

IT ISSN 0008-6673

---

---

Vol. 61  
2014

# CARMELUS

COMMENTARII AB INSTITUTO CARMELITANO EDITI

C  
A  
R  
M  
E  
L  
U  
S



Fasc. 1

---

---

VOLUMEN 61

2014

FASCICULUS 1



*Copertina*

## INDEX

SUMMARIUM .....	3
EDITORIALE .....	7
KEVIN ALBAN, O.CARM., Thomas Netter: Pushing Back the Boundaries of Affiliation in the Carmelite Order .....	9
PAOLA TORNIAI, Antonio Pennazzi e il Convento Nuovo di S. Antonio in Palestrina .....	31
CLAUDEMIR ROZIN, O.CARM., La Fraternità carmelitana alla luce del Concilio Vaticano II. - Aspetti ecclesiologici nella rilettura della Regola del Carmelo .....	55
REGINA BÄUMER / MICHAEL PLATTIG O.CARM., Dark Night and Depression .....	85
ANNETTE LAWRENCE DMJ, One Dark Night. An exploration of the Dark Night and its possible application to Apostolic Religious Congregations .....	105
BRUNO SECONDIN O.CARM., “Ecco, ho aperto davanti a te una porta...” (AP 3,8) Esperienza spirituale nell’era digitale: riflessioni teologiche, ecclesiologiche, antropologiche .....	145
LIBRORUM AESTIMATIONES .....	179
LIBRI AD CONSILIUM COMMENTARIORUM MISSI .....	202
DE EXTERNO COMMENTARIORUM APPARATU PRO SCRIPTORIBUS IN EPHEMERIDIBUS “CARMELUS” INSTRUCTIO .....	203

CARMELUS bis in anno ab Instituto Carmelitano editur de theologia (praesertim spirituali et Mariologica) et historia. Totum volumen 400 circiter constat paginis.

IT ISSN 0008-6673

Qui cum Consilio Commentariorum quavis de ratione communicare velint, ita litteras inscribant: Direzione “Carmelus”, Via Sforza Pallavicini, 10 – 00193 Roma.

Pecuniae pro Commentariis pro anno 2014 solvendae: Euro 36,00 in Italia, vel Euro 47,00 extra Italiam. In quantum fieri potest, pecuniae per “cheque” vel tabellarios mittantur: C.C.P. 14069009 Edizioni Carmelitane – Via Sforza Pallavicini, 10 – 00193 Roma.

**Per ulteriori informazioni sull'Ordine Carmelitano visita:**

**For more information about the Carmelite Order, visit:**

**Para más información sobre la Orden Carmelita, visita:**

**[www.ocarm.org](http://www.ocarm.org)**



IT ISSN 0008-6673

# CARMELUS

COMMENTARII AB INSTITUTO CARMELITANO EDITI

*VOLUMEN SEXAGESIMUM PRIMUM*

2014



EDIZIONI CARMELITANE

Copyright © 2014  
EDIZIONI CARMELITANE  
Via Sforza Pallavicini, 10  
edizioni@ocarm.org  
<http://ocarm.org/edizioni>

CONSILIUM COMMENTARIIS EDENDIS

Editores: Michael Plattig, O.Carm., Giovanni Grosso, O.Carm.  
et Sebastian Benchea, O.Carm.  
Librorum aestimationes: Johan Bergström-Allen, T.O.Carm.  
Bibliographia annualis: Ton van der Gulik, O.Carm.

---

*Finito di stampare nel mese di Maggio 2015  
dalla Tipolitografia 2000 sas di De Magistris R. & C.  
Via Trento, 46 – 00046 Grottaferrata (Roma)*

## SUMMARIUM

EDITORIALE ..... 7

KEVIN ALBAN, O.CARM., Thomas Netter: Pushing Back the Boundaries of Affiliation in the Carmelite Order ..... 9

*Through intensive research and masterful storytelling, the author vividly depicts Carmelite life and the cultural, political and religious climate during the last part of the fourteenth century and the first part of the fifteenth. He presents a short biographical sketch of Thomas Netter and a description of his views on religious life and contemplation. Netter gained acknowledgement not only among Carmelite circles but also from the entire Catholic community of Europe for his evocative spiritual and theological wisdom. As provincial in England, he reacted by pushing the boundaries of membership a little further by associating men and women in way consonant with the spirituality of the Order, but well located in the best traditions of English reclusive life.*

*L'autore, attraverso un'intensa ricerca e una magistrale narrazione, offre un'immagine molto vivida della vita Carmelitana nel suo contesto culturale, politico e religioso durante l'ultima parte del XIV e la prima parte del XV secolo. Presenta una breve nota biografica di Thomas Netter arricchita dalla descrizione della sua visione sulla vita religiosa e la contemplazione. In tal modo ci fa scoprire un Netter che è riuscito a ottenere un buon riconoscimento non solo all'interno delle cerchie carmelitane del suo tempo, ma anche all'interno del cattolicesimo europeo, grazie alla sua suggestiva sapienza spirituale e teologica. Durante il suo provincialato in Inghilterra, Netter si è adoperato per allargare i confini dell'appartenenza al Carmelo, aprendo anche all'aggregazione di uomini e donne, in una modalità confacente alla spiritualità dell'Ordine e ben fondata sulle migliori tradizioni della vita solitaria, così peculiari nell'esperienza anglosassone.*

PAOLA TORNIAI, Antonio Pennazzi e il Convento Nuovo di S. Antonio in Palestrina ..... 31

*La Cronaca, composta nel 1688 dal «carmelitano della Provincia di Emilia», Antonio Pennazzi, autore di altre opere dedicate all'Ordine, permette una dettagliata ricostruzione della ricca e articolata realtà storico-artistica della Chiesa di S. Antonio del Carmine, legata prima alla famiglia Colonna, poi ai Barberini, un'interessante emergenza artistico-architettonica della Civitas Praenestina, anche in ragione del pregevole fondo librario dell'annessa Biblioteca Fantoniana. Attraverso le pagine del manoscritto, in particolare dei Titoli fino ad oggi inediti, il lettore maggiormente accorto è guidato alla riscoperta di pregevoli opere, arredi, suppellettili, e manufatti meritevoli di uno sguardo più approfondito, come nel caso del Coro ligneo di Giovanni Mandelli.*

*The Cronaca (Chronicle), composed in 1688 by the "Carmelite from the Province of Emilia" Antonio Pennazzi, author of other works dedicated to the Order, makes possible a detailed reconstruction of the rich and*

*ordered historical and artistic reality of the Church of S. Antonio del Carmine. This church was first linked to the Colonna family, and then to the Barbarinis. It is an interesting artistic and architectonic offspring of the Civitas Praenestina, with respect also to the important book fund of the adjacent Fantoniana Library. Through the pages of the manuscript, particularly the Titles, never edited until now, the more attentive reader will be guided to the discovery of important works, ornaments, furnishings and hand-crafted objects that are well worth seeing more closely, as in the case of the wooden Choir of Giovanni Mandelli.*

CLAUDEMIR ROZIN, O.CARM., *La Fraternità carmelitana alla luce del Concilio Vaticano II. - Aspetti ecclesiologici nella lettura della Regola del Carmelo* . . . . . 55

*Anche per il Carmelo, come per tutte le famiglie religiose, il Vaticano II è stato uno stimolo efficacissimo per ripensare e per rinnovare il proprio stile di vita. La regola stessa è apparsa ancor più come uno strumento straordinariamente efficace e versatile, capace di ispirare una nuova comprensione delle sue implicazioni ecclesiologiche, tema, fra l'altro, molto presente nella riflessione del Vaticano II. L'ormai superata vecchia visione della vita religiosa come uno "stato di vita privilegiato" ha lasciato il posto alla consapevolezza di una chiamata universale alla santità, chiamata che coinvolge tutti i cristiani. Anche la visione più giuridica, si è sviluppata nella comprensione della comunità fondata sul mistero. E poiché il carisma carmelitano non è affatto proprietà esclusiva dei consacrati, siano frati o suore o monache, anche il loro ruolo ha assunto connotazioni nuove: si è cominciato, infatti, a vederli come fratelli e sorelle che possono aiutare o guidare gli altri membri della famiglia carmelitana. Sono chiamati ad essere "esperti di comunione", ma per l'arricchimento di tutto il Popolo di Dio.*

*For Carmelites, the Second Vatican Council provided a stimulus to rethink and renew their way of life. The Rule proved to be an amazingly resilient tool for inspiring a fresh understanding of its Ecclesiological implications, a primary theme of Vatican II. The older image of religious life as a "preferred state" gave way to the more inclusive universal call to holiness. The more juridical vision grew into the understanding of a community based on mystery. Since the Carmelite charism is not the exclusive property of the male and female religious, their role is now understood as being guides and helpers to others. They are called to be "experts in community" for the enrichment of the entire People of God.*

REGINA BÄUMER / MICHAEL PLATTIG, O.CARM., *Dark Night and Depression* . . . . . 85

*In traditional spirituality, the Dark Night is seen as God's way to guide beginners in prayer away from distractions and external complications. It is sometimes difficult to distinguish from clinical depression, since many of the symptoms sound alike. Recognition of the important similarities and differences will help those serious about advancing in prayer and those who advise them.*

*Nella spiritualità tradizionale, la Notte Oscura è vista come una modalità che Dio usa nei confronti dei principianti, per guidarli nella*

*preghiera e tenerli lontano dalle distrazioni e dalle complicazioni esteriori. Però rimane a volte molto difficile distinguere la Notte Oscura dalla depressione come malattia psichica, perché molti dei sintomi sono assai somiglianti. È di fondamentale importanza riuscire a fare un serio discernimento tra ciò che accomuna e ciò che differenzia queste due esperienze, perché solo così sarà possibile avanzare nel cammino della preghiera, sia per coloro che desiderano percorrerlo seriamente, sia per coloro che sono chiamati a guidarli.*

ANNETTE LAWRENCE, DMJ, *One Dark Night. An exploration of the Dark Night and its possible application to Apostolic Religious Congregations* . . . . .

105

*The dark night, as described by St. John of the Cross is a time of spiritual growth through what seems to be darkness and diminishment in human terms. Many religious Congregations, especially Apostolic Congregations have been experiencing change, diminishment and some form of darkness for quite some time and have explored various approaches to understand what is happening. Some have called this time a “dark night” for religious life and this essay is an attempt to explore the idea.*

*The first part explores what is meant by the dark night in the writings of John of the Cross and contemporary commentators; first, describing the dark night and the signs that it is occurring and then exploring the advice given to those in the dark night.*

*The second part of this work is a more tentative look at a possible application of the image of the dark night to apostolic religious congregations. It will explore, first, how the signs of the night might be seen in the present experience of apostolic religious congregations and then try to apply the advice offered those in the night to these groups. There are obviously difficulties in applying an image which St. John used to describe the experience of individuals to a group, often a large group of varied ages and cultures, but I believe that some of his advice is very pertinent to a group engaged on a spiritual quest.*

*La notte oscura, così come la descrive san Giovanni della Croce, è un tempo di crescita spirituale, che avviene attraverso ciò che, dal punto di vista umano, sembra essere oscurità e abbassamento. Molte Congregazioni religiose, specialmente di vita apostolica, stanno facendo esperienza, già da diverso tempo, di mutamenti, diminuzioni e varie forme di oscurità ; di conseguenza, al loro interno, si sta cercando in vari modi, attraverso diversi approcci, di capire che cosa stia accadendo. Alcuni hanno chiamato questo periodo una “notte oscura” della vita religiosa. Questo mio lavoro si propone il fine di provare a esplorare questa idea.*

*Nella prima parte mi soffermo a considerare quale sia il significato di notte oscura, così come emerge dagli scritti di san Giovanni della Croce e da commenti di autori contemporanei; in primo luogo descrivendo la notte oscura e i segni che la accompagnano e in seguito prendendo in considerazione i consigli dati a chi si trova nella notte oscura.*

*La seconda parte di questo lavoro, invece, vuole essere più un tentativo di guardare alla possibile applicazione dell’immagine della notte oscura al contesto delle congregazioni di vita apostolica. Prima di tutto mi soffermo sui segni della notte e su come essi possono venire ravvisati*

*nell'esperienza attuale della congregazioni di vita apostolica e poi offro un tentativo di applicazione dei consigli, dati a chi si trova nella notte, alle situazioni vissute oggi dagli Istituti di vita apostolica.*

*È ovvio che risulti difficile applicare questa immagine, che san Giovanni della Croce ha usato per descrivere un'esperienza vissuta in modo individuale, a un gruppo di persone, fra l'altro molto spesso un gruppo ampio, formato da individui di varie età e culture, ma ugualmente sono convinto che alcuni dei consigli da lui dati sono molto pertinenti anche per un gruppo di persone impegnate in una ricerca spirituale.*

**BRUNO SECONDIN, O.CARM., “Ecco, ho aperto davanti a te una porta...” (Ap 3,8) Esperienza spirituale nell’era digitale: riflessioni teologiche, ecclesiologiche, antropologiche . . .** 145

*L'era digitale, in cui siamo immersi, ci costringe a ripensare in maniera profonda al nostro modo di rapportarci con la società, con noi stessi, con il nostro cammino di fede, personale e comunitario. La Chiesa in particolare è chiamata a farsi presente nel mondo digitale, da una parte per imparare sempre di nuovo ad abitarlo e fecondarlo con maturità e sapienza e dall'altra per indicare ai suoi membri, laici o consacrati, vie luminose di testimonianza, annuncio e formazione della persona all'interno della galassia internet.*

*Molti sono i pericoli e perfino le malattie che possono insorgere dalla frequentazione inconsapevole di questo mondo cibernetico, eppure la Chiesa con coraggio e lungimiranza continua a mostrare delle strade possibili per abitare questi orizzonti nuovi nello stile del Vangelo. Anzi, per farli diventare sempre più luoghi teologici in cui è possibile incontrare e annunciare a tutti il Dio vivente.*

*The digital era, in which we are immersed, forces us to think more deeply about how we relate to society, and to ourselves, with our journey of faith that is individual and communitarian. The Church in a particular way is called upon to have a presence in the digital world, on the one hand, in order to learn how to live in that world and nourish it with wisdom and maturity, and on the other, in order to indicate to her own members, lay or consecrated, enlightened approaches to witness, proclamation and formation of the human person within the internet galaxy.*

*There are many dangers and indeed pathologies that may arise from the unconscious engagement with the cybernetic world, and so the Church, with considerable courage and far-sightedness goes on pointing out possible avenues by which to approach these new horizons in the style of the Gospel, and, even more, to ensure that they may be always places of theological significance in which it is possible to encounter the living God and proclaim him to all.*

LIBRORUM AESTIMATIONES . . . . .	179
LIBRI AD CONSILIUM COMMENTARIORUM MISSI . . . . .	202
DE EXTERNO COMMENTARIORUM APPARATU PRO SCRIPTORIBUS IN EPHEMERIDIBUS “CARMELUS” INSTRUCTIO . . . . .	203

## EDITORIALE

After the General Chapter of the Carmelites in 2013, the re-elected Prior General, Fr. Fernando Milan Romeral, O.Carm., with his General Council assigned duties and responsibilities in the Institutum Carmelitanum. They appointed Fr. Michael Plattig, O.Carm. (Germany) as Preside of the Institutum and responsible for Carmelus, Fr. Giovanni Grosso, O.Carm. (Italy) as Archivist of the Order and Fr. Ton van der Gulik, O.Carm. (Netherlands) as Librarian of the Carmelite Library in Rome and Bibliographer for Carmelus.

Together with these three brothers, the Prior General with his Council nominated for the Comitato Centrale of the Institutum: Fr. Leopold Glueckert, O.Carm. (USA), Fr. Rivaldave Paz Torquato, O.Carm. (Brasil), Fr. Rico Ponce, O.Carm. (Philippines), Sr. Anastasia Cucca, O.Carm. (Ravenna / Italy), Mrs. Edeltraud Klueting TOC (Germany) and Fr. Conrad Mutizamhepo, O.Carm. (Zimbabwe / General Councilor for Africa).

For the first time the Comitato Centrale includes members from the so-called second and third Order of the Carmelites. The members represent also the different geographical areas of the Order. The task of the Institutum and the Comitato is to promote studies and research in the field of "Carmelitana" on different levels and to build a network for scholars inside and outside the Order working on those issues.

During the first meeting of the Comitato the brothers and sisters identified several urgent projects. A genuine task of the Institutum is and will continue to be the publication of studies on Carmelite issues and the periodical Carmelus, together with the Annual Bibliography. The number 1/2015 of Carmelus will feature other articles dedicated to the centenary of Teresa of Avila (500 years of her birthday) and number 1/2016 to the Jubilee of Maria Magdalena di Pazzi (450 years of her birthday).

The so-called "Bibliotheca Carmelitana Nova", developed in the last five years together with FOVOG (Forschungsstelle für Vergleichende Ordensgeschichte) in Dresden (Germany), is now available online: [www.bibliocarmnova.org](http://www.bibliocarmnova.org). The data still have to be revised and the project has to be continued.

There is an urgent need for young Carmelites especially in the new areas of the Order specialized in “Carmelitana” to develop an inculturated Carmelite identity.

Communication is a keyword in our modern world. The Institutum will develop a new Website with information and access to the catalogue of the Carmelite Library and a digitalized Bibliography.

The new Comitato Centrale was already involved in the preparation for this number of Carmelus, in which you find the usual mixture of articles.

The first articles are dedicated to historical issues. Kevin Alban presents a biographical sketch of Thomas Netter and a description of Carmelite life and the cultural, political and religious climate during the last part of the fourteenth century and the first part of the fifteenth.

Paola Torniai presents an important manuscript of the General Archive composed by Antonio Pennazzi 1688 with regard to the new convent in Palestrina. Claudemir Rozin examines the Carmelite Rule to discover ecclesiological aspects after Vatican II.

Two articles are dealing with the experience of Dark Night. Sometimes it seems difficult to distinguish the spiritual phenomenon of the Dark Night from clinical depression. Regina Bäumer and Michael Plattig try to describe important similarities and differences, which is crucial for Spiritual Accompaniment. Annette Lawrence refers to the situation of Apostolic Religious Congregations and shows possible application to the experience of Dark Night.

The digital world, the World Wide Web is more and more important for religious and spiritual themes. Bruno Secondin gives some orientation.

One final comment and an appeal. The Institutum Carmelitanum and the Carmelite Library kindly ask all Carmelite authors or authors dealing with Carmelite issues to send the bibliographical information to the Carmelite Library: [bca.carmelus@gmail.com](mailto:bca.carmelus@gmail.com) (a “Modulo” for that is published at the end of this number) and if possible two copies of the article or the book.

We wish a fruitful reading.

*The editorial staff*

THOMAS NETTER: PUSHING BACK THE BOUNDARIES OF  
AFFILIATION IN THE CARMELITE ORDER<sup>1</sup>

KEVIN ALBAN, O.CARM.

1. INTRODUCTION

This article has its origins in a doctoral dissertation, subsequently published in book form, which examined the surviving work of the Carmelite theologian and provincial superior Thomas Netter of Walden, who died in 1430 in France.<sup>2</sup> His claim to fame rests on a three-volume refutation of the popular form of Wycliffite teachings known as Lollardy<sup>3</sup> written partly in the early years of the fifteenth century whilst still a graduate student at Oxford and partly in the 1420s at the invitation of Pope Martin V.<sup>4</sup> Although his reply may have come late in the day as far as Lollardy was concerned, Netter's efforts are recognised by almost all commentators as a massive achievement. He is considered by some as standing on the cusp between scholasticism and modern theology.<sup>5</sup> His *opus*, the *Doctrinale*, was required reading

---

<sup>1</sup> This article was originally presented as a paper on May 16, 2003 at a symposium held in York, UK, to celebrate the 550<sup>th</sup> anniversary of the issue of the bull *Cum nulla*.

<sup>2</sup> K. ALBAN, *The Teaching and Impact of the "Doctrinale" of Thomas Netter of Walden*, Turnhout: Brepols, 2010.

<sup>3</sup> There is a long-standing debate regarding the relationship between Wyclif, his teaching and later popular movements. For the latest view see P. HORNBECK, *What Is a Lollard?: Dissent and Belief in Late Medieval England* Oxford Theological Monographs, Oxford: Oxford University Press, 2010.

<sup>4</sup> The edition of the *Doctrinale antiquitatum fidei catholicae ecclesiae contra Wiclevistas et Hussitas* used here is that of Blanciotti, published in three volumes in Venice between 1757 and 1759. It is the most recent and reliable edition. The usual way of citing the *Doctrinale* using this edition is by volume and column, thus: 2:120 = volume 2, column 120.

<sup>5</sup> See 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 III: The Renaissance* Collegeville, Minnesota, 1998.

in the English college at Douai<sup>6</sup> and mined by several renowned later authors such as Bellarmine and Suarez.<sup>7</sup>

Netter is largely remembered as a polemicist, replying to the heresy of his day with an overwhelming response. However, it is the hypothesis and the contention of this article that Netter ought also to be remembered for his dedication to the Carmelite Order and preservation of its particular charismatic identity. Recent scholarship has emphasised that although the Carmelite order adapted to western medieval society by adopting many mendicant practices from the Franciscans and the Dominicans, nevertheless certain spiritual strands from an earlier eremitical existence on Mount Carmel are not lacking.<sup>8</sup> Netter himself was very aware of the Order's origins and valued the more secluded lifestyle which allowed greater opportunity for prayer and contemplation. One aspect of his appreciation seems to be his encouragement of certain anchorites and anchoresses to live apart from the world. In following this line of action Netter not only demonstrated his fidelity to the ancient charism of the Order, but was part of the pre-*Cum nulla* tradition which had already opened Carmel to a wider range of people than the traditional group of male friars.<sup>9</sup>

This article begins with a short biographical sketch of Netter, followed by a description of his views on the religious life and contemplation as found in the *Doctrinale*. A third section looks at Netter's practical approach to the same questions first through the medium of his letters which fortunately survive from the period when he was provincial in England (1416-1430). Secondly, Netter's 'operative theology' is examined in the light of his encouragement and sponsorship of a number of anchorites in the early 15<sup>th</sup> century. In this

---

<sup>6</sup> T. F. KNOX, *The First and Second Diaries of the English College Douay*, London, 1878, Introduction.

<sup>7</sup> M. M. HARVEY, 'The Diffusion of the *Doctrinale* of Thomas Netter in the Fifteenth and Sixteenth Centuries' in SMITH, L. ed. *Intellectual Life in the Middle Ages: Essays Presented to Margaret Gibson*, London and Rio Grande, 1992, 281-294 gives a list of points in Bellarmine's *De controversiis* which rely on Netter. A revised version of this article appeared in J. BERGSTRÖM-ALLEN and R. COPSEY eds, *Thomas Netter of Walden: Carmelite, Diplomat and Theologian c. 1372-1430 Carmel in Britain: Studies in the Early History of the Carmelite Order*, vol 4, Faversham: St. Albert's Press, 2009.

<sup>8</sup> See J. SMET, 'The Carmelite Rule after 750 Years' *Carmelus* 44 (1997), 21-47 and E. BOAGA, 'Dal secolo XII al secolo XVII: la teologia spirituale nella tradizione carmelitana pre-terresiana' in *La teologia spirituale Atti del Congresso Internazionale Rome*, 2001.

<sup>9</sup> See J. SMET, *Cloistered Carmel: A Brief History of the Carmelite Nuns*, Rome, 1986, especially 10-18 for the history of lay involvement with Carmel before the issuing of *Cum nulla*.

way Netter's theology can be compared with his practice to give a picture of a man dedicated to lay involvement in Carmelite spirituality not only on paper, but also in life.

## 2. A BRIEF BIOGRAPHY

### 2.1. *Early Training and Oxford*

In 1955 David Knowles commented that Thomas Netter was 'perhaps the most distinguished friar of any order between the age of Ockham and the Dissolution'.<sup>10</sup> The *Oxford Dictionary of National Biography* has a substantial entry on Netter by Anne Hudson, as will the *Biographical Register of the Medieval English Province of Carmelites*, compiled by Richard Copsey.<sup>11</sup>

Of Netter's early life very little can be stated with any certainty. Thomas entered the Carmelite Order in London where he completed his noviciate and initial studies.<sup>12</sup> He was ordained to the various ministries of the Church while still a member of the London house: acolyte in September 1394, subdeacon in 1395 and priest at Holy Trinity priory Aldgate, on 23<sup>rd</sup> September 1396.<sup>13</sup>

At this point Netter moved to Oxford to begin higher studies in theology, probably becoming a bachelor of theology in 1403.<sup>14</sup> In 1410 Netter is described as a doctor and therefore most authors assume he had taken the degree of D.Th by 1409.

It is during his postgraduate studies at Oxford that Netter came into direct contact with the proponents of John Wyclif's doctrines. In an autobiographical note in the *Doctrinale* he writes, 'I was suddenly called to action in Oxford university, along with my brother William to dispute touching pilgrimages, the eucharist, the religious life and voluntary mendicancy'.<sup>15</sup>

---

<sup>10</sup> KNOWLES, D., *The Religious Orders in England, vol, II The End of the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1955 p. 144.

<sup>11</sup> A. Hudson, 'Netter [Walden], Thomas (c. 1370-1430), theologian and Carmelite friar', *Oxford of National Biography*, Oxford: Oxford University Press (2004) 40: 444-447.

<sup>12</sup> Netter, *Doctrinale*, 3: 272.

<sup>13</sup> Bishop Braybrooke, *Register London*, Guildhall Library, Ms. 9531, fos. 37, 40, 43v.

<sup>14</sup> See A. COBBAN, *English University life in the Middle Ages*, University College London, London, 1999, especially 165ff for a description of the studies and exercises required in the medieval faculty of theology in Oxford.

<sup>15</sup> Netter, *Doctrinale* 1:7-8. Translated in J. GAIRDNER, *Lollardy and the Reformation*, Macmillan London, 1911, 190.

## 2.2. *Heresy Trials, Councils and Royal Service*

Netter's activities were not confined to academic disputations, for his presence is noted at a number of trials for heresy, as well as at the councils of Pisa (1409) and Constance (1414). He was invited by the prior general John Grossi to attend the council of Pavia-Siena in 1423, but declined.<sup>16</sup> Netter's role in the two councils he did attend was varied:<sup>17</sup> 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 preserve two of his addresses to the council.<sup>18</sup>

Regarding the council of Constance, much ink has been spilt in arguing for or against Netter's presence. It now seems unlikely that he was one of the official delegates, however, he might have been present as a royal observer or in some other capacity mandated by Henry V.

Between the councils of Pisa and Constance, Netter was present at the trials of many leading supporters of Wyclif, or Lollards.<sup>19</sup> He may have been present at the 1409 Oxford committee to produce a list of Wyclif's condemned conclusions. The following year finds Netter freshly adorned with his doctor's cap at the trial of John Badby. In 1413 he was present among the group of theologians attending the trial of Sir John Oldcastle. Again in 1423 he attended Taylor's trial and in 1428 that of Whyte.<sup>20</sup>

It is about the time of Oldcastle's trial that Netter attracted the attention of Henry V who appointed him his confessor. Netter's role, however, went beyond that of the cure of souls. In 1419 he was sent

<sup>16</sup> See the letter from Netter to Grossi in K. ALBAN, 'The Letters of Thomas Netter of Walden' in P. FITZGERALD-LOMBARD, ed., *Carmel in Britain: Studies in the Early History of the Carmelite Order*, vol 2, Rome, Institutum Carmelitanum, 1992, 343-380, Letter XLI.

<sup>17</sup> See N. MINNICH, 'The Voice of Theologians in General Councils from Pisa to Trent' in *Theological Studies* 59 (1998), 420-441 for an overview of the various ways of participating in councils.

<sup>18</sup> J. Bale in Bodley MS 73, fo. 204v.

<sup>19</sup> F. URQUHART, 'Lollards' in *The Catholic Encyclopedia*, vol. IX, Robert Appleton, New York, 1910 is still a good short summary. See also the standard account in G. LEFF, *Heresy in Later Middle Ages, The Relation of Heterodoxy to Dissent, c. 1250 - c. 1450*, Manchester University Press, Manchester, 1967, 494-605.

<sup>20</sup> A record of these trials appears in the *Fasciculus zizaniorum magistri Johannis Wyclif cum tritico*, edited by W. W. SHIRLEY, HMSO, London 1858. This collection of anti Wyclif and anti-Lollard materials was probably begun by John Kenningham in the 1370s and '80s, continued by Netter in the early fifteenth century and subsequently by others in the middle of that century. It is a Carmelite text, but not exclusively of Netter's authorship, which the frontespiece of the 1858 edition suggests. See J. CROMPTON, 'Fasciculus zizaniorum' in *Journal of Ecclesiastical History* 12 (1961), 35-45, 155-166.

on a mission to the king of Poland to draw up a truce between Poland-Lithuania and the order of Teutonic knights.<sup>21</sup> Netter was successful and in 1422 accompanied Henry V to France, where on 31 August that year the king died at Valenciennes. Netter preached the funeral sermon at Westminster and became tutor to the young Henry VI. In 1430 he is found in France again with the king and on 2 November Netter died in the Carmelite house in Rouen.<sup>22</sup>

### 2.3. *The Doctrinale*

Netter's achievements as religious superior, royal ambassador, diplomat and participant in two general councils would have assured him a place at least in the footnotes of the history of the anti Lollard response. However, beyond all these achievements, Netter is remembered for his comprehensive written reply to the errors of Wyclif in the *Doctrinale antiquitatum fidei catholicae ecclesiae contra Wiclevistas et Hussitas*. The composition, structure and dating of this work have been discussed at some length by Margaret Harvey and Anne Hudson and much of what follows is culled freely and directly from their work.<sup>23</sup> The *Doctrinale* is usually divided into three physical manuscript volumes and the same convention has been followed in the printed versions. The first volume contains four books, composed no later than 1415, the second, book V, written perhaps between 1422 and 1423, and the third volume, book VI, which from the reference to William Whitehead's trial *hoc anno* suggests it was written from 1428 onwards and finished before his last trip to France in 1430.

Books I and II deal with the philosophical roots of Wyclif's errors, the doctrine of God and Jesus' headship of the Church which is his body. The format of each topic is clear and precise: extracts from Wyclif's writings (most frequently from the *Triologus*) are quoted, counter arguments from the Fathers follow to show the error of Wyclif's ways. In contrast, books III and IV are more generalised in their connection with Lollardy, rarely quoting Wyclif himself, and

---

<sup>21</sup> See J. RÖHRKASTEN, 'Thomas Netter Carmelite and Diplomat' in J. BERGSTRÖM-ALLEN and R. COPSEY, 'Thomas Netter', 113-135.

<sup>22</sup> Bale records the epitaph on Netter's tomb and also that although miraculous signs were reported there, the brothers were unwilling to promote Netter's cult. See Bale, BL MS Harley 1819, fo. 117. The Carmelite general chapter of 1908 decreed that Netter's cause be introduced, but little or no progress was made with it. Cf. P. CAIOLI, 'Decreta Cap. Generalis anni 1908' in *Analecta Ordinis Carmelitarum* 1 (1909), 8-10.

<sup>23</sup> M.M. HARVEY, 'The Diffusion of the *Doctrinale*' and A. HUDSON, *The Premature Reformation, Wycliffite Texts and Lollard History*, Clarendon Press, Oxford, 1988, 50-55.

offering a wider defence of the religious life and religious orders. The change in format suggests that these two books were written separately and earlier than books I and II and possibly incorporated into the *Doctrinale* at a later date. Book V (the second volume) deals with the Sacraments and book VI with the sacramentals of the Church.

Once the *Doctrinale* had been approved in Rome, as the prefatory letters indicate, it enjoyed enormous success as its manuscript history testifies. Almost immediately 'working' copies were made, such as that of the Bolognese prior provincial Giacomo Pelegato, recently unearthed in the order's archive in Rome.<sup>24</sup> Other copies of the *Doctrinale* were made for presentation to the king and other notables, such as that presented to Lincoln College, Oxford by its founder Richard Fleming or to the Carmelite house in Paris.<sup>25</sup> Margaret Harvey has traced the extant manuscript copies of the *Doctrinale* from the earliest, Lincoln College's copy, which was almost certainly produced while Netter was still alive, given that the donor, Fleming died in 1431, to the early sixteenth century copies surviving on the continent in Munich, Ghent and the Vatican.

As a text whose academic pedigree was assured, and yet which dealt briskly and succinctly with the Lollard heresy, the *Doctrinale* enjoyed immediate success. The *Doctrinale* was used at the council of Basel in 1434, it was quoted in several sessions of the Council of Trent, appeared on the syllabus of the English College in Douai and was mined by both Suarez and Bellarmine as they compiled their respective encyclopaedic theological works.

### 3. NETTER ON THE RELIGIOUS LIFE AND CONTEMPLATION

#### 3.1. *The Religious Life*

One of the objects of criticism and attack by the Lollards,<sup>26</sup> and indeed society at large,<sup>27</sup> was the religious life and especially the 'new' orders of mendicant friars. Both Wyclif and his followers saw no

---

<sup>24</sup> Rome, Archivium Ordinis Carmelitarum, III Pers. 1(1-3).

<sup>25</sup> Lincoln MS Lat. 106 and Paris Bib. Nat. MSS Latin 3377, 3378 and 3379 respectively. For full details see R. COPSEY, *The Carmelites in England 1242-1540, Surviving Writings* in *Carmelus* 43 (1996), 175-224 and revisions in *Carmelus* 44 (1997), 188-202.

<sup>26</sup> See P. GRADON and A. HUDSON, *English Wycliffite Sermons*, vol. iv Oxford, 1996, 134-145.

<sup>27</sup> See for example Chaucer's description of a friar in the *Canterbury Tales*, *General Prologue*.

justification or use for these slick spongers, although there may have been a certain sense of common purpose in their initial charisms in their devotion to the poor and marginalised. Netter defends religious life in general by claiming that it goes back to the Old Testament itself, in the person of Samuel and in a more particular way to the prophets Elijah and Elisha who established groups of followers on Mount Carmel. Here Netter is drawing on an accepted patristic position that Elijah was the founder of the religious life<sup>28</sup> and the strong tradition in his own order that Elijah and to a lesser extent, Elisha, were responsible for the foundation of the Carmelites themselves. In his description of this process, Netter was undoubtedly aided by a book of recent publication in Spain and of which he had probably obtained a copy, the *Institute of the First Monks* or as it was known to him, *The Letter of John XLIV of Jerusalem to the Monk Caprasius*.<sup>29</sup> In a recent study of Carmelite historiography, Andrew Jotischky notes that Netter seems to have drawn on the method used in the *Institute* in constructing his own ecclesiology.<sup>30</sup> In his reply to Wyclif, Netter attempts to justify Church practices and beliefs by relating them to Scripture and the Fathers to show that their antiquity gives them validity. Thus he traces the development of the religious life from the Old Testament, through the New to the Fathers ending with Augustine and Ambrose. He promotes a certain pluralism in the forms of religious life, which again he justifies in Scriptural and patristic terms, and spends some time describing the vows and their effects. Netter also admits that one living in the world might be holier than an enclosed religious not because the lay state is holier, but because many lay people lead lives of virtue above and beyond that of the religious life's demands. Those who practice these superogatory works are not bound by any vow and therefore are more meritorious than religious who are bound. The lay person in this circumstance is demonstrating what is essential in the religious life: sacrifice, which is the greatest act of love. The lay person makes sacrifices freely without any sense

---

<sup>28</sup> See the texts collected by E POIROT, *Le Saint Prophète Élie d'après les pères de l'église*, Bellefontaine, 1992.

<sup>29</sup> Netter asks the prior general for a copy of the work: K. ALBAN, 'Letter XXVIII To John Grossi'. The *Institute* purports to be the early history of the Carmelite order but was compiled by the Catalan prior provincial Felip Ribot († 1391). It is a matter of some debate how much of the material is invented and how much may genuinely reflect Carmelite origins.

<sup>30</sup> See A. JOTISCHKY, *The Carmelites and Antiquity Mendicants and their Pasts in the Middle Ages* Oxford, 2002, 188-189.

of obligation deriving from a vow; the religious through the vow of obedience are in effect offering sacrifices all the time. The vow has the transformative power to take all acts of charity and sacrifice and render them holy. The lay person may well achieve the same quality of holiness, or even surpass the religious, but without the vow the continuous, lasting nature of the acts of charity will be absent. Similarly, the vow of poverty is a type of martyrdom and therefore intrinsically sacrificial.<sup>31</sup>

### 3.2. *Contemplation*

One of the most stinging criticisms levelled at religious was that they refused to work and preferred to ask for handouts as beggars. Netter admits there is some truth in this when he advocates manual work for religious as a way of keeping them occupied. However, there are some important exceptions: scribes and scholars are one set, as are those involved in administration. The other group which is excused is the contemplatives: 'In no way are we able to oblige the contemplatives to undertake manual work, that is, those who have imbibed of the holy headiness of the Spirit...'<sup>32</sup> Their duty is to cultivate contemplation, which Netter describes as:

It is the holding fast to the love of God and of neighbour with the whole mind. It is resting from external actions and a single-minded desire to cling to the Creator, so that no action is pleasing, but with all cares pushed to one side, the mind burns to see the face of its Creator.<sup>33</sup>

There are a number of points to notice in this definition of contemplation: first and most importantly, contemplation is not some abstract mental exercise; it is not principally an intellectual exercise. It is a process of love (*caritas*) for God and for neighbour; it is the logical extension of the whole purpose of the religious life – to become perfect in charity to God and neighbour. This is nothing new for Netter because it is a common view in monastic literature; but it is significant for modern readers, used as they are to a more cerebral view of contemplation.

Secondly, the love of which Gregory speaks is directed at God and at neighbour. There is no distinction or dichotomy between the divine

---

<sup>31</sup> Netter, *Doctrinale* 3.1.19: 'Voluntaria paupertas est unum genus martyrii...'

<sup>32</sup> Netter, *Doctrinale*, 4. 2. 28.

<sup>33</sup> This is a quotation from Gregory the Great, *Homiliae in Hiezechiellem prophetam*, II, II, 8 in PL, LXXVI, 953 and *Corpus Christianorum*, CXLII, p. 230, lines 191-196.

and the human in this definition; service of neighbour and service to God will advance the Christian along the path of contemplation. The attitude of wholeness also applies to the subject of contemplation as well as the object: *'tota mente'* recalls the primary task of the believer, 'to love your God with all your heart, with all your soul and with all your strength'.<sup>34</sup> It is tempting to see in this definition the potential for the laity to practice contemplation, for there is nothing here that is peculiar to the religious life as such.

Netter offers a second definition of contemplation which proceeds from the supposition that the mind has withdrawn from external preoccupations in order to concentrate on 'inner realities'. This is a common position in tracts on prayer and contemplation and the scriptural episode used most frequently to emphasise this point is Luke 10: 38-42, the story of Martha and Mary.<sup>35</sup> In this context Netter quotes from John Cassian when he asserts:

'Theoria' then, i.e., contemplation of God, is the one thing, the value of which all the merits of our righteous acts, all our aims at virtue, come short of.<sup>36</sup>

The term *'theoria'* comes from Greek philosophy and has the sense of knowledge gained from a passive receptivity, from a meditative reflection on reality rather than knowledge gained from active enquiry. It is often contrasted with practical, pragmatic knowledge.<sup>37</sup> In a realistic appreciation of medieval life-styles, only religious men and women could be expected to have enough time and resources for them to cultivate the conditions for this type of contemplation. Indeed Giles Constable draws this same conclusion

---

<sup>34</sup> Deut 6:4 'audi Israhel Dominus Deus noster Dominus unus est diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota fortitudine tua...' The so-called *šema* or summons to faith.

<sup>35</sup> Medieval biblical scholars were well aware of the difficulties in interpreting this story. Some texts prefaced this sentence with 'Only a few things are necessary, indeed only one...' to soften the force of Jesus' saying. Other commentators took the 'one' to refer to the number of dishes Martha was plying Jesus with and his comment as a polite refusal. See G. CONSTABLE, 'The Interpretation of Mary and Martha' in *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge, 1995.

<sup>36</sup> '... vna et sola est theorica, id est contemplatio Dei: cui merito omnium iustificationum merita, uniuersa virtutum studia postponuntur' Cassian, *Conferences*, XXIII, "The Third Conference of Abbot Theonas". On Sinlessness. Chapter III, i in *Patrologia Latina* and *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. XIII, 642.

<sup>37</sup> See C. CATENA, 'Contemplazione e azione attraverso i secoli' in *Carmelus* 15 (1968), 57-122.

from his studies of the Martha and Mary paradigm in the 12<sup>th</sup> century.<sup>38</sup> However, by the early 13<sup>th</sup> century a shift had taken place in the exposition of this Lucan episode and there was a tendency to promote the idea that both the active and the passive should be combined in one attitude of contemplation. This is a return to the Gregorian definition of contemplation which sees love of neighbour in acts of charity as a contemplative exercise or disposition, as much as the love of God in prayer. In this respect Netter seems to reflect both traditions in his chapter on the religious life and its summit, contemplation. It is true, nonetheless, that in his theology Netter does not really explain the relationship between the two definitions, nor does he offer a gloss on Luke 10:42 (*unum est necessarium...*) which explains Jesus' statement in a convincing way.

#### 4. NETTER'S APPROACH TO THE RELIGIOUS LIFE AND PRAYER

##### 4.1. *The Letters*

This is not the place to enter into a long discussion about the letter book of Thomas Netter that John Bale copied into his notebook probably as a young priest in the 1520's. It is enough to note that the survival of this correspondence is of great value to medieval historian and that it provides a priceless insight into the care and affairs of a 'working provincial'. These letters are preserved today in Bodley MS 73 and contain precious information given the paucity of records of English medieval Carmelites.<sup>39</sup>

One of the most striking aspects of Netter's correspondence is his fidelity to the religious life and his insistence that the brothers must be given the right opportunities and environment in which to pray and meditate. Part of his attitude is attributable to a fairly widespread vision of the religious life in the later middle ages which sees the ideal friar devoted to the recitation of the Office and the common observance of the vows. This is precisely the sort of community that Netter promises Henry V he will send to Caen in northern France to staff a French Carmelite house, perhaps abandoned when Henry's troops captured the town in 1417-1418.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Constable, *Three Studies*, p. 78.

<sup>39</sup> The letters were transcribed by B. Zimmerman and published in *Monumenta Historica Carmelitana*, Lérins, 1907.

<sup>40</sup> See C. ALLMAND, *Lancastrian Normandy 1415-1450 The History of a Medieval Occupation*, Oxford, 1983, especially chapter 4, 'Caen: An "English" Town', 81-122.

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 Sub-prior 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>41</sup>

The two graduates in theology mentioned by Netter would have given classes to the novices and young friars in 'initial formation'. They also would have been licensed by the local bishop to preach and hear confessions. The 'junior priests', both in the sense of the younger ones whose training was not complete and non-graduates were to devote themselves to the 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 had 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>42</sup>

Netter may also have been influenced by the recently published spiritual work *De institutione primorum monachorum* which purported to be an early history of the Order and whose authorship and provenance is still debated. As mentioned above, there does seem to be some indirect influence on Netter's view of the history of the Order and of the Church.

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

---

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: from 25,000 to 500.

<sup>41</sup> Letter xi To the King [Henry V] in K. ALBAN, *Letters of Thomas Netter*, 348 It would seem that there were some Carmelites living already in Caen.

<sup>42</sup> Ibid.

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>43</sup>

There is a definite sense in which Netter appreciates the sublime state of contemplation is part of the Carmelite vocation, but not necessarily for all. However, contemplation is not foreign to a concern with the world and its problems; Netter is completely in line with the definition of contemplation which he knew from Gregory the Great:

It is the holding fast to the love of God and of neighbour with the whole mind. It is resting from external actions and a single-minded desire to cling to the Creator, so that no action is pleasing, but with all cares pushed to one side, the mind burns to see the face of its Creator.<sup>44</sup>

Netter, like many provincials before and after him, also had to deal with his own brethren, some of whom could prove awkward at times. The plain disobedient were brought to brook swiftly, and without much ceremony:

There is one fellow-brother, Lawrence Clerke of the Sandwich Community, who because of the current plague in our London House where in the course of a year twenty-four people have died, has been removed by the written order of our Provincial Chapter at Ipswich. But without our intervention by letter or word of mouth, after waiting for 11 weeks to carry out this order, he at last departed in apostasy and, from the information of his Prior, stirred up trouble among the lay-people inciting them to kill the Prior and to burn down the monastery. Since he has written to you personally, we would be most surprised if he were forgiven without some punishment. At the very least you should do nothing at all until you have received a full report because unless it were under great pressure, such an outrage cannot be left unpunished. Reverend Father, we are your sons in obedience and we believe more so than one profligate can possibly be. Nor do we consider it right that he alone should enjoy your favour while we are the object of his contempt and disrespect. Nor are we intent on cruelty as God knows nothing is further from us, but we would rather one wicked man to be punished properly than a hundred seep to be lost as the result of his not being punished.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> K. ALBAN, *'Letter IX to the Brothers of his province'*.

<sup>44</sup> See footnote 30 above.

<sup>45</sup> K. ALBAN, *'Letter XLIV to the Prior General'*.

Other brothers, not content with the rigours of Carmelite life, sought greater mortification in monastic orders. One such Carmelite, John Boxhole<sup>46</sup> asked to transfer to the Carthusians because the Carmelites did not obey the Rule perfectly. Netter's reply sheds a lot of light on his personal spirituality, on his view of Carmelite life and on his 'working philosophy' when dealing with these cases. First, the essence of the religious life is not keeping the Rule to the letter:

...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.

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 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 does not care for as yet.

Not only is Boxhole incapable of keeping the Carthusian Rule perfectly, but he seems to have been less than observant as a Carmelite:

Certainly he could not [be good] because he did not want to be good, and he could not be good unless he was willing. Was not good St Michael there, and Gabriel, Raphael, Uriel and the glorious number of heavenly powers and the tripartite order of angels in their splendour.

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. 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

---

<sup>46</sup> Boxhole, Buxhale John, Carmelite of Hitchin when he was ordained subdeacon on 28 May 1401 in Much Hadham *Reg. Braybroke, London*, fo. 57.

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>47</sup>

Evidently, John Boxhole was not the only 'difficult' case to cross Netter's path as provincial. The type of spirituality that emerges from this brief survey of Netter's is one which values and promotes the traditional 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; his attitude to lay people is positive since he recognizes their contribution is no less than that of the religious. He is ideally placed to sponsor, encourage and guide those lay people, including several women in a particular vocation, that of recluse, and in particular anchorite and anchoress.

#### 4.2. *Anchorites and Anchoresses*

The first table shows the names of recluses and the places where they resided of those who were under the direction or patronage of the Carmelites.<sup>48</sup> The primary source for this is John Bale's *Scriptorium* and it is hard to know what to make of the fact that Netter seems to have been the first Carmelite provincial in England to associate lay women with the Order. Certainly he is the first that Bale takes any notice of and with reason since in the 1420s he 'veiled' no fewer than four women. This feature of his period as provincial has, however, to be set in context. On the continent there is evidence to show that from the end of the thirteenth century lay people were associated with the Carmelite Order in various ways.<sup>49</sup> Some lived in dwellings attached to convents in the manner of monastic *conversae*; others were received into various fraternities and guilds. It is known that several women chose to live together in community under the auspices of a Carmelite (male) convent. These were called *pinzochere* and correspond to the beguines of northern Europe. There is evidence as early as 1263 in Messina for the existence of these groups. In discussing the origins and

---

<sup>47</sup> K. ALBAN, 'Letter XXXIV 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<sup>th</sup> March, 1415'.

<sup>48</sup> From R. M. CLAY, *The Hermits and Anchorites of England*, London, 1914, 203-263.

<sup>49</sup> E. BOAGA, 'Genesi e sviluppo degli altri membri della Famiglia Carmelitana' in *Come pietre vive per leggere la storia e la vita del Carmelo*, Rome, 1993, 157-216.

development of these associations, Emanuele Boaga, hypothesises that Netter first came across this phenomenon in Pisa when he attended the Council there in 1409 and would have heard of the *oblazione* made by Donna Bonuccia to the Carmelites in Pisa in 1390.

Attractive though this theory is, England offered plenty of examples of men and women attached to religious communities more or less loosely. The history of recluses (anchorites and hermits) who enjoyed protection and patronage either from religious institutions or lay goes back to well beyond the Norman Conquest and perhaps even to post-Roman, Celtic Britain. Clay mentions in her introduction: ‘...there was not a single county in England which had not at some time or other a recluse’s cell...there is evidence for the existence of at least 750 cells...’<sup>50</sup> All through the middle ages hermits in particular fulfilled vital social functions as guardians of roads, bridges, river-crossings and even light houses. Netter and other Carmelite provincials after him were tapping into this most English institution to offer a way for women in particular to associate themselves with the Order.

Table 2 and chart 1 give some idea of the incidents of association by religious order over a period of more than 250 years. The chart demonstrates very graphically the great upsurge in lay associations across the mendicant orders in the fifteenth century. The third table analyses Clay’s data from the perspective of geographical location and it comes as no surprise to see the correlation between Carmelite associations and the East Anglia region of England. This was a traditional stronghold of the order and many leading friars in the province came from this area.<sup>51</sup> The appearance of Northampton, which attracted both Carmelite and Dominican recluses, might be explained by the presence of a statue of Our Lady in the Carmelite church which seems to have been the object of pilgrimage.<sup>52</sup> There was also a statue of St Catherine of Alexandria (the ‘Catherine-wheel’ Catherine) who was noted not only for her own attachment to the Christian faith, but her considerable scholarship and learning which she put to use in persuading others of the reasonableness of belief. The impact of her cult was felt at all levels: as a patron of female

---

<sup>50</sup> R.M. Clay, *Hermits and Anchorites*, p. xviii.

<sup>51</sup> A. Nichols in *Seeable Signs The Iconography of the Seven Sacraments 1350-1544* Woodbridge, UK, 1994 has argued that the ‘Carmeliteness’ of East Anglia made it especially susceptible to the reception of Netter’s teaching on the sacraments and this is reflected in the iconography of the panels on octagonal baptismal fonts in East Anglia.

<sup>52</sup> See K. ALBAN, ‘The Character and Influence of Carmelite Devotion to Mary in Medieval England’ in *Maria – A Journal of Marian Studies* 2 (2001), 73-104.

students, of theologians and preachers she enjoyed a certain intellectual pre-eminence not often accorded to those of her sex and this might have exercised some attraction for female recluses.<sup>53</sup>

The fourth table and accompanying chart show the number recluses associated with the four major mendicant orders in the whole period from 1274 to 1530. The Carmelites and Dominicans vie with one another for first place (of course, the fragmentary nature of the surviving evidence makes any dogmatic assertion extremely suspect), perhaps due in both cases to the strong mystical strand in the spirituality of the brothers of Dominic and the sons of the prophets. A comparative study of Dominican recluses might prove most illuminating from this perspective.

It would be fascinating to know more about these women that Netter enclosed as anchorites, but in the very nature of things they lived hidden and largely unknown lives. There is one exception: Emma Stapleton who lived in a small dwelling attached to the Norwich Carmelite priory from 1421 until her death in 1442. 'She was the daughter of Sir Miles Stapleton of Bedale and Ingham and Sir Miles was part of a rich and influential family in Norfolk and Yorkshire, and a patron of book production. He had been in close contact with Julian of Norwich, as executor of a will that had benefited her. Whilst it is an overstatement to say that Dame Emma was 'Julian's follower', it seems probable that Emma knew of Julian'.<sup>54</sup> Thus it seems Sir Miles and his daughter may well have been part of the outer circle of English mystics in East Anglia, and in contact with an important strand of nascent theology: the vernacular, which McGinn sees as a third movement in medieval spirituality after the scholastic and the monastic.<sup>55</sup> Carmelite involvement in the English mystical tradition may well be comprehensible in terms of a desire to participate in the increasingly significant vernacular approach. This is, indeed, the thrust of Bergström-Allen's dissertation and further research.

There are, however other considerations to be taken into account. Netter was a supporter of these women who wished to lead an

---

<sup>53</sup> See K. ALBAN, "The Fabric of Worship: Liturgy and its Artefacts in the Medieval English Province of Carmelites" in *Carmelus* 53 (2006), 111-129.

<sup>54</sup> Much of what follows is taken from Johan Bergström-Allen's Oxford MPhil thesis (2002), 'Heremitam et ordinis carmelitarum' A study of the vernacular theological literature produced by medieval English Whitefriars, particularly Richard Misyn, O.Carm. Emma's dwelling is still visible as part of the remains of the Carmelite priory in Norwich, now on the site of the printers, Jarrolds.

<sup>55</sup> See B. MCGINN, *The Flowering of Mysticism*, New York, 1998, 18-25.

anchoritic life and no doubt his appreciation of the value of contemplation, drawn from the Carmelite tradition and perhaps reinforced by reading the *Institute of the First Monks*. He therefore appointed the prior, the sub-prior and three other friars from the Norwich community to counsel and to encourage her. These were not chosen at random. The two office holders had sufficient *locus standi* to enforce their counsels and at least two of the other three had vast experience, both academic and practical in dealing with Lollardy. One of them, Adam Hemlyngton,<sup>56</sup> was a contemporary of Netter's and another notable preacher against heresy. John Thorpe<sup>57</sup>, the second counsellor, had studied at Cambridge and was present at a number of heresy trials in the first few years of the fifteenth century. It is hard to avoid the conclusion that Netter was perhaps a little suspicious of anchorites given their association with Lollardy, real or imagined. However, this is not to diminish his role nor understate his encouragement of the solitary life, in line with his understanding of the Carmelite charism. It is simply to introduce a more nuanced picture of Netter's involvement and to recognize the political as well as theological and spiritual dimensions of the anchoritic phenomenon.

Netter's approach to the question of anchorites is also shown in his handling of the Carmelite mystic and apocalyptic preacher, Thomas Scrope, who inhabited a dwelling attached to the Norwich Carmelite

---

<sup>56</sup> R. COPSEY, *Biographical Register*, Hemlington was a Carmelite of Norwich. He studied at Oxford University where he was a B.Th. by 1402 and D.Th. by 1414. He preached before the king on the feast of the Assumption 1402: Public Record Office, E 101/404/21, fo. 36v. He was present as a Doctor of Divinity at an inquisition by the Congregation of the University of Oxford on 4 March 1414 into the spread of heresy. *Reg. Repingdon, Lincoln*, fo. 151v: *Snappe's Formulary*, ed. H. SALTER Oxford Hist. Soc., 1924, 184. Hemlington was the 48th Master of the Carmelite School of Theology at Paris: Bodleian Library, Ms. 73, fo. 36: *Mon. Hist. Carm.*, ed. B. ZIMMERMAN, Lérins, 1907, 1, 407. Villiers claims that he was a prior in many places: C. VILLIERS, *Bibliotheca Carmelitana*, I, 1. He died in Norwich. J. BALE, *Illustrium majoris Britanniae scriptorum* 1548; 2, 62.

<sup>57</sup> Thorpe, (Thorpus, Torpe) John. He studied at Cambridge University. In 1423-4, he was possibly the John Thorpe who attended the Council of Pavia-Siena: J. SMET, *Carmelites*, Illinois, 1975, 1, 72; *Acta Capitul. Gen. Ord. Carm.*, 1, 190n. On 2 Sept 1428, he was described as *magister* when he was present at the trial of John Warden of Loddon for heresy in the chapel of the bishop's palace, Norwich, in front of the bishop, William Alnwick. [N. TANNER, *Heresy Trials in the Diocese of Norwich*, 1977, 32]. He was present at least 7 other trials of Lollards. John Thorpe was present with his brother, William, the provincial, John Kenyngdale O.Carm., and Walter Hunt O.Carm. at the Council of Florence in 1438-9. They were the only English theologians present as the embassies from the king and the delegates of the other orders could not attend because of the conflict with the duke of Burgundy: T. RUBBORNE, *Historia Major* in Wharton, Henry, *Anglia Sacra*, London, 1691, 1, 268-70.

house.<sup>58</sup> Around 1425, he came out of seclusion and travelled up and down the countryside preaching penance and the imminent approach of the *parousia*. His message was that ‘the new Jerusalem, the bride of the Lamb, was shortly to come down from heaven prepared for her spouse’. He wore sackcloth and an iron girdle about his waist. He was rebuked by the Netter who wrote a strong letter to the community at Norwich.<sup>59</sup>

## 5. CONCLUSIONS

At this stage it is probably difficult to offer very much in terms of firm conclusions. Netter, and other Carmelite provincials after him, drew consciously on a particular tradition in associating recluses with the Carmelite Order. They were an ancient institution of proven worth and utility. However, some contact with Lollardy was evidently suspected and Netter reacted by providing well-trained friars to counsel his recluses and to steer them away from heresy. Although the beguines and *pinzochere* were continental traditions certainly Netter seems to have been the driving force behind their introduction into England in the context of extending the Carmelite family. To this extent he was innovative, if a little suspicious. However, his activities in associating men and women to the order who also wanted to be contemplatives also squares well with his writings on prayer and on contemplation as the highest calling of those with a religious vocation. The preservation of the Carmelite charismatic identity is no mean feat in an age when the Church was under considerable pressure not only from openly hostile movements, such as the Lollards, but also pulling in the other direction those within the institution who used it for gain and advancement. Within a Carmelite context, too, Netter deserves to be remembered for safeguarding the values of prayer and contemplation in a period which is not often considered a spiritual highpoint in the order’s history. Netter was aware of the Order’s traditions, yet responsive to the needs of an increasingly articulate and demanding laity. He reacted by pushing the boundaries of membership a little further by associating men and women in way consonant with the spirituality of the Order, but also well located in the best traditions of English reclusive life.

KEVIN ALBAN O.CARM.  
Carmelite Institute of Britain and Ireland

---

<sup>58</sup> R. COPSEY, *Biographical Register*.

<sup>59</sup> J. BALE, *Illustrium majoris Britanniae scriptorium*, fo. 213.

LAY ANCHORITES AND ANCHORESSES ASSOCIATED  
WITH THE CARMELITE ORDER

*Table 1*

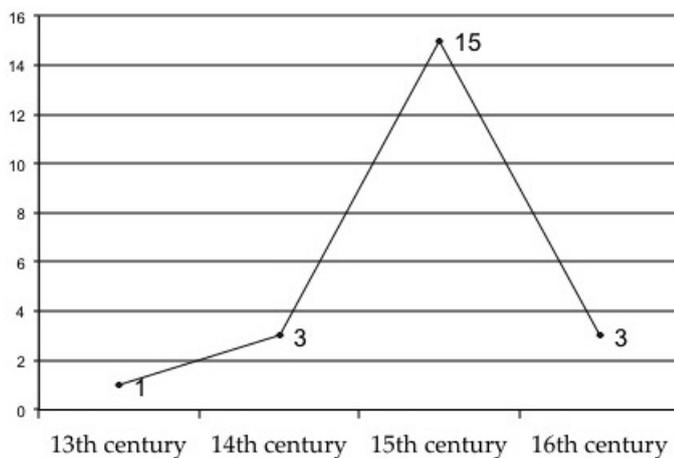
<b>Name of anchorite/ess</b>	<b>Date</b>	<b>Place</b>
Emma STAPLETON	1421	Holy Cross, Norwich
Agnes GRANTSETTER	1421	Cambridge Carmelite priory
Joanna CATFELDE	1421	Lynn priory
Alice WAKELEYNE	1421	?? later Northamptonshire
Thomas BRADLEY aka SCROPE	1441	St. Martin's Bridge, Norwich
John CASTLEACRE	1465	St. Martin's Bridge, Norwich
Thomas BARTON	1479	St. Martin's Bridge, Norwich
George <i>or</i> Gregory RIPLAY	1488	Boston, Lincs.
William CLAYS	1510	Lynn priory
Margaret HAWTEN	?	?

AFFILIATIONS BY MENDICANT ORDERS  
BY LOCATION  
1274 – 1530

*Table 2*

<b>Order</b>	<b>Place</b>	<b>Year</b>
OFM	WALSINGHAM	1274
OP	SHREWSBURY	1356
OP	LANCASTER	1373
OSA	DROITWICH	1388
OP	ARUNDEL	1402
OP	NEWCASTLE	1408
OSA	THORNHAM	1413
OCARM	CAMBRIDGE	1421
OCARM	LYNN	1421
OCARM	NORTHAMPTON	1421
OCARM	NORWICH	1421
OP	LYNN	1440
OCARM	NORWICH	1441
OP	CANTERBURY	1446
OCARM	NORWICH	1465
OP	NORWICH	1471
OCARM	NORWICH	1479
OP	FISHERTON	1483
OCARM	BOSTON	1488
OCARM	LYNN	1510
OSA	NORTHAMPTON	1510
OP	WORCESTER	1530

## ANCHORITE AND HERMIT AFFILIATIONS BY MENDICANTS

*Chart 1*

## AFFILIATIONS BY LOCATION

*Table 3*

Order	Place	Year
OP	ARUNDEL	1402
OCARM	BOSTON	1488
OCARM	CAMBRIDGE	1421
OP	CANTERBURY	1446
OSA	DROITWICH	1388
OP	FISHERTON	1483
OP	LANCASTER	1373
OCARM	LYNN	1421
OP	LYNN	1440
OCARM	LYNN	1510
OP	NEWCASTLE	1408
OCARM	NORTHAMPTON	1421
OSA	NORTHAMPTON	1510
OCARM	NORWICH	1421
OCARM	NORWICH	1441
OCARM	NORWICH	1465
OP	NORWICH	1471
OCARM	NORWICH	1479
OP	SHREWSBURY	1356
OSA	THORNHAM	1413
OFM	WALSINGHAM	1274
OP	WORCESTER	1530

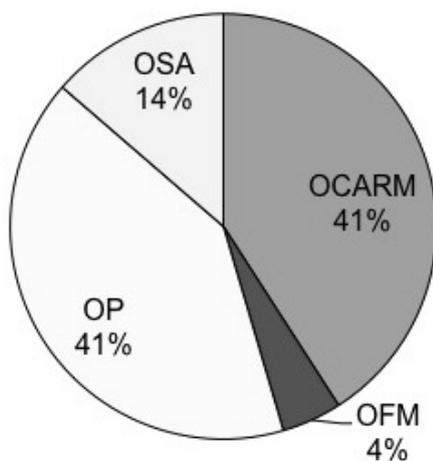
AFFILIATIONS BY MENDICANT ORDER

*Table 4*

<b>Order</b>	<b>Place</b>	<b>Year</b>
OCARM	CAMBRIDGE	1421
OCARM	LYNN	1421
OCARM	NORTHAMPTON	1421
OCARM	NORWICH	1421
OCARM	NORWICH	1441
OCARM	NORWICH	1465
OCARM	NORWICH	1479
OCARM	BOSTON	1488
OCARM	LYNN	1510
OFM	WALSINGHAM	1274
OP	SHREWSBURY	1356
OP	LANCASTER	1373
OP	ARUNDEL	1402
OP	NEWCASTLE	1408
OP	LYNN	1440
OP	CANTERBURY	1446
OP	NORWICH	1471
OP	FISHERTON	1483
OP	WORCESTER	1530
OSA	DROITWICH	1388
OSA	THORNHAM	1413
OSA	NORTHAMPTON	1510

AFFILIATIONS BY SHARE 1274-1530

*Chart 2*





ANTONIO PENNAZZI E IL CONVENTO NUOVO  
DI S. ANTONIO IN PALESTRINA\*

PAOLA TORNIAT

L'Archivio generale dell'Ordine Carmelitano conserva nel Fondo della Provincia Romana un importante manoscritto composto nel 1688 da Antonio Pennazzi, «carmelitano della Provincia di Emilia» e membro del Collegio del Convento Nuovo di Sant'Antonio in Palestrina;<sup>1</sup> si tratta di una dettagliata cronaca relativa alle vicende del Convento prenestino del quale il religioso fa parte. Antonio Pennazzi da Massalombarda giunge a Palestrina negli anni sessanta del Seicento; qui nel 1666 stila i *Regolamenti* per il Collegio Barberiniano, alla cui istituzione concorre e del quale è "Reggente degli Studi" nel 1672, mentre

---

\* Al parroco di S. Antonio in Palestrina, Padre Simone Gamberoni, va più di un ringraziamento per la cortesia, la sollecitudine e la disponibilità con le quali ha messo a disposizione i materiali dell'Archivio locale, rendendo possibile la ricerca nella quale ha creduto fin dal primo avvio, così come Padre Giovanni Grosso, che ha generosamente permesso la consultazione del Manoscritto ed altrettanto generosamente ha consentito la pubblicazione di questo lavoro in *Carmelus*. Grazie per le indicazioni e il sostegno alla Dott.ssa Anna Maria Fiasco della Biblioteca Fantoniana di Palestrina, alla Dott.ssa Cinzia Di Fazio e al Dott. Piero Scatizzi dell'Archivio Diocesano Prenestino, agli storici locali Peppino Tomassi e Angelo Pinci, a Timoteo Salomone per l'eccellente documentazione fotografica.

