

IT ISSN 0008-6673

COMMENTARII AB INSTITUTO CARMELITANO EDITI

VOLUMEN SEXAGESIMUMTERTIUM

2016

EDIZIONI CARMELITANE

Copyright © 2017
EDIZIONI CARMELITANE
Via Sforza Pallavicini, 10
edizioni@ocarm.org
<http://ocarm.org/edizioni>

CONSILIUM COMMENTARIIS EDENDIS

Editores: Michael Plattig, O.Carm. et Sebastian Benchea, O.Carm.

Bibliographia annualis: Ton van der Gulik, O.Carm.

Cooperatores: Anastasia Cucca, O.Carm., Leopold Glueckert, O.Carm.,
Míceál O'Neill, O.Carm., Jakub Walczak, O.Carm.,
Rivaldave Paz Torquato, O.Carm.

*Finito di stampare nel mese di aprile 2017
dalla Tipolitografia 2000 sas di De Magistris R. & C.
Via Trento, 46 – 00046 Grottaferrata (Roma)*

SUMMARIUM

EDITORIALE 9

LUCA M. DI GIROLAMO O.S.M., Estasi e dramma in S. Maria Maddalena de' Pazzi 11

L'esistenza umana e l'esperienza spirituale di S. Maddalena de' Pazzi diventano i luoghi sacri di un radicamento fortissimo della Presenza di Dio, prolungamento dell'Incarnazione del Verbo. Luoghi abitati e animati, in maniera sorprendente e pressante, dal Dio Trinità, che tiene aperta la sua comunicatività con la creatura, messa a confronto diretto con il Verbo Gesù in tutto il suo mistero di Passione e Croce e Redenzione, con la Vergine Maria, personaggio chiave di tutta la storia della salvezza, con la Chiesa e tutti i suoi membri, a partire dai sacerdoti e dai consacrati. Nessuno può sottrarsi alla proposta di Dio: o lo si accetta o lo si rifiuta. Questo afferma la vita monastica di Maddalena, in modo particolare attraverso le sue estasi, vere e proprie rappresentazioni visibili e tangibili, anzi! partecipabili, del Dono ancora aperto, ancora attuale, della redenzione attuata dal Padre per mezzo del Figlio suo crocifisso e risorto.

The human existence and the spiritual experiences of St. Mary Magdalene de' Pazzi have become the holy places of a powerful grounding of the Presence of God, an extension of the Incarnation of the Word. These are places inhabited and energized in a surprising and restless manner by the Triune God, who holds open its ability to communicate with created beings, placed in direct comparison with Jesus the Word in all of the mystery of his Passion, Cross, and redemption; with the Virgin Mary, the key person of the entire history of salvation; and with the Church and all of its members, guided by priests and consecrated religious. No one can shy away from the plan of God: either one accepts it or one rejects it. This reality affirms the life of St. Mary Magdalene, particularly through her intense prayer experiences, true and proper examples of the Gift of God, open to being seen and touched, even shared, a Gift which remains still open, still present, of the redemption set in motion by the Father by means of his Son, crucified and risen.

MILTON WALSH, From Renovation to Renewal: The Message of Saint Mary Magdalen de' Pazzi for our Post-Conciliar Church 67

We who are living through a post-conciliar era can learn much from the experiences and writings of Saint Mary Magdalen de' Pazzi, who labored for the renewal of the Church in the years following the Council of Trent. This article explores her hunger for this renovation – an Italian word that can be translated both as renovation and renewal. "Renovation" is often used to describe the physical alteration of a church building, while "renewal" suggests a broader, dynamic process of rejuvenation. We might think of renovation as a visible expression of renewal. True spiritual renewal will lead to external change, be it in personal conversion or ecclesial life; on the other hand, exterior change does not

necessarily indicate interior renewal. The author considers first a series of letters the Carmelite nun wrote to leading figures in the Church of her day urging a spiritual renovation in ecclesial life. These letters had no effect, and in fact most of them probably never left the convent. The second part of the article explores the experiences and doctrine of Saint Mary Magdalen de' Pazzi and how these testify to interior renewal of individuals and the Church as a whole. De' Pazzi's writings center on the great mystery of the kenosis of the Son of God in his Incarnation and Passion, which in turn reflects the dynamic of self-surrender that marks the very life of the Trinity. Saint Mary Magdalen tasted this kenosis both in her extraordinary mystical experiences and in the day-to-day life of a cloistered contemplative. She saw her vocation very much in ecclesial terms, and recognized that true renewal of the Church occurs when we imitate Christ's generous, self-sacrificial love unto death for God and our neighbor. To learn the lesson she teaches, we must dig beneath the accounts of her raptures (colorful though these are!) and encounter the heroic woman who sought self-denial in humble service to others and the endurance of spiritual and physical sufferings. If Jews seek signs and Greeks desire wisdom, we today often want "results." In response to our desire for external renovation, Saint Mary Magdalen de'Pazzi offers us an example of profound spiritual renewal by a hidden participation in Christ's paschal mystery.

Los que vivimos en una era post-conciliar podemos aprender mucho de las experiencias y escritos de Santa María Magdalena de Pazzi, que trabajó para la renovación de la Iglesia en los años posteriores al Concilio de Trento. En este artículo explora su hambre de esta renovacione - una palabra italiana que se puede traducir tanto como renovación y renovamiento. "Renovación" se utiliza a menudo para describir la alteración física de un edificio de la iglesia, mientras que "renovamiento" sugiere un proceso más amplio y dinámico de rejuvenecimiento. Podríamos pensar en la renovación como una expresión visible del renovamiento. El verdadero renovamiento espiritual conducirá a cambios externos, ya sea en la conversión personal o la vida eclesial; por otro lado, el cambio exterior no indica necesariamente el renovamiento interior. El autor considera en primer lugar una serie de cartas que la monja Carmelita escribió a las principales figuras de la Iglesia de su tiempo instando a una renovación espiritual en la vida eclesial. Estas cartas no tuvieron efecto, y de hecho la mayoría de ellas probablemente nunca abandonaron el convento. La segunda parte del artículo explora las experiencias y la doctrina de Santa María Magdalena de Pazzi y cómo éstas dan testimonio de renovamiento interior de los individuos y de la Iglesia en su conjunto. Los escritos de Magdalena de Pazzi se centran en el gran misterio de la kenosis del Hijo de Dios en su encarnación y Pasión, que a su vez refleja la dinámica de la auto-entrega que marca la vida misma de la Trinidad. Santa María Magdalena probó esta kenosis tanto en sus experiencias místicas extraordinarias como en la vida del día a día de una contemplativa de clausura. Ella vio su vocación mucho en términos eclesiales, y reconoció que el verdadero renovamiento de la Iglesia se produce cuando imitamos el generoso y auto-sacrificado amor de Cristo hasta la muerte por Dios y por el prójimo. Para aprender la lección que ella nos enseña, debemos cavar debajo de las cuentas de sus éxtasis (¡aunque éstos sean coloridos!) y encontrarnos con la mujer heroica que

buscó la abnegación en el servicio humilde a los demás y la resistencia de los sufrimientos espirituales y físicos. Si los judíos buscan señales y los griegos buscan sabiduría, hoy en día a menudo nosotros queremos "resultados." En respuesta a nuestro deseo de renovación exterior, Santa María Magdalena de Pazzi nos ofrece un ejemplo de profundo renovamiento espiritual por medio de una oculta participación en el misterio pascual de Cristo.

- BRUNO SECONDIN, O.CARM., *Rinnovare la Chiesa con cuore amante e parole audaci. L'attualità di Maria Maddalena de' Pazzi* 95

Maria Maddalena de' Pazzi, vissuta in un contesto storico ed ecclesiale molto distante dal nostro, quello della Firenze di fine '500, in un post concilio di Trento solo preoccupato di una severa attuazione delle norme, rimane presenza e voce profetica di grandissimo rilievo per noi carmelitani, prima di tutto, ma anche per tutta la Chiesa di oggi. Il suo percorso mistico e teologico, che abbraccia una cristologia intensissima, articolata attorno al tema del Sangue redentore dell'Agnello Cristo, vivo nella sua passione e nella sua gloria, trova il suo apice di lucentezza e maturità nell'opera della Renovazione della Chiesa, che prende forma da una pneumatologia, una mariologia e una ecclesiologia alquanto originali e fondate. L'ansia di Maddalena diventa parresia e richiamo autorevole anche nei confronti dei membri più eminenti della sua Chiesa. Anche oggi, nella Chiesa di papa Francesco, rimane necessaria questa opera di annuncio, di evangelizzazione, di profezia infuocata e noi carmelitani dovremmo sentirci chiamati a ciò in prima persona, poiché siamo eredi diretti di una tale esperienza mistica, che non può spegnersi sotto la cenere, ma deve divampare come fuoco di vita.

- PABLO MARÍA GARRIDO, O.CARM., *Santa María Magdalena de Pazzi en la literatura espiritual española* 111

El P. Pablo M^a Garrido († 2015) publicó en el año 2000 un trabajo en el que investigaba la resonancia de los santos carmelitas italianos en la literatura espiritual española. Ahora, en el presente artículo, intenta demostrar, recurriendo a las fuentes de la época y a la bibliografía castellana, que la influencia de Sta. M^a Magdalena de Pazzi resulta innegable. Posteriormente a su beatificación, en 1626, y su canonización, en 1669, empezaron a multiplicarse por la geografía española las manifestaciones de culto y devoción a la mística extática florentina, así como las publicaciones piadosas y de carácter devocional. Destacan las hagiografías propias del barroco, los sermones de las fiestas de beatificación y canonización y la traducción posterior de sus escritos. Una observación es evidente, según el autor: a pesar de la supuesta recepción favorable que tuvo la figura de Sta. María Magdalena de Pazzi en el solar ibérico, nos encontramos que todavía no existe hoy una traducción de todos sus escritos en español.

Fr. Pablo M^a Garrido († 2015) published in 2000 a work in which he investigated the resonance of the Italian Carmelite saints in the Spanish spiritual literature. Now, in this article, he attempts to demonstrate, using sources of the period and the Castilian literature, that the influence of St. Mary Magdalen de' Pazzi is undeniable. After her

beatification in 1626, and her canonization in 1669, around the Spanish geography, manifestations of worship and devotion to this Florentine ecstatic mystical nun started to spread, as well as pious and devotional publications. We can underline the baroque hagiographies, sermons of the celebrations of the beatification and canonization, and the subsequent translation of her writings. One observation is evident, according to the author: despite the alleged favorable reception that the figure of St. Magdalen de' Pazzi had in the Iberian lineage, we find out that there is still no translation of her writings into Spanish.

ANDREA SEVERI, *L'Adolescentia* del "Virgilio cristiano". L'itinerario di Battista Spagnoli Mantovano fra poesia bucolica e religione

129

Battista Spagnoli detto il Mantovano (1447-1516), beatificato a fine Ottocento da papa Leone XIII, è una delle figure eminenti non solo dell'ordine carmelitano, ma della letteratura umanistica. La sua abbondantissima produzione poetica, tutta in latino, spazia in quasi tutti i generi poetici della classicità e fu apprezzata nei secoli XVI e XVII più in Europa che in Italia. Il suo merito maggiore consiste nell'aver saputo immettere nelle forme della poesia latina classica i temi e la spiritualità cristiana. La sua operetta più originale, creativa, fortunata e stampata, fatta oggetto di più di un commento, si intitola "Adolescentia" (1498), una raccolta di dieci componimenti pastorali che delineano un percorso di asceti attraverso l'abbandono dei vizi terreni. Iniziati a Padova negli anni '60 e terminati a Bologna negli anni '90 del Quattrocento, l'operetta, lungi dall'essere un mero prodotto imitativo di Virgilio - l'iniziatore del genere - si rivela quale complicato intreccio di generi letterari differenti (dalla satira all'elegia, dall'apologo alla preghiera, dal canto di maritaggio al rito apotropaico) che valica i confini dell'ecloga umanistica e la fa divenire qualcosa di sostanzialmente nuovo.

Baptist Spagnoli, known as the Mantuan (1447-1516) and beatified at the end of the nineteenth century by Pope Leo XIII, is one of the eminent figures not only of the Carmelite Order, but also of humanist literature. His prolific poetic production, all in Latin, touches almost every classical poetic genre and it was highly thought of in the sixteenth and seventeenth centuries, more in Europe than in Italy. Its greatest merit lies in being able to put Christian themes and spirituality into the form of classical Latin poetry. His most original, creative, printed and successful work, the object of not a few critiques, was the one called "Adolescentia" (1498). This was a collection of ten pastoral compositions that follow a line of asceticism through the abandonment of earthly vices. They began in Padua in the 1460s and ended in Bologna in the 1490s. Not to be considered a mere imitation of Virgil, the one who invented this genre, they come across as a complicated weaving of different literary genres (going from satire to elegy, from apologia to prayer, from songs about marriage to rites of exorcism) that crosses the boundaries of humanist eclogues and makes them something substantially new.

KES WAALJMAN, O.CARM., Silence and Work in the Rule

161

"Marginality places people on the margins in a particular field of tension: they belong to the dominant culture, but at the same time they live at

the borders or even beyond the borders of that society.” The author believes that Albert, the author of the Carmelite Rule, looked at those to whom and for whom he wrote the Rule and saw them in their marginality. The article explores the meaning of marginality and suggests that the marginality which is built into the context and content of the rule that Albert wrote is a mark of Carmelite life to this day. Marginality produces tension. Work bridges this tension. Work is a demand of the Rule. The kind of work is not pre-defined. It is work that overcomes idleness and is the difference between destruction and construction. This work is to be done in silence that suggests discernment and the strength of hope. Titus Brandsma offers a very clear example of making marginality a place of grace by his ability to continue to do “some kind of work” even in the most difficult days of imprisonment in Dachau. The Carmelite Order in the eight centuries of its history has reached a stable position, (...) Carmel has become a name, a prestigious name, an order of prayer with famous mystics, something to be proud of. But, the Formula of Life is our ‘dangerous memory’. It makes us aware of our marginality, and challenges our creativity to find ways to live out this God-given position and to live through it.

“La marginalità pone le persone ai margini, in un particolare campo di tensione:”. Appartengono alla cultura dominante, ma allo stesso tempo vivono alle frontiere o anche oltre i confini di quella società.” L'autore ritiene che Alberto, l'autore della Regola Carmelitana, guardò coloro ai quali e per i quali scrisse la Regola e li vide nella loro marginalità. L'articolo esplora il significato della marginalità e suggerisce che la marginalità, che fa parte integrante del contesto e del contenuto della regola che Alberto scrisse è segna la vita carmelitana da fino ad oggi. La marginalità produce tensione. Il lavoro crea un ponte sopra questa tensione. Il lavoro è richiesto dalla Regola. Il tipo di lavoro non è pre-definito. È un lavoro che supera l'ozio ed è la differenza tra la distruzione e la costruzione. Questo lavoro deve essere fatto in silenzio che suggerisce il discernimento e la forza della speranza. Tito Brandsma offre un chiaro esempio di come fare della marginalità un luogo di grazia, per la sua capacità di continuare a fare “un certo tipo di lavoro”, anche nei giorni più difficili della prigionia a Dachau. L'Ordine Carmelitano negli otto secoli della sua storia ha raggiunto una posizione stabile: Il Carmelo è diventato un nome, un nome di prestigio, un ordine di preghiera con i suoi mistici famosi, qualcosa di cui essere orgogliosi. Però, la Formula di Vita è la nostra ‘memoria pericolosa’. Essa ci rende consapevoli della nostra marginalità, e sfida la nostra creatività per trovare il modo di vivere in questa posizione determinata da Dio e di vivere attraverso di essa.

BRUNO SECONDIN, O.CARM., Tra liminalità, flessibilità e creatività

171

Il concetto di liminalità che il Prof. K. Waaijman, O.Carm. applica ad alcuni aspetti particolari della nostra Regola, come il lavoro e il silenzio, viene reso ancor più pregnante attraverso una riflessione allargata e attenta, che prende in considerazione tutto il testo e il contesto della Regola. B. Secondin, O. Carm., infatti, offre alcuni spunti di riflessione interessanti, che aiutano a vedere la liminalità, in cui i primi carmelitani per certi aspetti vivevano, come un passaggio evolutivo necessario, come una tappa di crescita verso una stabilità matura e rinnovata, capace di aprire la fraternità a un dialogo costruttivo con la realtà. Liminalità e

marginalità vista da una doppia prospettiva, ad intra e ad extra, vista come segno di una creatività che ha sempre caratterizzato la vita dei frati carmelitani, fino ad oggi, ma anche come segno della capacità di assumere alcuni fondamenti di stabilità indispensabili per incarnare una profezia di vita religiosa all'altezza delle sfide dei tempi, ieri come oggi e come domani.

POMPEYO RAMIS M., Bartolomé Xiberta, Filósofo de la teología 177

El autor (alumno y buen conocedor del pensamiento filosófico de Bartolomé F.M. Xiberta, sobre el que ha publicado varios trabajos) hace un agudo análisis de las actitudes filosóficas del teólogo carmelita y demuestra con una serie de ejemplos tomados de su pensamiento teológico, cómo a la base del mismo se encuentra un sólido andamiaje filosófico, de modo que Xiberta puede ser considerado “un filósofo de la teología”. Su posición filosófica le llevo a enfrentarse a las nuevas teologías de mediados del siglo pasado, considerando que llevaban a un relativismo de tipo subjetivista. Ramis describe a Xiberta como “un teólogo-filósofo, realista y esencialista”.

The author (who was student of Bartolomé F.M. Xiberta and who knows quite well his philosophical thought and who has published several works on the topic) makes an acute analysis of the philosophical attitudes of our Carmelite theologian and he demonstrates with several examples taken from the theological work of Xiberta how at the base of it there is a sound and solid philosophical scaffolding so that we can consider him “a philosopher of theology”. The philosophical attitude of Xiberta brought him to critique the new theologies of the last century, considering that they would bring theology into subjectivism and relativism. Ramis describes Xiberta as “a philosopher theologian, essentialist and realist at the same time...”

EDMILSON BORGES DE CARVALHO, O.CARM., A mística carmelitana e a solidariedade no Mosteiro Monte Carmelo 223

Ao percorrer sobre a mística solidária vivida pelos Carmelitas no singular Mosteiro Monte Carmelo, o presente artigo demonstra que a proposta de vida consagrada mendicante, nascida entre os séculos XII e XIII, é de grande atualidade. Chega-se a esta conclusão a partir da releitura da Regra do Carmo, confrontada com o ideal da mística solidária vivida junto aos mais pobres entre os pobres, com a definição do que vem a ser mística, bem como com a rica tradição espiritual do Carmelo.

Developing the mystic of solidarity lived by the Carmelites in Mosteiro Monte Carmelo, this article present shows that the mendicant consecrated life proposal, which rose within XII and XIII centuries, is very much alive. It is possible to reach this conclusion from rereading the Rule of Carmel, confronted with the mystic of solidarity's ideal lived with the poorest of the poor, with a definition of what is mystic, as well with the rich Carmelite spiritual tradition.

EDITORIALE

First, there is sad news. Fr. Patrick McMahon O.Carm. died at the age of 67 on August 29, 2016 in Englewood, New Jersey. From 2001 to 2008 he served as Preside of the Institutum Carmelitanum. An obituary will be part of this issue. R.I.P.

The central theme of this number 1/2016 is Maria Magdalen de' Pazzi, because of her 450th birthday in 2016 (April, 2 1566).

The article of Luca M. Di Girolamo deals with a central theme in the writings of Maria Magdalen de' Pazzi.

Milton Walsh and Bruno Secondin contribute two articles on the importance of Maria Magdalen de' Pazzi for the church today.

The article of Pablo M. Garrido on Maria Magdalen de' Pazzi in the Spanish spiritual literature is now published posthumously. It is one of his last contributions.

In 2016 we celebrate also the 500th anniversary of the death of Giovanni Battista Spagnoli, Baptist of Mantua († March, 20 1516). Andrea Severi, an expert in that field, contributes a reflection on *l'Adolescentia* of the "Christian Virgil".

The article of Kees Waaijman on Silence and Work in the Rule and the response of Bruno Secondin were originally presented at a conference on Albert of Jerusalem in October 2014 in Rome.

Bartolomé Xiberta O.Carm. was known as a famous theologian; Pompeyo Ramis M. underlines his importance also for philosophy.

Edmilson Borges de Carvalho contributes a reflection on Carmelite mysticism and solidarity, as lived by the Carmelites in the Monastery of Monte Carmelo in Brazil.

The Volume 1/2017 of Carmelus will be dedicated to the theme of Spiritual Direction and Retreat in the Carmelite tradition.

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

We wish you a fruitful reading.

The editorial staff

ESTASI E DRAMMA
IN S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI (1566-1607)

LUCA M. DI GIROLAMO O.S.M.

INTRODUZIONE

Al termine di un volume ormai classico di teologia fondamentale,¹ R. Latourelle si sofferma sui paradossi che l'evento rivelativo porta con sé. Il teologo canadese è consapevole della ricchezza di elementi propri del Dio che si rivela, ma ne presenta alcuni operando un'efficace sintesi in 7 binomi che, presi nel loro insieme, mostrano l'estrema duttilità del Mistero che, in certo modo, si lascia afferrare dall'uomo.² L'illustrazione di tali elementi inizia con la considerazione che include sostanzialmente tutte le altre. Scrive Latourelle:

«La rivelazione è contemporaneamente trascendenza e immanenza. Da una parte essa è parola eterna del Dio vivente e increato, del Dio tre volte santo, dell'Altro, che abita in una luce inaccessibile, infinitamente elevato al di sopra dell'uomo sua creatura. E dall'altra essa si incorpora con gli avvenimenti della storia, si fa dialogo umano con gli uomini; utilizza lo psichismo dei profeti e si esprime con i segni del linguaggio. Essa viene da Dio ma si rivolge all'uomo, è ricevuta dall'uomo, proclamata dall'uomo».³

Da questa descrizione dell'evento rivelativo che ci viene offerta comprendiamo a quale livello giunge il grado di coinvolgimento che esso riserva nei confronti dell'uomo eleggendolo – e lo vediamo nelle

¹ RENÉ LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*. Mistero dell'epifania di Dio, Assisi, Cittadella editrice, 1986.

² Essi sono nell'ordine: 1. Trascendenza-immanenza; 2. Unità-molteplicità; 3. Discorso veritativo-atto di salvezza; 4. Testimonianza dottrinale-manifestazione personale; 5. Storia progressiva-realtà definitiva; 6. Avvenimento passato-presenza attuale; 7. Compimento-attesa. Cf. R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*, cit., 508-11.

³ R. LATOURELLE, *Teologia della Rivelazione*, cit., 508.

pagine della Scrittura e della tradizione ecclesiale – addirittura ‘profeta’, ossia portatore di una Parola che è, insieme, evento che produce novità.

All’interno di questo coinvolgimento possiamo collocare la singolare vicenda mistica, spirituale ed umana di S. Maria Maddalena de’ Pazzi (1566-1607) della quale quest’anno celebriamo il 450° anniversario della nascita avvenuta il 2 aprile 1566, in piena Quaresima, quasi a prefigurare una vita penitenziale assai rigorosa che, già prima di entrare in monastero, Caterina (il suo nome nel secolo) praticava assiduamente.

Un coinvolgimento ed una partecipazione che, nella santa fiorentina, assumono i tratti di un vero e proprio dramma dove teologia, quotidianità ed esperienza visionaria vengono a convergere.

Una teologia narrativa? Forse, ma ciò che maggiormente emerge in S. Maria Maddalena è l’osmosi tra teologia e vita. Nelle pagine che seguono tentiamo di tracciare uno *status quaestionis* sul carattere comunicativo e drammatico delle esperienze mistiche maddaleniane.

I. IL DIO COMUNICATIVO: AUTORE DEL PRIMO DRAMMA

Proprio a partire dall’evento rivelativo è possibile seguire la dialettica di comunicazione e risposta che viene instaurata fra Dio e l’uomo. Di tale dialettica, attraverso i suoi scritti,⁴ la nostra santa si fa voce con tutto il carico di visionarietà che porta con sé. Si tratta di un Dio Amore che la unisce intimamente a sé permettendo a noi, che leggiamo la vicenda umana, di familiarizzare con questo Dio e con la sua Provvidenza nel creare e sostenere l’uomo e il mondo.

I.1. La SS. Trinità

Per costituirsi come Dio comunicativo, ecco che Egli si presenta a noi una comunità costituita da tre Persone che sono unite dall’Amore: esso non è solo una ‘proprietà’ divina e che ha in Lui origine e termine, ma la chiave di comprensione del rapporto che Dio ha anzi-

⁴ In questo nostro contributo utilizziamo chiaramente l’edizione delle opere della santa in 7 volumi pubblicata a Firenze tra il 1960 ed il 1966 per i tipi del Centro Internazionale del Libro. Di tali scritti è stata pubblicata nel 2016 un’edizione in italiano corrente, dal titolo *Cantico per l’Amore non amato*. I testi in italiano corrente, Feeria-Comunità di S. Leolino, Panzano (Fi) 2016.

tutto con Sé stesso (svelando progressivamente la sua identità) con l'uomo e con il mondo. Si tratta perciò – come osserva E. Boaga⁵ – della prima scena della grande rappresentazione che ci viene offerta dalla monaca fiorentina, ma è una scena dinamica dove il movimento è costante ed instancabile, dove cioè Dio è sempre all'opera, intento a realizzare quanto la sua Parola esprime in modo concreto.

Anzitutto un interagire fra le Tre Persone che costituiscono la Trinità, detentrica e donatrice della purità che ne legittima e rafforza l'unità inscindibile. Evocando l'immagine dell'albero, indice e segno di forza e stabilità, la santa nota:

«Il' quartodecimo albero è l'unità della S.ma Trinità, la quale unità è radicata nella purità di Dio. Le foglie di questa unità quali sono? Quelli intensi e affocati sguardi del' Verbo; et i frutti di essa, l'istessa Trinità».⁶

Fissata una piattaforma che potremmo definire 'ontologica', vale a dire riferita proprio all'essere di Dio (la purità sarà altrove espressa sotto la forma di un liquido stillante⁷), ecco che la santa non esita a illustrare tutta una rappresentazione retta e governata dalla categoria del dono. In due momenti cronologicamente diversi della sua vicenda ma egualmente accomunati dall'affermazione di un mistero divino ed aperto, la santa ci offre una sorta di sequenza di quanto accade nella SS. Trinità:

«Vedeva quelle tre Divine Persone influirsi l'una l'altra li sua divini influssi, con un modo indicibile. Il'Padre influiva al'Figliuolo, el'Figliuolo rinfluiva nel'Padre. Influvia ancora esso Padre et Figliuolo allo Spirito Santo; et esso Spirito santo rinfluiva nel'Padre e nel'Figliuolo, e continuamente vedeva mandarsi essi divini influssi; il 'Padre nel' Figlio, el'Figlio rinfluire, cioè

⁵ Cf. EMANUELE BOAGA, *Maria Maddalena de' Pazzi*, in ID.-L. BORRIELLO (a cura di), *Dizionario Carmelitano*, Roma, Città Nuova, 2008, 535.

⁶ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Revelatione e intelligentie*, in EAD, *Opere*, cit., vol. IV, 206. Il discorso è parte di una descrizione di 20 alberi in cui viene concentrata (e variamente illustrata) tutta la grandezza e la potenza di Dio.

⁷ La santa in un colloquio con il Padre associa la purità al latte. A parlare è Dio Padre nei seguenti termini: «Però che questa purità propriamente il il'mio proprio essere, che, come t'ho mostro, quell'abbondantissimo distillamento che faceva nascere quella fonte di latte derivava e procedeva da me e dal'mio divin Verbo. Et se bene vi assomiglio essa mia purità al' latte per non ci essere cosa più delicata, più candida e bianca che voi possiate esserne capace, non dimeno non è latte ma veramente il'mio proprio e puro essere, che è la Divinità. Et così non è fonte, se bene si domanda fonte per l'influxo che fo in voi di essa mia Divinità, che è essa purità». MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *I Colloqui 2*, in EAD, *Opere*, cit., vol. III, 339-40.

rimandare essi divini influssi; il'Padre el'Figlio allo Spirito Santo, lo Spirito Santo rinfluisce nel Figlio, et il'Figliuolo rinfluisce di nuovo nel'Padre, et il Padre rimandare influssi hora al'Figliuolo e hora allo Spirito Santo. Et essi rinfluivono in esso Padre in un modo a noi impossibile intendere; ma pure lei vedeva questa cosa in quel modo che piaceva a essa S.ma Trinità comunicargli, secondo che può la capacità humana.

