella cristiana e nelle religioni (induismo, buddismo, Corano).

Il nucleo è ben delineato: “La relazione maestro-discepolo è una delle forme della trasmissione che mette ancora più in tensione l’iscrizione nella traiettoria predefinita e la singolarità di colui che vi si iscrive”.

Ne consegue un’intersoggettività che palesa una tensione ancora più importante ed essenziale, dal sapore del paradosso bipolare: la libera accoglienza della parola del maestro e la fiducia che il discepolo gli accorda.

Non solo, dopo questi passi, si giunge ad un vertice sotteso, a ben osservare, a tutta la trasmissione e che si configura nella trasmissione abitata dalla fede, quindi con il sigillo di un carattere trascendentale.

Ora le due persone in gioco, trasmettitore e ricettore, si ritrovano superati e al di fuori di un quadro formale di una confessione o di una pratica.

L’autorevolezza del gruppo che si raccoglie nel grembo dell’Università Cattolica di Lione è un esempio vivo di ricezione e trasmissione: tredici studiosi specialisti (Ph. Abadie, L. Apotheker, M. Borrmans, Ch. Boureux, P. Curty, L. Denizeau, P. Gire, G. Gobillot, J.-M. Gueullette, J.-P. Lémonon, E. Robberechts, C., Poggi, M. Younès) fungono da trasmettitori, da maestri, chi li legge e li ascolta ne diviene il ricettore, il discepolo.

Trasmettere quindi diventa un anello della catena che si dispiega nei secoli, C. Chalier, sempre icastica nelle sue definizioni, ce ne offre una splendida: “I testimoni sono quelli e quelle che portano la trasmissione alla sua incandescenza”.

CRISTIANA DOBNER, O.C.D.

VIKTOR FRANKL, *Sincronización en Birkenwald (una conferencia metafísica)*. Herder, Barcelona 2013. 96 pp. ISBN 978-84-254-3058-9.

Estamos ante la traducción española de *Synchronisation in Birkenwald. Eine metaphysische Conférence*, una pequeña obra de teatro escrita por el famoso psiquiatra austriaco, creador de la Logoterapia, poco después de pasar por la terrible experiencia de los campos de concentración nazis. Escrita frenéticamente en pocas horas (como él mismo contó en alguna ocasión), probablemente esté basada en un hecho real vivido de cerca por él. El título alude, por una parte, a la “sincronización” que se produce en las escenas centrales, entre el mundo real (el de abajo) y el mundo de los que están ya fuera del tiempo y, por otra, a dos de los *Lager* más famosos de la triste historia del mundo concentracionario. Así, el autor crea un campo, *Birkenwald* (a la vez intemporal e histórico, mezcla de Buchenwald y Birkenau), que sintetizaría la experiencia de los *Lager*. El autor del prefacio, Claudio César García Pintos, baraja la hipótesis de que el nombre del campo (que en alemán significa “bosque de abedules”) tenga un sentido simbólico.

Creo que esta obrita tiene dos valores realmente destacables. El primero, no desdeñable, es el literario. El autor de *El hombre en busca de sentido*, se nos muestra aquí como un dramaturgo de categoría, que recuerda en algunos momentos a Bertolt Brecht o a Pirandello, a pesar de que la obra

fue escrita como un *scherzo* (permítaseme la palabra, dada la situación terrible que describe). De hecho, prueba de su valor dramático, la obra ha sido interpretada y en algunos países de lengua española ha sido convertida incluso en un “musical”. Frankl combina el humor, el absurdo y el dramatismo más terrible. El “argumento” –si así se puede llamar, puesto que los tres personajes principales, Kant, Spinoza y Sócrates, están *en la eternidad, donde no hay antes ni después* (pág. 19)– es aparentemente sencillo e incluso tópico. Los tres grandes filósofos discuten desde el cielo acerca de la situación dramática que vive el mundo y piensan que deben ir “abajo”, como han hecho otros sabios o profetas para ayudar a la gente. Pero son conscientes de la dificultad y de que no les escucharán o incluso los encerrarán en un manicomio como han hecho con otros enviados. Quizás la única salvación esté en el arte. Los tres deciden entonces montar un teatro en el que los actores hacen de espectadores y no se dan cuenta de que están interpretando. De este modo, se crea una confusión muy pirandelliana, en la que *todo es teatro y nada es teatro* (pág. 53). Los tres filósofos asisten así a un momento en la vida del *Lager* en el que se tortura a un joven para que delate a sus cómplices (incluido su hermano), pero éste no lo hace. Los tres filósofos, acompañados por la madre de los dos jóvenes (ya fallecida y, por tanto, del lado de los filósofos) observan la escena. La madre sufre, pero no pueden interferir con el mundo “real”. El joven muere sin delatar a nadie y pasa a esta parte del “teatro”. Junto a la madre, intentan consolar al hermano que queda en el campo, pero no pueden. Los filósofos observan admirados la resistencia del joven, mientras deciden acabar la obra y volver a “arriba” a seguir filosofando.