<sup>1</sup> ANTONIO PENNAZZI, *Del Convento Nuovo di S. Antonio in Palestrina -1688*, edizione a cura del Comune di Palestrina, Biblioteca Fantoniana, Palestrina 1995, 23 (f. 14); la pubblicazione è parziale, mancando infatti diversi *Titoli* (ff. 74-133 e ff. 161-200, compreso il sonetto *Delle Grazie Maria Fortuna vera*), finora inediti e che di seguito, in parte, si riportano, mentre accanto alla numerazione delle pagine si indica tra parentesi il foglio originale corrispondente. Il manoscritto cartaceo (mm. 312x22) è conservato nel fondo Provincia Romana dell'AGOC (Roma, Archivium Generale Ord. Carmelitarum, II Romana, Conventus 11 [olim: II Romana, Conventus singuli: Palestrina]) presso il Centro Internazionale di Sant'Alberto; consta di 10 fascicoli per complessivi 204 fogli, numerati a matita successivamente; di questi risultano bianchi i fogli dal 41 al 44, il 132, il 179, quelli dal 201 al 204. Per il fondo librario della Biblioteca Fantoniana cfr. Biblioteca Apostolica Vaticana (d'ora in poi indicata con la sigla BAV), Barb. Lat. 3103, Inventario delli Libri del Convento di Palestrina de' Carmelitani.

nel 1676 ricopre la carica di vicario priore del Convento, ruolo nuovamente assunto nel 1690, fino alla nomina di parroco di S. Martino ai Monti in Roma. Dopo un periodo trascorso a Roma, torna «alla diletta città di Preneste», argomento di una delle sue molte opere, la monumentale *Historia Praenestina* in sei volumi (Vaticano, BAV, *Barb. lat.* 2697); è parroco di S. Antonio dal 1708 al 1709, data alla quale risalgono le ultime notizie su di lui.

Sono molteplici i motivi d'interesse per la Chiesa di S. Antonio del Carmine, che vanta lo straordinario fondo dell'annessa Biblioteca voluta da padre Sebastiano Fantoni «unico Padre di questa Casa e splendore di questa Città» e la cui storia si intreccia dalla metà del XV secolo al 1630 con la storia della famiglia Colonna, per poi incontrare, attraverso il Cardinal Padrone, Francesco Barberini, che «lì 20 luglio 1631 fù eletto in Congreg.ne», il favore dei nuovi proprietari del feudo.<sup>2</sup>

Pennazzi, nell'introduzione alla storia dell'edificio, scrive che «Risorse insomma senza caduta su questo nativo aprico sasso il Ven. le Conv. to di Sant'Antonio nel cuore di Preneste, nella regione appellata di San Biagio nell'angolo occ. le e del Borgo all'angolo d'oriente, sotto il felice Principato di don Fran.co Colonna Duca di Bassanello, Conte di Carbognano e Cavaliere del Toson d'oro».<sup>3</sup> Nella «regione appellata di San Biagio», collocata nella parte alta della città, si trova l'ingresso al monumentale Santuario di Fortuna Primigenia e il Convento sorge nei pressi delle due terrazze intermedie di via del Borgo, le rampe inferiori del Tempio che fungono da passaggio alla sottostante Basilica forense «intramuranea», in una cornice densa di suggestivi rimandi ad una storia prestigiosa. La fama dell'antica *Praene-*

---

<sup>2</sup> «Havendo gli Ecc.mi Colonnese venduta Palestrina, doppo 700 anni di possesso, à gli Ecc.mi Barberini Padroni, regnando Urbano VIII et essendosi ritirato don Fran.co Colonna in Carbognano, rimase la Comp.a senza il suo Protettore; perciò lì 20 luglio 1631 fù eletto in Congreg.ne l'Emm.mo Sig. Cardinale Fran.co Barberino quale, come si leggerà in appresso, honorò la Comp.a nobbilmente»: *ibid.*, 20 (f. 34). Sulla figura di Sebastiano Fantoni seniore (1550-1623), dottorato in teologia, insegnante alla Sapienza e predicatore, dal 1604 eletto Provinciale della Provincia di Roma e alla morte di Enrico Silvio nel 1612 nominato da Paolo V Borghese Vicario generale dell'Ordine, poi Priore cfr. LUDOVICO SAGGI, *Sebastiano Fantoni Generale dei Carmelitani*, edizione a cura del Comune di Palestrina-Biblioteca Fantoniana, Palestrina 1994; JOACHIM SMET, *I Carmelitani. Storia dell'Ordine del Carmelo*, vol. III-parte II, *La riforma cattolica (1600-1750)*, Edizioni Carmelitane, Roma 1996 (I edizione in lingua originale JOACHIM SMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Revised Edition, Carmelite Spiritual Center, Darien-Ill. 1988). Pennazzi (40, f. 139) annota, nel *Titolo De Padri che hanno Governato, e Beneficato questo Convento e de suoi figli morti* «il Padre Maestro Sebastiano Fantone entrò Priore di Sant'Antonio lì 27 Maggio 1578 [...]».

<sup>3</sup> A. PENNAZZI, *Del Convento Nuovo di S. Antonio in Palestrina*, 20 (f. 34).

ste si lega *in primis* allo straordinario complesso templare che riverbera tanto cadenze proprie dell'architettura italica quanto stilemi di derivazione pergamena nella dinamica articolazione su ampi terrazzamenti a rampe simmetriche, ossia le terrazze di Borgo, degli Emicicli, dei Fornici a semicolonne che conducono all'attuale Piazza della Cortina, sulla quale si affaccia la scalinata-cavea culminante nell'emiciclo sommitale con la *tholos*, e domina imponente l'ampio spazio circostante tra la Valle del Sacco, i Monti Lepini, i Colli Albani e la costa anziatina.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> *Praeneste* sorge sulle alture del Monte Glicestro-Ginestro, strategicamente collocata tra la Via Latina e la Via Labicana, a controllo del transito dal Meridione (Valle del Sacco) al Settentrione (Valle dell'Aniene verso l'Etruria), collegata da una direttrice viaria ad Anzio, il suo porto. La sua fondazione risale alla II metà del II millennio a.C., momento che vede gli autoctoni *Prisci Latini* far proprie influenze greco-orientali, etrusche e osco-umbre. Dalla metà dell'VIII alla fine del VII sec. a.C., la città, grazie anche al crescente potere economico assicurato dal mercato degli schiavi, conosce lo splendore e la raffinatezza del "periodo orientalizzante", testimoniato dai corredi funerari delle *Tombe principesche* della Necropoli della Colombella (oggi conservati ai Musei Vaticani, al Museo di Villa Giulia, ai Musei Capitolini, al British Museum), mentre al IV sec. a.C. si data l'incremento urbanistico e architettonico-artistico, che nel II sec. a.C. porta alla ricostruzione dello scenografico Santuario di Fortuna. L'altro motivo d'interesse per la città è rappresentato dal celeberrimo Mosaico Nilotico, "carta geografica" dell'Alto e Basso Egitto un *opus vermiculatum* della metà del II secolo a.C. ascrivibile a maestranze ellenistiche-si fa il nome di Demetrio il Topografo-già pavimento dell'Aula Absidata nel Foro intramuraneo di *Praeneste* ed oggi nel locale Museo Archeologico. Dopo la distruzione sillana del 82 a.C., *Praeneste*, luogo di *villae otium* dell'aristocrazia romana, al pari di altri centri del *Latium Vetus*, quali *Gabii*, *Tibur*, *Tusculum*, declina inesorabilmente. In un documento dell'873, conservato nell'Abbazia di Farfa, compare per la prima volta il nome *Pelestrina*; nel 970 Giovanni XIII affida la *Civitas praenestina* a Stefania del Tuscolo. Il feudo passa dal 1043 ai Colonna (in questo periodo si registrano altre due distruzioni, la prima nel 1298 con Bonifacio VIII, la seconda nel 1437, con Eugenio IV e il Cardinale Vitelleschi) fino alla vendita ai Barberini nel 1630. A *Praeneste* nasce intorno al 1525 Giovanni Pierluigi, innovatore della polifonia corale, e dalla città giunge a Roma, accolto nell'*entourage* di Raffaello, Andrea Fulvio, autore dell'opera *De Antiquitatibus Urbis*, «dotto poeta, dotto antiquario, e nostro concittadino», ricorda lo storico locale Pietrantonio Petri. Nel 1630 il feudo è venduto ai Barberini, che ristrutturano la città con modi barocchi, intervenendo sull'impianto viario e sulle mura urbane; si realizzano, tra l'altro, il ninfeo di Palazzo, la Chiesa di Santa Rosalia e il "Triangolo ai Prati". Cfr: FURIO FASOLO, GIORGIO GULLINI, *Il santuario della Fortuna Primigenia a Palestrina*, Istituto di Archeologia-Università di Roma, Roma 1953; LORENZO QUILICI, *L'impianto-urbanistico della città bassa di Palestrina*, in *Roma*, 87 (1980), 177-214; *I Barberini a Palestrina*, Circolo Culturale Prenestino, «R. Simeoni», Palestrina 1992; NADIA AGNOLI, SANDRA GATTI, *Palestrina. Il Museo Archeologico Nazionale*, Electa, Milano 1999; LORENZA MOCHI ONORI, FRANCESCO SOLINAS, SEBASTIAN SCHUTZE (a cura di), *I Barberini e la cultura europea del Seicento*, Atti del Convegno Internazionale, Palazzo Barberini alle Quattro Fontane 7-11 dicembre 2004, De Luca, Roma 2007.

Quest'area così significativa è stata studiata ulteriormente nel 2004, durante lo scavo condotto da Filippo Demma, che ha rinvenuto un ninfeo "a grotta" collegato ad altri già scoperti ed approfondito il sacrario dedicato dal console L. Quinzio Flaminio nel 192 a.C. alla città di *Praeneste*.<sup>5</sup> La campagna di scavo ha permesso di ricostruire la storia di un sito che muta più volte destinazione d'uso: nel Medioevo qui sorgeva la Sinagoga, demolita assieme al Ghetto nel 1569 in attuazione del decreto di Pio V, in una zona popolarmente definita per questo motivo, finanche oggi, lo *Spregato*. Nel 1620 i locali donati per lascito testamentario nel 1594 alla Compagnia da Annibale Maulo accolgono la nuova sede dell'Ospedale di Borgo, gestito dalla Compagnia della Frusta, o di S. Andrea a Borgo, e ancora attivo nel XIX secolo, come mostra l'incisione di Luigi Rossini del 1836. Le abitazioni del feudo prenestino, già dall'Alto Medioevo, si addensano per evidenti motivi di difesa lungo i terrazzamenti del Santuario, che sul finire del X secolo a. C. è stato adattato a palazzo baronale, prima dei Conti del Tuscolo, poi dei Colonna, proprio per visualizzare con enfasi retorica l'*auctoritas* di un potere che affonda persino fisicamente le sue radici nella grandezza del passato.

Allorché padre Sebastiano Fantoni, sostenuto da Francesco Colonna, intraprende la ricostruzione del Convento di S. Antonio, la città di *Praeneste*, alla quale nel 1571 papa Pio V al tempo di Don Giulio Cesare aveva conferito dignità di principato, rendendola una delle maggiori emergenze della zona di *Campagna*, è all'interno di un vasto feudo spesso oggetto di saccheggi e di attacchi militari. Inoltre, durante il principato di Francesco la famiglia Colonna, fiaccata dai contrasti con la Santa Sede e gravata ai debiti, ha perso l'originario prestigio; Marzio Colonna, figlio di Pompeo, duca di Zagarolo, e di Orinzia, appassionato di cultura antiquaria, ha dilapidato il patrimonio della casata per incrementare le sue collezioni di statue, antichità ed epigrafia, accresciute con l'acquisto di pezzi pregiati, a volte scavati direttamente per essere esposti nel Palazzo di Piazza SS. Apostoli a Roma. I documenti riportano l'autorizzazione del 19 marzo 1596 a trattenere ogni reperto ritrovato negli sbancamenti aperti nel giardino del palazzo presso la Basilica di Massenzio, già di Alessandro de' Medici, futuro Leone XI, e del 6 settembre 1597 per fare altrettanto nella tuscolana Villa Mariani. Con Marzio Palestrina e Zagarolo – la *Civitas Gabina* che al Duca deve la fortificazione della cinta muraria

---

<sup>5</sup> FILIPPO DEMMA, *Leucado cepit: Praeneste, Roma e la conquista dell'Oriente*, in *Rendiconti della Pontificia Accademia di Archeologia Romana*, 83 (2010-11), 3-57.

e l'edificazione di palazzi, chiese, fontane – e, ancora, il Castello di Passerano con le campagne circostanti, descritte nel manoscritto di Andrea Carone (1637), Paliano vivono un'intensa attività artistico-architettonica, si arricchiscono di *fragmenta* dell'antico, ma questo rigoglio dissangua definitivamente il patrimonio, che nel 1600 ammonta a 83.000 scudi, mentre i debiti a 200.000: dopo qualche decennio Zagarolo verrà acquistata dai Ludovisi, Palestrina sarà venduta ai Barberini.<sup>6</sup>

È questo il contesto entro il quale si colloca il cantiere del Convento Nuovo, che la dettagliata cronaca del Pennazzi ricompona in tutte le sue fasi: nel 1612 il «Dormitorio vecchio à ponente» è ampliato con l'aggiunta di tre nuove camere e di «Cucina, avanti il Refettorio con suo lavatore e camino [...] Scala in Piperino per salire al Granaro dal dormitorio [...] Libreria con sue scancie». Dal 1614 al 1617 si gettano le sostruzioni del dormitorio che guarda a settentrione, nel 1615 la stalla e il «Granaro nuovo», mentre nel 1620 un nuovo fienile e le altre urgenti migliorie nell'orto-giardino. Riflette Pennazzi «Quando il buon Fantone gettasse in detta fabbrica la prima pietra non rinveno, ne meno le spese dei materiali, come della Calce, Sassi, Pozzolana, legnami, ferri. Essendo state descritte ne suoi registri dal soprintendente Stefano, quali non so dove siano. Solo, come si trovò altrove, dalli Atti della nostra Confr.ta ripesco che dall'anno 1622 si cessò di celebrare messa in Sant'Antonio, onde in tal tempo conviene si fosse diroccata la vecchia per eriggersi la nuova Chiesa».<sup>7</sup> Al precedente edificio, costruito per volere di Stefano Colonna nel 1467, si sostituisce una fabbrica di geometrico nitore, realizzata con determinazione da Francesco Colonna e dal priore generale Sebastiano Fantoni *seniore*, ricordato dallo stemma in facciata: «La facciata esteriore della Chiesa è liscia, ma eminente e disposta con varij Nicchi per statue; et al di

---

<sup>6</sup> FRANCESCO PETRUCCI, *Marzio Colonna*, in *Dizionario Biografico degli Italiani* (d'ora in poi *DBI*), Vol. 27, Treccani, Roma 1982.

<sup>7</sup> A. PENNAZZI, *Del Convento Nuovo*, 27 (f. 54); cfr. 25 (f. 50): «Le spese di tutte le predette Fabbriche, come che furno descritte da Stefano Fantone sopr'intendente ne suoi libri à parte, e questi non mi capitano alle mani per essersi perduti ò depositati in arca di surrezione, non mi riesce riferirne il giusto Computo. È vero però che per la qualità di esse fabbriche le spese à molte migliaia di scudi; e forse, come è di parere il Sig. Carlo Agabito Appollonij, si accostò alla somma di scudi ventimila». Si tratta qui di Stefano Fantone (23, f. 40) soprintendente, da non confondersi con l'altro Stefano «il Sig. Capitan Stefano», Fantoni per ramo materno, indicato più oltre anche come Stefano Castrucci Fantone, Procuratore speciale del Principe Maffeo e nipote di Padre Sebastiano *junior*, ovvero «Padre Maestro Sebastiano Fanton Castrucci» (53, f. 160).

sopra sostiene nel mezzo una gran Croce di ferro, e da gli Angoli due Palle di Marmo, et à fronte sporge l'Arme del Fantone coll'Elefante».<sup>8</sup>

L'intervento ha valenza architettonica ed urbanistica, poiché «nella Chiesa vecchia si entrava per scalinata più erta» e si deve abbassare il livello del piano di calpestio; comprende altresì il Convento e il «povero Orto rustico, decline à scoglio, senz'acqua, cinto da mura ruinate, à canto la strada di San Biagio e de Scaloni, e di siepe verso Santa Maria Maddalena, e vi si entrava per porticella». «Ridusse il Padre Fantone il detto Giardino all'essere di una delizia di molta stima [...] Per renderlo vago il gran vecchio e riporlo in piano fece fondare sul sasso, et anco su le macere di vecchie anticaglie, Archi immensi del mezzo del medemo Orto fino à Lati delle fratti più bassi, e da quella parte fece sublimare muri à forma come di bastioni, quali coperse poscia di tavoloni di piperino e coperse anco il medemo recinto di molte calle di marmo; fece quindi riempire tutto quello spazioso vano di terra portata e riporre in piano; e l'anno 1621 [...] fece al di fuori del Chiostro, in faccia la Cantina vecchia, fondare una grande Cisterna [...] eresse tre nobili fontane con sue conche ò piscidi di marmo, tutte messe le facciate à smalto di tartaro e conchiglie, che chiamano [...] la vena di detta Cisterna. Adornò il Giardino suo infine con vaghi spargimenti di spaliere e d'un grosso Colonnato per le Pergole, e d'innumerevoli vasi di Agrumi e di fiori, i quali si disponevano per maggior vaghezza e fragranza su' bracci stessi della Scalinata del Giardino; fece inarborare molti Cipressi».<sup>9</sup>

Nei pressi del giardino sono anche «la Stalla et il Granaro nuovo, quella capace di dodeci Cavalli, questo di 100 rubbie di grano; fabbrica in vero massiccia et eterna per li muri [...]» ed una cantina con raffinati lacerti pavimentali in *opus alexandrinum* databili al II-I sec. a.C., ancora oggi visibili. La *Cronaca* così prosegue «al di sotto poi della stalla vi è il sito d'una bellissima Cantina, ove si riponevano li vasi degli agrumi et in oggi si conservano li Tini, legnami. Nota che nel pavimento della Cantina rimane ancora un pezzo d'Astrico antico à Mosaico assai vago, che secondo l'immaginazioni ortografiche del tempio della Prenestina Fortuna delineate dal Suaresio, dinota di essere stato ivi ne prischi secoli protenso da quei barbari Gentili ido-

<sup>8</sup> *Ibid.*, 29 (f. 58).

<sup>9</sup> *Ibid.*, 24-25 (ff. 48-49); la narrazione continua con riferimenti ai materiali di spoglio «Nell'iscavar li fondam.ti de Pilastrì avanti la Cantina e la Scala dell'Orto, scopersero monumenti apparecchio grande di travertini, pezzi di Colonne, marmi et altro [...]». *Ibid.*, 25 (f. 49).

lati un lembo de privati *litostroti* di esso tempio ò arrivare fino costa l'ambito occidentale di sì famoso e vasto edificio, come anco accennano l'anticaglie contigue di San Biagio e di Santa Maria Maddalena, ove anco si scruopono le ruine di diruto circo [...].<sup>10</sup>

Ristrutturato con «facile artificio» dall'«Architetto» Orazio Torriani – *Fr. Sebastianus Fantonus Praen. / Carmelitarum Generalis / A fundamenta extruxit / Francisci Columna Praenestinatorum Principis Liberalitate / Anno D.ni 1623*, recita l'epigrafe in controfacciata – l'edificio, dall'ampia varietà di marmi provenienti in maggioranza dal Foro, è consacrato il 1° Settembre del 1626 da Monsignor Cacucci, Vescovo di Efeso, incaricato dal Cardinale Vescovo Domenico Ginnasi.<sup>11</sup> Torriani è altresì l'«Architetto di Sua Maestà Cattolica in Roma», incaricato da Carlo Barberini dell'allestimento del catafalco in onore di Filippo III di Spagna e nel 1625 di un “talamo” per la processione del Rosario in S. Maria sopra Minerva,<sup>12</sup> circostanza che conferma ancora una volta i proficui e fitti rapporti che intercorrono tra la famiglia Barberini e il Convento Nuovo in Palestrina. La fabbrica, la cui «simmetria interiore è posta tutta à stucco prefisso con duoi ordini di cornicioni vaghissimi», ha una sola ampia, luminosa navata coperta da una volta a botte lunettata con unghie sulle finestre, culminante nel presbiterio in origine recitato da «balaustri mischij, preziosi», ed un fastoso altare maggiore, primitiva sede dell'originale in rame della Madonna del Carmine in trono, attualmente conservato nella sacrestia e sostituito nel 1570 da una copia su tavola di buona fattura.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 24 (f. 48); del dormitorio si legge: «Contiene detto dormitorio e Ala di Convento à terra piano quattro Camere per li laici, una per la Guardaroba e l'altra per l'Archivio, da me aggiustato che prima era Carcere. Sono dette Camere in volta come il loro Corridore, in cui si entra per il Cortile della Cisterna e si riesce nel dormitorio vecchio [...] et à mezzo giorno sono illuminate le dette Camere nel Cortile della Cisterna e l'inverno sono meno fredde»: *ibid.*, 24 (f. 47).

<sup>11</sup> JOSEPHI MARIAE SUARESII *Episcopi Vasionensis, Praenestes antiquate. Libri duo, Romae, Typis Angeli Bernabò, Haeredis Manelfi Manelfij*, M. DC. LV; LEONARDO CECIONI, *Storia di Palestrina città del prisco Lazio*, per Nicola Ricci stampator pubblico e del Palazzo Apostolico, Ascoli Piceno 1756; PIETRANTONIO PETRINI, *Memorie prenestine disposte in forma di annali*, Stamperia Pagliarini, Roma 1795; ATTILIO BORZI, *Storia ecclesiastica della Diocesi di Palestrina*, Curia suburbicaria di Palestrina, Palestrina 1989, pp. 41-44; sull'attività di Orazio Torriani (o Turriani, 1601-1657) cfr. PAOLO PORTOGHESI, *Roma barocca*, Laterza, Roma-Bari 1982, 263-264, 271-272.

<sup>12</sup> AMBROGIO BRANDI, *Trionfo della Gloriosissima Vergine del Santissimo Rosario celebrato in Roma la prima Domenica d'Ottobre MDCXXV*, Roma 1625 (Roma, Biblioteca Casanatense); relativamente al ruolo di apparatore di teatri effimeri svolto da Orazio Torriani si veda MAURIZIO FAGIOLO DELL'ARCO, SILVIA CARANDINI, *L'effimero Barocco*, Bulzoni, Roma 1978, I vol., 34-35, 44-45, 70-73, 100-101/II vol. 10, 25.

«Risguarda verso l'Occidente l'Altare maggiore; verso mezzo giorno sono distribuiti gli altari di San Sebastiano, di Sant'Alberto e del Crocifisso; e verso settentrione sono posti quelli di San Nicolò, di Sant'Antonio e della Maddonna di Trapani. Ricevesi il lume in detta Chiesa per otto gran finestre, per 4 cioè da settentrione et per 4 da austro; e sopra la Porta maggiore, rivolta ad Oriente, porgesi altro lume assai grande dal finestrone; tutte queste finestre sono quadre con sue vetrate, e tellai di ferro [...] Si sublima questo [Altare Maggiore] nell'altezza fino al primo Cornicione della Chiesa, e nella Latitudine chiude tutta la Cappella in isola. Il Quadro in Rame, nobilissimo, della Vergine del Carmine nostra Sig.ra, è nel mezzo della facciata con sue Cornici e Cherubini à gli angoli di Bronzo indorato. La facciata è tutta messa à marmi preziosi, mischi e bianchi, con due grosse Colonne artificiosamente inteste di vene o righe nere, sul marmo di alabastro [...] Di sotto l'ambito del quadro della Vergine vi è il Tabernacolo, ove si ripone in pisside e sfera d'argento il Sacramento augustissimo della Eucarestia; è di legname indorato alla moderna con varie statuette [...] Chiude il detto Altare o Capellone una vaga scalinata di marmo bianco cò suoi balaustri mischi, preziosi».<sup>13</sup> I depositi in marmi commisti di Fantoni *seniore* e del Vescovo ausiliare di Velletri, il carmelitano Antonio Marinari, effigiati in busti, sono collocati ai lati del presbitero, a segnare il *fanum*.

Le cappelle sono tre per lato non comunicanti tra loro, precedute ciascuna da un arco a tutto sesto. Oggi la terza cappella posta a sinistra rispetto all'ingresso è dedicata alla Confraternita dello Scapolare, l'istituzione legata a San Simone Stock, come ricorda la tela nella cappella inizialmente riservata al culto di San Nicola di Bari, San Biagio vescovo martire e San Guarino, vescovo di Palestrina; sul lato opposto, la cappella di destra accanto all'entrata è attualmente adibita a battistero. Le intitolazioni delle cappelle ed i soggetti iconografici dei dipinti e delle sculture rimandano alla storia dell'Ordine, rappresentata attraverso il passaggio della Regola, redatta tra il 1206 e il 1214 da Sant'Alberto, il patriarca di Gerusalemme, e consegnata a San Brocardo, Generale dell'Ordine, o la consegna da parte della Vergine dello Scapolare a San Simone Stock, che, Generale nel 1247, avvicina i Carmelitani, al tempo rientrati in Europa dalla Terrasanta, ai Frati mendicanti. Di notevole pregio la «preziosa» cappella intitolata a San Sebastiano che «fù fabbricata in Roma dal sig. Nicolò Menghini scarpellino

---

<sup>13</sup> A. PENNAZZI, *Del Convento Nuovo*, 28-29, 31-32 (ff. 57-58, 63-64).

[...] tutta di marmi fini, con Colonne di pietra bellissime». <sup>14</sup> La presenza nel Convento di Orazio Torriani e di Menghini (1610-1665), artisti della cerchia barberiniana, conferma l'assiduità dei rapporti che intercorrono tra l'Ordine ed il Cardinale Padrone. L'allestimento della cappella di San Sebastiano, sapientemente orchestrato dal Menghini, che per il Cardinale Francesco cura la collezione statuaria, condivide le modalità e le cadenze di un'estetica del colore propriamente barocca, in ragione della quale la ricerca della meraviglia si coniuga al concorso delle arti, il *mirabil composito*, e retoricamente rimanda, attraverso la materia, al divino. Nicolò Menghini realizza gli apparati per la Cappella nel suo laboratorio romano, inviando poi i materiali a *Praeneste*, secondo modalità operative piuttosto frequenti al tempo, come avverrà anche per la Cappella dello Spirito Santo e di S. Giovanni Battista in S. Rocco di Lisbona (1743-1745). <sup>15</sup>

La luce che si irradia nell'ambiente dai paramenti marmorei si identifica con il concetto stesso di divinità, alludendo alla trascendenza e alla sospensione spazio-temporale, all'*εποχη* che connota la ierofania, perché Dio è «luce da luce», come recita il Credo, e Gesù è «la luce del mondo» (Gv 8, 12). Così in un fulgore di luce appare la Santità, *honesto voluptas*, «una donna di suprema bellezza con i capegli com'oro semplicemente stesi giù per gli homeri [...] la suprema bellezza che dimostra questa immagine, ne denota quanto più la creatura è presso a Dio, più partecipa del sito bello». <sup>16</sup> Nella chiesa di S. Anto-

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 35 (f. 65); sull'attività di Menghini, scultore, apparatore di teatri effimeri, esperto di antichità cfr. M. FAGIOLO DELL'ARCO, S. CARANDINI, *L'effimero Barocco*, I vol., 120-122, 150-152; LOTHAR SICKEL, *Niccolò Menghini: "Statuario di casa del Cardinale Francesco Barberini in op. cit."*, 2007, 221-230; ALESSANDRO AGRESTI, *Niccolò Menghini*, in *DBI*, Vol. 73, Treccani, Roma 2009 (compare sia la grafia Nicolò che Niccolò). La Chiesa di S. Antonio vanta una «bella Machina di legno inargentata con sue Colonne e la Statua della Vergine per portarsi in [...] Processione»: A. PENNAZZI, *Del Convento Nuovo*, 21 (f. 36).

<sup>15</sup> Commissionata da Giovanni V di Portogallo, è realizzata a Roma da un progetto di Nicola Salvi e Luigi Vanvitelli, allestita con arredi, tele e mosaici di Mattia Moretti da originali di Agostino Massucci in Palazzo Capponi-Cardelli di via Ripetta. Consacrata da Benedetto XIV, giunge in Portogallo dopo il 23 Aprile 1747. MARCO VERITÀ, *Glass weathering in Eighteenth Century Mosaics: the Saint John's Chapel in the Saint Roch Church in Lisbon and the Saint Peter's Basilica in Rome*, in Atti del Convegno Glassac - Valencia 2008, in *Journal of the Cultural Heritage Supplement*, (9), Dicembre 2008, 37-40.

<sup>16</sup> CESARE RIPA, *Iconologia, Libro III*, per i tipi della stamperia di Cristoforo Tomasin, Venezia 1645, 544. In merito al tema riflette Umberto Eco «Plotino eredita dalla tradizione greca l'idea che il bello consista anzitutto nella proporzione [...] e sa che questa nasce da un rapporto armonico tra le parti di un tutto è [...] questa osservazione acquista un senso solo nel quadro della filosofia neoplatonica, per cui la materia è l'ul-

nio le pietre rare di scavo ed i marmi policromi, ben più durevoli dello stucco dorato o colorato, enfatizzano la luminosità, amplificando così artificialmente la luce naturale; i marmi preziosi che decorano l'edificio rispondono agli orientamenti di gusto propri del tempo: africano, alabastro a venature nere, bigi, bianchi e pavonazzetti sono adoperati in scaglie per specchiature, tarsie e *crustae* all'interno delle membrature architettoniche e le differenti venature vengono accostate per creare effetti cromatici suggestivi in un gioco di molteplici iridescenze. Effetti potenziati dall'uso di marmi *mischi* o, ancora, *tramischi*, di innumerevoli tonalità screziate, spesso disposti a formare la cornice di lastre dalle dimensioni maggiori, oppure brecce policrome, tenere e venate, *marmi antichi*, ovvero pietre policrome di spoglio, alabastri, *semesanto*,<sup>17</sup> *breccia di Sciro* dalle minute inclusioni lattiginose su

---

timo stadio (degradato) di una discesa per 'emanazione' di un Uno inattingibile e supremo. Per cui non si può attribuire quella luce che risplende sulla materia che al riflesso dell'Uno da cui essa emana. Dio si identifica dunque con lo splendore di una sorta di *corrente luminosa* che percorre tutto l'universo»: UMBERTO ECO, *Storia della bellezza*, Bompiani, Milano 2010, 102; per ulteriori approfondimenti ROSARIO ASSUNTO, *La critica d'arte nel pensiero medioevale*, Il Saggiatore, Milano 1961; DINO FORMAGGIO, *La coscienza artistica cristiana e medioevale*, in *Arte*, ISEDI, Milano 1973, 38-45; LUIGI GRASSI, *Teorici e Storia della Critica d'Arte. Prima Parte. Dall'Antichità a tutto il Cinquecento con due saggi introduttivi*, Multigrafica Editrice, Roma 1985; ADRIANO PROSPERI, *Teologi e pittura: la questione delle immagini*, in *La pittura in Italia. Il Cinquecento*, Electa, Milano 1988, Tomo II, 581-592; MARIA LUIGIA FOBELLI, *Un tempio per Giustiniano. Santa Sofia di Costantinopoli e la "Descrizione" di Paolo Silenziario*, prefazione di MARIA ANDALORO, Viella, Roma 2005; GIANFRANCO AGOSTI, *Immagini e poesia della tarda antichità. Per uno studio dell'estetica visuale della poesia greca fra III e IV sec. d.C.*, in *Incontri triestini di filologia classica* 4 (2004-2005), Trieste 2006, 351-374.

<sup>17</sup> Si tratta di una varietà di breccia con frammenti fini e variegati estratta nell'isola greca di Skyros-marmor *scyreticum* o, anche, *Breccia di Settebasi*, chiamata *semesanto* perché ricordava i confetti purganti di vari colori somministrate ai bambini. I laboratori di *marmorari* romani costituiscono un modello organizzativo ed operativo per l'Opificio delle Pietre Dure attivo a Firenze dal 1588 nell'ex convento di San Niccolò; cfr. *Mosaici e pietre dure. Mosaici a piccole tessere. Pietre dure a Parigi e Napoli. I Quaderni dell'antiquariato*, Collana di Arti decorative diretta da ALVAR GONZÁLES-PALACIOS, Fabbri, Milano 1982; ALVAR GONZÁLES-PALACIOS, *Il gusto dei Principi. Arte di corte del XVII e del XVIII secolo*, I volume, Longanesi, Milano 1993, 181-182. Sul tema cfr. FAUSTINO CORSI, *Delle pietre antiche* [...] edizione seconda [...], de' torchi del Salviucci, Roma 1833; RANIERO GNOLI, *Marmorata Romana*, Edizioni dell'Elefante, Roma 1971; PRISCILLA MEDICI GRAZIOLI, *Medici, marmorari romani*, Edizioni Musei Vaticani, Città del Vaticano 1992; ADRIANO AMENDOLA, *Il colore dei marmi. Tecniche, lavorazioni e costi dei materiali lapidei tra Barocco e Grand Tour*, Campisano, Roma 2011. A tal proposito si ricordi la X Conferenza Internazionale organizzata dall'ASMOSIA-Association for the Study of Marble and Other Stones In Antiquity (Museo dell'Arte Classica, Dipartimento di Archeologia, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi Sapienza – Auditorium del Museo dell'Ara Pacis, Roma, 21-26 Maggio 2012) e il Convegno Internazionale

base violacea, *lumachelle*, ossia sedimentazioni bioclastiche di gusci di conchiglie fossili, *marmo frigio*, o *pavonazzetto* dell'Asia Minore, dalle venature simili alla trama di un raro broccato, pietre dure *commisse* su un fondo di paragone in *marmo nero* del Belgio, dalla notevole compattezza e facilmente scavabile per allettare gli inserti. La scelta dei paramenti oscilla tra marmi di varie *nuances* di rosso, di nero che vira al grigio, di verdi e di gialli e, ancora, di differenti qualità di breccie, dalle diverse inclusioni, pezzature e macchie: per le varie gamme di rosso, il marmo *Portasanta antica bigia e rossa*, conosciuto anche come *Marmor Chium* (usato negli stipiti della Basilica vaticana), la *macchia vecchia*, il *rosso di Francia*, di color aranciato con grandi macule striate di grigio, e il *rosso di Levante*, una breccia serpentina oficalcica con venature bianche, grigie e rosate, il *royal rouge*, il *rosso porfirico* (il *rosso laterizio* color argilla rossastra con macchie rosate tendenti al grigio e al bianco sullo sfondo), *granito rosso egiziano*. Quindi il *diaspro tenero di Sicilia rosso e verde*, i calcari brecciati estratti a Trapani, che non vanno confusi con i *diaspri di Sicilia*, sempre usati nel S. Pietro romano e che sono rocce sedimentarie chimiche a grana molto fine, noti con il nome *Marmora Tauromenitana* e dai colori nitidi e vivaci. Vengono utilizzate finanche altri tipi di breccie: la *breccia di Spezia*, la *breccia rossa fiorita*, il *rosso di Alicante*, a grana e *nuances* variabili, la *breccia viola*, la *breccia medicea antica*, con sfumature del legante dal violetto al verde chiaro con clasti gialli, rossi, grigi, conosciuta come *breccia di Serravezza* (detto altresì *marmo mischio* o *fior di pesco*), diffusa all'epoca di Cosimo I, la *breccia di Serravalle violacea* (*marmo Palatino*), la *breccia corallina* da Ezine nella Triade, a macchie bianche oblunghe su un fondo di paragone tra rosso e viola, la *breccia rosata d'Adige* e la *breccia di Cori*. E, proseguendo, tra il nero e il grigio il *Portovenere*, nella qualità *a macchia fine* e *a macchia larga*, pregiato marmo colorato costituito da un calcare nero con vene di dolomitizzazione a sfumature giallo-oro su fondo nero, altresì detto dal francese *Portoro* o *Giada di Portovenere*, il *bigio di Siena*, il *bigio di Carrara*, sia nella varietà

---

*Marmi policromi dal XVI al XIX secolo*, a cura di Grégoire Extermann (Università de Genève / membro ISR 2010-2012) e Ariane Varala Braga (Università de Neuchâtel / membro ISR 2009-2011), in collaborazione con l'Università degli Studi di Roma Tre e dell'Università de Genève e con il patrocinio dell'École Française de Rome (10-12 Ottobre 2012, Roma, Istituto Svizzero-Palazzo Massimo alle Terme). Altre notizie sui marmi sono in *De Rebus Antiquis* [...] del Panvino, pubblicato nel 1843 in *Spicilegium Romanum* di Angelo Mai; cfr: CATERINA NAPOLEONE (cura di), *Delle pietre antiche. Il trattato sui marmi romani di Faustino Corsi*, Arte e libri, Firenze 2001.

chiara che scura e il *nero e bianco di Aquitania (marmo celtico)*. Scegliere un marmo verde significa mettere a confronto il *verde di Issorie*, roccia ornamentale di natura non carbonatica della Val d'Aosta costituita da serpentino minerale verde smeraldo, con aree più scure alterate a macchie bianche, con il *marmo di Acceglio*, tra il verde e il nero, molto pregiato e proveniente dalla Valle Maira presso Cuneo, il *Polcevera*, dalle valli del Genovesato, un serpentinato nero-verde oficalcico con venule verdi di talco e bianche di calce carbonata, o con il *verde di Svezia*, mentre per le *nuances* di giallo si ricorre al *giallo Siena brecciato e dorato*, in diverse varianti per forma e colore delle venature, e al lucido *diaspro di Sicilia giallo chiaro*. In cornici ed intarsi si distinguono il *paonazetto di Carrara*, la *labradorite*, una varietà di anortite tra il blu e il verde dai molteplici giochi di luce e dalle suggestive iridescenze, l'*Africano*, una breccia con inclusi marmorei rossi, rosa, verdi, bianchi su un fondo scuro, al quale si deve il nome del marmo, appellato in tal modo per la cromia del legante e non per la provenienza, e noto anche come *Marmo Luculleo*, prediletto, spiega Plinio *seniore*, dal console Lucio Lucullo, il *bardiglio* delle Alpi Apuane con striature grigio-azzurro su fondo bianco, il *bigio antico*, il *granito bianco*.

Il Convento di S. Antonio in Palestrina rinasce con Sebastiano Fantoni, che, si è già detto, Antonio Pennazzi non casualmente definisce «unico Padre di questa Casa e splendore di questa Città»; il Priore generale è promotore di una fabbrica paradigmatica di quell'*Ars Muratoria* in ragione della quale la realizzazione di opere d'arte diventa un processo simbolico di costruzione di una nuova realtà, un intervento di continua trasformazione contiguo per fini e modalità all'*opus* alchemico.<sup>18</sup> L'edificazione di un'architettura sacra è assimilata ad una sorta di *Genesi* in minore; nel II dei *Libri delle Cronache di Esdra e Neemia* – indicati nelle *Bibbia greca* e nella *Vulgata* col nome di *Paralipomeni*, ovvero le notizie omesse redatte da un Levita di Gerusalemme agli inizi del IV secolo a.C. – è riportata la descrizione del Tempio di Gerusalemme, nel quale, come si legge anche nel I *Re* (6, 19 –30), «tutto nel Tempio era d'oro [...] e d'oro fu rivestito tutto l'interno del tempio» dac-

---

<sup>18</sup> Si veda il commento ai capitoli 40, 41 e 42, relativi alla visione di Gerusalemme, nel Libro del Profeta Ezechiele che Filippo II chiede a Giovanni Battista Villalpando, poi affiancato da Girolamo Prado. L'opera, in tre volumi in foglio grande, è pubblicata a Roma tra il 1596 e il 1606 col titolo *J. B. Villalpandi e H. Prado in Ezechielem explanationes et apparatus Urbis ac Templi Hierosolymitam commentarijs et imaginibus illustratis*. Cfr. ENRICO CASTELLI, *Simboli e immagini. Studi di filosofia dell'arte sacra*, Centro Internazionale di Studi Umanistici, Roma 1966; MARCO MARIA OLIVETTI, *Il Tempio simbolo cosmico*, Abete, Roma 1967.

ché Salomone «ricoprì gli interni d' oro purissimo [...] rivestì l'Aula con pietre preziose per ornamento». *L'artifex* Curam-Abi è inviato a Salomone da Curam (Chiram) di Tiro, che già aveva assicurato maestranze a Davide ed al quale aveva «spedito legno di cedro per la costruzione della sua dimora». A Salomone, che così si rivolge al re Curam: «Ecco ho deciso ho deciso di costruire un tempio al nome del Signore mio Dio [...] Il tempio, che io intendo costruire, deve essere grande [...] Ora mandami un uomo esperto nel lavorare l'oro, l'argento, il bronzo, il ferro, filati di porpora, di cremisi e di violetto, e che sappia eseguire intagli d'ogni genere», il sovrano risponde: «Ora ti mando un uomo esperto, pieno di saggezza, Curam-Abi, figlio di una donna della tribù di Dan e di un padre di Tiro. Egli sa lavorare l'oro, l'argento, il bronzo, le pietre, il legno, i filati di porpora, di violetto, di bisso e di cremisi; sa eseguire ogni intaglio e concretare genialmente ogni progetto gli venga sottoposto».<sup>19</sup> Costruire anche con materiali preziosi trova la sua condizione di legittimità nelle Sacre Scritture, perché «ogni sorta di pietre preziose adorna la Gerusalemme celeste» e non solo il Tempio. Procedendo dal principio che «*Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet*», i rimandi al I Libro dei *Re* (o III Libro dei *Re*, secondo la divisione della *Vulgata*), al Libro II dei *Paralipomeni* si accostano all'*Apocalisse*, laddove la *Civitas Dei* è «risplendente della gloria di Dio» e «non ha bisogno del sole né della luna che risplendono per essa, perché la gloria di Dio l'ha illuminata, e la sua lampada è l'Agnello». La descrizione della Gerusalemme Celeste si fa paradigmatica (*Ap.* 21, 9–21): «il suo splendore è simile a quello di una gemma preziosissima, come pietra di diaspro cristallino [...] le mura sono costruite con diaspro e la città è di oro puro, simile a terso cristallo. Le fondamenta delle mura della città sono adorne di ogni specie di pietre preziose. Il primo fondamento è di diaspro, il secondo di zaffiro, il terzo di calcedonio, il quarto di smeraldo, il quinto di sardonice, il sesto di cornalina, il settimo di crisolito, l'ottavo di berillo, il nono di topazio, il decimo di crisopazio, l'undecimo di giacinto, il dodicesimo di ametista. E le dodici porte sono dodici perle; ciascuna porta formata da una sola perla. E la piazza della città è di oro puro, come cristallo trasparente».

Il valore comunicativo delle scelte estetiche, vettori di una referenzialità che rimanda alla sostanza divina, è evidente così come il portato semantico delle scelte lessicali del Pennazzi, determinato a sottolineare il ruolo di “emulo del Grande Costruttore” svolto dal priore

---

<sup>19</sup> 2 *Cr* 3: Salomone e la costruzione del Tempio. 2 *Cr* 2, 1-5: Ultimi preparativi. Curam di Tiro.

Fantoni, o l'efficacia di un discorso orchestrato attraverso le immagini, gli *idiotarum libri* di Gregorio Magno in grado di coinvolgere universalmente i fruitori, in relazione al loro personale patrimonio epistemologico. Nelle *Revelationes* (1370) Birgitta Birgersdotter (poi Santa Brigida di Svezia), sostenendo l'efficacia didattica delle immagini, contrappone alla furia iconoclasta del severo inquisitore la fede del pittore consapevole, al pari di San Gerolamo, che «tutte le cose terrestri tendono ad elevarsi alle celesti».<sup>20</sup> L'apparato iconografico della Chiesa – affreschi, quadri, statue, decorazioni – concorre a rinsaldare i fondamenti dell'Ordine Carmelitano attraverso l'immagine, *medium* universalmente comunicativo. La consegna dello Scapolare a San Simone Stock («l'Aug.ma Regina de Cieli Maria del Carmine nostra Sig.ra [...] li porse benignissima e di conforti precinta il Sacro Manto, detto Scapolare del Carmine»),<sup>21</sup> l'iconografia della Madonna di Trapani, dall'elegante *hanchement* memore della plastica gotica e dell'opera di Giovanni Pisano, l'*Ecce Homo* impiagato,<sup>22</sup> le rappresentazioni degli altri santi: Sant'Antonio «nostro Santo Titolare», e i santi

<sup>20</sup> EMANUELE BOAGA, LUIGI BORRIELLO (a cura di), *Dizionario carmelitano*, Città Nuova, Roma 2008; MICHELE FRANCIPANE, *Dizionario ragionato dei Santi*, Bompiani, Milano 2011.

<sup>21</sup> A. PENNAZZI, *Del Convento Nuovo*, 19 (f. 33); la devozione dello scapolare «per natura un abito ridotto» è favorita da Urbano VIII nel 1628, Clemente X Altieri nel 1673, quindi nel 1674 e nel 1675, da Innocenzo XI Odescalchi negli anni 1678, 1679, 1682, 1684; si veda J. SMET, *I Carmelitani*, vol. III- parte II, 664-667.

<sup>22</sup> Cfr. il *Titolo* inedito del Manoscritto di Pennazzi corrispondente ai fogli 108-110, *Tenore del breve in cui si esime questo Convento dalla giurisdizione della Provincia Romana*. Le fonti riferiscono che Urbano VIII, durante la visita al Convento nel 1640, avesse ammirato particolarmente l'*Ecce Homo* ligneo, attualmente conservato nella sacrestia, già commissionato da Paolo V Borghese per la Cappella del Crocifisso, e commosso da tale visione avesse deciso di esentare il Convento dalla giurisdizione del Provinciale con la concessione di poter rispondere direttamente al Generale dell'Ordine, assicurando così autonomia ed indipendenza dalla Provincia Romana. Infatti, «Cinque case in Italia erano sotto la giurisdizione immediata del Priore Generale. Una sesta casa, Palestrina, posta sotto il Priore Generale da Urbano VIII nel 1640, fu restituita alla Provincia Romana nel 1759»: J. SMET, *I Carmelitani*, vol. III-parte I, 298. Si rimanda altresì al *Titolo* inedito *Dell'Indulgenze, che concesse per la Sagra Novena Urbano VIII* (f. 100); già in precedenza Pennazzi annota «Come che nella Religione del Carmine non si nominano li Superiori de Conv.ti Guardiani ma Priori, per uniformarsi anco in questo con essa, la Comp.a nella Congreg.ne de 21 luglio 1629, furno mutati li Guardiani suddetti a duoi Priori, cioè vecchio e nuovo, come si costuma in oggi [...] Stabilito nell'Oratorio l'Altare, e principiata in Sant'Antonio la pia devozione della Novena di Natale, acciò la Città concorresse con maggiore fervore a così Santa funzione, la felice memoria di Urbano VIII, per preghiera fattale dall'Em.mo sig. Cardinale Barberino in grazia di detta Comp.a concesse, con Bolla speciale spedita à 5 Dicembre 1638, il di cui Originale conservo in Archivio, à fratelli e sorelle del Carmine, indulgenza plenaria, come rileggerò in appresso a suo luogo» (20, f. 34).

dell'Ordine – Sant'Alberto di Gerusalemme (1150-1214), Sant'Alberto di Trapani (1250 ca.-1307), Santa Maria Maddalena de' Pazzi (1566-1607), Sant'Anna, con San Gioacchino dichiarata Patrona dei Carmelitani dal Capitolo generale del 1666 – diventano i nuclei essenziali di una predicazione affidata anche al portato empatico dell'immagine. Tra la prima metà del Seicento e il primo ventennio del secolo successivo sono canonizzati ben quattro santi carmelitani: Santa Teresa d'Avila, prima santa carmelitana,<sup>23</sup> nel 1622, Sant'Andrea Corsini nel 1669, Santa Maria Maddalena de' Pazzi nel 1669, San Giovanni della Croce nel 1726.

Parimenti significativa è la scelta degli arredi;<sup>24</sup> osserva Pennazzi, illustrando ogni particolare, che il Convento, le Camere generalizie, la «Sagrestia, e sua suppellettile», la «Guardarobba» si distinguono per «decoro mirabile» impreziosite da «suppellettili così rare, che mi parmi dover descrivere una specie di museo, ò galleria, tal'era di lui la brama di rendere magnifico questo suo monastero».<sup>25</sup> Nei fogli inediti compresi tra il f. 74 e il f. 89<sup>26</sup> si snoda il minuzioso elenco nel quale com-

---

<sup>23</sup> Negli Anni Sessanta del XVI secolo in area iberica i mistici Santa Teresa d'Avila e San Giovanni della Croce avviano la Riforma dei Carmelitani Scalzi, con una forma di vita più rigida rispetto ai confratelli Calzati. ANTONIO GENTILI, MAURO REGAZZONI, *La spiritualità della Riforma Cattolica. La spiritualità italiana dal 1500 al 1650*, EDB, Bologna 1999; PIETRO ZOVATTO (a cura di), *Storia della spiritualità italiana*, Edizioni San Paolo, Roma 2002.

<sup>24</sup> Caterina Volpi, in riferimento alla scelta di arredi, parati, collezioni, parla di *display* nei termini di un'esibizione dei valori programmatici che informano le intenzioni del committente, determinato ad esprimere visivamente i suoi personali convincimenti; cfr. ALESSANDRA RODOLFO, CATERINA VOLPI (a cura di), *Vestire i palazzi. Stoffe, corami e parati negli arredi e nell'arte del Barocco. Dentro il Palazzo 1*, Edizioni Musei Vaticani, Città del Vaticano 2014.

<sup>25</sup> Si veda il f. 86 nel Titolo inedito *Della Guardarobba*, ff. 85-89.

<sup>26</sup> Si tratta specificamente dei *Titoli Del Santo Reliquiario* (ff. 74-78), *L'Argenteria di Croci, Calici, Custodie* (ff. 80-81), *Ottoni* (f. 82), *Paramenti* (ff. 83-85), *Della Guardarobba* (ff. 85-89); Pennazzi, nel parlare del Padre Sebastiano Fanton Castrucci, nipote di Sebastiano *seniore*, prende nota di «legni della Pace, Lampade et altre Argentarie [...] duoi paliotti di broccato che servono per l'Altare Maggiore e di Sant'Antonio et una Pianeta con duoi Cuscini di Nobiltà [...] due mute di fiori rossi [...] duoi strati di panno rosso uno per l'Altare magg.re e l'altro per l'inginocchiatore con quattro cuscini grandi per gli Ecc.mi Principi Barberini» (52, f. 159), «Lenzola, Tovaglie, Salviette e d'altre moltissime tele da nostri Lanari, e Canevine [...] Libri scelti moderni [...] Camise, Panni» (52-53, f. 160). L'inventario delle suppellettili rare e preziose, sia nel caso dello zio che del nipote, richiama alla mente il programma di abbellimento di Saint-Denis commissionato dall'Abate Suger; cfr. ERWIN PANOFSKY, *Suger abate di Saint Denis*, in *Il significato nelle arti visive*, Einaudi, Torino 1962, 107-145 (già pubblicato come introduzione in *Abbot Suger on the Abbey Church of St Denis and Its Treasures*, Princeton University Press, Princeton 1946).

paiono oggetti enunciati ma non descritti: incensieri, calici, lampade, vasi e sfere di numero indefinito, due croci, una d'argento e l'altra d'argento dorato, una «croce d'ebano», un crocifisso d'argento.<sup>27</sup> Segue l'inventario dei *Paramenti*, consistente in stoffe di damasco bianco, rosso, verde, «paonazzo con sue trine [...] frangie, et altro oro [...] velluto rosso, verde, cremisino, rosso [...] broccato d'oro [...] pianete 25 [...] ricamate a fogliami con cordoni d'argento e broccato d'oro [...] tela d'argento con fregio di broccato di damasco rosso [...] damasco alla turchesca, broccato d'argento stampato di damasco bianco con fregio di broccato d'oro [...] damasco verde [...] rosso [...] raso cremisino [...] damasco tessuto con lama d'oro, damasco di Venezia lavorato a fogliami, drappo cremisino verde, e paonazzo, panni di damasco, seta, foderature a taffetà doppio cremisino [...] tapeti preziosi [...] due tavolini di legno coperto di corame figurato», asciugatoi di taffetà, pianete, un pallio, paliotti, tovaglie, un baldacchino di taffetà, crocifissi d'avorio e «un messale romano grande mezzo d'oro».<sup>28</sup> Nel *Titolo Della Guardaroba* (ff. 85-89) si conserva memoria di «quattro portiere di panno verde con frangia, tre tapeti lavorati [...] due casse di noce grandi alla napoletana, duoi para di baulli coperti di vacchetta rossa [...] 12 sedie di vacchetta rossa, cinque scabelli di noce» (f. 86), «un'acquasanta di stagno dipinto, un campanello di metallo lavorato; un orologio d'ottone col suo piatto, et un candeliere. Un crocifisso d'avorio con croce d'ebano [...] fiori di seta ricamati [...] bastoni d'avorio intagliati» (f. 87), vari *Agnus Dei* intagliati o ricamati, baldacchini, statue, medaglioni d'oro, collane, corone d'ambra e oro, argenteria di varia foggia, stoffe, tra le quali seta, tela veneziana, taffetà.

Il Convento è davvero «una specie di museo, ò galeria» e i rimandi a Menghini e Torriani confermano a *Praeneste* una committenza condivisa con l'Urbe, che determina nel feudo un capillare intervento architettonico ed urbanistico, legittimato dalle potenzialità comunicative dell'*ars instrumentum regni*, retoricamente finalizzato alla *πειθω* e all'efficace *organizzazione del consenso*. I nomi degli *Architetti del Popolo*, degli apparatori, dei tecnici, degli artisti attivi a Roma ricorrono nelle cronache della *Campagna* e nei locali archivi; dal 1630 il feudo assume un ruolo centrale nella politica di razionalizzazione viaria del territorio, diventando punto di forza delle alleanze diplomatiche concluse dai Barberini della Val d'Elsa con le antiche famiglie feudali della provincia. Ne consegue una strategica distribuzione di

<sup>27</sup> *L'Argenteria di Croci, Calici, Custodie*, ff. 80-81.

<sup>28</sup> *Paramenti*, ff. 83-85.

conventi e di ordini religiosi: dopo i Frati Riformati, i Cappuccini, le Monache Farnesiane, nel 1652 i Padri Dottrinari si stanziano a Palestrina, sul fianco orientale del Monte Ginestro, in località detta Piscarello; nel 1622 è fondata da Francesco Petruccini l'Opera Pia Petruccini per il sostentamento delle nubi e dal 1630 amministrata dai Barberini. Il Principe Taddeo ristruttura Castel San Pietro, l'arce di *Praeneste*, interviene sulla cinta muraria poligonale, sulle porte urbi-liche, commissiona a Francesco Contini, tra il 1639 e il 1642, il Monastero e Chiesa delle Clarisse in *Porta Solis* per accogliere le Clarisse della regola di Suor Francesca Farnese, Badessa del Convento di Albano, provvisoriamente ospitate in S. Andrea al Borgo, quindi nel Convento di San Francesco e i Frati Riformati vengono accolti negli edifici dei Carmelitani. L'Ordine Francescano a Palestrina vive un momento particolare; i Francescani del Terzo Ordine hanno venduto a Taddeo la Chiesa di Santa Lucia e altri acquirenti hanno comprato i Conventi di Tivoli, Arsoli, Marano Equo e Velletri; nel 1637 i Frati Minori Osservanti del convento di S. Francesco si trasferiscono ad Orvieto, presso il convento della Trinità dei Frati Minori Riformati, mentre questi, ai quali Urbano VIII assegna i Conventi di S. Pietro in Montorio a Roma nel 1626 e di Sermoneta nel 1628, si insediano a *Praeneste*, sostituendosi ai Fratelli Osservanti.<sup>29</sup>

La Biblioteca è segno tangibile di questa attenzione riservata al Convento da Colonna e Barberini. Pennazzi continua la narrazione ricordando che il Priore generale «sopra tutto nobbilitò, da quello che era dedito alle virtù, non alle vanità, e dottissimo, questo suo Monastero di preziosa Libreria. Quale arricchì massime di Santi Padri, de Concilij, della *Biblia* Reggia, della *Bibliotheca veterum Patrum*, d'Espositori del Sacro Testo, di Scolastici e Morali, anzi d'Autori d'ogni facoltà, che usciti erano in luce in quei tempi, fino al numero di mille tomi e più, d'ogni sorte, cioè piccoli e grandi, parte comprati in Roma, parte donatoli dall'Ecc.mo Don Fran.co Colonna, come a suo luogo, e

---

<sup>29</sup> PAOLA TORNIAI, *Città e «Campagna»: Roma, i Barberini, Palestrina nel Seicento. Modi e tendenze di un progetto di riqualificazione ambientale*, in *I Barberini a Palestrina*, 37-58. Nicolò, figlio di Taddeo e Anna Colonna, dell'Ordine Carmelitano, finanzia a Montecompatri l'Eremo di S. Silvestro dei Carmelitani Scalzi, consacrato dal cardinale Antonio Barberini nel 1604, mentre Maffeo, Principe della città alla morte del padre Taddeo, segue con attenzione le vicende del Convento e contribuisce finanziariamente all'allestimento di feste e processioni, anche al di fuori della città: «partì la Comp.a per Roma il Giorno di Pentecoste li 2 Giugno; il giorno seg.te però non potè far la sua solenne entrata per le piogge e fù differita al 3, ove tutti co loro sacchi, vesti e Croci, furmo onorati dall'Ecc.mo Principe don Maffeo di 30 Torcie, et egli mede.mo seguito da comitiva di Cavalieri, gli onorò col sacco [...]»: A. PENNAZZI, *Del Convento Nuovo*, 21 (ff. 36-37).

parte mandatili da varie Provincie, massime di Spagna, come dall'Inventario che si conserva in Archivio; tutti legati con bel decoro e prezzo, anco li preziosi Manuscritti di diversi gravi reggimenti e l'istoria di Padre Toma de Lemos [...] Quali Libri poscia furono trasferiti, con quelli del medemo Fantone, nella stanza nuova sopra il Coro, ove furono spartite nobbili Scancie tutte scornicciate di noce, con le sue tendine di Sangallo et adorne di molte Statuette antiquarie di marmo, Palle e vasi di Porcellana [...]».<sup>30</sup>

L'acquisto del feudo prenestino da parte dei Barberini nel 1630 segna l'ingresso di *Praeneste*-Palestrina nell'orbita di una prestigiosa committenza; lo "stile barberini", la promozione culturale favorita *in primis* dal Cardinale Francesco, straordinario mecenate, si traducono anche in provincia nel programma di rinnovamento delle arti e delle lettere volto alla diffusione della cultura nell'area.

Antonio Pennazzi, dopo aver ricordato la "Sagrastia" che «misura di quadro palmi 30», abbellita dall'«Armario co suoi Canterani e Ginocchiatori, tutto scornicciato di noce, fatto da frate Giovanni Antonio Salvalaglio laico, figlio del Convento»,<sup>31</sup> ultimato nel 1665 prima della visita in Dicembre del Segretariato dell'Ordine Padre Sebastiano Fantoni *junior*, e descritta, per quel che pertiene gli arredi nel già citato *Titolo* inedito, si sofferma sul Coro in noce intagliato «di longo palmi 25» eseguito dal maestro Giovanni Mandelli, falegname ed intagliatore dell'*entourage* barberiniano.

Tra i documenti pressoché inediti dell'Archivio del Convento manca l'*Esito dal 1616 sino al 1628* che avrebbe consentito una datazione certa dell'opera; tuttavia, benché l'impresa del Priore Generale Gregorio Canali,<sup>32</sup> in carica dalla morte del Fantoni nel 1623 al 1631,

<sup>30</sup> *Ibid.*, 26 (ff. 51-52). Relativamente all'attenzione riservata dai Barberini alla diffusione della cultura in città cfr. FRANCA PETRUCCI NARDELLI, *Francesco Barberini junior e la «Stamperia Barberina» di Palestrina*, in *Accademie e Biblioteche d'Italia*, LII (1984), 238-267; EAD., *Il cardinal Francesco Barberini senior e la stampa a Roma*, in *Archivio della Società Romana di Storia Patria*, 108, 1985, 134-198. Nel manoscritto ai ff. 101-107 è riportato il *Titolo* inedito *Incremento Libreria* e ai ff. 110-112 i rapporti tra i Barberini e la Libreria (al f. 111 sono indicate le donazioni del principe Maffeo; al f. 99 nel già citato *Titolo* inedito *De benefici fatti al Convento da Signori Colonnese Principi*, ff. 97-100 sono riportati i lasciti dei Colonna).

<sup>31</sup> *Ibid.*, 43 (f. 150); il nome di Salvalaglio compare anche al f. 80 del *Titolo Della Sagrestia, e sua suppellettile* (ff. 79-80). Per le misure della Chiesa e degli altri locali si veda sempre A. PENNAZZI, *Del Convento Nuovo*, 28 (f. 56).

<sup>32</sup> *Ibid.*, 25 (f. 49); Pennazzi, si è detto, rimarca la perdita di vari libri contabili risalenti all'epoca fantoniana. Padre Gregorio Canali (1563-1631), nobile veneziano, pubblica nel 1626 le nuove Costituzioni (*Regula et Constitutiones, Romae*, typis Andreae Fei, 1626); è Priore generale dal 1623 al 1631. J. SMET, *I Carmelitani*, 24, 330-331.

sia andata perduta negli anni Sessanta del Novecento, le sue visite al prenestino S. Antonio del 22 Ottobre del 1623, 27 Giugno del 1624 e 29 Settembre 1625, documentate dagli *Introiti* corrispondenti, le ripetute donazioni e i «salutarij ordini» indicano un lasso di tempo entro il quale datare il manufatto con ragionevolezza. «Detta fabbrica [...] poscia si terminò felicemente dal Rev.mo Canale per Settembre 1624, come alle stime del Turriani, col denaro però, lasciato e recuperato dal nostro vecchio Davidde, con cui anco si fece il Coro e il Casale, benché l'Arme affissevi del suddetto Gregorio altro contendano»; Fantoni è appellato “vecchio Davidde” per la ricostruzione del Convento «nel secolo scorso già vertente come la Chiesa all'antichità, povero, rozzo, basso, picciolo, angusto» e consacrato 5 anni dopo la sua morte.<sup>33</sup>

La Visita Apostolica del 1660 di Antonio Severola “arciepiscono Faentino” e delegato apostolico, è la prima fonte che documenta l'arredo liturgico,<sup>34</sup> del quale Pennazzi scrive «il Coro posto in volta, et illuminato à ponente da duoi finestre con sue vetrate, contiene duoi ordini di sedili per li PP. e per li Chierici. Il primo ordine ha di più li suoi Appoggi alti a proporzione. Per inginocchiarsi similmente vi sono li suoi ordini di scabelli, et il primo ha di più tutto il corpo del Coro Inferiore per appoggiarsi, ove sono in oltre al di dentro li suoi cassetti con tiraretti per riporvi direttorij, diurni et altro. Sono li sedili de PP. in numero di 20, distinti l'uno dall'altro con sue colonnette intagliate, che dall'Appoggio sublimano à sostenere tutto l'intiero del Cornicione del Coro che sorge sopra il Capo, nel mezzo vi è l'Arme del Canale d'intaglio, sostenuta da duoi Angelini d'intaglio. Alla testa superiore

<sup>33</sup> *Ibid.*, 28 (f. 57); il padre carmelitano rammenta che già Fantoni progetta il coro, infatti «il lavoro anch'egli del Coro costò più di scudi 600»: PAOLA TORNIAI, *Il coro ligneo della Chiesa prenestina dei Carmelitani*, in corso di pubblicazione su *Bollettino Telematico dell'Arte* (BTA).