Doppo vedeva che esse tre Divine Persone mandavano essi loro influssi divini a tutti e'Santi del' Paradiso; et i Santi rinfluivono in esso Padre, Figlio e Spirito Santo, con laude e ringratiamento, magnificando, benedicendo e superesaltando essa S.ma Trinità continuamente senza mai cessare». ⁸

È forse la pagina più famosa sulla SS. Trinità che la monaca fiorentina ci offre ma, a distanza di anni, torna sulla stessa rappresentazione e conferma, con quanto segue, il coinvolgimento cosmico attuato dalle Tre Persone:

«Et hora del'continuo il'Padre offerisce al'Verbo quell'amore col'quale ab eterno teneva esso Verbo nel' suo seno, et che mosse esso Padre a mandarlo in terra, uscendo di esso suo seno et per sempre ivi manendo, però che se bene si hunì con la nostra humanità, non lassò però d'essere Dio e una stessa cosa col' Padre. Offerisce ancora il'Padre al'Verbo quell'istesso amore con il' quale ascendendo esso Verbo al' Cielo di nuovo lo ricevette esso Padre in esso suo seno...

“Et il'Verbo offerisce al'Padre quel corrispondente amore con il' quale si rese obbediente a esse suo Padre a uscire del' suo seno, senza però uscirne, et venire a incarnarsi quaggiù in terra per rendere atte l'anime nostre a poter godere la sua eterna visione e fruizione...

“Et il'suave e amoroso Spirito Santo fa ancor esso la sua offerta, offerendo al' Padre quell'opera che, concorrendo con esso Padre, obbunbrò Maria e fece che esso Verbo s'incarnò, manendo sempre esso Spirito nel' Padre, nel'Verbo e in Maria... Offerisce poi il'sempre movente e manente Spirito Santo al'Verbo quello spirare che fa nelle creature, per il'quale suave spirare rende atte esse creature a far frutto del'Sangue che ha sparso esso Verbo... Offerisce poi il'Padre a esso movente e sempre manente Spirito quel concorrer che fece al'testimonio che dette esso Padre al' Verbo quando fu battezzato et descendendo sopra di lui in forma di colomba, manendo pur sempre in esso, conducendolo poi nel'deserto dove cominciò il'Verbo a manifestarci le sua maravigliose opere...

«Non manca ancora il'Verbo di fare la sua offerta a esso Spirito spirante, offerendogli quell'adempimento che fece della promessa fatta da esso

⁸ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *I Colloqui 1*, EAD, *Opere*, cit., vol. II, 114-15.

Verbo alli sua apostoli di mandare (assunto che fussi) esso Spirito di verità, che esso con sommo amore e in tanta abbondanza discese sopra essi apostoli...

«Vedendo gli Angeli fare si degna offerta a esse tre divine Persone scambievolmente insieme, ne pigliano gran diletto. Et da essa offerta resulta in loro una maggiore soprabondanza di gloria, però ancor essi si muovono a voler fare qualche offerta alla S.ma Trinità onde, oltre alla lor laude, pigliano tutte l'opere, desiderii e affetti delle creature, e l'offeriscono al'Verbo; e esso gli prende, gli lava, purifica e adorna nel suo Sangue, et gli offerisce poi al'Santo Spirito, il'quale gli purifica nel' fuoco del'suo amore.

“E di poi tutt'a dua (dico) il'Verbo e lo Spirito Santo, l'offeriscono all'eterno Padre, e vedendole esso purificate nel'fuoco e adornate nel'Sangue, non si può contenere che non le prenda e le risguardi. Et da esso risguardo ne acquistano un valoretanto grande che son degne del'suo conspetto et meritano il'paradiso».⁹

Ma questa SS. Trinità, pur essendo un circolo incomprensibile, è tuttavia aperta alla possibilità che l'uomo possa goderne. In una singolare estasi durante l'Ottava di Pasqua del 1592, la santa ci offre questo quadro:

«E stata alquanto, cominciò a parlare; e le prime parole furono queste: “O che bel circolo è questo della S.ma Trinità, inscrutabile, incomprensibile... In questo circolo vi è uno specchio, un libro e un fonte. Nello specchio devo rimirare, nel'libro studiare e nel'fonte bagnarmi. Lo specchio sta nel'Verbo humanato; il'libro nel'Padre, cioè nel'suo petto; il'fonte nello Spirito Santo... Un Angelo e un Cherubino conduce allo specchio; un martire e un Seraphino conduce al'libro; una vergine e una Virtù de'Chori angelici conduce al'fonte”.

Qui vedeva una scala che essa aveva a salire, onde diceva: “Una scala che debbo salire, ma vi è certi animaletti che in terra si chiamono spinosi, quali vogliono dare impaccio a'mia piedi, e significano certi scrupoli che il'Demonio mi metterà poi di queste cose che io harò avute...”».¹⁰

Nonostante le minacce che possono ritardare la possibilità data all'uomo di conoscere o contemplare il mistero non viene meno, per la nostra santa, la possibilità per l'uomo di ascendere e poter percepire qualcosa dell'immensità e grandezza di Dio. Ciò è dato anche dal fatto che la santa riprende, con qualche differenza, la tesi di Agostino

⁹ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Revelatione e intelligentie*, in EAD, *Opere*, cit., vol. IV, 167-69.

¹⁰ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Probatione 2*, in EAD, *Opere*, cit., vol. VI, 102.

dell'immagine analogica della SS. Trinità nell'anima umana. Tale visione non è altro che una radicalizzazione dell'*imago Dei* situazione alla quale il vescovo di Ippona arriva attraverso anni di lotta e di discernimento culturale, spirituale ed umano. Si tratta dell'invito a rientrare in sé stessi ed il conoscere sé stessi, poiché nell'uomo interiore si trova la verità («Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas»¹¹).

Più volte S. Maria Maddalena riporta – ritradotto misticamente – questa *inhabitatio* che equivale ad un arricchimento elargito da Dio all'uomo, unendola alla *capacitas Dei* che l'uomo mantiene nonostante la caduta. Un *capacitas* che passa attraverso i sensi umani: ognuno di essi può sperimentare la grandezza di Dio attraverso vari livelli.¹² A ciò poi si aggiunge il mistero dell'Incarnazione del Verbo che tratteremo più avanti. Tuttavia pur con indubbie vicinanze al grande Agostino, Maria Maddalena possiede un linguaggio variegato e ricco di figurazioni che lo distanzia da lui: Agostino riflette attentamente, mentre la nostra santa procede per illuminazioni interiori, ma non per questo meno valide teologicamente. All'inizio delle pagine che riportano questa lunga sequenza di illuminazioni viene detto quanto segue:

«Qui fece una gran digressione con la sua mente mostrando di vedere e udire gran cose. Parlò poche parole e stette così ben più d'un hora. Di poi ricominciò a parlare con queste parole che seguiranno».

Quindi inizia il racconto:

«Ecco che l'amoroso e eterno Verbo, scendendo giù lascia il compiacimento che ha nel'sen del'Padre et viene a questa trinità creata della sua creatura, simile all'Increata per le tre potentie dell'anima. "Viene alla trinità delle suo spose, simile a sé per l'unione, e fa fare per l'unione a loro quello che si fa nella sua Trinità. Alla volontà fa fare quel che fa il'Padre, all'intelletto quel che fa esso Verbo e alla memoria quel che fa lo Spirito Santo. Et tutto questo si fa nell'anima per affetto d'amore e partecipazione...».¹³

¹¹ AGOSTINO, *De vera religione*, 39,72 in *Id.*, *Opera omnia* Città Nuova, Roma 1995, vol. VI/1, 108. Sappiamo che il motto ha origini antichissime e di natura culturale (legata ai culti delfici) e che, in epoca moderna – sciolta da un discorso cristiano –, ha finito per legittimare e ingigantire i poteri della conoscenza umana.

¹² *I Quaranta giorni*, 226, la santa enumera i 5 sensi che divengono veri e propri ricettacoli della presenza di Dio.

¹³ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Revelatione e intelligentie*, in *EAD*, *Opere*, cit., vol. IV, 283.

Ma si tratta di una partecipazione-inabitazione al mistero di Dio che, nella santa monaca, assume talvolta (e non sempre perché, come vedremo, abbiamo alcuni suoi testi molto più vicini ad Agostino) una diversa conformazione rispetto all'originale, perché se il Vescovo di Ippona – nel quadro delle potenze dell'anima – vede nella volontà-amore (riconducibile allo Spirito Santo) il potere di tenere unite la memoria (Padre) e l'intelligenza (Figlio),¹⁴ per la santa fiorentina tale funzione è invece spesso da attribuire alla memoria.¹⁵

In ogni caso resta un tratto comune ad entrambi quello dalla comunione che si instaura fra la SS. Trinità e l'uomo e che, in S. Maria Maddalena, diviene vero e proprio coinvolgimento. In tal senso, la partecipazione è reciproca e la nostra santa la descrive finalizzandola, però, all'unità che deve permanere nel monastero e, di conseguenza, nella Chiesa. Mossa dalla meditazione del testo paolino di *Rom 11,33*, la santa scrive:

«La Trinità increata è ricchezza della trinità creata per la comunicazione che fa in lei, et la trinità creata è ricchezza della Trinità increata per la comunicazione che si convien che faccia... La comunicazione della Trinità increata è infondere gli sua doni e gratie nelle creature, et la comunicazione della trinità creata non è d'infondere ma sì bene di rinfondere essi doni e gratie nel donatore, a tale che la Trinità increata infonde e la trinità creata rinfonde... Le ricchezze di essa Trinità increata sono di assumere l'anime a sé; et la ricchezza delle sue creature sono di attrarre il Verbo in loro... Le ricchezze dell'eterna e inscrutabil Trinità sono far misericordia, e le ricchezze di esse creature sono il corrispondere alla gratia. O che gran ricchezze son queste nelle quale si compiace l'eterna Trinità! ... "L'eternità della Trinità sta et è nel continuato e non conosciuto esser di Dio. Ma la nostra trinità, fatta per participatione, affetto d'amore e consentimento di volontà, ha a stare sotto il manto di Maria. Ma haremo a far sì come il Padre non è discorde dal Figliuolo, né il Figliuolo dal Padre, così le figliuole di Maria tutte conviene che sieno unite insieme e non discordar punto in parere e volontà l'una dall'altra non solo nelle parole ma nell'opere, e se possibil fussi ancor nell'intentione...».¹⁶

Abbiamo perciò una SS. Trinità che si lascia misticamente guardare, che arricchisce l'uomo con i suoi doni e, al contempo, appare

¹⁴ Cf. AGOSTINO, *De Trinitate* l. XV, 20,39-21,41 (*passim*), in CCSL, Brepols, Turnhout 1968, 516-18.

¹⁵ Cf. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Revelatione e intelligentie*, in EAD, *Opere*, cit., vol. IV, 283-84.

¹⁶ *Ibidem*, 272-73.

evento che lo coinvolge in un'ottica di futuro solo in parte realizzato, tanto a livello fattuale come a quello conoscitivo.

Tutto questo avviene grazie all'azione di Dio che, se da un lato, arricchisce per venire incontro alla sua creatura, per altro verso, toglie all'anima tutto quanto ha creato riducendola ad auto-comprendersi soltanto come un nulla, ma ciò è pienamente motivato e sorretto dall'evento dell'Incarnazione e dall'umanità di Cristo. Scrive M. Maddalena:

«La prima opera che fai entrando nell'anima è che disfai tutto tutto quello che è creato e la vai annichilando, dandogli talmente la cognizione di sé che se le creature gli domandassino quel che gli pare essere, risponderebbe che non è altro che un nichilo, un niente. O gran cosa condursi in verità di cuore a confessare di essere un niente! E pure amor lo fa in quel cuore che piglia possesso. O Iddio mio, grande è tua operatione! ... Fai poi il'contrario, che doppo di haver disfatto il'tutto e condotta l'anima a tale annichilatione, cominci poi a edificare un alto edifitio con gli atti e habiti delle vere e reale virtù, e l'operatione che fa tal anima non gli vò dare altro nome e sublimità se non che le sono a inimitatione de'Verbo humanato, dico di quelle che fece nella sua humanità stando quaggiù in terra con noi... Fa un'altra operatione; non se se io ardirò di nominarla. E è che fa sì che tal anima concepisce ogn'houra Iddio nell'anima sua in quel modo che n'è capace chi amor possiede. O beata anima, che in giubilo d'amore concepisce Dio!».¹⁷

Dio attua perciò una serie di operazioni: ingresso, distruzione di quanto è stato creato, rifacimento di un nuovo edificio e offerta del dono di poter partorire Dio; il tutto però sorretto dalla archetipicità di un comportamento che troviamo esteriormente esplicitato nell'umanità di Cristo. Da qui se ne deduce che l'Incarnazione e l'umanità di Cristo sono i due volti di un'unica medaglia, due aspetti di un unico evento che per la nostra santa assume una pluralità di significazioni e immagini positive per l'uomo.

1.2. L'Incarnazione e l'umanità di Gesù

Iniziando l'anno di noviziato il 30 gennaio 1583 Caterina Pazzi prende il nome religioso di Sr. Maria Maddalena del Verbo Incarnato. Tutta la sua vita quindi non solo è contrassegnata dall'Incar-

¹⁷ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Probatione 2*, in EAD, *Opere*, cit., vol. VI, 100-1.

nazione,¹⁸ ma da un pensiero cristologico che prende consistenza dall'attenta valutazione della centralità dell'umanità di Cristo. In ciò mostra quei legami che conosciamo con S. Caterina da Siena († 1380). Una centralità che la nostra santa articola con un triplice riferimento: amore alla Passione, amore all'infanzia di Gesù e fortissima devozione all'Eucaristia.¹⁹

Inoltre S. Maria Maddalena ci offre tutta una serie di modulazioni sul tema del Verbo fatto carne, modulazioni che sono altrettanti quadri con precisi significati teologici. Possiamo dire che questo Verbo è anzitutto Colui che dona (ad esempio l'acqua o più generalmente il bene²⁰), oppure comunica sé stesso attraverso qualcosa che gli appartiene (ad esempio le 5 piaghe²¹), oppure Colui che riceve qualche prerogativa (ad esempio la potestà di giudicare²²).

In ogni caso l'Incarnazione è il livello più alto raggiunto dal Dio Amore che:

«Per tre cose univa con seco tanto strettamente l'anima: prima, perché essa era creata per amore; seconda, perché essa facci per quello che è creata, che è amar l'Amore; terza, perché essa in eterno ha a godere esso amore e inseparabilmente essere con seco unita. Et di questa unione, che tutte riescono in una, vedevo che nessuna, nessuna creatura ne può esser capace, ma solamente esso Dio e lo stesso Amore Unitivo, che è mezzo fra l'anima e Dio».²³

Si ha quindi un forte legame, ma accanto ad esso notiamo alcune funzioni che rinviano a gesti mediante i quali la nostra santa conferisce all'umanità di Gesù una vera e propria dimensione spaziale,

¹⁸ Tra la vigilia dell'Annunciazione e la domenica in Albis del 1585 avviene il rapimento e la cardiografia sul cuore della santa ad opera di Agostino. La vicenda è narrata in *I Colloqui 1*, 265-343 e *I Colloqui 2*, 18.

¹⁹ Quest'ultimo elemento è alla base della scelta da parte della nostra santa del monastero di S. Maria degli Angeli in cui la comunione eucaristica era frequentissima.

²⁰ Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *I Colloqui 1*, in EAD, *Opere*, cit., vol. II, 139.151-52.

²¹ Qui densa di significato appare l'estasi – sulla base di *Ct 2,13* – avvenuta il 6 luglio 1584, in cui Gesù dona alla santa le 5 piaghe della Passione (che divengono 6 con la corona spinata) che divengono per lei le città di rifugio durante il suo combattimento spirituale contro il demonio. Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *I Quaranta giorni*, in EAD, *Opere*, cit., vol. I, 237.

²² Un mese prima (5 giugno 1584), M. Maddalena ha una altra estasi così descritta: «Vedevo ancora che il Padre eterno haveva a dir così, sottratto a se la Divinità sua, dando alla Santa humanità di Jesu tutta la Potestà, e abilità di poter giudicare», *Ibidem*, 115.

²³ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *I Quaranta giorni*, in EAD, *Opere*, cit., vol. I, 227.

espressa con varie figurazioni, dove l'uomo si colloca, oppure luogo dal quale egli riceve qualcosa.

Dall'evento che ha condotto alla persona di Gesù, ecco che la sua umanità è associata ad un luogo-spazio scenico dove qualcosa si dà a vedere e coinvolge. Luoghi che si presentano agli occhi della santa, ma sono sempre desunti da testi scritturistici da lei meditati. In particolare abbiamo quattro luoghi che mostrano come tutta l'umanità vi sia coinvolta:

- uno stagno;
- l'arca di Noè;
- il mare;
- il pascolo.

Lo stagno è, in realtà, il lago di Genesaret dove si svolge la scena di *Lc* 5,1-11 che la santa ci presenta descrivendola dettagliatamente e mostrando una vicinanza maggiore ad Agostino:

«Di poi che fui comunicata consideravo il Vangelo di essa Domenica: *Cum turbe multe irruerent in Jesum ut audirent verbum eius, et ipse stabat secus stagnum Genesareth*. Mi pareva che quello stagno fossi l'umanità di Jesu, et Jesu, che stava alla riva di detto stagno, fossi la Divinità e le turbe che quivi erano, mi pareva che fussino tutte le creature, quale vogliano, loro o'nò, sono in questo stagno dico dell'umanità di Jesu per esser fatti a sua immagine e similitudine. Et la nave di san Pietro, dove Jesu entrò, intendevo essere la santa Chiesa, dove Jesu entra mediante il S.^{mo} Sacramento. Et quell'altra Nave, dove Jesu non entrò, mi pareva che fossi la Sinagoga de Giudei. Le Rete con le quale san Pietro pescava, l'intelletto e la memoria e esso san Pietro che le gettava, mi pareva che fossi la volontà, perché se la volontà non gettassi queste rete dell'intelletto e della memoria nel lago, dico se non volessi che l'intelletto intendessi le cose di Dio, e la memoria si ricordassi de sua benefitii, mai potrebbe pigliare de'Pesci, e'quali Pesci, mi pareva che fussino le grandezze di Dio, e la sua cognitione. Dice poi il Vangelo che gli Apostoli havevano pescato tutta la notte, e mai havevano preso Pesci; così l'Anima che pesca nella notte del peccato no' può mai haver' la cognitione di Dio e delle suo grandezze. Et san Pietro poi lavava e racconciava le rete sua, perché non havendo esso preso Pesci, veniva haver trovato della mota e delli sterpi che imbrattavano e rompevano queste sue rete. Et mi pareva che l'Anima pescando nella notte del Peccato, non trovassi se non mota che l'imbrattassi e pruni che la rompevano. Et dicendo che san Pietro, che è preso per la volontà, lavava e racconciava le rete, vuol significare che disponendosi l'anima per la penitentia e santa confessione, viene mediante questo a uscire del peccato.

Essendo poi Jesu presso allo stagno, disse a san Pietro che gettassi la rete nell'Alto mare, il che facendo san Pietro, trovò di molti Pesci. Così l'Anima, sendo lavata per la santa confessione e racconcia per la penitencia, Jesu gli dice con'le interne spiratione che getti la suo rete nell'alto Mare come a san Pietro, cioè, dice alla volontà che metta l'intelletto, e la memoria a intendere e ricordarsi di Dio, e facendo essa Anima questa obedientia, viene a trovare di que'belli Pesci grossi della Cognitione di Dio e delle suo grandezze, delle quali ne parla tanto bene, l'innamorato Apostolo san Paulo, dove dice: *O altitudo divitiarum, sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius. Et* havendo l'Anima la conoscentia di Dio e di se stessa, viene a'unirsi con'Dio e fare ogni cosa in Dio. Poi vedevo che l'acqua di questo stagno stava ferma e non correva, come l'acqua delli altri Fiumi. Et questa, è la Immutabilità di Dio, come bene da se stesso disse: *Ego sum Deus et non mutor*, però che sempre, è d'una volontà medesima et in un' medesimo volere». ²⁴

Si tratta di una pagina in cui la visione mistica segue il contenuto della Scrittura e, a suo modo, lo interpreta presentandoci una corrispondenza tra immagini dei singoli elementi (stagno, rete, pesci, ecc.) ed eventi teologici molto precisi posti in connessione dall'unico mistero di salvezza contemplato in triplice ottica: trinitaria, cristologica e – non meno importante – sacramentale con il riferimento al sacramento della riconciliazione celebrato dalla Chiesa della quale S. Pietro è primo responsabile.

Una seconda immagine, risalente al 24 febbraio 1584, raffigura e reinterpreta alla luce di Cristo, l'Arca di Noè che la nostra santa associa direttamente all'umanità del Figlio di Dio. In questo racconto troviamo un pressante invito alla conversione:

«Dice poi che entrò, non sapendo come, nella consideratione dell'arca di Noè, che si era letto la mattina a buon'hora nella lettione del'Mattutino. La detta arca intese essere l'Humanità di Jesu; et sì come quella di Noe era lunga trecento cubiti, così intese questa arca S.^{ma} dell'Humanità di Jesu esser lunga di esso triplicato numero per l'unione che ha con tutt'a tre le Persone Divine; però che tanta unione ha essa Humanità con la S.^{ma} Trinità, quanta esse tre Divine Persone n'hanno insieme in loro stesse. Per quello che era larga cinquecento cubiti, la charità che ha di tutt'a tre le Divine Persone, quanto poi ancora tutta la charità delli Angeli, quanto tutta quella che hanno, e che haranno, e che haranno mai

²⁴ Ibid., *I Quaranta giorni*, in EAD, *Opere*, cit., vol. I, 183-85. Da notare qui l'iniziale vicinanza che, abbiamo detto, S. Maria Maddalena non sempre manterrà con Agostino riguardo alle potenze dell'anima in analogia con la SS. Trinità.

tutte le creature, tutta e in essa S.ma Humanità. Et poi ancora è alta 30 cubiti quest'arca, che essa Humanità ha tutta la potentia del'Padre, la potentia del'Verbo, e tutta la potentia dello Spirito Santo. Et così ancora intese come nel'tempo di Noè Dio per li peccati che erano moltiplicati in terra mandò il diluvio dell'acqua, che fu il'diluvio della giustitia; così al'presente manda il'diluvio della misericordia con tanta abbondantia di cognitione che dà di Se alle creature, come per tanti belli libri e modi di imparare a vivere spiritualmente, per tante divine predicatione, frequentia de Santissimi Sacramenti e altri beni che hoggi Dio manda nel'mondo per la sua infinita misericordia. Et sì come (disse lei) si affogano le creature in un diluvio di acqua, così si possono affogare in un diluvio di vino, che è significato per questo diluvio della misericordia. Però così come quelli tutti che non entrorno nell'arca di Noè tutti furno annegati nel'diluvio di quell'acqua che mandò loro Dio per castigarli, così si annegheranno tutti quelli che non entreranno nell'arca della S.^{ma} Humanità di Jesu, cooperando alla sua infinita misericordia, né rendendosi atti a ricevere il'suo Sangue, però che tutto gli verrà in dannatione, et in cambio di giovargli questo diluvio della misericordia e del'Sangue di Jesu, vi si annegheranno drento a loro grandissima confusione».²⁵

Notevole qui l'appello alla divina misericordia che, tuttavia, esige quella collaborazione da parte dell'uomo che non sempre è da lui attuata conducendolo alla perdizione indipendentemente dal suo stato di vita (sia religioso, sia secolare). Si tratta di un fenomeno che, vedremo più avanti, interesserà il monastero e l'intera Chiesa.

Una terza e significativa immagine è quella del mare dal quale tutto l'universo riceve esistenza ed arricchimento attraverso le azioni più comuni del quotidiano: purificarsi, vestirsi e nutrirsi. Azioni che la fede cristiana ha elevato a realtà ed eventi sacramentali:

«C'è poi l'amplissimo mare dell'umanità del'Verbo, che pur esso è la stessa verità, nel'qual mare alcune persone ci si purificano, alcune ci si vestono e alcune altre ci si nutriscono... Ci si nutrice la Chiesa, ci si veste l'anima, ci si purifica tutto il'genere humano... "Si nutrice del'sangue, si veste con la stessa humanità, si purifica dell'acqua che esce dal'suo sacratissimo costato... Si nutrice di Sangue però che questo nostro Christo ha fatto come il'Pellicano, che col'proprio becco si percuote il'petto e del'sangue che n'esce vivifica e nutrice gli sua figliuolini. S'è lassato, anzi ha voluto che gli sia percosso il'suo sacro petto dà sua più vili membri, però che la creatura quando è nelle tenebre del'peccato, è la più vil cosa che habbia Dio, sendo che chi fa il'peccato (il'quale è niente) è servo di esso peccato, tanto che à esser manco che niente. Et

²⁵ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *I Colloqui 1*, in EAD, *Opere*, cit., vol. II, 190-91.

per l'amore che esso Verbo ha portato alla suo creatura, si lassò percuotere dal'più vil membro la più nobil parte del'suo corpo ch'è il'petto, dove risiede il'cuore nel'quale sta la vita...».²⁶

E più avanti la santa prosegue:

«Ancora in questo amplissimo mare l'anima ci si veste... Si veste dell'humanità del'Verbo mediante il'ricevere che fa di esso nel'santissimo Sacramento. Se ne veste ancora per imitatione, et questa è quella veste nuttiale senza la quale non si può entrare alle nozze, perché chi non è vestito di essa humanità per imitatione e merito, non può entrare alle nozze di vita eterna...

«Similmente in esso mare amplissimo dell'humanità del'Verbo non solo ci si veste ma ancora ci si purifica, però che ciascun'anima va qui purificando e lavando ogni suo delitto e peccato, che per essa e in essa humanità habbiamo il'modo di poterci in tutto mondare e purificare, come ben dice l'Apostolo che non siamo ricomperati e mondati col'sangue di vitelli o altro animale, ma col'proprio Sangue dell'unigenito Verbo ...».²⁷

Ultima scena relativa all'umanità del Verbo considerata nella sua dimensione spaziale è il pascolo dove abbiamo l'armonizzazione del dato teologico (con riferimento ai doni dello Spirito Santo e di grazia), con quello sacramentale e quello scritturistico (cf. Gv 4), così come appare dal testo che segue:

«Mena le sua pecorelle nel'pascolo di sua humanità dove son quelle tanto fresche herbe de'sette doni dello Spirito Santo e frutti sua. Anzi le ciba di se stesso, dandoli il'Corpo e Sangue suo; e a quelli che è concesso andare un po' più alto, gustano quelle fresche herbe delle interne communicatione che concede Iddio all'anime, e de'sua innumerabili benefitii... Altre gustano quelle herbe più alte, che sono la felicità del'cielo; quaggiù si gustano participatione, e lassù poi per eterno possesso... Et qual sarà poi, o mio Verbo, la limpidissima fonte dove le meni a bere? ... Tu stesso sei un fonte, fons sapientie, e vai esclamando che chi ha sete venga a te a bere: *Si quis sitit veniat ad me et bibat*. Et ancor dicesti alla Sammaritana che chi beeva dell'accqua che gli davi, farebbe in esso un fonte che sarrebbe insino in vita eterna...».²⁸

Abbiamo perciò in questi quattro vividi e movimentati quadri la visualizzazione dell'umanità di Cristo, quale ambiente più propizio

²⁶ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Revelatione e intelligentie*, in EAD, *Opere*, cit., vol. IV, 128.

²⁷ Ibid., 129.

²⁸ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Probatione 2*, in EAD, *Opere*, cit., vol. VI, 155.

entro il quale l'uomo trova la sua beatitudine. Ad agire in questa spettacolarizzazione del mistero non è solo la Trinità, oppure la persona di Gesù, ma tutta quella serie di personaggi a noi noti attraverso le pagine dell'AT e del NT e, successivamente, l'intera umanità nella varietà dei propri atteggiamenti, siano essi positivi e negativi, di accoglienza o rifiuto di quanto Dio offre.

Ma in questa umanità abbiamo due dimensioni da illustrare e che vanno a toccare il singolo e la comunità che fra loro formano l'unità. In particolare, ci riferiamo a Maria e alla Chiesa (di cui il monastero è parte e figura).