El segundo valor de la obra hace referencia a los presupuestos antropológicos de la Logoterapia de Frankl. Sin duda, los expertos encontrarán en esta obra, muchos apuntes para ver cómo se iban fraguando en la mente del psicólogo austriaco los fundamentos filosóficos de lo que se ha venido en llamar la “tercera escuela vienesa de psicoterapia”. De hecho, a lo largo de la obra, vamos descubriendo (entre escépticos, sorprendidos y emocionados) cómo *el ser humano, aún estando en el infierno, puede seguir siendo un ser humano* (pág. 31), así como la importancia esencial del “sentido” que puede llegar incluso a asumir la muerte y el sufrimiento. Creo que hablar de “optimismo antropológico” o de “heroísmo” no sería suficiente para explicar la intuición de Frankl e incluso la banalizaría. Se trata de algo más hondo con importantes repercusiones en la interpretación de la psicología humana, algo que Frankl desarrollará en otras obras de tipo científico y que aquí sólo se intuye.

Yo me atrevería a destacar también que, tanto en esta obra, como en otras del autor en las que hace referencia a la experiencia del *Lager*, se pueden encontrar algunos puntos de conexión muy sugerentes con la figura del beato Tito Brandsma (muerto en Dachau –campo en el que también estuvo Frankl– en 1942); o, mejor aún, sería posible, como ya sugirió hace algunos años A. Pacciolla en un artículo titulado *La vita ha senso anche in un Lager*

(en *Il Monte Carmelo* 66, 1985, págs. 49-54), interpretar la vida de Tito Brandsma (especialmente los últimos meses) con los ojos de Viktor Frankl.

Sólo nos queda felicitar a la editorial Herder por poner al alcance del público de lengua española esta hermosa obra que transmite bondad, ternura y fe en el ser humano, sin esconder ni banalizar el mal y las terribles circunstancias vividas por el autor.

FERNANDO MILLÁN ROMERAL, O.Carm.

### LITURGIA

*Liturgia e Carmelo. Atti del Convegno sulla Liturgia e il Carmelo*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2012, («Studi Carmelitani») diretta da L. Borriello, pp. 304, mm. 210 x 150. ISBN 978-88-209-8774-9.

Cette œuvre provient des *Actes du Colloque sur la Liturgie et le Carmel*. Dès le départ, le Colloque a fixé son attention majeure sur la liturgie, l'oraison et la vie. Il n'existe aucune dichotomie entre les trois réalités. Elles se compénètrent réciproquement dans la vie chrétienne en général et dans la vie quotidienne en particulier. «La liturgie, sommet et source de la vie de l'Eglise» (SC 10), nourrit à son tour la vie du Carmel. Elle est la source de toute vie spirituelle authentique.

La liturgie, basée sur l'Incarnation, actualise les gestes de Jésus. Ces gestes expriment l'amour du Christ envers son Père et envers les hommes. C'est en cela que consiste la beauté de la liturgie. Une beauté qui s'explique mieux à travers sa relation avec l'Eglise, sa relation à travers l'action théandrique ou divino-humaine et une beauté qui s'inspire de l'esprit du Concile Vatican II; enfin, cette beauté se concrétise également dans son lien avec la sainteté. La liturgie devient ainsi école et norme pour la vie chrétienne, une vie dans laquelle Dieu est glorifié et l'homme est sanctifié.

Les Carmes, par la prière liturgique, se sanctifient le long de la journée<sup>1</sup>. Ils pratiquent leur idéal de la vie de prière et d'apostolat. Ils vivent ainsi, comme communauté fraternelle, autour du Christ; une communauté qui annoncent l'Evangile. Dans leur vie, l'architecture trouve une place non négligeable. L'attitude contemplative détermine la conception de leurs espaces conventuels. La vie liturgique des Carmes en est marquée. Les nouveaux lieux d'habitation des Carmes, partant de leur spiritualité, mise en place grâce à l'architecture sacrée, ont largement influencé l'urbanisation des villes où ils étaient établis.