<sup>34</sup> «Visitatio Choru positu retro Altare Maius, est elegantis formae totu fornicatu [...] sedilia pro patribus ex ligneo nuceo elaborato elegantis formae», *Generalis Visitationis omnium ecclesiarum et piorum locorum Praenestinae Diocesis*, Palestrina 1660, pp. 101-112 (Palestrina, Archivio Diocesano). Nel 1703 Monsignor Giuseppe Crespini, Vescovo di Amelia compie la sua Visita Apostolica (la Chiesa diventa infatti parrocchia nel 1802) e annota: «Nel coro sono ci sono sedili di noce nel primo e secondo ordine. Il primo à sedie d'appoggio con gli genuflessorii d'avanti, il secondo à banchi con li banchetti d'avanti. In mezzo al Choro un legile di noce con il suo piedistallo, e di sopra la lumiera di ferro con legile, e pendoni d'ottone. Sopra il cornicione di detti sedili vi sono otto palle di marmo mischio con piedistalli, et in mezzo un Arma con due putti che sta legata con un ferro alla muraglia. Un quadro con la cornice nera con l'effigia del Crocifisso. Quindici pezzi di libri di canto in foglio di carta pecora foderate di corame con le lastre, e chiodi d'ottone nelle estremità, et in mezzo [...]», *De Visitatione, et Ecclesie Civitatis Praenestinae*, Palestrina 1703 (Palestrina, Archivio Diocesano).

delle Colonne, per convesso, vi sono le sue sirene, ò cherubini; et alla testa de Capitelli, sotto gli Appoggi, vi sono le sue Aquile. Tutto il Complesso del Coro, che è indiviso à tre prospetti, è di noce lavorata con artificio d'intagli e scorniciatura assai nobile, lavoro e maestria di Gio. Mandelli, et è adorno al di sopra di molte belle Palle di Marmo. Nella facciata del Coro vi è un prezioso quadro in tela con sue cornici nere del Crocifisso nostro di Napoli col segno della Palla, in vero divotissimo e venerando. Nel mezzo del coro è il Legile grande intagliato di noce cò suoi pendoni di dante e ottone per ritenervi sopra i libri». <sup>35</sup>

In osservanza alle prescrizioni controriformistiche, il Coro, che si appoggia per tre lati alle pareti e la cui vista è preclusa ai fedeli, si pone subito dietro all'altare maggiore in un'aula a pianta quadrata con volta a padiglione lunettata, illuminata da due grandi finestre nel sottotetto del lato lungo e da due «finestre ovate con vetri e reti d'ottone» sulla parete dell'altare: «nella facciata dell'Altare, à lati, duoi finestre ovate e duoi porticelli che rispondono in Coro, tutte incorniciate di marmi mischij». <sup>36</sup>

Il manufatto assolvere adeguatamente alla sua funzione, adattandosi coerentemente allo spazio che l'accoglie; dista dal muro circa 2 cm. e presenta oggi un'altezza di 3,16 metri, con le altre misure ridotte rispetto agli originali «25 palmi», poggiando sulla pedana strutturale a tre livelli, modanata. <sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> A. PENNAZZI, *Del Convento Nuovo*, 29-30 (ff. 58-60). Negli Anni Sessanta del Novecento il Coro, negletto dalla critica frequentemente distante da studi sistematici relativi all'arredo liturgico e alle cosiddette "Arti minori", è stato parzialmente distrutto al suo centro; ciò ha determinato la perdita dello stallo del Priore Generale, dell'«Arme del Canale d'intaglio» e parte degli stalli, rimossi per consentire la realizzazione di un moderno organo a canne, riducendo l'opera in condizioni ben più che precarie e tali da comprometterne la fruizione. Il restauro del 1980, settant'anni dopo il primo intervento, non ha compreso il manufatto ligneo, che oggi necessita di interventi urgentissimi (A. BORZI, *Storia ecclesiastica della Diocesi di Palestrina*, 43). Il moderno organo a canne a 17 registri, 2 tastiere e una pedana, realizzato nel 1962 dagli artigiani della ditta Famiglia Vincenzo Mascioni di Cuvio, è stato installato tra il 1964 e il 1965, in sostituzione del precedente «posto sù la Cantoria à Cornu Epistolae» (f. 62) nel 1621, danneggiato nel corso dei tragici bombardamenti del 1944. Il 3 febbraio 2013, presso il Museo Diocesano di Palestrina, è stato organizzato un Convegno dedicato al Complesso conventuale dei Padri Carmelitani, di proprietà del Fondo Edifici di Culto (FEC), e finalizzato al pieno recupero dell'intero monumento; attualmente il complesso conventuale è al centro di un apprezzabile progetto culturale curato dalla locale cooperativa "Articolo 9. Arte in cammino".

<sup>36</sup> A. PENNAZZI, *Del Convento Nuovo*, 32 (f. 64).

<sup>37</sup> La pedana manca dell'usuale rifinitura a becco di civetta; gli stalli sono 4 sul lato dell'entrata, 4 interi e uno mutilo alla destra del perduto seggio del Priore, 3 a sinistra sul lato lungo, 5 sul lato opposto rispetto ai 20 iniziali. L'opera è in noce nazionale,

Alle tavole orizzontali del fondo si appoggia lo schienale, inquadrato da semicolonne sormontate eleganti capitelli che ritmano la cesura tra uno stallo e l'altro e sui quali si impostano le curve culminanti nei cherubini dal morbido intaglio, sensibile agli effetti pittorici del mosso chiaroscuro; aquile e cherubini emergono dal piano in forza del marcato aggetto dell'altorilievo che sortisce effetti a tutto tondo, impreziositi dalla finezza dei dettagli poi rifiniti con il bulino a punta d'acciaio. Le aquile stilizzate, chiaramente allusive all'"Arme" del Priore Canali, decorano i braccioli di ciascun stallo e si definiscono come elementi diaframmatici entro i quali è contenuta l'ampia seduta sorretta dagli appoggi di forma arcuata introflessa, culminante verso la pedana con una voluta. Si così determina un serrato scambio dialettico tra il profilo estroflesso dei braccioli e l'introflessione degli appoggi, mentre la voluta si diventa vero e proprio *pendant* del motivo a ricciolo dei braccioli, benché all'interno di un raffinato decoro fitomorfo ad andamento ondulato; specchiature a semplici cartellature in radica di noce decorano le spalliere: una cornice quadrata a doppio listello modanato le inquadra, richiamando l'analoga rifinitura del cornicione sommitale.

Dell'autore di questa pregevole opera si hanno scarse notizie: nel *Registro dei Mandati dal 1633 al 1635* del Principe Taddeo sono trascritti con precisione pagamenti per lavori effettuati nel Palazzo prenestino «et in altri luoghi», mentre il cognome lascia supporre un'origine settentrionale, tanto da sembrare un toponimo che rimanda a Mandello sul Lario, in provincia di Lecco, laddove operano altri noti

---

latifoglia che conosce un ampio utilizzo nel "periodo del noce" (1700-1735); nel coro, luogo della preghiera e della meditazione, si predilige questo materiale, particolarmente gradito agli ordini mendicanti. Il noce è un legno duro rispetto a quelli della famiglia conifere, spesso adoperato in listre (impiallacciate) su un'anima di materiale meno pregiato e solitamente lucidato al termine della lavorazione con vernici trasparenti (sandracca), a differenza dei legni morbidi (pino, abete, pioppo) stuccati, laccati o dorati. La patina, determinata dallo strato superficiale di polvere, dai residui carboniosi di cere, lanterne, candele, dall'accentuarsi del colore naturale, ha causato, nel nostro caso, viraggi in diverse tonalità di grigio e bruno, malgrado i quali è ancora possibile individuare l'uso di legno di alburno, la più tenera e maggiormente esposta agli attacchi degli insetti xilofagi, per le porzioni più finemente trattate (braccioli dei divisori, fronte della seduta, appoggi laterali dei sedili, colonnine, cherubini). Il noce, come pure i legni dolci, è aggredito con facilità dagli insetti xilofagi e nel Coro prenestino le superfici presentano fori tondi e netti all'esterno, mentre all'interno, in prossimità delle fratture, si scorgono cunicoli dall'andamento irregolare o parallelo al piano, scavati dai tarli che stanno inesorabilmente distruggendo l'opera, rendendo il materiale fragile, spugnoso e privo di compattezza. Per la catalogazione cfr. Scheda Inventariale OA, BSA, 12/00519659, Compilatore Cinzia Ammannato, Funzionario responsabile M. P. D'Orazio, 1994.

artigiani del legno, i Pigazzi di Pasturo, interpreti di una significativa tradizione locale.<sup>38</sup>

Al riguardo, è interessante notare che il 7 Luglio del 1636 a Torino la Compagnia dei Minusieri, poi istituzionalizzata in “Università dei Minusieri, Ebanisti e Maestri di Carrozza” nel 1654, acquista per la propria corporazione la prima cappella sita a sinistra rispetto all’ingresso nella chiesa di Santa Maria di Piazza, come si evince dal relativo *Instrumento* conservato nell’Archivio parrocchiale.<sup>39</sup> La chiesa parrocchiale in vicolo Santa Maria appartiene all’Ordine dei Carmelitani; si procede alla ratifica della convenzione notarile durante il Capitolo presieduto dal Priore Reverendo Padre Domenico Virano, al quale partecipa Giovan Battista Truccone, Sindaco dei venti minutieri presenti.

Dal francese *menusier* deriva il neologismo minutiere, che qualifica i “falegnami di minuto e di fino”, distinti dai carpentieri, “mastri di grosseria” in ragione di un’arte attenta alla cura del dettaglio, evidente nella realizzazione di cori ed arredi liturgici, che può contare anche sull’intervento di maestri ebanisti per l’intarsio in massello o per la *marquetiere* su lastronatura di legni diversi. Le soluzioni compositive e le cadenze stilistiche adottate dal Mandelli nella sua opera pre-

---

<sup>38</sup> Di Giovanni Mandelli (trascritto anche nella grafia Mandella o Mannella), stante la perdita dell’*Esito dal 1616 al 1628*, si comincia ad avere notizie nell’Archivio della Chiesa di S. Antonio dagli anni Quaranta, con annotazioni negli *Esiti* di quel periodo relativi a lavori di falegnameria e di manutenzione all’interno del Convento nuovo. *L’Esito dal 1645 sino al 1670* registra pagamenti al Mandelli nel Febbraio 1646 (f. 30), il 16 Novembre 1653 per «Giuli 31» (f. 236), nel Gennaio 1656 e nell’Aprile 1657, nel Novembre 1659, quindi nel Gennaio 1660 (f. 297: «Gio: Mandelli e sue fatiche Giuli dodici»). Il convento diventa parrocchia soltanto nel 1802; pertanto non esistono i relativi registri degli Stati delle Anime; la ricognizione degli Stati delle Anime del Duomo di S. Agapito non ha individuato il nome di Giovanni Mandelli, mentre risulta un Lorenzo Mandello nel 1695; cfr. PATRICIA WADDY, *Seventeenth-Century Roman Palaces: Use and the Art of the Plan*, The Architectural History Foundation, New York 1990, 272-282.

<sup>39</sup> Il 14 Agosto del 1844 Carlo Alberto, promulgando le regie patenti, priva di personalità giuridica le Corporazioni di mestiere, sopprimendo così l’Università, alla quale subentra nel 1854 la Società dei Minutieri; l’Archivio dei Minusieri è conservato all’Archivio di Stato di Torino (inv. n. 255 - Associazioni di Mestieri, Antica Università dei Minusieri di Torino - Documenti per la storia delle arti del legno). Cfr. CECILIA LAURORA, ISABELLA MASSABÒ RICCI, FEDERICA PAGLIERI, *Antica Università dei Minusieri di Torino. Documenti per la storia delle arti del legno*, catalogo della mostra (Torino, Archivio di Stato), Turingraph, Torino 1986. Sul tema: FRANCESCA GIGLIO, *La dignità dei dialetti nella storia dell’arte. Dai «legnari» di Valsesia a Romanino e Moretto*, in FRANCESCA BRANCOLINI, CLAUDIA FIMIANI, ANNA LANGIANO (a cura di), *Identità*, Universitalia, Roma 2012, pp. 333-342.

nestina, pur orecchiando scelte che si rintracciano nel Coro dell'Abbazia di Farfa, collocato al I quarto del XVII secolo, condividono orientamenti di gusto e tendenze che porteranno nel XVIII secolo ad una rigogliosa produzione attestata dagli arredi liturgici tra Piemonte e Lombardia, come nel caso della Cattedrale di Asti, del Santuario di Mondovì, di S. Maria della Scala a Mosso, vicino Biella, di S. Maria di Moncalieri o del Coro di S. Maria Assunta, nella marca bergamasca, con le innovative scelte adottate da Andrea Fantoni (1659-1743), capace di rielaborare con estro una tradizione molto sentita.

A *Praeneste* Mandelli è attivo alla corte di Taddeo, ulteriore conferma dei rapporti che intercorrono tra il Convento Nuovo e i Barberini, considerando altresì che il nome del consanguineo del priore Sebastiano, Stefano Fantone, spesso citato dal Pennazzi, ricorre nei documenti dell'Archivio Barberini definito dal Principe Taddeo «depositario Ns in Palestrina» (*Arch. Barb. Comp.* 193, f. 62). L'autore del Coro di S. Antonio realizza per il Principe lavori «nelle cucine nuove et credenzoni per l'Armaria nel nostro Palazzo di Palestrina», interventi in altri siti che non vengono meglio precisati, mentre c'è chiarezza sui compensi, conformi «alla fede de Paolo Maruscelli architetto», che vanno da «scudi 60» a «scudi 63,29» dati a completamento dei previsti «123,29 scudi» e, al contempo, presta a più riprese la sua opera nel Convento, concorrendo alla «magnificenza della Machina». <sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Nelle note della Computisteria Barberini il nome del minutiere Mandella compare a partire dagli anni Trenta (Vaticano, BAV, *Arch. Barb. Comp.* 193, *Registro dei Mandati*, Principe Taddeo, dal 1633 al 1635; Cred. 4 Scanz. 2 N. 8); al f. 28 del 20 marzo 1633 si menziona invece tal «Alessandro Mandelli» che lavora per i parati dell'altare di una cappella della chiesa romana di Santa Maria dei Cappuccini (nell'attuale Via Veneto), fatta costruire tra il 1626 e il 1630 dal Cardinale Antonio Barberini, protettore dell'Ordine, e retta dal padre cappuccino Michele bergamasco, attivo anche in altre fabbriche barberiniane (si pensi al Granaio di Termini).

Dalla *Computisteria*, tra il 1635 e il 1637, risulta «è [. . .] A' M'ro Giovanni Mandella falegname scudi 60 quali gli facciamo dare à conto de' lavori fatti nelle cucine nuove et credenzoni per l'Armaria nel nostro palazzo di Pelestrina» (Vaticano, BAV, *Arch. Barb. Comp.* 193, 24 Marzo 1635). Al 10 Luglio dello stesso anno si registra la somma di scudi 63,29 erogata per completare la cifra di 123,29 scudi. Si tratta di un compenso aggiuntivo straordinariamente cospicuo, considerando che, ad esempio, la paga mensile di un soprastante sampietrino è al tempo di 10 scudi e che, tra Maggio 1632 e Ottobre 1637, l'architetto Maruscelli riceve un salario di 50 scudi ogni 6 mesi. Segue un ulteriore pagamento «[...] A' M'ro Gio. Mandella falegname 50 à buon conto delli credenzoni dell'armaria et altri lavori fatti da lui nel nostro palazzo di Palestrina conforme alla fede de Paolo Maruscelli architetto» (Vaticano, Biblioteca Apostolica (BAV), *Arch. Barb. Comp.* 194, 5, Dicembre 1635). Il 9 Luglio 1636 il Nostro riceve altri 30 scudi sempre con l'approvazione di Paolo Maruscelli, architetto di Palazzo baronale Colonna-Barberini; il pagamento di altri 150 scudi *per i lavori di Palestrina* risale al 14

Una magnificenza dovuta alla lungimiranza del Priore Fantoni, dal momento che, come chiosa Pennazzi, «Si che la rese, questa religiosa Casa, assai magnifica e degna singolarmente di sua memoria, anco ne gli Annali dell'Ordine del Carmine non che nella Preneste antica del Suaresio, il Padre Maestro Sebastiano, non solo però nelle fabbriche, mà in oltre nell'appannaggio d'ogni suppellettile e provvidenza d'ogni comodo».<sup>41</sup>

PAOLA TORNIAI  
Liceo Classico Claudio Eliano  
Via Pedemontana, snc - 00036 Palestrina  
[paola.torniai@alice.it](mailto:paola.torniai@alice.it)

---

Marzo 1637, mentre il saldo è del 30 Dicembre 1637 «[...] A' M'ro Gio. Mandella falegname costi scudi 101,24 [...] sono à compimento di scudi 311,24 dovuti per saldo, et intero pagamento d'accordo di una misura, e stima di lavori fatti in cotesto Palazzo et altri luoghi, conforme alla detta misura, e stima saldatami di P. Valerio Poggi [...] havendo havuto altri 230 scudi con tre altri nostri mandati a buon conto» (Vaticano, BAV, *Arch. Barb, Comp.* 194).

<sup>41</sup> A. PENNAZZI, *Del Convento Nuovo*, 25 (f. 50).

LA FRATERNITÀ CARMELITANA  
ALLA LUCE DEL CONCILIO VATICANO II.  
Aspetti ecclesiologici nella rilettura della Regola del Carmelo<sup>1</sup>.

CLAUDEMIR ROZIN, O.CARM

La Regola del Carmelo da otto secoli ha ispirato la vita di molte persone nella sequela di Cristo, proponendo un itinerario concreto per vivere radicalmente il Battesimo, attraverso i valori centrali del cristianesimo. Sorge come una piccola e semplice lettera che conteneva una «formula di vita», scritta dal Patriarca di Gerusalemme Alberto, fra il 1206 e 1214, agli eremiti del Monte Carmelo. Poi più tardi, nel 1247, è stata approvata definitivamente come Regola di Ordine Mendicante da papa Innocenzo IV, quando i carmelitani erano già diffusi in Europa. Essendo un testo di grande ispirazione biblica, i suoi valori e la sua ricchezza diventano sempre qualcosa ancora da scoprire, approfondire, attualizzare, confrontare con le diverse realtà di ogni momento storico. La Regola è stata il fondamento per le grandi riforme dell'Ordine e, non potrebbe essere diverso, è la base sicura per la necessaria rilettura del carisma, come ha chiesto il Concilio Vaticano II alla vita consacrata<sup>2</sup>.

In questo senso, dopo il Concilio sono stati fatti molti studi e nuove proposte di rilettura e interpretazione della Regola<sup>3</sup>, che vanno dal suo aspetto più storico, giuridico, contestuale, fino al suo fondamento biblico, alla sua dimensione cristologica, spirituale, simbolica, dinamica, ecc. Tutti con lo scopo di approfondire e attualizzare questo progetto di vita, perché il testo rimanga sempre vivo e attuale. Però,

---

<sup>1</sup> L'argomento è stato ampiamente sviluppato nella tesi dottorale pubblicata in *Textus et Studia Historica Carmelitana*, n. 35, Edizioni Carmelitane: C. ROZIN, O.Carm. "In obsequio Iesu Christi": A fraternidade carmelitana na Igreja de comunhão. Aspectos eclesiológicos da Regra do Carmo à luz do Concílio Vaticano II. Roma, 2013.

<sup>2</sup> Cf. PC 2.

<sup>3</sup> Un elenco degli studi ed interpretazioni della Regola, dal secolo XIII al 2002, si trova in: E. BOAGA, «I Commenti della Regola Carmelitana», in P. MCMAHON, *al. ed.*, *The Carmelite Rule (1207-2007). Proceedings of the Lisieux Conference 4-7 July 2005*, Roma 2008, 473-512. Fra gli studi, sottolineiamo questo ultimo convegno internazionale sulla Regola a Lisieux, Francia, in 2005.

tra gli studi si osserva che un aspetto ancora non è stato studiato sufficientemente, seppure qualche volta viene citato in modo superficiale in alcuni testi ed è l'aspetto ecclesiologico della Regola. Infatti, una visione ecclesiologica della Regola è un tema che diventa importante in questo periodo postconciliare di continua rilettura del carisma. Scoprire se nel progetto di vita proposto dalla Regola sono presenti anche aspetti di un'ecclesiologia, che può essere illuminata dalla nuova riflessione conciliare, può portare a delle conseguenze pratiche nella vita dei carmelitani e nell'aggiornamento del loro carisma.

Così, si fa necessario ed è possibile fare una lettura degli aspetti ecclesiologici della Regola del Carmelo alla luce del Concilio Vaticano II. Il proposito di vita presente nella Regola, sintetizzato nella frase «In obsequio Iesu Christi», è strutturato su dei valori che costituiscono il fondamento della vita comunitaria; tali valori sono gli stessi fondamenti presenti nella struttura delle prime comunità cristiane, ossia, sono la base della Chiesa primitiva<sup>4</sup>. Questi permettono di verificare che nella concretizzazione del proposito sorge anche un «volto» della Chiesa che i carmelitani devono assumere oggi nel vivere il loro carisma. Avere più chiaro questa dimensione può aiutare l'Ordine del Carmelo, in modo più cosciente, ad essere una presenza feconda nella Chiesa e contribuire nella continua riflessione e recezione dell'ecclesiologia conciliare. Questa, anche dopo cinquanta anni dalla promulgazione della Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium* (1964), rimane ancora una grande sfida.

## 1. ALCUNI PUNTI DELL'ECCLESIOLOGIA CONCILIARE

È noto che l'ecclesiologia è stato il grande tema del Concilio Vaticano II, essendo considerato un Concilio *della Chiesa sulla Chiesa*, con una concentrazione dei temi ecclesiologici ancora mai avuto in altri Concili<sup>5</sup>. Il necessario «aggiornamento» della Chiesa in dialogo con il mondo contemporaneo esige come fondamento un nuovo modo di pensare la vita ecclesiale. Ricuperando l'aspetto della Chiesa come sacramento di comunione, tale concetto diventa centrale nell'ecclesiologia conciliare e nel vocabolario comune della teologia odierna, anche con diverse forme, qualche volta ambigue, di comprensione ed applicazione nel contesto ecclesiale.

---

<sup>4</sup> Cf. At 2, 42-47; 4, 32-35.

<sup>5</sup> Cfr. K. RAHNER, «Das neue Bild der Kirche», *Geist und Leben* 39 (1996) 4.

Al di là di tutta la complessità dell'ermeneutica e ricezione dell'ecclesiologia del Vaticano II, una cosa è certa: uno dei grandi contributi della *Lumen Gentium* è riscattare la Chiesa come sacramento di comunione: «sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»<sup>6</sup>. Il documento considera e ristabilisce la realtà trascendentale e incarnata della Chiesa, facendo così un passaggio da una visione con eccessivo accento sull'aspetto «giuridico», a una concezione più di comunione, basata sul mistero<sup>7</sup>. La dimensione sacramentale della Chiesa sottolinea il primato della comunione con Dio e con il prossimo, nel quale l'organizzazione giuridica e istituzionale, anche se importante e indispensabile, non è prima e autonoma, ma viene giustamente per strutturare questa realtà primaria, che è sacramentale. Per questo, l'ecclesiologia di comunione diventa l'idea centrale e fondamentale nei documenti del Concilio<sup>8</sup>.

Le principali conseguenze della Chiesa pensata come sacramento di comunione sono la *comunione con Dio e con il prossimo*<sup>9</sup>. Questa comunione scaturisce dal rapporto intimo con il Padre, attraverso il Figlio, uniti dallo Spirito Santo, e si concretizza nella vita di comunità di coloro che credono, che professano una stessa fede. L'ascolto della Parola, i sacramenti, i diversi servizi e carismi, danno vita e visibilità a questo mistero di comunione. Perciò, parlare della Chiesa come l'unico «Popolo di Dio»<sup>10</sup>, mostrando la «radicale uguaglianza di tutti i battezzati»<sup>11</sup> prima di qualunque differenza di funzione o stato di vita, è stata considerata la grande rivoluzione proposta dal Vaticano II all'ecclesiologia classica. Questa uguaglianza fondamentale ha come base il Battesimo, proposta di vita assunta da tutti quelli che vogliono seguire Cristo in unità fra loro. Così ci sarà maggiore partecipazione e corresponsabilità nella vita e nella missione della Chiesa.

---

<sup>6</sup> LG 1.

<sup>7</sup> Per approfondire queste due visioni ecclesiologicalhe, l'importante opera: A. ACERBI, *Due Ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»*, Bologna 1975.

<sup>8</sup> «L'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale nei documenti del concilio. La *koinonia*/comunione, fondata sulla sacra Scrittura, è tenuta in grande onore nella Chiesa antica e nelle Chiese orientali fino ai nostri giorni. Perciò molto è stato fatto dal Concilio Vaticano II perché la Chiesa come comunione fosse più chiaramente intesa e concretamente tradotta nella vita». II Sinodo Straordinario dei Vescovi (1985), *Rapporto finale*, II, C, 1.

<sup>9</sup> Cf. LG 1-5.

<sup>10</sup> Cf. LG, cap. II.

<sup>11</sup> Cf. LG 32.

Anche il tema del «sacerdozio comune dei fedeli»<sup>12</sup> è stato recuperato nel Vaticano II dopo essere stato praticamente assente nella discussione teologica dal Concilio di Trento, perché la Riforma protestante giustamente lo usava per polemizzare contro il ruolo della gerarchia nella Chiesa<sup>13</sup>. Questa situazione ha sottolineato ancora di più la separazione tra due «classi» distinte nella Chiesa: gli ordinati e i non ordinati. La teologia del sacerdozio comune di tutti i battezzati, che partecipano ugualmente al sacerdozio e alla missione di Cristo, non vuole affermare una identificazione di esso con il sacerdozio ordinato; rimane la differenza, ciascuno di essi ha caratteristiche e funzioni proprie. Era però necessario recuperare il sacerdozio comune, per dare fondamento alla dignità e alla partecipazione di tutti i cristiani alla vita della Chiesa, formando una comunità ministeriale nell'unità dei diversi servizi e funzioni.

Il Concilio esprime con chiarezza che la santità è vocazione comune di tutti i cristiani<sup>14</sup>, i quali devono viverla, ognuno nel proprio stato di vita e di servizio, essendo la carità il principio formale e conduttore di tutti i mezzi di santificazione<sup>15</sup>. Questa chiamata universale ha come base la fondamentale uguaglianza dei battezzati e il sacerdozio comune. La conseguenza di questo modo di concepire l'ecclesiologia sarà quella di concepire una Chiesa ministeriale dove tutti, nella diversità dei doni e dei servizi, sono chiamati a vivere in unità e a costruire la vita di comunione nella corresponsabilità.

## 2. LA NUOVA ECCLESIOLOGIA E LA VITA CONSACRATA

Anche la Vita Religiosa viene messa profondamente in questione dal nuovo modo di capire l'ecclesiologia e, in questo senso, è anche chiamata al rinnovamento. Era la prima volta che la vita consacrata veniva trattata e definita in una costituzione dogmatica della Chiesa<sup>16</sup>, anche

---

<sup>12</sup> Cf. LG 10.

<sup>13</sup> E così si è sottolineato molto la necessità e l'importanza del sacerdozio ministeriale e il suo servizio ecclesiale, a discapito del sacerdozio comune dei fedeli ricevuto nel Battesimo. Cf. G. PHILIPS, *L'Église et son Mystère au II<sup>e</sup> Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, I, Paris 1967-1968, 139-140.

<sup>14</sup> Cf. LG 39-42.

<sup>15</sup> Cf. LG 42.

<sup>16</sup> Cf. J. Á. GÓMEZ, *Historia de la Vida Religiosa - Desde la "Devotio moderna" hasta el Concilio Vaticano II*, III, Madrid 2002, 651.

se nel contenuto non si è andati oltre al magistero precedente<sup>17</sup>. Sono rimaste anche grandi lacune su temi non approfonditi, come la presenza dei religiosi nella Chiesa locale e nella pastorale diocesana. Così, l'evento del Vaticano II, la sfida dell'aggiornamento, diventa per la Vita Religiosa più importante che il suo proprio contenuto, perché porta a pensare l'identità e presenza dei consacrati nella nuova ecclesiologia conciliare<sup>18</sup>.

La Vita Religiosa fino al Vaticano II era in sostanza pensata come una via speciale per vivere uno «stato di perfezione». Tale idea era radicata nella Teologia Scolastica<sup>19</sup>, confermata dal Concilio di Trento che parlerà della «superiorità» dello stato di virginità<sup>20</sup>. Questa concezione mette i consacrati e le consacrate in uno stile di vita in cui la grande preoccupazione era vivere le «pratiche delle virtù» come scopo principale della loro esistenza.

È chiaro che l'ecclesiologia conciliare mette in crisi questa concezione della vita consacrata e la sua identità nella Chiesa. Bisogna pensarla insieme al Popolo di Dio, alla vocazione universale alla santità, all'uguaglianza fondamentale di tutti i cristiani consacrati dal Battesimo<sup>21</sup>. La totale consacrazione della vita nella sequela di Cristo sarà

<sup>17</sup> «L'insegnamento dei testi conciliari sulla vita religiosa non è andato oltre al magistero preesistente...». E. BIANCHI, *Non siamo migliori. La vita religiosa nella chiesa, tra gli uomini*, Magnano 2002, 11. «Intanto per stare alla verità dei fatti si deve dire che il Concilio non ha elaborato testi significativi sulla vita religiosa, né c'è stata l'attesa chiarificazione teologica circa le origini evangeliche della vita religiosa. Senza nulla togliere al Concilio e alla sua portata ecclesiale, per aderenza alla verità storica, bisogna riconoscere che per quanto riguarda la vita religiosa i contributi dottrinali non sono esaustivi, spesso sono lacunosi e mediocri, anche per le opposizioni di pensiero e tendenze dottrinali manifestatesi in seno all'assemblea conciliare, come dimostra la storia funambolosa del VI capitolo della *Lumen Gentium* dedicato ai religiosi». E. MARCHITELLI, *Chiamati a stare con Cristo*, Roma 1999, 230.

<sup>18</sup> «...sul rinnovamento della vita religiosa ha pesato più l'evento concilio che non le indicazioni date dal capitolo VI della *Lumen gentium*, dal decreto *Perfectae caritatis* o dall'*Institutum religiosa* (le norme di attuazione pubblicate nel 1966)». E. BIANCHI, *Non siamo migliori*, 9.

<sup>19</sup> Tommaso d'Aquino la definisce così: «...*religionis status principaliter est institutus ad perfectionem adipiscendam per quaedam exercitia quibus tolluntur impedimenta perfectae caritatis* (...lo stato religioso è stato istituito principalmente per portare a perfezione attraverso alcuni esercizi con cui gli ostacoli alla perfetta carità possono essere rimossi)». S.Th. II, 186, a. I.

<sup>20</sup> «*Se qualcuno dirà che il matrimonio è da preferirsi alla verginità o al celibato e che non è cosa migliore e più felice rimanere nella verginità e nel celibato che unirsi in matrimonio [cf. Mt 19,11s; 1Cor 7,25s.38.40], sia anatema*». DH 1810. Cf. J. GALOT, *Les Religieux dans l'Eglise*, Paris 1966, 9.

<sup>21</sup> È vero che se la Vita Religiosa non era al vertice della piramide gerarchica che rappresentava la Chiesa, non era però nemmeno alla base, insieme al resto del popolo di Dio.

«una delle forme» in cui vivere con radicalità il Battesimo, la vocazione universale alla santità; ma anche le altre forme e gli altri stati di vita rispondono alla stessa vocazione. La Vita Religiosa dovrà essere concepita e reinserita nella comunione con le altre vocazioni nella Chiesa:

Una delle maggiori novità del Concilio Vaticano II riguardo alla vita religiosa è quella di averle offerto un supporto dottrinale, inquadrandola nella più ampia visione della Chiesa come mistero e comunione. L'ecclesiologia di comunione ha fatto comprendere meglio l'esigenza di una chiara identità carismatica da parte di ogni Istituto religioso e la necessità di inserimento nell'organica compagine ecclesiale, caratterizzato da un proprio specifico contributo<sup>22</sup>.

In quanto parte essenziale della vita di santità della Chiesa<sup>23</sup>, anche la Vita Religiosa veniva interessata dalla sollecitazione all'aggiornamento. La grande sfida era quella di passare da un concetto rigidamente giuridico, con la sua visione di superiorità come «stato di perfezione», ad un concetto di Popolo di Dio. Per questo bisognava rinnovare la vita interna delle comunità religiose, passando da strutture prevalentemente rigide e gerarchiche, a strutture più fraterne, basate su un'uguaglianza fondamentale, su un'obbedienza fatta nel discernimento, sulla partecipazione e il coinvolgimento maturo e responsabile, sull'unità nella diversità dei doni e dei servizi. Dunque, si trattava di assumere valori di un'esperienza di comunione ispirata all'ecclesiologia presentata dal Concilio, anche se questo non era così chiaro all'inizio. Perciò sono state suscitate tante ondate di crisi e sono sorti tanti interrogativi.

Dopo il Vaticano II, confermato anche dal Sinodo della Vita Consacrata (1994), è molto cresciuto l'aspetto dell'esigenza della comunione, della fraternità come confessione della Trinità<sup>24</sup>: vivere la consacrazione come annuncio della comunione con Dio, manifestando la cattolicità della Chiesa nella comunione della diversità dei carismi e dei servizi. La vita consacrata è assunta come elemento della Chiesa di comunione, come emerge chiaramente dal documento «La vita fraterna in comunità» (1994):

La comunità religiosa, nella sua struttura, nelle sue motivazioni, nei suoi valori qualificanti, rende pubblicamente visibile e continuamente perce-

---

<sup>22</sup> F. CIARDI, «Rifondazione», in G. F. POLI, ed., *Supplemento al Dizionario Teologico della Vita Consacrata*, Milano 2003, 310.

<sup>23</sup> Cf. LG 44.

<sup>24</sup> Cf. VC 41.

pubbile il dono di fraternità fatto da Cristo a tutta la Chiesa. Per ciò stesso essa ha come impegno irrinunciabile e come missione di essere e di apparire una cellula di intensa comunione fraterna che sia segno e stimolo per tutti i battezzati [cf. PC 15a; LG 44c]<sup>25</sup>.

Il Sinodo sulla Vita Religiosa viene a confermare questa idea parlando di una comunione capace di cambiare i rapporti fra le persone e creare un nuovo tipo di solidarietà<sup>26</sup>. Inoltre afferma che la missione dei religiosi è quella di essere «esperti di comunione», favorendo, così, la crescita della spiritualità di comunione nel Popolo di Dio<sup>27</sup>:

Un grande compito è affidato alla vita consacrata anche alla luce della dottrina sulla Chiesa-comunione, con tanto vigore proposta dal Concilio Vaticano II. Alle persone consacrate si chiede di essere davvero esperte di comunione e di praticarne la spiritualità, come “testimoni e artefici di quel ‘progetto di comunione’ che sta al vertice della storia dell’uomo secondo Dio”. Il senso della comunione ecclesiale, sviluppandosi in spiritualità di comunione, promuove un modo di pensare, parlare ed agire che fa crescere in profondità e in estensione la Chiesa. La vita di comunione, infatti, “diventa un segno per il mondo e una forza attrattiva che conduce a credere in Cristo [...]. In tal modo la comunione si apre alla missione, si fa essa stessa missione”, anzi “la comunione genera comunione e si configura essenzialmente come comunione missionaria”<sup>28</sup>.

### 3. RICEZIONE DEL VATICANO II NELL'ORDINE DEL CARMELO

Nel Carmelo, la sfida di approfondire l'identità e il carisma dell'Ordine significava innanzitutto chiarire la sua natura contemplativa ed apostolica<sup>29</sup>. Però, in questa riflessione cresce anche l'aspetto della

---

<sup>25</sup> Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, *La vita fraterna in comunità* (1994), 2b.

<sup>26</sup> Cf. VC 41.

<sup>27</sup> Cf. VC 51.

<sup>28</sup> VC 46.

<sup>29</sup> Per vedere il percorso intrapreso per l'«aggiornamento» e rinnovamento dell'Ordine attraverso i suoi vari documenti: E. BOAGA, *Il cammino dei Carmelitani. Esperienza originaria fontale e sua rilettura nell'Ordine lungo i secoli e oggi*, Roma 1984, 52-105; ID., *I Carmelitani dal Vaticano II ad oggi*, Roma 1989 = *Pellegrini verso l'autenticità. Documenti dell'Ordine Carmelitano 1971-1992*, Roma 1993, 156-185; ID., *Come pietre vive... per leggere la Storia e la Vida del Carmelo*, Roma 1993, 225-243; J. ANDRADE – E. GARCÍA, «El Carmelo postconciliar», in *Orden del Carmen – Historia, Espiritualidad, Documentos*, Caudete (Albacete) 1981, 185-197; C. O'DONNELL, «Modern Carmelite Legislation 1971-1995», in K. J. ALBAN, *Journeying with Carmel – Extracts from the 1995 Carmelite Constitutions*, Australia 1997, 66-71.

fraternità come parte essenziale del carisma e come manifestazione concreta della ricerca e dell'esperienza di Dio. Il Congresso sul carisma carmelitano, nel 1967<sup>30</sup>, opportunamente convocato per approfondire la «Ratio Ordinis» – l'identità e il carisma dell'Ordine –, conferma che la vocazione carmelitana è l'ossequio di Gesù Cristo, ascoltando la sua Parola e il suo Spirito che parla nel mondo, nell'ispirazione di Maria e Elia. La priorità è la preghiera che porta, necessariamente, alla vita di carità nel servizio di Dio per il suo popolo, superando la frattura fra vita contemplativa e attiva. L'apostolato ha la sua origine nell'amore di Dio e del prossimo. Questo costituisce il punto centrale per il rinnovamento dell'Ordine.

Fra i temi più trattati dopo il Vaticano II, all'interno del Carmelo, senza dubbio c'è quello della fraternità e la sua realizzazione e autenticità nella vita comunitaria. Si è parlato sia della comunità *ad intra*, cioè dell'essere fratelli, fratres, «costruire» comunità<sup>31</sup>, accogliere la diversità; sia della comunità *ad extra*, vale a dire: l'apertura al popolo e alla realtà, la fraternità coinvolta nel lavoro pastorale, la diversità dei modelli di comunità in mezzo al popolo, ecc. In questo senso è stato anche di grandissima importanza il risveglio della coscienza della Famiglia Carmelitana e la realtà internazionale dell'Ordine, che spinge ad una maggior partecipazione e corresponsabilità nella vita di tutto il Carmelo. Anche altri temi sono stati molto presenti nell'approfondimento del carisma: la vita contemplativa e la preghiera; giustizia e pace come testimonianza profetica; l'ascolto della Parola di Dio; l'apostolato come servizio insieme al popolo; la povertà e la semplicità di vita; il recupero delle dimensioni mariana e eliana come modello di ispirazione per l'Ordine.

---

<sup>30</sup> Dalla necessità postconciliare, già presente al Capitolo Generale del 1965, di approfondire il tema dell'identità del Carmelo, chiarendo il suo carisma per un rinnovamento autentico e coerente in vista della preparazione delle nuove Costituzioni, nel 1967 si svolge un Congresso con gli esperti e studiosi dell'Ordine sul tema «*Ratio Ordinis*». Le sue principali conferenze e discussioni si possono trovare negli articoli pubblicati nella rivista *Carmelus* 15, 1968. Dai risultati di questo approfondimento, ripresi dal Capitolo Generale Straordinario (1968), è uscito il documento «*Delineatio Vitae Carmelitanae*» che sarà la base per l'aggiornamento dell'Ordine e delle sue Costituzioni. Il documento si trova in: *Documenta edita in Capitulo, Analecta Ordinis Carmelitarum* 27 (1968) 43-48.

<sup>31</sup> «*Costruire comunità*» è un'espressione che appare già nel Capitolo Generale del 1977 ed è presente poi in altri documenti dell'Ordine. Essa indica la necessità della partecipazione e del coinvolgimento di tutti nella realizzazione della vita fraterna, sia all'interno della comunità sia nel rapporto con il popolo: «*Costruire la comunità come gruppi animati ed animatori del senso di Dio e della fraternità tra di essi e gli altri uomini*». *Acta Capituli Generalis in Analecta Ordinis Carmelitarum* 33 (1977) 263.

Ci si può domandare che influsso abbiano avuto tutti questi elementi nella nuova lettura della Regola, o forse viceversa, quale influenza abbia esercitato il testo della Regola sull'approccio dei carmelitani ai temi del rinnovamento. Le nuove Costituzioni dell'Ordine affermano che i carmelitani, nella loro modo di vivere «l'unione con Dio e col prossimo», partecipano «della missione del Verbo Incarnato» e formano «la Chiesa, la quale è in Cristo "come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano" (LG 1)»<sup>32</sup>. Così fanno parte della Chiesa di Comunione, fondata nel Battesimo, attraverso il loro carisma della sequela di Cristo, nella ricerca del volto di Dio per la vita di contemplazione, di preghiera, che fa la qualità della vita fraterna e costituisce il fondamento del servizio al popolo. I carmelitani vivono la fraternità ispirata dalla Chiesa primitiva e il servizio come parte viva della Chiesa nella missione della costruzione del Regno<sup>33</sup>. Il documento per la formazione nel Carmelo – *Ratio Institutionis Vitae Carmelitanae* (RIVC)<sup>34</sup> – assume e approfondisce ancora di più tali idee.

#### 4. ASPETTI ECCLESIALI DELLA REGOLA ALLA LUCE DEL VATICANO II

Il recupero della fraternità come elemento essenziale del carisma è stato la grande chiave per la rilettura della Regola dopo il Concilio. In questo senso, certamente un grande contributo iniziale è stato l'articolo dal carmelitano Otger Steggink: «Fraternità e possesso in comune. L'ispirazione presso i Mendicanti» (1967)<sup>35</sup>, per il Congresso sulla *Ratio Ordinis*<sup>36</sup>. Prendendo le mosse da una riflessione innovativa e provocatoria, l'autore recupera l'importanza della fraternità per i carmelitani, in quanto Ordine Mendicante, e afferma che il Carmelo dev'essere una *Chiesa di Koinonia*, di fraternità, prima ancora che preoccuparsi di portare a compimento la sua missione che, comun-

---

<sup>32</sup> *Costituzioni dell'Ordine*, 1995, n. 1.

<sup>33</sup> Cf. *Costituzioni dell'Ordine*, 1995, nn. 14-24.

<sup>34</sup> L'ultima edizione aggiornata del documento è stato approvata nella sessione 306 dal Consiglio Generale dell'Ordine, il 12/06/13, e pubblicato nello stesso anno.

<sup>35</sup> O. STEGGINK, «Fraternità e possesso in comune. L'ispirazione presso i mendicanti», *Carmelus* 15 (1968) 5-35; rivisto e ripubblicato in: «Fraternità apostolica. Storia e rinnovamento», in B. SECONDIN, ed., *Profeti di Fraternità. Per una visione rinnovata della spiritualità carmelitana*, Bologna 1985, 41-65.

<sup>36</sup> Cf. sopra, nota 30.

que, dovrà sempre rimanere quelle di offrire un «servizio di fraternizzazione»<sup>37</sup>.

Pochi anni dopo, nel 1971, richiamandosi anche all'influenza della riflessione di Steggink, il carmelitano scalzo Joseph Baudry ha scritto un articolo dal titolo «Solitude et fraternité aux origines du Carmel»<sup>38</sup>. In esso l'autore parte dalla fraternità per proporre una lettura della Regola in prospettiva comunitaria, prendendo l'espressione «essere frate» come un vero programma di vita. Negli anni successivi vengono alla luce vari altri importanti studi<sup>39</sup>. In questa prospettiva della fraternità si evidenzia la proposta del carmelitano Bruno Secondin – «La Regola del Carmelo. Per una nuova interpretazione» (1982)<sup>40</sup> – che sviluppa e sistematizza meglio l'idea di allargare la comprensione del carisma all'interno di un orizzonte più ampio<sup>41</sup>, mettendolo in relazione con altri valori fondamentali, che stanno alla base del testo, quando si guarda il «progetto comune» assunto dal gruppo nella vita fraterna. A partire da queste idee, sono state fatte molte ricerche e pubblicazioni sulla Regola nell'intento di proporre nuove riletture del testo, aggiornandolo alla realtà e alle sfide di oggi.

---

<sup>37</sup> «Secondo il principio fondamentale dei mendicanti del "facere et docere" – leitmotiv [filo conduttore] dei frati del secolo XIII – ci sforzeremo di essere chiesa, koinonia, fraternità, prima di compiere la nostra missione che sarà sempre un servizio di fraternizzazione». O. STEGGINK, «Fraternità apostolica», 56.

<sup>38</sup> J. BAUDRY, «Solitudine et fraternité aux origines du Carmel», *Carmel* 5 (1971) 84-96. Questo articolo sarebbe il primo lavoro a focalizzare l'attenzione sugli aspetti comunitari della Regola carmelitana. Cf. E. PALUMBO, «Lettura della Regola lungo i secoli», in B. SECONDIN, ed., *La Regola del Carmelo oggi*, Roma 1983, 162.

<sup>39</sup> Tra i numerosi studi che affrontano vari aspetti e nuove prospettive dalla lettura della Regola da una visione più profonda della storia dell'Ordine, un lavoro fondamentale che ha aperto nuove frontiere è stato: C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo. Origine, natura, significato*, Roma 1973. È anche molto ricordato il commento della Regola dei carmelitani olandesi che propone una visione di equilibrio tra la struttura e la spiritualità, la persona e la comunità: STEGGINK, O. – TIGCHELER, J. – WAAIJMAN, K., *Karmel Regel: ingeleid, vertaald en van aantekeningen voorzine door Otger Steggink, Jo Tigcheler, Kees Waaijman*, Almelo 1978 (traduzione italiana, con note e aggiunte: «La Regola del Carmelo: introduzione, testo e commento», Roma 1982 = in *Quaderni carmelitani* 2-3 (1987) 211-241).

<sup>40</sup> B. SECONDIN, *La regola del Carmelo. Per una nuova interpretazione*, Roma 1982.

<sup>41</sup> La tradizione carmelitana ha posto grande enfasi sul «meditare giorno e notte nella legge del Signore» (Regola del Carmelo [Rc] 10), facendone il centro del carisma, mettendo, così, in evidenza l'aspetto contemplativo e orante della vita carmelitana. In effetti è proprio questo aspetto che rende il Carmelo così noto e familiare nella Chiesa e nel mondo.

Attraverso queste riletture della Regola, con particolare attenzione ai capitoli che parlano della struttura della vita comunitaria<sup>42</sup>, è possibile trovare degli elementi – presenti anche nel fondamento della prima comunità cristiana – che permettano leggerla oggi a partire dall'ecclesiologia del Vaticano II. Questi elementi mostrano un «volto» di Chiesa che può essere riconosciuto nella modalità di incarnare il carisma carmelitano in questo tempo postconciliare.

#### 4.1 *Comunità fraterna fondata sull'immagine della Trinità*

All'inizio della Regola, Alberto fa un saluto trinitario al gruppo di frati-eremiti: «Alberto, per grazia di Dio Patriarca della Chiesa di Gerusalemme, ai diletti figli in Cristo B. e agli altri eremiti... salute nel Signore e benedizione dello Spirito Santo»<sup>43</sup>. Tale saluto era comune nei documenti dell'epoca. Ricordando l'amore di un Padre per i figli – «diletti figli in Cristo», Alberto invoca la grazia di Dio, che lo ha chiamato ad essere Patriarca di Gerusalemme; la presenza di Cristo, che li unisce come fratelli; e lo Spirito Santo, al quale chiede di benedirli. Sembra che questa presenza della Trinità sia posta all'inizio di tutto il testo come fondamento e spirito che dovrà guidare tutto il progetto della vita comune.

Il Vaticano II afferma che la comunione – fondamento della Chiesa – scaturisce dalla vita di unità come partecipazione alla vita trinitaria di Dio. Questo ci porta alla comunione con Dio; comunione che poi si concretizza nella fraternità e nella comunione con tutta l'umanità. La base dell'ecclesiologia come mistero di comunione è appunto il recupero del fondamento trinitario della Chiesa<sup>44</sup>: il Padre desidera la salvezza dell'umanità; il Figlio realizza questa opera di salvezza; lo Spirito Santo vivifica e santifica l'umanità redenta inviandola alla missione. Solo all'interno della comunione trinitaria è possibile

---

<sup>42</sup> Anche se con prospettive e proposte diverse dalla divisione strutturale del testo della Regola, gli autori normalmente identificano un nucleo centrale che indica i principali aspetti su cui è fondata la vita fraterna: l'ascolto della Parola, meditando giorno e notte nella legge del Signore e vegliando in orazione (Rc 10); la preghiera universale nella recita delle Ore canoniche (Rc 11); la vita di povertà, avendo ogni cosa in comune, secondo la distribuzione fatta dal Priore, a seconda dell'età e delle necessità di ciascuno (Rc 12-13); l'Eucaristia, avendo un oratorio comune per ascoltare la Messa ogni giorno (Rc 14); la correzione fraterna, quando la comunità si riunisce, nelle domeniche oppure in altri giorni, per trattare dell'osservanza dell'Ordine e per correggere con carità le mancanze e le colpe che eventualmente si siano riscontrate in qualche fratello (Rc 15).

<sup>43</sup> Rc 1.

<sup>44</sup> Cf. LG 2-4.

comprendere la comunione ecclesiale. La grande espressione di questa comunione sarà la Parola di Dio e l'Eucaristia, due dimensioni fortemente presenti nella Regola.

#### 4.2 *Comunità fraterna fondata sulla Parola di Dio*

«Ciascuno rimanga nella propria cella o nelle vicinanze di essa, meditando giorno e notte nella legge del Signore e vegliando in orazione, a meno che non sia giustamente occupato in altre mansioni»<sup>45</sup>. Questa raccomandazione della Regola fa degli uomini e delle donne carmelitani persone chiamate ad una profonda esperienza della Parola di Dio. La loro vita deve essere piena della Parola, ascoltata e meditata "notte e giorno", come in tutti i momenti della vita quotidiana: nel refettorio<sup>46</sup>, nella cella<sup>47</sup>, nella celebrazione della Liturgia<sup>48</sup>, nell'Eucaristia<sup>49</sup>, nella vita<sup>50</sup>. L'invito è di fare l'esperienza dell'ascolto della Parola, sia in forma personale che comunitaria, lasciandosi trasformare dalla sua proposta di vita, nell'essere, nel pensare, nell'agire.

Il Vaticano II ha affermato chiaramente che è la Parola che convoca il popolo di Dio ad essere Chiesa<sup>51</sup> e, insieme con l'Eucaristia, la Parola è la Regola suprema della fede<sup>52</sup>, che orienta la vita della Chiesa e dà sostegno nel fare la volontà di Dio.

#### 4.3 *Comunità fraterna fondata sull'Eucaristia*

La Regola consiglia che venga costruito in mezzo alle celle un oratorio per la celebrazione della Messa: «Nel mezzo delle celle venga costruito, nel modo più conveniente, l'oratorio, nel quale dovete adunarvi la mattina di ogni giorno per ascoltare la Messa, ove si potrà

<sup>45</sup> Rc 10.

<sup>46</sup> «...consumiate nel refettorio comune i cibi che vi saranno dati, ascoltando in comune la lettura di qualche passo della Sacra Scrittura» (Rc 7).

<sup>47</sup> «...rimanga nella propria cella o nelle vicinanze di essa, meditando giorno e notte nella legge del Signore...» (Rc 10).

<sup>48</sup> «...recitare le Ore canoniche con i chierici...» (Rc 11).

<sup>49</sup> «...dovete adunarvi la mattina di ogni giorno per ascoltare la Messa...» (Rc 14).

<sup>50</sup> «...la spada dello spirito, che è la Parola di Dio, abiti in abbondanza nella vostra bocca e nei vostri cuori...» (Rc 19); «...osservare nelle opere quello che il Signore dice nel Vangelo» (Rc 22).

<sup>51</sup> «Il Popolo di Dio viene adunato prima di tutto dalla parola del Dio vivente (cf. 1 Pt 1,23; At 6,7; 12, 24. "(Gli Apostoli) hanno predicato la parola di verità e generato la Chiesa" (S. Agostino, *Enarr. in Ps.*, 44, 23: PL 36, 508))». PO 4.

<sup>52</sup> «Insieme con la sacra Tradizione, ha sempre considerato e considera le divine Scritture come la regola suprema della propria fede; esse infatti, ispirate come sono da Dio e redatte una volta per sempre, comunicano immutabilmente la parola di Dio stesso e fanno risuonare nelle parole dei profeti e degli apostoli la voce dello Spirito Santo». DV 21.

fare comodamente»<sup>53</sup>. L'intimità con la Parola porta anche all'esperienza profonda del Mistero Pasquale, che diventa il «centro» e il senso ultimo della comunità.

La Capella «al centro» – come indica la Regola: *nel mezzo delle celle* –, dove si celebra ogni giorno l'Eucaristia, più che lo spazio fisico è anche il segno della centralità dell'Eucaristia nella vita dei carmelitani: lasciare la solitudine della cella, uscire da se stessi, radunarsi insieme, essere comunità in Cristo risorto. In questo modo l'Eucaristia non è soltanto la sorgente, ma anche l'apice della vita carmelitana nell'incontro fraterno.

Il Vaticano II conferma che la comunione vera non si concretizza senza l'Eucaristia, che è presenza stessa di Cristo, perché lui è il culmine di tutta la vita cristiana<sup>54</sup>. L'Eucaristia dà senso e sostegno alla comunione con Dio e con il prossimo<sup>55</sup>, e per questo realizza l'essere della Chiesa, che è essenzialmente comunione.

#### 4.4 Comunità fraterna fondata sulla comunione dei beni e la povertà

La Regola invita i carmelitani alla rinuncia di tutto, in una povertà individuale e comunitaria, dove i beni comuni sono condivisi secondo le necessità di ognuno: «Nessun fratello dica che una cosa è di sua proprietà, ma abbiate tutte le cose in comune e vengano distribuite dal Priore, ossia dal fratello da lui designato a questo scopo, tenendo conto dell'età e delle necessità di ciascuno»<sup>56</sup>. Lo scopo è seguire il Cristo povero, vivendo la vera comunione di vita nella condivisione, ispirati dalla prima comunità cristiana<sup>57</sup>.

Il Vaticano II ha sostenuto che la Chiesa dev'essere come Cristo – nella povertà, nella persecuzione –, riconoscendo nei poveri e sofferenti la sua propria immagine<sup>58</sup>. L'impegno con i poveri dev'essere mis-

---

<sup>53</sup> Rc 14.

<sup>54</sup> «Partecipando al sacrificio eucaristico, fonte e apice di tutta la vita cristiana, offrono a Dio la vittima divina e se stessi...». LG 11.

<sup>55</sup> «Partecipando realmente del corpo del Signore nella frazione del pane eucaristico, siamo elevati alla comunione con lui e tra di noi: "Perché c'è un solo pane, noi tutti non formiamo che un solo corpo, partecipando noi tutti di uno stesso pane" (1 Cor 10,17). Così noi tutti diventiamo membri di quel corpo (cfr. 1 Cor 12,27), "e siamo membri gli uni degli altri" (Rm 12,5) ». LG 7.

<sup>56</sup> Rc 12.

<sup>57</sup> Cf. At 2, 44-45; 4,32.

<sup>58</sup> «Come Cristo ha compiuto la redenzione attraverso la povertà e le persecuzioni, così pure la Chiesa è chiamata a prendere la stessa via per comunicare agli uomini i frutti della salvezza». LG 8.

sione di tutta la Chiesa<sup>59</sup>, poiché «lo spirito di povertà e d'amore è infatti la gloria e il segno della Chiesa di Cristo»<sup>60</sup>.

#### 4.5 Comunità fraterna fondata sulla partecipazione, accoglienza e perdono

La regola raccomanda anche che di domenica, giorno della Resurrezione, si faccia l'incontro della comunità per la revisione di vita e la correzione fraterna: «Nelle domeniche, oppure in altri giorni, riunitevi anche per trattare, se vi sarà bisogno, dell'osservanza dell'Ordine e della salvezza delle anime ed in questa occasione si correggano con carità le mancanze e le colpe che eventualmente si fossero riscontrate in qualche fratello»<sup>61</sup>.

Questo momento di incontro fraterno è una novità; esso non compare, per es. nei modelli dei grandi monasteri dove l'abate, negli incontri settimanali, insegnava e istruiva la comunità sulla spiritualità e la tradizione della vita monastica (la *Collatio*). Qui sembra che la partecipazione e la responsabilità per la vita comunitaria sia di tutti, coinvolti nel riflettere e nel correggere le cadute che possono avvenire nel cammino fatto insieme da coloro che vogliono vivere un progetto di vita comune. La responsabilità per la fraternità non è soltanto del priore, ma tutti sono coinvolti e responsabili nel vivere i valori proposti ed interiorizzati, liberamente assunti e non imposti. Questa è un'altra caratteristica forte della Regola: non impone i valori da vivere, ma li presenta e li offre. Non parla per nulla, infatti, di punizioni da infliggere a coloro che non rispettano le regole<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> «Questa missione continua sviluppando nel corso della storia la missione del Cristo, inviato appunto a portare la buona novella ai poveri; per questo è necessario che la Chiesa, sempre sotto l'influsso dello Spirito di Cristo, segua la stessa strada seguita da questi, la strada cioè della povertà, dell'obbedienza, del servizio e del sacrificio di se stesso fino alla morte, da cui poi, risorgendo, egli uscì vincitore». AG 5.

<sup>60</sup> GS 88.

<sup>61</sup> Rc 15.

<sup>62</sup> Una delle caratteristiche della Regola Carmelitana è l'assenza di un *codex poenarum*, cioè la menzione delle pene per coloro che non obbediscono alle norme. Invece ha una flessibilità in base alle necessità reali e al discernimento responsabile della comunità: «quanto sembrerà opportuno... » (Rc 5); «col consenso degli altri Fratelli... » (Rc 6); «ove potrà farsi comodamente. » (Rc 7; 14); «a meno che non sia giustamente occupato... » (Rc 10); «tenendo conto dell'età e delle necessità di ciascuno. » (Rc 12); «nel modo più conveniente... » (Rc 14); «se vi sarà bisogno... » (Rc 15); «perchè la necessità non ha legge. » (Rc 16). «Questa "libertà" alla quale vuole condurre, che potrebbe sembrare anche pericolosa anarchia, è un altro modo di richiamare la *vita in Cristo*. Questa deve essere appunto una esperienza di fedeltà "libera", generosa, ma senza *fanatismi* legalistici». B. SECONDIN – L. A. GAMBOA, *Alle radici del Carmelo*, Roma 2005, 99.

Forse qui si può capire bene che cosa significava per i carmelitani essere «*fratres/fratelli*». Fra loro c'è un'uguaglianza fondamentale. Anche il Priore, nel vivere la sua autorità, è un fratello fra i fratelli<sup>63</sup> e non il «*pater/padre*», come nella tradizione monastica. Il suo ruolo è quello di garantire la vita comunitaria, la partecipazione e corresponsabilità di ognuno. L'obbedienza dei fratelli al priore ha lo scopo di costruire l'unità del progetto comune, assunto da tutti.

Come già indicato sopra, l'ecclesiologia del Vaticano II è presentata anche a partire da un'uguaglianza fondamentale, del sacerdozio comune dei fedeli, della chiamata universale alla santità, dove tutti edificano il corpo di Cristo<sup>64</sup> nella diversità dei doni e dei servizi, che coinvolge tutti nella vita e nella missione della Chiesa.

#### 4.6 *Comunità fraterna fondata sull'unità con la Chiesa universale*

La Regola propone ai carmelitani la preghiera delle ore canoniche (l'Ufficio) o, per ogni ora liturgica, la recita del "Padre Nostro" un certo numero di volte a coloro che non sanno leggere: «Coloro che sano recitare le Ore canoniche con i chierici, le recitano secondo le prescrizioni dei santi Padri e la consuetudine approvata dalla Chiesa. Quelli che non le sanno recitare, dicano venticinque "Pater Noster" per la preghiera della veglia notturna [ecc.]...»<sup>65</sup>. Questo diventa anche un servizio al popolo di Dio, parte della missione apostolica.

Così, la preghiera liturgica è un momento importante per la comunità, unita a tutta la Chiesa universale nella continua preghiera di Cristo. In tutto il mondo, nei vari momenti del giorno, nelle diverse realtà e situazioni, la Chiesa orante sta in comunione attraverso la preghiera liturgica, formando una sola Chiesa, un solo Popolo di Dio.

---

<sup>63</sup> «Stabiliamo anzitutto che abbiate come Priore uno scelto tra voi, il quale venga eletto a questo ufficio per unanime consenso di tutti o della parte più numerosa e più sana...». Rc 4.

<sup>64</sup> «Non c'è quindi che un popolo di Dio scelto da lui: "un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo" (Ef 4,5); comune è la dignità dei membri per la loro rigenerazione in Cristo, comune la grazia di adozione filiale, comune la vocazione alla perfezione; non c'è che una sola salvezza, una sola speranza e una carità senza divisioni. Nessuna ineguaglianza quindi in Cristo e nella Chiesa per riguardo alla stirpe o nazione, alla condizione sociale o al sesso, poiché "non c'è né Giudeo né Gentile, non c'è né schiavo né libero, non c'è né uomo né donna: tutti voi siete uno in Cristo Gesù" (Gal 3,28 gr.; cfr. Col 3,11)». LG 32.

<sup>65</sup> Rc 11.

Come dice il Vaticano II: «La liturgia infatti... contribuisce in sommo grado a che i fedeli esprimano nella loro vita e manifestino agli altri il mistero di Cristo e la genuina natura della vera Chiesa»<sup>66</sup>.

#### 4.7 Comunità fraterna fondata sulla «attesa del Signore»

La regola si conclude con una dichiarazione escatologica dicendo che, dopo avere scritto brevemente le cose che propongono un metodo di vita da seguire, «Se poi qualcuno avrà fatto di più, il Signore stesso lo ricompenserà al suo ritorno»<sup>67</sup>. Ci sono anche altri accenni escatologici, come quello del saluto iniziale, dove si parla della «salvezza nel Signore», posta, in tal modo, come l'ultimo orizzonte della vita<sup>68</sup>; o come quello del capitolo delle armi spirituali o l'armatura di Dio, in cui si ricordano le persecuzioni nel Signore, e il bisogno di vincere la battaglia per la salvezza finale<sup>69</sup>; oppure come quando si raccomanda il lavoro in silenzio<sup>70</sup> e l'obbedienza al priore, fatta come a Cristo stesso<sup>71</sup>. Queste idee confermano il cristocentrismo della Regola.