Nelle nuove immagini relative alla Madre di Dio e alla Chiesa si fa più stretto il legame tra la spazialità e la creaturalità e vengono ancor più sottolineati l'impegno ed il coinvolgimento richiesto da Dio all'uomo. Appare quasi superfluo poi aggiungere che quanto è proprio della Chiesa deve attuarsi in modo particolare all'interno del monastero che deve esserne specchio.²⁹

I.3. Maria, la Chiesa e il monastero

Agli occhi e alla meditazione di S. Maria Maddalena, la Madre del Signore si manifesta anzitutto come spazio sacro ancor prima di considerarla nel suo essere personale capace, per divino decreto, di partorire il Figlio di Dio. Meditando su *Ct* 2,10.14, la santa fiorentina ha dinanzi:

«Un Tempio bellissimo; et mi pareva che fussi quello che si dice *Templum Salomonis*, cioè che la Vergine Maria fussi questo Tempio, dico il Tempio del vero Salomone Jesu. Et mi pareva intendere che il pavimento di questo Tempio, fussi l'humiltà di essa Vergine, massimo quando la disse *Ecce ancilla Domini*. Et le quattro mura erano le quattro Virtù Cardinale che erano in lei, dico Giustitia, Fortezza, Temperantia e Prudentia. Et massimamente le esercitò al tempo della Passione di esso suo Figliuolo Jesu. Dico prima la Giustitia lasciando che il suo Figliuolo tanto puro e Innocente, facessi sopra di se la giustitia de nostri peccati, et questo fu il primo muro. Esercitò ancora la Virtù della Fortezza, stando forte, a tutte le sorte d'ingiurie che erono fatte, no' solamente al suo Figliuolo, ma ancora a lei. Et medesimamente stando forte nella Fede, conservandola interamente, e costantemente. Et questo era il secondo muro di questo Tempio. Il Terzo era la Virtù della Temperantia.

²⁹ Cf. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *I Colloqui 1*, in EAD, *Opere*, cit., vol. II, 178.

Però, che se bene alla Vergine doveva grandissimamente il Figliuolo, e che piangessi e sospirassi amaramente, no' dimeno faceva però il tutto con grandissima Modestia, e gravità, temperando il gran dolore con la certezza della sua Resurrezione. Il Quarto muro poi mi pareva che fussi la Virtù della sua Prudentia, la quale la Vergine la esercitò non solo al tempo della Passione, ma in tutta la sua Vita, facendo ogni sua opera molto Prudentemente». ³⁰

Abbiamo perciò un luogo dove Dio stesso dimora ed agisce in modo benefico, facendo di Maria la prima destinataria di quella purità che – pur essendo, come abbiám visto, proprietà di Dio – Ella stessa saprà condividere con l'intera umanità. In tal modo la Madre del Signore sfugge ad ogni concessione alla passività per qualificarsi come personaggio-chiave del dramma della Rivelazione:

«Vedeva poi la Vergine, similmente in Paradiso, che dalle sua mammelle faceva dua gran rivoli di latte; e con uno inrrigava tutto il Paradiso, et con l'altro tutta la terra.

Intendeva che con quello di Paradiso essa Vergine satiava tutte quell'Anime Beate di tutti gli desiderii loro, dico di tutti quelli che havevano havuto in questo mondo, però che in Paradiso non è desiderio nessuno, sendo che quivi ogniuno è satiato a pieno secondo la suo capacità. Il latte s'intende per la purità della Vergine, nella quale tutti i Santi tanto si dilettono che ogni desiderio, che essi havessino mai havuto, in essa interamente viene satiato; dico che doppo la visione di Dio e il risguardo che tutti e'Beati hanno in quella s.^{ma} Humanità di Jesu, che la purità della Vergine finisce di satiargli in tutto pienamente. Con l'altro rivolo col'quale essa Vergine inrigava la terra, intendeva che la purità della Vergine quaggiù in terra dà gran confidentia alli peccatori però che molti all'odore della suo purità si sono convertiti a Dio, e per la confidentia di essa Vergine hanno lasciato e'peccati e preso animo di andare al'suo Figliuolo, e chiedergli misericordia, che mai harebbono creduto poter impetrar venia se non per mezzo suo. Dà ancora la purità della Vergine quaggiù in terra gran conforto alle anime giuste, e molte correndo dreto al'suo odore hanno preso lo stato della santa verginità, e sono andate al'servitio di Dio. Fa ancora la Vergine questo altro effetto quaggiù in terra, che mitiga l'ira del'suo Figliuolo pregando per quell'latte che gli diede e mostrandogli le sue mammelle che ci faccia misericordia». ³¹

³⁰ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *I Quaranta giorni*, in EAD, *Opere*, cit., vol. I, 125-26. La descrizione poi prosegue con l'elenco di oggetti e suppellettili sacre associati di volta in volta ad ogni componente della persona di Maria.

³¹ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *I Colloqui 1*, in EAD, *Opere*, cit., vol. II, 216.

Parlando di benignità e di misericordia, la nostra santa, in un'altra visione ci presenta Maria nell'atto di dispiegare il mantello, un gesto che appare senz'altro di protezione, ma anche a evidenziare come non tutta l'umanità è disposta a mantenere un dialogo con Dio. Abbiamo cioè la presenza di coloro che vogliono convertirsi e altri che, invece, proseguono in una condotta negativa³² e di ribellione alle manifestazioni e ai doni di Dio fra i quali Maria ha un posto del tutto particolare.

Occorre notare che tale dinamismo di accoglienza-rifiuto, particolarmente presente in S. Maria Maddalena, parte sempre dalla considerazione della vita delle monache, includendo poi altri fedeli:

«Et vedeva che essa Vergine con grande amore ci metteva sotto il suo mantello, ma che alcune andavano a lei alquanto freddamente, tanto che restavano quasi fuori di esso suo mantello. Alcune altre andavano con tanto fervore, che entravano sotto esso, adentro adrento; altre più perfette nell'amore, stavano su alto presso al suo petto; altre poi ponevano la bocca alle suo mammelle, pigliando del suo latte con gran suavità e dolcezza. Et altre che desideravano di esser fatte pure e tutte adorne da lei, per piacere a Jesu, èssa Vergine gli lavava tutta la faccia con il suo latte». «O, la mostrava pur d'amarci tanto (diceva questa benedetta Anima) di modo che ancor quelle che andavano a lei così lentamente, vedevo che essa quasi pareva gli andassi incontro et se gli accostassi per mettere anco esse sotto il suo mantello. S'apriva nelle braccia, e si dilungava per aggiugnerle, ma loro pure si discostavano, massimo dua che si stavono là molto lontane; et una di esse viddi che quasi se ne fuggiva; la prima intendevo che non si curava punto di andare a essa Vergine, ma l'altra non solo non se ne curava, ma se ne faceva beffe. Et pur la Vergine Maria la richiamava, cercando dargli de sua doni, et essa pure se ne fuggiva, e non se ne curava, di modo che la Vergine poi la lassò stare, et i doni che voleva dare a lei gli dette a un'altra Suora, sorella carnale di essa».³³

Seguire la Vergine Maria non è per la nostra santa solo una sincera devozione (del resto, propria del Carmelo), ma al lettore attento delle sue esperienze non sfuggono due aspetti concomitanti e che S. Ma-

³² Anche a coloro che sono raffigurati dalla santa come malvagi (uomini e donne) Dio (o la Madre di Dio) offre sempre una possibilità di riscatto. Citiamo solo una delle tante immagini in cui compare questa contrapposizione: la rappresentazione dello stagno dell'ingratitudine e dell'accidia nel quale sono immersi alcuni uomini ai quali Gesù getta delle funi di salvezza, ma non tutti ne fanno uso per togliersi da quella situazione e restano immersi in questa peccaminosa palude, anzi comportandosi in modo ancor peggiore. Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *I Quaranta giorni*, 229ss.

³³ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *I Colloqui 1*, in EAD, *Opere*, cit., vol. II, 69.

ria Maddalena armonizza: l'urgenza di conversione per l'intera Chiesa e l'importanza di Maria che partecipa e coopera attivamente alla Redenzione sin dall'Incarnazione. Difatti il merito maggiore di Maria nell'intera Rivelazione è quello di aver permesso al Dio Altissimo di divenire uomo e, passando per la Passione, conferire all'uomo la dignità divina per partecipazione. Ecco la descrizione del processo:

«Rende Maria essa pace al'Verbo ricreando l'Increato, dando compimento e restaurando la natura angelica, e ricreando la già creata e plasmata creatura. Rese la pace al Verbo ricreando l'Increato.

Et come? Nel'rispirare che fa nell'idea di te, Padre, proferendo quelle parole: *Ecce Ancilla Domini, fiat mihi secundum Verbum tuum*, nelle qual parole fece quel respiramento, acconsentendo al'voler della S.^{ma} Trinità, conformando la volontà sua con quella di essa, per la qual conformità fu fatta l'incarnazione in lei dell'eterno Verbo, e in questo modo rese Maria essa pace al'Verbo. Gliene rese ancor Maria ricreando l'Increato, togliendogli il'suo essere, e rendendogli il'suo essere... Gli tolse il'suo essere, per modo di dire, facendolo diventare di Dio uomo, ancor che esso fussi sempre Dio e uomo, uomo e Dio... Gli rese il'suo essere, con dare a esso Verbo un essere che esso potessi patire, sendo esso impassibile; per il'qual patire venne a ricreare la creatura già creata et la fece diventare un altro Dio per participatione e unione».³⁴

Dall'umanità, che Cristo condivide con le sue creature, alla Chiesa il passo è breve tanto che la nostra santa – accanto alla classica personificazione sponsale – utilizza un'immagine che abbiamo già incontrato precedentemente: il mare.

Se, infatti, nel mare era raffigurata l'umanità di Gesù entro la quale varie persone compiono azioni positive, ora la stessa immagine è usata da S. Maria Maddalena per indicare la Chiesa composta di persone più o meno perfette e più o meno gravati dalle cure mondane, ma nella quale sussistono sempre una comunione e un aiuto reciproco. La raffigurazione, pur lontana da noi cronologicamente, appare in realtà molto attuale:

«Doppo questo vedeva questa benedetta Anima la Santa Chiesa essere come un gran mare, nel'quale vedeva esser di molte creature: alcuni erano nudi e alcuni vestiti, et tutti camminavano per esso mare. Ma quelli che erano a quel modo vestiti non si conducevano al'porto perché erano tanto aggravati da quelli vestimenti che non potevano notare, tanto si annegavano tutti per la via in esso mare. Ma quelli che erano

³⁴ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Revelatione e intelligentie*, in EAD, *Opere*, cit., vol. IV, 79.

nudi, notavano con tanta agevolezza che prestamente si conducevano al'porto. Et vedeva che quelli che erano nudi aiutavano quanto potevano quelli vestiti perché non si annegassino in detto mare; et dice che e'duravano tanta la gran fatica che essi si consumavano grandemente. Intendeva quelli vestiti erano tutti quelli christiani che stanno nella fede della Santa Chiesa, ma si vestono tanto delle ricchezze e beni di questo mondo e si caricano tanto che non possono camminare; e però non si conducono mai al'porto di salute, e si annegano in esso mare, morendo in essa fede della Chiesa Santa senza nessuna buona opera. Quelli nudi son quelli che spogliati al'tutto dall'affetto delle cose di questo mondo, vanno notando in questo mare della Chiesa Santa con grandissima facilità, et presto si conducono al'porto di salute. Questi durono gran fatica e con le oratione, con digiuni, con le penitentie e con le essortatione ha aiutare questi altri che non si annieghino nelle cose di questo mondo, tanto che si consumono e diventano macilenti e molto magri».³⁵

Tale immagine corre in parallelo con un'altra più realistica ed attuale – anch'essa utilizzata per illustrare l'umanità di Cristo – ossia l'Arca di Noè. Punto di partenza non è qui la grandezza di Dio, ma il limite dell'uomo:

«... O quanta malitia, quanta superbia, quanta ingratitudine, quanto amor proprio e quanta ignorantia si ritrova essere in questo così degno tabernacolo! ... E bene come l'archa di Noè che vi erano drento di tante sorte di animali mondi e immondi, così in essa tua Chiesa, o Verbo, ci sono animali mondi e immondi, de'buoni, de'cattivi e de'mediocri... Et per questi, sì come essi sono infiniti, ti offerisco l'infinita gocciola del'sangue che spargesti in tanta abbondantia quando fusti battuto alla colonna; e sì come lo spargesti da tutti e'tua membri, così io te lo offerisco per tutti e'membri della Santa Chiesa, della qual tu sei il'Capo e esse creature i tua membri».³⁶

Insomma la Chiesa, a partire dal monastero, non è in una situazione ottimale e necessita di una riforma in ogni suo ambito e componente (i cristi, cioè i sacerdoti e le spose, cioè le religiose non sono immuni da peccati, primo fra tutti la vanagloria che nasce dall'amor proprio, duramente criticati dalla nostra santa); solo se si impegnerà in una seria vita di testimonianza, la Chiesa potrà compiere le opere che il Verbo incarnato ha posto in atto dalla nascita all'ascensione.³⁷

³⁵ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *I Colloqui 1*, in EAD, *Opere*, cit., vol. II, 249-50.

³⁶ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *I Colloqui 2*, in EAD, *Opere*, cit., vol. III, 106-7.

³⁷ Cf. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Renovazione della Chiesa*, in EAD, *Opere*, cit., vol. VII, 47.

È questo il lavoro che la Chiesa deve attuare al suo interno, ma è anche la missione di cui S. Maria Maddalena si sente investita dal Verbo e di cui implora a Dio per sé stessa grande coerenza di azione. In questo rinnovamento, la parola d'ordine è, sostanzialmente conformità, ossia fedeltà al Cristo crocifisso che, nella sua persona, condensa tutta la benefica volontà di Dio verso l'uomo nel restituirgli la dignità perduta.

In un vasto affresco, la santa ci presenta coloro che sono implicati in questa grande opera e come essa deve essere attuata:

«In tal renovatione ci ha concorrere tutte quelle persone che concorsono all'incarnatione del Verbo... E nove chori delli Angeli ha passare questo Verbo che ha fare tal renovatione... L'auttorità che tiene il Vicario di Christo è il Verbo, perché esso à far tal renovatione sì in quanto a virtù, ma non in quanto a presentia. E l'istesso Vicario è Maria, che ha dare il consenso, perché se non acconsente Maria non si può fare la redentione, e per consequente la renovatione. Ma ben bisogna lo faccia noto la fortezza di Dio, sì...».

«Cinque parole hanno a dare e attrarre quello ch'ha fare tal renovatione, e se non ci sono, non ci potrà essere né potere, né sapere, né volere... Cinque voce hanno a sciamare nella santa Chiesa, qual saranno 5 gradi di persone che sono in essa... Il primo à essere il Vicario di Christo. Il 2°, tutti gli altri religiosi. Il 3°, le religiose. Il 4°, e secolari, quelli però che hanno lume. Il 5°, lo stato de coniugati e continenti...».

La prima voce ha sciamare povertà; la 2^a: charità; la 3^a: purità; la 4^a: patientia; la 5^a: perseverantia. Con queste 5 virtù s'ha renovare tutta la santa Chiesa...».

«O Spirito di bontà, ... è più degno l'imbasciadore della renovatione che della redentione, perché lo Spirito Santo è quel che lo fa noto alle sua creature, e è differente quanto il servo dal Signore... Il Sangue dello svenato Agnello è quello che ha obbumbrire, quello che ha concepire il Verbo e farlo fare tutte l'opere di esso...».

«E nove chori delli Angeli sono nove gradi, o nove privilegii che deve lasciare e come Vicario di Christo tenere, perché bisogna farsi infermo con gli infermi... Il primo, l'honore delle creature. Il 2°, il rigor della giustizia. 3°, parte delle sua ricchezze. 4°, non aver compassione de sua propinqui, che come Pontefice gli sarebbe posto mente, sì, sì. 5°, il suo proprio consiglio, perché con San Girolamo bisogna che sia preparato alla reprehensione di un fanciullino di un anno, però che chi è quello che da se stesso possa esser sufficiente alla sua propria salute? 6°, il rispetto della sua propria religione. 7°, non come sommo Pontefice, esser humile con tutti, e procedere e risponder con benignità. 8°, escludere ogni proprio interesse. 9°, pronto a por la vita. Le quali cose, per esser sommo Pontefice, non parrebbe se gli convenissino; ma se vuole conseguire tal renovatione, bisogna che tutti i rispetti, o gradi che ce li voglian chiamare, sopradetti, gli lasci...».

«O Jesu mio, dhe fa sì che sia concorrente a quel che veggo essere il tuo volere! ... Jesu mio, purché sia fatta la tua volontà. *Omnia possum in eo qui me confortat*... Providentia dell'eterno Verbo... Tutte le cose fai con infinita sapientia; e quanto più alli occhi nostri paion difficile, tanto più fai che condescendino al tuo volere... Iddio mio, se havessi acconsentito al primo tuo moto, sarebbe stato conosciuta tanto l'opera tua? Certo no... Et questo prolungare del ministro tuo c'è sotto tanta tua providentia che creatura nessuna mai se lo potrebbe immaginare... *Omnia in sapientia tu fecisti*"...».³⁸

La 'renovatione' ha perciò quale punto di partenza l'Incarnazione in cui l'umanità – a partire da Maria – è direttamente coinvolta. È chiaro allora che è impossibile non attuarla in quanto essa è strada attraverso la quale la comunione con Dio viene mantenuta e da Lui si ottengono grazie e benefici. Solo se l'uomo torna alla grandezza di Dio può assurgere ad una grandezza nell'essere e nell'agire. In una pagina risalente al 1584 la santa fa una considerazione che possiamo considerare come base di ogni idea-azione di rinnovamento:

«Opera Dio ogni cosa con Sapientia, e Potentia, anzi lui da la Sapientia, e la Potentia a tutte le creature. E l'Anima essendo unita a Dio, et havendo le Man sua sopra quelle di Jesu, ancor lei fa le sua opere con Sapientia e Potentia. Con Sapientia dico che la si guarda da tutte quelle cose che gli sono nocive, e che dispiacciono a Dio; con Potentia ancora, perché l'Anima innamorata di Dio, gli par potere ogni cosa, quantunque impossibile, e quando bisognassi si metterebbe fra le Spade e nelle Fiamme, tanto gli par potere ogni cosa. E in questo modo ella viene a operare come Dio».³⁹

Tutte queste esperienze di visione non esaltano la monaca fiorentina, ma veicolano messaggi per l'uomo e per la Chiesa della quale il monastero diviene figura in quanto specchio per tutta la Chiesa e, come per la Chiesa, esso assume le fattezze di un giardino che bisogna custodire e mantenere attraverso una condotta santa, edificata attraverso l'osservanza della *Regola* e dei voti; impegni che garantiscono la permanente presenza di Gesù.⁴⁰

A conclusione di questa prima parte possiamo osservare come S. Maria Maddalena contempla il grande evento della creazione del-

³⁸ Ibid., *Renovatione della Chiesa*, in EAD, *Opere*, cit., vol. VII, 47-49.

³⁹ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *I Quaranta giorni*, in EAD, *Opere*, cit., vol. I, 121.

⁴⁰ Cf. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *I Colloqui 1*, in EAD, *Opere*, cit., vol. II, 258ss., ma anche *Probatione 1*, 255-60.

l'uomo vagliandone tutto il carattere di *capax Dei* rileggendolo però nell'ottica di Cristo che, se da un lato, completa la Rivelazione (cf. *Lc* 4,16ss), per altro verso, è l'unico a ottenere la salvezza e la liberazione dal peccato a beneficio dell'uomo.

II. UNA VITA DINAMICAMENTE ESTATICA

Sulla natura della mistica di S. Maria Maddalena de Pazzi molto è stato scritto, ma soprattutto sul potere comunicativo dei suoi testi le opinioni si sono divise: alcuni lo negano decisamente,⁴¹ altri invece non solo lo affermano ma ne danno solidi motivi in un'ottica addirittura di una manifesta spettacolarizzazione. Ad esempio, D. Barsotti osserva che:

«Maddalena più che parlare direttamente a Dio, parla agli altri: ripete quello che ascolta, riferisce quello che vede. In questo modo le persone, che riprendono le sue parole, assistono anche alle sue visioni; può nascere perfino un certo dialogo tra loro. Essa parla alle suore, sa di avere davanti un uditorio al quale parlare».⁴²

Leggendo i testi maddaleniani – alcuni li abbiamo riportati precedentemente – non possiamo restare indifferenti davanti al cromatismo delle situazioni descritte e alla domanda sul loro reale potere comunicativo è possibile rispondere affermativamente in ordine ad alcuni elementi che possiamo illustrare come segue: per la natura stessa ed il contenuto di queste visioni che sono suscitate da un Dio che vuole rivelarsi, mostrarsi e soprattutto indicare all'uomo, quali sono i sentieri di una vita realmente evangelica. Quindi, la caratteristica comunicativa è quella predominante nella sua mistica.⁴³

⁴¹ Cf. MASSIMO BALDINI, «L'ineffabile raccontato con parole umane». *L'apofatismo tra esperienza mistica, categorie religiose e tematizzazione teologica*, in ATI, *Parlare di Dio. Possibilità, percorsi, fraintendimenti*, Cinisello Balsamo, Ed. S. Paolo, 2002, spec. pp. 82-3 dove, per la nostra santa, si arriva a parlare di un «atto verbale non comunicante». Ma anche G. POZZI nel suo volume *Scrittrici mistiche italiane* (del 1988 preceduto 4 anni prima da una raccolta antologica dal titolo *Le parole dell'estasi*) è piuttosto riluttante a conferire agli scritti della Pazzi tale connotato comunicativo.

⁴² DIVO BARSOTTI, *Il mio cammino con santa Maria Maddalena de' Pazzi*, Firenze, Nerbini, 2008, 30.

⁴³ Contrapponendosi a G. POZZI, in un suo denso contributo A. SCATTIGNO sostiene invece la dimensione dialogico-comunicativa degli scritti maddaleniani, tanto nei racconti di vicende estatiche, dove si configura in una dimensione di discepolato, quanto nei suoi *Ammaestramenti* (vol. VII delle *Opere*) dove invece assume il ruolo di maestra

In secondo luogo e dipendente dal precedente, è l'affermazione da parte della stessa santa dell'elemento comunicativo che deve mantenersi comune tra Dio e l'uomo. In tal senso, la frase «Dico che se Dio è comunicativo dobbiamo anche noi essere comunicative nel comunicare le luci che Dio ci comunica, particolarmente quelle che possono ricondurre a lui le creature»,⁴⁴ appare emblematica tanto per il contenuto, quanto per la collocazione all'interno di una lettera a Caterina de' Ricci, datata 5 agosto 1586 nell'ottica del rinnovamento della Chiesa. Rinnovamento che deve partire dal singolo. Ma questo viene ulteriormente confermato anche da un altro testo in cui – sempre attraverso la figurazione dell'albero – la nostra santa torna sul potere comunicativo di Dio concentrato tuttavia nella persona del Verbo. In tale brano si legge quanto segue:

«Il decimo albore è l'essere comunicativo che l'eterno Padre ha dato all'umanità del Verbo. Le barbe sue radici son radicate nella liberalità che hebbe esso il Verbo humanato ebbe nel' peregrinaggio. Le sue foglie di esso sono le petitione che noi gli facciamo, spirate da lui. E'frutti sua sono e'doni e gratie che esso per sua bontà ne concede».⁴⁵

Non meno importante appare poi tutto il bagaglio espressivo che – lo abbiamo visto precedentemente – rende queste visioni dei veri e propri quadri teatrali ai quali la santa prende parte attiva: abbiamo silenzi, esclamazioni, atteggiamenti di supplica, oltre ad un dinamismo di figure ed elementi che vivacizzano la scena. Osserva in merito G. Pozzi che la santa «riprende istante per istante con occhio si direbbe oggi cinematografico l'oggetto che le si propone. Le emozioni si imprimono nelle parole, i sentimenti vi traspasiano, mai però sono vagliati e nemmeno accennati: sono interiezioni e, al di là della lingua, urla, grida, sospiri, pianti».⁴⁶

Ma tutto questo complesso di manifestazioni deriva principalmente da quel Dio comunicativo che rende la religiosa cassa di risonanza, non solo verbale ma anche gestuale e con tutta la sua persona,

e guida. Cf. ANNA SCATTIGNO, *Un commento alla Regola carmelitana. Gli Ammaestramenti di Maria Maddalena de' Pazzi*, in G. ZARRI (a cura di), *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, Il Segno dei Gabrielli ed., S. Pietro in Cariano (VR) 1997, 285, nota 4.

⁴⁴ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Lettera a Sr. Caterina de' Ricci*, in EAD., *Renovazione della Chiesa*, cit., 109.

⁴⁵ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Revelatione e intelligentie*, in EAD., *Opere*, cit., vol. IV, 203.

⁴⁶ GIOVANNI POZZI, *Scrittrici mistiche italiane*, Genova, Marietti, 1988, 420.

di quanto Egli vuole farle comprendere, tanto con la maestà del suo essere divino, quanto con la profondità del suo messaggio. S. M. Maddalena quindi si trova tra mistero e lettore e quando l'immagine non si impone sull'uditorio e/o sul lettore, la santa ci mostra con l'azione clamorosa la densità del messaggio. Ancora D. Barsotti fa questa interessante osservazione: «attraverso le sue visioni, è tutta la comunità che vede, che ascolta, che prega».⁴⁷ Ma non solo questo: la comunità è coinvolta in atti paradossali che derivano da quell'unico evento rivelativo che la religiosa ha fatto proprio, attraverso tutta una gestualità accentuata che mostra appunto la diretta partecipazione a quanto le immagini le presentano. La spettacolarizzazione non va allora ristretta alla situazione psico-fisica e comportamentale della monaca fiorentina, ma ha precisi legami con l'evento rivelativo per cui la contemplazione (e in particolare quella mistica che conduce all'unione Amato-amante) è essenzialmente un guardare, un accompagnare ed un immedesimarsi al Cristo Crocifisso.

Nel documento della Congregazione per gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica dedicato alla bellezza, dal titolo *Contemplate* (che porta la significativa data del 15 ottobre 2015: memoria di S. Teresa d'Avila), muovendo da un'intuizione di G. Dossetti ci viene detto che la contemplazione è sinonimo di spettacolo concreto condensato nel Cristo Crocifisso.⁴⁸

In maniera del tutto particolare, come vedremo, questo è proprio quanto accade a S. Maria Maddalena, attenta ed attiva spettatrice della Passione del Signore. Un ultimo ma significativo dettaglio lessicale, in margine a quanto detto fin qui e da non sottovalutare, è il seguente: nell'insieme degli scritti della santa il termine *spettacolo* appare solo quattro volte delle quali due sono riservati alla Croce e alla Passione, mentre le altre due sono in riferimento allo spettacolo di umiltà offerto dalla santa in particolari momenti della sua vita. Tutto questo obbedisce ad un'esperienza viva che la nostra santa compie lungo la sua vita terrena.

⁴⁷ D. BARSOTTI, *Il mio cammino con santa Maria Maddalena de' Pazzi*, cit., 29.

⁴⁸ CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Contemplate*. Ai consacrati e alle consacrate sulle tracce della bellezza, n. 5, LEV, Città del Vaticano 2015. Il testo di G. DOSSETTI che vi figura appartiene al suo contributo «L'esperienza religiosa. Testimonianza un monaco», in AA.VV., *L'esperienza religiosa oggi*, Milano, Vita e Pensiero, 1986, 223.

II.1. Spettatrice e al contempo coinvolta nella Passione

Sono essenzialmente quattro i momenti – collocabili in date diverse e fra loro distanti (8 e 14 giugno 1584, 18 aprile 1585 e 26 marzo 1592) – in cui S. Maria Maddalena viene resa partecipe degli eventi della Passione del Signore, anche se in altre parti troviamo poi ulteriori riferimenti. Tali momenti sono descritti rispettivamente ne *I Quaranta giorni*, ne *I Colloqui 1* e nella *Probatione 2* ed occupano un numero diverso di pagine fra loro. Tuttavia prima di soffermarsi su questa sacra rappresentazione contemplata e vissuta, occorre notare alcuni aspetti relativi al carattere specifico che contraddistingue Gesù per la nostra santa. Egli è l'Amore e con questo nome lo chiama secondo la tipologia sponsale tipica della vita monastica accompagnando quella gestualità menzionata precedentemente.

In secondo luogo – ed è ormai un dato assodato – questi momenti estatici seguono solitamente la comunione eucaristica, oppure un momento di forte meditazione scritturistica.

II.1.1. La Passione nei due quadri de «I Quaranta Giorni»

La prima di queste visioni, datata 8 giugno 1584, mostra un'estensione piuttosto modesta, ma sufficiente a mostrare i vari momenti della Passione e dove troviamo alcuni elementi comuni a successive visioni, nonché puntuali tematiche teologiche che toccano l'uomo. La visione si compone essenzialmente di due momenti. Il primo è incentrato su Cristo e sul suo mistero, mentre il secondo illustra in quale modo Gesù dona l'acqua della grazia e coloro che l'accolgono e quelli che la rifiutano.