---

<sup>1</sup> La Règle du Carmel prescrit: "*Hii, qui horas canonicas cum clericis dicere norunt, eas dicant secundum Constitutionem sacrorum Patrum et Ecclesiae approbatam consuetudinem.*" (Règle 11)

La vie fraternelle dans les communautés carmélitaines est basée sur l'Eucharistie<sup>2</sup> et le style de la célébration dans la fidélité au charisme et à l'Eglise. La célébration du Mystère pascal en est le fondement principal comme l'enseigne le Concile Vatican II. Afin d'être authentique et crédible, la célébration liturgique dans le Carmel doit tenir compte des principes basilaires suivants: une liturgie qui reflète l'esprit contenu dans les livres liturgiques issus de la réforme liturgique promulguée par le Concile Vatican II, une liturgie qui met en évidence la valeur sacramentelle de la vie religieuse, une liturgie solennelle, une liturgie symbolique et moins verbale, une liturgie qui se distingue de la splendeur et la délicatesse, une liturgie spirituelle c'est-à-dire dans l'«Esprit», une liturgie mémorial, une liturgie pascale, une liturgie remplie des soucis et les désirs eschatologiques, une liturgie marquée de l'inspiration mariale conforme au charisme carmélitain. Les communautés carmélitaines, comme tant d'autres d'inspiration monastique, manifesteront la primauté du Christ dans l'action liturgique. La liturgie entre alors, en jeu, avec toute l'expérience mystique carmélitaine.

Les célébrations liturgiques possèdent un impact sur la vie de la communauté religieuse et des fidèles confiés au soin pastoral des religieux. En vivant selon leur Règle, les Carmes expérimentent à leur tour cette influence sur leur vie spirituelle et pastorale dans l'Eglise. Ils prendront soin de ces célébrations qui sont la manifestation de l'événement salvifique. En communion avec tous les fidèles, ils favoriseront la participation active, pleine, consciente et pieuse à la liturgie. Une des figures du Carmel en est l'exemple concret en la personne de sainte Thérèse d'Avila.

Thérèse d'Avila, Docteur de l'Eglise, mystique christocentrique, est une passionnée de la Majesté de Dieu. Ses écrits reflètent sa spiritualité liturgique. Celle-ci se concrétise par la prière, à tel point qu'elle est docteur de l'oraison; elle vit de la Sainte Ecriture proclamée dans les célébrations liturgiques, elle est passionnée de l'Humanité du Christ et connaturelle à l'Image Mystérique, elle est disciple de l'Esprit Saint. L'univers symbolique ne lui échappe pas: Thérèse est un laboratoire, un atelier d'art de la symbolisation liturgique.

A l'école de la Vierge Marie, Notre-Dame du Magnificat, se réalise l'incarnation de la Parole de Dieu et la prière dans le Carmel. A travers sa figure et celle du Prophète Elie avec les autres Saints du Carmel, la liturgie devient l'expression de foi vécue dans la communion ecclésiale.

DÉSIRÉ UNEN ALIMANGE, O.Carm.

---

<sup>2</sup> La Règle du Carmel stipule: "*Oratorium, prout comodius fieri poterit, construatur in medio cellularum, ubi mane per singulos dies ad audienda missarum sollemnia convenire debeat, ubi hoc comode fieri potest.*" (Règle 14)

## THEOLOGIA

AURELIO FERRANDIZ GARCÍA, *Fuerza y belleza de la fe* Editorial Monte Carmelo, Burgos 2013. 144 pp. ISBN 978-84-8353-561-5.

Con motivo del año de la fe, la Editorial Monte Carmelo nos ofrece este libro de Aurelio Ferrándiz en el que el autor va desgranando en forma de fichas una serie de temas relacionados con la fe: confianza, perseverancia, esperanza, alegría, buenas obras, perdón, vocación, don... y, así, un largo etcétera de aspectos y dimensiones que nacen de la fe y que la llevan a todos los entresijos de la vida. En cada una de las fichas se nos ofrece una reflexión sobre el tema en cuestión (no exenta de hondura teológica y de belleza literaria), una narración breve que ilustra el tema, y un breve cuestionario que puede ser utilizado tanto a nivel personal como de grupos. Ferrándiz utiliza como texto base de sus reflexiones la Carta Apostólica del Papa Benedicto XVI, *Porta Fidei*. De hecho, el título del libro está tomado del número 4 de dicha Carta Apostólica, en la que el Papa nos invitaba a los creyentes a redescubrir y a revitalizar nuestra fe en todas sus dimensiones.