L'indole escatologica della Chiesa è anche recuperata dal Vaticano II, principalmente per prendere distanza dall'idea di Chiesa come «società perfetta», o da un accento molto forte sulla Chiesa-istituzione. La pienezza del Regno deve ancora venire. La Chiesa è pellegrina, è un popolo messianico in cammino: «Perciò il popolo messianico, pur non comprendendo effettivamente l'universalità degli uomini e apparendo talora come un piccolo gregge, costituisce tuttavia per tutta l'umanità il germe più forte di unità, di speranza e di salvezza»<sup>72</sup>. Così, il Regno già presente cammina verso la sua pienezza<sup>73</sup>.

---

<sup>66</sup> Cf. SC 2.

<sup>67</sup> Rc 24.

<sup>68</sup> Rc 1.

<sup>69</sup> Cf. Rc 18-19.

<sup>70</sup> Cf. Rc 21.

<sup>71</sup> Cf. Rc 23.

<sup>72</sup> LG 9.

<sup>73</sup> «La Chiesa, procedendo dall'amore dell'eterno Padre (cf. *Tt* 3,4: «*philanthropia*»), fondata nel tempo dal Cristo redentore, radunata nello Spirito Santo (cf. *Ef* 1,3.5-6.13-14.23), ha una finalità salvifica ed escatologica che non può essere raggiunta pienamente se non nel mondo futuro. Ma essa è già presente qui sulla terra, ed è composta da uomini, i quali appunto sono membri della città terrena chiamati a formare già nella storia dell'umanità la famiglia dei figli di Dio, che deve crescere costantemente fino all'avvento del Signore». GS 40.

## 5. DIMENSIONE ECCLESIALE CHE SCATURISCE DELLA REGOLA

Dalla riflessione sviluppata finora, si deduce che anche dal testo della Regola, alla luce del Vaticano II, è possibile delineare varie dimensioni della Chiesa proposte dal Concilio stesso. Prima di tutto si può vedere una *Chiesa di comunione*. La Regola indica un chiaro modello di comunione, in una vita organizzata dalla esperienza della fraternità. La base di questa esperienza comunitaria, o la sorgente della comunione, è la partecipazione alla vita trinitaria, citata nel saluto iniziale della Regola. Questa ispirazione nella Trinità porta a una vita tutta di comunione, sia nell'esperienza personale che in quella comunitaria, all'interno e all'esterno delle comunità religiose. Così, essere «fratres», nell'uguaglianza fondamentale che porta al coinvolgimento, alla partecipazione e alla corresponsabilità di tutti, è l'effetto pratico e il risultato di tale caratteristica.

Si può riconoscere nella Regola anche l'immagine di una *Chiesa povera*. Come ci sfida papa Francesco: «una Chiesa povera per i poveri...»<sup>74</sup>. Una povertà personale e comunitaria che porta all'identificazione con Cristo stesso. Povertà che spinge a una vicinanza più concreta e alla solidarietà con i poveri, ispirate anche dall'attitudine a chiedere, propria degli Ordini Mendicanti, che hanno scelto la spiritualità dell'abbandono e della condivisione. La conseguenza concreta di questa testimonianza porta alla scelta di uno stile di Vita Religiosa più semplice, umile e coerente.

Inoltre, si contempla una *Chiesa che genera la pace*. Vivendo in mezzo a una società piena di conflitti, guerra, violenza, la sfida che i primi carmelitani dovettero affrontare, era quella di vivere e diffondere una «cultura di pace». Questo è, del resto, molto attuale anche oggi: testimoniare che è possibile vivere uniti nella diversità, rispettarci reciprocamente, superare i limiti che separano, dare e ricevere il perdono.

Questa dimensione ci fa anche vedere una *Chiesa ospitale*, che accoglie il diverso per vivere un progetto comune. Quindi non trasforma l'«unità» in «uniformità», perché la diversità non è cancellata, ma viene convogliata verso un ideale comune. In questo senso, la Regola consente una flessibilità delle norme, che supera una rigida imposizione delle leggi; propone valori, nella fiducia della responsa-

---

<sup>74</sup> Veglia di Pentecoste, Piazza San Pietro, 18/05/13.

bilità di chi li assume, evitando la minaccia e la punizione per coloro che non li rispettano<sup>75</sup>.

Un'altra dimensione ecclesiale che scaturisce dalla Regola è quella di una *Chiesa missionaria*, che vive l'annuncio del Regno come risposta all'ascolto della Parola, avendo come modello l'apostolo Paolo<sup>76</sup>. Così si propone una Chiesa aperta a tutti, che accoglie il diverso, il lontano, nella comunione. La preghiera e la pastorale, che insieme fanno parte della missione del Carmelo nella Chiesa, diventano il frutto dell'esperienza di Dio vissuta e condivisa con gli altri.

Infine, si vede anche una *Chiesa mistica*, fondata sulla costante esperienza di Dio, nell'incontro personale e comunitario con Lui. Qui trova il suo senso più pieno il forte invito che la Regola rivolge ai carmelitani, affinché diventino persone di profonda preghiera, di ascolto costante della Parola, persone che hanno come centro della loro vita l'Eucaristia.

#### 6. LA FRATERNITÀ CARMELITANA COME *SEGNO* E *STRUMENTO* DELLA CHIESA DI COMUNIONE

Quali sono le conseguenze concrete oggi di questi aspetti ecclesiologicali che si trovano in questa rilettura della Regola? Come questi aspetti possono aiutare il Carmelo a essere una presenza feconda nella Chiesa attuale? La fraternità sintetizza i grandi valori che formano la Chiesa di Comunione. In questo senso, la fraternità carmelitana diventa un segno e una testimonianza importante per la Chiesa. Però non basta soltanto essere *segni* di fraternità. La sfida che bisogna affrontare è anche quella di essere *strumenti di comunione*, cioè persone che rendono visibile la vita fraterna all'interno della Chiesa, nelle sue modalità di presenza e azione nel mondo contemporaneo. Per fare questo occorre lavorare per una maggiore consapevolezza ecclesiale e creare più spazio per la effettiva partecipazione responsabile.

---

<sup>75</sup> Cf. sopra, nota 62.

<sup>76</sup> Paolo è l'unico personaggio biblico che emerge in modo plastico dal testo della Regola, là dove è detto che attraverso il suo «*magisterium pariter et exemplum*» parlava lo stesso Cristo, il quale lo ha costituito dottore e predicatore delle genti nella fede e nella verità. Cf. Rc 20.

### 6.1 *Essere nella Chiesa comunità contemplative in mezzo al popolo*<sup>77</sup>

L'aspetto contemplativo, nel senso più ampio della contemplazione<sup>78</sup>, è la sintesi della vita carmelitana, un valore non negoziabile, perché fa parte dell'identità dell'Ordine. Condividere un'esperienza di fraternità che scaturisce dall'esperienza di Dio, dall'intimità con il Padre che ci fa una stessa famiglia che forma la Chiesa, diventa una sfida concreta dal carisma carmelitano.

Ma è necessario anche imparare a pregare attingendo direttamente dall'esperienza del popolo, da come concretamente i nostri fratelli e sorelle vivono la loro esperienza di Dio e di fraternità; dalle loro situazioni quotidiane che ci disturbano e ci sfidano; dal loro modo semplice e vero di rapportarsi con Dio, che per loro è spesso l'unica consolazione e speranza che trovano, per affrontare la durezza della vita. Essere contemplativi in mezzo al popolo è avere il coraggio di non volere essere soltanto maestri, ma di farsi anche discepoli; di non volere solo insegnare, ma soprattutto ascoltare, lasciarsi interpellare da Cristo che rimane presente, incarnato nella storia del suo popolo e si manifesta nei fatti della vita di ogni giorno. Infine, i carmelitani non sono chiamati solo a pregare *per* il popolo, ma anche a pregare *con* il popolo, o addirittura a pregare imparando *dal* popolo.

### 6.2 *Essere nella Chiesa una «scuola di fraternizzazione»*<sup>79</sup>

Se la fraternità è essenziale al Carmelo, la partecipazione e la corresponsabilità di tutti nella vita comunitaria è una delle sue necessa-

---

<sup>77</sup> Espressione che si trova nei documenti ufficiali dell'Ordine. Cf. *Costituzioni dell'Ordine*, 1995, nn. 16-18; *RIVC 2013*, nn. 25-39.

<sup>78</sup> Le Costituzioni dell'Ordine parlano della dimensione contemplativa della vita che trasforma la persona verso l'amore a Dio e al prossimo, determinando pure la qualità della vita fraterna e il servizio in mezzo al popolo di Dio. Cf. *Costituzioni dell'Ordine*, 1995, nn. 16-18. Il documento della formazione (RIVC) ancora chiarisce che la *contemplazione* nel Carmelo è l'elemento dinamico che unisce le tre dimensioni del carisma: preghiera, fraternità e servizio. Dunque, la *preghiera* è l'apertura all'azione di Dio che trasforma la persona; la *fraternità* è la testimonianza e il risultato concreto di questa trasformazione; e il *servizio* è la disponibilità e il dono della vita che scaturisce dall'esperienza di Dio per la costruzione del suo Regno. Cf. *RIVC 2013*, n. 28.

<sup>79</sup> L'espressione è stata usata da Otger Stegink (cf. sopra, nota 35): «Senza dubbio la vita religiosa, come risposta all'iniziativa divina, deve svilupparsi per natura sua nelle vie della solidarietà fraterna. Infatti Dio è raggiungibile da noi solo mediamente, cioè partendo dalle creature e attraverso la creazione, e particolarmente attraverso la mediazione dei fratelli. Da questa affermazione nasce la convinzione che solo la "scuola di fraternizzazione" potrà restituirci l'identità di "frati del Carmelo"». O. STEGINK, «*Fraternità apostolica*», 57.

rie conseguenze. Una fraternità partecipata e corresponsabile, anche nel governo e nelle decisioni importanti dell'Ordine, aperta alla diversità della presenza dei carmelitani in tutto il mondo, può incoraggiare ad una esperienza ecclesiale di questo tipo.

In questo senso la «Famiglia carmelitana», ossia la condivisione dell'esperienza del carisma vissuto da frati, suore, sacerdoti e laici, è stato un grande valore e segnale sviluppato negli ultimi anni, che apre una prospettiva enorme di comunione e vita fraterna, nell'approfondimento e nell'ampliamento della esperienza del carisma. La grande sfida è la capacità di essere aperti e di lavorare insieme.

Però questa esperienza non dovrebbe rimanere chiusa nel Carmelo. La sfida più grande è infatti quella di alimentare questa fraternità nel modo in cui la Chiesa esiste e agisce. C'è bisogno di creare spazi, strutture e condizioni perché la Chiesa possa crescere e possa rafforzare il suo modo di essere Chiesa, dove tutti i battezzati si sentono responsabili per la vita e la missione della comunità ecclesiale.

### 6.3 *Essere testimoni di una Chiesa «povera e serva»*

Essere una Chiesa povera e serva nasce dalla sequela di Cristo, nella solidarietà con i poveri, nell'impegno sociale come risposta che nutre l'esperienza di Dio<sup>80</sup>. La riflessione e il lavoro sviluppato sulla giustizia e la pace – tematiche affrontate dall'Ordine in modo più specifico a partire degli anni Ottanta<sup>81</sup> – appaiono come valori essenziali per la liberazione integrale dell'essere umano e il rispetto del creato. Questa apertura sviluppa una visione anche sociale e solidale della fraternità.

---

<sup>80</sup> Come ci ricorda papa Francesco: «Tutti siamo chiamati ad essere poveri, spogliarci di noi stessi; e per questo dobbiamo imparare a stare con i poveri, condividere con chi è privo del necessario, toccare la carne di Cristo!». *Incontro con i poveri assistiti dalla caritas*, Visita pastorale ad Assisi, 04/10/13. E ancora: «Dalla nostra fede in Cristo fattosi povero, e sempre vicino ai poveri e agli esclusi, deriva la preoccupazione per lo sviluppo integrale dei più abbandonati della società». *Evangelii Gaudium*, 186.

<sup>81</sup> Dalla progressiva consapevolezza dell'internazionalità dell'Ordine e della riflessione sul suo servizio nel campo della giustizia e della pace, nel 1985 si è deciso: «Venga costituita quanto prima una commissione internazionale "Justitia et Pax" che faccia capo al Consigliere Generale per l'Evangelizzazione. Tale progetto ha lo scopo di affrontare con coscienza internazionale i problemi della giustizia, della solidarietà, della pace, dell'oppressione e della riconciliazione, alla luce dell'opzione preferenziale per i poveri che l'Ordine ha fatto (Rio de Janeiro 1981: *I poveri ci interpellano* [Congregazione Generale dell'Ordine tenutosi in Brasile])». IX CONSIGLIO DELLE PROVINCE: «*La dimensione internazionale della Fraternità Carmelitana*», Fatima (Portogallo), 12-19 settembre 1985», *Analecta Ordinis Carmelitarum* 37 (1984-85), 175.

#### 6.4 Essere promotori della Chiesa «Popolo di Dio»

Vivere la fraternità come base della esperienza ecclesiale è l'invito ad incoraggiare i cristiani alla consapevolezza del sacerdozio comune e l'uguaglianza fondamentale dei battezzati. Questo sfida anche a promuovere l'esperienza delle piccole comunità ecclesiali, dove le persone possono conoscersi e formare una sola famiglia, con rapporti umani più stretti e fraterni<sup>82</sup>. Questa esperienza spinge alla partecipazione e alla corresponsabilità nella vita della Chiesa, attraverso una coscienza più collegiale, dove le discussioni, gli approfondimenti e le decisioni vengono vissuti in comunità<sup>83</sup>.

Una testimonianza in questo senso è anche il lavoro in comune nelle parrocchie, portato avanti da religiosi e religiose, laici e presbiteri insieme, senza il predominio degli uni sugli altri. È necessario valorizzare l'importanza, il compito e la rilevanza di ognuno, secondo il proprio stato di vita, senza volere camminare da soli o centralizzare i lavori e le decisioni nelle mani di alcune persone, e tanto meno soltanto dei ministri ordinati.

Dunque, si può dire che promuovere una Chiesa Popolo di Dio che incoraggia tutti, nella partecipazione e corresponsabilità alla «costruzione» del Regno di Dio verso il Regno definitivo, alimentando la speranza che diventa sequela di Cristo e impegno per un mondo più fraterno e giusto, fa parte della sfida ecclesiologicala della fraternità carmelitana oggi.

---

<sup>82</sup> In America Latina c'è l'esperienza delle Comunità Ecclesiali di Base (CEB s), che è un modo di organizzare la Chiesa in piccole comunità dove le persone possono partecipare più attivamente e mettere i doni e i talenti al servizio del bene comune. La Conferenza Nazionale dei Vescovi del Brasile (CNBB) afferma: «Nelle Lettere paoline appaiono diversi riferimenti alla chiesa che si riunisce nelle case (cf. 1Cor 16,19; Rm 16,5; Fil 2, Col 4,15). Per questi primi cristiani, la casa con il suo ambiente familiare, era la chiesa. Da queste case, emergono i ministeri e le strutture dalla quale si sarebbe poi formata la Chiesa attraverso i secoli. Le Comunità Ecclesiali di Base (CEB s) rappresentano oggi la continuazione di questo stesso fenomeno nella Chiesa. Esse rappresentano un modo d'essere Chiesa, essere comunità, fraternità, ispirato alla tradizione più legittima e antica della chiesa. Teologicamente sono oggi una matura esperienza ecclesiale, espressione dell'azione dello Spirito nell'orizzonte delle urgenze del nostro tempo». CNBB, *Messaggio al Popolo di Dio sulle Comunità Ecclesiali di Base*. Documento 92, n. 9.

<sup>83</sup> K. Rahner ha scritto che la vita fraterna, in un mondo dove la mentalità autoritaria è sempre più superata, dovrebbe influenzare in modo pratico anche il governo della Chiesa: «Oggi, però, la fratellanza, a causa del venir meno di una mentalità autoritaria, deve influenzare maggiormente lo stile concreto di governo della chiesa. Il rispetto del mandato direttivo nella chiesa poggia, però, su di una più ampia e profonda fratellanza mediante lo stesso Signore, e la stessa e unica grazia» K. RAHNER, *Chi è tuo fratello?*, 59.

## 7. ALCUNI RISULTATI

Da questa rilettura della Regola del Carmelo a partire dai suoi aspetti ecclesiologici, insieme alla storia dell'aggiornamento del carisma carmelitano nel postconcilio, si possono ricavare alcuni risultati:

### 7.1 *Dal cristocentrismo della Regola alla sua ecclesiologia*

Negli ultimi anni si è parlato molto del cristocentrismo della Regola del Carmelo<sup>84</sup>. Avendo come scopo principale – o *propositum* – del progetto di vita «vivere nell'ossequio di Gesù Cristo»<sup>85</sup>, questo diventa il fondamento dell'esperienza personale e comunitaria dei carmelitani. Il rapporto con Cristo, però, deve necessariamente portare alla dimensione ecclesiale, poiché la Chiesa è giustamente «sacramento di Cristo», «Corpo di Cristo»<sup>86</sup>, continuità della sua missione<sup>87</sup>, incoraggiata dal suo Spirito<sup>88</sup>, nel compito della realizzazione del suo Regno<sup>89</sup>.

Allora, parlare del cristocentrismo della Regola è ammettere che essa dev'essere anche profondamente ecclesiologica, perché nell'invito alla sequela di Cristo, da cui la Chiesa è originata e da cui totalmente dipende<sup>90</sup>, si propone anche un cammino che deve essere percorso in comunità per raggiungere tale aspirazione. Parlare di un cristocentrismo della Regola trascurando la dimensione ecclesiologica può aprire lo spazio a una presunta esperienza carmelitana individualistica, chiusa in sé stessa, che contrappone il proprio progetto al progetto

<sup>84</sup> «L'orizzonte teologale della centralità di Cristo avvolge tutta la Regola. Essa, infatti, nelle sue linee essenziali, ci propone di vivere un cammino di trasformazione e di crescita in Cristo. Tale cammino si muove nell'ottica dell'*obsequium Jesu Christi*'. È l'affermazione – possiamo oggi dire con il Vaticano II – del primato della *sequela Christi*, considerata come la 'norma fondamentale', la 'regola suprema' della vita cristiana in quanto tale, e quindi della vita consacrata (cf. *PC 2a*); norma che orienta e dà senso a tutto il progetto di vita delineato dalla Regola». *Epistula Superiorum Generalium O.Carm. et O.C.D.*, «Aperti al futuro di Dio». Occasione 750 anniversarii approbationis definitivae Regulae Carmelitarum, *An.O.Carm.* 48 (1997), p. 123.

<sup>85</sup> Cf. Rc 2. L'espressione è ispirata in 2 Cor 10,5 (cf. *Costituzioni dell'Ordine*, 1995, n. 14) e ha la sua influenza nel contesto del XIII secolo: legato al sistema feudale, i «servi» dovevano vivere «*in obsequio*», «*in servitio*» ai loro sovrani – proprietario del terreno dove vivevano e lavoravano – attraverso una promessa (*juramentum*) che impegnava entrambe le parti.

<sup>86</sup> LG 1 e 7.

<sup>87</sup> Cf. Jo 20, 21.

<sup>88</sup> Cf. LG 3 e 4.

<sup>89</sup> Cf. LG 5 e 6.

<sup>90</sup> Cf. SC 5; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «*Temi scelti d'ecclesiologia in occasione del XX anniversario della chiusura del Concilio Vaticano II – 1984*», in *Documenti 1969-2004*, Bologna 2006, 318.

comune. La sequela di Cristo si realizza nell'esperienza concreta della fraternità, sia all'interno di una comunità religiosa, che nel rapporto di questa con tutto il Popolo di Dio.

### 7.2 *Una storia di costante rilettura del carisma*

L'origine dell'Ordine del Carmelo e della sua Regola è caratterizzata fin dall'inizio da un processo di discernimento, adattamento e rilettura del proprio progetto di vita davanti alle nuove circostanze. Passando dalla solitudine dell'eremo del Monte Carmelo al confronto in Europa con una nuova realtà sociale ed ecclesiale, l'Ordine ha dovuto per forza maturare la propria identità e chiarire il suo carisma. Così i carmelitani hanno ricevuto dalla Chiesa l'adattamento della loro «formula di vita», approvata definitivamente come Regola, conservando sì i valori d'origine, ma per viverli incarnati nella nuova realtà.

Tale è stata la «gestazione» del carisma carmelitano: si è passati da un'esperienza eremitica a una vita cenobitica; dai momenti di silenzio ed esperienza personale all'incontro con la comunità; dalla vita contemplativa nella solitudine dell'eremo, ai luoghi vicini delle città; da una vita prevalentemente di preghiera, all'impegno anche pastorale. La tensione fra i vari elementi del carisma come risposta alle nuove realtà ha fatto sì che i carmelitani fissassero la loro identità come Ordine Mendicante di origine eremitica, conservando entrambi gli elementi che lo caratterizzano, mantenendo i valori dell'origine, ma anche rispondendo alle necessità della Chiesa e della società in trasformazione<sup>91</sup>.

La Regola è la sintesi di questo processo che allo stesso tempo autorizza e spinge a rileggere il carisma nei diversi momenti della storia. Le varie riforme dell'Ordine confermano tale verità. Ogni contesto storico ed ecclesiale diventa un invito a leggere la Tradizione del Carmelo alla luce dei tempi nuovi. Con la nuova riflessione ecclesiologicala del Vaticano II non poteva essere diverso.

### 7.3 *Il Concilio Vaticano II e la «riforma» nel Carmelo*

Il Vaticano II è senza dubbio uno degli eventi più importanti della storia contemporanea della Chiesa, principalmente per il suo modo di

---

<sup>91</sup> Non si può dimenticare che nei primi anni del secondo millennio, soprattutto nei secoli XII e XIII, c'è stata una grande crescita demografica ed economica che di conseguenza ha sviluppato le città già esistenti e ha contribuito alla nascita di molte nuove città. Questa nuova realtà diventava anche una grande sfida per la presenza della Chiesa. Cfr. H. PIRENNE, *Le città del Medioevo*, Bari 1982.

proporre la riflessione ecclesiologicala. Anche se non ha portato tante novità nel contenuto, certamente ha offerto un modo nuovo e originale di presentare gli elementi della Tradizione, recuperando i valori della *Chiesa di Comunione* già presenti nel primo millennio cristiano. Concetti come «unico Popolo di Dio», «uguaglianza fondamentale dei battezzati», «sacerdozio comune dei fedeli», «santità universale», che caratterizzano il nuovo modo di pensare l'ecclesiologia, raggiungono direttamente anche la vita consacrata nei suoi paradigmi, nel suo modo di essere e agire nella Chiesa, scatenando una grande crisi e la conseguente necessità di ripensare la propria identità nella Chiesa e nel mondo attuale.

Come già accennato sopra, la prima sfida è stata quella di rinnovare la vita interna delle comunità religiose, passando da strutture accentuatamente rigide e gerarchiche, trasformandole in comunità fraterne, basate su un'uguaglianza fondamentale, nell'obbedienza con discernimento, partecipazione e coinvolgimento maturo e responsabile, nell'unità della diversità dei doni e servizi. Valori di un'esperienza di comunione ispirata all'ecclesiologia, così come era stata ripensata dal Concilio.

Nell'Ordine del Carmelo, la riscoperta del valore della fraternità come parte essenziale del carisma proposto dalla Regola sarà pensata di modo ampio – «ad intra» e «ad extra» – portando ad un nuovo modo di dialogo, sia all'interno delle proprie comunità che nel confronto di queste con la Chiesa e il mondo. L'attenzione alla vita fraterna, stimolata per la rivalorizzazione del profetismo proveniente della spiritualità eliana, condurrà anche ad una maggiore apertura alle situazioni limite della società, che spingerà all'impegno con la giustizia e la pace, ampliando la comprensione e l'esperienza della fraternità. Il processo che si è sviluppato potrebbe essere considerato come una grande «riforma» nel Carmelo, portando una nuova prospettiva che arricchisce il carisma e la sua presenza nella Chiesa. In questo senso, è chiara l'ispirazione dell'ecclesiologia di comunione e la sua influenza, diretta o indiretta, nella rilettura della Regola.

#### 7.4 *La rilettura della Regola indica come vivere nella Chiesa di Comunione*

Essendo la fraternità parte essenziale del carisma carmelitano<sup>92</sup>, punto di riferimento per capire il progetto comune, essa sollecita

---

<sup>92</sup> Cf. *Costituzioni dell'Ordine*, 1995, n. 29; *RIVC* 2013, n. 28.

l'esperienza personale e fondamentale di Dio verso un cammino di incontro e condivisione di vita con gli altri. Questo diventa ancora più chiaro quando, nella Regola, la fraternità è presentata con gli stessi elementi che strutturavano la Chiesa primitiva e che sono poi diventati i fondamenti per la Chiesa di tutti i tempi<sup>93</sup>: l'ascolto della Parola di Dio, sia personale che comunitaria; la centralità dell'Eucaristia, che realizza e dà fondamento alla comunione; la povertà nella condivisione dei beni; l'incontro settimanale della comunità per valutare la vita fraterna e celebrare il perdono; la preghiera liturgica in comunione con la Chiesa universale. Questo progetto di vita comune è ancora segnato dalla presenza di un priore scelto dal gruppo<sup>94</sup>, il «*primus inter pares*», che esercita la sua autorità come servizio, ripresentando lo stesso Cristo, che garantisce l'unità e la struttura necessaria per vivere il proposito assunto insieme.

Questi valori che strutturano e danno vita alla fraternità, alla luce del Vaticano II, permettono di percepire nella Regola gli aspetti di un'ecclesiologia che sottolinea il criterio della comunione e le sue conseguenze pratiche, in linea con la riflessione conciliare. Per esempio, la «*uguaglianza fondamentale dei battezzati*»<sup>95</sup>, concetto fondamentale per capire la Chiesa come «*unico Popolo di Dio*»<sup>96</sup> prima di qualsiasi diversità di funzione o servizio, è un valore che appare nella Regola, nel modo particolare di chiamare tutti «*fratres*», nella partecipazione attiva di tutti al capitolo settimanale o nelle decisioni che il priore prende coinvolgendo tutta la comunità<sup>97</sup>.

Le principali caratteristiche dell'ecclesiologia di comunione aiutano a comprendere e aggiornare la fraternità carmelitana nella Chiesa contemporanea. Il risveglio di una maggiore responsabilità di tutti i battezzati nell'essere Chiesa<sup>98</sup>; il sacerdozio comune dei fedeli; la san-

---

<sup>93</sup> Cf. S. PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca 2007, 114-133.

<sup>94</sup> Cf. Rc 4.

<sup>95</sup> Cf. LG 32.

<sup>96</sup> LG, II.

<sup>97</sup> «abbiate come Priore uno scelto tra voi, il quale venga eletto a questo ufficio per unanime consenso di tutti o della parte più numerosa e più sana». Rc 4; «secondo quanto sembrerà opportuno al Priore e ai fratelli». Rc 5; «Per disposizione dello stesso Priore e col consenso degli altri fratelli o della parte più sana». Rc 6; «riunitevi anche per trattare, se vi sarà bisogno, dell'osservanza dell'Ordine e della salvezza delle anime ed in questa occasione si correggano con carità le mancanze e le colpe...». Rc 15.

<sup>98</sup> Nelle parole di Papa Francesco: «La Chiesa non è un intreccio di cose e di interessi, ma è il Tempio dello Spirito Santo, il Tempio in cui Dio opera... il Tempio in cui

tità universale come vocazione di tutti; la comunione nella pluralità e complementarità dei doni e servizi; la coscienza della necessaria partecipazione e corresponsabilità di tutti nella vita della Chiesa, sono valori che permettono di leggere la Regola e di scoprire in essa un cammino di vita ecclesiale nello specifico di un carisma religioso presente nel Popolo di Dio.

Questa rilettura ha già avuto delle conseguenze pratiche nell'Ordine dopo il Concilio, come la sfida di «costruire» comunità più consapevoli e partecipative; la maggiore responsabilità e impegno nel rapporto con il mondo, con la giustizia e la pace, nell'ottica di una fraternità universale; lo sviluppo della Famiglia Carmelitana che aiuta a riconoscere che il carisma non è "monopolio" dei fratelli, non è "proprietà esclusiva" del primo Ordine<sup>99</sup>, ma dev'essere aperto e arricchito dai diversi stati di vita, con una grande enfasi ed importanza alla partecipazione dei laici; l'ampliamento delle forme partecipative nel governo generale, con incontri internazionali per discussioni e decisioni insieme<sup>100</sup>. Tali punti, oltre a mettere l'Ordine in linea con la Chiesa postconciliare, mostra che la Regola del Carmelo è ancora un progetto di vita vivo e attuale, dando alla fraternità carmelitana la sfida di contribuire con la continua e necessaria ricezione dell'ecclesiologia conciliare.

### 7.5 *La fraternità carmelitana nella Chiesa di Comunione*

La fraternità sintetizza i grandi valori che formano la Chiesa di Comunione. In questo senso, anche la fraternità carmelitana diventa

---

ognuno di noi con il dono del Battesimo è pietra viva. Questo ci dice che nessuno è inutile nella Chiesa e se qualcuno a volte dice ad un altro: "Vai a casa, tu sei inutile", questo non è vero, perché nessuno è inutile nella Chiesa, tutti siamo necessari per costruire questo Tempio! Nessuno è secondario. Nessuno è il più importante nella Chiesa, tutti siamo uguali agli occhi di Dio. Qualcuno di voi potrebbe dire: 'Senta Signor Papa, Lei non è uguale a noi'. Sì, sono come ognuno di voi, tutti siamo uguali, siamo fratelli! Nessuno è anonimo: tutti formiamo e costruiamo la Chiesa... Vorrei allora che ci domandassimo: come viviamo il nostro essere Chiesa?». *Udiienza Generale*, Piazza San Pietro, 26/06/13.

<sup>99</sup> Cf. *Messaggio del Capitolo Generale 2007 alla Famiglia Carmelitana nel Mondo*, in *Analecta Ordinis Carmelitarum* 58 (2007) 654.

<sup>100</sup> Oltre ai Capitoli Generali, dove ci sono presenti i rappresentanti di tutte le province, altri incontri internazionali sono stati creati in considerazione dell'internazionalità e la diversità di esperienza che arricchisce tutto l'Ordine. Così, il «Consiglio delle Province» e la «Congregazione Generale» sono incontri che riuniscono il Priore Generale e suo Consiglio con i Provinciali e rappresentanti delle Province per un maggiore coinvolgimento e partecipazione nel governo e animazione dell'Ordine nel suo insieme. Cf. *Costituzioni dell'Ordine*, 1995, nn. 285-292.

un segno importante e particolare nella Chiesa. Chiamati ad essere uomini e donne di profonda esperienza di Dio, in una vita sottolineata dall'atteggiamento contemplativo della presenza divina, nella preghiera, nella fraternità e nel profetismo, alimentandosi quotidianamente dalla Parola e l'Eucaristia, sono invitati ad essere non solo «segni» e «testimoni», ma anche «strumenti» e «promotori» di questa nuova coscienza ecclesiale.

Anche se la contemplazione rimane il più grande dono che il Carmelo può offrire alla Chiesa<sup>101</sup>, nello specifico del suo carisma, la comunione vissuta *in* fraternità, *come* comunità, *nella* Chiesa, dovrà essere la conseguenza e il risultato dell'esperienza vitale concreta di questo dono. Senza perdere gli elementi dell'origine, l'Ordine deve arricchirli rispondendo ai segni dei tempi, comprendendo l'ampiezza di questi valori che non portano ad una chiusura o all'isolamento, ma al contrario, a una vita di comunione in cui la sorgente è la comunione con la Trinità che si realizza nella comunione ecclesiale fra tutti i battezzati.

Se la fraternità del Carmelo – proposta dalla Regola – può essere letta a partire dell'ecclesiologia di comunione – proposta dal Vaticano II – si può dire che l'attualizzazione del carisma passa necessariamente per il rinnovamento raccomandato dal Concilio per tutta la Chiesa. Così l'esperienza vitale dell'ecclesiologia di Comunione nella spiritualità carmelitana non sarebbe soltanto un'«obbedienza» o «adattamento» dell'Ordine all'ultimo Concilio della Chiesa, ma una parte intrinseca della propria rilettura del carisma, dell'identità d'essere carmelitano nella Chiesa postconciliare.

Assumendo tale prospettiva, l'ecclesiologia di comunione svolge un importante ruolo nella vita del Carmelo, dovendo essere presente nel modo di vivere il carisma, nel senso della preghiera, del silenzio e della solitudine, nei progetti e nei lavori assunti dall'Ordine, nell'attuazione parrocchiale e pastorale, nella formazione dei nuovi carmelitani. Infine, in un'esperienza ecclesiale più coerente e impegnata dentro un modello di Chiesa come Popolo di Dio. Questo, vale la pena ancora ricordarlo, ha delle conseguenze pratiche nel modo di essere e di lavorare nella Chiesa, valorizzando e creando strutture per una maggiore partecipazione e responsabilità di tutti i battezzati nella vita ecclesiale.

---

<sup>101</sup> «...la contemplazione non è solo il cuore del carisma carmelitano, ma anche il miglior dono, il tesoro nascosto, la perla preziosa (cfr. Mt. 13, 44-46) che possiamo offrire al mondo ed alla Chiesa». CONGREGATIO GENERALIS 2011: «*Qualiter respondendum dit quaerentibus?*» Che cosa risponderemo a chi ci chiede?», Niagara Falls (Canada), 5 – 15 settembre 2011, *Messaggio finale*, 3.

Allora, riflettere sulla dimensione ecclesiale dell'Ordine del Carmelo diventa un argomento di somma importanza non solo per rispondere alle sfide della Chiesa oggi, ma anche per continuare ad approfondire e arricchire il carisma e riscoprire nella Regola i valori di un progetto di vita intensamente ecclesiale e attuale. Così, anche prima di domandarsi che cosa «fare» o che «presenza essere» nella Chiesa, la sfida è avere più chiara una domanda ancora più a monte: che «tipo di Chiesa» si dev'essere o «che caratteristiche della Chiesa» devono essere sottolineate per continuare ad essere fedeli al proprio carisma e rispondere alla sfida del rinnovamento ecclesiale proposta dal Vaticano II? Una chiusura in se stessi, una centralizzazione clericale o semplicemente pensare che il laicato dovrebbe solo ricevere e obbedire, e non impegnarsi attivamente e efficacemente nella vita della Chiesa, non sembra essere il risultato di questa rilettura ecclesiale del carisma.

## 8. CONCLUSIONE

Approfondire il tema della Chiesa di Comunione nell'esperienza concreta di un Ordine Religioso e, attraverso questa, della vita consacrata, può essere un contributo importante nell'attuale dibattito teologico. La riflessione sull'aspetto della comunione nell'esperienza della vita fraterna può contribuire a chiarire questa idea centrale e fondamentale dell'ecclesiologia postconciliare. La fraternità è elemento fondante della Chiesa Popolo di Dio; della radicale uguaglianza di tutti i battezzati nella chiamata universale alla santità; del vivere il sacerdozio comune dei fedeli, punti che caratterizzano la posizione ecclesiological del Concilio. La fraternità sarebbe il risultato della Chiesa di Comunione, il cui fondamento è la filiazione divina, dove ogni essere umano, nella comunione con Dio e con gli altri, si sente figlio e figlia dello stesso Padre, formando una stessa e grande famiglia nel progetto di Dio rivelato da Gesù di Nazareth. La vita consacrata può aiutare a comprendere ancora meglio il senso profondo di questa comunione nella vita fraterna, con le concrete conseguenze che questa porta anche nel modo di essere Chiesa oggi.

È vero che siamo in un tempo ecclesiologico postconciliare molto importante per tutta la Chiesa, con la necessità di continuare a riflettere e assumere la ricezione del Vaticano II e, in modo speciale, approfondire e assimilare, magari più concretamente, la nuova proposta dell'ecclesiologia conciliare. Papa Francesco ci incoraggia molto in questa direzione. A cinquanta anni dalla promulgazione della *Lumen Gentium*, sono ancora molti gli studi e le discussioni su questo tema, foca-

lizzando l'esigenza e la sfida della sua applicazione nella vita della Chiesa. Affrontare il tema, anche nel contesto della Vita Religiosa, può essere un contributo importante in questo processo.

Nella rilettura del carisma e nella testimonianza della fraternità, la vita consacrata può partecipare più attivamente al dibattito e all'approfondimento dell'ecclesiologia conciliare, specialmente per quanto riguarda il tema della comunione e le conseguenze pratiche che questa comporta. Chiamati ad essere nella Chiesa «esperti di comunione»<sup>102</sup>, è innegabile la grande missione che è affidata ai consacrati di essere anche «promotori» di una Chiesa basata sulla fraternità e sui valori che essa ci spinge a vivere come unico Popolo di Dio. Una maggiore coscienza ecclesiale di tutti i battezzati, la partecipazione e il coinvolgimento nella vita della Chiesa, la corresponsabilità e l'impegno per la realizzazione del Regno di Dio, che nascono dall'intimità con la Trinità, perfetta comunità, sono gli elementi che ancora devono riprendere più spazio nelle preoccupazioni e nei progetti della Vita Religiosa. Anche l'Ordine del Carmelo ha un grande compito in questo senso.

Sebbene queste idee siano in primo luogo un contributo alla riflessione ecclesiologica della vita carmelitana, esse possono essere applicate anche al di là dell'ambito specifico di un Ordine e diventare strumenti di collaborazione, perché la Vita Religiosa possa percepirsi più a livello ecclesiale ed essere capace di affrontare il percorso arduo, ma necessario, della rilettura dei suoi diversi carismi. In questa direzione, la strada è ancora lunga e impegnativa; si tratta di una sfida forte, che però può dare ancora più senso alla vita consacrata. I risultati di questo processo certamente saranno raccolti non solo dai consacrati e dalle consacrate, ma da tutta la Chiesa, che è un solo Popolo di Dio.

CLAUDEMIR ROZIN, O.CARM.

---

<sup>102</sup> VC 46.<sup>3</sup> *Ibid.*



## DARK NIGHT AND DEPRESSION

REGINA BÄUMER / P. MICHAEL PLATTIG, O.CARM.

### INTRODUCTION

In Judeo-Christian tradition, the concept of darkness and night has a special meaning, which is related to salvation and the experience of God's presence.

#### 1. DARKNESS

##### 1.1. *Darkness as a metaphor for the original state*

Gen 1,1f. "In the beginning God created heaven and earth. Now the earth was a formless void, there was darkness over the deep, with a divine wind sweeping over the waters."<sup>1</sup>

The Hebrew word for *formless void* is "thohuwabohu" which denotes a horrifying, eerie state, the antonym of creation. The Greek word "chaos" gulf, abyss, darkness has the same meaning.

Against this background, it becomes apparent that darkness is not understood as objective phenomenon of nature, but as an aspect of the stasis, which is the exact opposite of creation and therefore perceived as eerie. Darkness does not refer to the ordinary darkness of night, but a chaotic, disorderly pitch darkness. In numerous cosmologies, darkness is part of the primordial chaos (Babylonians, Egyptians, Indians, Phoenicians, Greeks and Chinese).

In the Old Testament, chaos is not regarded as power in its own right, but rather as something, which is overcome through the power of God (mighty word of creation). The creation of light turns darkness into an integral part of the cosmos: "God said, 'Let there be light,' and

---

<sup>1</sup> All quotations from the Bible taken from: *New Jerusalem Bible*, Standard Edition, New York 1998.

there was light. God saw that light was good, and God divided light from darkness. God called light 'day', and darkness he called 'night.'" (Gen 1,3-5). A similar intention is expressed in Is 45,7 where God says: "I form the light and I create the darkness, I make well-being, and I create disaster, I, Yahweh, do all these things."

### 1.2. *Darkness as a signal surrounding the residence of the Divine*

Darkness expresses that God is hidden and thus becomes a motif in theophany:

Now when the priests came out of the Holy Place, the cloud filled the Temple of Yahweh, and because of the cloud the priests could not stay and perform their duties. For the glory of Yahweh filled the Temple of Yahweh. Then Solomon said: Yahweh has chosen to dwell in thick cloud. I have built you a princely dwelling, a residence for you for ever. (1Kings 8,10-13.).

The scene when the Ten Commandments are handed over is described as follows: "So the people kept their distance while Moses approached the dark cloud where God was." (Ex 20,21). The motif here serves to emphasise the sovereignty of Yahweh, because the dark cloud symbolises that the Divine presence is simultaneously revealed and shrouded.

Another theme not directly related to darkness but indirectly referring to it is the assumption that man cannot look at God face to face without dying.

Moses said 'Please show me your glory.' Yahweh said, 'I shall make all my goodness pass before you, and before you I shall pronounce the name Yahweh; and I am gracious to those to whom I am gracious and I take pity on those on whom I take pity. But my face', he said, 'you cannot see, for no human being can see me and survive.' Then Yahweh said, 'Here is a place near me. You will stand on the rock, and when my glory passes by, I shall put you in a cleft of the rock and shield you with my hand until I have gone past. Then I shall take my hand away and you will see my back; but my face will not be seen.' (Ex 33,18-23)

God only lets himself be seen from behind. Moses can see His back as soon as He has passed by. This means that God's presence often is not experienced until afterwards when He has already passed by, rather than during the encounter. In many cases God's deeds are only recognised on hindsight like a thread that runs through a people's

or an individual's history. This experience belongs to the context of theophany and underlines the perception of God that cannot only be veiled but also delayed. This motif is of particular importance in our context because it confirms the fact that no statement whatsoever can be made concerning the presence of God. Even in a state of abandonment by God that is experienced as extreme on the subjective level, God may nevertheless be objectively present, although the individual concerned may only recognise this on hindsight. That is to say, the experience of night might even be God's passing by, whose presence, however, only becomes perceptible when He has already turned His back.

### 1.3. *The incomprehensible God*

It was with modern man in mind that Karl Rahner wrote:

Within the framework of a hypothetical experience of man's being referred to God, mystagogy must convey the correct 'image of God', the experience that man's foundation is an abyss, that God is essentially incomprehensible; that His incomprehensibility will increase rather than diminish, the better we understand God, the closer we come to His love through which He communicates Himself;... Such mystagogy must therefore teach us in the most practical sense of the word how we can bear being close to this God, to address him with an informal 'you' and venture into His silent darkness.<sup>2</sup>

It is remarkable that Karl Rahner deliberately chose experiences such as emptiness, loneliness, darkness, and falling out of all the prototypical ones made by modern man, our contemporary, and that he never tired of emphasising how man's ever renewed openness and orientation towards the ever greater and ever different God becomes most tangible in such moment.

## 2. THE DARK NIGHT

The phenomenon of the 'Dark Night' as characterisation of a spiritual crisis was treated by various authors throughout the history of spirituality. The work of the same title by Saint John of the Cross gives a detailed description of this phenomenon.

---

<sup>2</sup> KARL RAHNER, *Frömmigkeit früher und heute*, in *Schriften zur Theologie* Bd. VII, Einsiedeln 1966, 23.

All these works emphasise that the Dark Night clearly belongs to the spiritual development of man and in the context of this process marks the decisive stages of transition, steps of development and maturation. At the same time, it is an account of a crisis in spiritual life.

John of the Cross wrote: Since the conduct of these beginners in the way of God is lowly and not too distant from love of pleasure and of self, ... God desires to withdraw them from this base manner of loving and lead them on to a higher degree of divine love. And he desires to liberate them from the lowly exercise of the senses and of discursive meditation, by which they go in search of him so inadequately and with so many difficulties, and lead them into the exercise of spirit, in which they become capable of a communion with God that is more abundant and more free of imperfections. ... when God sees that they have grown a little, he weans them from the sweet breast so that they might be strengthened, lays aside their swaddling bands, and puts them down from his arms that they may grow accustomed to walking by themselves. This change is a surprise to them because everything seems to be functioning in reverse. (Night 1,8,3)<sup>3</sup>

Becoming a Christian person therefore means growing to maturity, and this is a task of discerning, of separating. Regressive infantilism, longing in a certain sense to return to the womb, should therefore be distinguished from creatively giving shape to spiritual childhood in the correct proportion of dependence, freedom and self-reliance. St John of the Cross uses the words “librar” and “más libres” to describe this process. Thus he describes the process, initiated by God and therefore guided by the Spirit, as liberating.

This liberating development is initially characterised by the experience of crisis. Convictions and principles of faith valid in the past, images of God hitherto shaped by experience, and a fulfilling prayer life are fundamentally called into question. To use the same metaphor, man weaned from the mother's breast and put on his own feet feels repudiated by God. Nothing is the same as before, the safety of spiritual wellbeing has turned into cold distance.

Freeing oneself or being freed from imperfections is the key element of the liberation process of the Dark Night, perfection in this

---

<sup>3</sup> All works of John of the Cross quoted from: JOHN OF THE CROSS, *The Collected Works*, Revised Edition, translated by KIERAN KAVANAUGH and OTILIO RODRIGUEZ, Washington D.C. 1991.

context must not be confused with perfectionism or competitive asceticism. Perfection will always be the goal that is aimed at but never attained in spiritual development. It can be given only by God; man can but strive for it.

In the Christian context the spiritual path describes the experience of a relationship, that is why imperfection has nothing to do with moral judgement, but with the incapability of man to respond to God's offering his love. This incapability can be due to various causes and manifests itself in different ways. That is why it often turns out to be a complex and difficult undertaking to identify the underlying causes of the experience of crisis in the Dark Night.

Among the most frequent causes are fixations of man on certain images of God, on certain forms of worship and, to a lesser extent, restrictions for fear of punishment. Man has lost the ability to develop, because he has unquestioningly adopted religious concepts and fantasies, and restricted himself to certain religious practices. These attitudes are sometimes justified by claims of truth and moral judgements, thus further limiting the capacity for transformation. Any kind of fundamentalism would come under this category, because it prevents further development by defining a given system universal truth and moral law.

As long as these closed systems function for individuals or groups, that is as long as they yield the desired results, they continue to exist unchallenged. But if they are called into question by external or internal occurrences, e.g. by experiences of suffering and death, of dryness and absence of comfort, they enter a state of crisis and must be revised, restructured and maybe even completely left behind. This is the only way development, maturation and growth will happen, which therefore are inextricably linked to abandonment, questioning, and crisis. This process, of course, might be more or less distinct, the crises of human growth and maturation have varying degrees of intensity, but it remains to emphasise that every positive development includes an element of crisis.

John of the Cross chose the Night as a principle of his mystical theology and of the soul's ascending to God. This is mainly explained in his two works "The Ascent of Mount Carmel" and "The Dark Night" with the commentary on the "Ascent" rather describing the active and the one on the "Night" the passive aspect. The Nights are subdivided into the *Night of the Senses* and the *Night of the Spirit*, each of which consists of an active and a passive part.

In the active Night of the Spirit the senses and the capacities of the soul play an active role in the liberation process for God, the destination of which is condensed in the dark nightly faith. So John can say: "This spiritual night, which is faith, removes everything, both in the intellect and in the senses." (Ascent, 2,1,3). The soul here is referred to as calm and patient, so through the darkening of all senses and rationality the soul will be able to transcend nature. This can only happen in the darkness of pure faith. In terms of developmental psychology the active Night of the Spirit signifies the process of man's coming of age, of weaning himself from "the sensory breasts" (Night 1,13,13) and from the mother's milk of sweet attachment to religious experience.<sup>4</sup>

All the experiences of the senses and all mental-spiritual ideas must be overcome and left behind. The aim is to abandon God or, more precisely, the ideas and images of God, all for the sake of God, or, as J. Welch describes this process: "When GODS Die"<sup>5</sup>.

According to the principles of negative theology, every image of God implies a set definition and thus limitation of God's significance. This is in glaring contrast to God's transcendental reality which goes beyond all possibilities of thought. In a radical way the Night refers man to himself, deprives him of all certainties and demands his naked faith and unconditional trust in God.

The seriousness of the night experience, however, will only be achieved in the passive Night of the Spirit, when all the soul's activity is overtaken by the divine activity. For the soul this feels like being cast out into the darkness, abandoned by God, an experience of poverty and misery.

The state of deprivation finds its expression in a soul which is no longer able to pray, to follow religious service attentively, which finds it difficult to concentrate – because its memory is failing – in short, that it must be engulfed in this divine and dark spiritual light of contemplation, and thereby be withdrawn from all creature affections and apprehensions (Cf. Night 2,8,2).<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Cf. ALOIS MARIA HAAS, *Die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes. Mystische Leiderfahrung nach Johannes vom Kreuz*, in: GOTTHARD FUCHS (Ed.), *Die dunkle Nacht der Sinne. Leiderfahrung und christliche Mystik*, Düsseldorf 1989, 108-125, here: 119.

<sup>5</sup> Cf. JACK WELCH, *When GODS Die. An Introduction to John of the Cross*, New York, 1990.

<sup>6</sup> ALOIS MARIA HAAS, *Die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes*, Ibid. 121.

What is at stake in this process is finding the things anew, restoring the capacity of the soul “to the enjoyment of all earthly and heavenly things, with a general freedom of spirit in them all.” (Night 2,9,1) “Hence, so the soul may pass on to these grandeurs, this dark night of contemplation must necessarily annihilate it first and undo it in its lowly ways by putting it into darkness, dryness, conflict, and emptiness. For the light imparted to the soul is a most lofty divine light that transcends all natural light and which does not belong naturally to the intellect.” (Night 2,9,2)

Regarding the present situation the famous theologian Karl Rahner remarks:

The starting point must be contemporary man as he really is, a resigned, depressive, sceptical being that has become tired, and for whom pathos is nothing but vain talk. Against this background the ultimate radicalisation of contemporary man’s state of mind might be the only way to experience or provoke such kind of a breakthrough. When mysticism talks about the Night of the Senses and the Night of the Spirit this must not be confused with diverse physiologically or sociologically induced depressions contemporary man is suffering from. Yet, these things are related. Ultimately, man can only come to terms with these difficulties of contemporary mankind through radical loving and hopeful surrender to the incomprehensible secret that we call God.<sup>7</sup>

At the end of these general reflections on the Dark Night it should be stated that it is a phenomenon of crisis in spiritual life affecting almost inevitably all those people who have embarked on a journey of spiritual development along the lines of growth and maturation towards greater freedom and perfection.

The images or symptoms of the Dark Night, as Karl Rahner said, are very similar to those of depressive disorders, yet they must not be confused. These include despondency and sadness, a sense of numbness, indifference and joylessness, problem of meaning of life, exhaustion, having difficulty to concentrate etc.

---

<sup>7</sup> KARL RAHNER, *Unmittelbare Gotteserfahrung in den Exerzitien*, in: GEORG SPORSCHILL (Ed.), *Horizonte der Religiosität*, Kleine Aufsätze, Wien 1984, 25-34, quoted here 31.

### 3. THE DARK NIGHT AND DEPRESSION

One of the difficulties in distinguishing a dark night from a depression is that people in either type of crisis may mention the same symptoms and may use the same terms. One would almost think that a dark night is indistinguishable from a depression. The ambiguity and manifoldness of both phenomena have become apparent time and again and have been described in several publications. It is for this reason that there are no rules of thumb for dealing with people in such a dark episode other than to keep close attentive contact with them and to listen to them carefully. One should try to understand the nuances resounding when a person in such a crisis is telling his or her story or is silent. The difference often does not lie in the experience itself, but in a person's own interpretation of the experience or in the connections found or references made by him or her. There are certainly unambiguous cases, but dealings with these phenomena usually involve approximations and probabilities rather than clear assessments or diagnoses.

#### 3.1. *Similarities*

Sadness is found in both phenomena. Sadness is not the same as a depression, but is an aspect of depression. However, it is also an aspect of the dark night. Both phenomena also involve a feeling of incapacity, of not being able to do something, of being incapable or paralyzed and of not understanding the situation. In addition, a person may experience a loss of all interests, not understanding this either. Things that he or she used to take pleasure in or that may have given satisfaction, that made him or her feel cheerful have lost 'all flavor', have become unimportant and insipid. Feelings and positive moods give way to tiredness and heaviness. An overwhelming lack of energy is perceived. People suffering from these symptoms mention an inner emptiness and dryness. These are also common to both phenomena.

Another aspect that both phenomena have in common is the aspect of guilt: In the dark night, a person may initially think that all he or she has to do is, for example, to try and pray differently, to improve his or her prayers, or perhaps to practice more strictly or to change his or her practice. "If only I would do it better, or could do it better, it would go well!" Behind such thoughts is the hope to be able to end the dejection of the dark night by will or discipline. In a depression, it is rather the horrible feeling that one's will is blocked that prevails: "I have myself to blame for my situation! If only I wanted

– truly wanted – things would go well! If only I could pull myself together to finally change something!” Such thoughts or similar thoughts may come to a person’s mind during a depression. However, as none of them leads to a change for the better or puts an end to the dejection, the feeling of having oneself to blame, of being responsible oneself for one’s situation remains. Often another related thought will come to mind: “My intellect, my thinking is also blocked; there is a spanner in the works!” Depressives mention this expressly.

In cases of a dark night or depression, such feelings of inadequacy, guilt and imperfection point to different dispositions. In a depression, the feelings of guilt are often accompanied by a self-destructive tendency. In a dark night, however, the feeling of guilt relates to an inadequacy towards God. The human being senses, to some extent, the guilt in which he or she has become entangled as a result of his or her own limitations, his incapability to do what is good. Therefore, the feeling of guilt can even be considered a quality – the quality of recognizing one’s imperfection, of feeling more modest and humbler before God. A serious depressive episode may result in a deep understanding and acceptance of the illness, which may feel similar. However, in case of a dark night, the feeling of imperfection in relation to God does not involve feelings of worthlessness or self-loathing and there is no suicidal ideation. This is different in case of a depression.

In one of his articles, Kevin Culligan tried to distinguish these experiences.<sup>8</sup> When someone in a dark night says that he or she wishes he or she were dead, this is a wish to be with God. He or she wishes that what has been lost in the sense of closeness, of onetime intimacy and certainty of being connected with God or being secure in His presence to be restored, or better, to be completed. In a depression, the wish is a wish for the depression to end, for the unbearable situation to come to an end.

Furthermore, the decisive factor in triggering a dark night or a depression is often an experience of loss. In episodes of a dark night, someone appears to lose all that was positive, all that was comforting, all that he or she could derive from his or her faith. He or she gets the impression that the relationship with God is broken off. That on which he or she could live until then, what carried, supported and also

---

<sup>8</sup> Cf. KEVIN CULLIGAN, *The Dark Night and Depression*, in: KEITH J. EGAN (ed.), *Carmelite Prayer. A Tradition for the 21st Century*, New York/Mahwah 2003, 119-138, here 130.

nourished him or her seems wiped out. The security and certainty of living in the presence of God evaporates. The access to God, to the experience of meaning or comfort in faith appears completely blocked. Something of existential importance in the human being's life seems lost forever.

This experience of a support in life collapsing is also seen in depressions, for example, when someone's support in life, every hold and every perspective in life is ripped away due to the loss of work or the loss of an important person.

### 3.2. *Differences*

The dark night is part of the path to God. It is a phenomenon of the 'transformatio', the transformation of a human being in and by God, taking place throughout his or her life. In other words, the experience of some form of the dark night is a necessary, unavoidable element of the path to God, who is essentially also the Incomprehensible One and actually can show Himself only in the dark.

A depression, on the other hand, is clearly not a normal element of life. Bouts of depression or low spirits are part of life, as it would be rather strange or conspicuous for a human being never to experience anything like that, but a depression is not a necessary element of a human's development and growth.

This shows again what has been emphasized in contributions from the psychological and psychiatric perspectives: depression is an illness! An illness must be treated, and there are several therapeutic options for such treatment. The illness of depression also remains an object of research. Many questions and issues have still not been resolved. There are gradations and classifications, but they have been changed repeatedly in the history of medicines, and classification remains difficult in practice. Many medicines work in some people, but not in others, and much is not as unambiguous as one would wish it to be with regard to diagnosis and therapy. The dark night, on the other hand, is a phenomenon of crisis on the spiritual path of 'transformatio' and is not something that can be treated.

Whereas the dark night rather pertains to a human being's religiosity, a depression manifests itself more in social, physical, biographical and biological contexts. A depression may, and probably does, affect a person's spiritual life. Conversely, the dark night usually has its origin in a person's spiritual life and, viewed from the outside, usually does not affect this person's everyday life. A depressive's environment, the people with whom he or she lives or works will

notice a depression sooner or later; they will notice a change in this person. A dark night is often not noticeable from the outside. An outsider may wonder at times and may notice that someone is struggling when praying or meditating, but in the end everyday life goes on. For example, "Will I be able to work today?" is a question not asked in a dark night. Often, everyday life will even have a stabilizing effect in episodes of a dark night. Therefore, a distinguishing criterion could be the functioning of a person's everyday life and spiritual life.

In milder forms of depression, a regular prayer life or regular daily exercises may help to compensate for the difficult experience of depression and to find a useful and stabilizing form. This is contradicted in people in a dark night, when it is prayer life itself that has become a problem. What helps and stabilizes in such cases is rather everyday life, provided that it truly goes well and is absorbing.

In this context, it should also be noted that a depression in the most severe cases, but also in milder cases, has visible symptoms, for example, slowing of movements, a sad facial expression, softer speech. The posture of a depressive will change and often he or she will have difficulty speaking. The inability to live and cope with everyday life manifests itself also gesturally, mimically, physically. Generally, this is not seen in people during a dark night.

Further, it should be noted that, as far as we know, the dark night does not involve marked sleeping and eating disturbances, weight gain or weight loss, a reduced sex drive or lack of appetite. These physical symptoms are less common in dark nights than in depressions.

Now who is led into a dark night? A human being cannot produce a dark night; he or she is rather led into it. The concept of John of the Cross and other spiritual teachers suggests that this experience of crisis affects people who have already started on their spiritual paths, who have experience of their spirituality, who know forms of personal piety and who have followed their own individual paths of practice and prayer for some time.

We think that this provides us with a restriction that will be useful for the purpose of distinguishing the dark night from depression, so we will assume that those who can experience a dark night are those who have walked a spiritual path in the above sense for some time. This implies, however, that the dark night presupposes the capacity for self-awareness and self-reflection. Normally, it also pre-supposes a certain level of ego strength and ego structure.

An episode of such a dark night may be triggered by certain factors. Sometimes these triggers can be identified, but often one will

not be able to find any direct triggers for the crisis, not even at close inspection. As can be found in John of the Cross<sup>9</sup> and also Henry Nouwen<sup>10</sup>, it is possible for people to suffer from depression and at the same time have a dark night. John of the Cross even thought that a dark night could cure a depression. According to John of the Cross, a person who is depressed or melancholic and is led into the dark night will also be freed of this melancholic fixation, just like he or she will be freed of fixations on, for example, his or her images of God, etc. Both phenomena, that is, depression and dark night, can occur together. Therefore it is and remains important not to ignore the possibility of a depression in the context of pastoral care or spiritual direction. Of course, a depression will require other, that is, therapeutic or psychiatric treatment. However, this does not mean that pastoral care or direction should be suspended when a depression is suspected! Spiritual direction during a depression is possible without reinterpretation of the depression as a dark night.

We would like to introduce another distinction here: not every experience of a crisis in faith is a dark night, nor is every psychological disorder a dark night just because someone is pious! Exactly in the field of spiritual life, when dealing with full-time or part-time workers in pastoral care, in spiritual communities and groups, one may be tempted to label crises as 'dark nights' and thus to cloak them in pious terms. Sometimes this is based on the view that "a true Christian will not become depressed. Those who truly believe will not become melancholy, because faith means joy and peace." This view is, of course, absurd. It is nevertheless widely held at a conscious or subconscious level. Faith is not an antidepressant; however, it can help to cope with a depression.

Experiences with, for example, the institution of the Church as well as frustrations in daily pastoral routine tend to relate more to 'black moods', which will occur almost inevitably when a person is really exposed to the world and comes in contact with other people and institutions.

---

<sup>9</sup> Cf. JOHN OF THE CROSS, Night 1,9,2f.

<sup>10</sup> Cf. HENRI NOUWEN, *The Inner Voice of Love. A Journey Through Anguish to Freedom*, New York 1999 and MICHAEL PLATTIG, *Henri Nouwens Krisenerfahrung: Depression und/oder Dunkle Nacht?*, in REGINA BÄUMER / MICHAEL PLATTIG (Ed.), *Dunkle Nacht und Depression. Geistliche und psychische Krisen verstehen und unterscheiden*, 2. Ed., Ostfildern 2010, 106-111. (Spanish Ed.: REGINA BÄUMER / MICHAEL PLATTIG (Ed.), *Noche Oscura y Depresión. Crisis espirituales y psicológicas: naturaleza y diferencias*, Bilbao 2011, 133-139).

Another example: when someone receives news about, for instance, a mass dismissal or an attack, he or she will often have two different feelings, especially when he or she has a Christian background: anger about arbitrariness, irrationality and ignorance, and at the same time total powerlessness. This is also a form of a black mood. The challenge is to learn how to deal with it, and this is a form of self-care that everyone has to learn. Making a variation on a saying of Desert Father Antony, one could say that it is one of the challenges of life until its end to reckon with temptations – as Anthony says<sup>11</sup> – that is, with frustrations and black moods, and to deal with them in such a way that they will not take on a life of their own! Or, as the Desert Fathers and Mothers might say, we have to learn to deal with the challenges of life in a way that they will not get hold on us and force us towards a state of depression. Here, too, good discernment is essential.

In the religious field as well as in the direction of spiritual people, be it clerics or members of a religious order, who have already engaged themselves in various phenomena, it may happen that someone says the following of himself or herself: “I have a dark night of the soul!” This must make all alarm bells start ringing in the head of the director, as self-diagnosing a dark night is a very dubious practice. The spiritual tradition is very careful about such diagnoses, be it by the directee or by the director. It is only at the end of a process that one may suspect that the person involved went through a dark night. At best, in due time and on the basis of an ‘inspection of the phenomena’, the director and directee will together develop an understanding of the deeper meaning of a chapter in the latter’s life, designating it as a dark night only when applicable. A ‘diagnosis’ made at the beginning of a direction process cannot be truly open. So when someone claims that he or she is experiencing a dark night, one cannot exclude the possibility that this is indeed the case, but more likely he or she is cloaking a depression in religious terms or carrying the spiritual phenomenon of the dark night before himself or herself. Some people collect rosaries or crucifixes, whereas others adorn themselves with religious experiences. The dark night is such an experience! However, this only involves people who have already heard or read about the dark night

---

<sup>11</sup> Cf. Antony 5 in BENEDICTA WARD (Ed.), *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection*, London 1983, 2.

and then conclude: “Wonderful, that is what I also have!” John of the Cross calls this “spiritual gluttony”.<sup>12</sup>

This is a problem because such experiences are connected with judgments: “It is good that I am finally having a dark night, because this means that I have developed from the beginners’ level to the advanced level<sup>13</sup>. This is something to be proud of! Others have not got this far!” Thoughts like that reveal a person’s own up-valuation as well as his or her down-valuation of others, and both result in narrowness, in a lack of inner freedom.

Conversely, when one talks with people who have experienced a true dark night, they will say that they do not want to go through such an experience again. The experience appears neither something worth striving for nor something to be proud of. This relates to a totally different existential quality and concern. The dark night is not harmless!

Systemizations, both in the context of therapy and of spiritual direction, and therefore all pointers for assessing depressions, as well as the notions of the ascending path or the threefold or multifold path are merely tools to help one understand. They are not assessment frameworks. In particular, what is important is not book knowledge or scales enabling one to make a diagnosis. All these attempts to systemization and criteriologies only serve to train one’s own alertness, one’s own attentiveness in dealing with people. This applies to therapy and spiritual direction equally.