Inizialmente si legge quanto segue con accenti piuttosto realistici:

«Venerdì, addì 8 di Giugno, quando io fui Comunicata, essendo astratta da Sentimenti, mi parve udire che Jesu mi dicessi: Vieni Figliolina mia Chara, e vedi el Re Salomone Coronato. Et subito lo viddi quivi da me coronato di spine, e tutto mal concio, et gli ministri Giudei appunto li portavano la Croce in spalla per condurlo al Monte Calvario. Et andando egli io io seguitavo, e'mentre andavo seco, consideravo l'opera iniqua di Giuda che dava la morte a'quello che a tutti da Vita, col'suo iniquo Tradimento. Et per il gran'dolore che io sentivo di tanta ingiusta opera, ero sforzata a dire, gridando forte: Traditore, traditore. Et intanto arrivando Jesu al Monte Calvario, vedevo che lo volevano conficcare in Croce. Et io cominciai a gridare, dicendo: Traditoracci, voi meriteresti di esser

Crocifissi. Et cominciando loro a conficcargli, e'piedi, intendevo che non solamente fu confitto su la Croce Jesu da Giudei al tempo della suo Passione, ma che ancora, è confitto hoggi dalla malitia de Christiani, che vivono malitiosamente, e fintamente. Vedevo poi che tutti e'superbi conficcavano la Mano destra di Jesu, con la loro superbia, et la Mano sinistra vedevo esser confitta da tutti gli avari con la loro Avaritia. Et per il contrario vedevo che e'piedi di Jesu, erano sconfitti da quelli che servono a Dio con semplicità, e con stiettezza. La mano destra gli era sconfitta, da quelli che sono veramente humili; et gli era sconfitta ancora la Mano sinistra da quelli che sono liberali, e quali, no' havendo sustantie temporali, fanno la Charità dello Spirituale. Quando Jesu fu dalli Ministri confitto su la Croce non arrivando le sua Sante Mani alli buchi, che havevano fatto i Giudei alla detta Croce, bisognò che con gran forza li tirassino le braccia e'le mani per' conficcarlo con'li chiovi, onde l'ossa del'suo Sacrato Petto si disgiunsero di sieme all'hora tutte. Et intendevo che questo Jesu volse che fussi per unirsi alla Creatura, così come s'era disgiunto dalle sua delitie, dove egli stava nel seno del suo Padre eterno, dico per presentia non già per essentia, quando egli s'incarnò». ⁴⁹

Notevoli qui appaiono: il tradimento di Giuda (che per S. Maria Maddalena è motivo di cruccio enorme, ogni volta che lo narra), la partecipazione attiva e orale della santa alla scena, ma anche la riflessione di quanto, ancor oggi, il peccato e la falsità dei cristiani concorrono a condannare e a crocifiggere costantemente il Cristo. Accanto a questo cattivo e, purtroppo, diffuso comportamento si contrappone la buona condotta di coloro che, invece, sinceramente seguono il Cristo come veri discepoli.

Una contrapposizione che, vedremo più avanti, nella santa appare particolarmente frequente così come ci mostra la parte finale della visione, in cui il Cristo piagato è fonte di grazia per tutti, ma non tutti l'accolgono e se ne giovano:

«Poi vedevo tutte le piaghe di Jesu che erano, a modo di specchi, acciocché le creature si potessino specchiare in lui. Et stando Jesu in Croce, lo sentivo gridare, e'dire: *Quis sitit, veniat ad me et bibat*. Et vedevo che l'acqua havevano, a bere usciva de membri di Jesu, e di tutto il suo Corpo, et a modo di pioggia veniva ne'cuori delle Creature, e intendevo questa acqua era la sua gratia. Et mi pareva che così come quando e' piove la terra riceve quell'acqua, e poi venendo il sole riscaldandola co' suo razzi, viene essa a germugliare e fare i Frutti. Così mi pareva, che Jesu facessi a quelli che ricevono tale acqua, che aprendosi poi il'suo

⁴⁹ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *I Quaranta giorni*, in EAD, *Opere*, cit., vol. I, 122-123.

Costato, vedevo che a guisa di sole mandava razzi alle suo creature del suo santo Amore, dico in que cuori che havevano ricevuto quell'acqua, e riscaldandogli gli faceva germugliare, e produrre Frutti suavissimi di buon opere. Et vedevo che quelli che si accostavano alla Croce, e che ricevevano detta acqua, erano quelli che desideravano di far'bene, e ancora secondo le lor'Forze lo facevano. Vedevo ancor'poi di quelli che stavano a'pie del Monte, e ne ricevevano poca, e questi intendeva erano quelli che hanno desiderio di far'bene, ma però se ne stanno, e non operano altrimenti. Similmente vedevo di quelli che stavano discosto, e non ne ricevevano punta, e questi erano quelli che no' operano il bene, e anche no' hanno il desiderio, e quello stimolo che harebbono have».⁵⁰

Facilmente è ravvisabile dietro a questa descrizione, al di là della citazione di *Gv* 7,37, la sua costruzione modellata, in senso inverso (dal positivo al negativo), sulla parabola del seminatore in *Mt* 13,3-8 che successivamente (vv. 18-23), Gesù spiega ai suoi discepoli proprio in un'ottica di rifiuto-accoglienza della Parola di Dio sparsa per i diversi terreni del mondo.

Il secondo quadro in cui ci viene presentata la Passione (a sei giorni di distanza: 14 giugno 1584), appare già un po' più esteso. Emerge qui una comunicazione per immagini che, a loro volta, veicolano concetti, il tutto espresso direttamente verso Gesù-Amore e si nota una maggiore mobilità, assente nella prima estasi o, almeno, ristretta al solo grido. Riportiamo l'*incipit* di questo secondo momento:

«Il Giovedì sera essendo essa corporalmente nel Letto si sentì, tra l'una e le dua hore di notte, interiormente tirata dall'Amore a seguirlo nella suo passione. Onde essa disse alla infermiera:

Io vorrei uscire di questo letto. Di gratia, lasciatemi levare, che io sento il mio Amore et mi par' già esser corsa parecchi volte per questa Camera e pur veggo che io son' nel Letto. Lasciatemi levare.

Et saltando essa fuor del letto con grande impeto e vehementia d'amor, e dicendo quelle parole del salmista: Supra dorsum meum fabricaverunt peccatores e pigliando al solito il suo Crocifisso in mano, abbracciandolo stretto, cominciò a correre per la camera e gridando molto forte diceva:

Amore! Amore! Amore!

Et femandosi un pochino poi disse:

Hora, hora, lo comunica.

⁵⁰ Ibid., 124.

Et posandosi al quanto a sedere, rizzandosi di nuovo e correndo, diceva, gridando molto forte:

Amore! Amore! Amore.

Et poi seguitava:

Traditore, traditore, o traditore. E ti dà se stesso e tu lo tradisci, traditore.

replicando questo più volte. E fermandosi un'poco di nuovo diceva:

Amore, Amore, quanto poco sei conosciuto. Questo è pur tuo e ti tradisce Amore. Traditore, traditore, quanto poco l'hai conosciuto. Ti mostri amico e poi lo tradisci, el mio Amore. Traditore. Amore, Amore, o, Amore. Eccolo, eccolo hora.

Et disse all'infermiera:

Vedete, vedete vedetelo voi?

Et dicendo l'infermiera: Chi Jesu? Lei disse:

No, no, io dico il traditore che va a tradire il mio Amore. O iniquità! Mille, mille inferni ti darei, se toccassi, a me. Amore, Amore, Amore.

Seguitando di correre, gridava molto forte di modo che era sentita assai di discosto. Et pareva che tutta quella Camera tremassi, dando a chi era quivi tanto il gran terrore che mai si potrebbe immaginare, ma no' però spavento.

Et essendo essa stata per alquanto spatio di tempo per la Camera nel sopra detto modo, la infermiera gli disse: Suor Maria Maddalena, io voglio che voi entriate in letto. Vedete: Jesu vuole. All'hora lei subito obbedì. Et stando a sedere in su letto col suo Crocifisso in mano, appoggiate le braccia e mane sopra un guanciale, teneva gli occhi fissi alla mano sinistra di detto Crocifisso, vedendo in quella tutto il successo per ordine della passione di Jesu. E diceva con voce moderata e compassionevole:

Hor hora lo tradisce, il mio Amore. Fanno il consiglio no' lo vedete voi?

Duo, duo consigli si fanno: uno ne fa in cielo il Padre eterno per salvare la creatura; e uno ne fanno in terra i traditori per dar' la morte al mio Amore. Amore Amore, ben' havevi ragione di dire: *Desiderio desideravi, perché havevi desiderio di salvare questa tua creatura*». ⁵¹

È evidente già qui il marcato dinamismo di una persona mossa da una forza che la spinge ad una gestualità manifesta e, al contempo, ad offrirci motivazioni teologiche su quanto sta accadendo. È la forza dell'Amore tutto concentrato nella persona di Gesù che, nell'evento della Passione, viene tradito con il bacio del falso discepolo Giuda. Quasi come una commentatrice, la santa spiega le varie scansioni del-

⁵¹ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *I Quaranta giorni*, in EAD, *Opere*, cit., vol. I, 156-58. I corsivi sono nel testo: alcuni riprendono testi scritturistici, altri gli eventi di altri personaggi che si muovono attorno alla santa.

l'episodio in questione e quali sono i suoi sentimenti verso il Verbo-Amore sostenendoli con echi scritturistici assai espliciti. Trascorsa la notte abbracciata al suo Crocifisso, la santa:

«Poco innanzi le cinque hore, essendo stata buon pezzo molto ammirata guardando pur sempre nel Crocifisso, si risentì n'un' tratto dicendo queste parole con voce più alta del solito:

O che poss'io fare hora? Nulla, no' posso fare, se l'Amor vuol patire!

O Amore, ecco, ecco, io veggio il traditore.

Et stando un poco disse:

Lo saluta con l'osculo della pace. Saluto di pace, ma non già per pace e diletione, ma per tradirti amor'mio.

All'hora appunto sonorno le cinque hore, seguendo pur'lei di dire:

O Amore tu dicesti: Amico. Ma se, e' ti fussi stato amico? Non ti harebbe tradito! Amore, in quanto a te, lui ti era amico; ma lui da se stesso si è reso nimico.

E voltandosi a Giuda disse:

Satiati hora, satiati!

Amore, se ti lasci baciare da lui, fa che la tua sposa non sia da manco di lui! E l'altre ancora, Amore! Non già per tradirti, nò Amore, ma per amarti e unirci con te! Se bene pareva ch'el traditore si fussi unito te, non fu unito a te, ma si unì con quello che si era disunito da te; passasti, passasti, Amore, non ti fermasti, nò!

Dopo alquanto si intese che Jesu interrogò le turbe di chi essi cercavano.

Et rispondendo loro: Jesu Nazareno essa disse:

O'e nominano quel santo nome, al quale quelli di cielo e di terra e ancora quelli dell'inferno fanno reverentia.

Mostrò poi che Jesu dicessi Ego sum, però, che disse:

Ego sum. O Amore, e gli è ben vero che tu solo sei; l'altre creature senza te non son nulla, ma unite con te sono qual'cosa». ⁵²

Nelle righe successive, S. Maria Maddalena prosegue nel suo resoconto mostrando grande fedeltà al dettato evangelico finendo per attuare una sorta di *lectio divina* figurata dove si rivolge costantemente a Gesù senza che, tuttavia, Egli le rivolga parola alcuna. Dalla sequenza dei fatti nella loro scansione, azione dopo azione e momento dopo momento, la nostra santa si lascia andare a vari commenti su persone e situazioni che incontra. È il caso, ad esempio dell'apostolo Pietro di cui offre un ritratto amaro:

«Poi si chetò per un poco e ricominciando disse a' S. Pietro,

O Pietro, Pietro, tu no' sei stato Forte, non hai mantenuto le promesse.

⁵² Ibid., 163-64.

Disse ben l'Amore che tu non saresti pronto con i fatti come tu eri con le parole.

Et voltandosi, a Jesu disse:

Amore, e' si penti poi. Amore era ben dovere che quello che aveva a essere Capo della Chiesa provassi in se la fragilità per potere havere compassione alli altri.

Qui si fermò per un poco. E in questo mentre comprendemmo che Jesu era menato a Casa di Caiphaz dicendo lei:

Amore, Amore, ti tirono, chi ti tira di quà e chi di là. Mostrano bene ancora che no' lo conoscessino, che tu volevi essere di tutti e che tutti volevi salvare.

Poi in casa di Caiphaz, essa disse a Pietro:

O' Pietro, tu ti scaldi tu, mostri bene che maggiormente sia il freddo che havevi drento nell'anima che quello che sentivi esteriormente nel' corpo». ⁵³

Il culmine giunge con la grande proclamazione dell'*Ecce homo* fatta da Pilato (cf. *Gv* 19,5) in cui la santa fa convergere in un unico quadro peccato e salvezza che riguardano da vicino l'uomo:

«Di quivi a un'pezzo essa mostrò che Pilato mostrassi Jesu al popolo, dicendo lei:

Ecce homo. Ecco l'huomo Dio. Disse Pilato mostrandolo a Giudei: Ecco l'huomo. Et esso con tanto Amore dice al Padre, mostrandogli la creatura: Ecco l'huomo peccatore. Ecco l'huomo salvato. Ecco l'huomo redento. O Amore, fa che questa tua creatura redenta con tanto gran prezzo da se non si perda». ⁵⁴

La Via Crucis e quindi la crocifissione provocano in S. Maria Maddalena diversi atteggiamenti manifesti che vanno dalla calma alla rassegnazione, dall'impossibilità di mitigare il dolore di Cristo al vero e proprio pianto. Ma in entrambi i momenti della Passione la nostra santa inserisce piccole e preziose perle teologiche in ordine alla salvezza:

«Questo pensiamo che fussi in quella stantia dove gli fu messo la Croce in Spalla. Qui, stando alquanto cheta, ricominciò con queste parole:

Bene Amore fusti messo in mezzo de' Ladri. Ancor tu, Amore, fusti Ladro, che rubasti al Demonio la preda dell'anime nostre. Ben si può dire hora, Amore, che hai lasciato le novantanove pecorelle e sei venuto a' cercare la centesima e te la sei posta sopra gli humeri, partendoti da

⁵³ Ibid., 167.

⁵⁴ Ibid., 171.

quelle che sempre ti laudavano per venire a'cavar'questa della bocca del Lupo. Non mi maraviglio si faccia tanto gaudio di un peccatore, poi chel' mio Amore è disceso di cielo e ha patito tanto e di nuovo patirebbe per una anima sola».⁵⁵

Come si può notare, il commento alla scena non è frutto di invenzione, ma di forte legame con la Scrittura attraverso la figura del pastore che va in cerca della pecora perduta (cf. *Mt* 18,12-14 e *Lc* 15,4-7). Più avanti, nel momento supremo della Crocifissione, ci vengono riportate le parole, le espressioni e la gestualità che l'accompagnano:

«Qui essa cominciò a piangere molto dirottamente e gridare molto forte, dicendo:

O'Dio, o'Dio, il mio amor'si spoglia! Hoimé, o'che dolore, si distende la Croce in terra, e lui, e lui da se si spoglia, il mio amore. Et il medesimo quando un'Anima si spoglia della Innocentia.

Qui rinforzò il pianto, alzando la voce più del solito, e facendo gesti di gran'compassione e dolore, di tal'modo che moveva e provocava a'lacime chi era presente. Tremeva molto forte, fremendo in se stessa di tal'sorte che si sentiva, pareva drento tutta si disfacessi. E diceva:

Hoimè! almanco picchiasse e' piano. Io veggio uccidere l'innocente. Hoime, hoime, hoimè. Io non posso più. Non più amore. Non piu, ch'io non posso più. Almanco havessino fatto que'buchi un'po più presso. Hoimeamore hoime. Non lo tirate tanto, il mio Amore. O, Amor'mio. *Expandit alas suas.* Hoime amore, io non posso piu: Amore, ci restano ancor'tre hore, comunicale a' qualche altra anima, se pare a te, perch'io non posso più amore et se pur'tu vuoi, io son'contenta, ma dammi le forze da sopporlo. Amore, conficca me in te. Non ti lascierò mai amore, se non mi conficchi in te, o, vero, conficca te in me. Hor'su, amore, io voglio conficcare te in me con'que'tre chiovi della Fede, Sperantia e Charità, et quando verrà quel'hora, Amore, che tu sarai deposto di Croce, eleggi il mio cuore per tua sepultura e ancora quelli di queste mia sorelle.

*Et qui finì, guardando fissamente il Crocifisso per tutta la persona, baciava le mane, il Costato, e piedi di esso con grande affetto d'amore, e porgendolo poi alla Madre Priora, subito si risentì dal Ratto. Et appunto erano le 18 ore come essa haveva detto il Martedì passato, come si può di sopra vedere. Essendo ritornata pareva appunto una morta, tanto era atterrata, avvilita e trasfigurata per il patir'grande che haveva fatto in questo eccesso, e ancora per la lunga infirmità».*⁵⁶

⁵⁵ Ibid., 175.

⁵⁶ Ibid., 177-78.

Dalle ultime frasi in corsivo, è la cronista, presente alla vicenda personale della santa, che ne registra il fenomeno, durato – ci dice – 16 ore e mezza, un tempo durante il quale la santa non toglie mai lo sguardo dal Cristo Crocifisso che tiene fra le mani.

In tutta l'articolazione della visione, Gesù non parla mai (e ciò è fedele ai testi neotestamentari), ma neppure si rivolge alla santa che si trova da sola a confrontarsi con un evento durissimo e dalle notevoli dimensioni. Un confronto nel quale S. Maria Maddalena si trova direttamente partecipe e ne esprime gli effetti attraverso la totalità della sua persona.

Drammatizzazione e, come detto precedentemente, sacra rappresentazione che non è una pia e devota riflessione ma, al contempo, si qualifica come *fenomeno* che si mostra agli occhi e alla mente della santa in assoluta aderenza al dato scritturistico e come *veicolo* attraverso il quale ci vengono offerti alcuni importanti temi teologici.

II.1.2. La Passione ne «I Colloqui»

La terza grande scena di Passione la troviamo nel giovedì-venerdì santo del 1585 ed appare molto più estesa e complessa,⁵⁷ rispetto alla precedente per almeno tre motivi: i vari elementi narrati che la compongono, l'estrema mobilità che contraddistingue l'esperienza che, anche fisicamente, investe la nostra santa e i temi teologici toccati. Anzitutto la durata: pur con brevi pause, il testo de *I Colloqui* ci parla di 26 ore: dalle 18 del giovedì santo alle 21 ca. del successivo venerdì;⁵⁸ per quanto concerne la mobilità che caratterizza la vicenda possiamo dire che essa si qualifica ed è motivata come 'accompagnamento di Gesù' e si completa con una serie di espressioni facciali che denotano ora mestizia e sofferenza, ora gioia e pace e sempre sotto il segno prevalente della velocità e leggerezza. Difatti nelle prime righe del racconto si legge quanto segue:

«Né si potrebbe mai dire il maraviglioso modo che tenne in esso ratto della Passione, andando ancora corporalmente accompagnando il suo diletto Amore in tutti e' luoghi e in tutti e'misterij dove esso patì; mostrando di vederlo patire tutto quello che patì in essa Passione, et che conferissi essa Passione totalmente con lei nel modo che poté portare la

⁵⁷ Cf. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *I Colloqui 1*, in EAD, *Opere*, cit., vol. II, 381-420 dove vediamo dettagliatamente descritto l'evento. È il colloquio n. 36.

⁵⁸ All'inizio (p. 381) e al termine (p. 419) delle numerose pagine che contengono questa singolare estasi viene ribadita questa durata.

fragilità e dolcezza sua. Ma fu a vederla uno spettacolo di gran compassione e di grande esempio, et quasi impossibile a dirlo, et poterlo credere da chi non l'ha vista con li occhi proprij». ⁵⁹

Parole che, oltre ad introdurre quanto apparirà in seguito, ci offrono il metodo col quale leggere queste pagine: S. Maria Maddalena vede e vive una realtà straordinaria, comporta mobilità, illustra i misteri, prevede un coinvolgimento totale della santa che diviene essa stessa spettacolo per coloro che sono stati presenti, non tanto perché si comporta in modo 'eccedente' ⁶⁰, ma perché quel modo che si dà a vedere si ricollega direttamente alla Croce e alla Passione.

La lunghezza dell'esperienza che coinvolge la santa è estesa, abbiamo detto, per 26 ore (chiaramente non in modo continuato ⁶¹), ma è chiaro che, in questo nostro contributo, non possiamo dettagliatamente riprodurre i vari ambienti e le varie fasi che la articolano anche perché, in alcune, la santa si sofferma su elementi teologici di certa rilevanza, mentre altre servono solo di collegamento e appaiono marginali. In queste 26 ore cosa accade? Potremmo dire, una sequenza di scene che si svolgono in ambienti dislocati in varie parti del monastero. Scorrendo le pagine de *I Colloqui* si possono enumerare una ventina di luoghi nei quali la santa vive le varie fasi della Passione da un colloquio iniziale che si svolge tra Maria ed il Figlio in cui quest'ultimo mette al corrente la madre di quanto lo attende nei termini della sofferenza e della morte fino ad arrivare alla Crocifissione che la nostra santa mima attraverso tutta una gestualità in cui riproduce il sacrificio di Cristo.

In questo spazio è notevole il dinamismo con il quale S. Maria Maddalena si muove e con ogni mezzo espressivo in suo potere rende realistici i diversi momenti della Passione, narrazione sempre sostenuta da citazioni scritturistiche dirette o semplicemente evocate, nonché impreziosita da intense riflessioni teologiche. Una rappresentazione che non subordina la teologia ma, a tratti, viene da essa alimentata. Passiamo, perciò, in rassegna alcune situazioni in cui teatralità e messaggio evangelico vengono ad incontrarsi.

⁵⁹ Ibid., 381. Qui appare la prima volta la parola 'spettacolo'.

⁶⁰ Qui con l'aggettivo 'eccedente' indichiamo il comportamento parossistico che le consorelle vedono in S. Maria Maddalena nella sua voce e gestualità.

⁶¹ C'è da osservare che, se si esclude l'estasi delle nozze mistiche datata 28 aprile 1584, i successivi favori divini straordinari di cui la santa beneficia si concentrano in un tempo che va dal 27 maggio 1584 al 9 marzo 1591, per poi riprendere, per circa un semestre, nel 1592 e quindi diradarsi. Cf. CARMELO MEZZASALMA, *Il futuro ha un cuore antico. Santa Maria Maddalena de' Pazzi (1566-1607)*, in *Feeria* 2015/2 n. 48, 14.

Anzitutto appare molto denso di significato teologico l'iniziale dialogo tra Gesù e sua Madre (svolto nello scrittoio del monastero) nel quale il Figlio informa la Madre a quali sofferenze e dolori andrà incontro e come questi la coinvolgeranno direttamente. Si tratta di un soave colloquio, ci dice la santa ed il testo si presenta come una piccola *summa mariologica* mai distaccata da una connotazione cristologica, nella quale il dolore comune è finalizzato alla salvezza. È, in sostanza, un evento di partecipazione:

«Ma Maria partecipava più della pena che gli altri, perché più amava che gli altri... Et così tu Verbo, partorisci noi con pena e con dolore; et però tanto patisci quando ci partiamo da te. (...) Gli conferisti qua giù quella di dolore, perché gli havevi a conferir poi quella di tanta allegrezza e dignità, quanto humanità nessuna fussi mai capace...».⁶²

Per questo motivo per Maria vale la ripresa dell'antico titolo sapienziale (cf. *Sir* 24,18: madre del bell'amore) che S. Maria Maddalena ritrae secondo la sua sensibilità e modellandolo sempre su Cristo:

«Così bene potevi dire che eri la Madre della bella charità... La charità tua haveva tutte le bellezze, però che non poteva essere la maggior bellezza che esser accomodata e unita al'Verbo; et non poteva esser meglio misurata che con la misura di esso Verbo».⁶³

Ed è proprio il mistero pasquale che conferisce alla Madre di Dio tutta la sua grandezza:

«Tu eleggesti Maria, acciò che la incoronassi le vergine, e hora tu quasi lei incoroni di pena... Tu la fai morire e vivere di amore e di pena, acciò che si adempissi quello che fu mostro a Moyses di lei, che l'era quel rubo che ardeva e non si consumava... Infinite son le cose; ... ma gli facesti imparticolare noto l'amore che tu ci volevi mostrare, la fede con che ci volevi confirmare, la gloria che ci volevi partecipare, et la visione che ci volevi dare».⁶⁴

Particolare intensità acquista poi la preghiera di Cristo nell'Orto del Getsemani che la santa vede nel dormitorio dove, per tre volte, insiste sulla frase di *Lc* 22,42 e che commenta, non solo con parole, ma anche con gemiti inesprimibili:

⁶² MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *I Colloqui 1*, in EAD, *Opere*, cit., vol. II, 384. Gesù conferisce alla Madre prima la corona di dolore poi quella di una gioia sovrumana.

⁶³ Ibid., 385

⁶⁴ Ibid. L'associazione di Maria al rovetto ardente possiede una lunga storia risalente al IV-V secolo in autori come Efrem Siro († 373), Gregorio di Nissa († 395 ca), Esichio di Gerusalemme († 433 ca).

«Et stata un gran pezzo a quel modo ferma e ammirata, et appunto era 2 hore di notte, disse: ...».

«Se è possibile *transeat ad me calix iste. Non mea voluntas, sed tua fiat.* U, u, u». Dopo un poco giunse le mane insieme, stando pure a quel modo affisata e ferma, con gli occhi elevati al'cielo. Et quando fu stata a quel modo per ispatio di un terzo di hora, disse queste parole: «Iddio prega lo stesso Dio... Et la equalità par che si contradica... Ma per non si suttrarre mai dalla creatura sua, lassa suttrarre da se la sua Divinità... Ma chi vorrà haver mai volontà?» ... Mostrava sentire un intenso dolore: «O che penetrante pena!» ...

«Et si vedeva che essa ne partecipava, transfigurandosi nella faccia di mano in mano più, e mostrandosi mesta. Dopo disse: «*Cor meum dereliquit me*, et dolor passionis mee assunsit me, ... et peccatum omni creature... «U, u, par che hora tu non ti ricordi di quello che tu dicesti: *Filius meus est tu*, ... et: *In quo mihi bene complacui, ipsum audite*... Et non audisti eum. O, o, et tutto per la creatura... O Verbo, non so se mi vuò dire: ... transeat ad me penis ista, ancor che essa sia gloriosa».

Sentiva quella pena di Jesu in quel modo che la fragilità sua poteva portare.

«*Non mea voluntas, sed tua fiat*»...

Poi mandò un mugito grande che si vedeva usciva del'suo interiore, et doppo disse:

«Nel'ventre desideravi di patire, e hora? ... Ma la tuo tristitia lieva ogni nostra tristitia ... Ma, o Verbo!». (...) Mostrò di orare la seconda volta; et stata che fu un pezzo a quel modo, disse:

«*Transeat, transeat. Non mea sed tua voluntas fiat*». Et doppo un pezzo fremendo disse:

«O, o, o», Et si gettò in terra, abbassando gli occhi, con le mane giunte come l'altra volta. Et doppo che fu stata a quel modo per circa mezza hora, messe un gran sospiro dicendo:

«O, o, o».

Et fornito di andar giù l'hora, disse:

«O Verbo, et questo patisti per tutti e'peccatori».

Et stando un poco, si rizzò un'altra volta ponendosi ginocchioni, con le mani e braccia aperte, e occhi elevati al cielo nel'medesimo modo di prima. Et stata che fu al'quanto, disse:

«*Transeat, transeat a me calix iste*».

E doppo un poco cascò in terra prostrata in faccia, stando a quel modo dua buon terzi di hora. Di poi rizzandosi sù ginocchioni, stata un poco disse:

«El'Consolator delli Angeli è consolato dal'Angelo... Et questo hai patito per i dannati... Ecco lassata tutta la volontà... E desidera di presto, ma sarà pur presto».⁶⁵

⁶⁵ Ibid., 399-401 (passim).