Pese al tono catequético y divulgativo de la obra (el autor insiste en pág. 10 que el libro está concebido para catequistas), las reflexiones son muy sugerentes y dejan entrever un amplio bagaje teológico, fundamentalmente en el ámbito de la sacramentología, tema sobre el que nuestro autor hizo su tesis hace ya algunos años. De forma sutil (y sin perder de vista la finalidad pedagógica y divulgativa del libro) Ferrándiz insiste en la fuerza de la narración como lenguaje catequético y teológico, en la importancia de los símbolos, en la armónica articulación de la sacramentología general (el carácter sacramental de la existencia y de la vida que *es como el gran sacramento donde encontrar a Dios*) y la sacramentología particular (los sacramentos cristianos), en la compasión y la solidaridad como consecuencias naturales de una fe viva y verdadera, así como en la articulación de toda la vida cristiana en torno a la eucaristía como *máximum* del misterio de Cristo.

Creo que puede tratarse de un instrumento muy útil para catequistas y para grupos cristianos que quieran profundizar en el sentido de su fe y que, sin perder la hondura teológica de la reflexión, quieran también acercarse a las consecuencias vitales de la fe en la vida cotidiana. Como señala el autor mismo, muchas veces los encargados de compartir la fe se sienten también necesitados de una cierta renovación y con este libro se les invita a *reflexionar y redescubrir la fe que creemos y transmitimos...*

FERNANDO MILLÁN ROMERAL, O.CARM.



## LIBRI AD CONSILIUM COMMENTARIORUM MISSI

- P. CRISÓGONO, *The Life of Saint John of the Cross*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2012, pp. 136. ISBN 978-84-7068-418-0.
- LAURA GUTIÉRREZ RUEDA, *Grazia y hermosura. Ensayo de iconografía teresiana*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2012, pp. 261. ISBN 978-84-7068-419-7.
- DANIEL DE PABLO MAROTO, O.C.D., *ESPIRITUALIDAD ESPAÑOLA DEL SIGLO XVI*, vol. I. *Los Reyes católicos*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2012, pp. 342. ISBN 978-84-7068-420-3.
- SECONDINO CASTRO SÁNCHEZ, *El fulgor de la Palabra. Nueva comprensión de Teresa de Jesús*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2012, pp. 367. ISBN 978-84-7068-421-0.
- AA.VV., *En el camino de la Verdad: Edith Stein*, 2ª edición, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2013, pp. 142. ISBN 978-84-7068-422-7.
- ELISEO CASTORO (ed.), *Teresa Martin. Convito*, Edizioni del Santuario della Madonna di Trapani, Trapani 2013, pp. 110.
- JULIÁN DE ÁVILA (1527-1605), *Recuerdos de la Vida y Fundaciones de la Madre Teresa de Jesús*. Edición y notas Manuel Diego Sánchez, OCD, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2013, pp. LII+376. ISBN 978-84-7068-423-4.
- PILAR HUERTA ROMÁN, *El telar de la Palabra. Ecos bíblicos en la autobiografía teresiana*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, pp. 343. ISBN 978-84-7068-424-1.
- From the French Revolution. Eugene de Mazenod and his charism between the XVIII and the XXI century. De la Révolution française à la nouvelle évangélisation. Eugène de Mazenod et son charisma entre les XVIIIe et XXIe siècle*, edited by/Édité par Paweł Zając, omi, (Oblatio Studia 2), Suplemento a Oblatio, II-2013/1, Missionarii OMI, Roma 2013, pp. 280.
- Orthodox Constructions of the West*, edited by George E. Demacopoulos & Aristotle Papanikolaou, Fordham University Press, New York 2013, pp. X+367. ISBN 978-0-8232-5193-3.

MANUEL DIEGO SÁNCHEZ, *Novena a Santa Teresa de Jesús*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2013, pp. 36. ISBN 978-84-7068-432-6.

MANUEL DIEGO SÁNCHEZ, *Castillo de cristal. Escuchar y acompañar a Teresa de Jesús*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2013, pp. 448. ISBN 978-84-7068-429-6.

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>2</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: Giovanni Grosso

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