According to our experience, a ‘tendentious’, ‘soft’ dividing line in the abovementioned sense can also be found in the director’s own experiences.<sup>14</sup>

Daniel Hell has stated that a contagious undercurrent or mood arises during the treatment of depressives.<sup>15</sup> The mood of the depressive ‘infects’ the director, who then feels himself or herself more and more paralyzed, feeble and in low spirits. He or she notices that his or her reactions are becoming more and more exacting.

---

<sup>12</sup> Cf. JOHN OF THE CROSS, Night 1,6.

<sup>13</sup> Cf. e.g. JOHN OF THE CROSS, Night 1,8,3.

<sup>14</sup> Kevin Culligan also refers to this, cf. KEVIN CULLIGAN, *The Dark Night and Depression*, loc. cit., 131.

<sup>15</sup> Cf. DANIEL HELL, *Psicodinámica de la depresión y consideración*, in: REGINA BÄUMER / MICHAEL PLATTIG (Ed.), *Noche oscura y depresión. Crisis espirituales y psicológicas: naturaleza y diferencias*, Bilbao 2011, 15-29.

When talking with a person who is stuck in a dark night, however, the director will develop a kind of solidarity. Feebleness and heaviness do not arise, but interest and resonance. When one listens to people describing the dark night, one can feel powerful and energetic.

Here, the distinguishing criterion is found in the director, and here, too, alertness in contact with the directee and inward attentiveness are required. It is important to focus one's attention not only on the other person, but also to be aware of one's own reactions. The director should therefore rather 'stay close to himself or herself', focusing less on making a diagnosis or on finding something or explaining things.

In Chapter 9 of Book One of "The Dark Night", John of the Cross gives hints about how one may recognize whether one is dealing with a dark night, a laxity or a bad humor – the latter means melancholy, as becomes clear further on. He writes:

Yet, because the want of satisfaction in earthly or heavenly things could be the product of some indisposition or melancholic humor, which frequently prevents one from being satisfied with anything, the second sign or condition [*for the dark night in addition to loss of satisfaction*] is necessary. (Night 1,9,2)

Melancholy, as he calls it, and the dark night are usually similar as regards indisposition and loss of satisfaction. In case of the dark night, however, they are accompanied by a longing – not a longing for the end of the dark night, but solicitude for God or solicitude about serving God. In the dark night, it can manifest itself as concern and pain of the person involved (cf. Night 1,11,2) about not serving God and "that the memory ordinarily turns to God solicitously and with painful care". (Night 1,9,3)

This means that the dynamic of the solicitude is part of the experience of the dark night. This solicitude can of course be masked in different ways, but it is this basic dynamic that plays a role time and again, even in the darkest phases of the dark night. This solicitude shows that it is essentially about getting closer to God, even when His image is totally faded or completely gone. To enter into a relationship with God is the deep wish of every human being, even when no counterpart is visible. This is connected with another image used by John of the Cross, that is, the image of the dark night as a period of weaning the infant from the 'mother's breast' of God. He uses this image at several places in his works, one of which we already cited:

...when God sees that they have grown a little, he weans them from the sweet breast so that they might be strengthened, lays aside their swaddling

bands, and puts them down from his arms that they may grow accustomed to walking by themselves. This change is a surprise to them because everything seems to be functioning in reverse. (Night 1,8,3)

God puts the infant, who initially lay blissfully and sated at the breast of God, down from His arms. It must stand on its own feet, so that it will also grow to maturity towards God. John of the Cross thus distinguishes a human, biographical growth to adulthood as well as a growth to maturity of the human being towards God, a maturing into a counterpart of God.

From God's perspective, it is a process of weaning – as John of the Cross informs us – a process that is both natural and necessary for the development of the human being; from the infant's perspective, though, this weaning process is unsettling and frightening, as everything that once offered support and security is broken off – to him, everything “seems to be functioning in reverse”.

The dynamic of the dark night is also a dynamic of transformation, which also has the aspect of growth to maturity, of becoming self-reliant in the relationship with God. John of the Cross is absolutely convinced – and he is very scriptural in this respect – that God does not want dependent slaves, but people who, as individuals, can be counterparts of Him.

According to John 15,15: “I shall no longer call you servants, because a servant does not know the master's business; I call you friends, because I have made known to you everything I have learnt from my Father.” Paul underlines this in Gal 4,6f.: “God has sent into our hearts the Spirit of his Son crying, ‘Abba, Father’; and so you are no longer a slave, but a son; and if a son, then an heir, by God's own act”, and in Rom 8,14f.: “All who are guided by the Spirit of God are sons of God; for what you received was not the spirit of slavery to bring you back into fear; you received the Spirit of adoption, enabling us to cry out, ‘Abba, Father!’”

Growth to maturity therefore belongs to the fundamental challenges of spiritual life and includes experiences of letting go and of crisis.

Elisabeth Ott has tried to make a distinction by differentiating between an external and an internal perspective.

The Dark Night in the proper sense of the word may be an experience that is hardly ‘mystic’, but rather like human distress or even a severe illness. The essentially mystic element will then only consist in the experience of being sustained, patience, the capacity to persist, a

faithfulness which is not loyalty in terms of a moral law, but faithfulness in memory of the love experienced and preserved in faith.<sup>16</sup>

Daniel Hell comes to a similar conclusion when he talks about depression as a risk which religious individuals might be willing to take “in order to surrender to a seemingly senseless fate because they are confident that it will be meaningful in the end.”<sup>17</sup> This opens up a new dimension of understanding which helps to accept the illness as necessary and helpful. Yet this description is limited to the passive aspect of dealing with this experience. In comparison any description of the Dark Night would have to be broader in outlook and more open. E. Ott’s concept of “creative depression” is a case in point:

‘Dark Night’ is a holistic process... In the course of this process the ‘Night’ becomes increasingly deep, dark, all encompassing, thus challenging the individual to an ever deeper and complete surrender to God’s will. Only then can the ‘light begin to shine in the darkness’, the light of renewed confidence, a deeper love. It is in this sense that the ‘Dark Night’ is ‘creative depression’. The ‘Dark Night’ can acquire such a quality as obscurity which remains open to the spirit, the spirit of the creator.<sup>18</sup>

After all, such openness may also be found in the context of psychotherapy because “irrespective of a potential transcendental attitude the expectation that patients may break free from depression and despair is realistic and justified. A follow-up of depressive patients convincingly proved that on hindsight the individuals suffering from depression considered the moment of instilling new hope as the most important help they received during the period of depression.”<sup>19</sup> It has to be borne in mind, though “that it goes beyond the scope of the therapist to gauge if and to what extent an individual undergoing the experience of depression may conceive of it as of the ‘Dark Night’ in a transcendental sense.”<sup>20</sup>

Equally important is the fact that modern psychoanalytical authors also see “longing as the origin of depressive disorders”<sup>21</sup>. According to

---

<sup>16</sup> ELISABETH OTT, *Die dunkle Nacht der Seele. Depression? Untersuchungen zur geistlichen Dimension der Schwermut*, Elztal-Dalla 1981, 143.

<sup>17</sup> DANIEL HELL, *Welchen Sinn macht Depression? Ein integrativer Ansatz*, Reinbek 1992, 232.

<sup>18</sup> ELISABETH OTT, *Die dunkle Nacht der Seele*, Ibd. 144.

<sup>19</sup> DANIEL HELL, *Welchen Sinn macht Depression?*, Ibd. 235

<sup>20</sup> Ibd.

<sup>21</sup> DANIEL HELL, *Welchen Sinn macht Depression?*, Ibd. 257.

the mystics' verdict such longing also is the origin of the Dark Night. The poem "Noche oscura" by John of the Cross, for example, begins with the following words: "En una noche oscura, con ansias, en amores inflamada, oh dichosa ventura!"<sup>22</sup> „One dark night, fired with love's urgent longings – ah, the sheer grace!" (Night Prologue). Such longing and its aim might be the criterion to distinguish depression and Dark Night right at their origin. It should be remembered that the longing for the transcendental may well disguise as worldly or interpersonal yearnings which should be cured in the course of spiritual accompaniment or psychotherapeutic treatment. It holds especially true for the latter that this dimension is not recognised in many cases. Many a depression is thus probably treated psychopathologically although it may have spiritual causes. This is the limitation of scientific psychology which Elisabeth Ott referring to the Dark Night describes in the following way:

The Dark Night thus goes beyond the scope of scientific psychology. The Dark Night is a corrective of all the reductionism implicit in our scientific concept of mankind. Modern psychology does not address phenomena such as renouncement, frustration for want of God's kingdom and God's love, suffering because we lack the perfection of Our-Father-in-Heaven. Experiences along those lines are either ignored or classified as disorders and lack of conformity.<sup>23</sup>

Daniel Hell traces this dividing line in an open formulation:

This spiritual perspective eludes scientific and scholarly thought. Yet it would be short-sighted to prematurely categorise it as masochist within the framework of depth psychology.<sup>24</sup>

### 3. SPIRITUAL ACCOMPANIMENT

When distinguishing various phenomena in the direction of people, it is the dynamics question and the 'whence and where to' question that are expedient and leading in the end, not the definition or diagnostics question. The phenomena manifest themselves or become clearer when they are observed in the context of their dynamics. Obviously, these dynamics also mean that a process will

---

<sup>22</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, Edición crítica, 11<sup>th</sup> ed., Madrid 1982, 32.

<sup>23</sup> ELISABETH OTT, *Die dunkle Nacht der Seele*, Ibid. 147.

<sup>24</sup> DANIEL HELL, *Welchen Sinn macht Depression?*, Ibid. 231.

develop over a longer period and that one should recognize that obstacles will appear and crises may arise at various points in the development of human beings.

The challenge of direction exists in accompanying people on their way and continuing to do so, even in times of crisis, according to the dynamics and growth impulse – not by arguing away or playing down the crisis nor by calling forth or idolizing it, but by taking it seriously in the dynamics of growth. This also means allowing a person who is going through such an episode of his or her life to place his or her own interpretation on the event or the process. In the end, when the process and growth orientation are taken seriously, the sole result of the distinction process will therefore be a comparative assessment, a ‘more or less’, a ‘more probable’ or ‘less probable’.

This will only work, however, when the provider of pastoral care or spiritual direction is experienced with regard to alertness and inward attentiveness and adopts an open attitude towards development and growth.

For spiritual direction in general, it remains important and crucial to keep in mind that, in the end, it is and will remain God who directs the human being. The role of director is always a supporting one, one of assisting in the distinction process, but never one of ‘generating development’ and never one of ‘resolving the crisis’. It is always about accompanying people and looking at the dynamics of God’s Spirit in other people in a positive way. It is nonetheless important for a pastor to take his own limitations seriously and to refer a person to a therapist when there are signs of a depression or signs that could suggest a depression.

Our contact with people and their stories in the context of direction and/or therapy cannot be about standardization or simplification; it is rather, distinction and discriminability that are appropriate! Only these can be useful in spiritual direction or therapy. It is absolutely essential to the concrete direction of people to look closely, to observe carefully and to take account of the limitations of one’s own competences. In doing so, we consciously place ourselves in the tradition of the discernment of spirits, the concern of which can be described in the same terms, that is, careful observation and discerning qualification for the wellbeing and positive growth of people. Relevant instructions can already be found in what is probably the oldest document of the New Testament, the First Epistle from Paul the Apostle to the Thessalonians. Paul urged his community: “Do not

stifle the Spirit or despise the gift of prophecy with contempt; test everything and hold on to what is good." (1Thess 5,19-22) In addition, the First Epistle of John urged at the beginning of the first century after Christ: "My dear friends, not every spirit is to be trusted, but test the spirits to see whether they are from God, for many false prophets are at large in the world." (1John 4,1).

In the time of the Desert Fathers experiences on the own spiritual path and the ability of discernment was a principal gift for becoming a spiritual father or mother.

Abba Poimen said that Abba Ammonas said, 'A man can spend his whole time carrying an axe without succeeding in cutting down the tree; while another, with experience of tree-felling brings the tree down with a few blows. He said that the axe is discernment.'<sup>25</sup>

REGINA BÄUMER  
INSTITUT FÜR SPIRITUALITÄT  
PTH MÜNSTER

MICHAEL PLATTIG, O.CARM.  
INSTITUTUM CARMELITANUM  
ROME

---

<sup>25</sup> Poimen 52 in BENEDICTA WARD (Ed.), *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection*, London 1983, 174.

ONE DARK NIGHT  
AN EXPLORATION OF THE DARK NIGHT AND ITS POSSIBLE  
APPLICATION TO APOSTOLIC RELIGIOUS CONGREGATIONS

ANNETTE LAWRENCE, DMJ

INTRODUCTION

In our *postmodern* society with its constant change, questioning and challenging our values and beliefs, many people seem to be suggesting that what we are experiencing is a “dark night.” The image has been applied to the world,<sup>1</sup> to the Church,<sup>2</sup> and to religious life as well as to the lives of individuals. Being a religious myself, it is the suggestion of this image for the present moment of religious life that particularly interests me. Religious life has been battered by the same phenomena as the rest of society but perhaps the change has been even more rapid, and there is a sense of confusion for many. People have left, numbers are diminishing and those who remain are ageing and often tired. There is a loss of identity. In my own almost thirty years as a Daughter of Mary and Joseph there has been constant change, constant questioning of who we are and where we might go from here. At times, much of the time these days, we are asking what God is doing. A province that had about eighty members when I entered in 1986 now has thirty-four. All but two of us who have entered in the last thirty years have left. We now have three sisters

---

<sup>1</sup> See V. SEELAUS, “*The Self in Postmodern Thought: A Carmelite Response*,” in RR 58 (1999) 454 - 469 at 466.

<sup>2</sup> See W. MCNAMARA, *The Human Adventure*, New York: Image, 1976, 27-28. He says that: “there is one outstanding and saving feature of this cellophane age and that is the Dark Night of the Church.” He continues to apply the symbol to various ways of life: “It is the only way out of our present crisis of faith. All the livelier forms of faith and more fiery degrees of love and higher forms of prayer are on the other side of the Dark Night. The pattern of growth in prayer delineated by John of the Cross corresponds to the love life of the married couple, the vowed life of the religious, and the intellectual life of the college student.”

under the age of sixty. Many of those who have died or are ill are not the elderly but those who were still active. Yet, there is great life, hope, and energy!

Often there is little expansion on the suggestion that this may be a dark night for religious life.<sup>3</sup> When studying for an MA in Spirituality at the Milltown Institute in Dublin (2001), this was the subject I took for my dissertation. Guided by John Keating O.Carm., I decided to look more closely at how appropriate it is to apply this image, historically developed for and by individual enclosed contemplatives, to apostolic congregations and societies. There is even less written about what the implications might be and this seems to me, even a decade or so later, to be an important question. It must be underlined however, that this is very much an exploration of issues still under discussion.

The first part of this essay is an attempt to explore what is meant by the dark night in the writings of John of the Cross and contemporary commentators; first, describing the dark night and the signs that it is occurring and then exploring the advice given to those in the dark night.

The second part of this work is a more tentative look at a possible application of the image of the dark night to apostolic religious congregations. It will explore, first, how the signs of the night might be seen in the present experience of apostolic religious congregations and then try to apply the advice offered those in the night to these groups. Finally, an attempt will be made to draw some conclusions from this exploration.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Major exceptions to this are the work of J. Ruffing and S. Schneiders.

<sup>4</sup> My gratitude is due to many people who helped in the preparation of my dissertation. Thanks to John Keating O.Carm., for his enthusiastic direction, insightful questions, and encouragement. Thanks are also due to Bernadette Flanagan PBVM for her support and encouragement throughout the two year course. Many thanks too, to staff, classmates and fellow residents in the Marist hostel who were always ready to listen, read or discuss ideas. Special thanks go to Teresa Clements DMJ and Chris O'Donnell O.Carm. whose patience, support and friendship have been invaluable. I am indebted to them both in many ways and, in particular, for their careful reading of this text. To my parents, thanks for their continuing support. Last, but definitely not least, I would like to thank Sheila Moloney DMJ and all my sisters in the English province for the opportunity to do this work. To all my sisters, then and now, thanks for the love and acceptance which has enabled me to write this.

## ABBREVIATIONS

- Ascent *The Ascent of Mount Carmel* in CWJC.
- Cada, Shaping L. Cada, R. Fitz G. Foley, T. Giardino, & C. Lichtenburg, *Shaping the Coming Age of Religious Life* (New York: Seabury Press, 1979).
- Chittister, Fire J. Chittister, *The Fire in these Ashes* (Leominster: Gracewing, 1996).
- Conn, Depression J. Wolski Conn, "Psychological Depression and Spiritual Darkness," in *Spirituality and Personal Maturity* (London: University Press of America, 1989) 128-167.
- CWJC *The Collected Works of John of the Cross*, trans. K. Kavanaugh and O. Rodriguez. ed. (Washington: Institute of Carmelite Studies, 1991).
- DMJ Daughter(s) of Mary and Joseph.
- Egan, Christian Mysticism H. D. Egan, *Christian Mysticism: The Future of a Tradition*. (New York: Pueblo Publishing Company, 1984).
- FitzGerald, Impasse C. FitzGerald, "Impasse & Dark Night," in *Women's Spirituality: Resources for Christian Development*. Edited by J. Wolski Conn. (New Jersey: Paulist Press, 1986). 287-311.
- Flame *The Living Flame of Love* in CWJC.
- Flannery, Death T. Flannery, *The Death of Religious Life?* (Dublin: Columba Press, 1997).
- Hayes, Crisis P. Hayes, "Crisis of Faith- Dark Contemplation?" *Priests and People* 14 (2000) 265-269.
- Johnson, Between E.A. Johnson, "Between the Times: Religious Life and the Postmodern Experience of God," *RR* 53 (1992) 6-28.
- May, Care G.G. May, *Care of Mind/Care of Spirit* (San Francisco: Harper & Row, 1992).
- May, Will G.G. May, *Will and Spirit* (New York: HarperCollins, 1987).
- Merkle, Different J.Merkle, *A Different Touch* (Collegeville: The Liturgical Press, 1998).
- Night *The Dark Night*, in CWJC.
- RR *Review for Religious*.
- Schneiders, Contemporary S. Schneiders, "Contemporary Religious Life: Death or Transformation?" in *Religious Life: The Challenge of Tomorrow*.

- Edited by C.J.  
 Yuhaus (New York - Mahwah: Paulist Press, 1994) 9-34.  
 Schneiders, S. Schneiders, *Finding the Treasure: Religious Life in a*  
 Finding *New Millennium vol. 1*  
 (New York - Mahwah: Paulist Press, 2000).  
 Soelle, Suffering D. Soelle, *Suffering*  
 (London: Darton, Longman & Todd, 1975).  
 Spidlík, Christian T. Spidlík, *The Spirituality of the Christian East.*  
 East Cistercian Studies 97 (Kalamazoo: Cistercian Publica-  
 tions, 1986).  
 Ukeritis, Ongoing M.Ukeritis, "Religious Life's Ongoing Renewal: Will Good  
 Intentions Suffice?" RR 57 (1996) 118-132.

## PART I: THE DARK NIGHT

### 1. DESCRIPTION

I can think of no better way to begin writing about the dark night than to use the words of St. John of the Cross himself:

A deeper enlightenment and wider experience than mine is necessary to explain the dark night through which a soul journeys toward that divine light of perfect union with God that is achieved, insofar as possible in this life, through love (Ascent Prologue:1).<sup>1</sup>

If he felt inadequate for the task, how much more should I? I also think that this little disclaimer underlines two essential elements of the dark night: that the goal is union with God and that it is only achieved through love. The other major elements that seem to define it, as far as that is possible, are that it is a process of purification (Ascent Prologue: 6) which is painful but it is also "sheer grace".<sup>2</sup>

The symbol of the night is often understood as referring to suffering and darkness but this is not really the meaning intended. The

---

<sup>1</sup> All translations from St. John of the Cross are taken from ST. JOHN OF THE CROSS, *The Collected Works of John of the Cross*, trans. K. KAVANAUGH and O. RODRIGUEZ. ed., Washington: Institute of Carmelite Studies, 1991, 50-51. All further translations of the texts are taken from this edition abbreviated as CWJC. Works are abbreviated as Ascent - *The Ascent of Mount Carmel*; Night - *The Dark Night*; Flame - *The Living Flame of Love*.

<sup>2</sup> "The Dark Night", CWJC 50.

imagery of the night is very rich. Night can be a time of great creativity, wisdom and problem solving. One can wake up with a solution to problems that seemed impossible by the light of day. It can be a time, too, when the terrors, conflicts and anxieties of the unconscious rise to the surface. Night is a time of love, of secret tryst and intimacy for lovers. It is also a time of deep religious experience. Most obviously, it is a time when one does not see and so “rests in unknowing and uncertainty.”<sup>3</sup> In Scripture, night “is the time when the history of salvation is achieved in a unique fashion.”<sup>4</sup> The middle of the night is when the bridegroom will come (Mt 25:6). John’s poem about the night suggests an image of the night as beautiful, purifying, transforming and full of “blessedness and mystery.”<sup>5</sup> Although this is not so clear in the commentaries it is there. He gives three other reasons for naming it night:

- Because individuals must “deprive themselves of their appetite for worldly goods.”
- Because the road is faith and “for the intellect faith is also like a dark night.”
- Because the point of arrival is God and “God is also a dark night to the soul in this life” (Ascent 1: 2,1).

### 1.1 *Senses and Spirit*

In his commentaries *The Ascent of Mount Carmel* and *The Dark Night*, John of the Cross speaks of two nights; the night of the senses and the night of the spirit. He describes the difference between the two purgations so:

[It] is like the difference between pulling up roots or cutting off a branch, rubbing out a fresh stain or an old, deeply embedded one ... The stains of the old self still linger in the spirit, although they may not be apparent or perceptible. If these are not wiped away by the use of the soap and strong lye of this purgative night, the spirit will be unable to reach the purity of divine union (Night 2:2,1).

In fact, he sees the real purging of the senses beginning with the spirit because it is at this depth that “all good and evil habits reside”

---

<sup>3</sup> See J. RUFFING, “*Seeing in the Dark*,” RR 51 (1992) 236-248 at 241-242.

<sup>4</sup> R. FEUILLET & X. LÉON-DUFOUR, ed., *Dictionary of Biblical Theology*, London: Geoffrey Chapman, 2<sup>nd</sup> ed., 1973, 389-391.

<sup>5</sup> I. MATTHEW, *The Impact of God*, London: Hodder and Stoughton, 1995, 54.

(Night 2:3,1). This is not to deny the reality of the night of the senses. Rather, it emphasises the greater depth and intensity of the night of the spirit. In the first night, what is lost is satisfaction through the appetites. In the second, it is much more; it is images, identity and control. The first night is more about knowledge of self and the second knowledge of God. In the first there is dryness but in the second, "God ...leaves the intellect in darkness, the will in aridity, the memory in emptiness and the affections in supreme affliction, bitterness and anguish by depriving the soul of the feelings and satisfaction it previously obtained from spiritual blessings"(Night 2:3,3).

In the night of the senses we learn to seek God not the consolations that God gives. The night of the spirit addresses the more subtle temptation to seek self in God, to have a "spiritual sweet tooth." (Ascent: 7,5).

### 1.2 *Active and Passive*

John describes each of the nights as having two phases. The active phase, our work, is detailed in *The Ascent of Mount Carmel* and the passive, God's work, in *The Dark Night*. They are not really separate or sequential but rather run concurrently. As N. Cummins says: "the active night must keep pace with the work that God is accomplishing in the soul ...The passive night, being God's work is more important. The soul must actively try to respond."<sup>6</sup> Sometimes we can be too active and try to do it all by ourselves instead of co-operating with God's work. When we do this John says we "resemble children who kick and cry and struggle to walk by themselves when their mothers want to carry them; in walking by themselves they make no headway, or if they do it is at a child's pace"(Ascent Prologue:3). On the other hand, he sees that "some are so patient about their own advancement that God would prefer to see them a little less so" (Night 1:5,3).

My own image of this co-operation has developed from my experience of using art as an aid to prayer. I carve chalk. I take a lump of rock and a penknife, remove all the hard outer layer and faults and then carve. Sometimes it is possible to get a hint of the shape that will emerge right at the beginning but usually I have to start blind and just cut. There is a very delicate balance involved. If I start out with an idea in my head and try to create something, I can almost guarantee that it will not work. It will either break or become a stilted, artificial

---

<sup>6</sup> N. CUMMINS, *An Introduction to St. John of the Cross*, Darlington Carmel, 1984, 7.

and dead-looking piece. If I just cut blindly on then I end up with nothing. But if I balance control with letting the material have its way something quite beautiful can emerge; something alive, often something I could never have envisaged at the beginning.<sup>7</sup>

### 1.3 *Day of Development*

Even the night of the senses is not the first step on the spiritual road. As John Welch says, a “day’ of development” is presumed “before the coming of the night.” In prayer, discursive meditation is a necessary prelude to contemplation. And in life, appreciation of the goods of God comes before their renunciation. It can appear that this teaching of John of the Cross implies that one would be better off if there was no involvement with or love of this world. This is not so. As J. Welch points out, “John is not saying the human personality has travelled the wrong road; he is saying that these complications are the inevitable result of the right road taken.”<sup>8</sup>

The basis of the dark night is love of Christ. In the words of John of the Cross, the soul is “fired with love’s urgent longings”(Ascent 1:14,2). Asceticism is not possible without a greater love than that of sensory satisfaction. Love must come first and this is God’s work, the work of the passive night of the soul. God brings the night and we respond.

### 1.4 *Impasse*

John of the Cross gives three signs which, when they all appear together indicate the onset of the dark night and the time to leave the old ways behind.<sup>9</sup> The first of these signs is that “one cannot make discursive meditation anymore or receive satisfaction from it” (Ascent 2:13,2). The old ways do not work any more and no matter how hard one tries there is no help for it. Similarly, but at a deeper level, in the night of the spirit the intellect, memory and will seem to lose their light and power. Some authors have identified this with impasse situations. “A genuine impasse situation” says C. Fitzgerald, “is such

---

<sup>7</sup> The illustration at the beginning of this dissertation shows an example of such a carving.

<sup>8</sup> J. WELCH, *When Gods Die*, New York/Mahwah: Paulist Press, 1990, 86.

<sup>9</sup> See Ascent 2:13-14 for these signs expressed as signs of the time to leave discursive meditation, Night 1:8-11 as signs of the presence of obscure meditation and very briefly stated in *The Living Flame of Love*, 3:32.

that the more action one applies to escape it, the worse it gets."<sup>10</sup> But it is precisely in these situations that transformation can take place. There is an invitation here to move beyond what is known to something new and exciting. John himself points out that:

people learning new details about their art or trade must work in darkness and not with what they already know. If they refuse to lay aside their former knowledge, they will never make any further progress. The soul too, when it advances, walks in darkness and unknowing (Night 2:16,8).

A trivial example, but one familiar to most people, is the adjustment that has to be made in beginning to learn algebra when one is practised in arithmetic. It is very hard to let go of what is known. To allow  $x$  to be  $x$  and not a number seems almost impossible for some. Does God get as frustrated with our inability to let God be God and not an image as I do with those poor pupils? The confusion, frustration and incomprehension of the dark night are much greater than that experienced in algebra lessons but in some ways the principle is the same. The solution is contemplation, not to do nothing, but to allow God to teach us a new way instead of persisting in the old. John suggests seeing the darkness, dryness and confusion experienced in this impasse as a grace. As he sees it:

God is freeing you from yourself and taking from you your own activity. However well your actions may have succeeded you did not work so completely, perfectly, and securely - because of their impurity and awkwardness - as you do now that God takes you by the hand and guides you in darkness, as though you were blind, along a way and to a place you know not. You would never have succeeded in reaching this place no matter how good your eyes and your feet (Night 2: 16,7).

### 1.5 *Purification and Pain*

In the *Dark Night* version of the signs and in the explanation of them in the *Ascent* John says that the person is distressed because they feel that they are turning back and not serving God because they are

---

<sup>10</sup> C. FITZGERALD, "Impasse and Dark Night" in *Women's Spirituality*, edited by J. WOLSKI CONN, New Jersey: Paulist Press, 1986, 287-311 at 290. See also B.C.LANE, "Spirituality and Political Commitment: Notes on a Liberation Theology of Nonviolence," in *America*, March 14 (1981) 197-202 at 197. Here impasse situations are described as "those intensely irritable frustrations that we invariably seek to avoid, but which sometimes - because of their very difficulty - result in breakthroughs of enormous creativity." All normal ways of action are brought to a standstill, driving us to contemplation and the same impasse provides a challenge and focus for that contemplation.

aware of a distaste for the things of God (Night 1:9,3 & Ascent 2:14,4). This is part of the suffering. In the night of the spirit, it is deeper and more painful. John describes it so:

One's anxiety and affliction in this burning of love are more intense because they are doubly increased: first, through the spiritual darkneses in which the soul is engulfed and which afflict it with doubts and fears; second, through the love of God that inflames and stimulates and wondrously stirs it with a loving wound (Night 2:11,6).

It is not God's love that causes the suffering, but the impurity and weakness of the person. This purgative and loving knowledge that is communicated to the soul in the dark night "has the same effect on the soul as fire on a log of wood". It dries it out, makes it black and ugly and even "causes it to emit a bad odor" before it can burn off these impurities. Then by enkindling it "the fire transforms the wood into itself and makes it as beautiful as it is itself"(Night 2:10,1).

The purification is necessary. Even something very small can be enough to hold one back.<sup>11</sup> John also points out that the fact that advances are made in suffering makes the night secure because God gives the strength. Whereas in "doing and enjoying" we exercise our own "weaknesses and imperfections." In addition, in suffering virtues are practised and acquired and one is made more cautious and wise (Night 2:16,9).

It is hard to understand and even harder to explain what all this is about. John says that only those who have tasted the life of the spirit that is "true freedom and wealth" can appreciate the grace of "the journey through this horrendous night"(Night 2:14,3). He says that it is so horrendous that: "If [God] did not ordain that these feelings when quickened in the soul, be soon put to sleep again, a person would die within a few days. Only at intervals is one aware of these feelings in their full intensity"(Night 2:6,4).

It is terrible and may seem that all that is good is being stripped away along with the obvious impurity but it is all for a purpose and all for love. I remember a vivid illustration in a talk given by H.

---

<sup>11</sup> John has a wonderful metaphor for this: "It makes little difference whether a bird is tied by a thin thread or by a cord. Even if it is tied by thread, the bird will be bound just as surely as if it were tied by a cord: that is, it will be impeded from flying as long as it does not break the thread. Admittedly the thread is easier to break, but no matter how easily this may be done, the bird will not fly away without first doing so. This is the lot of those who are attached to something: no matter how much virtue they have they will not reach the freedom of divine union" (Ascent 1:11,4).

Roseveare at Exeter University around 1984. She brought in a branch of lilac in full bloom and, as she talked about the stripping away that God had done in her own life, she gradually denuded it of its beautiful flowers. Then she brought out a knife and cut away side branches and bark. Finally, she cut into the branch, sanded it and made it into a straight, smooth, and sharp arrow. Much that was beautiful was gone but what was made was also beautiful in a very different way.<sup>12</sup>

However, knowing at some level that all will be well, that what is happening is good does not take away from the pain of the moment.

### 1.6 *Dark Night or Depression*

The third sign and the surest is “that the person likes to remain alone in loving awareness of God”(Ascent 2:13,4). This sets the dark night apart from psychological depression. It is not just that there is no satisfaction in God or inclination to fix on any other object, the first two signs, which could occur because of mood or boredom. Nor is it just emptiness, pain and despair. The person in the dark night often becomes aware of something; “a general loving awareness” in the dark night of the senses, a “loving wound”(Night 2:11,6) in that of the spirit even if this awareness is subtle (Ascent 2:13,7 & Night 1:8,3-4). They are willing to stay there, not desperate to get out.

Gerald May has listed some clear indicators of the difference. In the dark night:

- The person does not usually lose effectiveness in life or work.
- They are often mystified by how well they continue to function.
- There is little of the self-absorption associated with depression.
- Other people do not feel frustrated or resentful when with the person as with a depressive. They are more likely to feel graced and consoled.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Cf. H. ROSEVEARE, *Living Sacrifice*, London: Hodder & Stoughton, 1979,. The same imagery is used throughout the book but is made clearest on pages 105-106. The leaves and flowers are those things which are not wrong in themselves but are “a hindrance, a weight to the balanced arrow;” things such as marriage, job security and the little luxuries of life. They will be different for each person. The side branches, thorns and knots that need to be removed with a knife are deeper: temperament, habits, sins and self - self-pity, or self-reliance or self-justification. The bark then has to be stripped and the inner branch sanded “thus destroying the individuality of the branch, and attacking its own inherent strength to withstand all onslaughts of nature.” This she equates with the desire for “my rights” in order to preserve my self-image rather than giving God full right to take over my life and perfect my personality.

<sup>13</sup> G. MAY, *Care of Mind/Care of Spirit*, San Francisco: Harper & Row, 1992, 109-110.

- “In the dark night one would not really have it otherwise.” There is a deep down sense of rightness about it all unlike in depression where a change is wanted.<sup>14</sup>

He goes on to qualify this: “There are always exceptions and surprises.”<sup>15</sup> As God works through our human circumstances, a dark night may be accompanied by psychological depression making the above criteria irrelevant. Besides, we cannot limit God’s work to such human rules without falling into superstition.<sup>16</sup> In the end, “nothing remains to distinguish these two conditions but their causes and their outcomes.”<sup>17</sup>

### 1.7 Summary

So what is the dark night? It is a purification by love that takes a person beyond self into a deeper relationship with God and ultimately into union with God. It is God’s initiative and God’s work but we have a part to play. It is a time of darkness, of suffering. It is a time when we come to knowledge of self and of God, our own nothingness and God’s majesty (Night 1:12,4). It is the beginning of that unknowing “transcending all knowledge.”<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> See also J. WOLSKI CONN, *Spirituality and Personal Maturity*, London: University Press of America, 1989, 129-167 at 159. Wolski Conn compares and contrasts spiritual darkness with “normal” depression according to Robert Kegan’s view of that phenomenon. She says “Whereas the primary sign of growth in depression is desire to move out of the current phase, the principal sign of life in spiritual darkness is willingness to stay in this situation in order to co-operate with God’s transforming action.”

<sup>15</sup> MAY, Care, 110.

<sup>16</sup> As in G.G. MAY, *Will and Spirit*, New York, HarperCollins, 1987, 34 - 35 and 284 -285 i.e. believing that one can predict or influence the workings of that mystery which is God.

<sup>17</sup> D. TURNER, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, 226-251 at 243. Turner focuses on the role of self-image in the experiences of depression and dark night. He too agrees with the key criterion of staying with the dark night but in a different form. He says: “...for the depressed person, in so far as she is depressed, the hope is of recovering that selfhood, if not in its *status ante quo*, at best in a more stable, more mature reconstitution. The dark nights on the other hand are *entered into* as loss of that same self, for in that consists their pain, but the hope it acquires is of the *non-recovery* of that selfhood in any form, for what is lost in the passive nights was never the self at all, but only an illusion all along” 244.

<sup>18</sup> “Stanzas concerning an ecstasy experienced in high contemplation,” in CWJC 53.

The inspiring words of John's poetry describe it thus:  
 O guiding night!  
 O night more lovely than the dawn!  
 O night that has united  
 the Lover with his beloved,  
 transforming the beloved in her Lover.<sup>19</sup>

It is all this if we are willing to go through it in faith. It is not a sure passage. Many do not accept the grace that is offered.

K. Kavanaugh writes:

Our horizons open to many possible forms in which we may experience a dark night, according to grace, state in life, and historical or personal circumstances of the individual. John leaves to each reader and each age the task of making the suitable applications. What is essential is that the sufferings and privations bring about a growing response of faith, hope and love; without this transforming theological life the night would fail to purify and produce fruit.<sup>20</sup>

How this "growing response" may be made is the subject of the next section. The possibility of the present moment for apostolic religious congregations in the western world being "one dark night" will be explored later in Part 2.

## 2. PRESCRIPTION

Not everyone whom God wishes to place in the dark night goes through it and enters into union with God. John of the Cross gives two reasons for this: either "they do not want to enter the dark night or allow themselves to be placed in it, or ... they misunderstand themselves and are without suitable and alert directors who will show them the way to the summit" (Ascent Prologue:3). He says that some remain in "their lowly method of communion with God" and others "reach the summit much later, expend more effort, and gain less merit, because they do not willingly adapt themselves to God's work." Some "work and tire themselves greatly, and yet go backwards," others advance well "in peace and tranquility." Yet others allow themselves to be "encumbered by the very consolations and favours God bestows

---

<sup>19</sup> "The Dark Night," in CWJC 51.

<sup>20</sup> CWJC 356-357.

on them ... and advance not at all" (Ascent Prologue: 7). It is for this very reason that he writes the commentaries: because it is "extremely necessary to so many souls" (Ascent prologue:3) to know how to "practice abandonment to God's will when He wants them to advance" (Ascent prologue:4).

The temptations to give up, rejecting faith and experience, to escape into busyness<sup>21</sup> or to control what happens, are especially strong when God is doing more, in the passive nights. Active and passive are not completely separate; both elements will always be present (See above 1.2). The journey is not from "I do it all" to "God does it all," but from "wilfulness" to "willingness,"<sup>22</sup> from struggle to cooperation. The movement is towards an active surrender to the mystery of life in God.

## 2.1 *Praxis*

The active element, I think, could best be described by the word *praxis* as it is used in the Christian East. In one sense, it is the first stage of the spiritual life, but it is never left completely behind. What is meant is the "work of God" in the sense of what must be done for the cleansing of the affective part of the soul. There are positive and negative elements. The negative is aimed at overcoming sin, the passions and evil thoughts, and the positive is cultivating the virtues.<sup>23</sup> It seems to me that these two aspects are described in John's teaching when he says:

First, have the habitual desire to imitate Christ in all your deeds by bringing your life into conformity with his. You must then study his life in order to know how to imitate and behave in all events as he would.

Second, ... renounce and remain empty of any sensory satisfaction that is not for the honor and glory of God (Ascent 1:13,3-4).

---

<sup>21</sup> See N. PFAFF, "Spiritual Direction and the Dark Night of the Soul," *Presence* 4,2(May 1998) 32-43 at 33.

<sup>22</sup> This is the theme that runs throughout G.G. MAY, *Will and Spirit*, New York: HarperCollins, 1987. The terms are defined in Chapter 1 on page 6. "... willingness implies a surrendering of one's self-separateness, an entering-into, an immersion in the deepest processes of life itself. It is a realization that one already is a part of some ultimate cosmic process and it is a commitment to participation in that process. In contrast, willfulness is the setting of oneself apart from the fundamental essence of life in an attempt to master, direct, control, or otherwise manipulate existence. More simply, willingness is saying yes to the mystery of being alive in each moment. Willfulness is saying no, or perhaps more commonly, 'Yes, but...'"

<sup>23</sup> See T. SPIDLÍK, *The Spirituality of the Christian East*. Cistercian Studies 97, Kalamazoo: Cistercian Publications, 1986, 179.

The positive element is in imitating Christ and the negative in denying self. In fact, John says that this self denial for Christ is the “one thing necessary” (Ascent 2:7,8). What John describes and prescribes in these works, is not suppression, repression or destruction of sensory appetite and even less of the personality. It is a reordering of our desires and affections so that all things are given their proper place. As J. Welch says: “we are made for great loves, little loves diminish us.”<sup>24</sup> We become like what we love or even subject to it (see Ascent 1:4,3). Inordinate desires “weary, torment, darken, defile and weaken” us (Ascent 1:6,5). Note that it is inordinate voluntary appetites that must be purified, not natural ones. It is not about stopping the “first movements” of our appetites but learning to give the appropriate answer to these questions put to us for consent or denial. I may be hungry but I have the choice of when and what to eat. I may be angry but I have a choice in how I deal with it.<sup>25</sup>

First, there is a need to become detached from material things and inordinate appetites, but later even from spiritual gifts. John says, some people think that self-denial in “worldly matters” is enough but they have a “spiritual sweet tooth” and look for consolations and delight in prayer (Ascent 2:7,5). This too is a lesser love and needs to be purified. In the end “the very self must be transcended.”<sup>26</sup> This self that must be transcended is the ego, the defended, empirical and ultimately very limited self of which we are usually aware, the self-image not the true self.

In a contemporary exploration of mysticism, D. Soelle summarises self denial as three steps:

- Deny the world - its false values and so sin.
- Deny myself - not cling to anything, even feelings.
- Deny God for the sake of God - images of God, and the goods of God for the reality of God.<sup>27</sup>

Here lies the paradox. There is “one thing necessary: true self denial” and “in the exercise of this self-denial everything else, and even

---

<sup>24</sup> J. WELCH quoted in MCGREAL, *John of the Cross*, Fount Christian Thinkers, London: Fount, 1996, 60.

<sup>25</sup> See H.D. EGAN, *Christian Mysticism: The Future of a Tradition*, New York: Pueblo Publishing Company, 1984, 175.

<sup>26</sup> EGAN, *Christian Mysticism*, 179.

<sup>27</sup> See D. SOELLE, *The Inward Road and the Way Back*, trans. D. SCHEIDT, London: Darton Longman & Todd, 1978, 82-83.

more, is discovered and accomplished” (Ascent 2:7,8). It is only in embracing the cross that we can enter into the resurrection. In our reluctance to deny ourselves, in our fear of mortification we actually deny ourselves a far greater good and a better life. G. May has expressed this in more contemporary language:

If only self-image knew how in the end spirituality would actually affirm it and infuse it with meaning rather than eradicate it, it would not be so defensive.... If only it knew that in sacrificing itself - even for a moment - its true essence could be bathed in unconditional love, it would gladly offer itself.<sup>28</sup>

If only, but as it is, we struggle and resist.

How we are to approach all this John summarises in a typically poetic and paradoxical style:

To reach satisfaction in all  
 desire satisfaction in nothing.  
 To come to possess all  
 desire the possession of nothing.  
 To arrive at being all  
 desire to be nothing.  
 To come to knowledge of all  
 desire the knowledge of nothing.  
 To come to enjoy what you have not  
 you must go by a way in which you enjoy not.  
 To come to knowledge you have not  
 you must go in a way in which you know not.  
 To come to the possession you have not  
 you must go in a way in which you possess not.  
 To come to be what you are not  
 you must go by a way in which you are not (Ascent 1:13,11).

Note that this is about desiring nothing not denying oneself everything. The way is balanced by the goal. It is important to remember that he is speaking of a habit of mind for which we should strive. As any good doctor would, he advises that his prescription should be put into practice with “order and discretion” (Ascent 1:13,7). It must also be understood in the light of the next chapter where John makes clear that the motive and strength that fires this self-emptying is love (Ascent 1:14,2 & above 1.3).

---

<sup>28</sup> MAY, Will, 125.

As to the positive side of praxis, the virtues John emphasises are those of St. Paul's teaching to the Corinthians: "And now faith, hope and love abide and the greatest of these is love" (1 Cor 13:13). These he links to the faculties of the soul so: ".. in order to journey to God the intellect must be perfected in the darkness of faith, the memory in the emptiness of hope and the will in the nakedness and absence of every affection" (Ascent 2:6,1). These three theological virtues increase together (Ascent 2:24,8) but the key is love for God and neighbour, which are ultimately the same love. So John can say:

Christians should keep in mind that the value of their good works, fasts, alms, penances and so on, is not based on quantity and quality so much as on the love of God practiced in them; and consequently that these works are of greater excellence in the measure both that the love of God by which they are performed is more pure and entire and that self-interest diminishes with respect to pleasure, comfort, praise and earthly or heavenly joy (Ascent 3:27,5).

Yet, to prevent anyone putting a lopsided emphasis on a pious love of God and deceiving themselves he also points out "how one act done in charity is more precious in God's sight than all the visions and communications possible" (Ascent 2:22,19).

There is one other virtue important in the dark night, humility that stems from knowledge of self and knowledge of God. From humility flows love of neighbour, because when a person knows their own nothingness they esteem rather than judge others (See Night 1:12,8).

In the end all the virtues are gifts of God as is self denial. "Human effort does little more than dispose one for the divine action."<sup>29</sup> We must try but we must not try too hard. We must cut the chalk but not dictate the shape it will take (See above 1.2).

## 2.2 *Contemplation*

The signs discussed above (1.4 –1.6), are really for the beginning of the passive night of the senses, for the movement from meditation to contemplation. Here our own actions seem to fail. Things seem to be working in reverse (Night 1:8,3). The temptation is to either give up altogether or to work harder (Night 1:10,2). Neither is the right course of action. What is needed is contemplation (See above 1.4). What does this actually mean?

---

<sup>29</sup> K. KAVANAUGH, Introduction to Night in CWJC 355.

John says: “contemplation is nothing else than a secret and peaceful and loving inflow of God, which, *if* not hampered, fires the soul in the spirit of love...” (Night 1:10,6. *Italics mine*).<sup>30</sup> So we must not get in the way and spoil God’s work. He gives the following advice to those in the night:

... [T]hey ought to *persevere patiently* and not be afflicted. Let them *trust in God* who does not fail those who seek him with a simple and righteous heart.

They should allow the soul to remain in *rest* and quietude ...All that is required of them here is *freedom of soul*, that they free themselves from the impediment and fatigue of ideas and thoughts, and care not about thinking and meditating. They must be content simply with a *loving and peaceful attentiveness to God*, and live without the concern, without the effort, and without the desire to taste or feel him (Night 1:10,4. *Italics mine*).<sup>31</sup>

These elements are identified by J. Wolski Conn, in a contemporary view of the dark night. She also highlights another point; to be aware that for some this darkness “comes and goes”(see Ascent 2:15,1 & Night 2:1,1). Remembering this encourages awareness and adaptability.

Society teaches us to deal with impasse by illusion, minimisation, repression, denial, or apathy.<sup>32</sup> What John teaches is awareness, faith, hope, love and letting go. C. FitzGerald assures us that:

Impasse can be the condition for creative growth if the experience of impasse is fully appropriated within one’s heart and flesh with consciousness and consent; if the limitations of one’s humanity and human condition are squarely faced and the sorrow of finitude allowed to invade the human spirit with real existential powerlessness; if the ego does not demand understanding in the name of control and predictability but is willing to admit the mystery of its own being and surrender itself to this mystery; if the path into the unknown, into the uncontrolled and unpredictable margins of life, is freely taken when the path of deadly clarity fades.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> See P. HAYES, “Crisis of Faith- Dark Contemplation?” *Priests and People* 14 (2000), 265- 269 at 267.

<sup>31</sup> See also J. WOLSKI CONN, “ Psychological Depression and Spiritual Darkness,” in *Spirituality and Personal Maturity*, London: University Press of America, 1989, 128 -167 at 134 -135.

<sup>32</sup> See C. FITZGERALD, “*Impasse and Dark Night*” in *Women’s Spirituality: Resources for Christian Development*. Edited by J. WOLSKI CONN, New Jersey: Paulist Press, 1986, 287-311 at 299.

<sup>33</sup> FITZGERALD, *Impasse*, 290.

In other words, we need to accept and to let go. Acceptance is not submitting to what we cannot change, but a conquest from which we come out defeated yet stronger.<sup>34</sup> It is not hopeless submission but hopeful surrender. What is essential is that we carry out the act of suffering and are not just acted upon, “indifferent as stones.”<sup>35</sup> Letting go does not mean validating things as they are but “a constant questioning and restlessness that waits for and believes in the coming of a transformed vision of God.”<sup>36</sup>

The stance needed in contemplation is what D. Soelle calls “revolutionary patience” and is “the epitome of passionate desire, activity, self-direction, autonomy and bondedness.”<sup>37</sup> We can become involved in “a way that expresses new personal freedom, open to God’s vision for the world. It becomes a question of attitude: how we do what we think we can do.”<sup>38</sup> The image of self, of others and of God must be let go so that they are no longer dependent on the fulfilment of our desires or the successful outcome of our actions.<sup>39</sup> We can come, through the experience of impasse, to let God, ourselves and each other be “who and what they are in reality: mystery.”<sup>40</sup> Contemplation leads to an appreciation of paradox and mystery. As May puts it: “One must ‘become like a little child,’ full of appreciation but lacking in comprehension and mastery.”<sup>41</sup> Rather than accepting the obvious, the conventional or traditional view of things contemplation nurtures unexpected action. The right side of the brain, the creative, intuitive side is drawn into use and the impasse situation can be reframed. Contemplation is seeing through the obvious to the mystery beyond and acting from that vision. This is at the heart of the Gospel. It makes no sense in conventional terms that God should choose “what is foolish in the world to shame the wise ... what is weak in the world to shame the strong” (1 Cor 1:27) but that is what God did and still does.<sup>42</sup>

---

<sup>34</sup> See D. SOELLE, *Suffering*, London: Darton, Longman & Todd, 1975, 109. See also Gen 32: 24 -32.

<sup>35</sup> See SOELLE, *Suffering*, 125.

<sup>36</sup> FITZGERALD, *Impasse*, 308.

<sup>37</sup> FITZGERALD, *Impasse*, 308. See also D. SOELLE, *Revolutionary Patience*. Trans. R. KIMBER, London - Guildford: Lutterworth Press, 1979, The poems contained in this book illustrate such a stance.

<sup>38</sup> HAYES, *Crisis*, 267.

<sup>39</sup> See SOELLE, *Suffering*, 94.

<sup>40</sup> HAYES, *Crisis*, 266.

<sup>41</sup> MAY, *Will*, 101.

<sup>42</sup> See B.C. LANE, “Spirituality and Political Commitment: Notes on a Liberation Theology of Nonviolence,” *America* (March 14, 1981) 197-202 at 198-199.

### 2.3 *Spiritual Direction*

The dark night is a dangerous time. No matter how good our intentions it is very easy to deceive ourselves. The ego, the self-image, will not give up without a fight and it is more likely to engage in guerrilla warfare than open battle.<sup>43</sup> So John recommends that we have a guide:

...(A) soul ordinarily needs instruction pertinent to its experience in order to be guided through the dark night ... Without this instruction a person, even without wanting such things, would unknowingly become hardened in the way of the spirit and habituated to that of the senses (Ascent 2:22,17).

John is scathing in his criticism of those who take on this task but do it poorly. He gives much advice. Yet he acknowledges that a good guide is hard to find because “besides being wise and discreet, a director should have experience” (Flame 3:30).<sup>44</sup>

Conn describes three roles for a director of someone living through the dark night: confirmation, contradiction and continuity.<sup>45</sup> They should provide confirmation of the direction of God’s action and point out the “many reasons for comfort on account of the blessings contained in these afflictions” (Night 2:7,3). This is important although in the deeper night of the spirit a person may not believe the affirmation. What is to be contradicted is any determination to stay with the old ways or retreat from vulnerability and mutuality. So the person is freed to risk a new and deeper way of knowing and loving. Finally, the director needs to provide continuity; just being there “serves as a healing revelation of God’s love.”<sup>46</sup>

### 2.4 *Summary*

To sum up, “the way *through* (not *out of* the darkness)”<sup>47</sup> is both active and passive, *praxis* and *theôria*, work and contemplation. As Origen said: “There can be no *theôria* without *praxis* and there can be

---

<sup>43</sup> See MAY, *Will*. The whole of the book is a discussion of the subtleties of “willfulness” being disguised as “willingness” and the criteria for true surrender.

<sup>44</sup> See D. GRAVISS, *Portrait of the Spiritual Director in the Writings of Saint John of the Cross*, Rome: Institutum Carmelitanum, 1983, for a detailed analysis of the subject under these headings.

<sup>45</sup> See CONN, *Depression*, 164-165. See also J. RUFFING, “*Seeing in the Dark*,” RR 51(1992) 236-248 at 247.

<sup>46</sup> CONN, *Depression*, 165.

<sup>47</sup> M. GREY, *Prophecy and Mysticism*, Edinburgh: T & T Clark, 1997, 58.

no *praxis* without *theôria*.”<sup>48</sup> There is need for the work of self-denial and charity but with the realisation that even this we cannot do alone; even this is gift. We must also make space for the “secret and peaceful and loving inflow of God” (Night 1:10,6) by an attitude of trust, freedom and letting go that is by no means passive but open to new and surprising possibilities of paradox and mystery. The key is faith and surrender: faith which P. Hayes describes as “like the image of the space between the finger of Adam and the finger of God in Michelangelo’s ‘Creation of Adam’ on the ceiling of the Sistine Chapel,”<sup>49</sup> and surrender which is about “God becoming the active and directing centre of a transformed human life.”<sup>50</sup>

The night is both our work and God’s work; it is both gift and labour. Paradoxically self-denial brings self-fulfilment, this, however is not John’s motive and cannot be ours. For him: “This is a venture in which God alone is sought and gained; thus only God should be sought and gained”(Ascent 2:7,3). By our repugnance for self-denial, we deny ourselves the greatest gift of all.

## PART II: AND APOSTOLIC RELIGIOUS CONGREGATIONS

### 3. APPLICATION?

Religious find themselves in a ‘Dark Night.’ The painful and intense moments of disintegration, which carry the hope for what can break through, characterize our living in this in-between.<sup>51</sup>

This statement, made at the Fifth Inter-American Conference on Religious Life in 1985 is echoed by many in other parts of the world, particularly the developed world that is experiencing the shift into the postmodern era. The question is, is it appropriate to call the present experience of religious life a “Dark Night”? Many individual religious may be experiencing a dark night but can this be said of the whole entity or for individual congregations, societies or orders? “Religious

---

<sup>48</sup> Quoted in SPIDLÍK, *Christian East*, 334.

<sup>49</sup> HAYES, *Crisis*, 267.

<sup>50</sup> HAYES, *Crisis*, 266.

<sup>51</sup> “Reflections upon the Religious Life of US Women Religious” in N. FOLEY, ed., *Claiming Our Truth*, 173-181, quoted in E. A. JOHNSON, “Between the Times: Religious Life and the Postmodern Experience of God,” RR 53 (1992) 6-28 at 23.

Life” covers so many and such varied groups that it would be impossible to examine the question for the whole. As I belong to an international, apostolic congregation of women founded in the nineteenth century, it is congregations of this kind that I propose to look at. My own experience is of England but most of the literature in this area is American. The experiences are not identical although similar in many ways.

There are also difficulties in applying the analogy to a group because there will always be variations of experience and attitude within it. S. Schneiders, however, suggests that: “it is not altogether inappropriate to see an analogy between what occurs in the life of individuals who seek God earnestly over a lifetime and this lifeform that has enshrined a similar quest over centuries.”<sup>52</sup> Bearing in mind the difficulties, this chapter will attempt to show how the features of contemporary experience of apostolic religious congregations could possibly be seen as analogous to a dark night. It is only possible to speak of this in general terms here. I believe it is a question that each congregation would need to explore for itself. Whether this period is a true dark night for a particular group only time will tell (See above 1.6).

### 3.1 *Impasse*

Two major factors have effected apostolic religious over the last thirty-five years: the Second Vatican Council and the ongoing transition of society from the modern to the postmodern culture. In effect in the fifty years since Vatican II, religious have moved from the Middle Ages to postmodernity, a process which took the rest of western humanity nearly seven hundred years. As Schneiders says: “The transition through which they have passed is unprecedented in scale, scope, depth, and radicality, and the disorientation of this period can only be understood in light of that fact.”<sup>53</sup>

The main effects of Vatican II were threefold. Firstly, in light of the council’s assertion of the universal call to holiness<sup>54</sup>, the view of

---

<sup>52</sup> S. SCHNEIDERS, *Finding the Treasure: Religious Life in a New Millennium vol.1*, New York - Mahwah: Paulist Press, 2000, 204.

<sup>53</sup> SCHNEIDERS, *Finding*, 100.

<sup>54</sup> See *Lumen gentium* 40 in A. FLANNERY, ed. *Vatican Council II: The Basic Sixteen Documents*, New York: Costello Publishing – Dublin: Dominican Publications, 1996, 59-60. “It is ... quite clear that all Christians in whatever state or walk of life are called to the fullness of Christian life and to the perfection of charity, and this holiness is conducive to a more human way of living even here on earth.”

religious life as a “superior state” can no longer be held by religious themselves or the rest of the people of God. This privileged status was symbolically surrendered by the abandonment of habits and titles and the opening up of cloistered dwellings.<sup>55</sup> Secondly, the challenge of *Gaudium et spes* to become involved with the world rather than be apart from it<sup>56</sup> meant that religious no longer lived in a protected enclave but came face to face with cultural change and other challenges. Thirdly, the “Ministerial explosion” among the laity that followed Vatican II attacked the very *raison d’être* of apostolic religious.<sup>57</sup>

Now, fifty years after the beginnings of change and renewal, we as apostolic religious find ourselves in a very different situation. Not only are we no longer needed in the areas of ministry for which we were founded but we are, in many cases, no longer able to be part of them. We are fewer and older, the majority past retirement age (see appendix 1 for statistics). Women who want to teach, nurse, do social work, or even pastoral work, do not need to enter religious life to do so. Numbers of vocations have fallen for many reasons and those who do come tend to be older and do not always stay. Large institutions have been sold or handed over to lay management. Sisters in the same congregation are involved in very diverse ministries, often working alone or, at least, not with members of their community. They are often tired, feeling ineffective, struggling with difficulties imposed by constantly changing legislation or rapidly changing technology. Ministry is at an impasse; what did work does so no longer. The more we try the more frustrated and tired we become.

Community life has also changed drastically. From large communities living apart in purpose-built institutions we have moved to small communities in relatively normal houses. From a routine where everyone rose together, worked together, prayed together and ate together we have come to a point where ministry, mealtimes and timetables vary widely and it can be a struggle to come together to pray. Not that the old ways were best. To live community in the newer situation can be growthful, rewarding and a great witness. It can also

---

<sup>55</sup> SCHNEIDERS, *Finding*, 166.

<sup>56</sup> *Gaudium et spes* 40 in A. FLANNERY, ed. *Vatican Council II: The Basic Sixteen Documents*, New York: Costello Publishing – Dublin: Dominican Publications, 1996, 207. “... the Church at once ‘a visible organization and a spiritual community’ travels the same journey as all of humanity and shares the same earthly lot with the world: it is to be a leaven and, as it were, the soul of human society in its renewal by Christ and transformation into the family of God.”

<sup>57</sup> SCHNEIDERS, *Finding*, 166.

be simply living under one roof and doing one's own thing, comfortable nesting, or painful and destructive. Now, the structures of the past no longer work, even those that functioned for a community of six or eight are not right for the twos and threes of today. The administration that was fine when shared between a few or dealt with by a full-time "superior," becomes a burden when carried by one who is also working. The structures of community are at an impasse.

Women apostolic religious have been made very aware by feminism and other liberation movements, of the collusion of the Church with patriarchy and other forms of oppression. Scandals involving sexual misconduct or physical abuse by clergy, and sometimes members of their own congregation, make it difficult to be affiliated to the institution of the Church.<sup>58</sup> Claims for compensation for past "malpractice" and limitations on the use of resources imposed by present legislation make it difficult to minister effectively. Schneiders summarises the situation in which many religious find themselves:

The optimism based on personal and corporate resources and competence has been crushed by the impasses in dialogue, the failures and disappointments in ministry, the disillusionment with authority and institutions, the betrayal by friends and abandonment by colleagues who cannot take any more. Hope begins where optimism ends ... The only motivation for continuing the struggle in the absence of external or internal satisfaction and delight is the love of Christ that called religious to this life and will finally, not let them go.<sup>59</sup>

But then even this "God-quest" in which religious are engaged is being challenged by their engagement with the world where postmodernity is making itself felt. A "seismic shift" is occurring in the idea of God that is having a major effect on religious life.<sup>60</sup> The God of the modern era is "he" and is "infinite, self-existent, incorporeal, eternal, immutable, impassible, simple, perfect, omniscient and omnipotent."<sup>61</sup> For many postmodern people, this God is no longer imaginable in the light of the evils of this century, feminism, science and encounter among

---

<sup>58</sup> SCHNEIDERS, *Finding*, 195.

<sup>59</sup> SCHNEIDERS, *Finding*, 180-181.

<sup>60</sup> E.A. JOHNSON, "Between the Times: Religious Life and the Postmodern Experience of God," RR 53 (1992) 6-28 at 17.

<sup>61</sup> H.P. OWEN, *Concepts of Deity*, New York: Herder and Herder, 1971, quoted in E. A. JOHNSON, "Between the Times: Religious Life and the Postmodern Experience of God," RR 53 (1992) 6-28 at 20.

world religions. For people of faith the result is “the radical loss of their familiar God image, along with the experience of divine presence that it mediated.”<sup>62</sup> For religious, to whom the God-question is central, the darkness around it presents a major crisis. Not only are ideas and images of God being challenged, it can sometimes seem as if “God has simply disappeared without a trace.”<sup>63</sup> For a group whose very identity is based on God, sometimes a particular image of God, this is a major impasse.

### 3.2 *Purification and Pain*

There has been much purification for religious congregations and there has been much pain. The status of the past has been willingly relinquished by most but there is pain in the accusations, misunderstanding and contempt brought about by revelations of scandal and media images. The two-class system of lay and choir sisters is a thing of the past but there are still questions of race and middle-class attitude. We have let go of our institutions, good things in themselves, but not for this time. However, as the beginners described by St. John of the Cross (Night 1:2-7), have we become proud of our humility in reclaiming lay status and renouncing “perks”? Is the anger channelled into social justice or aimed at oppressive hierarchy and clergy totally pure? Has discussion become a substitute for action? Do our policy documents bear “less and less relation to the reality on the ground?”<sup>64</sup>

We are now very much part of society and so are afflicted by the same problems. M. Downey identifies the problems left us by modernity as narcissism, pragmatism and unbridled restlessness: our self-centredness, our need to see results and our hunger for experiences.<sup>65</sup> It has been suggested that the overall shape of religious life in the present “has become domesticated by too close an identification with the law, structure and spirituality of the institutional Church.”<sup>66</sup> T. Flannery points out that “religious life today, because of its transitional nature and lack of vision, does give people the opportunity, if they wish, to lead comfortable, self-serving lives.”<sup>67</sup> As congregations too, there can be a temptation to become self-preserving and inwardly

---

<sup>62</sup> JOHNSON, *Between*, 21.

<sup>63</sup> SCHNEIDERS, *Finding*, 196.

<sup>64</sup> T. FLANNERY, *The Death of Religious Life?*, Dublin: Columba Press, 1997, 85.

<sup>65</sup> See M. DOWNEY, *Understanding Christian Spirituality*, New York - Mahwah: Paulist Press, 1997, 18-21.

<sup>66</sup> JOHNSON, *Between*, 15.

<sup>67</sup> FLANNERY, *Death*, 66.

focused. His and other very critical views of the situation may be no bad thing. As L. Cada and his co-authors point out:

To experience the levels of ideological and even ethical or absolute doubt may be seen as a “happy fault.” For it is only when the questions are deep enough that the answers can be radical enough to bring about revitalization.<sup>68</sup>

We need to see our own “misery” in order to be purified. Part of the dark night is a deeper self-knowledge as well as knowledge of God. This is part of the suffering (Night 1:12 & Ascent Prologue:5).

Advances made through suffering are secure because they are not made by our “doing and enjoying” (Night 2:16,9). The efforts at renewing ourselves using the analyses of sociology, psychology and history, have not worked or, at least, not as we would have liked. Perhaps, as M.D. Ukeritis suggests, we attend too little to the “driving forces” that draw us to our “desired future state” and try too hard to root out what is undesirable<sup>69</sup> (See appendix 2 for a table of these forces). It may even be that aiming for a “desired future state” will get in the way of God’s desire for us. Perhaps the efforts to renew, refund, revitalise and restructure religious life have been misdirected.

### 3.3 *Dark Night or Depression*

Nevertheless, not all is dark. The third and surest sign is present at least in some congregations. J. Ruffing writes:

I can predict no institutional stability that will last as long as I am likely to live. Nor can I expect the validation of my religious life by a new generation ... And yet I have found the challenges and hazards of religious life even in this time of transition a good way of life for me, a way of life which has supported and fostered the deepest desires of my heart and which I feel is still worth living.<sup>70</sup>

I would echo this as would many others. We are not talking about individuals here, but individuals make up any group. As congregations, are we willing to stay there? (See above 1.6).