Anche in questa terza visione – come in quella del 14 giugno 1584 – compare il rinnegamento di Pietro, occasione che permette alla santa di sottolineare come l'atteggiamento negativo dell'apostolo sia colpevolmente diffuso fra i cristiani:

«O Pietro, non ti ricordi delle promesse e delli avvisi? ... Et non che una volta, tre lo nieghi... Et noi ancora lo neghiamo... Hor non neghiamo noi la suo potentia quando scusiamo non poter operare il'bene, e ci dogliamo scusando troppo la nostra fragilità? E non neghiamo la sua sapientia quando aponghiamo all'operatione sua? Et hora ancora neghiamo la sua grandezza e ricchezza, quando tanto ci appicchiamo a queste cose transitorie del'mondo...».⁶⁶

Nel successivo episodio della flagellazione alla colonna, non abbiamo solo il racconto, ma anche l'imitazione gestuale:

«Et stando un pò quivi cheta, si partì ritornando per la detta sala di foresteria, se ne andò giù in terreno, dove si acconciò con le mane di dreto appoggiandosi a una colonna che era al'lato all'uscio della volta, col'capo chinato e con gli occhi in terra alcuna volta, un poco così storcendosi, mostrava di patire gran pena. Et erano sonate dodici hore, et stette quivi più di un'ora, nel'qual tempo disse le sottoscritte parole, stando buon pezzo dall'una all'altra; e le prime furono queste:

«Alla colonna con le man di dreto, o, o, o... *Supra dorsum meum fabricaverunt peccatores iniquitates...* O se la virtù dell'altissimo non ti mantenessi, alle prime saresti morto...»

«Facesti per mantenere quello che havevi promesso: *in domo Patris mei mansiones multe sunt...* *Fragellatus sum tota die, et castigatio mea in mattutinis...* Congragaverunt in unum, e fragellaverunt te... Tu sei quella casa dove si riposa la Divinità, e le piaghe son le camere...».⁶⁷

Questo è solo una premessa di quanto accadrà – nei termini della spettacolarizzazione – al termine con la Crocifissione dove la narrazione scruta tutti i movimenti e le frasi che la nostra santa produce. Tutto inizia con il prendere sulle spalle la Croce con le cadute di Cristo:

«Et cominciando adagio adagio a scender giù per essa scala, se ne andava giù al'basso in terreno. Et quando fu a mezza la scala di sotto, cascò a sedere su quelli scaglioni, e doppo un poco rizzandosi, fornì di scendere la detta scala; e giunta in terreno se ne andò giù per la loggia entrando in sala terrena, la quale girò intorno intorno sempre ratta, con

⁶⁶ Ibid., 405-6.

⁶⁷ Ibid., 411.

le mane cancellate sul petto e gli occhi a terra, con un viso mesto e tanto livido e scuro che pareva morta. Et alcuna volta gettava certi mugiti che harebbe mosso a compassione le pietre.

Uscendo di sala grande nel medesimo modo, se ne andò nell'orto, dove andò girando tutti e, viottoli, e uscendo dall'uscio di esso orto dalla banda di là, se ne andò per la loggia dell'infermeria, avviandosi verso il Capitolo. Et come fu presso all'uscio, cascò in terra mettendo un gran sospiro, o vero mugito. E stata così alquanto, si rizzò sù con gran fatica, aiutata da noi, et si avviò in Capitolo, il quale girò intorno intorno, uscendo da l'uscio che va nella corte. Se ne andò verso la scala che va su in refettorio, e passando per il refettorio, di poi per il salotto, salì su in sala dove stanno il verno le Suore a lavorare; la qual girata intorno come quell'altra terrena, se ne andò poi per la sala delle Novitie. Salendo la scala, se ne andò in dormitorio grande, e scenden giù, si condusse nel dormitorio delle Novitie; et entrata nell'oro Oratorio, si pose ginocchioni, con le man giunte, da un lato dell'altare, dove orò per mezza hora, stando sempre cheta. Et appunto era 18 hore.

Durò andare a quel modo portando la Croce una buona hora, nel qual tempo solo disse queste sequente parole in tre volte. La prima volta fu in sala terrena che disse:

«Tanquam oves ad occisionem ductus est, et non aperuit os suum... Et diceva tanto piano, che affatica si sentiva. Nell'orto disse: «Filie Hierusalem, nolite flere super me sed super vos ipsas flete». Et un'altra volta disse: «Non aperiet os suum»... Et doppo che fu stata quella mezz'ora in oratione, al fine di quell'orare che fece al Padre, disse queste parole: ... «Pater offero ad te istam operationem redentioni omni creature».

Doppo queste parole si rizzò sù; cavandosi di piede le pianelle, le lassò quivi da quel canto dell'altare, et andando dalla banda di là dell'oratorio, si distese per da se in terra; aprendosi nelle braccia mostrò distendersi con Jesu su la Croce, et stando un poco fece segno che gli fussino confitti e' piedi, scotendosi e mettendo un gran sospiro. Doppo un altro poco fece segno che gli fussi confitto la mano sinistra, similmente riscotendosi e raggrinchiando detta mano e intirizzando il braccio, facendo un gemito grande. Doppo fece segno che gli fussi confitto la mano destra, con riscuotersi molto grandemente raggrinchiando detta mano, e ancora il braccio intirizzando in un modo che non sarebbe mai possibile darlo ad intendere a chi non l'ha vista».⁶⁸

Abbiamo riportato in sequenza tutti gli ultimi ambienti in cui si svolge la vicenda visionaria di S. Maria Maddalena per mostrare come Mistero narrato e vissuto personale vengono a saldarsi e sono veicolati fino a noi da una notevole spettacolarità. La mobilità ed il dina-

⁶⁸ Ibid., 415-17.

mismo della nostra santa, come anche il suo parlare ed emettere suoni, sono per lei del tutto naturali in quanto la vicenda di Cristo è da lei vissuta in prima persona e da lei spiegata nel suo nucleo più profondo di significato cioè la salvezza. Anche quest'ultima appare ben evidenziata dalla parte finale dell'esperienza. Leggiamo infatti relativamente alla morte di Cristo:

«Et di poi disse: «*Et inclinato capite emisit spiritum*». Et in un subito mandò giù le braccia e il capo che lo teneva così al quanto sospeso, et cascò nelle nostre braccia; e così a poco a poco distendendosi, si stirizzò tutta ritornando al sentimento corporale.

Et si rihebbe tanto bene, e di forze e di colore in viso che non pareva mai possibile che fussi quella dessa benché essa fussi molto stracca. La mettemo nel letto grandemente contro a sua voglia; pur per la santa obedientia non mancò di riposarsi, e far tutto quello che volemo».⁶⁹

Abbiamo una sorta di *happy end*, di una felice conclusione, ma ciò che è più importante notare è il fatto che per arrivare a questa salvezza, Cristo opera la sua *kenosi* e, a sua volta, S. Maria Maddalena fa spazio a questa discesa di Gesù *con* e *nella* totalità della sua persona: parola e gesto sono posti in opera all'interno di un quadro di singolare comunione tra la santa e l'Amore.

Questo Amore – che è sostanzialmente il Cristo dell'annientamento descritto da Paolo (cf. *Fil* 2,7) – dev'essere amato (e più volte la santa lo ribadisce), ma per poter far ciò è necessario che sia accolto da colui/colei che ha annullato completamente ogni concessione all'io e all'amor proprio.

Il *nichilo* – come situazione esistenziale – diviene perciò il vero palcoscenico nel quale è possibile vedere nitidamente non solo il rapporto fra l'uomo e Dio, ma anche l'opera di arricchimento e trasformazione che quest'ultimo opera nei confronti della creatura.⁷⁰

Nichilo che riproduce la sostanza del testo di *Gal* 2,20 («non vivo più io, ma Cristo vive in me») dove la prospettiva maggiormente posta in evidenza dall'insieme delle esperienze della santa è quella del «Cristo in me» piuttosto che il battesimale «io in Cristo». Si nota ancora una volta la fedeltà di S. Maria Maddalena al mistero dell'Incarna-

⁶⁹ Ibid., 419.

⁷⁰ «Solo riducendo a nulla se stessi ci si lascia trasformare in Dio. E la coscienza della propria grandezza va di pari passo con quella del proprio nulla. Allora si diventa capaci di riconoscere i doni come venuti da Dio». PAOLA MOSCHETTI, *Il grido dell'Amore. Vita e spiritualità di santa Maria Maddalena de' Pazzi*, Ed. Feeria – Panzano, Comunità di S. Leolino, 2006, 82.

zione così ben espressa dall'antica teologia della quale la santa si fa eco ricordando che Dio si è incarnato per rendere l'uomo Dio:

«Vuole Dio far l'anima pastore, però che non vuol dar manco all'huomo che al'suo humanato Verbo, sendo che negherebbe la suo verità, havendo fatto dire col'suo Spirito: *Ego dixi Dii estis*, perché si fece huomo per far noi dii...».⁷¹

Il Cristo accolto e amato da S. Maria Maddalena è Colui che si mostra come 'svenato Agnello', che si lascia consumare e con questo tratto specifico prende possesso della nostra santa (e di quelle anime che vogliono seguirlo⁷²) presentandosi con tutta la ricchezza che gli è propria.

Tutto l'insieme di elementi che abbiamo visto conferma quanto nota L. Borriello, per il quale «la vita mistica si configura nel gioco di chiamata-risposta, in una circolarità di comportamenti sui quali predomina l'amore. Ed è proprio nella risposta d'accoglienza che risiede l'ascesi, nel senso di fare spazio all'intervento di Dio nella propria vita».⁷³

Ora, nel caso di S. Maria Maddalena tale intervento si manifesta con i tratti del dono, dell'offerta spesso dolorosa. Ancora una volta e per puro dono, il Dio comunicativo (come lo definisce S. Maria Maddalena) comunica all'uomo la *kenosi* per meglio gustare i suoi benefici.

II.1.3. La Passione nella «Probatione»

L'aspetto di fecondità rappresentata dalla *kenosi* di Cristo noi lo percepiamo meglio – e con una maggiore enfasi sul sangue – nel

⁷¹ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Revelatione e intelligentie*, in EAD, *Opere*, cit., vol. IV, 180. Cf. IRENEO DI LIONE, *Adversus hæreses* III,19,1, in *SCh* 211,374 e ATANASIO, *De Incarnatione* 54,3, in *SCh* 199,458.

⁷² In un testo delle *Rivelazioni* la santa si sofferma sulle operazioni del Verbo sull'anima: «Entri come pastore e fati cibo di quella, dove qui aduni gran numero di gregge perché tu, Dio eterno, quando entri nell'anima non ti contenti di starvi tu solo, ma vi conduci teo una moltitudine infinita di tua gratie e doni, dove poi ancora per mezzo di essa anima da te fatta si feconda, attrai ivi una moltitudine grande di anime, però che rendesi essa atta alla tua operatione con udir la tua voce», MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Revelatione e intelligentie*, in EAD, *Opere*, cit., vol. IV, 136.

⁷³ LUIGI BORRIELLO, *Vita mistica: tratti caratteristici*, in AA. VV., *Camminate secondo lo Spirito*, Atti del II Convegno Internazionale di mistica cristiana, Assisi 15-17 settembre 2014, Città del Vaticano, LEV, 2015, 100.

quarto momento contemplativo della Passione del quale la santa ci dà conto nel secondo libro della *Probatione*.⁷⁴ Tutto parte dal 26 marzo 1592, giovedì santo e anche in questa occasione il fenomeno è caratterizzato da grande dinamismo e mobilità similmente a quanto avvenuto 7 anni prima. La narrazione, commentata dalla santa, presenta nel suo contenuto e nella sua estensione molti punti di contatto con il testo dei *Colloqui*, partendo dal dialogo tra il Cristo e la Madre collocato nello scrittoio. Nel corso delle quasi quaranta pagine coperte dal racconto, abbiamo gli stessi eventi che conosciamo, ma esposti, rappresentati e, soprattutto, rivissuti dalla santa in modo più intenso e con elementi pressoché assenti nei precedenti quadri. Alcuni di essi mostrano proprio la maturazione della sensibilità della santa che accompagna il Cristo nelle vicende conclusive della sua vita terrena.

Il dialogo tra Maria e Cristo che dà inizio alla narrazione è avvolto in un'aura di profonda commozione che pervade la santa e la porta a condividere il pianto di entrambi:

«Dette queste parole, cominciò a lacrimare e fremere in se stessa vedendo piangere Jesu e la Vergine Maria, e seguiva di dire...:

«Si intenerisce le viscere della Madre e il'cuor del'Figlio, comincia pure a mandar altri a dar principio a suo passione, e in somma ogni cosa è più d'ammirare e affliggere il'mio cuore che d'aprir la bocca per narrarle... Dove vedrò io andare il'decoro e bellezza tua, o Iddio mio? ... E quella ancora che è tanto bella, dico Maria, santa, *pulchra ut luna*, ecc? Le lacrime irriveranno i sua occhi e squallideranno la sua faccia... Come rimarrai, Maria; come ti partirai, Verbo, da chi ti ha generato? Ma l'amore ti fa condurre a dare un precipuo segno d'amore per il'quale eri venuto in terra».⁷⁵

Nell'episodio dell'Ultima Cena di Gesù con i suoi discepoli la santa non esita a offrire riflessioni che collocano l'azione del mangiare l'Agnello quale emblema di una fede integrale che si deve trovare in ogni discepolo:

«Mi par vedervi mangiare: fine, fine si deve dare a questa legge e principio a un'altra. L'agnello sarai tu, Verbo, ben bene arrostito, che presto sarai preso e morto in croce... Bisogna mangiarti tutto (come l'agnello che figurava te), perché non si può servire a Dio e a mammona... Ogni cosa si deve digrumare perché non solo si deve credere nel'capo della tua

⁷⁴ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Probatione* 2, in EAD, *Opere*, cit., vol. VI, 47-86.

⁷⁵ *Ibid.*, 54-55.

divinità, ma ancora e'piedi della tua humanità. O non ti piglio io tutto Dio e tutto huomo? ...». ⁷⁶

Nella successiva lavanda dei piedi, ⁷⁷ la santa nomina e si rivolge ad ogni discepolo, offrendone una sorta di istantanea su ognuno di essi. Una singolare riflessione ci viene poi proposta in margine al testo di *Gv* 17,5 («E ora, Padre, glorificami davanti a te con quella gloria che io avevo presso di te prima che il mondo fosse»), laddove S. Maria Maddalena individua tre motivi per i quali Gesù consegue dal Padre la glorificazione: nel suo essere rimasto nel seno del Padre, per essere stato il mezzo attraverso il quale il Padre ha fatto il mondo – specialmente, l'uomo a sua immagine e somiglianza – e, non meno importante, la volontà di incarnarsi propria del Verbo, affinché l'umanità potesse ricevere quella divina purità appartenente al suo essere divino. Questo terzo motivo sancisce la pazzia di Dio che, con accenti vicini a S. Caterina, la nostra santa illustra come segue:

«Et tanto eri impazzito d'amore che non solo intendevi chieder tal clarificatione per tua humanità, ma per tutti li eletti, quali dovevano esser partecipi del'tuo Sangue, a tale che per noi chiedevi purità e che ancora fussimo clarificati in te...». ⁷⁸

Fortemente realistica appare la preghiera nel Getsemani in cui si contrappongono la febbrile e dolorosa preghiera di Gesù ed il sonno dei discepoli. Ma ciò che colpisce maggiormente la santa è il progressivo aumento della sofferenza e della paura di Cristo, sottolineata dal venir meno della divinità e questo spinge la santa ad esprimere un paradosso:

«O che pena! E non dimeno se fussi stato concesso a' sua alma e humanità, harebbe patito per ciascuno in particolare tutta la passione. O benedetta alma dalla quale a poco a poco si andava sottraendo la divinità, acciò che potessi patire maggior pene, travagli e tormenti! ... Se noi considerassimo la pena che ti habbiamo fatto patire, o eterno Verbo, eleggeremo più presto l'inferno che peccar mortalmente». ⁷⁹

Questo poi provoca un crescendo di sofferenza:

«Cessavono le paterne communicatione, cessavono gli amorosi sguardi, la deità tua si stava nel'sen paterno lassandoti puro huomo acciò che

⁷⁶ Ibid., 56.

⁷⁷ Cf. Ibid., 58-59.

⁷⁸ Ibid., 67.

⁷⁹ Ibid., 69.

potessi patire tante pene e passione... O come si tengono gli Angeli di non sovvenire a tua passione? Vorrei haver mille lingue per poter maladire il peccato che è cagione di tanta pena al mio Dio. Veggo impalidire quel volto che è bello sopra tutti e figliuoli delli huomini... Patisti più pena nell'orto che non patì Daniello nel lago de' leoni... Stai sopra fresche erbe, e sei più riscaldato dall'amore che non forno i tre fanciulli nella fornace... O benedetto Christo, stavi in un orto e oravi al Padre il quale ti ha generato e sempre ti genererà, amato da lui, honorato da lui, glorificato da lui, e pur non ti esaudisce». ⁸⁰

Con inesorabile ritmo si dipanano le successive scene della Passione che la santa ci presenta con un elemento poco evidente, rispetto alle narrazioni precedenti, ma ora insistente, ossia la dimensione escatologica. Per far ciò la santa sottolinea più volte come la Passione è finalizzata alla salvezza e come Cristo, così ora percosso e oltraggiato, mantiene la sua bellezza soprannaturale. Ciò lo avvertiamo soprattutto in relazione alla risposta di Gesù a Pilato contenuta in *Gv* 18,36:

«*Regnum meum non est de hoc mundo*. Il regno tuo, o humanato Verbo, non è di questo mondo, ma di dove? Il tuo è regno eterno, regno immortale, nel cui regno vi è il seggio tuo in maestà e gloria... Sei adorato da gli Angeli, tremono le Dinatione, ti fanno seggio i sommi Throni, ti vanno laudando le Virtù, sei invitato da Principati, vanno anelando i Cherubini e Seraphini per renderti gloria e honore... Il principiotuo non si può descrivere, e il tuo fine non si può intendere perché è eterno. Disse quel gran campione dell'angelo Gabriello: *et regni eius non erit finis*. Avanti che fussi concetto fu noto al mondo che il tuo regno era eterno». ⁸¹

Anche in questa nuova visione e rappresentazione la santa ripete la forte gestualità in relazione alla colonna e al trasporto della Croce, ma accanto ad essa ritroviamo anche alcuni temi teologici reiterati nella loro grande importanza, come ad esempio l'«*Ecce homo*» (cf. *Gv* 19,5). Rivolgendosi proprio a Pilato, la santa così commenta:

«Quanto sapientemente senza tua sapientia lo chiamasti huomo: *Ecce Homo* ! ... Sì, sì, quell'huomo che v'haveva a fare diventare dei, fatto huomo per fare l'huomo dio. *Et homo factus est* ? ... Quell'huomo poi che gli sarà dato potestà di giudicar l'huomo». ⁸²

⁸⁰ Ibid., 69-70.

⁸¹ Ibid., 76.

⁸² Ibid., 81.

Al termine – come ne *I Colloqui* – la santa vive e mima con gesti espliciti tutta la Crocifissione e la morte del Signore a partire dalla spoliatura delle vesti per poi distendersi in terra con quanto segue. L'intensità è però maggiore rispetto a 7 anni prima: il volto è ora rosso, mentre era pallido nella precedente esperienza. Le monache presenti ne chiedono i motivi:

«Gli domandamo poi fuor del'atto da che era nata questa differentia. Ci rispose perché l'altra volta non haveva sentita pena affliggitiva, ma un certo consumamento e avilimento che gli pareva mancare; ma questa volta haveva patito molto più, sentendo una pena violenta e affliggitiva tanto grande che se duravo punto più, diceva lei, non mi pareva poterla sopportare». ⁸³

E questa differenza la avvertiamo anche nel riprendere la vita normale dopo l'estasi, rispetto a quanto era avvenuto precedentemente, unendo a ciò poco cibo per ristorarsi:

«E essa appunto si risentì dal'atto alle 18 hore come habbian detto, e durò una grandissima fatica a ritornare tanto era intirizzata, e haveva il'suo povero corpo tanto fiacco, lacero e stracco che non si poteva riavere. E volendo s'andassi un poco a riposare e si refitiassi con qual cosa non ci fu ordine, ma la sua refettione non fu altro che un poco di pane e acqua al'solito suo». ⁸⁴

Dagli elementi che abbiamo evidenziato, propri al racconto di questa terza esperienza della Passione, si nota una partecipazione ancor più marcata rispetto ai testi de *I Quaranta giorni* e de *I Colloqui*. Sono passati 7 anni da quei testi ed è ormai piena la maturità che la nostra santa ha raggiunto sul piano umano e spirituale. Per questo motivo anche le esperienze interiori e i fenomeni di visione, con i quali la santa vive la Passione di Cristo oltre a rappresentarcela, la coinvolgono maggiormente in tutta la loro densità, lasciando segni evidenti anche sulla sua situazione psico-fisica.

II.2. La dimensione drammatica delle estasi

Al centro della teologia maddaleniana abbiamo l'opera della redenzione attuata dal Verbo attraverso l'amore che è senz'altro proprietà intrinseca di Dio attraverso la quale Egli prende dimora nella

⁸³ Ibid., 85.

⁸⁴ Ibid., 85-6.

creatura e, parallelamente, lo sfondo sul quale si colloca la risposta del credente. Per comprendere bene allora la motivazione e la base sulla quale si sostiene tutto il carattere di rappresentatività delle estasi, occorre partire da quella che potremmo definire la fenomenologia dell'amore che la santa illustra nel volume delle *Rivelazioni*.⁸⁵ Abbiamo cioè fondamentalmente la risposta del credente a Dio che si attua in un quadruplicato modo a seconda delle modalità con le quali l'amore si esplica, tenendo conto che esso appare una forza inesauribile ed infinita. Da tener conto che tali modalità vengono attuate già da un'anima che è cosciente del suo *nichilo*, ossia si è fondamentalmente annullata per rendersi dimora di Dio. Tali modalità sono essenzialmente quattro e sono fra loro collegate ed in crescendo: l'amore *ozioso* che vive e si realizza esclusivamente nella contemplazione delle perfezioni di Dio, ad esso segue l'amore *ansioso*, ossia il desiderio fortissimo che tutte le creature conoscano Dio e che Egli si faccia conoscere a tutti. Il terzo è il *saziativo* che si esplica nel godimento e nell'orientare tutte le azioni a Dio per poi terminare con l'amore *morto*, culmine di tutto il processo. Un amore che:

«Non desidera, non vuole, non brama e non cerca cosa nessuna, però che l'anima che possiede questo amore, per la morta rilassazione che ha fatta di sé in Dio, non desidera conoscerlo, intenderlo, né gustarlo. Nulla vuole, nulla sa e nulla vuol potere. (...) Tutti questi amori conducono all'Verbo, ma non è però da fermarsi se non nell'ultimo, (dico) nell'amor morto, del quale ne vuol far gustare esso Verbo un ché alla sua sposa».⁸⁶

L'amore morto appare perciò come l'indice più elevato della dottrina maddaleniana in cui, possiamo dire, viene siglato il trionfo di quell'esistenza espropriata di cui parla von Balthasar a proposito dei rapporti del Figlio con il Padre.⁸⁷ Commentando questa dimensione particolare D. Barsotti sottolinea che l'amore morto nasce e si configura come evento di dono totale, per cui esso:

«Esige da noi la purezza totale, senza ripiegamenti sopra di sé, senza cercar nulla per noi, senza voler trovare anche in ciò che Dio vi dona una nostra consolazione e una nostra gioia. Vivere in umiltà, nella dimenticanza di noi stessi, vivere nell'umiltà solo nella presenza di Dio».⁸⁸

⁸⁵ Cf. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Revelatione e intelligentie*, in EAD, *Opere*, cit., vol. IV, 210-11.

⁸⁶ *Ibid.*, 211.

⁸⁷ Ciò appare soprattutto nella sua *Teologia dei tre giorni*.

⁸⁸ D. BARSOTTI, *Il mio cammino...*, 67.

Tenendo per fermo questo elemento possiamo notare come tutta la vita di S. Maria Maddalena si svolge sotto l'insegna non solo della *kenosi* di Cristo, ma anche sull'orizzonte del testo di *Gv* 3,30, laddove Gesù deve crescere ed il Battista deve diminuire. Proprio in base a ciò la santa è chiamata a percorrere una strada umanamente di disfatta, mentre in realtà approda alla paolina condivisione dei sentimenti di Cristo (cf. *Fil* 2,5) il cui unico fine e desiderio è la salvezza delle anime.

Da qui la santa allora non solo può seguire il Cristo nella sua Passione, ma illustrarne le motivazioni esistenziali più forti e, da ultimo e non meno importante, mettere in guardia il cristiano dai cattivi comportamenti, la cui prima causa è il connubio di amor proprio e vanagloria.

Dall'impronta cristologico-kenotica della sua vicenda mistica e teologica derivano due linee che per S. Maria Maddalena rappresentano vere e proprie costanti di riflessione, la prima relativa al progetto di salvezza di Dio condensata nella sete delle anime propria di Cristo già nel seno materno e realizzata attraverso l'aspersione del sangue, la seconda con il perentorio e ricorrente ammonimento all'umiltà e al conseguente disprezzo dell'amor proprio, causa di ogni male personale e comunitario. In entrambi i casi abbiamo ulteriori e drammatiche immagini che si presentano agli occhi della santa.

Il tema della sete delle anime – di derivazione cateriniana⁸⁹ – lo troviamo presente già prima dell'incarnazione storica di Gesù e con la finalità salvifica che sappiamo, illustrato nel periodo degli otto giorni del 1585:

«La sete che havevi nel'ventre di Maria, o Verbo, era ancor lei ansiosa, la qual sete era che non vi saresti voluto stare tanto tempo, et pure vi saresti voluto stare molto più. La sete tua era di ridurre le creature in quella pristina innocentia che tu lo creasti, e riconciliarle al'tuo eterno Padre. Ancora havevi sete di ricondurla a quelle sedie vote del'paradiso, di ridurla all'union tua, di farle partecipe dell'eternità, equalità e communication tua...».⁹⁰

Una sete che ritroviamo nell'episodio della Samaritana (cf. *Gv* 4) che, nello stesso anno, in un testo dei *Colloqui*, S. Maria Maddalena aveva commentato come segue:

⁸⁹ Il tema lo troviamo in una preghiera della santa senese (*Orazione XI*) contenuta nel volume CATERINA DA SIENA, *L'estasi e la parola. Dialogo della Divina Provvidenza, Lettere. Orazioni*. Testi scelti a cura di G. D'URSO, Fiesole, Cardini Ed., 1986, 183.

⁹⁰ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Revelatione e intelligentie*, in EAD, *Opere*, cit., vol. IV, 221-22.

«Disse ancora questo altro: che Jesu sedendo sul'fonte chiese bere acqua alla Sammaritana; ma in Croce dicendo *Sitio*, chiese molto più all'anime nostre havendo sete della loro salute, e chiedeva a bere a esse per dargli il'suo Sangue, e ancora l'acqua della suo gratia, l'acqua per purificarle, e il Sangue per adornarle, tanto che mostro maggior sete in farsi fonte che quando si riposo sopra il'fonte».⁹¹

Ma con accenti veementi, tre anni dopo (1588), la santa tornerà a sottolineare questo desiderio del Verbo Incarnato unificando l'Incarnazione con la Passione:

«Però deh, dimmi o Verbo, dove stavi più volentieri? Nel'ventre di Maria o in croce? ... In croce, in croce, in croce! Perché ti compiacevi di stare nel'ventre di Maria se non per star poi in croce! Stando nel'sen del'Padre aspiravi al'ventre di Maria, e stando nel'ventre di Maria spiravi alla croce... Quando venne quel tempo per noi tanto felice, da te tanto desiderato, che l'eterno Padre voleva mandar te, Verbo, a far quella grande opera della nostra redentione, si servì per mezzo uno de'più nobili, eccellenti e degni Spiriti angelici mandandolo a Maria. E quando venne il'tempo di adempire la volontà del'Padre da te, di darci il'tuo Sangue, adoperò uno che per inimitatione era quasi uno spirito diabolico, e con la medesima parola che fu dato principio alla nostra vita, fu dato ancor principio alla tua morte, l'una e l'altra di salutatione: *Ave...*».⁹²

In armonia con questa sete delle anime troviamo la menzione del Sangue di Cristo,⁹³ mediante il quale si attua la redenzione, unisce a sé le anime⁹⁴ ed opera una purificazione ed un rinnovamento ogni volta che viene sparso. Su questo spargimento la santa insiste fortemente tanto in una dimensione eucaristica, quanto battesimale inscenando una vera e propria benedizione che ha quale protagonista Maria, la Madre di Gesù che:

«Haveva in mano una Sperge e la tuffava nel Costato di Jesu, et cavandola di esso piena di Sangue, l'aspergeva sopra il Padre e sopra le

⁹¹ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *I Colloqui 1*, in EAD, *Opere*, cit., vol. II, 287-88.

⁹² MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Probatione 1*, in EAD, *Opere*, cit., vol. V, 146. Lo spirito diabolico al quale la santa fa riferimento è ovviamente Giuda.