Looking at the larger picture, religious congregations are exhibiting all the sociological characteristics of declining institutions

---

<sup>68</sup> L. CADA et al., *Shaping the Coming Age of Religious Life*, New York: Seabury Press, 1979, 88.

<sup>69</sup> See M.D. UKERITIS, “*Religious Life’s Ongoing Renewal: Will Good Intentions Suffice?*” RR 57 (1996) 120.

<sup>70</sup> J. RUFFING, “*Seeing in the Dark*,” RR 51 (1992) 236-248 at 236.

i.e. diminishing membership and material resources that decrease effectiveness. They do not, in many cases, have the attitudes and behaviours to which such decline usually gives rise. There is not “despair, cynicism, self interest and protective maintenance strategies.”<sup>71</sup> Schneiders sees religious congregations, especially of women, exhibiting characteristics that are far more positive.<sup>72</sup> It would be well to remember, though, that cynicism and self-interest surround us and it is all too easy for them to creep in to our own attitudes.

There are also those moments of illumination which John of the Cross says occur even in the night of the spirit (Night 2:7,4); moments of light even though there is awareness that there is more still to be done. These intervals are a sign of the health the purgation is producing. They are an additional sign of dark night rather than the group equivalent of depression. Many groups experience times of chapter or assembly where there is great life, love and hope. For my own province, one such time was when we produced a quilt as a symbol to represent the province for a general chapter. Each sister made a square to symbolise herself and each community worked together on a larger one. They were then presented at a meeting and all assembled into one large quilt. This was a life-giving experience and one that opened us to see each other more as mystery. As a whole congregation, we prepared for that same chapter by praying the Gospels and sharing with each other on that prayer. We were joined in this by our associate members.<sup>73</sup> Again, there was a moment of light, a renewal of vision and appreciation of God and of each other. Despite, what could be seen as signs of depression, there is life, hope, and energy.

---

<sup>71</sup> SCHNEIDERS, *Finding*, 155. These strategies include: “internal ‘turf battles,’ hardening of boundaries, restriction of resources to in-house projects and identification with external sources of wealth and power.”

<sup>72</sup> SCHNEIDERS, *Finding*, 155. She witnesses to: “energetic and visionary planning for the future, a willingness to risk, permeability of boundaries and increasing inclusiveness, active identification with the poor and oppressed rather than the wealthy and powerful, internal unity, a high level of commitment of members and relative absence of survival anxiety.”

<sup>73</sup> DMJ Associate Membership began in 1987 with a small group of laywomen. Now the associate members attached to the English province outnumber the sisters. They include men and women, married and single. For a study of Associate Membership see M. DOLAN, *In the Church and in the World: Associate Membership of a Religious Institute as a Contribution to Lay Spirituality*, dissertation presented for the degree of M.A. in Spirituality at the Milltown Institute, Dublin: October, 1999. See also M. DOLAN, “Where to Look for Lay Spirituality” in *Spirituality* 7(2001) 108-112 & 178-181. Maureen Dolan was the 1<sup>st</sup> lay leader of the DMJ Associates attached to the English province.

### 3.4 *Senses or Spirit*

For some groups of women apostolic religious at least, it would not seem inappropriate to say that the contemporary experience could be seen as analogous to a dark night. Is it then the dark night of the senses or of the spirit? Schneiders acknowledges that there is no clear-cut dividing line between the nights of sense and spirit. As she points out, institutions often represented charism and historical identity to religious as much as financial security.<sup>74</sup> Their loss was therefore also a spiritual “letting go.” I would hesitate to divide the experience of the last fifty years and more into active and passive nights of sense and spirit as she does, but this may give some hooks on which to hang the experience (See Appendix 3). However, the questions that are now arising for some religious congregations are the “most basic questions of group and individual identity involving who religious are, how they are to live, what they are to do, and why.”<sup>75</sup> The image of God, if not the existence of God, is called into question. There is, for some a crisis of faith. Many ask what God is doing. The suffering experienced is, for many, much deeper now than before and the energy to do anything about it can feel much less, certainly, the resources are fewer. This would seem to indicate that it might be more a night of the spirit.

### 3.5 *Summary*

The signs of the dark night may be seen in the experience of apostolic religious congregations over the past fifty years as shown above. In some ways the depth of suffering, disintegration, and darkness would seem to indicate that what is now being experienced is more a night of the spirit than of the senses. The issues being explored are as yet unresolved but seeing them in this way may give new hope and perhaps indicate a different course of action from that which we have been pursuing.

The dark night is “a dangerous and painful purificatory passage from a known and comfortable but somewhat immature stage of spirituality to a radically new experience of God.”<sup>76</sup> As pointed out above (Part 1: Prescription), the outcome is not certain. Whether

---

<sup>74</sup> SCHNEIDERS, *Finding*, 167.

<sup>75</sup> JOHNSON, *Between*, 7.

<sup>76</sup> S. SCHNEIDERS, “*Contemporary Religious Life: Death or Transformation?*” in *Religious Life: The Challenge of Tomorrow*. Edited by C.J. YUHAUS, New York - Mahwah: Paulist Press, 1994, 9- 34 at 13.

individual congregations will, “fade or flourish is an open question.”<sup>77</sup> As with individuals there may be many who do not make the passage and others who are never fully in or out of the dark night (Ascent Prologue:3 & Night 1:14,5). This fits well with the historical and sociological analysis of Cada and his companions. They point out that the lifecycle of religious congregations enters a critical period that can lead to death, minimal existence or transformation. They point out that 64% of congregations of male religious founded before 1800 no longer exist.<sup>78</sup> This bears a salutary warning for us all. Extinction, minimal survival or revitalisation will depend on our response. This will be explored in the following section.

#### 4. IMPLICATIONS?

If this time is a dark night for apostolic religious congregations, then we must ask ourselves, each congregation, how we are responding. To which of the groups John of the Cross describes do we belong, and are we willing to take his advice? (See above Chapter 2 and Ascent Prologue:3-7). Do we want to enter the dark night and take that “transformative leap” to evolve to a new way of being? Alternatively, do we want to “regress to the *status quo*, disintegrate or stay the same under the guise of external translation”?<sup>79</sup> Do we misunderstand ourselves, and are we without suitable guides? Are we working too hard to bring about our own transformation or allowing God to lead us “in peace and tranquility?” What does John’s advice for individuals have to say to us as congregations?

---

<sup>77</sup> JOHNSON, *Between*, 6.

<sup>78</sup> CADA, *Shaping*, 59-61.

<sup>79</sup> See D. MURPHY, *The Death and Rebirth of Religious Life*, Alexandria, Australia: E.J. Dwyer, 1995, 99-100. Murphy analyses the present crisis in religious life in terms of transpersonal psychology. He suggests that it is a transformative crisis involving purification on a horizontal level and an invitation to move from the mythic and magic stages of religion to the rational-individuation stage and on to higher stages. See also J. MERKLE, *A Different Touch*, Colledgeville: The Liturgical Press, 1998, 28 -49. Here Merkle turns to evolution to describe the current situation. Both of these, it seems to me, are using contemporary scientific models to say something very similar to John of the Cross in his model of spiritual growth. In all three cases there is a call for a shift in the balance between “doing” and “being”. In all three cases there are many offered the opportunity for growth but few who take it.

#### 4.1 Praxis

If we are to “have the habitual desire to imitate Christ,” we must “study his life” (Ascent 1:2,7 and above 2.1). We need to turn again to the Gospel. We need to choose between “gospel living and cultural religion” as J. Merkle puts it.<sup>80</sup> We need to look honestly and humbly at how much we set our minds on divine things and how much on human things (Mk 8:33).<sup>81</sup> This is denying the world (See above 2.1). Practically this could mean many things: a call to pray and study the gospels together, faith sharing, an evaluation of ministries and properties, perhaps most of all a deeper look at the values that our living, not our constitutions, proclaim. J. Chittister makes a very practical and very challenging observation:

Even a cursory examination of a congregation’s financial report ... demonstrates its understanding of the vow of poverty, its real theology of religious life. No theological language appears on a congregation’s financial report to obscure the effect of a group’s actual life choices and make its slippage more palatable - just numbers, clear and damning numbers.<sup>82</sup>

But dare we look?

D. Nygren and M. Ukeritis put forward an “equation” of driving and restraining forces against which a congregation could compare its life and work towards confronting “the gap between the gospel and the culture”<sup>83</sup> (See appendix 2). But dare we look? This calls for great humility, a gift for which we must pray; a virtue towards which John says we must work. Good intentions are not enough.<sup>84</sup> True self-knowledge, whether on an individual or a communal level, is not comfortable but it is freeing.

Then there is self-denial. How does this apply to religious congregations? For some it would seem that “the purpose of religious life has become to renew religious life.”<sup>85</sup> Is the survival of the

---

<sup>80</sup> MERKLE, *Different*, 17.

<sup>81</sup> See J. CHITTISTER, *The Fire in These Ashes*, Leominster: Gracewing, 1996, 54. She asks a very pointed question: “Is religious life religious enough to throw itself on the Gospels again, rather than upon the institutions, which, though once they demonstrated it best, in this new age are now more mainstream, more of the culture than prophet to it.”

<sup>82</sup> CHITTISTER, *Fire*, 14.

<sup>83</sup> D. NYGREN and M. UKERITIS, “*Religious Life Futures Project: Executive Summary*,” in RR 52 (1993) 6-55 at 43.

<sup>84</sup> See M. UKERITIS, “*Religious Life’s ongoing Renewal: Will Good Intentions Suffice?*” in RR 57 (1996) 118-132.

<sup>85</sup> See CHITTISTER, *Fire*, 34.

congregation our main concern? There is a new solidarity between some religious congregations. Some co-operate in works, healthcare, retirement, formation and ongoing education. There are transfers between some congregations without animosity. Some groups with a common founder(ess) or similar charism have begun to meet and some have even merged.<sup>86</sup> There may be self-denial here. On the other hand, some are desperately seeking vocations in developing countries in order to stay alive.<sup>87</sup> I am not saying that we should refuse overseas vocations, nor that groups amalgamating is always right. What matters is the attitude behind the action. Is it in order to survive or is it following a call? Is it holding on or letting go? "The important thing is that in our zeal to save the institution we do not destroy the life."<sup>88</sup> The third element of self-denial, denying God for the sake of God demands a theological education of ourselves<sup>89</sup> and, most of all, the surrender of contemplation.

Another virtue that John says we must work towards is charity, love of God and love of neighbour. There is no doubt that apostolic religious congregations have always done great work for people. This has been the focus of apostolic life but it is not the reason for our being. E. Vacek suggests that we tend to collapse the first great commandment into the second and that "our silence about the love for God has begun to be deafening."<sup>90</sup> Yet, as several authors have pointed out, love for God, is the very essence of religious life.<sup>91</sup> As Chittister says: "The one and only purpose of religious life is the single-minded search for God. Only to seek God."<sup>92</sup> Perhaps now is the time to speak more loudly than ever about our love for God. In a time of

---

<sup>86</sup> See UKERITIS, *Ongoing*, 179.

<sup>87</sup> See S. ABEYASINGHA, "The Decline in Religious Vocations: A Weberian Perspective," in RR 57(1998) 578-587 at 578.

<sup>88</sup> CHITTISTER, *Fire*, 4.

<sup>89</sup> S. SCHNEIDERS, *Contemporary*, 30.

<sup>90</sup> E. VACEK, "Religious Life and the Eclipse of the Love for God," in RR 57 (1998) 118-137 at 126. See also A. DI IANNI, "Religious Life: Directions for a future," in RR 55 (1996) 342-364 at 358-360.

<sup>91</sup> See J. TAYLOR and A. DI IANNI, "What is Religious Life's Purpose?" in RR 59 (2000) 148 - 155. Their answer is: "Religious consecration is all about the service and worship of God, about affective and effective love of God for God's sake." 148. They do not separate the two commandments but see them as reciprocal. "If the love of the neighbour is the acid test of love of God, love of God overflows into love of neighbour and makes it truly love." 155.

See also SCHNEIDERS, *Contemporary*, 31. Schneiders refers to the "God-quest which is the very ground and reason for our life."

<sup>92</sup> CHITTISTER, *Fire*, 45.

great spiritual hunger, this may be one of the most apt ways to live our love for our neighbour. One of my own sisters said some years ago: "More than ever we need to be women of deep faith and prayer. We cannot give what we have not got and we are called to bring the love of God to others."<sup>93</sup>

The faith we are called to is not simply faith in our own survival. Merkle suggests: "Religious are called to believe that their own journey is part of the coming of the kingdom, not just for themselves but for the Church and the world as well."<sup>94</sup> If that part in the coming of the kingdom means that we do not survive as individual congregations, so what? On the other hand, she says: "Faith directs where we put the period in the sentence of life. The cynic puts the period after a negative event. The person of faith uses a comma, leaving room for the creation of a new possibility."<sup>95</sup> For me, this is both faith and hope. As congregations, do we want to put the full stop on the sentence of life? We must live this life to the best of our ability and according to the vision given to us but we must not dictate the future of this life.

#### 4.2 *Contemplation*

It is not for us to dictate the shape of religious life in future years. The rate of change in our society makes this impossible anyway, but still we try. Throughout most of my own twenty-eight years of religious life, the question of a vision of the future has been a constant. At times, I have wanted to scream: "Let's just live it now!" I believe that the attitude of contemplation requires us to "live this time now, well, so that a future model can rise from these ashes with confidence and with courage."<sup>96</sup> This does not mean we deny what is happening, ignore the pain, or give up but that we try to adopt the attitudes recommended by John. It means accepting and letting go, not in hopeless submission but in hopeful surrender. J. Blomquist makes it clear what surrender entails:

Surrender is not so much a giving up as it is an *opening* up. It is a dynamic living and striving in the face of the unknown. When we surrender in faith, we enter into the power of God, into the realm of all possibility. We open ourselves to new perspectives, thoughts and

---

<sup>93</sup> D. Slade, a member of the DMJ general team, in a talk to the English Province of the Daughters of Mary and Joseph, 1st April 2000.

<sup>94</sup> MERKLE, *Different*, 11.

<sup>95</sup> MERKLE, *Different*, 66.

<sup>96</sup> CHITTISTER, *Fire*, vi-vii.

dimensions of life and living yet to be explored. We do not give ourselves up in the sense of extinguishing ourselves, but instead the little lick of light we are joins with the holy flaming that is God.<sup>97</sup>

It means allowing impasse to lead us into new ways of being and doing. It means listening to the parts of us that we do not usually hear.

We do need to accept, together as groups, what is happening to us, to share our spiritual suffering<sup>98</sup> and admit our physical diminishment. Perhaps we should even accept this diminishment as gift. Again, Chittister challenges:

Diminishment ... certifies religious to become what they say they want to be - one of the little ones, one of the simple ones, one of the humble ones, one of the dispossessed. Diminishment, if we allow it, if we embrace it, if we see it for the spiritual discipline it is, can save us from making a playschool out of religious life. Diminishment, the sense of smallness that comes from handing ourselves over to the immensity of God, from doing what cannot possibly succeed without the empowering presence of God, can make religious life real again to the point of pain.<sup>99</sup>

This can only happen if we have the awareness to see, the humility to accept, and the faith to let go of our situation. We need to learn to grieve<sup>100</sup> and perhaps to use ritual to help us to let go of the past and of the pain.

We are called to surrender. Suicide is not surrender.<sup>101</sup> Closing noviciates, deciding to die, is refusing to play the game. It is taking control. Who are we concerned for, those few who come or for ourselves? We may be guilty of "guarding ourselves against death by choosing to die in place - clean, safe and proper."<sup>102</sup> Nor is surrender passive resignation to the situation. We need to learn "to care and not to care, to invest ourselves without losing ourselves."<sup>103</sup>

---

<sup>97</sup> J. BLOMQUIST, *Wrestling Till Dawn: Awakening to Life in Times of Struggle*, Nashville: Upper Room Books, 1994, 67 quoted in K.M. RANKKA, *Women and the Value of Suffering: An Aw(e)ful Rowing Toward God*, Collegeville: M. GLAZIER – The Liturgical Press, 1998, 118.

<sup>98</sup> SCHNEIDERS, *Contemporary*, 30.

<sup>99</sup> CHITTISTER, *Fire*, 75.

<sup>100</sup> See D. O'MURCHÚ, *Reframing Religious Life: An Expanded Vision for the Future*, Slough: St. Paul's, 1995, 149.

<sup>101</sup> See G.G. MAY, *Will and Spirit*, New York: Harper Collins, 1987, 306 -307.

<sup>102</sup> CHITTISTER, *Fire*, 105.

<sup>103</sup> SCHNEIDERS, *Finding*, 209.

It is risk that is required. This risk, according to Chittister, has the following characteristics:

- It does not exist until it requires something of us that seems to be “almost certain to fail but absolutely essential to begin.”
- It is “faith unbounded by reason.”<sup>104</sup>
- It “walks with God as its only companion.”
- It “energizes, enervates, drives adrenaline through the bloodstream of the group, makes life worth living again.”

To know what and how to risk we need to be alert to the world around us, to the essence, not the historical form, of our charism, and to the Word of God.

Contemplation means being open to mystery. It opens a person to parts of themselves not usually heard. Perhaps we could let ourselves be open to hear the small voices in our group, the young, the old, the ones on the edges. Can we see each other as the mystery that she is? Can we let God work through other means than hierarchical authority structures?

#### 4.3 *Spiritual Direction*

A group, a religious congregation, may be just as prone to self-deception as an individual. Discernment is needed. Is this a dark night or just darkness? Is it a night of the senses or of the spirit? What is God doing? This is the task of spiritual direction.

Where are we to find directors who are wise, discreet and experienced? Ukeritis suggests that while outside consultation and input may be beneficial the scriptural response may apply here; “the word is very near to you: it is in your mouth and in your heart for you to observe” (Deut 30:14).<sup>105</sup> It is possible that groups could discern together. We could provide confirmation for each other, through community, leadership or peer support groups.<sup>106</sup> We can remind each other that God is at work in this even when some feel that God is absent and encourage each other to face the painful questions. We can also provide contradiction, pointing out where there is clinging to the old ways and encouraging each other and the group to let go. Most importantly, we can provide continuity for each other just by being

---

<sup>104</sup> CHITTISTER, *Fire*, 65.

<sup>105</sup> UKERITIS, *Ongoing*, 121.

<sup>106</sup> See J. RUFFING, “*Seeing in the Dark*,” in RR 51(1992) 236-248 at 247.

there for each other. This requires openness, courage and commitment to the community, from the majority if not from all.

The practice of some religious facilitating the meetings and chapters of other congregations may help fulfil this function too. There are many wise, discreet and experienced spiritual directors among women religious who could offer guidance. There are also inter-congregational groups of leaders who can offer support and challenge to each other.

#### 4.4 *Summary*

If this is a dark night for apostolic religious congregations the way in which we respond is all-important. The advice of John of the Cross gives us some guidelines on which to base that response, but specifics need to be explored by each group. What is essential is that we hold up our way of life against the light of the Gospel and walk in humility. We must live through this time of transition in faith, hope and love, accepting diminishment and letting go of control. "Religious Life will not die in the future unless it is dead in religious already."<sup>107</sup>

We must live religious life now; we must cut the chalk. But it is God who must decide the shape of the future. In the words of St. Paul, "no eye has seen, nor ear heard, nor the human heart conceived, what God has prepared for those who love him" (1 Cor 2:9).

### PART III: CONCLUSION

The dark night, as described by St. John of the Cross is a time of spiritual growth through what seems to be darkness and diminishment in human terms. Certainly, darkness and diminishment are the experience of apostolic religious congregations over the last fifty years or so, and it does not seem inappropriate to take the dark night as an image for the current experience of such groups. It is an image that brings hope, not human optimism but resurrection hope, which is a very different matter.<sup>108</sup> It is, I think, an image which needs to be explored by individual congregations to see if it is applicable to their experience. As J. Klein points out, individual religious, even leaders,

---

<sup>107</sup> CHITTISTER, *Fire*, 37.

<sup>108</sup> See D. O'MURCHÚ, *Reframing Religious Life: An Expanded Vision for the Future*, Slough: St. Paul's, 1995, 149.

do not probe these questions alone. While it is not necessary for everyone in a province or congregation to participate in the questioning and the response, “we do need a ‘critical mass’ of people to share the adventure.”<sup>109</sup>

There are difficulties in applying the image of the dark night to a group of people of varied ages, stages in life and formation experiences. There are difficulties in envisioning the life journey of a religious congregation in the linear way that John’s commentaries seem to suggest. For an individual, the remaining veil, after the dark night of the spirit, is death. Union is completed by the beatific vision. For a group, the journey would seem more likely to be cyclic as lessons learnt are forgotten by new generations. Perhaps there is an evolutionary spiral. So, maybe the image of the dark night cannot be applied to religious congregations, or any social group, in exactly the same way as to an individual but this does not mean that it does not apply at all.

Apostolic Religious congregations are in a time of transition. The dark night is a time of transition. Religious congregations are spiritual as well as social entities. It would seem appropriate to apply spiritual as well as social and scientific learning in our search for a way forward. Religious congregations are experiencing impasse. The dark night is an impasse experience. The issues explored here are, as yet, unresolved. Whether this is a dark night or not only time will tell but it would seem to me, that there is hope and a way forward in seeing things this way.

Perhaps the way we, as congregations, respond to this time is as important as the pioneering ministries of our founders. S. Schneiders says:

If religious, who may be in the vanguard of this transition precisely because they are, as it were, obsessed with God, can lead the way through this darkness, they may be in a position to make a contribution to post-modernity far more important than the contribution of schools and hospitals in the modern period.<sup>110</sup>

And I believe that John’s advice can help us through.

John would teach us to turn again to the Gospel in humility, to accept diminishment and let go of control in hopeful surrender. We

---

<sup>109</sup> See J. KLEIN, “*Transforming Mission: A Spirit of Adventure*,” in RR 59 (2000) 26-33 at 28.

<sup>110</sup> S. SCHNEIDERS, “*Contemporary Religious Life: Death or Transformation?*” in *Religious Life: The Challenge of Tomorrow*. Edited by C.J. YUHAUS, New York - Mahwah: Paulist Press, 1994, 9-34 at 31.

must let go of our images of religious life and let God decide its future shape. Most of all we must live religious life now, seeking only God and loving God. In the words of T.S. Eliot:

We must be still and still moving  
Into another intensity  
For a further union, a deeper communion  
Through the dark cold and the empty desolation,  
The wave cry, the wind cry, the vast waters  
Of the petrel and the porpoise. In my end is my beginning.<sup>111</sup>

---

<sup>111</sup> T.S.ELIOT, "East Coker," in *Four Quartets*, London: Faber & Faber, 1959, 32.

## APPENDIX 1: STATISTICS

## Statistics of Perpetually Professed DMJs at 31/12/2013

The Statistics shown her for the Daughters of Mary and Joseph are fairly typical of congregations of apostolic religious women although on a smaller scale than many.

## Ages of Perpetually Professed DMJ at 31/12/2013

Age	Africa	Belgium	California	England	Ireland	
40-44	6			0		6
45-49	5			1		6
50-54	4			1		5
55-59	0		1	1		2
60-64	5		0	1	0	6
65-69	3	2	4	3	8	20
70-74	2	7	4	9	2	24
75-79	1	3	8	6	4	22
80-84	1	3	19	6	9	38
85-89		9	7	3		19
90+		5		3		8
<b>Total</b>	<b>27</b>	<b>29</b>	<b>43</b>	<b>34</b>	<b>23</b>	<b>156</b>
<b>Av Age</b>	<b>56</b>	<b>82</b>	<b>80</b>	<b>76</b>	<b>76</b>	
<b>Overall Average</b>		<b>74.80</b>				

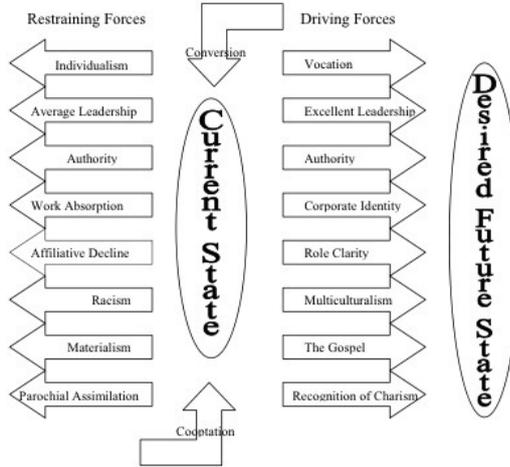
## Summary of Numbers of Professed religious 2006-2011

	2006	2007	2008	2009	2010	2011
<b>Africa</b>	60,708	61,886	63,731	64,980	66,375	67,863
<b>America</b>	211,159	206,509	203,057	198,376	195,198	190,683
<b>Asia</b>	155,854	158,692	160,862	162,261	165,308	167,423
<b>Europe</b>	315,981	310,138	301,971	294,503	286,042	278,583
<b>Oceania</b>	9,698	9,589	9,447	9,251	9,012	8,654
<b>Total</b>	<b>753,400</b>	<b>746,814</b>	<b>739,068</b>	<b>729,371</b>	<b>721,935</b>	<b>713,206</b>

Source: Annuario statisticum ecclesiae 2013 page 224.

Despite growth in Africa and Asia numbers are still falling overall. For international congregations there can be different provinces or regions at different stages in the life cycle. Perhaps some places are in Dark Night while others are still in the initial growth stage.

**APPENDIX 2: TABLE OF DRIVING AND RESTRAINING FORCES.**



**Individualism and vocation**

Individualism is the reflection of the cultural attitude of self-preoccupation and a lessening of the willingness to sacrifice which eclipses generosity in some religious.

Vocation describes the attitude of those who “know the distinctiveness of their vocation as religious.” It consists of a radical dependence on God, a deep desire for oneness with God and others and deep commitment to the congregation even when this is costly.

**Work and Corporate Identity**

Work relates to the over-identification with individual ministry as opposed to corporate witness. Corporate identity refers to a focus of the ministry and life of a congregation that gives a clear focus and corporate witness.

**Affiliative Decline and Role Clarity**

Role Clarity refers to clarity around the place and role of religious in the Church as distinct from that of laity or clerics.

Affiliative decline refers to a sense of affiliation to the congregation which is stronger than concern for mission or extension of the charism, i.e. belonging to the group being what binds members to religious life rather than what that life is about.

### Parochial Assimilation and Recognition of Charism

Parochial Assimilation refers to the tendency of religious to move out of independent and charism focused ministries into those run by parish and diocese. "This can easily lead to a compromise of the prophetic role of religious."

Source: D. NYGREN & M. UKERITIS, "Religious Life Futures Project: Executive Summary" in RR 52 (1993) 6-55 at 43-50.

### APPENDIX 3: THE NIGHTS AND STAGES IN THE RECENT HISTORY OF APOSTOLIC RELIGIOUS LIFE

#### *The Active Dark Night*

<i>John of the Cross</i>	<i>Events and Experience</i>	<i>Spiritual Fruit</i>
Active Dark Night of Sense <i>Ascent of Mount Carmel</i> Book I	Pre-Vatican II formation of Religious in ascetical community and ministerial life	John's "accommodation of sense to spirit" or basic personal integration
Active Dark Night of Spirit <i>Ascent of Mount Carmel</i> Books II and III	First stages of renewal: the willing surrender of many of the props and "perks" of Religious Life	John's purification of intellect through faith without insight; memory through hope for the unseen; love through lacking in felt devotion

#### *Transition*

A period of satisfaction, energy, effectiveness that characterized the first decade after the council

#### *The Passive Dark Night*

Passive Dark Night of Sense <i>The Dark Night</i> Book I	<p>"External" diminishments of the 2nd and 3rd post-conciliar decades</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- loss of personnel &amp; resources &amp; institutions</li> <li>- loss of status &amp; power</li> <li>- loss of community esprit de corps</li> </ul> <p>"internal" diminishments caused by delayed passage through the Enlightenment with resultant loss of theological structures of meaning</p>	Deeper, more humble, less satisfaction-driven fidelity, courage, and selflessness in prayer and ministry
---	--	--

Passive Dark Night of Spirit <i>The Dark Night</i> Book II	Purification through “loss” of the God-image in the encounter with postmodernity	Emergence of genuinely theological faith, hope, charity
---	--	---

See sections 1.1, 1.2 and 3.4.

Source: SCHNEIDERS, *Finding the Treasure* 365.

“ECCO, HO APERTO DAVANTI A TE UNA PORTA...” (Ap 3,8)  
Esperienza spirituale nell’era digitale:  
riflessioni teologiche, ecclesiologiche, antropologiche\*

BRUNO SECONDIN, O.CARM.

Questo non è un tema tanto giovane, ancor meno è un tema per gente snob. Si possono trovare delle radici quasi “preistoriche”, per dirla in senso eufemistico, tenendo conto della accelerazione della “storia” nella cultura attuale. Per esempio D. Bonhoeffer, in tempi ben diversi dai nostri scriveva: “La chiesa deve uscire dalla sua stagnazione. Dobbiamo tornare all’aria aperta del confronto spirituale con il mondo. Dobbiamo rischiare di dire anche delle cose contestabili, se ciò permette di sollevare questioni di importanza vitale”<sup>1</sup>.

Dentro la ondata magica della *secolarizzazione* – parlo degli anni sessanta e settanta – quando si pensava che ormai l’universo religioso andava a nascondersi nelle periferie meno evolute della vita sociale, c’erano già dei dissidenti (specie in America) che invece prevedevano delle possibilità spirituali innovative da un dialogo fra nuove tecnologie ed esigenze psico-spirituali<sup>2</sup>. E allora le nuove tecnologie erano ancora rudimentali, figurarsi cosa si può pensare ora che già siamo alla quarta generazione dei *nativi digitali*<sup>3</sup>. Noi tutti, più attempati, apparteniamo ai *migranti digitali*, quando ci va bene...

---

\* Conferenza tenuta al Convegno: “Vocazione & Conessione - Sfide formative per la vita consacrata nell’era digitale”, 22-24 settembre 2014, PONTIFICIA UNIVERSITÀ ANTONIANUM.

<sup>1</sup> D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e altri scritti dal carcere*, Queriniana, Brescia 2002, 458.

<sup>2</sup> Cf. B. SECONDIN, *Ritmi dello sviluppo tecnologico e ritmi dell’uomo: per una spiritualità cristiana della civiltà tecnologica*, in AA.VV., *Uomini, nuove tecnologie, solidarietà: il servizio della Chiesa italiana*, Ave, Roma 1988, 250-257.

<sup>3</sup> Cf. G. RIVA, *Nativi digitali. Crescere e apprendere nel mondo dei nuovi media*, Il Mulino, Bologna 2014, 35-66. Sono queste le categorie: la generazione *text*, la generazione *web*, la generazione *web 2.0*, la generazione *touch*. Probabilmente la prossima sarà la generazione della *vestibilità...* (*wearable*), come annuncia la *Ifa* di Berlino (2014).

Si sa che gli ingegneri della mitica Silicon Valley negli anni novanta erano ben coscienti della possibilità di fecondazione incrociata fra spiritualità e tecnologia digitale. Tutta la galassia della famosa *Apple* con i suoi prodotti sempre più sofisticati e dalla estetica raffinata, non è esente dalla ricerca intenzionale di una “luminosità” interiore che si serve di tutti gli elementi della tecnologia digitale e del *cyberspazio* per entrare in un percorso di “illuminazione”, in un mondo incantato, magico<sup>4</sup>. Possiamo parlare già per quegli anni di una vera *cybergnosis*, o anche *techgnosis*, con inflessioni certo vicine alla *New Age*, e di cui i sociologi hanno descritto le caratteristiche più conosciute<sup>5</sup>.

Tutti siamo convinti però che oggi questo settore di esperienza ha subito una evoluzione profonda, tanto che per alcuni si tratta di una vera nuova rivoluzione, una nuova *galassia internet*, che sta mandando in archivio la *galassia Gutenberg*<sup>6</sup>. Di sicuro ci si trova davanti a delle problematiche che ancora non riusciamo del tutto a perimetrare, e tanto meno ad interpretare in maniera compiuta e sapiente.

Partirò da alcune (ampie) premesse che mi sembrano utili per contestualizzare la problematica del titolo nei recenti sviluppi della coscienza ecclesiale postconciliare. Non possiamo isolare la fatica e i tentativi recenti di riconoscere delle sfide e delle *chances* nella comunicazione digitale da parte dei credenti – e specificamente per noi nell’ambito della vita consacrata e della formazione – senza avere presente il retroterra ecclesiale, teologico e antropologico. Poi nella seconda parte raccoglierò alcune indicazioni orientative, sempre nella convinzione che il discorso è ancora grezzo e da perfezionare<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Cf. A. AUPERS-D. HOUTMAN, “La realtà fa schifo”. *Alienazione e cybergnosi*, in *Concilium* 41(2005/1), 104 (96-10).

<sup>5</sup> Cf. per es. E. DAVIS, *TechGnosis. Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information*, Serpent’s Tail, London 1999 (trad. it. Napoli 2001). Interessante, anche se un po’ curiosa, l’applicazione di B. FORTE, *To Save, to Convert, to Justify. I linguaggi della rete, la nostalgia di Trascendenza e la psiche umana*, in B. FORTE, *Fede e psicologia*, Morcelliana, Brescia 2014.

<sup>6</sup> Cf. M. CASTELLS, *Galassia internet*, Feltrinelli, Milano 2013<sup>4</sup>.

<sup>7</sup> La bibliografia al riguardo è già ben nutrita. Rimandiamo solo ad alcuni titoli: anzitutto il testo fondamentale di A. SPADARO, *Cyberteologia. Pensare il cristianesimo al tempo della rete*, Vita e Pensiero, Milano 2012. Poi J.M., ALDAY, *Nuovi media e vita consacrata*, Ancora, Milano 2011; C. CANGIA, *I consacrati e la rete. Abitare Internet con sapienza*, Multimedia-Centro Studi Usmi, Roma 2013; G. GIULIODORI-G. LORIZIO (edd.), *Teologia e comunicazione*, San Paolo, Cinisello B. 2001; *Internet e Chiesa*, num. monogr. di *Crede Oggi*, 331(2011), n. 3; *La celebrazione fra tecnologia e virtualità*, in *Rivista liturgica*, 99(2012), n. 5; D. POMPILI, *Il nuovo nell’antico. Comunicazione e testimonianza nell’era digitale*, San Paolo, Cinisello B. 2011; P. PADRINI, *Social network e formazione religiosa. Una guida pratica*, San Paolo, Cinisello B. 2014; M. PADULA (ed.), *La fede comunicata. Riflessioni teologico-pastorali*, Lateran University Press, Roma 2013;

## 1. LA CHIESA NEL CONTESTO DIGITALE

Tra le meravigliose invenzioni tecniche che, soprattutto ai nostri giorni, l'ingegno umano, con l'aiuto di Dio, ha tratto dal creato, la madre chiesa accoglie e segue con speciale cura quelle che più direttamente riguardano lo spirito dell'uomo e che hanno aperto nuove vie per comunicare, con massima facilità, notizie, idee e insegnamenti di ogni genere... (IM 1).

Così iniziava il documento conciliare del Vaticano II sui mezzi di comunicazione sociale, *Inter mirifica*, approvato assieme alla costituzione sulla sacra liturgia, *Sacrosanctum Concilium* (4 dicembre 1963). Ma mentre questa *costituzione* ha provocato un enorme cambiamento nella prassi celebrativa e ha fatto germogliare una ricca teologia liturgica, di cui abbiamo tratto tutti beneficio, il *decreto* rimane forse il più debole di tutti i testi conciliari. Più che altro affermava genericamente lo stupore davanti ai nuovi *strumenti* di comunicazione – allora erano la stampa, il cinema, la radio, la televisione, i dischi, la pubblicità, e poco altro – faceva “esposizione di istituzioni e norme” da osservare e far osservare e invitava a farne un uso moralmente onesto, cioè “unicamente per il bene dell'umana società” (IM 24).

Dal titolo stesso si capiva che non si andava in profondità: *De instrumentis communicationis socialis*, cioè la preoccupazione centrale esplicita era sugli *strumenti*. E quindi si proponeva una lettura dell'esperienza comunicativa, di tipo estrinsecista, clericale e moralistica, incentrata sugli *strumenti* e il loro uso. Già allora qualcuno aveva pensato che era teologicamente riduttiva la prospettiva così limitata e aveva pubblicamente fatto “volantinaggio” in piazza San Pietro contro il testo. Di fatto qualche giorno prima della votazione finale, ben 503 padri (contro 1788) avevano chiesto di rielaborare profondamente il testo, senza ottenere però di bloccarlo. Mancava una proposta che esplorasse la teologia della comunicazione, dicevano teologi come B. Häring, K. Rahner, J. Courtney Murray e J. Danielou. Per fortuna di tutti, la lacuna è stata in parte colmata poi – almeno a frammenti – negli altri testi conciliari, in particolare in *Gaudium et Spes*, per esempio dove si parla del progresso della cultura (GS 53-62)<sup>8</sup>.

---

B. SECONDIN, *Inquieti desideri di spiritualità. Esperienze, linguaggi, stile*, Dehoniane, Bologna 2012; D. ZANON, *Chiesa e società in rete. Elementi per una cyberecclesologia*, San Paolo, Cinisello B. 2014.

<sup>8</sup> Cf. F.J. EILERS, *Inter Mirifica after 50 years: Origin, Directions, Challenges*, in *Verbum - SVD* (St. Augustin) 54 (2013), 377-393; D.E. VIGANÒ, *Il Vaticano II e la comunicazione. Una rinnovata storia tra Vangelo e società*, Paoline, Milano 2013.

Sono tanti, ancora oggi, che pensano che in fondo si tratti, nell'ambito dei nuovi mezzi di comunicazione, soltanto di questioni disciplinari: *come, quando, quanto, perché usarli, chi controlla, chi approva...* Una mentalità molto ristretta, che perdura anche nei luoghi di formazione, dove tanti formatori considerano questi "mezzi" come fonti di molti rischi morali o di furbe scappatoie per sfuggire al loro controllo. Per cui in fondo si può farne anche a meno, anzi sarebbe meglio farne a meno, per la salute dell'anima e anche della borsa...

Per questo quando si parla di *mezzi di comunicazione*, anche di *web* e *internet*, bisogna vedere bene se implicitamente non perduri questa mentalità estrinsecista: guidata dalla preoccupazione solo disciplinare, oppure una diffidenza per le "diavolerie" moderne, che rovinano la gioventù. Se poi si pensa alla serie dei *social network sites*, dove certamente ci sono *strumenti* realmente nuovi, quasi impensabili anche solo un decennio fa, la questione si complica. Ormai è chiaro che non sono solo *strumenti*, ma sono veri *ambienti* di vita, aria quotidiana entro cui tanta gente, specie i giovani, respirano. A livello di magistero siamo giunti già qui, con pacifica convinzione, come si può constatare leggendo i *messaggi* del Papa per la giornata annuale delle comunicazioni<sup>9</sup>. A livello reale concreto in molti luoghi formativi siamo ancora all'orizzonte di "mezzi tecnici" soltanto.

### 1.1. Verso una nuova "teologia della comunicazione"

La "teologia della comunicazione", che non venne tematizzata affatto dal Vaticano II, tuttavia si andò progressivamente enucleando attraverso alcuni documenti successivi, chiamati "istruzioni pastorali": importanti sono *Communio et Progressio* (1971) e *Aetatis Novae* (1992). Anche se si perseverò ancora a vedere le cose come un ambito da "gestire", lanciando moniti a vigilare sulle "conseguenze" meno autentiche e rischiose, per es. al riguardo della televisione, del cinema, della radio.

Citiamo dal secondo documento, scritto poco dopo la caduta dei regimi totalitari nell'est Europa, evento in cui si era fatto palese anche l'influsso delle nuove forme di comunicazione. La percezione emergente tra le righe evidenzia una presa di coscienza che si stava avvicinando una nuova era, e così si scriveva:

Lo sconvolgimento che si verifica oggi nella comunicazione presuppone, più che una semplice rivoluzione tecnologica, il rimaneggiamento com-

---

<sup>9</sup> Si possono trovare nel sito [www.vatican.va](http://www.vatican.va), nella sezione *messaggi* sotto il nome dei papi Paolo VI, Giovanni Paolo II, Benedetto XVI e Francesco.

pleto di ciò attraverso cui l'umanità apprende il mondo che la circonda, e ne verifica ed esprime la percezione. La disponibilità costante di immagini e di idee, così come la loro rapida trasmissione, anche da un continente all'altro, hanno delle conseguenze, positive e negative insieme, sullo sviluppo psicologico, morale e sociale delle persone, sulla struttura e sul funzionamento delle società, sugli scambi fra una cultura e l'altra, sulla percezione e la trasmissione dei valori, sulle idee del mondo, sulle ideologie e le convinzioni religiose. La rivoluzione della comunicazione influisce anche sulla percezione che si può avere della Chiesa e contribuisce a modellarne le strutture e il loro funzionamento (ÆN 4).

E poco più avanti si intravede una prima rudimentale teologia della comunicazione a partire dalla rivelazione biblica, che è appunto *comunicazione* vitale (ÆN 6).

A ben vedere, si era mostrato più intuitivo un anno prima (1991) Giovanni Paolo II, che aveva già parlato di “nuovo areopago”.

Il primo areopago del tempo moderno è il mondo delle comunicazioni, che sta unificando l'umanità rendendola – come si suol dire – ‘un villaggio globale’. I mezzi di comunicazione sociale hanno raggiunto una tale importanza da essere per molti il principale strumento informativo e formativo, di guida e di ispirazione per i comportamenti individuali, familiari, sociali.... Non basta, quindi, usarli per diffondere il messaggio cristiano e Magistero della chiesa, ma occorre integrare il messaggio stesso in questa ‘nuova cultura’ creata dalla comunicazione moderna (*Redemptoris Missio*, 37).

Ma una vera “teologia della comunicazione”, almeno nell'ambito del magistero, si produrrà solo nel nuovo millennio<sup>10</sup>. Da una parte meglio e più ampiamente articolando il riferimento alla rivelazione di Dio nella storia, e dall'altra riconoscendo che ormai si tratta di una “nuova cultura” emergente attraverso lo sviluppo dell'internet e del web, che prende forma specie nei *social network sites*. E da qui deriva quindi l'abbandono (ma non di tutti, forse) della terminologia che si riferiva alla *strumentalità* da gestire bene e organizzare al meglio. La terminologia nuova usata nei testi della chiesa rivela qualcosa comunque, anche se è ancora oscillante. Facciamo una semplice rassegna dei vocaboli: “comunicazione globale”, “cultura mediale”, “cyberspazio”, “cultura digitale”, “galassia internet”, oppure “era digitale”, “mondo digitale”, “continente digitale”, “arena digitale”, altri modi ancora.

---

<sup>10</sup> Cf. V. GRIENTI, *Chiesa e Internet. Messaggio evangelico e cultura digitale*, Accademia Universa Press, Milano 2010.

Possiamo considerare passaggio maturo – per limitarci alla chiesa italiana – il Direttorio della Cei: *Comunicazione e missione*, pubblicato a giugno 2004<sup>11</sup>. Esso ha una serie di densi paragrafi dedicati alla “dimensione comunicativa della Rivelazione” (nn. 31-34) e a “Gesù modello di autentica comunicazione” (nn. 35-38), da cui deriva l’attività di “comunicazione salvifica” che svolge la Chiesa (nn. 39-46).

Potremmo sintetizzare grosso modo così. Partendo dalla prospettiva “trinitaria” della comunicazione, Dio in se stesso è *comunicazione* esistenziale, e noi siamo creati, impregnati e orientati da questa natura *comunicativa* di Dio. L’intera Bibbia è espressione di questa comunicazione di Dio verso tutte le creature, che trova nell’incarnazione di Gesù Cristo il suo massimo paradigma: egli è il “perfetto comunicatore” e l’archetipo (*Urbild*) della comunicazione che è grazia e redenzione<sup>12</sup>. Chi ascolta e aderisce al suo messaggio in modo esistenziale e sotto la guida dello Spirito fa “corpo” con l’auto-comunicazione di Dio, è trasformato in creatura nuova e entra nella “comunione” ecclesiale, formata da coloro che obbediscono all’evento comunicativo del Figlio.

La Chiesa è così mistero di comunicazione salvifica, ed è chiamata non solo a usare tutti i *media* utili a questo scopo, ma ad essere lei stessa in ogni cosa *comunicativa*, cioè riflesso della comunicazione di Dio qui e ora in azione di grazia “comunicativa”. La sua esistenza, e non solo la sua attività evangelizzatrice, deve essere plasmata da questa identità: non è una organizzazione per fare delle cose, ma una icona del *dono* di Dio, della comunicazione piena, totale, trasformatrice della grazia di Dio. Per questo, di tempo in tempo, essa assume e usa linguaggi, simboli ed esperienze degli uomini e delle donne, delle differenti stagioni dell’umanità e dei contesti, per servire e rendere efficaci i progetti di Dio con l’umanità.

Possiamo dire che sono, più in generale, evidente prova di questa maturità di linguaggio che si viene tematizzando, i temi dei *messaggi* ufficiali per la giornata annuale delle comunicazioni. Essi esprimono meglio il progressivo cambiamento terminologico e rivelano aspetti, rischi e sfide di cui si deve prendere coscienza, nel contesto di una società ormai plasmata dalla cultura digitale.

---

<sup>11</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicazione e Missione. Direttorio sulle Comunicazioni Sociali nella missione della Chiesa*, LEV, Roma 2004.

<sup>12</sup> Cf. F. LAMBIASI-G. TANGORRA, *Gesù Cristo comunicatore. Cristologia e comunicazione*, Paoline, Milano 1997.

### 1.2. *I messaggi per la “giornata”*

Sono fonti interessanti, anche perché nella loro brevità e forza comunicativa, senza impegnare in maniera grave il magistero, riescono a segnalare la presa di coscienza via via più lucida in questo campo. Per questo facciamo un veloce riferimento ai temi principali.

Per *Giovanni Paolo II* vanno ricordati alcuni messaggi del nuovo millennio, in cui esortava a varcare questa “soglia decisiva” accettando internet come “nuovo forum” (2002) al servizio della comprensione fra i popoli (2005), ma anche capace di rivelare nuovi problemi per le famiglie impegnate nell’educazione (2004). Possiamo includervi anche la lettera apostolica *Il rapido sviluppo* (24 gennaio 2005), che rappresenta una sintesi matura delle sue convinzioni sulla opportunità e le sfide della “cultura mediatica”: questa va considerata “una sfida seria per i credenti” e costituisce un sicuro “passaggio epocale” per la Chiesa. Vi troviamo anche un abbozzo della teologia della rivelazione, nella luce della “comunicazione” salvifica di Dio, e del servizio della Chiesa nella stessa scia, con la lucida coscienza che “il primo areopago del tempo moderno è il mondo della comunicazione, capace di unificare l’umanità rendendola – come si suol dire – ‘un villaggio globale’”.

Particolarmente ispirativi sono soprattutto i *messaggi* del pontificato di *Benedetto XVI*. Fin dal suo primo messaggio (2006) definisce “i media: rete di comunicazione, comunione e cooperazione”; abitare questa “arena” va fatto con lucidità, perché essi “educino alla bellezza e alla bontà” (2007). Accanto alle “potenzialità straordinarie” di questi mezzi, egli rileva anche che sono “parte integrante della questione antropologica”, così problematica nel terzo millennio (2008). Non manca di mostrare preoccupazione per l’uso che ne fa la “generazione digitale”: bisogna accompagnare questi giovani perché imparino a “promuovere una cultura di rispetto, di dialogo, di amicizia”, grazie a questo “dono per l’umanità” (2009). Risonanza ampia ha avuto il messaggio del 2010, in cui esortava i sacerdoti ad “essere presenti nel mondo digitale ... per esercitare il proprio servizio *alla Parola e della Parola...* far trasparire il suo cuore di consacrato”, e intercettare le domande più intime di tanta gente. Così la Parola di Dio che salva “potrà *prendere il largo* tra gli innumerevoli crocevia creati dal fitto intreccio delle autostrade che solcano il *cyberspazio...*”.

Papa *Francesco* è ancora agli inizi del suo magistero. Ma nel suo primo messaggio per la giornata delle comunicazioni (2014), ha incentrato l’attenzione sulla “cultura dell’incontro” e della *prossimità*, della solidarietà e dell’ascolto, che le “strade digitali” possono favorire:

“Occorre sapersi inserire – scrive – nel dialogo con gli uomini e le donne di oggi, per comprenderne le attese, i dubbi, le speranze... Non abbiate paura di farvi cittadini dell’ambiente digitale”. Tipico di Papa Francesco è l’insistere perché il nuovo contesto comunicativo – “diventato a poco a poco per molti un ambiente di vita”<sup>13</sup> – sia abitato dai credenti come casa dove si ascoltano le fatiche del cuore e si offre una presenza non mascherata, che ascolta, dialoga, accompagna, mostrando “un Dio appassionato per l’uomo”.

Mentre poco prima, nel grande e programmatico testo dell’esortazione *Evangelii Gaudium* collegava le nuove possibilità comunicative con la *prossimità* – parola a lui molto cara – al cammino del popolo, alla *mistica* della religiosità popolare (EG 87).

### 1.3. *Un altro filone conciliare: la transizione culturale*

Dicevamo già che nel Concilio, nonostante il deludente orizzonte di *Inter mirifica*, esistono anche altri spunti teologici e culturali che vanno oltre lo sguardo strumentale proposto nel decreto conciliare. Si tratta di un orizzonte complementare, che ha avuto una migliore e più convinta tematizzazione in questi decenni, producendo anche nuovi linguaggi e soprattutto innescando nuove esperienze esploratrici. Basti pensare alla rielaborazione creativa della *crisologia* e della *pneumatologia*, alle teologie “contestuali” e “postcoloniali”, alla costellazione delle *teologie della prassi*, alle varie proposte teologiche che esplorano modelli di *dialogo interreligioso*, ai nuovi *modelli di Chiesa* che nascono secondo i differenti contesti culturali, alle nuove proposte globali che prendono il nome di *inculturazione*, *rifondazione*, *sinodalità*, ecc.<sup>14</sup>

Ma ripartiamo dal Concilio, citando questo passaggio ispirativo di *Gaudium et Spes*:

È dovere di tutto il popolo di Dio, soprattutto dei pastori e dei teologi, con l’aiuto dello Spirito Santo, ascoltare attentamente, discernere e interpretare i vari linguaggi del nostro tempo, e saperli giudicare alla luce della Parola di Dio, perché la verità rivelata sia capita sempre più a fondo, sia meglio compresa e possa venir presentata in forma più adatta. La Chiesa, avendo una struttura sociale visibile, che è appunto segno della sua unità in Cristo, può essere arricchita, e lo è effettivamente, dallo sviluppo della vita sociale umana non perché manchi qual-

---

<sup>13</sup> PAPA FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti alla Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio delle Comunicazioni sociali*, 21.9.2013.

<sup>14</sup> Per una panoramica solida vedere R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 2007°.

cosa nella costituzione datale da Cristo, ma per conoscere questa più profondamente, per meglio esprimerla e per adattarla con più successo ai nostri tempi.

Essa sente con gratitudine di ricevere, nella sua comunità non meno che nei suoi figli singoli, vari aiuti dagli uomini di qualsiasi grado e condizione. Chiunque promuove la comunità umana nell'ordine della famiglia, della cultura, della vita economica e sociale, come pure della politica, sia nazionale che internazionale, porta anche non poco aiuto, secondo il disegno di Dio, alla comunità della Chiesa, nella misura in cui questa dipende da fattori esterni (GS 44).

Con questa accoglienza fiduciosa il Vaticano II guardava al contesto sociale e culturale di 50 anni fa, invitando tutti non solo al discernimento sapiente di fronte ai cambiamenti socio-culturali in atto, ma anche alla partecipazione carica di *empatia* e perfino all'esercizio della *gratitudine* per quanto i nuovi contesti offrivano ai credenti di opportunità e mediazioni per servire i disegni di Dio. Era una nuova attitudine dialogante e collaborativa verso il “mondo” che veniva a consolidarsi con questo ultimo documento conciliare, aprendo così un processo dinamico dove la immaginazione creativa doveva avere buon gioco.

Ma nei decenni successivi si è fatto anche evidente come non fosse del tutto indolore lo spostamento della strategia ecclesiale, dalla “fuga mundi” al “dialogo”, e talvolta al posto dello stile conciliare del “discernimento” fiducioso e responsabile dei *segni* dei tempi e dei luoghi, ha preso vigore la nostalgia di vecchi mondi obsoleti o la mitizzazione di stagioni ecclesiali cariche di ritualità barocche o di proclami da guerra santa.

Resta comunque vero che è questo un secondo percorso conciliare – quello del progresso e della dinamica della cultura – sul quale vogliamo richiamare l'attenzione. Ma si badi bene, parlando di *cultura* non ci si limita alla concezione del sapere accademico, o alla ricca produzione letteraria, o alle arti raffinate. Ma si sottolinea come la cultura sia un insieme complesso di elementi che si intrecciano. Citiamo:

Con il termine generico di ‘cultura’ si vogliono indicare tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina e sviluppa le molteplici capacità della sua anima e del suo corpo; procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale, sia nella famiglia che in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; infine, con l'andar del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali, affinché possano servire al progresso di molti, anzi di tutto il genere umano (GS 53).

Intrecciando quindi l'orizzonte culturale in generale, con l'esperienza biblica della rivelazione, che si incarna e vive di osmosi continua con gli *ethos* culturali differenti, si ricava una legge generale da riconoscere e gestire. Non esiste persona che non nasca in un contesto culturale e che non viva intrecciato con la propria cultura e le sue evoluzioni e involuzioni. E anche il tema del rapporto tra fede e culture è stato soggetto – nei tempi – ad una continua evoluzione delle esperienze: anche se solo di recente questa relazione è stata tematizzata esplicitamente. Di fatto è sempre avvenuto questo incontro/scontro, – possiamo dire anche osmosi/fecondazione, frizione/accoglienza, ibridazione/resistenza – e può suggerire ancora elementi di una sapienza orientatrice per i nuovi orizzonti, perché non ci si lasci ingabbiare da paure insane o deformare da scorciatoie ingenuie<sup>15</sup>.

Per la rivelazione biblica, oltre alla *recognitio* delle differenti stratificazioni dei generi letterari e degli influssi esteriori che vi hanno lasciato il segno, si è parlato della varietà delle mediazioni *simboliche* usate prima di tutto da Dio stesso nel presentarsi e quelle usate dal “rispondente” (il credente) nel capire e interpretare quanto manifestato da Dio nelle varie “epifanie: nella storia, nello spazio, nella Parola, nel culto, nella sapienza, nelle leggi, nel silenzio, ecc.<sup>16</sup> Proprio questa “sporgenza del simbolico” in una “virtualità” pervasiva dei media attuali può costituire un tavolo di confronto e di scambio con l'esperienza cristiana, dalla liturgia alla teologia, dalla comunicazione alla spiritualità, dalla catechesi all'etica, dall'estetica alla tragedia.

Lo sviluppo dei vari percorsi tematici ha favorito la presa di coscienza esplicita che non si può rimanere nelle sfere teoriche, ma deve tradursi nella pratica. Sia smontando il grande “patrimonio” ereditato, per riconoscere i vari strati culturali che vi si sono sedimentati e hanno formato l'amalgama, anche se in epoche diverse. Sia nel potere distinguere ciò che appartiene all'essenziale e ciò che invece deve essere purificato, abbandonato, reinterpretato, per essere apportatore vivo di senso e di grazia<sup>17</sup>. In questi decenni postconciliari proprio questo processo è avvenuto: dalla sacralizzazione eccessiva del passato ereditato e perfino mitizzato, alla scomposizione dei vari ele-

---

<sup>15</sup> Abbiamo sviluppato ampiamente queste questioni in B. SECONDIN-G. CAZZULANI, *A Oriente dell'Eden. Dialoghi e mediazioni tra Vangelo e culture*, Paoline, Milano 2012.

<sup>16</sup> Cf. G. RAVASI, *Linee bibliche dell'esperienza spirituale*, in B. SECONDIN-T. GOFFI, *Corso di Spiritualità. Esperienza-Sistematica-Proiezioni*, Queriniana, Brescia 1989, 56-123; B. SECONDIN, *Inquieti desideri di spiritualità*, Dehoniane, Bologna 2012, 59-85.

<sup>17</sup> Cf. B. SECONDIN, *Spiritualità in dialogo. Nuovi scenari dell'esperienza spirituale*, Paoline, Milano 1997.

menti, alla distinzione dei vari strati culturali, per cogliere il nucleo essenziale da salvare e assimilare e conoscere i rivestimenti culturali che forse lo debilitano e quindi “scrostarli”.

Tutto questo riguarda la liturgia e la vita cristiana, le abitudini morali e la prassi etica, la istituzione e le prescrizioni, i linguaggi e le simbologie, e mille altre cose. Certamente la fede per essere vissuta ha bisogno anche di opportune mediazioni umane, linguistiche, organizzative, etiche, ecc. Ma spesso queste hanno avuto un ruolo così invadente e pesante da sovraccaricare il tutto in modo incontrollato – e col tempo diventando preponderanti – a scapito del nucleo incandescente di partenza. Da qui le situazioni di insignificanza, di *gap* fra esperienza religiosa e *ethos* culturale, di estraneità reciproca fra Vangelo e valori culturali diffusi, di incomunicabilità fra i linguaggi delle due parti.

L'aggiornamento postconciliare è stato un lungo sforzo, di vaste proporzioni, per un nuovo dialogo fra mondi diversi, quello della fede ecclesiale e quello della cultura di oggi, in veloce decostruzione e lenta ristrutturazione. Con tutte le tensioni possibili, le resistenze fanatiche, le fughe in avanti, la creatività anche selvaggia, la prudenza per mancanza di libertà interiore. Ora con la nuova e pervasiva *cultura digitale*, il cantiere si riapre ancora una volta, non per questo o quel settore particolare, ma per tutta la costellazione del rapporto fede e cultura. È in base a questa percezione, che nell'ultimo decennio dal magistero sono venuti continui segnali per riconoscere nella *galassia internet* – con tutti i suoi addentellati – ben più che un problema di strumenti e risorse multimediali, ma piuttosto una vera transizione di civiltà, di antropologia, di senso del vivere, di progetti e utopie.

Tirando una *sintesi interlocutoria*, le due linee fin qui svolte, quella della emergente teologia della comunicazione, e quella della transizione verso un nuovo paradigma culturale – che possiamo chiamare la *cybercultura* della generazione digitale (perciò si parla di *homo sapiens digitalis*) – portano verso, ed esigono con urgenza, una nuova elaborazione dell'esperienza spirituale. In essa devono trovare cittadinanza sia una più lucida identità di fede, con tutte le acquisizioni che abbiamo messo a deposito: come la centralità della Parola di rivelazione e della celebrazione liturgica, l'antropologia della relazione come costitutiva della persona, la comunione ecclesiale e con il popolo in cammino dentro la storia, la coscienza della dignità e della libertà propria di ciascuna persona. Sia una capacità di abitare l'attuale fase storica e culturale facendosi compagni di strada, pellegrini con quanti hanno inquietudini nel cuore e smarrimenti che lacerano

la vita, *ricomincianti* oltre la nostalgia della religione in eredità, per ridare dignità e senso a questo mondo un po' sgualcito dalle sue illusioni finite male o abortite per mancanza di pazienza e attesa.

## 2. UNA NUOVA COSCIENZA SPIRITUALE?

Solo due anni fa, in un libro intitolato *Inquieti desideri di spiritualità*<sup>18</sup>, ho tentato una mappatura delle inquietudini trasversali che rendono fondato il parlare di una rinascita della spiritualità nella post-modernità e anche dentro l'era digitale. Niente di definitivo, ma un captare gli *ultrasuoni* dell'anima in bilico, accompagnare, *auscultando*, i gemiti e i fremiti di una epoca di transizioni estese e inedite. E trovare, in particolare alla luce della simbolica biblica, le coordinate per accompagnare i nuovi "cercatori" di assoluto verso una pienezza in grado di durare.

Fra gli argomenti che ho cercato di mettere in particolare risalto – oltre alla luce tratta da una serie di icone bibliche cariche di valenza simbolica – ho dedicato anche una lunga trattazione sul recupero, o meglio una integrazione non sconnessa, dentro la spiritualità attuale – dell'esperienza del tempo e di quella del corpo<sup>19</sup>. Sono convinto che si tratta di due ambiti in cui la spiritualità ha tanto da rielaborare e anche ricchezze da metabolizzare, per una nuova antropologia più dinamica e progettuale, ma anche per una teologia più robusta. Aggiungevo anche la necessità di una rinnovata "concentrazione" cristologica, ma acculturata e non solo devota, e l'apertura a nuove categorie di prossimità, di frontiere, di esperienza mistica in crescita fra i nostri contemporanei.

Oggi, riflettendo su alcune caratteristiche emergenti dal paradigma della cultura digitale e sulle sue ricadute antropologiche, e le proiezioni (teoriche e pratiche) già emergenti in molti campi dell'identità ecclesiale, mi accorgo che quelle che mi sembravano acquisizioni solide, anche se innovative – come il tempo e il corpo, la libertà e la fraternità, la prossimità e l'identità in relazione, la cultura e la storia – hanno già bisogno di una *re-tractatio*. Non perché siano argomenti sostanziali fuori interesse, anzi se ne parla sempre di più. Ma perché la cultura digitale li sta sottoponendo a frizioni e fratture di

---

<sup>18</sup> B. SECONDIN, *Inquieti desideri di spiritualità. Esperienze, linguaggi, stile*, Dehoniane, Bologna 2012.

<sup>19</sup> B. SECONDIN, *Inquieti desideri di spiritualità*, 89-156.

non facile interpretazione: e non si possono rielaborare se non abitando “dentro” la transizione e le trasformazioni. Si tratta di comportamenti nuovi difficili da gestire e interpretare, in ognuno di questi campi, di vero e proprio “reincantamento” semi-religioso, ma anche di nuova prospettiva di approccio<sup>20</sup>.

Porto un esempio. Quando leggiamo per esempio una considerazione come questa di Papa Francesco, sulle nuove possibilità favorite dalle reti della comunicazione, appare chiaro che ci sono possibilità nuove prima non avvertite:

Oggi, quando le reti e gli strumenti della comunicazione umana hanno raggiunto sviluppi inauditi, sentiamo la sfida di scoprire e trasmettere la “mistica” di vivere insieme, di mescolarci, di incontrarci, di prenderci in braccio, di appoggiarci, di partecipare a questa marea un po’ caotica che può trasformarsi in una vera esperienza di fraternità, in una carovana solidale, in un santo pellegrinaggio. In questo modo, le maggiori possibilità di comunicazione si tradurranno in maggiori possibilità di incontro e di solidarietà tra tutti. Se potessimo seguire questa strada, sarebbe una cosa tanto buona, tanto risanatrice, tanto liberatrice, tanto generatrice di speranza! Uscire da se stessi per unirsi agli altri fa bene (EG 87).

Non mi metto a fare una presentazione di tutte le innovazioni che possiamo attribuire a questa nuova cultura digitale, con tutti i suoi aggeggi e le sue manie, le sue *app* e l'affascinante *affordance*. Ci vuole tempo per *realizzare* coscientemente dove ci troviamo e con che cosa abbiamo a che fare. Certo tutti ci siamo avvicinati alla convinzione che non tanto è problema di strumenti (*media*) da usare bene, ma di *ambiente* da abitare, di trasformazioni culturali collettive e individuali da intercettare e riconoscere, di nuove acrobazie antropologiche e identitarie. Senza negare che si tratta anche di nuove *dipendenze patologiche* (*addictions*) da *information overload*, per qualcuno addirittura di nuovi *barbari*<sup>21</sup>, di compagnie di *stupidi*<sup>22</sup> oppure di vite *sdraiate*<sup>23</sup>, da *zombi*, a caso (*random*)...