⁹³ Questo tema è stato ampiamente studiato da L. BORRIELLO, *Il Sangue di Cristo in S. Maria Maddalena de' Pazzi*, in A. TRIACCA (a cura di), *Il mistero del sangue di Cristo nella liturgia e nella pietà popolare*. Atti del III Convegno Pastorale, Roma 27-30 dicembre 1988, Roma, Ed. Pia Unione del Preziosissimo Sangue, 1989, vol. I, 337-65.

⁹⁴ «Il'Sangue di Jesu unisce a se l'anime nostre, et le fa rincarnare d'una carne nuova e tenera, facendoci rinnovare a una nuova vita, tenera e delicata, contraria a quella quando prima eramo nel'peccato». MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *I Colloqui 1*, in EAD, *Opere*, cit., vol. II, 328.

Monache, bagnandole tutte di Sangue. Ma vedevo chi ne faceva Frutto e chi nò». ⁹⁵

Dinanzi alla proposta di Dio (sia essa la grazia, sia essa la Parola, sia esso il Sangue) troviamo la varietà del mondo e della Chiesa (soprattutto i/le religiosi/e ed i preti) i cui componenti non tutti accolgono il favore di Dio e sono per questo puniti immediatamente, oppure lasciati nella mediocrità e nell'abisso del peccato. Sempre ne *I Colloqui* assistiamo ad una singolare ed alquanto pittoresca scena, risalente al 1585:

«Et in questo mi mostrò un bel prato pieno di certi belli fiorellini che si chiamono tornasoli, però che sono prodotti dal'sole nascendo per virtù delli sua razzi; e era circondato intorno intorno da una bella siepe; haveva nel'mezzo un certo rialto dove stava Jesu in sul'mezzo con le cinque sua Piaghe che gettavono Sangue; et vi haveva quivi la suo Croce con di molte altre. Vedevo poi che erano su detto prato tre vie le quale arrivavano sino a quel rialto dove era Jesu. Et intendevo che per esse vie noi ci conduciamo da Jesu. Et in ciascuna via vi era uno animale che stava quivi per devorare tutte quelle che ritornavano indreto. Nella prima via vi stava un serpente che avvelenava quelle che per essa via erano andate a Jesu e poi ritornavano indreto, tanto che le si morivono. Nella seconda via vi stava un lupo che le devorava cominciando a mangiarle dal'capo. Nella terza vi stava uno ucellaccio molto grande che a quelle ritornavano indrieto per quella via dove egli stava, beccandole molto bene gli faceva una buca sul'capo tanto che se ne morivono».

«Vedevo andare per esse vie tutte le Monache del'nostro Monasterio, e che si conducevano lassù su quel rialto da Jesu, el'quale a tutte dava una di quelle Croce che erano quivi; et così ancora le pasceva di quel Sangue che versava dalle suo Piaghe, e molto le consolava facendogli carezze, ma a chi più e a chi meno». ⁹⁶

Tre figurazioni mostruose, quindi, che non rappresentano soltanto la condanna del peccato, ma – con essa – la sua stessa consistenza: le monache (e, in generale i cristiani) che non vogliono arrivare alla comunione con Dio non si impegnano nella via difficile della sequela e perciò trovano la morte. Ma perché sussiste questo disimpegno? Alla base abbiamo il peccato che S. Maria Maddalena considera essere più nefasto e pericoloso, ossia la vanagloria, sinonimo di

⁹⁵ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *I Quaranta giorni*, in EAD, *Opere*, cit., vol. I, 243.

⁹⁶ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *I Colloqui I*, in EAD, *Opere*, cit., vol. II, 293.

superbia e di amor proprio.⁹⁷ Si tratta di una sorta di *leit-motiv* che percorre tutta l'opera maddaleniana, attraverso il quale la santa non perde mai occasione di criticare aspramente questo peccato, sottolineandone tutta la pericolosità che consiste nell'ostacolare il nostro rapporto con Dio. Di questa vanagloria la santa ci offre un'immagine realistica:

«La superfluità della sapientia e scientia e altri doni acquistati, è la maldetta vanagloria; e tutti a tre questi humori sono a guisa d'un panno grosso che si pone sopra la pupilla dell'occhio del nostro intelletto, il qual fa che non conosciamo Dio».⁹⁸

La vanagloria è perciò un muro che ostacola il rapporto dell'uomo con Dio. Ma ciò che è più colpevole è dato dal fatto che essa (e, *in extenso*, coloro che ne cadono vittime o ne sono complici) si auto-assolve reputandosi un esito, un prodotto del libero arbitrio, dono di Dio. In un testo della *Probatione* che riprenderemo più avanti troviamo la descrizione di questo processo:

«La vanagloria dice che è da Dio, però che havendo dato esso Dio il libero arbitrio al'huomo col'quale può eleggere il'bene e il'male, e se elegge e piglia il'bene, dunque si può gloriare, poiché da se stesso fa questo; e così vuol mostrare che la sua gloria non sia vana».⁹⁹

Ma, riecheggiando *1Pt* 5,8, la santa ci mostra la pericolosità di questa vanagloria identificandola con il demonio:

«Ma, u'veggo venir di là un feroce leone, accompagnato da una gran bestiaccia! Questo feroce leone è la vanagloria, che sempre cerca di inghiottire (se potessi) questa bella sposina della purità e di torre e impedire tutte le buone opere e la complacencia che sta sempre seco, acciò che quel che non tò l'un tolga l'altra».¹⁰⁰

Quindi la vanagloria è una potenza distruttiva e malefica emanazione del Maligno che sconvolge e pone in crisi tutte le migliori prerogative dell'uomo, prima fra tutte si oppone all'umiltà. Con i caratteri di una vera e propria rappresentazione teatrale, la nostra santa

⁹⁷ Da ricordare che, nella prima visione della Passione (8 giugno 1584), i primi ad essere nominati come crocifissori del Cristo sono proprio i superbi che gli inchiodano la mano destra. Cf. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *I Quaranta giorni*, cit., 123.

⁹⁸ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Renovatione della Chiesa*, in EAD, *Opere*, cit., vol. VII, 47.

⁹⁹ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Probatione 2*, in EAD, *Opere*, cit., vol. VI, 162.

¹⁰⁰ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Probatione 1*, in EAD, *Opere*, cit., vol. V, 106.

vede impegnate, in un singolare duello, la Vanagloria e l'Umiltà come vere e proprie personificazioni femminili. La narrazione è lunga ed articolata e riportiamo solo l'inizio e la parte finale. L'inizio fissa l'atteggiamento delle due contendenti:

«Alla battaglia, alla battaglia... Le si apparecchiano appunto come chi vuol combattere in stecato...».

La vanagloria si mette colà molto orgogliosa, e l'umiltà per il contrario... La vanagloria si sta passeggiando, mostrando non volere offendere l'umiltà... L'umiltà si sta ancora lei mostrando non la volere offendere, ma si sorride del suo guerreggiare perché resterà perdente... Hor mi vò fermare alquanto a vedere questa lor battaglia. Credo si daranno la morte l'una l'altra».

«La vanagloria ha di molte arme, ma l'umiltà non l'ha men potente, e' tagli son più arrotati: guarda che non sieno anco avelenati... La vanagloria vuol dare sopra il'capo; l'umiltà va disotto, andrà disotto, e leveragli il'capo di netto... L'umiltà gli ha dato una stoccata che l'ha gettata in terra; ma aiutati, aiutati, che l'ha non è ancor morta! ... Io mi starò a vedere, perché non mi trovo ancora possessora d'umiltà...».¹⁰¹

Al termine, dopo vari attacchi da ambo le parti in cui la santa è sempre dalla parte dell'umiltà fino ad esortarla ad uccidere la vanagloria,¹⁰² si arriva alla sconfitta totale di quest'ultima:

«L'ultimo colpo glie l'ha dato con quella profonda e non mai tanto lodata umiltà che elesse il'mio benedetto Christo quando fu confitto in croce, dove essa non ha havuto più ragione alcuna. Ma all'umiltà gniente è rimaste tante e tante di quelle che ha dette il'Verbo nell'Evangelio, di quelle che ha cantate David, di quelle dell'esempio de' Santi, e ancora di quelle che concordemente hanno detto e' dottori... Hora la santa umiltà se ne va pian piano con li occhi bassi, a passo a passo, con moderata allegrezza».¹⁰³

Priorità quindi dell'umiltà in quanto essa è il tratto distintivo del Cristo sulla base del noto passo di *Mt* 11,29 che la nostra santa cita durante la fase più drammatica della lotta tra Vanagloria ed Umiltà. Dinanzi ad una presunta e dichiarata superiorità della superbia, che

¹⁰¹ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Probatione 2*, in EAD, *Opere*, cit., vol. VI, 161-2.

¹⁰² «O vanagloria, tu sei quasi morta, sei semiviva! Ammazza affatto, umiltà santa! ... Dagli morte e finiscila. Perché comporti tante ragione sciocche? ... Tu sei molto paziente, umiltà... Non è alcuno di meno intelletto che l'huomo vanaglorioso... I'vò stare a vedere come fanno bene», Ibid., 163-64.

¹⁰³ Ibid., 165-66.

– come il Demonio nell'episodio delle tentazioni di Gesù nel deserto – cita a sua utilità la Scrittura, la santa assegna all'umiltà una giusta risposta:

«O questa vanagloria è pure stolta! Dice che si può compiacere del suo essere, perché Iddio si compiace ancor lui nell'esser suo, e vuol che lo inimitiamo come dice San Paulo: *Estote inimitatores Dei sicut filii charissimi*. E però ancor lei piglia compiacimento e vassi insuperbendo di se stessa e brama di esser lodata da tutte le creature. Vuole allegare la Scrittura per mostrare che la sua gloria non è vana, ma scambio il senso... L'umiltà gli risponde e dice che si deve imitare Dio, sì, ma Dio humanato, havendo lui detto: *Discite a me quia mitis sum et humilis corde*».¹⁰⁴

Accanto quindi alle rappresentazioni relative alla Passione, visute da S. Maria Maddalena, ne troviamo altre in cui sempre sotto la guida della Scrittura o riecheggiandone alcuni passi, frutto di una puntuale meditazione che fa da sfondo all'estasi. In esse abbiamo raffigurati gli effetti che la vicinanza o la distanza da Dio procurano sull'uomo e sui religiosi in particolare. La violenza di certe immagini che compare qua e là non è fine a sé stessa, ma è inquadrabile, da un lato nell'amore *kenotico* che conduce Gesù a discendere fino ad un livello di abiezione a beneficio e a salvezza dell'uomo e, per altro verso, in tutto un intento di riforma della Chiesa del quale la santa si fa promotrice e di cui la fedeltà al Vangelo che i religiosi/e – e, *in extenso*, la Chiesa istituzionale – devono mantenere.¹⁰⁵ In sostanza all'Amore (Cristo) che ama deve necessariamente corrispondere l'amore da parte della sua creatura. Un amore, quello di Cristo che è 'pazzo' che chiede all'uomo una costante conformazione. Quella conformazione che la nostra santa non solo illustra con i racconti di visione che ci presenta e con il realismo delle immagini, ma anche con reazioni 'esplosive' che rendono il monastero, un vero spazio teatrale.

¹⁰⁴ Ibid., 162-63.

¹⁰⁵ In questo proposito di 'renovatione' sta la risposta ad un oscuro momento di desolazione collocabile nel 1590 in cui la santa medita addirittura il suicidio. Rispetto a S. Teresa d'Avila, questa risposta è stata vista un superamento attivo di uno stato angoscioso, che permette alla santa di canalizzare tutte le energie nell'apostolato del rinnovamento. Cf. GIOVANNI SERAFINI, *Maria Maddalena de' Pazzi: la vita e l'iconografia*, in AA. VV., *L'altra metà del cielo. Sante e devozione privata nelle grandi famiglie fiorentine nei secoli XVII e XIX*, Sillabe, Livorno 2014, 98. A nostro avviso, la Pazzi – per i suoi intenti di riforma e per la sua ecclesiologia – risulta molto più attuale della santa spagnola, anche se meno conosciuta a causa dei suoi scritti poco diffusi.

II.3. Il monastero: teatro educativo

La vicenda religiosa e spirituale di S. Maria Maddalena si inserisce in un contesto culturale particolare, gravido di elementi che spaziano dall'arte (figurativa, architettonica e statuaria), alla letteratura, alla sacra rappresentazione. Soprattutto quest'ultima, che nel Medioevo aveva conosciuto i suoi primordi con la *Lauda*,¹⁰⁶ vede i monasteri femminili come i luoghi deputati al suo svolgimento con finalità ricreativa ma, al contempo, educativa. Ciò accade in modo specifico proprio per il monastero di S. Maria degli Angeli per il quale il primo biografo della nostra santa, V. Puccini, a pochi anni dalla sua morte scrisse un trattato sul modo di allestire la rappresentazione (*Trattato dell'ordine e modo che deve essere tenuto dalle maestre e dalle novizie et giovane per lor suddite, nel fare la rappresentazione spirituale*).¹⁰⁷

Indubbiamente la stesura di tale trattato prova che la recitazione era di casa nei monasteri femminili, ma guardata anche con certa severità per non permettere l'ingresso di pratiche viste come mondane (come la danza), oppure certi tipi di strumenti che si discostavano dalle usanze più strettamente liturgiche.

Del resto, l'esperienza teatrale in ambito religioso era già stata ampiamente avallata dalla Compagnia di Gesù che, sin dalla fine del secolo XVI (*Ratio formationis* del 1599), aveva visto nella declamazione e nella spettacolarizzazione un valido strumento formativo per i giovani religiosi.¹⁰⁸

Leggendo il noto episodio delle campane in cui la santa va gridando il suo invito ad amare l'amore, si deve notare come esso – al di là dell'esaltazione verbale – coinvolge la totalità della sua persona:

«Ardeva tanto la fiamma del divino amore nell'anima sua che trapassava ancor nel corpo, onde fece un viso molto infocato; e per il gran calore non poteva tenere nulla in sul petto, e si sventolava come quando si sente un gran caldo.» Di poi si rizzò a volo e andò correndo tutto l'orto parecchi volte, e quasi per tutto il convento, e diceva che andava cercando d'anime che conoscessino e amassino l'Amore. E sempre chiamava l'Amore

¹⁰⁶ Rinviamo qui al nostro contributo dal titolo: *Le sacre rappresentazioni medievali*, in E. BOAGA-L. GAMBERO (a cura di), *Storia della Mariologia 2. Dal modello letterario europeo al modello manualistico*, Roma, Città Nuova-Marianum, 2012, 31-51.

¹⁰⁷ Cf. TIZIANA ZANINELLI, *Influssi culturali nell'esperienza mistica di S. Maria Maddalena de' Pazzi*, in *Rivista di Ascetica e Mistica* 17 (1992), spec. pp. 55-7. Il testo di Puccini è del 1613.

¹⁰⁸ Per le vicende relative al teatro dei gesuiti rinviamo al nostro contributo *Maria nel teatro religioso tra XVI e XVIII secolo*, in *Theotokos* 24 (2016), 9-58.

o parlava con esso Amore; e tal volta incontrando qualche suora la pigliava e stringendola molto forte gli diceva:

Anima amate voi l'Amore? Come fate a vivere? Non vi sentite consumare e morire per amore?» E simil parole diceva credendo che ciascuna sentissi quel che lei sentiva drento di sé. Quando fu andata un pezzo per il convento, si appiccò poi alle campane, e campanuzzi, e sonava gridando ad alta voce: «Ad amare, anime, venite a amar l'Amore dal'cui siate tanto amate! A amare, anime!» E non restava punto di dire queste parole». ¹⁰⁹

Alla base della scena qui descritta non abbiamo solo un fattore di emozionalità ed è ciò che noi vediamo esternamente dalla reazione, ma la santa, in forza della risposta di fede e di amore al Verbo-Amore, lo grida inscenando una vera e propria azione drammatica che affonda le sue radici nella gratuità con la quale il Verbo si dona, mantenendo e confermando tutto il carattere di performatività proprio della Parola del Signore, in quanto Parola creatrice e redentrice. In sostanza, si deve amare l'amore in quanto Egli ha tanto amato e, aggiungiamo, lo ha fatto con il suo Sangue prezioso, sparso per la redenzione. Se S. Maria Maddalena grida ed opera questo 'scompiglio' all'interno del monastero, ciò è motivato dalla proprietà effusiva dell'Amore che lei definisce 'pazzo' proprio a motivo dell'Incarnazione e della Passione.

A ciò si aggiunge un ulteriore aspetto consequenziale: l'invito gridato dalla nostra santa ad 'amare l'amore' assume un carattere specifico neotestamentario, ossia quello kerygmatico che vediamo, ad esempio, nel discorso di Pietro in *At* 2,14ss. Si tratta di un parlare a voce alta, di un gridare quello che è il contenuto del messaggio salvifico: il Cristo ucciso e risorto-vivente che obbliga ad una presa di posizione in un'ottica comune di conversione (cf. *At* 2,38) e di risposta all'amore in S. Maria Maddalena, la quale ci viene descritta con i tratti alterati, segno di una inabitazione divina.

Si passa perciò da una evocazione per immagini, propria degli stati estatici della nostra santa ad una dinamicità che non si accontenta soltanto di esplicitare quanto le appare (come abbiamo visto per la molteplice drammatizzazione della Passione), ma va oltre con il coinvolgimento di coloro che vivono con lei ed il monastero si trasforma nel teatro, anzi diviene luogo dove si realizza il teodramma per il quale Gesù offre alla santa la possibilità di assistervi e di divenirne un personaggio attivo, capace di interloquire, da un lato, con

¹⁰⁹ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Probatione* 2, in EAD, *Opere*, cit., vol. VI, 188-9.

gli altri protagonisti della storia della salvezza e, per altro verso, con la comunità.

È il livello di significato più elevato al quale giungono le estasi della nostra santa: assieme alla comunicazione-descrizione di immagini (attraverso un'oralità che presenta diverse manifestazioni: dalla parola, al gemito fino all'esclamazione, ecc.) attuate da S. Maria Maddalena troviamo un'azione che tocca sul vivo la sua comunità e la attrae per spingerla ad una seria presa di coscienza dell'amore di Dio e ad adeguarsi ad esso. In una parola: conversione e riforma, le stesse di cui la nostra santa si è fatta voce nel corso della sua esistenza additandole all'intera Chiesa.

Qui si colloca un motivo teologico più profondo che nasce dalla convergenza nel potere di coinvolgimento proprio della Rivelazione nei confronti dell'uomo e dalla capacità che Cristo – compimento della medesima (cf. *Lc* 4,16ss e *Eb* 1,1ss) – ha di attirare a sé tutti con il suo mistero pasquale (cf. *Gv* 12,32). In tale convergenza ritroviamo la cooperazione alla salvezza che a partire dal Cristo unico Mediatore (cf. *1Tim* 2,5) è estesa ad ogni persona.¹¹⁰ Una salvezza che inizia con la conversione del singolo e dell'intero popolo di Dio a partire – come testimoniano le 12 lettere ai grandi del suo tempo – da coloro che sono responsabili e guide della Chiesa.

S. Maria Maddalena de Pazzi si trova in un insieme di rapporti molto complesso: attraverso il coinvolgimento singolare che il Signore le permette di vivere attraverso i suoi stati estatici, la nostra santa va oltre la semplice mediazione, esplicando la funzione di attirare su di sé l'attenzione non però mossa da un istinto di superbia (perfettamente contraria alla sua sensibilità), ma orientando – in modo vivace come ci mostra l'episodio delle campane – l'interlocutore¹¹¹ verso Cristo: è Lui che va amato perché quell'amore con il quale ha amato l'umanità conformandola a questo fine,¹¹² si traduce in una volontà di attrazione e di conseguente rinnovamento. Un rinnovamento che, abbiamo visto precedentemente, trova nell'elemento del Sangue puri-

¹¹⁰ Il Concilio Vaticano II è chiaro su questo punto nella sua Costituzione Dogmatica sulla Chiesa: «come l'unica bontà di Dio è realmente diffusa in vari modi nelle creature, così anche l'unica mediazione del Redentore non esclude, ma suscita nelle creature una varia cooperazione partecipata dall'unica fonte», CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa, *Lumen gentium*, n. 62, in *Enchiridion Vaticanum*, Bologna, Dehoniane, 1981, 1/437.

¹¹¹ Interlocutore che è tanto la comunità, quanto il lettore che non può restare indifferente dinanzi alla narrazione di simile fatto.

¹¹² Cf. il testo precedentemente citato de *I Quaranta giorni*, 227.

ficatore un'immagine concreta e, al contempo, del tutto in linea con l'essenza stessa della Rivelazione¹¹³ ed elemento che chiama imperiosamente alla conversione. Sangue così come appare in una di queste lettere, rivolta a papa Sisto V dagli accenti brucianti:

«Esclama grandemente hoggi el Sangue dello svenato Agnello dinanzi al Padre suo misericordia e vendetta per li consecrati sua christi e ribelle spose, il quale invita voi suo Vicario, all'imitatione sua, a spogliarsi tutto di sé e di tutte le cose che sono sotto Dio».¹¹⁴

Le varie figurazioni che si mostrano a S. Maria Maddalena (anche quelle non concernenti direttamente la Passione) sono animate da questo fattore direttamente derivante dalla Rivelazione, per cui la nostra santa, con tutta la complessità della sua persona e dei suoi moduli espressivi nonché con la sua testimonianza sconvolgente di vita, si pone come uno di quei mezzi attraverso i quali Dio si fa intendere e si rende presente con il suo pressante invito alla conversione che è via privilegiata di comunione più intensa con Lui. In questo è possibile scorgere la sostanza del paolino «Ad maiorem Dei gloriam» (*ICor* 10,31) che sarà poi fatto proprio dalla Compagnia di Gesù della cui spiritualità cristocentrica la santa è edotta dalle sue letture e dai sacerdoti che la frequentano. Una gloria in cui l'uomo realmente si realizza.

Di tutto questo insieme di elementi, il monastero diviene teatro dove la conoscenza sperimentale di Dio (che è il significato più profondo della mistica¹¹⁵) si può conseguire e di cui S. Maria Maddalena diviene personificazione concreta mossa da una sincera ed amorosa fede che la rende costantemente unita al Cristo Sposo fino a riviverne le varie fasi – specialmente le più dolorose – dell'esistenza terrena.

¹¹³ Da ricordare che molte sostanze liquide, quali simboli, evocate nelle estasi (ad esempio, il sangue l'acqua e il latte) sono dirette emanazioni dell'identità di Dio, specialmente della sua grazia e della sua purità. Ne abbiamo parlato nel nostro *S. Maria Maddalena de' Pazzi: esistenza e teologia a confronto*, Roma, Ed. Carmelitane, 2010, spec. pp. 137ss.

¹¹⁴ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Renovazione della Chiesa*, in EAD, *Opere*, cit., vol. VII, 65.

¹¹⁵ «Optimus modo cognoscendi Deum est per experimentum dulcedinis», BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *In III Sententiarum*, dist. 35, q. 1, ad 5^{um}, in ID., *Opera*, Firenze, Ed. Quaracchi, 1887, t. III, 775.

CONCLUSIONE

Quella di S. Maria Maddalena è un'esistenza teologica, ma accanto all'aggettivo che designa il rapporto di conoscenza-amore del credente con la Rivelazione, occorre inserire l'avverbio 'drammaticamente'. La vicenda umana e religiosa della santa fiorentina possiede questo carattere particolare nel quale l'azione regna sovrana. Ed in effetti proprio nel suo costituirsi come evento la Rivelazione è parolazione, movimento, incontro-scontro dialettico di persone, a partire dal Dio che vuole intrattenersi con gli uomini (cf. *Bar* 3,38).

È Dio che innesca il dialogo e, di conseguenza, la Rivelazione provoca l'uomo ad una risposta e ad una presa di posizione che comporta non poche volte sofferenza ed impopolarità. Sono queste ultime a caratterizzare il Cristo al quale la nostra santa è unita con un vincolo nuziale mistico e del quale si fa voce riproducendone in modo visibile i sentimenti, le emozioni che sono sempre finalizzati al trionfo dell'amore.

La spettacolarità che mostrano le estasi e i conseguenti comportamenti esteriori della santa sono mossi da questa profonda convinzione e ciò la rende interprete teologica di quegli eventi di Rivelazione: non è solo una pura *imitatio Christi*, ma una illustrazione plastica degli effetti che Dio stesso produce sull'uomo con un linguaggio molto immediato e coinvolgente con il quale la santa si presenta al lettore.

L'essere inserita nello spettacolo della Passione e, a sua volta, assumere atteggiamenti spettacolari nella sua vita claustrale quotidiana dettati da questo evento unico di salvezza, è indice di quell'amore che, esigendo la totalità della persona, opererà la trasformazione in un'ottica di perfezione. Osserva in merito C. Mezzasalma che «*abbassamento e comunione* sono i due termini che abbracciano, dietro di Cristo, tutta l'esperienza cristiana e suor Maria Maddalena li visse pienamente, insieme, per la santità».¹¹⁶

A partire da questa santità – vista come obiettivo unico che il cristiano deve perseguire – si comprendono anche gli ammonimenti e gli inviti alla riforma della Chiesa per togliere dalle sue membra quella vanagloria che è principio ed origine di ogni peccato, in quanto contraria al cammino di *kenosi* attuato dal suo Signore.

L'originalità di S. Maria Maddalena è qui: tutto ciò che in lei è estasi è funzionale per la teologia e, a sua volta, si rende concreta e capace di additare all'uomo la strada con la quale mantenere la comu-

¹¹⁶ C. MEZZASALMA, *Il futuro ha un cuore antico*, cit., 14. I corsivi sono nel testo.

nione trasformante con Dio. Per questo motivo, se già all'inizio del secolo XXI, don D. Barsotti auspicava un riconoscimento, del tutto consono e giustificato, a S. Maria Maddalena del titolo di "dottore della Chiesa" è ora di riprendere il discorso aiutati anche dalla versione in italiano corrente dei suoi testi che alcuni esperti hanno recentemente pubblicato e che ne faciliterà la lettura e una più diffusa conoscenza dei contenuti teologici, umani ed esperienziali.

Nella storia della teologia abbiamo avuto nel secolo XX la figura di H.U. von Balthasar († 1988), che ci ha parlato, a proposito della Rivelazione, di una estetica (bellezza della Rivelazione), di una teodrammatica (Rivelazione in atto) e di una teologica (Rivelazione nella sua consistenza veritativa), ma già nel suo tempo la nostra santa ne ha posto in certo modo le premesse con l'unire al racconto e al drammatico vissuto della visione un denso messaggio teologico che, oltre ai solidi contenuti dottrinali, incide sul vivo e sottolinea l'urgenza della conversione del singolo e dell'intera Chiesa.

*Viale XXX Aprile, 6
I - 00153 ROMA*

FROM RENOVATION TO RENEWAL:
THE MESSAGE OF SAINT MARY MAGDALEN DE' PAZZI
FOR OUR POST-CONCILIAR CHURCH

MILTON WALSH

The proclamation came as a clarion call in a letter written by the young Carmelite novice to a Jesuit priest: "The determined time has come, predestined from all eternity in the mind of God and so longed for by his servants past and present – the time for the renewal of his Bride, the Church."¹ The herald of this declaration was Saint Mary Magdalen de' Pazzi, and the determined time was 1586, twenty years after the conclusion of the Council of Trent.

In the summer of that year Mary Magdalen experienced ecstasies concerning the Church, and in the course of the encounters she dictated twelve letters to some leading religious figures of her day. These letters were gathered into a manuscript entitled *Renovazione della Chiesa*. The Italian word "*renovazione*" can be translated into English as "renovation" or "renewal", although the two words carry different nuances in our language. "Renovation" is often used to describe the physical alteration of a church building, while "renewal" suggests a broader, dynamic process of rejuvenation. We might think of renovation as a visible expression of renewal. True spiritual renewal will lead to external change, be it in personal conversion or ecclesial life; on the other hand, exterior change does not necessarily indicate interior renewal.

As a woman religious in late sixteenth-century Italy, Mary Magdalen was concerned about the ecclesiastical reforms called for by the Council of Trent, but as a great mystic she was more concerned about the profound spiritual conversion which was the desired goal of

¹ FAUSTO VALLAINC (ed.), *Tutte le Opere di Santa Maria Maddalena de' Pazzi, Volume Settimo: Renovazione della Chiesa*, Firenze, Centro Internazionale del Libro, 1966, 84. Unless noted, translations in this article are by the author.

those reforms. We who are the heirs of the Second Vatican Council seek to live out the vision of that historic event in the pilgrimage of the Church. The writings of this remarkable woman offer insights into how the renewal called for by an ecumenical council might be realized.

I. RENOVATION: THE LETTERS OF SAINT MARY MAGDALEN DE' PAZZI

When Catherine de' Pazzi was a little girl the historic churches of her native Florence were undergoing significant renovation. Choirs were demolished, rood screens removed and private chapels leveled to permit greater visibility of the high altar as an incentive for better lay participation in the celebration of the Mass. Like the re-arrangement of churches following the Second Vatican Council, these changes were not mandated by specific decrees, but arose more or less spontaneously as an expression of the times. Between 1565 and 1575 the painter and architect Giorgio Vasari oversaw, at the behest of Cosimo de' Medici, the renovation of two of the premier churches of Florence, Santa Croce and Santa Maria Novella. Several factors contributed to this dramatic enterprise: the religious leaders were anxious to express their commitment to the vision of the Council of Trent; Cosimo de' Medici saw the project as a way to ingratiate himself with the pope; and Vasari viewed the alterations as an opportunity to sweep away the clutter of medieval centuries and exalt the beauty of line and unity of space so prized in the Renaissance. Once the choir was relocated, the separate chapels demolished and a large wall torn down that had separated the laity from the area reserved to the friars (including the high altar), Vasari could boast that the changes made Santa Maria Novella "appear to be a beautiful new church, as it really is."²

The renovated churches were a visible expression of the post-conciliar enthusiasm sweeping through Europe. The city that had been the birthplace of Renaissance humanism sought to embrace the rather austere, devotional and affective piety of the Tridentine reform movement. Older orders, like the Dominicans, championed the religious revival, and new orders – most notably, the Society of Jesus – offered fresh expressions of religious life. Winds of renewal fanned the flickering flame of the Carmelite Order, prompting reform movements in Italy and France, and a new branch of the order in Spain. The

² MARCIA B. HALL, *Renovation and Counter-Reformation: Vasari and Duke Cosimo in Sta Maria Novella and Sta Croce*, Oxford, Oxford University Press, 1979, 5.

spiritual descendents of the hermits of Mount Carmel sought, in the words of Saint Mary Magdalen, to return to “the rigor, the simplicity, and the purity of life” of their origins.³

We do not know what Catherine made of the dramatic alterations to the churches of her childhood, but her upbringing was certainly shaped by the devotional climate of the times. Although she was named after her grandmother, the girl gloried in her name primarily because of her devotion to Saint Catherine of Siena, whose spirituality influenced her greatly. Another saintly Catherine was living in nearby Prato, Catherine de' Ricci. Catherine de' Pazzi knew about her from mutual friends and treasured a book relating remarkable events in the holy woman's life. It is not surprising that this devout young girl should choose to enter religious life, but what attracted her to the Carmelites at Santa Maria degli Angeli was an aspect of their life expressive of *aggiornamento* in the sixteenth century: they encouraged the frequent reception of Holy Communion. The sixteen-year-old entered the Carmelite monastery in November of 1582, less than two months after the death of Teresa of Avila.

Sister Mary Magdalen de' Pazzi had experienced religious ecstasies before entering the monastery, but these became much more intense after her admission to Santa Maria degli Angeli. She and her companions were troubled by these remarkable happenings, and referred the matter to the priests responsible for the spiritual life of the community. (Since 1521 this responsibility had passed from the Carmelite friars to the Archbishop, who designated Dominican and Jesuit confessors to serve the convent.) The priests asked the sisters to record these experiences, and upon examination judged them to be authentic: in their opinion Mary Magdalen was neither mentally unbalanced nor misled by demonic forces. It is important to note that, as dramatic as these experiences were, they remained virtually unknown to the world outside the monastery. Mary Magdalen's diffidence should also be borne in mind. Far from seeing herself as a prophetic figure on a mission from God, Mary Magdalen felt her extraordinary experiences to be a burden, one that she assumed with humility and reluctance. She believed that these communications came from God, but she sought confirmation for that conviction in the judgment of her sisters and the priests responsible for the convent.

³ GIULIANO AGRESTI, (ed.), *Tutte le Opere di Santa Maria Maddalena de' Pazzi, Volume Quinto: Probatione, Prima Parte*, Firenze, Centro Internazionale del Libro, 1965, 95.

The letters dictated in 1586 speak repeatedly of de' Pazzi's "*ansiato desiderio*" for the renewal of the Church, but such anxious desire had marked her religious life all along. She saw the cloistered vocation as truly ecclesial, and she was drawn to embrace it not only by her own love for Christ, but out of love for the Church. Indeed, what pained her was to see Christ so neglected by the members of his Body. One night in Advent, 1583, the young novice remained behind in choir and was found there later reduced to tears, repeating, "O Love, you are neither known nor loved, but only offended!"⁴ This anxiety for the Church was frequently repeated: Mary Magdalen was saddened by the ignorance and blindness of so many Christians, and she desired to offer herself for the renewal of the Church. Sister Vangelista del Giocondo, who knew the saint all of her religious life, testified in the canonical process that she spoke constantly about the salvation of souls.

The immediate context for the letters collected as *Renovazione della Chiesa* is as follows. After a period of exhilarating spiritual ecstasies in which the saint received many divine favors, God led her into an experience of the Dark Night which lasted for five years, from 1585 to 1590. It was a time of intense testing: unspeakable spiritual dryness, temptations to despair, diabolic trials and even thoughts of suicide. She said she felt like Daniel cast into the lions' den. There was a small oasis in this desert, a brief space lasting from July 20 until the end of September, 1586, when the clouds lifted a bit and Mary Magdalen experienced the ecstasies which prompted the dictation of twelve letters regarding spiritual renewal of the Church.

Scholars today hold varying opinions about these letters. One author claims that they represent "...the most authentic and revealing document of the rich personality of this great contemplative, brimming over with anxiety for souls and love for the Church";⁵ for others, "These letters remain somewhat mysterious for us readers of a later age, far removed from the psychology of their author and from the historical context of the Church in which they saw the light of day."⁶ Fausto Vallainc, who edited *Renovazione della Chiesa* for the publication of Saint Mary Magdalen's collected works in the 1960s,

⁴ BRUNO SECONDIN, *Santa Maria Maddalena de' Pazzi: Esperienza e Dottrina*, Roma, Institutum Carmelitanum, 1974, 116-117.

⁵ ERMANNO ANCILLI, *La Passione di Santa Maria Maddalena de' Pazzi per la Chiesa*, in *Ephemerides Carmeliticæ*, 17 (1966), 410.

⁶ PAOLA MOSCHETTI - BRUNO SECONDIN, *Maddalena de' Pazzi, Mistica dell'Amore*, Milano, Edizioni Paoline, 1992, 157.

maintains that the letters are of perennial value because they touch on fundamental aspects of the life of the Church:

The “vision” of mid-August 1586 was not the summer reverie of a fragile soul, but the prophetic contemplation of a truth that transcends particular persons and times and which is rooted in the essential structure of the Church – a reflection on the love of Christ for all of humanity which purifies its members continuously in order to establish them in his grace and his glory at the end of time.⁷

While the message may be perennial, the medium was decidedly of its age. The flowery, baroque imagery of Mary Magdalen’s visions is not to the taste of most moderns; we live in a time when emotional religious expressiveness is considered bad form, and we may find the descriptions of her spectacular experiences uncomfortable reading.

The language of the letters is dramatic, but their content reflects an astute awareness of the levers of spiritual authority in sixteenth century Italy and a calculated application of pressure to those levers. The young novice is mounting a campaign and the recipients of her letters have been carefully chosen: the pope, the college of cardinals, and her own archbishop; local representatives of three important religious orders (the Dominicans, the Jesuits and the Minims); and two women renowned for their sanctity, Veronica of Cortona and Catherine de’ Ricci. Renewal of the Church would come about through the efforts of the hierarchy, the religious orders, and holy individuals – and Mary Magdalen was anxious to encourage those efforts.

Was she audacious? De’ Pazzi herself was reluctant to undertake this mission, and did so only because she was absolutely convinced that this was God’s initiative, not hers; and she had received confirmation of this conviction from prudent and learned theologians. Furthermore, she had the example of her great model, Catherine of Siena, who had challenged the pope in her day to return to Rome. Finally, humble Carmelite though she was, Mary Magdalen belonged to one of the most prominent families of Florence. She had grown up in a world of prelates and princes, and Maria de’ Medici – the future queen of France – was a childhood friend.⁸ A woman who grew up in a palace designed by Brunelleschi would not be intimidated by worldly prestige.

⁷ F. VALLAINC, *Renovatione*, 38-39.

⁸ When Maria was leaving for Paris, she visited Mary Magdalen and asked her to pray for three intentions: 1. That she would produce a male heir. 2. That she would be loved by the king. 3. That she would not lose the Kingdom of Heaven because of the

Mary Magdalen assumes a tone both courageous and modest in these epistles. She frequently refers to her own unworthiness in writing as she does, and seasons her entreaties with dashes of flattery. For example, when writing to the Archbishop of Florence she compares the bishop to the sun and herself to the moon – “But as you know, when someone is assisted by the lesser light of the moon, this is no disparagement of the light and splendor of the sun; but it happens that the very insignificance of the lesser light serves to make the clarity and brilliance of the sun more apparent.”⁹ She also proposes inspiring examples of holiness appropriate to her recipients. Thus the pope is exhorted to imitate Saint Peter; the cardinals should follow the example of saintly princes of the Church like Saint Jerome, Saint Bonaventure, and the recently deceased Charles Borromeo; and the Jesuits are urged to draw inspiration from the heroic labors of their companions in the Indies.

There are several themes running through the letters. Bruno Secondin proposes five of them:

- A. The “Bled Lamb”¹⁰ thirsts for the renewal of his Bride, the Church. This ardent desire is what motivates Mary Magdalen to write.
- B. The fundamental renewal must be an interior transformation that gives us a new heart in order to comprehend the mystery of God’s love expressed in the ministry of Christ’s blood. This interior renewal should not be prompted by a desire for prestige or practical results, but primarily “through love and with love”.
- C. This interior renewal expresses itself in a greater reverence for the blood of Christ and a desire to drink more deeply from the fountain of divine life. This desire produces external virtues such as poverty, charity, purity, patience and perseverance. By means of these virtues the whole Church will be renewed.
- D. Those in greatest need of this renewal are priests and religious (whom Mary Magdalen refers to as “christs” and “spouses”).
- E. The tools for bringing about this renewal are disciplinary sanctions, theological instruction, preaching, and prayer.¹¹

Kingdom of France. The Carmelite promised to do this, and prayed every Saturday to the Blessed Virgin for these intentions. She in turn had three requests to make of Maria de’ Medici: 1. That she would work to restore the Jesuits to France. 2. That she would struggle against heresies there. 3. That she would assist the poor. Mary Magdalen’s requests demonstrate how concerned she was about the cause of renewal.

⁹ F. VALLAINE, *Renovazione*, 78.

¹⁰ “*Svenato Agnello*”, a term used occasionally by Saint Catherine of Siena, and frequently by Saint Mary Magdalen.

¹¹ B. SECONDIN, *Maddalena*, 369-371.

We will examine these themes in more detail later. For now, two points should be noted. First, the specific “techniques” of renovation come at the end of the list: more fundamental is an interior experience of conversion, and more fundamental still is the salvific desire of Christ. Secondly, the transformation is seen by Mary Magdalen in terms of an acceptance and imitation of the sacrificial love of Christ, symbolized by the shedding of his blood.

The addressees would be sympathetic to her appeals for reform. Pope Sixtus V reigned from 1585 to 1590, the very years of Mary Magdalen’s experience of the desolation in “the Lions’ Den”. A few days after his election, the Carmelite had a vision of the Cross planted as a beautiful tree in the garden of the Church, and then saw the new pope holding a large cross in his hand. Formerly a Franciscan friar renowned for his asceticism and preaching, Sixtus was nicknamed “the iron pope” and dedicated his energies to implementing the decrees of the Council of Trent, primarily by means of a thorough reorganization of the administration of the Church. Mary Magdalen urges the Holy Father to contemplate Christ crucified and imitate his self-emptying: “Strip yourself entirely of yourself, and clothe yourself with him,”¹² apt advice for a son of Saint Francis. She also wrote to the college of cardinals, urging them to assist the pope in his religious mission.

The Archbishop of Florence, Cardinal Alexander de’ Medici, was a favorite disciple of Saint Philip Neri, so he would be well-disposed to the cause of renewal... although it took nine years to get him to move from Rome to his diocese. Alexander belonged to a collateral branch of the powerful Medici family, and was also related to Pope Leo X on his mother’s side. He was a deeply devout man with connections to the Dominican community of San Marco, which had been the home of Savonarola. Mary Magdalen wrote three letters asking him to visit her at Santa Maria degli Angeli. Both she and Saint Philip told Alexander that he would be elected pope but would have a brief reign. He was indeed elected in April 1605, and took the name of Leo XI; perhaps his pontificate would have associated that name with the zeal of religious renewal as his uncle’s had linked it to Renaissance splendor, but he was dead within the month.

Mary Magdalen de’ Pazzi was convinced that the religious orders had a pivotal role to play in the renewal of the Church. This was true both because religious communities constituted a significant element

¹² F. VALLAINC, *Renovatione*, 65.

in the populace and because the laxity of many religious was proverbial. A survey of Florence in 1552 reported that there were fifteen communities of men and forty-five communities of women in a population of 60,000. The relative wealth of many of these communities and the custom of accepting young children who did not have a vocation had created a situation in which, as Mary Magdalen complained, "... the three vows are promised by many in their religious profession, but observed rarely."¹³

For this reason, she addressed letters to local representatives of the Dominicans, the Jesuits and the Minims. She placed great confidence in these three orders and warmly recommended them to the pope (a delicate matter, since he was a Franciscan). The Dominicans were well known for their reforming zeal, personified in the figure of Pope Pius V, elected to the See of Peter in 1566, the year of de' Pazzi's birth. The Carmelite addressed the first of her letters to the archbishop's Dominican confessor, Fr. Angelo Pientini. The Minims were distinguished for their austerity and poverty, and, although they had been founded by Saint Francis de Paola in 1435, they had come to Florence only three years before Mary Magdalen dictated her letters. The Jesuits were the newest order of the three and were closely associated with the Tridentine renewal. Mary Magdalen addressed a letter to the rector of the Jesuit community, and a second – her longest and most personal epistle to Fr. Pietro Blanca, who had been her confessor before she entered the monastery. (It seems the Carmelite novice was aware of tensions between the Jesuits and Dominicans: in her letter to Fr. Pietro she urges them to put these disagreements aside for the sake of the important work of renewal.)

Finally, she wrote to two women who would later be canonized: the Dominican Catherine de' Ricci and the Cistercian Veronica da Cortona. To them, as to the representatives of the religious orders of men, she writes of her grief that so many religious are not faithful to their vows. She also speaks of the place of contemplatives in the renewal of the Church: their prayer is a fire which should spread from the monastery to enflame cold hearts; they are like lions who by their courage and fidelity support the throne of the Church on which Christ, the new Solomon reigns; they are doves who leave the ark, not to see if the floodwaters have subsided, but to help make them subside and so bring souls back to Christ.

¹³ Ibid., *Renovatione*, 70.

The twelve letters of Mary Magdalen de' Pazzi on the renovation of the Church combined spiritual ardor and prudent reserve. Her recipients were carefully chosen, both for their sympathy with the cause of renewal and for their ability to further that cause in practical ways. What impact did the letters have? Apparently, none at all. It seems likely that some, perhaps most, of the letters never left the monastery. We know that Catherine de' Ricci received hers, because she sent a rather guarded response. Mary Magdalen suspected that her first letter to the archbishop did not reach him, which prompted her to write two more. While some scholars believe that the only letters delivered were those to Catherine de' Ricci, Bruno Secondin speculates that it is likely that those addressed to the Dominicans, Jesuits and Minims were sent; certainly it is plausible that Mary Magdalen's letter to her former spiritual director would have been passed on.

It is generally agreed that the letters to the pope, the college of cardinals, and the Archbishop of Florence were not released from the monastery. Competent theologians had assured the sisters that Mary Magdalen's remarkable experiences were authentic, but these occurrences remained "in house." This twenty-year-old novice did not enjoy the prestige of a Catherine of Siena, or a Catherine de' Ricci for that matter, and the leadership of the community probably sensed that such letters addressed to the most eminent figures in the Church might create a stir. The prelates could consider their author a latter-day Catherine of Siena ... or a latter-day Savonarola. The caution endured: although many of the religious experiences of Mary Magdalen de' Pazzi became known soon after her death, the letters on the renovation of the Church were not published until 1884.

There is an interesting epilogue to the summer revelations of 1586. The archbishop did visit the convent at the end of September... not in response to Mary Magdalen's entreaties, but for the canonical election of a prioress. Naturally, she hoped to see him, but her superiors judged it prudent that they not meet. The morning of the election, Mary Magdalen went into an ecstasy after receiving Holy Communion and remained immobile (and immovable!) for eleven hours. This happened at the place where the cardinal had to enter the convent, so they met and she spoke to him about the urgent need for renewal in the Church. He was sufficiently impressed to ask to see her again after the election. In their conversation he agreed with her about the necessity of renewal and shared with her some of the obstacles in carrying out the needed reforms. And that, it seems, is where Mary Magdalen's initiative for the renovation of the Church ended.

If we recall the primacy this saint gives to interior conversion over exterior accomplishment, however, we realize that we have only scratched the surface of what Mary Magdalen de' Pazzi can teach us about true, lasting renewal. Here is how one author recently evaluated the result of her work for the renewal of the Church:

Mary Magdalen does not enjoy the success of Saint Catherine of Siena ... her efforts seem, instead, fated to remain confined in a kind of desert, muffled by a silence which dreadfully surrounds the saint. It is the mystery of the Cross! Mary Magdalen does not shirk the duty entrusted to her by God, because the same reform of the Church that had been desired for years and manifested in the fervor following the Council of Trent is being carried out in the depths of her being.¹⁴

What appeared to be an oasis in the desert of Mary Magdalen's desolation had turned out to be a mirage. The failure of her efforts added to her suffering but confirmed her in her Carmelite vocation. In the words of Bruno Secondin, "If the '*sequela Christi*', the carrying of him in one's own hands, the act of stripping oneself 'naked' with him is the duty of the religious soul, it is all the more the obligation of a Carmelite."¹⁵ In her Dark Night Mary Magdalen recognized that human initiatives for the renewal of the Church could bear fruit only if they grew out of a profound conversion produced by the sacrificial love of Christ. Participation in his humiliation would do more to renew the Church than the successes achieved by implemented decrees and external reorganization.

II. RENEWAL: THE DOCTRINE OF MARY MAGDALEN DE' PAZZI

The "rapture" which prompted Mary Magdalen's letters ends with these words: "Our God is great and his ways are unsearchable; his works are lovable and hidden. The work of God is a profound abyss."¹⁶ The renewal of the Church is one such work, and the Carmelite recognized that the effect of the divine touch would not always be immediately apparent. Some of her experiences refer to the hidden quality of God's action. For example, at the end of the visions entitled

¹⁴ NICOLA GORI, *Maria Maddalena de' Pazzi: L'impazienza dell'Amore di Dio*, Milano, Edizioni San Paolo, 2003, 67.

¹⁵ B. SECONDIN, *Maddalena*, 400.

¹⁶ F. VALLAINC, *Renovatione*, 53.

I Colloqui (Christmas 1584 – Ascensiontide 1585) she is asked to choose between two pillars: the first is resplendent on the outside, but within is full of vile things; the other is ugly and battered on the outside, but beautiful within. The second is Jesus, adorned with the marks of his Passion, but beneath this distressing appearance is found the Son of God.

The Church participates in this external humiliation and internal glorification. The experiences related in *I Colloqui* were followed by an eight-day rapture beginning at Pentecost. At the conclusion of these visions Mary Magdalen sees two brides: the first, adorned by the Divine Bridegroom with a vast array of festal garments and jewels, is escorted into the heavenly court; the second is naked, and not only does she not enter paradise, but will not even dare to raise her eyes and see it. The saint is urged to choose the latter bride. She does so, and she is plunged into “the Lions’ Den” of five-years’ testing. Of this period of extreme trial, Secondin writes:

She had to pass through this process of immersion into her own nothingness, her own “*nihilo*”, her own “non-being” and “non-willing” in order to reach the burning love of unifying and transforming participation that feeds Trinitarian life. This testing was advantageous not only to Maddalena but to the entire Church.¹⁷

This theme of “non-being” is central to what Saint Mary Magdalen de’ Pazzi has to teach us about the true renewal of the Church, but it is a subject that meets with resistance in an era such as ours which exalts autonomy. What she teaches is nothing other than the Gospel imperative to take up our cross each day and follow Christ. It was in response to this call that Mary Magdalen embraced her Carmelite vocation, and it was this reality which inspired her remarkable religious experiences.

The ecstasies of Mary Magdalen de’ Pazzi were dramatic and are highlighted in artistic depictions of the saint. However, we should recall that, for all their intensity, they took place within a relatively short space of time. Mary Magdalen was a Carmelite for twenty-five years, but her visions occurred during a period of just over five years; throughout the subsequent seventeen years of her religious life she had no such dramatic experiences. Claudio Catena observes that there

¹⁷ B. SECONDIN, *Maddalena*, 128.

were 80 sisters in the convent when Mary Magdalen entered, and that a further 62 joined during her lifetime; but of these 142 sisters only about 15 were privy to the nature of her experiences.¹⁸ The rest of the community heard rumors of exceptional experiences, but their primary impression of Mary Magdalen was that she endured a great deal of suffering.

Mary Magdalen had joined an austere religious order, and she added privations to those called for by the Rule. For many years she lived on bread and water and slept for only a few hours a night. In addition, she experienced the severe spiritual "probation" from 1585 to 1590. In 1595, she begged the Lord for the grace "to suffer naked with the naked Christ" and this gift was given to her finally in 1604: the final three years of her life were spent in intense suffering and desolation. Throughout her religious life she contributed to the life of her community to the extent she could and kept up a correspondence with family and friends. The historian of the Carmelite Order, Joachim Smet, observes, "When she inquires about her nephew Paul, who she heard was ailing, when she asks Geri [her brother] to send her a bit of nutmeg, the misty image of the exalted mystic comes into sharper focus."¹⁹ Amid the daily duties of religious life, Mary Magdalen sought a greater and greater self-denial, because she understood this to be the way of discipleship and the means for true renewal of the Church.

Her desire to dispossess herself completely may strike many as harsh or even pathological, but in fact she was seeking to imitate the *kenosis* of Christ. This term is associated with the hymn cited in Philippians 2:6-11, which speaks of Christ "emptying himself," taking the form of a slave and accepting death on the cross. The concept has inspired a great deal of biblical and theological exploration over the centuries.²⁰ Saint Mary Magdalen was no theologian; she simply sought to follow the advice given by Saint Paul when he quoted this hymn: "Have this mind which was in Christ Jesus." (Phil 2:5) She did this in a way shaped by liturgical and biblical texts she heard daily. In our own day, Jean Corbon's reflections on the Church's liturgical life

¹⁸ CLAUDIO CATENA, *S. Maria Maddalena de' Pazzi Carmelitana: Orientamenti Spirituali e Ambiente in cui Visse*, Roma, Institutum Carmelitanum, 1966, 49.

¹⁹ JOACHIM SMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel, Volume II: The Post-Tridentine Period*, Darien-Ill.: Carmelite Spiritual Center, 1976, 220.

²⁰ A useful survey of contemporary theological reflection on the theme of *kenosis* is Lucien Richard, *Christ: The Self-Emptying of God*, New York, Paulist Press, 1997.

offer a fruitful approach to the writings of Saint Mary Magdalen. Here is his comprehensive description of “kenosis”:

The noun is derived from the verb ‘he emptied himself’ or ‘annihilated himself’ that is used in this passage [Phil 2:7]. The Son remains God when he becomes incarnate but he divests himself of his glory to the point of being ‘unrecognizable’ (See Is 53:2-3). Kenosis is the properly divine way of loving: he became a human being without reservation and without calling for recognition or compelling it. Kenosis refers first to the self-emptying of the Word in the incarnation but this is completed in the self-emptying of the Spirit in the Church, while it also reveals the self-emptying of the living God in creation. The mystery of the covenant stands under the sign of kenosis, for the more far-reaching the covenant, the more complete the union. Our divinization comes through the meeting of the kenosis of God with the kenosis of the human being; the fundamental requirement of the Gospel can therefore be stated as follows: we shall be one with Christ to the extent that we ‘lose’ ourselves for him.²¹

Through her own meditation on the kenosis of Christ, Mary Magdalen was led into a profound experience of the Trinity. Since the mystery of the Trinity is the foundation of the Church, her experiences of the Trinitarian kenosis offer important lessons for the renewal of the Church.

II.1. The Passion of Christ

In the late Middle Ages the West experienced a “rediscovery” of the humanity of Christ. Many factors contributed to this emphasis: the popularity of various forms of meditation on the life of Jesus, the artistic revolution inaugurated by Giotto and the blossoming of Renaissance humanism all played a part in this development. Mary Magdalen’s native Florence was one of the centers of these movements, and the instruction in forms of meditation which she received from the Jesuits helped shape her religious experiences. The associations of the Order of Mount Carmel with the Holy Land further fueled reflection on the events in the life of Jesus. The formula for receiving the habit at Santa Maria degli Angeli used during the saint’s lifetime illustrates several aspects of this spirituality:

²¹ JEAN CORBON, *The Wellspring of Worship*, New York, Paulist Press, 1988, 7.

Receive this tunic which symbolizes the most bitter suffering endured by Jesus Christ on the cross and the sorrow which filled the soul of the Virgin Mary. The nails which pierced the flesh, nerves and bones of her Son penetrated the heart of the glorious Virgin; may you always carry in your heart the suffering of Jesus Christ and his most holy Mother.²²

The young Carmelite followed this directive, and many of her visions dwell on the Passion of Christ. On three separate occasions she underwent lengthy sequences in which she accompanied Jesus through the final hours of his earthly life and re-enacted his Passion. She also received the stigmata and the crown of thorns in a painful (though invisible) way.

Two recurring themes in her visions are the wounds and the blood of Christ. The raptures of Mary Magdalen often present a kaleidoscopic array of images: the five wounds are furnaces, rooms, or caverns; the wound in the side is a hiding place or a nest, and it contains a thousand sacraments. The blood of Christ is central to Mary Magdalen's experiences. On the feast of the Annunciation, 1585, she had a vision in which Saint Augustine inscribed in her heart: "The Word became flesh", writing "The Word" in letters of gold to signify Christ's divinity, and the rest of the phrase in red, to indicate his humanity and his blood. About a month later she asked him to add the words "the blood of union" to the inscription.

There is dynamism in her meditations; for example, she makes a journey into an ever-deepening union with God by moving from wound to wound, receiving new graces from each one. In these journeys the blood of Christ is a fountain of purification and mercy, as she explains in an early Colloquy:

I mean this (she said), that first the blood in the left foot reduced /the soul/ to nothing, and the soul acquired the knowledge of itself. In the right foot the blood purified, and the soul was strengthened. In the left hand the blood enlightened, and the soul acquired the knowledge of God. In the right hand the blood illumined, and the soul was built up in charity. The side nourished; and the soul was transformed in the blood, so that it afterwards did not understand anything but blood, it did not see anything but blood, it did not relish anything but blood, it did not feel anything but blood, it did not think of anything but blood, it did not speak and it could not think of anything but blood. And everything that

²² The Latin text, dated 1564, is given in C. CATENA, *Carmelitana*, 98.

it did submerged it and deepened it in that blood, so that the soul, transformed in this way in the blood of Jesus, had become, so to speak, another Jesus.²³

Mary Magdalen de' Pazzi was moved emotionally by the sufferings of Christ, but what is remarkable is the theological insight expressed in her visions. She sees the kenosis of Christ as rooted in the mystery of the Trinity. In the words of Catena, "The Passion, in this vision, begins in the bosom of the Father and always has its anticipated conclusion in the Father's bosom. The Word present in the Father is a redeeming Word who accomplishes the mystery of the passion and the sprinkling of blood."²⁴

The Cross as a revelation of the Trinity is a perennial part of the Christian Tradition, and at the time of Mary Magdalen it was frequently depicted in the *Throne of Mercy* which showed God the Father holding up his crucified or dead Son, with the Holy Spirit hovering between them. The *Throne of Mercy*, together with a painting of the *Pietà*, were favorite devotional images for Mary Magdalen. Theologians in our day, such as Hans Urs von Balthasar, have explored the profound relationship between the kenosis of Christ and the Trinity. We will return to this theme when examining what Mary Magdalen says about the Trinity, but for now we can attend to the words of this modern theologian, which resonate with the insights of Saint Mary Magdalen:

In the Passion, the Father's loving countenance can disappear behind the hard facts of what must be: now, more than ever, this is very much a part of the Trinity's eternal, salvific plan laid before him [Jesus] by the Spirit, the witness of the mutual will of the Father and the Son. It is as if the Spirit, now embodied in the form of a rule, says to them both: This is what you have from all eternity, this is what, from all eternity, we have determined.²⁵

For Mary Magdalen, according to Secondin, the Son's kenosis proclaims his true greatness: "In this embrace of the Passion of the Word sent by the Father and the Spirit richness comes about through

²³ Fifth Colloquy as translated by GABRIEL PAUSBACK, *The Complete Works of Saint Mary Magdalen de' Pazzi, Carmelite and Mystic (1566-1607) Volume II: "The Colloquies I,"* Westmont-III, Carmelite Fathers, 1973, 48.