---

<sup>20</sup> Si può cominciare a capirne qualcosa leggendo le considerazioni sulla “quarta rivoluzione” di L. FLORIDI, *The Fourth Revolution. How the Infosphere is reshaping human reality*, Oxford University Press, Oxford 2014.

<sup>21</sup> Cf. A. BARICCO, *I barbari. Saggio sulla mutazione*, Feltrinelli, Milano 2013.

<sup>22</sup> Cf. i due volumi in contrasto: N. CARR, *Internet ci rende stupidi? Come la rete sta cambiando il nostro cervello*, Cortina, Milano 2011, a cui ha risposto H. RHEINGOLD, *Perchè la rete ci rende intelligenti*, Cortina, Milano 2013.

<sup>23</sup> Cf. il romanzo autobiografico sul ruolo del padre con un adolescente oggi: M. SERRA, *Gli sdraiati*, Feltrinelli, Milano 2013.

Lasciamo perdere. La letteratura descrittiva abbonda, la psicologia ha lanciato i suoi allarmi con comprensibile ansia. Anche la teologia ormai ha messo in campo le sue riflessioni e le sue interpretazioni, a volte entusiaste, a volte scettiche. Le cose non sono ancora mature, nonostante tanti tentativi di segnalare le coordinate oltre che i nodi e le frizioni. Fra i tentativi che sembrano maggiormente ricchi di esplorazione e di capacità interpretativa non improvvisata, va ricordato almeno il citato il volume di A. Spadaro, *Cyberteologia*. In effetti si tratta di qualche decennio soltanto di esperienze, e quindi manca la presa di distanza necessaria per una interpretazione scevra da implicazioni dirette e sfasature di prospettiva.

### 2.1. *Cogliere le potenzialità*

Diceva J. Newman: “Qui sulla terra vivere è cambiare, e la perfezione è il risultato di molte trasformazioni”<sup>24</sup>. L’esistenza cristiana è sempre un compito aperto, un continuo *pellegrinare* verso la pienezza, non per collezionare esperienze effimere, ma per realizzare la “piena statura di Cristo”, diventare con lui un unico e cosmico *amen*. E questo cammino si compie dentro il corpo di Cristo in perenne crescita, che è la Chiesa, come anche dentro il pellegrinaggio, le speranze e le angosce dei contemporanei. Illuminante è la strategia dei *messaggi* per la giornata delle comunicazioni, ma pure lo sono – per parlare dell’Italia – i convegni specifici come quelli dal titolo suggestivo di *Parole mediatiche e Testimoni digitali*<sup>25</sup>. Mostrano che è possibile passare dalla focalizzazione sulla gestione dei mezzi – con tutte le paure e i sospetti connessi degli anni ‘90 – ad una esplorazione delle nuove possibilità per l’evangelizzazione e alla ricognizione dei nodi da sciogliere e delle ermeneutiche corrette da utilizzare.

In linea generale possiamo dire che sarà capace di un approccio dialogante, empatico e di discernimento non improvvisato né nevrotico, chi già nella sua vita normale ha coltivato una apertura mentale, è mentalmente flessibile e non fondamentalista, abitualmente si esercita a cogliere nel nuovo delle possibilità inedite e non anzitutto il rischio per le abitudini stabilite. Per ripetere quello detto sopra nella prima parte, riuscirà ad orientarsi in maniera non angosciata chi

<sup>24</sup> J.H. NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Jaca Book, Milano 2002, 75.

<sup>25</sup> Cf. gli atti: *Parole mediatiche. Fare cultura nel tempo della comunicazione*, Dehoniane, Bologna 2003. Per il secondo convegno vedere le tre relazioni principali (Crociata, Giuliadori, Bagnasco) nel dossier: *Testimoni digitali*, in *Regno-Documenti*, 45(2010), 273-294.

accetta il principio che sta germogliando una nuova *identità comunicativa* originale e feconda della Chiesa, e la *galassia internet* può essere un provvidenziale *laboratorio*. Cioè chi accetta che il mutamento di paradigma – col nuovo *paradigma della comunicazione* globale, pervasiva, disarticolata – non è una diavoleria, ma un vero “dono” della grazia, come intrinseco dinamismo del rivelarsi di Dio sempre ricco di novità, a cui la Chiesa deve corrispondere con *religioso ascolto* (cf. DV 1) e intelligente operosità.

O si abbraccia *l'estro di Dio* e la sua immaginazione creativa a nostro favore, o si vive nel terrore che le vecchie categorie “ipostatizzate” siano smantellate, e la vita non abbia più senso. Ma le *mediazioni* non sono Dio, sono solo umane e provvisorie, anche se secolari, a rischio sclerotizzazione pure, bisognose sempre di purificazione e di rielaborazione (cf. LG 9).

Non si potrà parlare di tutto, perciò mi limiterò a sottolineare alcuni elementi teologici e antropologici che ritengo non inutili per decodificare la *galassia internet* e non farsi prendere dal panico o dalla cattura ossessiva della novità<sup>26</sup>.

*a. Mettersi in cammino*: la prima cosa da fare è quella di *mentalizzarsi* in maniera nuova. Siamo in un cambio di epoca, non in una serie di cambiamenti; è in atto una vera trasformazione antropologica e culturale. C'è poco da scherzare, ce lo ricordano tutti, anche nel magistero di papa Benedetto questo è stato detto chiaramente. Ora Papa Francesco sta ponendo una mezza rivoluzione con il suo stile: una vita che è fortemente comunicativa di valori dimenticati e di nuovi orizzonti da esplorare. Col tempo la nuova *prassi* non può che innescare una nuova riflessione teorica innovativa e destrutturante, rispetto al passato<sup>27</sup>.

Per il nostro tema, non si tratta solo di conoscere i mezzi e tutte le tecnologie in mostra, si tratta di pensare il cristianesimo *nel contesto* della rete, della comunicazione globale e pervasiva. Accettare che le varie nuove tecnologie non sono soltanto frutto di potenti laboratori, centri di ricerca, interessi economici, abili mercanti, anche se esiste tutto questo. Ma sono anche una attestazione della provvidenza di

---

<sup>26</sup> Buoni consigli offre anche A. CENCINI, *Affettività e uso dei mass-media*, in *Testimoni*, 37(2014/9) 39-45. Più discorsivo ma molto efficace: C. GIACCARDI, *Abitare il presente*, Messaggero, Padova 2014.

<sup>27</sup> Qualcosa comincia ad apparire per esempio con una serie di articoli della rivista *Civiltà Cattolica* sui principali focus del pensiero del Papa Francesco, ad opera dei gesuiti argentini che lo conoscevano bene.

Dio che si serve dell'intelligenza umana, ne accetta la collaborazione. Sono cioè un "dono del Signore", come dice Papa Francesco<sup>28</sup>, e quindi da capire e vedere con occhi di gratitudine e interesse, pensando come questa costellazione massmediale (strumenti, linguaggi, simboli, antropologie, ecc.) possa servire per il bene dell'umanità, nella prospettiva della grazia rivelata.

Senza nascondersi anche i rischi di un uso non eticamente corretto. La fatica a trovare una utilizzazione umanizzante, e tutte le storie sulla *dipendenza*, l'alienazione, la perdita del senso della realtà, la manipolazione, sono ben presenti anche nella coscienza della Chiesa. Che poi sono anche problemi veri: e i nostri ragazzi ne sono la prova quotidiana.

Ma non è fecondo partire dalla diffidenza per un uso che non sappiamo ancora come regolare, o dalla paura per i fenomeni che ci lasciano smarriti. Ancor meno dire che "tanto a me non serve", io sono abituato in altro modo e mi sento bene con i vecchi mezzi, ecc., e quindi non ho alcun interesse... Le novità sono pervasive, anche se non le cerchiamo, e influenzano tutti e tutto: vita, persone, linguaggi, emozioni, diritti e doveri, coscienza, relazioni sociali, identità personale, e mille altre cose. Non sono solo prodotti e mezzi, sono ormai *ambiente* di vita. Nessuno può dirsi solo spettatore.

b. *Riflettere sui cambiamenti*: non tutti i cambiamenti sono accettabili, né tutte le *novità* portano verso il meglio. Certamente molte nuove possibilità positive sono già evidenti. Mentre ci vuole un minimo di informazione e di conoscenza su queste *novità* – anche senza andare a Barcellona o a Berlino per le famose *fiere* di questi marchingegni – i cambiamenti dovrebbero ispirare una riflessione seria e onesta. In quale maniera possono aiutare il cammino del Vangelo, la vita della Chiesa, l'educazione dei nostri giovani, il senso di prossimità e di relazione? Le risorse di *online social networking* – iconiche, simboliche, immediate, suggestive, pervasive – sono una modalità nuova, originale per evangelizzare, incontrare, dialogare, testimoniare, far emergere le domande profonde? Si può condividere quanto dice Papa Francesco: "La rete digitale può essere un luogo ricco di umanità, non una rete di fili, ma di persone umane"?<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> PAPA FRANCESCO, *Comunicazione al servizio di un'autentica cultura dell'incontro*, Messaggio per la XLVIII Giornata delle Comunicazioni Sociali (2014).

<sup>29</sup> PAPA FRANCESCO, *Ibidem*.

Diceva Benedetto XVI: “Non basta quindi usarli per diffondere il messaggio cristiano e il magistero della Chiesa, ma occorre integrare il messaggio stesso in questa nuova cultura creata dalla comunicazione moderna”<sup>30</sup>. Anche il noto specialista M. Castells è convinto che la società in rete è un ambiente che favorisce la Chiesa e le apra molte nuove possibilità<sup>31</sup>. Una nuova spiritualità di *relazione* – tipico frutto della nuova cultura mediale – sta dando forma ad una nuova fraternità di *prossimità*, ad un nuovo *narrarsi*, ad una forma nuova di *sequela*.

Ci vuole quella “docibilitas” che supera diffidenze, ottusità e paure, per riconoscere nuove stagioni da vivere, sotto la guida dello Spirito, che sa quali sono i disegni di Dio (cf. Rom 8,27) e conduce verso la verità tutta intera (cf. Gv 16,13). È apertura alle *presenze* che l’interconnessione favorisce e realizza. Sappiamo che la cultura digitale è caratterizzata da una nuova esplosione delle *relazioni*, ma in senso ben diverso dal passato prossimo, e non possiamo sentirci invasi da un mondo ostile, ma abitare con senso cristiano questa *eccedenza* che coinvolge. C’è chi ha parlato di *umanità accresciuta*<sup>32</sup>, ben oltre lo scopo solo ludico, di *protesi* che allungano l’occhio (vedere), il dito (toccare), il piede (viaggiare), l’orecchio (udire), la memoria (un presente che tutto divora), e anche come vera cittadinanza digitale, dinamica, capace di ricostruzione incessante. Ci si muove in una dimensione spazio-temporale policentrica e ubiquitaria, si può dire *diversamente umani*, dove la tecnologia da “estensione dell’uomo”, cioè mero supporto digitale, è ormai iscritta nel codice genetico, arricchendolo di nuove logiche creative di conoscenza.

c. *Primato del narrare*: tutti dicono che il paradigma culturale tipico del mondo digitale è quello *narrativo*. Perché di fatto attinge da, e si compone di, continue e nomadiche esperienze, decostruendo e ricostruendo in un vortice sempre più accelerato valori e significati, senza mai fissare in modo definitivo e stabile l’identità del soggetto. Un universo orizzontale, a fluidità continua, una identità senza corpo, dove le *tribù* di appartenenza si scompongono e si ricompongono senza lasciare traccia, le emozioni schiacciano tutti dentro un eterno presente, senza luci dal passato e senza orizzonti per il futuro.

---

<sup>30</sup> BENEDETTO XVI alla Plenaria del Pontificio Consiglio per le Comunicazioni Sociali, febbraio 2011.

<sup>31</sup> Cf. M. CASTELLS, *La nascita della società in rete*, Igea, Milano 2008; *Reti di indignazione e speranza. Movimenti sociali nell’era dell’internet*, Bocconi, Milano 2012.

<sup>32</sup> G. GRANIERI, *Umanità accresciuta. Come la tecnologia ci sta cambiando*, Laterza, Bari-Roma 2009.

Internet è una formidabile cassa di risonanza della vita, un bazar affettivo fatto di legami deboli ingorgati, una società incessante, sostituibile, *liquida*, per dirla con il linguaggio del sociologo polacco Z. Bauman. Ma anche la rivelazione storica di Dio ha proprio la caratteristica del rivelarsi, del narrarsi e ricordare. E perfino la teologia trinitaria ha una sua chiave esplicativa nella terminologia della “*Trinità economica*”, che vuol richiamare il dispiegarsi nel tempo e nei modi della identità misteriosa di Dio Unitrino.

Il dispiegarsi successivo, diacronico, perfino in continua invenzione e sorpresa, della relazione in rete fra persone e gruppi, per quanto possa anche dare l'impressione di trovarsi davanti a *tribù*, più che a una comunità, ha tuttavia la valenza interessante di un viaggio antropologico, di una vita che si inventa e si rivela, che si frammenta e si ricomponde. Non potrebbe essere questo atteggiamento ormai diventato conaturale a tanti giovani, un terreno su cui porre le domande di senso e di meta? Potrebbe nascere il coraggio di porre le domande importanti, che come *pietre di guado*, aiutino a passare dalla liquidità di un vagare senza bussola e senza meta, alle questioni vitali più serie e decisive?

In fondo la storia della rivelazione non raccoglie solo – diacronicamente – eventi e parole, memorie e attese di infinite generazioni, ma anche le domande di fondo sempre emergenti. Cioè perché tutto questo è successo e verso dove ci porta? Perché Dio è stato sempre di nuovo misericordioso mentre il popolo ha dimostrato sempre da capo la sua infedeltà? C'è un *fil rouge* che lega l'agire di Dio e quello dell'umanità? Tutti conosciamo la valenza interpretativa della così detta corrente *deuteronomistica* della Bibbia: è stata una rilettura del passato alla luce di un presente fallimentare, per trovare un senso orientativo anche per il futuro. Ripensare il passato, per riconoscere le strade sbagliate e ritrovare senso e luce per un futuro meno oscuro. Questo *narrarsi* così nevrotico e ossessivo, forse potrebbe essere accompagnato da chiavi interpretative che vadano oltre il fattuale, per aprire ad orizzonti meno stretti, oltre una vita a cespuglio, da “sdraiati”, e cogliere valori più alti e a gittata più ampia? Questa è la sfida ora per la pastorale e la educazione.

d. *Riflessioni ecclesologiche*: è merito di Antonio Spadaro aver posto delle questioni serie sulla *ecclesiologia* nuova che sembra emergere dalle esperienze in rete<sup>33</sup>. Anche se non è l'unico ad aver esplo-

---

<sup>33</sup> Cf. A. SPADARO, *Cyberteologia*, 49-71: “Corpo mistico e connettivo”.

rato questo terreno. Sappiamo che nella riflessione teologica, a partire dalla stessa terminologia presente nella Bibbia, sono state proposte varie *immagini* di Chiesa: sono simboli e similitudini come corpo, popolo, vite, vigna, campo, barca, tempio, regno, società, comunione, ecc. Ora potrebbe essere possibile ricavare da questa nuova esperienza culturale, con il suo lessico tipico, qualche altra similitudine?

Spadaro ha analizzato alcune di queste possibilità, mostrando alcuni vantaggi che ne verrebbero, ma anche gli equivoci e le perdite secche. Interessanti comunque i suoi tentativi di accostare la specificità del mondo digitale e le similitudini con il mistero e la esperienza della Chiesa. Egli parla di corpo mistico e connettivo, mostrando che ci sono degli accostamenti almeno parziali fra la *prossimità* in rete e la centralità dell'attenzione evangelica al *prossimo*; fra la rete come ambiente di *relazioni* e la Chiesa come luogo caldo, tralci di vite e fili di rete, spazio connettivo organizzato (in termini tecnici *hub, networked*) come potrebbe essere Google e la funzione ecclesiale di leadership di persone, attività, formazione di significati, ecc.

Potremmo per esempio pensare che l'organizzazione in *piccole comunità* (penso alle Cebs, alle PCC, e altre esperienze simili), possono essere assimilate al ruolo dei *cluster*, ossia dei grappoli di connessioni? Qualcuno parla anche della gerarchia come di persone che hanno incarico di tenere in funzione le reti (*network ecologists*). Riporto la sua riflessione diretta su questa proposta:

Questa visione offre un'idea della comunità cristiana che fa proprie le caratteristiche di una comunità virtuale leggera, senza vincoli storici e geografici, fluida. Certo, questa orizzontalità aiuta molto a comprendere la missione della chiesa, che è inviata ad evangelizzare. In effetti tutta l'impostazione della *emerging ecclesiology* è fortemente missionaria. In questo senso valorizza la capacità connettiva e di testimonianza. D'altra parte sembra smarrirsi la comprensione della chiesa come *'corpo mistico'*, che si diluisce in una sorta di piattaforma di connessioni<sup>34</sup>.

Non possiamo entrare in tutte le originali riflessioni che fa Spadaro, e anche altri, che come lui stanno esplorando queste possibilità espressive nuove<sup>35</sup>. Cito solo un passaggio di papa Benedetto XVI, nel

<sup>34</sup> A. SPADARO, *Cyberteologia*, 61.

<sup>35</sup> Cf. D. ZANON, *Chiesa e società in rete. Elementi per una cyberecclesiologia*, San Paolo, Cinisello B. 2013; G. MARITATI, *La parrocchia in rete. Internet come avventura pastorale*, LDC, Leumann 2002.

messaggio per la giornata delle comunicazioni del 2009<sup>36</sup>, commentando il desiderio delle persone di relazioni calde, impegnative:

Questo desiderio di comunicazione e amicizia è radicato nella nostra stessa natura di esseri umani e non può essere adeguatamente compreso solo come risposta alle innovazioni tecnologiche. Alla luce del messaggio biblico, esso va letto piuttosto come riflesso della nostra partecipazione al comunicativo ed unificante amore di Dio, che vuol fare dell'intera umanità un'unica famiglia. Quando sentiamo il bisogno di avvicinarci ad altre persone, quando vogliamo conoscerle meglio e farci conoscere, stiamo rispondendo alla chiamata di Dio – una chiamata che è impressa nella nostra natura di esseri creati a immagine e somiglianza di Dio, il Dio della comunicazione e della comunione.

e. *La liturgia*: altro interessante campo di riflessione, ma prima ancora di presenza degli strumenti digitali, è l'ambito liturgico. Sia perché sotto tante forme i nuovi "strumenti" sono entrati in questo settore – dall'altoparlante ai display di vario genere e uso, dal *tablet* come lezionario o come messale alle molte forme di *networking* sia in voce che in visione, dall'*avatar* che prega, fa offerte e fa la comunione virtuale, alla confessione via *skype*, e molte altre cose. Gli studi e le analisi non mancano, come anche le proposte pratiche che sembrano a volte scavalcare il senso teologico della celebrazione, come per esempio sacramenti in rete<sup>37</sup>.

Le questioni in gioco sono tante, ma certamente sotto la spinta dell'esperimentazione a volte in verità selvaggia, qualcosa bisogna ripensare. La celebrazione della messa via radio oppure per televisione, *tablet* o per computer, o la benedizione papale per la Pasqua, sono già accettate come mezzo di partecipazione e di grazia, per chi ne è impedito altrimenti. Potrebbe accadere che in un prossimo futuro anche altre esperienze liturgiche possano essere vissute attraverso la "presenza virtuale"? Certamente la vera esperienza cristiana ha bisogno imprescindibile della *presenza fisica*, della relazione faccia a faccia, e non di sola *interfaccia*. La grazia è un dono che viene dall'alto, non un surplus cognitivo: nella celebrazione non andiamo a *guardare* Dio, ma ci lasciamo guardare da lui, ci mettiamo sotto il suo sguardo, non è un consumo comodo.

---

<sup>36</sup> BENEDETTO XVI, *Nuove tecnologie, nuove relazioni. Promuovere una cultura di rispetto, di dialogo, di amicizia*, Messaggio per la XLIII giornata (2009).

<sup>37</sup> Cf. il fascicolo 5/2012 della *Rivista liturgica* dedicato a: *La celebrazione fra tecnologia e virtualità*. In particolare l'elenco nell'editoriale (pp. 702-704) e la rassegna dell'articolo di C. CIBIEN, *Celebrare all'epoca di internet*, 803-813.

Bisogna anche far attenzione che se esiste una relazione fra il simbolico della rete e la sua rappresentazione così suggestiva e anche più coinvolgente della stessa realtà (si pensi alle zoomature televisive, agli accostamenti di immagini, alla varietà di angolature...), e il lessico simbolico della liturgia, esso però ha lo scopo di coinvolgere la persona non solo in modo empatico o in modo rappresentativo, ma nel profondo. È noto il fenomeno dei ragazzi e dei giovani *nativi digitali*, che proprio per la familiarità assidua con i media hanno subito un *treaning percettivo* tale che manifestano bassa tolleranza per la staticità, hanno bisogno di continue eccitazioni per essere attenti, riportano l'abitudine al *multitasking* anche dentro l'esperienza religiosa, come la messa.

Si potrebbe anche aggiungere che attraverso l'*avatar* di proprio gusto e fantasia e il moltiplicarsi di *app* (applicazioni) si potrebbe fare quasi tutto per via digitale: accendere una candela, fare meditazione, dire il breviario, visitare una cattedrale, fare una *lectio divina*, assistere ad una *messa-show* di tipo pentecostale, partecipare ad un pontificale papale, ricevere la comunione o i sacramenti, praticare una devozione con tutti i particolari gestuali annessi<sup>38</sup>. Cosa possiamo pensare di tutto questo? Sono esperienze concrete, e non solo speculazioni di fantasia, che hanno certo i loro limiti nell'eccesso di rappresentazione virtuale, ma qualche problema lo pongono<sup>39</sup>.

Cito una indicazione ben specifica del Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali<sup>40</sup>:

La realtà virtuale non può sostituire la presenza reale nell'Eucaristia, la realtà sacramentale degli altri sacramenti e il culto partecipato in seno

---

<sup>38</sup> Per un minimo di informazione: E. PACE, *La comunicazione invisibile. Le religioni in internet*, San Paolo, Cinisello B. 2013. Chi vuole cominciare a curiosare veda servizio su: *Il sacro web, internet è un luogo di culto*, in *La Repubblica* 20/9/2014:[http://www.repubblica.it/cronaca/2014/09/20/news/sacro\\_web\\_internet\\_un\\_luogo\\_di\\_culto\\_santi\\_e\\_patroni\\_diventano\\_social-96196558/](http://www.repubblica.it/cronaca/2014/09/20/news/sacro_web_internet_un_luogo_di_culto_santi_e_patroni_diventano_social-96196558/). Oppure vada al sito delle domenicane: [www.sinsinawa.org/moundcenter](http://www.sinsinawa.org/moundcenter) e può vedere come si può trovare un'offerta di spiritualità a *banda larga*; per fare un ritiro spirituale online offre possibilità di vario tipo il sito [www.onlineretreat.org](http://www.onlineretreat.org) delle benedettine inglesi. Ce ne sono a centinaia di questi siti. Una cosa un po' folle è quest'altro sito: [www.sermonspice.com](http://www.sermonspice.com), dove il fedele ne combina di vari colori... Chi cerca informazioni sulle molteplici "paganità" della rete, basta che legga M. MERLINI, *Pescatori di anime. Nuovi culti e internet*, Averbis-InnovaNet, Roma 1998. A distanza di 15 anni il fenomeno è immenso.

<sup>39</sup> Illustrano risorse e dipendenze delle *app* i due esperti H. GARDNER-K, DAVIS, *Generazione App. La testa dei giovani e il nuovo mondo digitale*, Feltrinelli, Milano 2014.

<sup>40</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DELLE COMUNICAZIONI SOCIALI, *Chiesa e Internet*, Città del Vaticano 2002, n. 9.

a una comunità umana in carne e ossa. Su internet non ci sono sacramenti. Anche le esperienze religiose che vi sono possibili per grazia di Dio sono insufficienti se separate dall'interazione del mondo reale con altri fedeli.

f. *Accompagnamento formativo*: l'uso consapevole e maturo non è scontato, anzi è proprio qui una delle preoccupazioni principali di tanti formatori. Spesso si affronta la questione dal punto di vista della restrizione nell'uso, convinti che se proprio non si può impedire di andare in questo ambiente digitale, almeno limitiamo il tempo, controlliamo la posta, vigiliamo sui siti visitati, facciamoli faticare con vecchi programmi non aggiornati, mostriamo che sarebbe meglio non perdere tempo con queste cose, ecc. Sono atteggiamenti che fra qualche anno appariranno del tutto ridicoli, se non già ora. Certamente ci sono dei problemi e degli abusi, ci sono dei criteri da mettere in luce: ma si rischia di uccidere le galline per spaventare il gallo...

La questione del corretto uso, e dei rischi per un uso poco sapiente già da tempo è stata trattata anche a livelli alti. Già nel 2002 il Pontificio Consiglio per le Comunicazioni Sociali aveva diffuso un testo specifico dal titolo: *Etica in Internet*. Ma anche nei *messaggi* pontifici per la giornata delle comunicazioni erano state segnalate delle problematiche, specie per i giovani e le famiglie. Esistono anche delle convenzioni comuni che si chiamano *netiquettes* per un uso corretto e civile dell'internet e derivati. Non vi è dubbio che ormai non si può fare a meno di questo mondo comunicativo: è ambiente di vita e di lavoro, di relazioni e di studio, di prossimità e di collaborazione.

E per quanto riguarda la formazione dei nostri giovani candidati, bisogna accettare che essi siano figli di questa nuova era digitale. Lo sono a pieno titolo e con piena esperienza, come i loro coetanei: hanno il loro profilo su *facebook*, usano vari *account*, hanno una naturale facilità a gestire tutte le novità (la *digital literacy*); non sanno fare a meno né del cellulare, né di internet, né delle *app* e di mille altre cose. Ed è naturale per loro essere aggiornati, avere le novità in mano, comunicare emozioni e condividere la vita quotidiana. Possiamo chiedere di *rinunciare* a tutto questo? Possiamo imporre una *ascesi* di rinuncia in nome della nostra formazione antica che non aveva queste cose, della nostra incompetenza con questi mezzi, e quindi ci sentiamo spiazzati e aggirati?

Ma è importante anche per il futuro del loro apostolato abitare la rete, sapersene servire con sapienza e intelligenza, per esercitare domani – e già anche oggi – una *diaconia* al vangelo, farsi *prossimo* ai loro coetanei, creare legami di vera amicizia. La formazione deve

oggi essere anche orientata a plasmare un *homo sapiens digitalis*, che non si appiattisca sull'immediatezza, che sappia farsi prossimo secondo nuovi linguaggi e nuove possibilità offerte dalla rete. Da una parte bisogna aiutare a fare della *identità* digitale una identità autentica, senza ipocrisie. Si dovrebbe domandare non come vuoi “presentarti” e “narrarti”, ma chi vuoi essere in realtà, come vuoi essere “ospitato”: certe identità non vere indicano problemi di verità personale camuffata, e preparano un domani il rischio di vite parallele.

Accanto alla formazione di studio teologico e alle esperienze pratiche di pastorale già collaudata e di animazione, ormai bisogna prevedere anche la formazione all'uso di questi mezzi. Si devono acquisire le *competenze critiche* (tecnicamente la *digital literacy*) sapendo abitare con sapienza e immaginazione questo mondo e questa cultura, per un domani servire il Vangelo, e anche per servirsene per una formazione aperta e continua (*lifelong learning*). Sono da elaborare anche dei criteri per pensare e assimilare questa cultura, come anche degli itinerari per concretizzare questa padronanza sapiente, sotto la guida magari di un maestro di vita e non solo di tecniche. Importante è anche imparare a ritagliarsi delle opportune nicchie di distacco e riflessione, per un equilibrio sano e non diventarne intossicati, ma imparare a crescere e maturare in modo progrediente, con senso critico e discernimento sapiente<sup>41</sup>.

Un'altra cosa importante è imparare – per poi insegnare e accompagnare – a non rimanere prigionieri delle cornici interattive, per mettere i piedi per terra, per saper includere nella realtà anche il negativo, il dolore, l'assurdo, il non senso, lo scarto. E quindi imparare una dislocazione cognitiva: non è tutto lì il reale, tanto meno è solo quello che si vede e si diffonde. C'è anche un “oltre” non intercettato nel mondo digitale, non visibile né trasmissibile: fatto di solitudine e silenzio, vite di scarto e invisibilità imposta, di dolore e morte e fallimento. In questi “scarti” della storia Dio viene incontro e chiede una passione che trasforma la vita.

g. *Testimoni digitali*: rubo questo titolo ad un convegno italiano di qualche anno fa<sup>42</sup>. Ci vuole una vera conversione pastorale, insieme

---

<sup>41</sup> Interessanti sono i due articoli di L. BRESSAN, *Diventare preti nell'era digitale. Risvolti pedagogici e nuovi cammini*, in *Rivista del Clero Italiano* 2010, nn. 2 e 3.

<sup>42</sup> Organizzato a Roma dall'Ufficio Nazionale per le Comunicazioni sociali nel 2010, col titolo: *Testimoni digitali*. Era stato preceduto nel 2002 da un altro convegno dal titolo: *Parabole mediatiche*.

ad una conversione culturale per dare forma ad un nuovo modello di Chiesa, che si sente che sta per essere messa in cantiere da questa nuova cultura. Non si tratta tanto di inserire dei contenuti religiosi nel mondo digitale – che pure non è cosa negativa, e molti a questo solo si limitano e i siti presto diventano vecchi e inutili. A questo riguardo si parla di *religion online*, cioè di materiali vari di temi e questioni di religione messi nei siti web in varie forme. Si tratta piuttosto di *online religion*, che vuol dire di testimoniare secondo la sintassi dei media (quindi con *profili* veritieri) scelte, valori, opinioni, giudizi dal vero sapore evangelico. E ancor di più di intercettare le forme religiose che nascono attraverso il web, spontaneamente, a volte al limite della follia o del fanatismo, e capire perché esse trovano adepti, a quali “vuoti” di senso rispondono, quale è il motivo del loro fascino.

Non è tanto semplice imparare a vivere una spiritualità in maniera interattiva e immersiva con la Parola, ancor meno trovare gente che abbocchi... Eppure proprio questa è la sfida e l'avventura: risvegliare il desiderio di infinito, riportando la relazione alle cose concrete, con coerenza. La logica delle reti sociali ci fa comprendere meglio di prima che il contenuto condiviso è sempre strettamente collegato con la persona che lo offre. Come diceva Benedetto XVI nel *messaggio* per la Giornata delle comunicazioni (2011): “Quando le persone si scambiano informazioni, stanno già condividendo se stesse, la loro visione del mondo, le loro speranze, i loro ideali”.

Si tratta di inventare perfino nuovi *alfabeti* spirituali<sup>43</sup>, per farsi nomadi e pellegrini, avvicinandosi a tanti naufraghi senza meta e senza radici che vagano nell'oceano digitale. Essere *web-pastori*, pescatori di *web-fedeli* nella *rete*, per trovare *digital disciples*<sup>44</sup>: essere inventori di domande che costringono a pensare e scendere nel proprio profondo, più che guru dalla risposta già pronta e confezionata. Imparare a *scrivere per terra*, come Gesù (Gv 8,6), per interpellare nella verità, e svelare i pensieri del cuore oscuro<sup>45</sup>.

Una grande sfida, ma anche una bella avventura, alla quale bisogna prepararsi, per diventare non solo *consumer* di prodotti confezionati, ma *consum-attore*, *pro-sumer* dicono gli esperti. Cioè interlocutori partecipi, che ascoltano e collaborano, intervengono con passione

---

<sup>43</sup> Cf. il numero monografico di *Humanitas* 2010, n. 5-6: *Internet e religione. Alfabeti spirituali*.

<sup>44</sup> Cf. A. THOMAS, *Digital Disciple. Real Christianity in a Virtual World*, Abingdon Pres, Nashville TN 2011.

<sup>45</sup> Affronta il problema dall'ambito della catechesi il fascicolo di *Lumen Vitae*, 69(2014), n. 1: *La recherche de la vérité à l'époque d'internet et du web*.

e pazienza, si fanno pellegrini, ospiti e diventano ospitali. Proporre riferimenti alla Parola di Dio, alla verità evangelica, a opzioni cristiane, deve essere fatto con “rispetto e dolcezza”, come diceva Pietro (1Pt 3,16), ma anche senza svigorire o diluire la Parola, che è “viva, efficace, tagliente” (cf. Ebr 4,12) e deve scuotere, fare anche male, come “spada a doppio taglio”.

## 2.2. Occhi aperti sui problemi

C'è un libro abbastanza conosciuto, di Nicholas Carr, che porta – in italiano – una domanda nel titolo: *Internet ci rende stupidi?* Provocatoria domanda, non proprio fedele al titolo inglese originale<sup>46</sup>. Ma certamente un po' di ragione pure ce l'ha, in quanto è vero, a detta di molti, che la rete sta modificando il modo di apprendere e l'attenzione diviene superficiale, perché abituata al *multitasking*, non profonda, labile. Un altro scrittore americano la pensa diversamente, è H. Rheingold, per il quale invece “la rete ci rende intelligenti”<sup>47</sup>. Non possiamo entrare in molte esemplificazioni, ma diciamo solo alcune cose che riteniamo utili.

a. *Riconoscere nodi e frizioni*: non è certamente tutto oro quello che luccica, se il noto sociologo Alberoni propone una “moratoria” specie per i giovani, ormai intossicati di *youtube* e *chat*, e che li rende incapaci di riflessione e di analisi<sup>48</sup>. Possiamo enumerare tante fragilità: come l'eccessiva fluidità delle appartenenze, l'assenza di un pensiero gerarchico e di una capacità argomentativa, un individualismo esasperato e di puro consumo, una imitazione acritica dei modelli slegati dal reale, una interiorità debole o anche intossicata, una pervasività che diventa cattura ossessiva, una assenza di responsabilità storica, una complessità magmatica legata alla rappresentazione, senza distinzione fra pubblico e privato, senza spazio né tempo. Anche il mondo dei media ha bisogno di redenzione, e bisogna implorare da Dio la sapienza per poterlo testimoniare in questa opera, perché si tratta di un crocevia di grandi questioni sociali.

Anche i sociologi ci parlano con preoccupazione della *bulimia digitale* che sta generando una vera *obesità mediale*, dalla quale se ne

---

<sup>46</sup> N. CARR, *The Shallows. What the Internet is doing to Ours Brains*, Norton, New York 2010 (in italiano: Cortina, Milano 2011).

<sup>47</sup> H. RHEINGOLD, *Perché la rete ci rende intelligenti*, Cortina, Milano 2013.

<sup>48</sup> F. ALBERONI, *Una moratoria per i giovani. Spengano YouTube e chat*, in *Corriere della sera*, 23/2/2009.

viene fuori solo con una *dieta* opportuna<sup>49</sup>. La cura potrebbe consistere in quattro passi decisivi: limitarsi nella quantità del consumo; scegliere la qualità dei contenuti e delle relazioni fruite; concentrarsi contro i rischi del multitasking e della perdita dell'attenzione; relazionarsi gestendo con accuratezza i rapporti personali tra offline e online. Ma intanto Google, il noto motore di ricerca, sta realizzando un vero *caveau* della conoscenza (*Knowledge Vault*), che trasforma l'enorme quantità di dati a disposizione, in conoscenza che orienta, prevede, seleziona automaticamente, secondo il principio di una responsabilità anonima. Perché alla domanda dell'utente, Google (il suo *caveau*) risponderà conoscendo già anche i gusti, le abitudini, gli interessi dell'interrogante: come si sa ormai tutte le tracce dei nostri contatti sono catalogate e memorizzate. Sa tutto di noi, meglio di noi stessi, e quindi il monito socratico "conosci te stesso" non ci serve più.

Google è più ambizioso dell'oracolo di Delfi! E non per miracolo, ma perché grazie al *crowdsourcing*, cioè al monitoraggio di quello che fanno gli utenti di *Facebook*, *Twitter*, *Gmail* e tutto il resto, tutto viene archiviato. La cosa può impensierirci parecchio, e sarebbe anche utile che fossimo più prudenti nel consultare la rete dove i dati dei nostri contatti ormai sono fonti di conoscenza che viaggiano in autonomia, e vengono elaborati per condizionare il futuro, in base al passato memorizzato, fabbricato da noi stessi, e poi sfuggito al nostro controllo<sup>50</sup>. Potrebbero sembrare operazioni da *slotmachine*, ma di fatto è un'operazione di robot, che lavora sempre (24 ore su 24) a fare il *fact-checking* di un numero illimitato di fatti.

b. *Le dipendenze e le alienazioni*: la cultura di internet è sfaccettata, virtuale, a specchi deformanti, perché i *social network* non sono un insieme di individui, ma un insieme di relazioni tra individui. E queste relazioni finiscono per provocare tutta una serie di patologie, prima sconosciute, che ormai fanno un capitolo a parte, dando anche origine a cliniche specializzate nella *disintossicazione digitale* o a pratiche sociali di recupero della *mindfulness*, perché navigare troppo (*information overload*) danneggia parecchie cose<sup>51</sup>. A comin-

---

<sup>49</sup> M. GUI, *A dieta di media. Comunicazione e qualità della vita*, Il Mulino, Bologna 2014.

<sup>50</sup> Cf. F. RAMPINI, *Rete padrona. Amazon, Apple, Google & Co. Il volto oscuro della rivoluzione digitale*, Feltrinelli, Milano 2014.

<sup>51</sup> AA.VV., *La mente in Internet. Psicopatologia delle condotte online*, Piccin, Padova 2000; C. GUERRESCHI, *New Addictions. Le nuove dipendenze*, San Paolo, Ciniello B. 2005; parla di "infobesità" F. RAMPINI, *Rete padrona*, 250-258.

ciare dalla concentrazione e l'attenzione al reale, dalla mancanza di visione aperta (*tunnel vision*, si dice questo effetto restrittivo), dalla memoria che diventa fragile e incerta, dalle relazioni sociali che scarseggiano e diventano senza interesse e calore.

Entrare in questo groviglio di fenomeni meno positivi può preoccupare e angustiare, perché non si sa poi come rimediare. Chi legge il libro di M. Serra, *Gli sdraiati*, potrà farsi anche parecchie risate sulla relazione fra un padre alla forma antica e un figlio che vive nel mondo dei media e ha tutta un'altra gestione del reale, assurda all'apparenza, disordinata, priva di senso della responsabilità, senza progetti né ideali<sup>52</sup>. Certo non è la situazione dei nostri giovani in formazione, ma molte cose sono simili.

Ma quello che più mi preoccuperebbe è un altro punto. Per esempio i nostri giovani – ma anche tanti adulti – passano ore e ore della notte in connessione, e neanche si accorgono che il tempo passa. E logicamente poi al mattino sono stravolti dal sonno mancante, confusi mentalmente per la vita parallela notturna. E anche durante il giorno si manifestano svogliati, distratti, atonici: una vera liquidità esistenziale in cui galleggiano e non sanno dove ormeggiare la barca, una *insecuritas* che non promette niente di buono per il futuro apostolato. Sono i *religious surfers*, internauti nomadi, fragili e costruiti secondo un codice scenico, mai sazi di esplorare, di farsi catturare dalla rete. Dei veri e propri *hikikomori* di tipo occidentale, isolati, che invertono il ritmo cicardiano sonno-veglia, dormendo di giorno e stando svegli di notte<sup>53</sup>.

Il problema non è quello di vietare di connettersi, o stabilire delle ore specifiche e proibirne altre. Ma di dialogare sulle conseguenze evidenti e chiedere la collaborazione responsabile: in modo che l'attrattiva per la connessione e tutte le relazioni che mette a disposizione, possano trasformarsi non in bradisismo dell'anima e della personalità, che non sa più dove sta e perché sta lì. Ma in pellegrinaggio verso il futuro: che sarà fatto anche di prossimità da connessione, ma deve essere fatto e plasmato soprattutto di *prossimità* reale, di identità non fittizia, di verità di sé, nutrita di interiorità e di esercizio del dono.

Bisogna chiedere una vigilanza ascetica – si tratta davvero di un nuovo tipo di *ascesi* – non come controllo miope, o come paura delle conseguenze negative, ma come responsabile gestione delle proprie

---

<sup>52</sup> M. SERRA, *Gli sdraiati*, Feltrinelli, Milano 2013.

<sup>53</sup> È un famoso fenomeno fra gli adolescenti giapponesi, cf. A. MARIANI, *Hikikomori, nulla oltre il pc*, in *Avvenire*, 1 nov. 2012.

relazioni, del proprio tempo, dei propri soldi. E per i seminaristi e i religiosi della autenticità della propria vocazione e del proprio ministero e futura testimonianza. Non c'è bisogno di un abile *homo sapiens* domani nella Chiesa, che viva magari vite parallele, ma di un *homo digitalis sapiens*, che abbia unità interiore e identità esplicita e serena. L'educazione non consiste nel riempire un vaso, ma nell'accendere un fuoco, ha scritto W.B., Yeats. Ossia: cosa sappiamo fare con quello che sappiamo?

c. *I "profili" e la verità del "sé"*: altro grande problema che sta affacciandosi in questi ultimi anni è quello della verità del "profilo" con cui ci si presenta nell'*agorà* delle reti. Perché proprio la possibilità – e anche la prassi diffusa, con tutte le cattive conseguenze che conosciamo – di "nascondere" la propria identità dietro un *avatar*, un *fake*, una immagine artificiale fa problema. Questa trasformazione in variabile della propria identità può significare molte cose, e va approfondita la causa quando si tratta di persone di cui abbiamo la responsabilità formativa. Ma anche se il "profilo" è autentico, può essere espressione della ipertrofia della soggettività, degli affetti, dell'auto-realizzazione. Bisogna scavare nella dimensione nascosta della comunicazione interpersonale.

Il problema non è il fatto in sé, ma: perché si fa? Si tratta di narcisismo, si tratta di sdoppiamento, si tratta di giochi di ruolo, o di altro ancora? Bisogna far emergere la domanda: come voglio che mi conoscano? Cosa significa il mio nascondermi? Voglio presentarmi per quello che non sono, per attirare l'attenzione, per narcisismo? Il problema non è che ci sia questo *nickname* falso, ma come abito la rete e le relazioni, a cosa mi serve questo teatro con un *fake*. Un domani continuerò a mostrarmi quello che non sono, oppure avrò la lealtà di comunicare con la forza dello Spirito, cioè in forma veritiera, critica, solidale, compassionevole e libera? E fin da oggi mi esercito in questa *verità*?

d. *Due nodi: il silenzio e i nuovi poveri*. Ci limitiamo a questi due temi, fra i tanti che si potrebbero ancora menzionare. Si sa che la vita di autenticità ha bisogno di riflessione, di interiorità, di *vacare Deo*, di *habitare secum*, di pause di riflessione. Ora proprio internet e le sue costellazioni rende molto problematica la esperienza del silenzio come interiorità vigile, come solitudine abitata dalla presenza di Dio, scuola della parola autentica, come decantazione dell'ingorgo, per una catarsi interiore dai rumori caotici.

Benedetto XVI ha dedicato esplicitamente al tema del rapporto tra silenzio e parola il *messaggio* per la giornata delle Comunicazioni sociali del 2012<sup>54</sup>. Citiamo qualche frase.

Si tratta del rapporto tra silenzio e parola: due momenti della comunicazione che devono equilibrarsi, succedersi e integrarsi per ottenere un autentico dialogo e una profonda vicinanza tra le persone. Quando parola e silenzio si escludono a vicenda, la comunicazione si deteriora, o perché provoca un certo stordimento, o perché, al contrario, crea un clima di freddezza; quando, invece, si integrano reciprocamente, la comunicazione acquista valore e significato.

Si tratta allora di una parte integrante della comunicazione umana autentica, una autentica conoscenza condivisa, assimilata, come un “ecosistema” delicato e precario. Ma non si tratta solo di una certa *ascesi* di equilibrio, quanto piuttosto di una esigenza intrinseca alla stessa rete, in fondo, perché essa è luogo più di domande che di risposte. “Questo flusso di domande manifesta, in fondo, l’inquietudine dell’essere umano sempre alla ricerca di verità, piccole o grandi, che diano senso e speranza all’esistenza”, annota Benedetto XVI. E aggiunge:

È importante accogliere le persone che formulano questi interrogativi, aprendo la possibilità di un dialogo profondo, fatto di parola, di confronto, ma anche di invito alla riflessione e al silenzio, che, a volte, può essere più eloquente di una risposta affrettata e permette a chi si interroga di scendere nel più profondo di se stesso e aprirsi a quel cammino di risposta che Dio ha iscritto nel cuore dell’uomo.

Interessante anche l’apprezzamento di Benedetto XVI per

le varie forme di siti, applicazioni e reti sociali che possono aiutare l’uomo di oggi a vivere momenti di riflessione e di autentica domanda, ma anche a trovare spazi di silenzio, occasioni di preghiera, meditazione o condivisione della Parola di Dio. Nella essenzialità di brevi messaggi, spesso non più lunghi di un versetto biblico, si possono esprimere pensieri profondi se ciascuno non trascura di coltivare la propria interiorità.

In effetti questo fenomeno ha una grande estensione, e sono tanti monasteri e case di spiritualità che offrono questo servizio, sia come documentazione sia anche in collegamento diretto. C’è anche un cenno, molto interessante, nel messaggio sul *silenzio di Dio*, il silen-

---

<sup>54</sup> BENEDETTO XVI, *Silenzio e Parola: cammino di evangelizzazione* (2012).

zio della Croce dove “parla l’eloquenza dell’amore di Dio vissuto sino al dono supremo” del silenzio della morte del Figlio. Un argomento che Benedetto amava evocare con originale penetrazione (cf. *Verbum Domini*, 21).

Il silenzio non è nel senso allora classico del “non parlare”, non distrarsi, ma qualcosa di nuovo, dentro la differente concezione del tempo e dello spazio, dentro la solitudine esistenziale che fa tanto paura oggi, e che pure bisogna abitare, non per esorcizzarla con mille fughe impaurite, ma come realtà ultima dove Dio può abitare. È là che fiorirà la Parola essenziale, viva, penetrante, che plasma l’esistenza (2Tim 3,14). Ma è una esperienza che ben difficilmente oggi si verifica, il “vuoto” fa paura, specie ai giovani, lo si riempie di mille diversioni, in una specie di *multitasking* nevrotico e di emozioni shock. C’è da provvedere una terapia adeguata, perché gli esiti sembrano nefasti.

Il secondo tema è quello dei *nuovi poveri*, cioè gli esclusi dalla nuova modernità, quelli che non hanno mezzi e risorse pecuniarie per stare nel *circo mediatico* delle nuove reti. Si chiama *digital divide*, questo scarto, e quindi popoli interi restano indietro, scarti di una corsa insensata e disumana. C’è anche un secondo livello di scarto, la *digital literacy*, che si riferisce all’insieme delle competenze e abilità necessarie per un uso efficace, completo, e una analisi competente in tutti i nodi critici<sup>55</sup>. Già nel 1997 Giovanni Paolo II aveva intravisto questa frattura, e la stessa preoccupazione ha ripreso il Pontificio Consiglio per le Comunicazioni sociali nel documento *Etica in Internet* (2010):

Quello che oggi viene definito “*digital-divide*”, una forma di discriminazione che divide i ricchi dai poveri, fra le nazioni e al loro interno, sulla base dell’accesso o dell’impossibilità di accesso alla nuova tecnologia informatica. In questo senso, si tratta di una versione aggiornata dell’antico divario fra i ricchi e i poveri di informazioni. L’espressione “*digital divide*” evidenzia il fatto che gli individui, i gruppi e le nazioni devono avere accesso alla nuova tecnologia per non rimanere in arretrato e poter godere dei benefici che la globalizzazione e lo sviluppo promettono. È necessario che “il divario tra coloro che beneficiano dei nuovi mezzi di informazione e di espressione e coloro che non hanno ancora accesso ad essi non diventi una incontrollabile, ulteriore fonte di disuguaglianza e di discriminazione” (Giovanni Paolo II).

---

<sup>55</sup> Cf. R. STELLA et ALII, *Sociologia dei New Media*, Utet Università, Novara 2014, 115-142: “I nuovi media tra disuguaglianze e competenze”.

Sappiamo dei progetti di Nicholas Negroponte, assieme a sua moglie Eliane, per superare il divario digitale e informatico dei paesi meno favoriti. L'idea di fondo è quella di un computer, portatile, tecnologicamente non costoso (intorno ai 100 dollari), elettricamente non troppo oneroso, con una suite completa di programmi non proprietari, orientato alla connessione ed indirizzato principalmente alle nuove generazioni<sup>56</sup>. Una proposta generosa e utopica, anche perché non tutte le condizioni climatiche sono adatte – e per questo si sta lavorando assieme a *Geox* per una soluzione adatta – e poi c'è anche la difficoltà della riparazione. Comunque è un progetto che merita attenzione, e non è privo neanche di vantaggi commerciali, come dimostrano l'adesione dei grandi partner commerciali pronti a fornire tecnologie, cervelli e fondi (AMD, Google, Motorola, Samsung, Linux, ecc.).

Si potrebbe parlare di un nuovo *apartheid digitale*, provocato dai grandi monopoli forti. Ma si può parlare anche di discriminazioni e incomprensioni anche dentro le nostre stesse comunità. C'è chi ha gli strumenti più aggiornati e chi deve accontentarsi di quelli dismessi dagli altri. Chi ha ogni cosa a proprio uso e consumo, con una varietà di ogni tipo e modernità sicura, e connessioni veloci, e chi invece deve fare la fila al computer di comunità, che quando si guasta nessuno fa riparare, con connessioni lente, programmi arretrati, display nebbioso, acciaccato in molte cose. In questo ambito il voto di povertà e la comunione dei beni conoscono parecchie frizioni e originano non poche relazioni malate, che bisogna gestire e curare con più sapienza e senza ipocrisie.

### 3. CONCLUSIONE

Mi fermo qua, ben convinto che molte cose restano da chiarire, e molte altre almeno da far entrare in questa spiritualità che bussa alle porte dell'era digitale. Lo Spirito che accompagna misteriosamente la creatività dell'ingegno umano, non ha abbandonato questa storia in cui viviamo, né accetta che noi lo lasciamo fuori. Tocca a tutti noi avere chiara coscienza che anche questa è terra di Dio, storia che lui benedice, orizzonte che anche lui abita. Abbiamo richiamato nel titolo il veggente di Patmos, che alla fragile comunità di Filadelfia annuncia: “Ecco, ho aperto davanti a te una porta...” (Ap 3,8). Dav-

---

<sup>56</sup> Cf. N. NEGROPONTE, *Essere digitali*, Sperling&Kupfer, Milano 2004.

vero si tratta di una nuova “porta” per il Vangelo? Crediamo di sì, ed è una porta grande e luminosa.

Bisogna continuare a riflettere e cercare, trasformando i problemi in risorse, le ferite in feritoie, allargando le brecce perché diventino porte grandi attraverso le quali la sua luce passi, la sua grazia feconda ancora la nostra storia, l'inquietudine umana trovi in lui la pace vera, la pienezza delle più intime aspirazioni. La prospettiva di approccio e la musica di fondo dei vari interessi deve essere quella del dialogo, scontro, incontro, fecondazione e futuro fra Vangelo e cultura. Non la idolatria fanatica della novità, non la esaltazione nostalgica della tradizione, ma una rilettura dalle due sponde per aprire nuovi cammini al Vangelo, fecondi, audaci e inculturati.

Proprio una trentina di anni fa entrava nel lessico della spiritualità il nuovo vocabolo *inculturazione*, che avrebbe consentito l'elaborazione di alcuni principi guida su un terreno rischioso e sviluppi notevoli al processo di dialogo, confronto e creatività nell'incontro fra Vangelo e culture. Anche il mondo digitale deve entrare dentro questo processo, richiede una esplorazione e nuovi sforzi euristici, dobbiamo vivere un processo di *inculturazione* della fede e del Vangelo nella cultura digitale.

Papa Francesco proprio nel *messaggio* per la Giornata delle Comunicazioni di quest'anno ha scritto:

Non basta passare lungo le “strade” digitali, cioè semplicemente essere connessi: occorre che la connessione sia accompagnata dall'incontro vero... La neutralità dei *media* è solo apparente: solo chi comunica mettendo in gioco se stesso può rappresentare un punto di riferimento... Occorre sapersi inserire nel dialogo con gli uomini e le donne di oggi, per comprenderne le attese, i dubbi, le speranze, e offrire loro il Vangelo, cioè Gesù Cristo, Dio fatto uomo, morto e risorto per liberarci dal peccato e dalla morte. La sfida richiede profondità, attenzione alla vita, sensibilità spirituale. Dialogare significa essere convinti che l'altro abbia qualcosa di buono da dire, fare spazio al suo punto di vista, alle sue proposte. Dialogare non significa rinunciare alle proprie idee e tradizioni, ma alla pretesa che siano uniche ed assolute.

Con Papa Francesco qualcosa di radicalmente nuovo sta prendendo forma. Si tratta di un nuovo modello di Chiesa che viene proposto: insieme destrutturante rispetto a molte illusioni nostalgiche fiorite negli ultimi decenni, e rispetto pure alla *formalità* sacralizzata di un certo mondo ecclesiastico autoreferenziale. Ma anche è apportatore di nuove sfide per abitare il mondo contemporaneo da testimoni credibili e convinti di Cristo, compagni di questa umanità con tutte le

sue ricchezze e tragedie. Come spesso ripete, egli preferisce una Chiesa ferita e incidentata che esce per strada a una Chiesa malata di autoreferenzialità (EG 49).

Questa “novità” dello stile ecclesiale di Francesco si inserisce in una fase culturale – parlando in senso globale – che mostra particolare *nostalgia* per qualcosa che non sia solo il benessere materiale o il progresso tecnologico. Siamo in una società che soffre per mancanza di sapienza e di progetti che abitino il futuro, che soffre per “mancanza di respiro” e di immaginazione evangelica. La sfida della nuova *agorà* del mondo digitale non deve essere un pascaliano *divertissement*, ma l’occasione per una *rupture instauratrice*, come diceva De Certeau, che ci fa abitare da cittadini questa nuova situazione, che è un “dono di Dio”, realizzando il compito di testimoni e di discepoli del Signore, di credenti a titolo pieno e verità intera.

BRUNO SECONDIN, O.CARM.



## LIBRORUM AESTIMATIONES

### HISTORIA

JEREMY BONNER & MARY BETH FRASER CONNOLLY & CHRISTOPHER DENNY (EDS.),  
*Empowering the People of God. Catholic Action before and after Vatican II*, (Catholic Practice in North America Series), Fordham University Press, New York 2014. Pp. xiv-391. ISBN: 978-0-8232-5400-2.

«Let's stop cursing the night,  
let each and every one of us begin to light our own candle.  
Christ "starts afresh" in the community of the baptized,  
and not from the clerical hierarchies»

*Antonio Socci*

Little did know Pius X (or did he?!) in *Fermo proposito* that the multifaceted reality of diverse groups referred to "under the general name of 'Catholic Action'", whose aim was to transform society in all its layers, would develop into a 'movement' which speaks its own mind independently of the hierarchy, openly confronts it and pushes for the democratization of the Catholic Church. What bonded the Catholic Action movement, before Vatican II, was the endorsement of the cohesiveness of Catholic faith and morals as presented by the Magisterium. What binds together the Catholic Action movement (in a broader sense) today is the reclamation of the spiritual strength of the baptized in the Body of Christ. In 1927 Pius XI defined Catholic Action as "the participation of the laity in the apostolate of the hierarchy." Less than 40 years later, in 1965, the Conciliar Decree *Apostolicam Actuositatem* brought about a paradigm shift in the Church's understanding of the role and mission of the laity in the Church. No longer lay apostolate was considered as a concession to share in something exclusively owned by the hierarchy, making of the lay apostles the *lunga manus* of the clergy. The new paradigm was built on the conviction that "the apostolate of the laity derives from their Christian vocation and the Church can never be without it. Sacred Scripture clearly shows how spontaneous and fruitful such activity was at the very beginning of the Church (cf. Acts 11:19-21; 18:26; Rom. 16:1-16; Phil. 4:3)." (AA, 1).

*Empowering the People of God. Catholic Action before and after Vatican II*, tells the story of this shift as it unfolded in the United States, starting from the marginal stories of the late 19<sup>th</sup> century Catholic immigrants into a foreign land, going through the radical transformation of the groups themselves from the condition of being a minority to that of becoming the largest religious

denomination in the US. Of particular interest is the connection between the Italian *Azione [sic] Cattolica* and its role in the foundation of the movement in America. Catholic transformation was in itself a catalyst of transformation in culture, politics and public policy and other spheres of life in American. Although as a movement in itself Catholic Action faded away it was nonetheless the massive driving force behind lay-active apostolate as a major catalyst in the Christian transformation of social order.

A publication on the historical and transformative development of the Catholic Action in the US is commendable in the present day and age where Christians, in particular Catholics worldwide, are forced to re-think and re-establish how to play an effectively active role in the public sphere. Catholic Action, taken in its broader sense, is itself still undergoing significant transformation and change. *Empowering the People of God* provides the roots and background of this transformation. The paradigm shift is even hinted at in the compositional structure of the publication which is divided into two parts: the first explores the pre-Vatican II forms of lay apostolate and activism, whilst the second delves into the transformation of lay identity and the analysis of conciliar and post conciliar understanding of the Church as the People of God, which is taken to refer to the laity. The latter is simultaneously the major strength and weakness of this volume. The interchangeable use of theological terms like "People of God" and "laity" takes us to the debate surrounding the understanding of the Church as People of God. The definition refers to the Church as made up of the Baptized, irrespective of their lay, religious and ordained status. One should rather speak of "The Priesthood of the Baptized" as it refers to the common priesthood shared by all in the Christian community and out of which the ministerial priesthood, as well as other forms of the Christian state of life emerge. Ill definitions give the impression that the publication still endorses the theological dichotomy and the political polarizations between the hierarchy, the laity and consecrated life (there is a chapter on the Sisters of Mercy). To some extent these nuances are understandable when considering that the publication is about the pre and post conciliar paradigms of being Church not only on a theological level but also in the sphere of practical implementation in the ecclesial structures. In this regard, Samuel Thomas, in chapter 10 *Empowering the People of God* throws light on the controversy and confrontation surrounding this issue which touches upon the very essence and foundational identity of the Church. Can we really put our mind at rest that as a Church we have transcended and grew out of these tensions? The volume reveals that deeper reflection on the concept and identity of the Church is needed. But this is not the scope of the publication.

One of the strengths of this hardbound volume - 408 pages, including endnotes, a comprehensive bibliography, index and short CV's of contributors to the volume - is that it is the work of a group of experts from various fields, like Church History, Humanities, Theology, American Studies, Liturgy, History and Archivistcs. The topics are also somewhat comprehensive, while focused,

ranging from a) attention to particular groups in the American Catholic Action movement, namely the Catholic Club in New York, the Scalabrinians, The Community of Christ Our Brother in Atlanta, to b) the role of Catholic Action women in liturgy, lay apostolate and volunteering, having at the background the developments in the Feminist Movement, and c) the theoretical reflection on foundational theological and pastoral themes like the liturgical life, the priesthood of the laity and ecclesiology.

*Empowering the People of God. Catholic Action before and after Vatican II* laudably traces the history and development of Catholic Action throughout a century of major changes and transformations in ecclesiology and civil life. The editors and authors have professionally and academically succeeded in giving the reader a glimpse of how the American laity understood, endorsed, lived out and acted on these transformations, becoming themselves the agents of a cultural subversion in the Church as in American society. This volume is an excellent tribute to all those who shaped the recent history of the Catholic Church in America, as well as a milestone in the reflection of the fundamental presence and role of the Laity as members of the Body of Christ. Definitely it is a must for those who wish to understand the ongoing tense struggle in the Catholic Church – particularly felt and polarized in America – between the progressives, conservatives, and the moderates.

CHARLÓ CAMILLERI, O.CARM.

IAN JOHNSON AND ALLAN WESTPHALL (EDS) *The Pseudo-Bonaventuran Lives of Christ. Exploring the Middle English Tradition*. Medieval Church Studies 24. Turnhout: Brepols, 2013. Pp 510.

This work is one of several significant publications arising from a research project jointly conducted by The Queen's University, Belfast and St Andrew's University in Scotland, called "Geographies of Orthodoxy: Mapping the English Pseudo-Bonaventuran Lives of Christ, 1350-1550". In recent years there has been a serious re-evaluation of the English Church in the later Middle Ages and early modern period which would stress the vibrancy and relevancy of the Church against the view that from around 1400 it was an institution in decline only saved and resurrected by the Reformation from the early 16<sup>th</sup> century. Heterodoxy and heresy seem to attract more attention and create more interest than orthodoxy, which by contrast appears rather mundane and even boring. Starting with the ground breaking study and interpretation of Eamon Duffy's *The Stripping of the Altars* (1992), there is now a realization that the "orthodox" Church of the later Middle Ages was not as moribund and decrepit as was hitherto thought. This present collection of essays looks at one of the manifestations of orthodoxy, the genre known as the "Lives of Christ", and attempts to assess the extent of their dissemination and their impact in Medieval England. These "Lives" are meditations on the life of Christ attributed to Saint Bonaventure, but actually written by many

different authors. They were hugely influential on Catholic devotional practices across Europe from the 14<sup>th</sup> to the 16<sup>th</sup> centuries as an expression of the well-known phenomenon of greater attention to the humanity of Christ which characterized the later middle ages and to some extent even the early modern period.

It is interesting to note, however, that all but one of the fourteen contributors come from the field of English literature, not history, nor spiritual theology. The reason for this literary interest is that many of these "Lives" were written in the vernacular, not only in Middle English, but in early Italian, Celtic, medieval French and even Catalan. The development of vernacular texts, and therefore devotions and theology, is of considerable importance in the later middle ages when very often in England the production of materials in English was identified with heretical movements such as those who looked to John Wyclif and his followers. In 1409 Archbishop Thomas Arundel issued a decree forbidding the translation of the Bible into English and the composition of other vernacular texts without the permission of the Church authorities so worried were the bishops and the government that English texts might foment heresy. The result of this restriction, according to Nicholas Watson's highly influential analysis in 1995, was the evisceration of a budding theology rooted in vernacular texts of all creativity and insight. The editors of this present volume note in the Introduction that the continued composition of vernacular Lives of Christ, even in a controlled regime, shows that creativity and imagination were not lacking.

The volume is divided into three main sections of unequal length. The first, "History and Ideology" contains only two essays, both superb, of a general nature dealing with devotion to the Holy Name of Jesus across England, and secondly with the ideas of affectivity, dissent and orthodoxy in the general English context. The topic of manuscript culture occupies the second section with some very fine contributions from Vincent Gillespie, Michael Sargent, John Thompson, Ryan Perry and Amanda Moss. Issues here concentrate somewhat on readership and the relations between the various manuscripts of a given work. Finally, the longest section of the book is devoted to the pseudo-Bonaventuran tradition and includes essays on Nicholas Love's *Mirror*, several Wycliffite texts and Walter Hilton. One of the great virtues of this volume is that it includes not only well-established scholars (such as Gillespie, Sargent and Johnson), but it gives space and scope to early career and perhaps less well-known practitioners. The value of this work also is greatly enhanced by the inclusion of excellent bibliographies with each essay.

Medieval English Carmelites were involved in the discovery, verification and repression of heresies and heretical movements, so there is every reason for students of Carmelite history to be interested in this work. For example, Thomas Netter (d.1430) wrote two volumes of his massive theological work, the *Doctrinale*, specifically to show how Wycliffite views were dangerously wrong. Many of those friars who possessed doctorates were co-opted on to diocesan tribunals set up to investigate claims of heresy in the fourteenth and

fifteenth. Some of the essayists recognize (albeit briefly) the contribution of Carmelites at a literary level too: Richard Mysin (d. 1462) translated Richard Rolle's *De emendatione vitae* and *Incendium amoris* into Middle English, thus aiding its dissemination among those who knew no Latin. On the other hand, it also appears that the Carmelite Thomas Fishlake (fl. 1370s) translated Hilton's *Scale of Perfection* from English into Latin, perhaps to show that a vernacular work was worthy of a more classical and traditional interpretation. At the very least, the cases of Mysin and Fishlake demonstrate that there is a certain amount of blurring in our understanding and classification of Latin and vernacular texts.

This work is important then, in a number of ways: first, it shows that vernacular texts were not all heterodox in nature, nor lacking in merit or attractiveness for being orthodox. The relationship between vernacular spirituality and literary output is a particularly complex one which this work goes a long way to unravelling and clarifying. The linear connection which would equate a creative spirituality with a heterodox theological viewpoint can no longer be sustained in the light of these studies of the "Lives of Christ" genre. Secondly, various authors here point out that devotional practices in the later middle ages were as important and significant as intellectual discourses and academic treatments of religious issues. Carmelite involvement, while perhaps slight, represents nonetheless a microcosm of this general picture: both Thomas Netter and Richard Mysin played an important part in supporting the orthodoxy and the orthopraxy of the late medieval Church in England.

KEVIN ALBAN, O.CARM.

213° Capitolo Generale dell'Ordine dei Frati Servi di Maria, «*Avvenga per me secondo la tua parola*» (Lc 1,38). *I Servi di Maria, icona di chi vive ascoltando e testimoniando la Parola*, Edizioni Marianum, Roma 2014. 144 pp. ISBN: 88-87016-95-X.

Il 10 settembre 2014, moriva il p. Michel Marie Sincerny, già priore generale dell'Ordine dei Servi di Maria dal 1977 al 1989. Fu lui a promuovere, in occasione del 208° Capitolo generale dell'Ordine, che si celebrava nel 1983 a Roma, la pubblicazione di un documento che avrebbe fatto storia: «*Fate quello che vi dirà*» – *Riflessioni e proposte per la promozione della pietà mariana* (edizioni Servitium, Roma 1983). Ad esso fece seguito un secondo documento mariano: *Servi del Magnificat – Il cantico della Vergine e la vita consacrata*, prodotto dal 210° Capitolo generale celebrato a Città del Messico nel 1995 (edizioni Marianum, Roma 1995).

Ora, a distanza di quasi venti anni dal precedente, il 213° Capitolo dell'Ordine dei Servi, celebrato a Pietralba (BZ), ha votato e pubblicato un nuovo documento. «*Avvenga per me secondo la tua parola*» (Lc 1,38) – *I Servi e Maria, icona di chi vive ascoltando e testimoniando la parola*. Si tratta di

un documento denso e ricco per la dottrina mariologica espressa e per i numerosi spunti che offre alla spiritualità e alla prassi.

Frutto del lavoro durato diversi anni di una commissione scelta tra i docenti della Pontificia Facoltà Teologica "Marianum", il documento si rivolge primariamente ai «Servi e Serve, e alle Chiese locali dove [sono] stati chiamati dalla Provvidenza a camminare con amiche e amici credenti» (cfr. n. 1). Tuttavia è assai probabile che, come già è accaduto con i due documenti precedenti e soprattutto con il primo di essi, anche questo possa avere un impatto che vada ben oltre le comunità della Famiglia Servitana.

Il testo si iscrive nella prospettiva aperta e auspicata dal Concilio Vaticano II e dal magistero ecclesiale seguente. L'ossatura del discorso è costituita dalla contemplazione di Maria, donna dell'Annunciazione e dei Dolori, secondo la specifica spiritualità dell'Ordine dei Servi; contemplazione coniugata con l'impegno a camminare con tutte le sorelle e i fratelli con i quali si condivide il pellegrinaggio della vita e della fede. Centrale è l'elemento della Parola di Dio, concrezione umana dell'autorivelazione gratuita della Trinità Santa, che in Maria ha trovato accoglienza pura e attuazione fedele e personale, nella sequela e nel servizio fin sotto la Croce.

Il documento, inquadrato da un Prologo (nn. 1-14; pp. 9-24) e da un Epilogo (nn. 101-115; pp. 121-137), si articola in tre parti. La prima è intitolata «*Ascolta, Israele*». *Parola e identità* (nn. 15-38; pp. 23-50); la seconda «*Maria si alzò e andò...*» *Parola e azione* (nn. 39-75; pp. 51-88); la terza «*Stavano presso la croce di Gesù...*» *Parola e silenzio* (nn. 76-100; pp. 89-119). Ogni parte è strutturata come una *lectio divina*, per cui inizia con un itinerario biblico che illustra l'assunto enunciato dal titolo, prosegue con opportuni riferimenti all'esperienza di Maria, per concludersi con una sezione dedicata alle applicazioni alla Famiglia Servitana.

La prima parte si apre alla contemplazione delle radici della fede e della vocazione: tutto ha origine dal dono dell'autorivelazione di Dio e della conseguente scelta di persone e di un popolo capaci di rispondere nella fede a questa chiamata. La storia di Israele mostra però che occorre saper ricominciare da capo. Si richiamano quindi l'esperienza di Abramo, il "benedetto" che diviene segno e annuncio per i "maledetti". La vicenda del nomade, partito da Ur dei Caldei per andare verso la Terra promessa, da evento personale diventa storia di un popolo. Questo però fatica a scoprire la fedeltà, perciò di rende necessaria una ripartenza con l'invio-chiamata del profeta Samuele e dei suoi successori: si sperimenta la "marginalità" di Dio, partecipata anche dai suoi inviati. Costoro e il resto fedele interiorizzano con dolore la Parola di Dio; questo processo consente l'inizio di una nuova fase della storia di Israele. Maria si inserisce in questa storia a pieno titolo: è donna di Israele e nell'esperienza dei padri e delle madri del suo popolo si radica la sua capacità di accoglienza della vocazione unica che riceve da Dio. Il binomio benedizione-maledizione e la categoria di marginalità caratterizzano questa prima parte del documento. L'azione sempre rivolta al bene di Dio si scontra con il pervicace peccato umano che provoca maledizione; la via di salvezza

scelta dal Creatore passa per l'emarginazione di se stesso: Dio non si impone con prepotente assolutezza, ma accompagna con misericordiosa gradualità il suo popolo, attendendone la risposta libera. Maria così diviene icona di questa risposta piena e gratuita all'invito divino. Accoglie i "maledetti" e si mette dalla loro parte, accogliendo le aporie di un'opera di salvezza assai differente da come era attesa. Da qui l'invito ai membri della Famiglia Servitana, esteso a chiunque vorrà accoglierlo, di porsi come Maria dalla parte dei marginalizzati, di attendere con operosa speranza la venuta del Signore. Perché ciò avvenga occorre lasciarsi purificare il cuore in un processo di verginità interiore.

La seconda parte ha per protagonista la stessa Vergine di Nazareth, icona di coloro che avendo accolto la Parola pongono mano all'opera di Dio, riconoscendone il richiamo e i segni del passaggio. Il documento ripercorre la vicenda di Maria come è presentata dal Nuovo Testamento con particolare attenzione ai numerosi segni del Cristo, da "cercare-accogliere-comprendere". Incontri con persone credenti (Elisabetta, i vegliardi Simeone e Anna, i pastori), le relazioni familiari con Giuseppe e lo stesso Gesù bambino, adolescente e adulto, tutto serve a Maria per approfondire il senso della propria chiamata e a darle la risposta più vera. Maria è insieme educata ed educatrice: la relazione unica con la Parola l'accompagna nella scoperta della sua realizzazione in Gesù; d'altra parte è chiamata ad essere per Gesù stesso colei che lo indirizza e lo accompagna verso l'età adulta. Da questa meditazione scaturisce l'invito alla Famiglia Servitana a fare memoria dei segni della propria storia, a riconoscere i segni attuali del passaggio di Dio in Cristo, e dunque a rinnovare l'impegno a farsi da educati educatori delle giovani generazioni, a saper tentare percorsi nuovi e inaspettati con fede, benché questa resti comunque difficile.

La terza e ultima parte affronta il tema affascinante del rapporto tra Parola e silenzio. I silenzi di Dio e il suo rivelarsi nello svuotamento delle prerogative divine, nello spogliamento e nella miseria umana, nel farsi piccolo nella storia umana, nell'assurdo scandalo della croce, interpellano drammaticamente la fede e quindi la risposta di Maria come quella di ogni altro. Come tipo della persona che fa esperienza del silenzio rivelante di Dio e si lascia scuotere dal suo assordante rumore il documento presenta Elia il Tisbita. In particolare viene riproposta la pagina dell'incontro del profeta con il Signore sul monte Oreb (*1Re* 19,9-18). Il «sussurro di una brezza leggera» (*qôl demamáh daqqáh: 1Re* 19,12), espressione di non facile traduzione che si può rendere con «voce di sottile silenzio», diventa sussurro di novità e di orizzonti inattesi di rinnovamento e di prosecuzione della storia. La scena viene riletta in parallelo con l'altra assai più drammatica del Calvario: anche lì non c'è parola che rompa il silenzio se non il grido altissimo del Crocifisso. E lì, sotto la croce, sta Maria, la madre. E come Elia dopo l'incontro-ascolto del Signore sull'Oreb si era riscoperto inviato per dare inizio ad una nuova generazione di consacrati per il progetto divino, anche Maria riceve una nuova forma di maternità universale. Mentre però Elia è presentato dall'agiografo come il protagonista di una controversia bilaterale, in lite con il Signore, Maria appare invece come la donna riconciliata, obbediente

e in cammino nel pellegrinaggio della fede. Il documento torna dunque sui silenzi di Maria sotto la croce e dopo la morte e risurrezione del Figlio. È la donna riconciliata, obbediente perché amante, piena di speranza perché fedele. Attende in silenzio orante assieme alla Chiesa il dono dello Spirito e la venuta, il ritorno del Signore (*At* 1,14). D'altra parte, la Donna di Nazareth parla poco; ascolta e medita in silenzio la parola e i fatti misteriosi che accadono intorno a lei riguardo al Figlio (*Lc* 2,10.51); non replica all'oscura e preoccupante profezia di Simeone (*Lc* 2,33-35), resta in silenzio durante il ministero pubblico di Gesù e ne accoglie silenziosa i detti anche quando sono provocatori e imbarazzanti (*Lc* 8,19-21 e 11,26-27); resta in silenzio sotto la croce (*Gv* 19,27). L'applicazione alla vita dei Servi e delle Serve di Maria tocca punti cruciali. La riconciliazione con l'assurdo della croce, la necessità di crescere nell'attitudine contemplativa, capace di riconoscere le croci proprie e altrui e di farsi strumento di consolazione e compagnia, l'urgenza di evangelizzare la devozione all'Addolorata e a farsi uomini e donne dell'attesa nutrita di speranza.

Nell'Epilogo si riprendono i temi principali invitando a guardare, e seguire, la *Mater viventium*, contemplata in queste pagine nel segno della Donna vestita di sole (*Ap* 12), figura della Chiesa in lotta con le potenze della morte, del peccato, dell'ingiustizia. Maria è infatti a pieno servizio della vita e favorisce l'assunzione di relazioni familiari nuove, sorte dall'autentico incontro con il Dio della vita e dunque con le sorelle e i fratelli. Rapporti nuovi e giusti che si possono costruire in un clima di speranza e di gioiosa assunzione di responsabilità nei confronti della vita di ogni persona umana.

Il documento è assai denso e ricco di rimandi, non solo ai testi biblici di cui è intessuto, ma anche a documenti del magistero e a studi di grande valore esegetico e teologico. Lo stile meditativo, proprio della *lectio*, si sposa con la riflessione teologica e si apre a considerazioni pratiche di grande respiro. La contestualizzazione appare costante, anche quando non è esplicita, ed è sempre pertinente. Le applicazioni, naturalmente rivolte alla famiglia religiosa dei Servi e delle Serve di Maria non esclude la possibilità di accogliere il messaggio da parte di altri soggetti ecclesiali e di riproporne temi e valori in modo proprio. In tal senso, per i Carmelitani può suscitare interesse e attenzione il riferimento al profeta Elia: la rilettura che viene proposta è certamente attraente e suscettibile di approfondimento, soprattutto per il parallelo con l'esperienza di Maria.

Un documento ricco di spunti, quindi, che può diventare motivo di riflessione e studio per chiunque si senta interpellato a confrontarsi con le questioni maggiori del nostro tempo e voglia dare una risposta personale alla luce della fede. Ci viene offerto ancora un altro strumento utile per la crescita spirituale in questo tempo in cui celebriamo il 50° anniversario della chiusura del Concilio Ecumenico Vaticano II, stiamo per iniziare l'Anno della Vita Consacrata, siamo testimoni della celebrazione dei due Sinodi sulla famiglia. Tutto questo senza dimenticare le tante sfide, non di rado assai drammatiche, che la storia attuale ci propone e alle quali siamo chiamati a rispondere.

## THEOLOGIA

ALESSANDRA COSTANZO, *Cambiare vita. Epoche, parole e fonti del "fare penitenza"*, Prefazione di Andrea Grillo, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2014 (Universo Teologia – Teologia Dogmatica, 104). Pp. 212; mm. 135 x 210; € 15,00; ISBN 978-88-215-9128-0.

La questione della prassi penitenziale della Chiesa torna di tanto in tanto a suscitare interesse e a sollevare discussioni, per la verità non sempre accurate e specialistiche. Anche l'attuale dibattito intorno alla possibilità di consentire l'accostamento di persone divorziate e risposate ai sacramenti si incrocia inevitabilmente con la questione di come intendere e soprattutto di come praticare al penitenza.

Il libro che presentiamo propone un approccio diverso. Infatti, pur tenendo conto delle attuali domande e questioni pratiche relative alla penitenza, pone al centro la necessità di "fare penitenza", intesa nel senso più originale e ampio del mutamento di vita. Già il titolo suggerisce questo approccio e si propone di ripensare i modi dell'attuazione di questa fondamentale dimensione del vivere spirituale e morale.

Il libro è frutto della preparazione, indiscussa anche se purtroppo non sufficientemente valorizzata, di una studiosa di teologia e storia del cristianesimo, la quale unisce le competenze filologiche a quelle storico-teologiche. Di tali competenze la professoressa Costanzo aveva già dato prova con la pubblicazione del trattato *De vera et falsa poenitentia*, da lei tradotto e illustrato ("Studia Anselmiana", Roma 2011), oltre che con diversi articoli e pubblicazioni di carattere scientifico. Questa volta, invece, ha scelto un taglio divulgativo e di discussione ampia, senza per questo fare sconti all'accuratezza scientifica nel riferimento alle fonti e alla necessità di rileggerle in modo critico.

Il libro ripercorre la complessa evoluzione della dimensione penitenziale nella vita cristiana ed ecclesiale. La riflessione di articola sulla distinzione e la relativa connessione della penitenza come "virtù" e come "sacramento". L'argomento viene analizzato sia dal punto di vista della prassi che delle teorie teologiche, spirituali e pastorali proposte lungo il corso dei secoli. Non si tratta però di un libro di storia della liturgia, o della teologia sulla penitenza. È invece una lunga riflessione, certamente molto ben documentata e argomentata ma aperta alle problematiche attuali, sul "fatto" della penitenza, anzi sulla necessità di ripensare e riproporre la dimensione penitenziale come costitutivo essenziale e necessario del cammino spirituale personale e comunitario.

Il libro si articola in tre parti, ciascuna delle quali suddivisa in alcuni paragrafi (quattro per le due prime parti e sei nell'ultima), seguite dall'enunciazione dei concetti chiave utilizzati nella trattazione e da una bibliografia ragionata, in cui l'Autrice riprende le fonti e i testi utilizzati nel corso dell'esposizione.

La prima parte, di carattere, più esplicitamente storico, ripercorre a grandi linee e con precisi riferimenti l'evoluzione della dimensione penitenziale a partire dalla prassi antica, attraverso la declinazione monastica medievale, le grandi sintesi scolastiche, la sistemazione canonico-sacramentale stabilite dai concili del Laterano IV (1215) e di Trento (1545-1563), fino alla situazione attuale. Dall'intero percorso si evince la riduzione del cammino penitenziale della persona inserita in una comunità a un atto individuale, privato, e quasi sganciato dalla dimensione comunitaria, risolto nella dichiarazione assolutoria del ministro.

Nella seconda parte, l'Autrice riprende il tema a partire da quattro parole chiave, tratte dalla terminologia teologica classica: *contritio*, *confessio*, *satisfactio*, *absolutio*. L'analisi dei termini serve a chiarire non solo la portata di ciascuno di essi, ma anche le relazioni esistenti tra i diversi elementi e momenti dell'azione penitenziale. Essa, infatti, richiede un riconoscimento, una dichiarazione della propria miseria, una qualche opera di riparazione, o che almeno rimetta la persona in una relazione più giusta con la persona o le persone offese, e infine una dichiarazione performativa di tale ricostituzione nella giustizia. Con opportuni esempi, l'Autrice suggerisce l'insufficienza della riduzione alla sola dimensione rituale, perciò quasi simbolica, di tale azione complessa che richiede un cammino e in taluni casi la permanenza per tutta la vita nello stato penitenziale.

L'ultima parte del libro è quella più propositiva. In essa Costanzo prospetta un possibile percorso di ripensamento della dimensione penitenziale nei suoi due aspetti di virtù e di sacramento. L'Autrice propone una rilettura attualizzata dei termini classici relativi alla penitenza, per cui si tratta di riconoscere e assumere il proprio peccato e la propria condizione di limite (*contritio*), che vanno dunque rivelati, dichiarati (*confessio*) e riparati, rimediati (*satisfactio*), per ottenere la liberazione (*absolutio*). Inoltre, la vita e la prassi dei cristiani di oggi reclamano anche un necessario, serio ripensamento degli spazi e dei tempi dell'esercizio della virtù della penitenza come della stessa celebrazione sacramentale. Attraverso un esame critico dell'*Ordo Poenitentiae*, del Sinodo dei Vescovi del 1983 e delle indicazioni – rivelatesi talvolta insufficienti e riduttive – di alcuni documenti ecclesiali recenti, l'Autrice propone la possibilità di attivare modalità e situazioni in cui rendere più accessibile e disponibile la penitenza, anche in forme non soltanto sacramentali. Accanto a un ripensamento delle struttura celebrativa del sacramento della riconciliazione, andrebbe riproposto il valore indubbio dell'Eucaristia offerta «in remissione dei peccati»; si potrebbero proporre celebrazioni penitenziali comunitarie che non si riducano a semplice introduzione (talvolta noiosa) a lunghe serie di confessioni individuali. Si potrebbe pensare anche a un ruolo specifico di operatori, includendo anche i laici e le religiose, in ambiti come le carceri, o gli ospedali, ma si potrebbe allargare lo sguardo a momenti e settori educativi e formativi di giovani o di categorie particolari di persone non abituate alla frequente pratica religiosa. Soprattutto, andrebbe recuperata la dimensione della virtù della penitenza,

non tanto e non solo in termini doloristici, autolesionisti o pessimisti, ma come cammino vitale di accoglienza della misericordia, in altre parole, come riappropriazione del concetto evangelico della *metànoia*, autentico cambiamento di vita motivato dalla trasformazione della mentalità, delle prospettive, in vista della piena conformazione della persona all'“uomo nuovo” paolino. In tal senso sarebbe anche necessario ripensare la collocazione del cammino penitenziale nel tempo. Sarebbe un cammino che dura tutta la vita, che segna e indica l'autentico e sincero cambiamento, non più relegato a momenti di penitenza, ad atti isolati, a celebrazioni stiracchiate e veloci, strappate ad altre celebrazioni ugualmente importanti (le confessioni “a gettone” durante la messa domenicale...). La virtù della penitenza diventa in tal senso via privilegiata alla piena e matura conformazione a Cristo. La celebrazione rituale del sacramento della penitenza ne costituisce allora un momento qualificante, ma non unico e certamente non ultimo.

Il libro in tal senso sollecita a proseguire la riflessione teologica e quella pratica, pastorale; ambedue fondate sulla conoscenza approfondita e criticamente elaborata delle fonti, della storia della questione e delle sue problematiche non soltanto rituali, o sistematiche, ma anche pratiche e vitali. Un utile contributo in tal senso potrebbe venire dallo sviluppo della teoria della riconciliazione con la Chiesa proposta a suo tempo dal teologo carmelitano Bartolomé M.F. Xiberta († 1967) nella tesi dottorale intitolata *Clavis Ecclesiae: de ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum ecclesia* (1922). La teoria incontrò inizialmente alcune resistenze, ma fu poi accolta dal mondo teologico per venire consacrata dal magistero conciliare (cfr *LG* 11). Uno dei problemi della penitenza, infatti, sembra essere proprio la sua riduzione a fatto meramente individuale, che non tiene più in debito conto, se non in forme estremamente ritualizzate o in momenti episodici, la dimensione relazionale, dunque comunitaria, ecclesiale appunto della penitenza.

GIOVANNI GROSSO, O.CARM.

#### VITA SPIRITUALIS

MADELEINE MORICE, *Écrits spirituels de «la sainte de Porcaro» (1736-1769)*.,  
Introduction et édition de frère Gianfranco Marie Tuveri, O.Carm.,  
Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges 2012, (Flèche de feu, 7).  
288 pp. ISBN: 978-2-85589-807-0.

La storia del Carmelo è ricca di numerose figure di terziarie rimaste purtroppo praticamente sconosciute, benché abbiano avuto una vita spirituale di grande levatura e siano state assai importanti per il loro ambiente, tanto da essere ricordate addirittura come sante dalla gente. Tra costoro si è salvata Maria Petijt (1623-1677), soprattutto perché ebbe la fortuna di essere diretta

da p. Michele di Sant'Agostino (1621-1684), il quale ne scrisse un'ampia biografia e ne divulgò l'esperienza mistica particolarmente mariana.

Non ebbe la stessa fortuna un'altra consorella del terz'ordine, senza ombra di dubbio non meno interessante per la storia della spiritualità carmelitana. Si tratta della «santa di Porcaro», ossia Madeleine Morice, una giovane vissuta nella Bretagna cattolica della metà del XVIII secolo. Una vita breve la sua, visse infatti soli trentatré anni, e dura come quella di tanti altri contadini, operai e piccoli artigiani del tempo. Ma anche ricca di esperienze spirituali intense, che fecero di questa giovane bretone un'autentica mistica.

Il libro curato da Gianfranco M. Tuveri e pubblicato come settimo volume della collana "Flèche de feu" dall'editrice dell'Abbazia di Bellefontaine, apre uno squarcio di luce sulla preziosa vita e soprattutto sugli scritti di Madeleine Morice. In tal modo, viene restituita alla nostra considerazione una grande figura del Carmelo ignota ai più, salvo i pochi concittadini che ancora la ricordano e i terziari francesi, oggi risorti per il lavoro dello stesso p. Tuveri e dei confratelli della Delegazione carmelitana di Francia.

Il libro si articola in due parti; all'introduzione redatta dal curatore, in cui si presentano le linee biografiche di Madeleine e i suoi scritti (pp. 7-59), fa seguito l'edizione delle lettere e di qualche altro scritto della terziaria mistica carmelitana redatti tra il 1764 e il 1768, oppure senza indicazione di data (pp. 65-280). Oltre alle numerose lettere ci sono anche testi di genere diverso, come il lungo testo 54, che riporta la relazione sulla propria vita redatta all'inizio del 1767 su richiesta del confessore, p. Vavasseur, vicario di Guer (pp. 158-173). L'edizione è stata fatta sui documenti autografi e su copie, oltretutto su relazioni dei confessori della donna conservati nell'archivio del castello di Porcaro (cfr. la descrizione a pp. 50-54) e in quello del castello di Voltas (cfr. pp. 54-56). Tuveri si è inoltre riferito alle poche pubblicazioni a stampa sulla mistica di Porcaro (cfr. pp. 56-57). Non si tratta dunque di un'edizione scientifica, ma divulgativa, senza che per questo diminuisca il suo valore. Anzi il paziente lavoro di trascrizione e normalizzazione del testo favorisce la lettura e la godibilità del ricco contenuto degli scritti.

Madeleine, infatti, imparò a scrivere solo molto tardi e con grande difficoltà pari solo alla necessità di comunicare le proprie esperienze. Infatti, sia il direttore spirituale, il gesuita esclaustrato forzatamente p. Sancquer, che il p. Vavasseur, ultimo confessore di Madeleine dal 1765 fino alla morte, le chiesero di scrivere le sue esperienze spirituali. Madeleine poté essere spinta a imparare a scrivere forse anche dalla volontà di essere di aiuto ai bambini e alle ragazze dei quali si occupò nell'ultimo scorcio della sua pur breve vita. Tuttavia i testi che uscirono dalle sue mani sono abbastanza curiosi: la scrittura semicontinua, con numerosi errori di ortografia, viene talvolta intercalata da un sistema di abbreviazioni non sempre facili da comprendere e dunque da sciogliere. Un esempio della scrittura di Madeleine viene offerto a p. 48; diverse volte ricorrono nel testo casi di abbreviazioni, alcune delle quali interpretate e indicate tra parentesi tonde, altre invece restano senza soluzione (per esempio alle pp. 70; 77; 79). Occorre ringraziare p. Tuveri per

la pazienza che ha messo nella trascrizione degli originali, in alcuni casi integrati con le copie o con alcuni testi raccolti soprattutto dal p. Vavas seur.

Madeleine nacque il 31 agosto 1736 a Néant-sur-Yvel, presso Ploërmel tra Rennes e Vannes, in una famiglia di contadini. La sua vita nonostante la brevità fu profondamente segnata dall'incontro con Cristo, conosciuto e amato sin da bambina, e da una profonda spiritualità mariana. Il cammino spirituale di Madeleine si nutrì di orazione e con l'Eucaristia, che a un certo momento le fu negata, provocando uno dei tanti fenomeni mistici sperimentati dalla giovane. Visioni e guarigioni prodigiose la avrebbero accompagnata per tutta la vita, mai disgiunte però dalla carità concreta e fattiva. Madeleine riuscì infatti a realizzare, pur in mezzo a mille difficoltà, il sogno di creare una casa, a cui diede il nome di "Providence", per accogliere ed educare ragazze e ragazzi poveri, per dar loro un'educazione, un minimo di formazione scolastica e avviarli a un futuro più umano. Nel 1754, non appena compì i diciotto anni, entrò nel terz'ordine carmelitano, nel quale assorbì la spiritualità della riforma di Touraine proposta dai frati di quella provincia. Già abituata sin da piccola alla pratica della preghiera, la rafforzò con l'esercizio continuo della presenza di Dio, la frequente orazione aspirativa e l'orazione mentale metodica. È evidente dagli scritti che la fonte principale della sua preghiera era costituita dalla meditazione di verità teologiche, virtù e percorsi spirituali, ma raramente si incontrano riferimenti alla Sacra Scrittura. Madeleine desiderò fare anche il voto di castità e il priore di Ploërmel, inizialmente perplesso per via della giovane età della donna, glielo permise, al termine di un accurato discernimento delle motivazioni. Nel 1760, Madeleine si ammalò e un intervento chirurgico mal riuscito le causò un'infezione a un piede, che si torse in modo innaturale impedendole di camminare. Fu guarita il 18 marzo 1861, nel corso di un pellegrinaggio alla chiesa del San Salvatore a Rennes. Di fronte all'altare della Vergine la preghiera di Madeleine fu esaudita ed ella poté tornare a casa con le proprie gambe, lasciando come *ex voto* le grucce che l'avevano aiutata fin lì. Madeleine aveva già iniziato da tempo a lavorare come domestica in diverse dimore ricche e nobili; in genere incontrò sempre persone accoglienti e rispettose della sua fede, che la aiutarono e la favorirono. Non mancarono però occasioni di tentazione e di difficoltà, che la giovane terziaria attribuiva all'intervento del demonio. Madeleine incontrò difficoltà anche con alcuni confessori, finché trovò chi seppe comprenderla e guidarla con sapienza: il p. Sancquer e poi l'abbé Vavas seur. Durante l'ultimo anno di vita Madeleine non percepì più la dolcezza della presenza del Signore e i particolari favori spirituali sperimentati fino a quel momento sparirono lasciandola nel buio e nell'aridità. La quaresima e la Settimana Santa del 1768 furono per lei un autentico Calvario. Tuttavia non vennero meno la preghiera, il desiderio convinto di restare unita a Gesù, suo sposo, per mezzo della comunione, la carità e la dedizione ai suoi doveri. Almeno finché la salute fisica glielo permise; le sue condizioni peggiorarono rapidamente nonostante le cure prestate dalle persone vicine che la apprezzavano conoscendone la purezza e la carità. Morì il venerdì di

Passione, il 17 marzo 1769, dopo aver rinnovato i suoi voti ed espresso una volta ancora il proprio amore per il Signore. La sua tomba nella cappella del villaggio di Porcaro divenne un punto di riferimento per tante persone che cercavano intercessione e aiuto. Qualcuno si preoccupò di far redigere un *Abrégé de la vie de Madeleine*, rimasto inedito e conservato nell'archivio del castello di La Voltais. La Rivoluzione francese sarebbe iniziata di lì a vent'anni, interrompendo la possibilità di ulteriori iniziative per un eventuale riconoscimento ecclesiale della santità di Madeleine. Tuttavia la fama della mistica terziaria carmelitana continuò a mantenersi viva, almeno nella zona. Di recente, il ritorno nel 1989 dei Carmelitani in Francia e il sorgere di un gruppo del terz'ordine hanno consentito di riallacciare i fili di una tradizione mai del tutto interrotta, ma certamente affievolita. Ora è il tempo di non far perdere nuovamente la conoscenza di questa come di altre figure simili.

GIOVANNI GROSSO, O.CARM.

ANDREA BARTALI, *GINO BARTALI, mio papà*, Lìmina Edizioni, Milano 2012. 212 pp. ISBN 978-88-6041-129-7.

LOPEZ LOMONG - MARK TABB, *Correr para vivir*, Ediciones Palabra, Madrid 2013. 304 pp. ISBN 978-84-9840-891-1.

A más de uno sorprenderá el ver una recensión de estas dos obras en una revista como Carmelus, dedicada fundamentalmente a temas de espiritualidad y de historia carmelitanas. Pero creo que los dos relatos que presentamos (sobre la vida de estos dos grandes deportistas), ofrecen elementos de sobra para que podamos descubrir en sus respectivas experiencias una verdadera espiritualidad que toma como punto de partida o como referente el deporte de resistencia.

La primera obra es una presentación de la vida del gran ciclista italiano Gino Bartali, elaborada por su hijo Andrea, bajo el significativo título de *Gino Bartali, mio papà*. Este título nos da ya la pista para entender la obra: se trata de una visión de alguien muy cercano al gran deportista y, por tanto, de una biografía apasionada e íntima. En la misma, no solamente encontramos algunos de los grandes temas a los que siempre se hace referencia al hablar de la vida del ciclista toscano (su gran rivalidad con Fausto Coppi que deriva en una amistad muy peculiar, su enfrentamiento -sutil, pero muy evidente- al fascismo y sus directivas, sus participaciones míticas en el *Giro* de Italia o en *Tour* de Francia, etc), sino también una serie de pinceladas que nos hablan de la fe del deportista (*una fede ingenua, popolare, d'altri tempi, ma fede*) y de la espiritualidad que le animó toda su vida. Bartali fue terciario carmelita y muy devoto de Teresa de Lisieux a la que dedicó muchos de sus triunfos. Él mismo contaba cómo le gustaba contemplar en la naturaleza que le rodeaba la mano del Creador. En tiempos difíciles (frente al fascismo de los años 30 o frente la deriva comunista del *dopoguerra*) mantuvo, sin exhibicionismos pero también sin complejos, su identidad católica. Es bien sabido (y Bartali ha

recibido por ello los más altos reconocimientos, incluido el ser considerado “justo entre las naciones” por Yad Vashem) que colaboró con el Cardenal Elia Dalla Costa, Arzobispo de Florencia para crear una red clandestina que se encargaba de salvar judíos de la deportación durante la II Guerra Mundial. De todos modos, Bartali nunca se sintió un héroe y siempre quiso ser recordado solamente como un deportista. Más aún, el campeón insistía en que las medallas verdaderamente importantes son las que adornan el alma -las únicas que llevaremos un día con nosotros- y no las otras. Así, Bartali se convirtió, quizás sin quererlo, en un referente para los católicos italianos. Por ello, Pío XII intentó sin éxito que se presentara a las elecciones en la lista de la Democracia Cristiana. Aunque el ciclista tenía un gran respeto y admiración por el Papa (a quien le hubiera gustado donar su *maglia rosa* en el *Giro* de 1950 con motivo del Jubileo), no se sentía llamado a la política y, además, no quería decepcionar a sus seguidores (de la tendencia política que fueran) que lo habían aclamado como deportista.

Como hemos apuntado, un lugar aparte merece la devoción de Bartali por Santa Teresita del Niño Jesús. A su intercesión se confió cuando murió su hermano (también ciclista) en un trágico accidente (uno de los momentos más duros de la vida del ciclista). A ella dedicó muchos de sus triunfos y escribió alguna oración recogida por su hijo Andrea (¡que nació el día de la fiesta de Teresita!) en esta obra. El Cardenal le permitió tener una capillita en su casa dedicada a la santa de Lisieux. En el Tour de 1948 (que acabaría ganando), Bartali tenía mucha ilusión por vencer la etapa de Lourdes y así lo hizo. Pudo entregar las flores de la etapa a la imagen de la Virgen en la gruta de la aparición. Bartali había ganado también la primera etapa de aquel Tour que terminaba en Trouville, la célebre villa marítima cuyo nombre está unido a los de Camille Corot, Claude Monet u Oscar Wilde. En aquella localidad (probablemente Bartali no lo sabía), Teresita, siendo muy niña, tuvo una especie de experiencia mística, contemplando la grandeza y la hermosura del mar. Sin saberlo, el ciclista terciario carmelita, rendía también su homenaje a la santa de Lisieux que tantas veces le había inspirado y animado en su carrera.

La segunda obra es la traducción española de la historia de Lopepe Lomong, contada por él mismo en colaboración con el periodista Mark Tabb. La obra original en inglés (*Running for my Life*) fue publicada por la prestigiosa editorial Thomas Nelson en 2012. Lopepe (que en su lengua significa “veloz”) nació en Kimotong, Sudán del Sur, de donde fue raptado un domingo cuando iba a misa con su familia, para convertirse en “niño soldado”. Él mismo recuerda con cierta amargura: *No lo supe en aquel momento, pero mi infancia acababa de concluir. Yo tenía seis años...* (pág. 11). Lopepe vio morir a otros niños en el campo de adiestramiento donde les llevaron, pero, acompañado de tres jóvenes (a los que él consideró siempre cómo “sus ángeles”), escapa y corre durante varios días hasta llegar al campo de refugiados de Kakuma en Kenia, donde vivió algunos años y donde se acostumbró a correr 30 km cada vez que quería que le dejaran jugar al fútbol.

Allí aprendió el Swahili que pasaría a ser su lengua. En una vieja televisión en blanco y negro vio correr a Michael Johnson (al que luego conocerá personalmente) y se propuso el objetivo de ir él también un día a las Olimpiadas. En Kakuma le apodaron *Lopez* (como se le conoce en el mundo del deporte). Cuando contaba dieciséis años fue seleccionado para una posible adopción por una familia americana. Al llegar a los Estados Unidos, todo le parece nuevo, grande e increíble. *Lopez* comienza a correr en el equipo de Cross (aunque lo que quería era jugar al fútbol) y comienza a ganar campeonatos. Al mismo tiempo, empieza a superar otra carrera llena de obstáculos, su vida académica: aprender inglés, superar sus lagunas, ir pasando cursos, llegar a la universidad... Con gran capacidad de esfuerzo y sacrificio y con la ayuda incondicional de sus padres adoptivos, consigue sus mayores logros como corredor de fondo, incluso -como soñó un día siendo un adolescente en Kakuma- consigue clasificarse para las Olimpiadas de Beijing, donde sería, nada menos que el abanderado de los Estados Unidos.

Los aficionados a las carreras de fondo encontrarán en este libro un testimonio precioso. *Lopepe* afirma que *correr es un lenguaje en sí mismo y yo lo hablaba bastante bien* (pág. 147)... *Cuando corro, siento que me libero* (pág. 220), pero en ningún momento (ni siquiera en las Olimpiadas) pierde el sentido y el valor justo del deporte (tantas veces sobredimensionado) y confiesa que la carrera no le produce agobio, pero sí lo hace el hambre en el mundo o los niños que mueren a causa de la malaria, realidades que él conocía de cerca.

Aunque *Lopepe* mantuvo una maravillosa relación con sus padres adoptivos (que le restituyeron la niñez que nunca tuvo), un día llegó a conocer a sus padres biológicos y, desde ahí, creó toda una red de ayuda solidaria a los niños del Sudán. Para ello contó con la ayuda de muchos amigos en América y de las *Catholic Charities*.

Pero las memorias de *Lopepe*, aún en su sencillez, tienen mucho de itinerario espiritual. *Lopepe* mantiene la fe que recibió de sus padres, se conmueve profundamente cuando recibe los sacramentos de iniciación en el campo de Kakuma, y siente cerca la presencia de Dios en los momentos de peligro y de sufrimiento (*sabía que Él estaba allí conmigo, eso no lo dudé nunca...*). En cierto modo, *Lopepe* interpreta todo lo que le ocurre en clave teologal y su gratitud se traduce en necesidad de hacer algo por los niños más necesitados y enfermos para no ver más (una escena que le impactó) a madres que lloran por sus hijos enfermos y sin solución. Es una ecuación espiritual (de la experiencia del Dios Padre a la preocupación por el hermano necesitado) que, pese a su obviedad, conviene ser recordada de vez en cuando.

Gino Bartali, *il Ginettaccio*, el escalador de hierro, ganador del Tour y del Giro en varias ocasiones y *Lopepe* Lomong, el gran fondista africano y americano nos ofrecen, desde su humildad y desde su concepción deportiva de la vida, un maravilloso testimonio de fe, sin pretensiones académicas, pero con la frescura y la hermosura de lo genuino.

## LITERA

LIUDMLA ULÍTSKAIA, *Daniel Stein, intérprete*, Alba, Barcelona 2013. 510 pp. ISBN 978-84-8428-860-2.

En 2006, la escritora rusa Liudmila Ulítskaia publicaba su novela *Daniel' Shtain, perevodchik*. La novela tuvo un gran éxito y fue merecedora, entre otros, del premio *Big Book* en 2007 y del premio Premio Simone de Beauvoir (*Prix Simone de Beauvoir pour la liberté des femmes*) en 2011. Liudmila Ulítskaia había publicado ya varias novelas de éxito y era considerada una de las plumas más importantes del panorama literario ruso. Su novela fue traducida casi inmediatamente al francés (*Daniel Stein, interprète*, Gallimard, Paris 2008), poco después al alemán (*Daniel Stein*, Carl Hanser Verlag, München 2009) y luego al italiano (*Daniel Stein traduttore*, Bompiani, Milano 2010). Curiosamente, no había sido traducida ni al inglés, ni al castellano, pero recientemente, tras años de espera, contamos con la traducción de esta estupenda novela a ambas lenguas<sup>1</sup>, lo que, sin duda, ampliará notablemente el arco de los posibles lectores.

Por ello, quisiera compartir con los lectores de *Carmelus* alguna reflexión respecto a esta obra, a modo de reseña. La novela está basada en la vida de una persona real, Oswald Rufeisen (carmelita descalzo de origen judío) a quien la autora cambia de nombre y convierte en Daniel Stein. Probablemente la elección del nombre del protagonista no es casual, sino que tiene una cierta intención: Daniel fue el nombre que él recibió como carmelita (Oswald era su nombre "civil", antes de entrar en la vida religiosa) y Stein (piedra en alemán) nos recuerda su tenacidad, además de evocar a otra gran carmelita que vivió y murió en las mismas circunstancias históricas: Edith Stein, Santa Teresa Benedicta de la Cruz. Pero vaya de antemano que el relato de la escritora rusa no intenta reconstruir (de forma histórica, precisa) la biografía de Oswald Rufeisen. Por tanto, se debe evitar, ya de principio, una valoración histórica de la obra, o una especie de confrontación entre el Daniel Stein de la Ulítskaia y el Padre Rufeisen de la historia. Ciertamente, el personaje literario toma como punto de partida la figura del carmelita descalzo y tiene muchos elementos reales, pero, en no pocas ocasiones, la autora se toma la libertad literaria de cambiar datos, nombres y fechas o de introducir personajes de ficción. También es verdad que, tras leer la novela, quizás entendemos mejor lo que vivió y quiso vivir Oswald Rufeisen. Dicho de otro modo, el personaje ayuda a veces a comprender el sentido profundo de la persona, cerrando así

---

<sup>1</sup> Aunque me referiré a la edición española, para los interesados en la edición inglesa, ésta se encuentra en: *Daniel Stein. A novel in documents* (Overlook Duckworth, New York-London 2011).

una especie de círculo hermenéutico que va de la historia a la ficción y de ésta de nuevo a la historia. Pero ello nos llevaría muy lejos.

La novela que recensamos no presenta una historia de forma lineal, narrativa, clásica, sino que se trata más bien de un mosaico o incluso de un puzle (el título de la traducción inglesa es, en este sentido, muy significativo). La misma autora, que en algunas ocasiones se convierte también en personaje de la obra, llega a afirmar que:

*No soy una verdadera escritora y este libro no es una novela, sino un collage. Recorto con tijeras pedazos de mi vida y de la vida de otras personas y pego "sin pegamento / una novela viva sobre los jirones de los días"* (pág. 463).

Así, a través de cartas, tarjetas postales, conversaciones grabadas, recuerdos, folletos turísticos, denuncias, invitaciones, etc. Liudmila Ulítskaia va dando a conocer la biografía de este carmelita. Quizás, para el lector poco avezado o menos dispuesto al esfuerzo, todo ello suponga un hándicap, ya que, sobre todo al principio, puede "perder el hilo" y ver desfilar diversos personajes sin comprender el vínculo último que les relaciona y por el que forman parte de esta novela<sup>2</sup>. La misma autora ha señalado en varias entrevistas y conferencias que ha sido una novela cuyo proceso de elaboración fue tremendamente difícil e incluso duro, ya que, de algún modo, debía dar forma a toda la amplísima documentación con la que contaba. No obstante, en muchas ocasiones la novelista rusa se ha declarado muy satisfecha del resultado, sobre todo teniendo en cuenta que ella conoció personalmente a Rufeisen solamente en una ocasión (en 1992 cuando éste hizo escala en Moscú de camino hacia Bielorrusia) y cuando Liudmila atravesaba una profunda crisis existencial y religiosa. La autora quedó inmediatamente fascinada por la personalidad y la historia del carmelita.

En esta recensión, querría centrarme solamente en dos cuestiones que me interesan sobremanera y que creo que aparecen en la novela de forma muy sugerente. Sin duda, la obra tiene otros muchos perfiles y toca muchas cuestiones que no deben ser ignoradas, pero que han sido ya abordadas por otros autores y comentaristas<sup>3</sup>.

La primera es la cuestión de la "judeidad". Es un tema complejo y, en cierto modo, fascinante. No se trata de una cuestión baladí, de un ejercicio teórico o metafísico, ya que el tema tiene (¡y ha tenido en la historia de forma muy dramática!) amplias repercusiones políticas y sociales. El mismo Daniel

---

<sup>2</sup> En cierto modo, recuerda a lo que intentó hacer Hans Magnus Enzensberger con la vida del anarquista Buenaventura Durruti en: *Der kurze Sommer der Anarchie. Buenaventura Durrutis Leben und Tod* (Frankfurt 1972).

<sup>3</sup> Por ejemplo, la ha analizado con competencia y profundidad Cristiana Dobner en dos recensiones: *Un ebreo infiltrato fra le SS: «Osservatore Romano»*, 17 febbraio 2010; *Il traduttore che conquistò Ludmila: «Osservatore Romano»*, 9 marzo 2010.

Stein lo vivió en sus carnes, ya que, durante la II Guerra Mundial sufrió la persecución terrible a la que se vieron sometidos los judíos y escapó por poco de los campos de exterminio. Pero, posteriormente, cuando se trasladó a Israel y solicita la nacionalidad como superviviente del holocausto, tras varias dudas, controversias y procesos judiciales, ésta le fue denegada por el hecho de haberse convertido al cristianismo. Ello causó a nuestro personaje cierta amargura que rezuma a lo largo de la novela. Pero, además, lleva a lector a cuestionarse acerca de esa pregunta ya clásica en los estudios sobre el judaísmo: ¿qué significa ser judío? ¿Quién es judío? ¿Cuál es la esencia de la “judeidad”? ¿Una religión? ¿Una raza? ¿Una nacionalidad? ¿Todo junto? ¿Nada de ello?<sup>4</sup>

Los personajes de la novela, que en su gran mayoría no son filósofos ni teólogos, abordan la cuestión de forma tangencial y con palabras sencillas, pero no exentas de hondura, de modo que el lector mismo queda cuestionado. Así, por ejemplo, Isaac Hantman, uno de los personajes, afirma en un momento dado:

*No pude dejar de ser judío. Ser judío es algo inoportuno y autoritario, una tara maldita y un don maravilloso. Dicta la lógica y la manera de pensar, encadena y protege. Es irrevocable como el sexo. Ser judío limita la libertad (...). La judeidad es, sin lugar a dudas, un concepto más amplio que el judaísmo. Judío es aquel que los no judíos consideran judío... (págs. 25-26).*

El mismo personaje, analizando los casos de Marx, Freud o Einstein, llega a la conclusión de que *el núcleo de la conciencia de la identidad judía* viene a ser *el trabajo constante para desarrollar la capacidad de razonar*. Para Isaac Hantman, este rasgo esencial se da tanto en el judío religioso y piadoso, como en el judío ateo o agnóstico (que era su caso).

Más adelante, otro personaje (el profesor Neuhaus) pone de manifiesto una interesante paradoja típica del judaísmo (ahora sí, de tipo religioso). Por una parte, la vida del judío piadoso está reglamentada al detalle (*cómo comer, beber, rezar, educar a los hijos, casarlos...*), con una serie de prohibiciones que, para el hombre moderno, *pueden parecer mezquinas y a primera vista inexplicables*. Por otra parte, sin embargo, el judaísmo exhibe una amplísima

---

<sup>4</sup> A estas preguntas se han dado todo tipo de respuestas, desde las más elaboradas, profundas o dramáticas (los que descubrieron el sentido o el alcance de la judeidad a través de la deportación y del holocausto), hasta las más banales (al menos aparentemente). Por poner solamente un ejemplo, Primo Levi decía que, antes de la deportación, ser judío era para él algo bastante anecdótico: *“Avevo sempre considerato la mia origine come un fatto pressochè trascurabile ma curioso, una piccola anomalia allegra, come chi abbia il naso storto o le lentiggini; un ebreo è uno che a Natale non fa l'albero, che non dovrebbe mangiare il salame ma lo mangia lo stesso, che ha imparato un po' di ebraico a tredici anni e poi lo ha dimenticato...” (Il sistema periodico, Torino 1994, 37).*

libertad de pensamiento (*una libertad fantástica, desconocida en cualquier otra religión*). Hasta tal punto esto es así, que en el judaísmo no existen muchos dogmas formulados oficialmente y con precisión y, asimismo, no existe un concepto claro de herejía:

*En la práctica se traduce en la ausencia de prohibiciones en la investigación intelectual. Hay cuestiones sobre las que se discute pero no dogmas. El concepto mismo de herejía, si no totalmente ausente, es muy vago e indefinido...* (pág. 308).

Esa paradoja (o aparente paradoja) constituye quizás una pista importante, si no para definir la “*judeidad*”, sí, al menos, para reflexionar acerca de sus características fundamentales y de su idiosincrasia, especialmente en el plano religioso.

El segundo tema de la novela que quisiera destacar se podría formular como “la espiritualidad de la traducción” que recorre (ya desde el título mismo) toda la obra y que define la personalidad fascinante de Daniel Stein. Nuestro personaje fue, sobre todo, un intérprete, un traductor; alguien que intentó que la gente se entendiese. Lo hizo ya en la Guerra Mundial, cuando trabajó para la Gestapo, pero consiguió salvar a varios cientos de judíos del gueto de Emsk. Lo hizo en Israel, cuando trabajaba como “guía” de los peregrinos y turistas que visitaban la Tierra Santa; lo hizo en su parroquia en la que había católicos de muy diversas lenguas y (lo que es más importante) de muy diversas sensibilidades. No en vano, Daniel Stein se había formado en la *Yiddishland*, en esa nación sin estado ni fronteras de ningún tipo, que el nazismo borraría de la faz de la tierra. Y es que *Yiddishland* tenía mucho de mestizaje, de lenguas entrecruzadas, de ciudades que cambiaban de nombre, de fronteras móviles (una de las claves para intentar entender la vieja Europa). Era la misma patria difusa en la que se crió Ludwik Lejzer Zamenhof y la misma situación que le llevó (de forma algo romántica y quizás ingenua) a crear el *Esperanto* como lengua que permitiera que todos se entendiesen. Como afirmara Primo Levi, refiriéndose a la Alta Silesia, nuestro Stein vivió en uno de aquellos rincones de Europa que han cambiado de amo demasiadas veces, habitados por gentes mezcladas y enemistadas entre ellas<sup>5</sup>. Como otros muchos jóvenes, Daniel oía hablar yiddish, polaco, alemán (su padre era muy germanófilo), hebreo o ruso... Daniel tenía, además, una capacidad asombrosa para las lenguas, lo que le abocó (profesional y vocacionalmente) a ser intérprete, de lo que se sentía muy orgulloso:

*En mi juventud, me relacioné con muchos soldados, alemanes, rusos, polacos, de todo tipo y, durante todos esos años, lo único de lo que me sentí orgulloso fue de ser intérprete. Por lo menos ayudaba a que las personas se pusieran de acuerdo entre sí y no disparé a nadie* (pág. 56).

---

<sup>5</sup> P. LEVI, *Última Navidad de guerra* (Barcelona 2003) 35.

Especialmente conmovedora resulta, en este sentido, la correspondencia que mantiene con uno de sus sobrinos, más rebelde y enfrentado a sus padres. Cuando Daniel va a vivir a Israel, mantiene muy buenas relaciones con su hermano Avigdor (al que, acabada la guerra, no pudo ver durante años) y con la familia de éste. Ellos respetaban su decisión de hacerse católico y carmelita, y él se sentía muy a gusto con ellos y les visitaba con frecuencia. En no pocas ocasiones, los sobrinos se dirigían a él consultándole o pidiéndole consejo. Uno de estos sobrinos, Alon, se queja amargamente de que sus padres no le comprenden. Daniel, el tío sacerdote católico, le responde con cariño y con mucho tacto, pero también con mucha seriedad. Alon ha tocado un tema que a Daniel le preocupa y le ha preocupado siempre: la gente, los seres humanos, no se comprenden, no se entienden, incluso aunque hablen el mismo idioma. Ese es el drama y ese es el reto fascinante y la vocación del intérprete: hacer que, en una cabina de traducción o en la vida misma, la gente pueda entenderse. Y, así, lo que nace como una respuesta coyuntural, familiar, muy concreta, acaba convirtiéndose en una declaración de principios que dice mucho de la personalidad de Daniel Stein. Permítaseme reproducir este texto que considero muy significativo y muy hermoso:

*¿Sabes una cosa? Tienes razón. Es difícil vivir con una familia que no te comprende. Pero el tema, querido Alon, es que es un proceso mutuo. Ellos no te comprenden a ti y tú no les comprendes a ellos. En nuestro mundo hay muchos problemas debido a la incompreensión. Por lo general, nadie entiende a nadie (...). Para serte sincero, me has dado donde más me duele. Me he pasado la vida preguntándome por qué hay tanta falta de comprensión en el mundo, a todos los niveles (...). La realidad es que no se entienden. ¡Incluso las personas que hablan el mismo idioma! ¿Y cuándo hablan lenguas distintas? ¿Cómo puede un pueblo comprender a otro? La gente se odia por falta de comprensión. No te pondré ejemplos, me ponen enfermo y estoy cansado de ellos (...). Y lo más importante, el hombre no comprende a Dios (...). No sé por qué es así. Tal vez porque al hombre moderno no le importa tanto “comprender” como “conquistar”, “poseer”, “consumir”. Al fin y al cabo, la confusión de las lenguas se produjo cuando los hombres decidieron construir una torre hasta el cielo: a todas luces no habían comprendido que se habían obcecado en una empresa inútil, equivocada e imposible... (págs. 53-55).*

Pero es que, además, Stein estaba convencido de que *cada nueva lengua amplía la conciencia del hombre y su mundo* (pág. 317) y, por ello, la experiencia del intérprete acaba convirtiéndose en una experiencia espiritual. El intérprete toma conciencia de la limitación humana, toma conciencia de la pequeñez de nuestro punto de vista, escucha atento al otro, intentando captar la parte de verdad que encierra su discurso, formulado en una lengua distinta.

Ese juego de lenguas, no le lleva a Daniel Stein a un relativismo escéptico y posmoderno, en el que todo aboca a un laberinto, a un metalenguaje endemoniado y fragmentado, a un juego de signos vacíos y confusos, como la

“lengua” (*una lengua propia utilizando jirones de las lenguas con las que había estado en contacto*) que utilizaba Salvatore, uno de los personajes de *El nombre de la rosa* de Umberto Eco. Para Stein, el traductor ayuda a vislumbrar un sentido que ciertamente nos sobrepasa, pero que se divisa. El traductor intuye, en definitiva, que *Dios habla con los hombres en lenguas diferentes, y cada lengua corresponde sutilmente al carácter y a las particularidades de su pueblo* (pág. 247), como afirma Teresa, uno de los personajes más interesantes de la novela. Por ello, la experiencia del “traductor”, del *Dolmetscher*, se traduce espiritualmente en una actitud básica, fundamental, una actitud que acompaña siempre al que es verdaderamente espiritual: el ecumenismo. Stein (Rufeisen), acoge en su iglesia a todos y crea una liturgia inclusiva, basada en el empleo del hebreo como lengua que puede incorporar a la celebración a los católicos de diversas procedencias (situación típica del Estado de Israel). El ecumenismo de Stein, sin embargo, choca con la rigidez y la estrechez de miras de tantos creyentes. La actitud de los intransigentes de todo signo (que conlleva las divisiones religiosas continuas) se va acentuando y radicalizando al final de la novela. Quien conozca mínimamente la situación religiosa de la “Tierra Santa”, reconocerá rápidamente la división (entre religiones, entre confesiones, entre credos, entre iglesias...) descrita por la novelista rusa. Quizás sea Teresa el personaje que mejor plasma esta radicalización, esta tendencia a la rigidez y, por tanto, a la exclusión. Teresa fue monja ortodoxa que formaba parte de una comunidad clandestina en Vilna que acabaría abandonando. Teresa tenía ciertas visiones y se casó por conveniencia con Efim Dovitas, un joven que quería ser ordenado y predicar en Tierra Santa. Por influencia de Stein, que les acogió muy bien, deciden hacer la vida de un matrimonio normal y tienen un hijo, pero Teresa y Efim van volviéndose cada vez más “creyentes” (en el sentido más negativo -y pervertido- de la palabra), lo que les lleva a apartarse y a acabar rompiendo cualquier relación con el carmelita. Es el espíritu del “anti-traductor” frente al “intérprete”. De nuevo, un texto antológico de la novela, explica muy bien esta actitud:

*Me ha entristecido esa parte de la carta en la que escribe un tanto a la ligera sobre el pluralismo que se está adueñando cada vez más de la Iglesia. Lo que considera moderno e importante y llama comprensión recíproca es algo absolutamente imposible (...). No quiero un cristianismo suavizado. Aquellos de los que usted habla son toda una multitud de reformistas, “suavizadores”, buscadores no de Dios sino de un camino cómodo a Dios. Pero no se llega a ninguna parte por un camino cómodo. Me causan risa los intentos para crear Evangelios bilingües, en particular el intento de traducir la liturgia del eslavo eclesiástico al ruso. ¿Para qué? ¿Para no hacer ningún esfuerzo y no aprender esta lengua divina, acaso un poco artificial, tal vez, pero solemne y especialmente modelada para tal propósito? Esta lengua realiza también el vínculo con la tradición, que se da a una profundidad que la lengua rusa contemporánea no puede alcanzar (...). Por este motivo rompí por*

*completo con el P. Daniel Stein. Su búsqueda de un cristianismo "estrecho", mínimo, es un camino pernicioso* (págs. 446-447).

Todo ello nos confirma en esa conclusión quizás paradójica, pero muy real, de que no hay peor soberbia que la de tipo espiritual, ya que, revestida del tono y las formas de la humildad, esconde el desprecio del otro, la arrogancia y la presunción blasfema de que somos nosotros (mi grupo, mi credo, mi clan) los que poseemos a Dios y no Él el que nos posee a nosotros... Quizás los hombres religiosos necesitemos que, como le ocurrió al pueblo de Israel en cierto momento de su historia, Dios nos muestre que no es el Templo el que salva y que, por tanto, el Templo no puede ser objeto de adoración: *Dios apartó de ellos esa tentación* (pág. 423). Daniel Stein era un hombre profunda y verdaderamente religioso, espiritual, purificado. Como buen carmelita, *vivía en la presencia de Dios y esa presencia era tan fuerte que los demás también podían sentirla* (pág. 489). Por ello, fue también profundamente tolerante y comprensivo, confiado en la bondad de un Dios padre que se intuye tras el caos de patrias, fronteras, persecuciones, cultos y credos...

Otros muchos temas ofrece la novela de Liudmila Ulítskaia al lector atento: desde el interés histórico por el personaje y su contexto (los hechos descritos, incluso a través del tamiz del género literario novela), hasta la comparación con otros relatos del mundo "concentracionario", o con otros grandes testigos (sin olvidar que Stein es una ficción basada en una persona real) del mayor drama de la humanidad en el siglo XX, la *Shoah*. A mí, personalmente, me parecería muy sugerente la comparación con otro gran "carmelita traductor" del siglo XX, el beato Tito Brandsma, quien también persiguió a lo largo de su vida, el ayudar a la gente a entenderse. Cuando fue asistente eclesiástico de la prensa católica en Holanda (en un contexto más que difícil), recibió el apodo de "el reconciliador" y a lo largo de su vida (incluso en las condiciones dramáticas de los *Lager*), siempre mostró ese talante y ese espíritu de entendimiento y de comprensión. Cuando en la Iglesia Católica no se planteaba aún el tema del ecumenismo, Brandsma fue ya un pionero en esta cuestión. Más aún, el profesor Brandsma se interesó muchísimo por el *Esperanto* (la lengua inventada por Zamenhof a la que aludíamos más arriba) y fue uno de aquellos soñadores que llegaron a imaginar una lengua común para todos.

FERNANDO MILLÁN ROMERAL, O.CARM.

LIBRI AD CONSILIUM COMMENTARIORUM MISSI 2014/1

- Empowering the People of God. Catholic Action before and after Vatican II. Edited by Jeremy Bonner, Christopher D. Denny and Mary Beth Fraser Connolly, 2014, pp. xiv+391. Fordham University Press, New York, U.S.A. ([www.fordhampress.com](http://www.fordhampress.com)). ISBN 978-0-8232-5400-2.
- Santa Teresa de Jesús, Cuentas de conciencia. La otra autobiografía (1560-1581). Texto crítico e comentario Manuel Diego Sánchez, OCD y Secundino Castro Sánchez, OCD, 2013, pp. LXXXII+214. Editorial de Espiritualidad, Triana 9, 28016 Madrid, España. ([www.editorialdeespiritualidad.com](http://www.editorialdeespiritualidad.com)). ISBN 978-84-7068-434-0.
- Pedro Riquelme Oliva - Alfredo Vera Botí, El convento de San Francisco de Murcia. Historia y restitución gráfica. Prólogo: Francisco Henanes Díaz, 2014, pp. 377. Editorial Espigas, C/. Doctor Fleming 1, 30003 Murcia, España. ([www.itmfranciscano.org](http://www.itmfranciscano.org)). ISBN 978-84-85888-26-9.
- The Secrets of a Vatican Cardinal. Celso Costantini's Wartime Diaries, 1938-1947. Bruno Fabio Pighin (ed.), Translated by Laurence B. Mussiò, 2014, pp. 504. McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston-London-Ithaca. ISBN 978-0-7735-4299-0 (Cloth) -9006-2 (ePUB) – 9005-2 (ePDF). Traduzione di: Diario inedita del Cardinale Celso Costantini. Ai margini della Guerra (1938-1947). Marcianum Press s.r.l., Venezia 2010.
- Daniel de Pablo Maroto, OCD, Espiritualidad española del siglo XVI. Vol. II. Época del emperador Carlos V (1519-1558). 2014, pp. 390. Editorial de Espiritualidad, Triana 9, 28016 Madrid, España. ([www.editorialdeespiritualidad.com](http://www.editorialdeespiritualidad.com)). ISBN 978-84-7068-435-7.
- Tomás de Jesús Sánchez Dávila, OCD y Diego de Yepes, OSH, Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús, madre y fundadora de la nueva reformación de la Orden de los Descalzos y Descalzas de Nuestra Señora del Carmen. Edición y notas Manuel Diego Sánchez, OCD, 2014, pp. lxxix+909. Editorial de Espiritualidad, Triana 9, 28016 Madrid, España. ([www.editorialdeespiritualidad.com](http://www.editorialdeespiritualidad.com)). ISBN 978-84-7068-439-5.
- Ecco sto alla porta e busso. Atti del I Convegno Interazionale di mistica. Assisi, 5-8 settembre 2013, a cura di Maria Rosaria Del Genio e Raffaele Di Muro, presentazione di S.E. Mons Domenico Sorrentino, Vescovo di Assisi – Nocera Umbra – Gualdo Tadino, 2014, pp. 304. Libreria Editrice Vaticana, 00120 Città del Vaticano. ([www.libreriaeditricevaticana.va](http://www.libreriaeditricevaticana.va)). ISBN 978-88-209-9399-3.

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,

## BIBLIOGRAPHIA CARMELITANA ANNUALIS

The authors are Carmelites (*irrespective of the subject*)  
or the subject is related to the Carmelites (*irrespective of the author*)

### BIBLIOGRAPHICAL DETAILS REQUESTED:

#### Book

**Surname, name**

(If the author is a religious, add the name of his Order or congregation in abbreviated form)

**Title, subtitle; responsibility****Editor****Place of publication****Year****Pages****Illustrations ?****Measurement** (in cm.)

**ISBN** 978 -.....-.....-.....-.....

**Series**

**Edition** (when 2<sup>nd</sup>, 3<sup>rd</sup>, ...)

**Notes**

(If the book only partially concerns a Carmelite subject; chapter pages, etc.)

**Example:**

SWANSON, ROBERT NORMAN. *Indulgences in late medieval England: passports to paradise?* New York, Cambridge University Press, 2007. xiv, 579 p., ill.; 24 cm. ISBN 978-0-521-88120-3.

On pp. 288-294, John Baconthorpe.  
If the title alone gives no indication of the contents, briefly state its theme in a note. This will help to classify the entry in the bibliography.

#### Magazine

**Surname, name**

(If the author is a religious, add the name of his Order or congregation in abbreviated form)

**Title, subtitle****Name of the periodical****Volume number****Place of publication****Year****Pages on which the article appears****Number of the issue****Notes**

(If an article only partially concerns a Carmelite subject)

**Example:**

SMET, JOACHIM, O.CARM., 1915- .  
Some notes on the Touraine reform, *Carmel in the World* 48 (Roma 2009) n. 3 pp. 118-144.

If the title alone gives no indication of the contents of the article, briefly state its theme in a note. This will help to classify the entry in the bibliography.

*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