²⁴ C. CATENA, *Carmelitana*, 101.

²⁵ HANS URS VON BALTHASAR, *Theo-Drama III: Dramatis Personae: Persons in Christ*, tr. Graham Harrison, San Francisco, Ignatius Press, 1992, 188.

spoliation, freedom through obedience, power and dominion through oppression.”²⁶

II.2. The Incarnation

Traditionally the Church has interpreted the “self-emptying” of the Son on the cross to be rooted in the mystery of the pre-existent Word humbling himself to embrace the status of a creature. Saint Mary Magdalen de’ Pazzi affirms that the Word would have become incarnate even if there had been no Fall, because God always intended to share his divine life with us. In the aftermath of that primeval revolt there is need of “a new counsel of greater love” through which the Triune God desires to re-create us, and this counsel unites Incarnation and Redemption in such a way that the humanity of the Son is necessary to salvation:

This divinity rests itself upon the humanity, working our salvation with it, because if Jesus had not become Man he would not have been able to suffer, and if he had not also been God he would not have been able to save us; and so his divinity depended upon his humanity, and in this way the work of our redemption was accomplished.²⁷

The humanity of Christ becomes the bridge between the Father and ourselves. For Mary Magdalen this humanity, most vividly symbolized by the Passion and the blood of Christ, is both the means by which the Father bestows divine life upon us and the way that leads us to him. Incarnation and Passion are inextricably combined. Meditating on the scene in which Pilate presents the humiliated Christ to the crowd, Mary Magdalen exclaims: “Behold that Man who has made Man God!”²⁸ Jean Corbon sees in the Incarnate Christ the twofold thirst of God for us and our thirst for God: “It was to be the meeting point of two loves and the focus of their covenant; the place where two piercing nostalgias met, but also the source of their satisfaction.”²⁹ Our imitation of Christ’s kenosis expresses our thirst

²⁶ B. SECONDIN, *Maddalena*, 320.

²⁷ CLAUDIO CATENA (ed.), *Tutte le Opere di Santa Maria Maddalena de’ Pazzi, Volume Secondo: I Colloqui, Parte Prima*, Firenze, Centro Internazionale del Libro, 1961, 286.

²⁸ *Ibid.*, 414.

²⁹ J. CORBON, *Wellspring*, 24.

for God, and is the path of personal holiness and ecclesial renewal. But before considering that path, we must see how Saint Mary Magdalen traces God's desire for us into the very heart of the Trinity.

II.3. Trinity

In our own day, several theologians have explored the "kenotic" reality of Trinitarian love, and their insights find an echo in the visions of Mary Magdalen de' Pazzi. These words of Hans Urs von Balthasar could be a summary of her visions, many of which she experienced after receiving Holy Communion:

All the contingent 'abasements' of God in the economy of salvation are forever included and outstripped in the eternal event of Love. And so, what, in the temporal economy, appears as the (most real) suffering of the Cross is only the manifestation of the (Trinitarian) Eucharist of the Son: he will be forever the slain Lamb, on the throne of the Father's glory, and his Eucharist – the Body shared out, the Blood poured forth – would never be abolished, since the Eucharist it is which most gathers all creatures into his body. What the Father has given, he will never take back.³⁰

The many and varied visions of Mary Magdalen returned incessantly to a contemplation of the Trinitarian foundation of revelation.

Mary Magdalen had a lifelong fascination with the mystery of the Trinity. A contemporary of hers related that the first writing she tried to read as a little girl was a copy of the Athanasian Creed, a prayer which she asked to have read to her on her deathbed. In between the dawn and the sunset of her life, Mary Magdalen loved to contemplate this mystery, although she recognized that the Trinity is "co-eternal, incomprehensible, co-equal, inscrutable, and, because I do not know how else to put it, inconceivable".³¹ De' Pazzi was not an abstract thinker, and rarely does she contemplate the Trinity *in se*. Her visions were very concrete, and were shaped by a variety of influences, including the structure of Ignatian meditation and the liturgical and biblical texts that she heard on the occasions when she went into her

³⁰ HANS URS VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale: the Mystery of Easter*, tr. by Aidan Nichols, San Francisco, Ignatius Press, 2000, ix.

³¹ C. CATENA, *I Colloqui*, I, 275.

raptures. It is significant how many of these experiences took place on or near the Feast of the Most Holy Trinity: she made her religious profession on Trinity Sunday in 1584, which ushered in the series of visions collected as *The Forty Days*; a year later she ended a series of visions on this feast and began her five years' experience in "the Lions' Den", from which she emerged just a few days before the Feast of the Trinity in 1590; in 1604 she received a final ecstasy in the week between Pentecost and Trinity Sunday, before being plunged into the final three years of spiritual desolation.³²

Rooted in these biblical, liturgical and spiritual sources, Mary Magdalen's theology of the Trinity approaches this mystery in terms of the drama of salvation: in his desire for us, the Father sends the Holy Spirit through his Word into the soul and the body of Christ, and from there into our souls; our desire leads us through the body and soul of the Word Incarnate in the Holy Spirit and thence through the Word into the bosom of the Father. In her understanding, God's desire for us is primary, and whatever we do must be seen as a response to his totally gratuitous love:

I see you God, Word and Spirit, and I understand that you search for your creature with consummate wisdom and eternal goodness, so much that it seems that you enjoy neither glory nor pleasure except in your creature, even though it is so base. And your Spirit is the hook with which you hope to catch it.³³

Her mental picture of this salvific Trinity could be a verbal description of the artistic renditions of the *Throne of Grace*: "The Father working, the Word dead in the bosom of the Father. The separate yet continually united Holy Spirit."³⁴ Paradoxically, from the dead body of Christ flow twelve channels which invigorate continuously the Church on earth. These channels embrace the mysteries in the earthly life of Christ as well as the whole panorama of sacred history, past, present and future.

Because everything is eternally present to God, Mary Magdalen pictures the whole drama of history at the same time; for example, she sees Jesus being scourged on earth and reigning gloriously in heaven

³² The Carmelite mystics seem to have a predilection for this celebration: it was on the Feast of the Most Holy Trinity that SAINT TERESA OF AVILA began her *Interior Castle* and Saint Thérèse composed her "Act of Oblation to Divine Love".

³³ PELAGIO VISENTIN (ed.), *Tutte le Opere di Santa Maria Maddalena de' Pazzi, Volume Quarto: Revelazione e Intelligentie*, Firenze, Centro Internazionale del Libro, 1964, 64.

³⁴ *Ibid*, 149.

simultaneously. The dead Christ is the fullest expression available to human experience of the utter acceptance of the Father's will which marks the Son's relationship to him. This is the fundamental paradox which Balthasar explores in his *Theo-Drama*: that the union between Father and the Son is revealed above all in the Word's embrace of "wrathful alienation" in the death of the cross. Meditating on this paradox, Balthasar writes:

What is provocative in Jesus' message is that he manifests the glory of divine power in lowliness, defenselessness and self-surrender that goes to the lengths of the eucharistic Cross... This unveils a totally unexpected picture of God's internal, trinitarian defenselessness: the wisdom of God that is folly yet wiser than the wisdom of man (1 Cor 1-2). Only thus can the Son really reveal the Father... Truth is unreserved self-surrender and hence the opening up of the depths of the Father. Truth is the Son's humility, which makes room for, and expresses, the whole sublimity of the Father's love.³⁵

What is crucial to Balthasar's understanding is not only the depth of obedience the Son manifests to the Father's will, but the utter *freedom* with which he exercises that obedience. This freedom is a mirror image of the Father's own freedom, which is part of the gift of himself in the eternal generation of the Son. Freedom is part of "everything" which the Father hands over to the Son, and which provides a space for the Son to freely respond with the total gift of himself to the Father in return. In the eternal metaphysics of Trinitarian charity, "What the Father gives is the capacity to be a self, and so also an autonomy, but an autonomy which can be understood only as a surrender of self to the Other."³⁶ In her visions Mary Magdalen contemplates this metaphysics of charity, and asks:

O Word, what is the greater working? The Father's, in begetting, or yours, O Word, in accepting being begotten? ... O, O, O, what is this begetting other than the Father himself? And he begets the Word, and the Word receives it: O, O, O ... but what does he receive? He receives the Word, the Word himself. ... He receives the working of the Father, who begets this same Word.³⁷

³⁵ HANS URS VON BALTHASAR, *Theo-Drama IV: The Action*, tr. Graham Harrison, San Francisco, Ignatius Press, 1994, 450.

³⁶ HANS URS VON BALTHASAR, *Unless You Become Like This Little Child*, San Francisco, Ignatius Press, 1991, 44.

³⁷ C. CATENA, *I Colloqui*, I, 369-370.

In his *Theo-Drama* Balthasar states simply: "... in this self-surrender, he *is* the whole divine essence ... He cannot be God in any other way than this 'kenosis' within the Godhead itself."³⁸ This insight opens up a helpful approach to two related and challenging themes in Mary Magdalen's teaching: "annihilation" and "purity." While we think of purity primarily in physical or moral terms, for Mary Magdalen de' Pazzi it is "the divine essence," which she frequently pictures as a fountain of pure water or milk flowing between the three Persons of the Trinity. This essence – delicate, brilliant and without any imperfection – is beyond human understanding, although God chooses to share it with us by grace to the extent that our created nature can receive it. This is why "annihilation" is necessary: not as the negation of ourselves, but so that we can become our true selves as beings-in-relation. Her awareness that partaking in the divine nature means embracing the mutual kenosis among the Persons of the Trinity is echoed by Jean Corbon:

To this communion with its ebb and flow, to this rhythm of love from which love overflows, no living being can draw near unless the veil of mortality is rent asunder. The human heart cannot contain this inexpressible joy as long as the last attachment to 'self' has not been severed.³⁹

Mary Magdalen de' Pazzi embraced this path of kenosis-as-union throughout the various stages of her spiritual life, because she believed that only by this emptying of self in freedom can we attain divine union.

II.4. Saint Mary Magdalen's Kenosis

In the first Colloquy Saint John the Evangelist taught the young Carmelite that three virtues are essential: purity, humility and love. To be humble, according to the Apostle, is to abase oneself before God and others, to count oneself as nothing; if a person has this virtue, love will come of itself. In the abstract these virtues are attractive; but the life of Saint Mary Magdalen shows how exacting they can be in practice. In her visions she learned that the process of deification demands an ever-deepening purification. In order to experience the birth of the Incarnate Word in the depths of one's soul one must be

³⁸ HANS URS VON BALTHASAR, *Theo-drama* IV, 325.

³⁹ J. CORBON, *Wellspring*, 16.

crucified with Christ, because this is the path that leads to true freedom. This was how Mary Magdalen understood the various trials she had to undergo.

She was aware that the only barrier to God's sharing his divine life with us is the obstacle of our own self-absorption. In his book *Crossing the Threshold of Hope*, Saint John Paul II remarked that, "... in a certain sense we could say that *confronted with our human freedom, God decided to make himself impotent.*"⁴⁰ So crucial is freedom to the relationship between the Persons of the Trinity that God will not overwhelm our freedom in order to bring us into a communion of love with him. Out of love God makes himself "impotent," and Saint Mary Magdalen expressed great anguish that so many people were indifferent to divine Love. Her desire to make herself "nothing" was fueled by her longing to allow maximum freedom for God to act in her life, and in this way become a channel of God's love for a world that thirsted for God without realizing it.

The form of her visions expresses this yearning for humility. First of all, she relies on "guides" to lead her through these experiences. Various saints, angels, even the Persons of the Trinity take the initiative and she allows herself to be led by them. She takes on the personae of these figures, and in a sense loses herself in the visions. Her vocation in these raptures is to "embody" others, especially the Word himself: by speech and gesture she makes him present. Armando Maggi has explored this aspect of Mary Magdalen's mystical experiences, and he notes that the very frustration the saint experienced furthered her union with God:

Indeed, Maria Maddalena's concept of love is rooted in her awareness of being incapable of giving the Word a voice. 'Perfect purity,' the quality that, according to the Father (*Colloquio* 48), is necessary to converse with the Trinity, stems from a 'perfect' failure. The mystic knows that she may become pure only if she succeeds in embodying her own 'baseness,' as she says in several monologues.⁴¹

As dramatic as these ecstasies were, the real crucible for the Carmelite was the desolation she embraced, above all in her five years' "Probation" and the *nudo patire* of the final years of her life. Even our

⁴⁰ JOHN PAUL II, *Crossing the Threshold of Hope*, New York, Knopf, 1994, 65.

⁴¹ ARMANDO MAGGI, *Uttering the Word: The Mystical Performances of Maria Maddalena de' Pazzi, a Renaissance Visionary*, Albany, State University of New York Press, 1998, 140.

generous impulses are tainted with self-love, and purification is a lengthy and difficult process. In her *Revelatione e Intelligentie* (the eight days of raptures before entering “the Lions’ Den”) Mary Magdalen describes a kind of ladder of love whose final rung she describes as “dead love.” What distinguishes this highest degree of love is that it is so completely centered on the Other that it takes no account of anything, even the pleasure of loving God. All of the previous forms of love are contained in this “dead love”, but it is necessary to persevere in this emptiness (which she recognizes is very difficult) because only in this way can we truly say, “It is no longer I who live, but Christ who lives in me.” (Gal 2:20)

Phrases such as “transformation in Christ” and “divinization” are very appealing, but Mary Magdalen recognizes the price such realities exact. Just as “the dead Christ” is the icon of the Son’s total reliance on the Father, so “dead love” is the highest image of Christ in the believer. Jean Corbon speaks of the transforming power of the Holy Spirit which so deeply fuses our will with that of the Father that prayer “to” Jesus becomes prayer “of” Jesus, but he warns that this gift is costly:

For it is on the altar of the heart that this liturgy of pure faith is celebrated. The tomb is there to which our nostalgic memories of the Lord drive us and where the Spirit reveals that he has been raised up. The tomb is there in which prayer lays the always suffering body of Christ, certain that the author of life will raise it up. The tomb is there wherein the living Word descends into our hells in order to deliver us from our death. For the nights of our prayer are indeed the descent of the light into the depths of our darkness. Buried once and for all with Christ, in the prayer of the heart we continually experience this burial from which we rise up ever more one with him and ever more alive for the Father.⁴²

The pattern of totally unselfish love is given by Christ and embraced by Saint Mary Magdalen. She did this as a daughter of the Church, and she offers her experience and spiritual insight to the Church as the path to authentic renewal.

II.5. The Kenosis of the Church

Mary Magdalen’s spiritual experiences, while profoundly personal, were eminently ecclesial: what she said about the individual’s

⁴² J. CORBON, *Wellspring*, 146.

relationship to Christ she applied also to the Church as a whole. The union between them was so profound that she could say that “the soul gives birth to the Church, and the Church gives birth to the soul.”⁴³ She frequently described both the Church and the individual as the “Bride” of Christ. Throughout her life Mary Magdalen was enflamed with a desire for the renewal of the Church, and her remarkable experiences underlined the truth that such reform must be primarily spiritual and interior. In speaking of the need for the Carmelite Order to return to the simplicity of its origins, she recognized the value of exterior observance, and then goes on to say:

But we must not limit ourselves to these external observances, which are the rind, but go on to taste the marrow: that is, to serve God with that sublime and lofty purity and integrity which so few people know or understand. We must think, speak, go, stay and work solely, solely with a pure and right intention so that God might be honored and that we might offer one another genuine charity.⁴⁴

What was true for her was true for the Church: to follow Christ demanded an intense process of inner purification.

The visions of Saint Mary Magdalen de’ Pazzi are full of rich and varied images of the Church, most of them inspired by the Bible. The Church is a sheepfold, a garden, a vine, a ship, a sea. For example, in her thirty-sixth vision in the sequence of “Forty Days”, she sees Jesus as a vine planted in the Church. The vine manifests various virtues: in heaven, glory and eternity; on earth, charity and mercy; in hell, justice and power; in the soul, purity and love. Its leaves are the Gospels, its grapes the sacraments. The imagery of her visions changes, but through them all she is pondering *relationships*: relationships between the Persons of the Trinity, between God and the saints, between Christ, the Church and the soul.

Two of her privileged relational images of the Church are Bride and Body of Christ. As Bride, the Church is purified by the blood of Christ. She repeatedly envisions this blood being sprinkled on all the members of the Church to bring about their sanctification. At times her imagery is particularly dramatic, as for example when she sees the Virgin Mary plunging an aspergillum into the heart of her Son and sprinkling the entire world with the blood of Christ. As the Body of Christ, the Church replicates the mysteries of Christ’s life. Just as Mary

⁴³ C. CATENA, *I Colloqui*, Vol 2, Firenze, Centro Internazionale del Libro, 1963, 258.

⁴⁴ G. AGRESTI, *Probatione I*, 95.

Magdalen could mystically share in Christ's Passion, receive his wounds, and be given his own heart, so the Church as a whole was united to all of the events of his life, death and resurrection.

One of her most sustained mystical reflections on the renewal of the Church is Colloquy 43, which begins with an invitation from Christ: "Come, my bride, I want you to regenerate and renew the whole body of holy Church with my blood, offering me all the states of creatures."⁴⁵ In the course of the vision, Mary Magdalen reviews various classes of people: religious, priests, the faithful, heretics, infidels, and the souls in purgatory. She offers these various groups to Christ, and offers his blood on their behalf. (This theme of offering is a very common one in her visions. In Mary Magdalen's understanding, only the ordained priest is empowered to draw Christ *from* the bosom of the Father in the celebration of the Eucharist, but everyone takes part in offering the sacrifice *to* the Father.)

In this and other visions, Mary Magdalen shows a lively awareness of the diversity of vocations in the ecclesial Body of Christ. Their roles pertain to different aspects of the life of Christ, or to various Persons of the Trinity; her view is both all-embracing and tailored to the individual. All the members of the Church have a role to play in the great work of renewal. Her understanding of the lengths to which God would go to "identify with" each individual and seek to elicit union with that person led to one of the few instances in which the theological experts "censored" an account of her visions. In a vision on June 24, 1584 she stated that God possesses many perfections (Wisdom, Goodness, Power, and so on), and that in the case of a particular individual he relates by means of the attribute most congenial to that person; in her case, this was "unitive love." According to the prevailing scholastic thought of the time, a direct encounter between the soul and God was impossible, so the Jesuit Fr. Cepari revised this paragraph. Without delving into the theological complexities of the question, it is noted here primarily as evidence that for Saint Mary Magdalen each member of the Church has a unique role to play in the work of salvation.

As noted several times, the theme of the blood of Christ is central to Mary Magdalen's doctrine. It is the offering of this saving blood which purifies the Church and its various members. This testifies to the divine initiative: it proclaims the thirst of God for our salvation, and the kenosis of the Word out of love for us. This total self-gift

⁴⁵ C. CATENA, *I Colloqui I*, 94.

reveals the generous love of God and provides the means for us to imitate the kenosis of the Son. In the letter of renewal written to her former confessor, Mary Magdalen addresses Christ in these words:

O Bridegroom, infallible Truth, uncreated Wisdom, eternal God, ineffable Goodness, God equal and unequal, and un-coequal Equality! Equal to the Father because you are God, un-coequal because you are Man; equal to Man because you are Man, un-coequal because you are God. O un-coequal Equality, you made yourself Man to give your blood to this man. O humanate Word and bled Lamb, you have poured out your blood for Man, I mean for your spouse the Church. Oh, may this blood penetrate the heart of my most dear father, the minister of this blood, so that by offering it anew and being constantly nourished by it he may make its power known and understood! O, if the blood of irrational creatures offered by other creatures in the Old Testament had the power to purify and cleanse in part, how much more does this blood, not the blood of a mere creature but of the God-Man, have the power to purify hearts and bring about such works, because only by means of this blood can such works can be accomplished!⁴⁶

II.6. She goes on to describe this blood as the ladder and the way that leads to paradise.

How did Mary Magdalen climb this ladder in her contemplative life? She clearly recognized the cloistered life as an ecclesial vocation. She urged her sisters to see themselves as a cross planted in the garden of the Church upon which Christ is crucified so that his blood can bring life to the other members of his Body. His blood and their tears make the garden fruitful. She saw the apostolic and contemplative ways of life as mutually supportive, and urged her cloistered sisters never to lose sight of others in their desire for Christ: "When you are dwelling in the secret bridal chamber of the heart, you should glance out the window of his wounded side and call out to so many men and women who are being lost, because you ought to have an anxious and loving desire for their salvation."⁴⁷

Mary Magdalen practiced what she preached. In spite of her sufferings and illness she served the other sisters of her community

⁴⁶ F. VALLAINC, *Renovatione*, 86. "Humanate" is a neologism of Saint Mary Magdalen.

⁴⁷ G. AGRESTI, *Probatione I*, 259.

with a generous spirit. For fifteen years she assisted the sick and elderly nuns, and also served for a time as novice mistress and subprioress. Even her remarkable mystical experiences proved no obstacle to her charity. On the patronal feast of the convent (the Assumption) in 1589, she spent a good part of the day in ecstasy, but left her rapture to help serve at table. Like Saint Thérèse, who centuries later lived out the maxim that “the zeal of a Carmelite should embrace the whole world,” Saint Mary Magdalen believed that to love Christ was to love everyone else in Christ: “O Word, I wish I could be in every place, to arrive at every place and to not be in any place, but only to reach You, to be with You and in You.”⁴⁸ Joachim Smet emphasizes that it is this charity, not her mystical experiences, which is central to her message for us:

But if Sister Mary Magdalen de’ Pazzi was canonized, it was not for her ecstasies, but for the perfection of love, manifested in fidelity to daily duty and sincere dedication to the needs of others. As in her girlhood, she liked to help with the household chores. She rose early to light the fire in the kitchen or laundry and spent hours cooking and washing. She was devoted to the aged and infirm; she would have dearly loved to be infirmarian.⁴⁹

CONCLUSION

Considering this sixteenth-century mystic from a twentieth-century perspective, Claudio Catena made a plea: “The saint should be shown to us as she really was: a woman who for a short period of time was a reluctant ecstatic, but who throughout her life was aflame with love for the Church.”⁵⁰ He recognizes that she had remarkable mystical experiences, a trait which she shares with other spiritual figures such as Saint Teresa of Avila and Saint John Bosco, but he maintains that she was “a very normal saint”.⁵¹ The obstacle, of course, is that for most of us “normal saint” seems to be an oxymoron. This is because we so easily confuse “normal” with “widespread”, and the saints challenge us to see that “normal” should mean human nature as God intends it – generous, self-sacrificing and loving.

⁴⁸ C. CATENA, *I Colloqui* 2, 630.

⁴⁹ J. SMET, 220.

⁵⁰ C. CATENA, *Carmelitana*, 128.

⁵¹ *Ibid.*, 81.

The paradigm of true humanity in any age is Jesus himself, freely obedient unto death, and the fact that the saints who imitate him both fascinate and discomfort us is an indication of how easily we debase the currency of what is “normal” humanity. It is fashionable in some circles to dismiss as passé the “baroque” expressions associated with saints like Mary Magdalen, although the fascination that a figure like Padre Pio exercises in our time suggests that the new millennium is not exempt from a taste for the mystical.

What is ironic is not that the saints attract our attention, but that they do so for the wrong reasons – we miss the interior transformation because we are distracted by the exterior manifestations. This dynamic is clear in the life of Saint Mary Magdalen de’ Pazzi: she sought to be “nothing,” to imitate the kenosis of Christ – and in the process attracted notoriety. In her thirst for renewal, she had exhorted her sisters not to be content with the rind of external observance, but to savor the marrow of interior self-denial. The caution applies to her life as well: to learn the lesson she teaches, we must dig beneath the accounts of her raptures (colorful though these are!) and encounter the heroic woman who sought self-denial in humble service to others and the endurance of spiritual and physical sufferings.

What does she have to say to the Church at the beginning of a new millennium? Pre-occupied as we often are by the structures and forms of ecclesial life, she bears witness to the primacy of interior renewal. In the words of Bruno Secondin:

Her intuition of a Church always holy and always seeking to purify itself, which models itself on Christ and which manifests him as his beautiful Bride and mystical Body; the structure of the Church as a reflection of the Christ’s love for all humanity; the conviction that a loving life rooted in the Trinity will bear fruit; the priority given to personal renewal as the necessary precondition for any structural renovation; a reforming zeal which is born and bred from profound love – All of this is a message which is alive and valid today.⁵²

If the Jews seek “signs” and the Greeks desire “wisdom”, we want ... “results.” In response to our thirst for external renovation, Saint Mary Magdalen de’ Pazzi offers the testimony of a hidden life and an interior crucifixion. Together with the holy men and women of every age, she is one of those myrrh-bearing women, the “ecclesial souls” described so poetically by Jean Corbon:

⁵² B. SECONDIN, *Maddalena*, 378.

The most beautiful service the Church renders to this world is to come to the tomb and to stand at the altar of the heart, not now to embalm the body of Jesus but to heal the dead who throng the earth by offering them even now the hope and pledge of the resurrection. The 'silent love' of prayer 'to' Jesus then expands into its proper space, for it gives life to the members of Jesus who are wounded by death and it is the place in his body from which love spreads. When we pray thus in the Spirit, the name of Jesus is 'poured out' (Sg 1:3) over his crucified body. We are then the Church in its most hidden but also most life-giving mystery: we are at the heart of the kenosis of the Spirit and the Bride.⁵³

⁵³ J. CORBON, *Wellspring*, 147.

RINNOVARE LA CHIESA
CON CUORE AMANTE E PAROLE AUDACI.
L'ATTUALITÀ DI MARIA MADDALENA DE' PAZZI

BRUNO SECONDIN O.CARM.

Papa Francesco sta dando un profondo cambiamento all'immagine e allo stile del successore di Pietro. È una novità che si è andata rivelando giorno dopo giorno, e ancora continua a rivelarsi, mettendo in difficoltà i professionisti delle cose vaticane: loro lavorano secondo schemi collaudati, Papa Francesco non appartiene a nessuno schema precedente¹.

UNA NUOVA MAPPA ECCLESIALE

Non interessa molto a Papa Francesco il confronto che molti fanno fra lui e i predecessori, che egli pure tanto ammira, e anche pubblicamente lo ripete. Non gli interessano le attese giornalistiche sulla riforma della Curia: in questo procede con libertà ma anche con sapiente discernimento, da buon gesuita che sa gestire la complessità, senza spaventarsi. Conosce bene la mentalità europea, per le letture fatte e anche tramite la famiglia di origine piemontese, ma il suo *ethos ecclesiale* è tipicamente latinoamericano, e le sue priorità poco hanno a che fare con le classiche prerogative di un pontificato dottrinale o

¹ La bibliografia al riguardo sta aumentando di giorno in giorno. Citiamo solo alcune pubblicazioni: WALTER KASPER, *Papa Francesco. La rivoluzione della tenerezza e dell'amore*, Brescia, Queriniana, 2015; RANIERO LA VALLE, *Chi sono io, Francesco? Cronache di cose mai viste*, Firenze, Ponte alle Grazie, 2015; GIAN FRANCO SVIDERCOSCHI, *Un Papa solo al comando e una Chiesa che a fatica lo segue*, Todi, Tau Editrice, 2015; AUSTEN IVEREIGH, *The Great Reformer. Francis and the Making of a Radical Pope*, New York, Henry Holt and Company, 2014; RAFFAELE LUISE, *Con le periferie nel cuore*, Cini-sello B., San Paolo, 2014; MARCO POLITI, *Francesco tra i lupi. Il segreto di una rivoluzione*, Roma-Bari, Laterza, 2015.

in continua fibrillazione per le eresie, come è stato quello degli immediati predecessori.

Il gesto profetico delle dimissioni inattese e sconcertanti di Benedetto XVI (28 febbraio 2013) ha dato inizio ad una demitizzazione di quel ruolo, una riconduzione alla realtà umana di una figura molto “divinizzata” e sopra temporale. E certamente ha provocato i credenti a ricollocare al centro della comunità ecclesiale non tanto la Curia romana o il Papa in se stesso, ma Cristo, che rischia sempre di essere messo in ombra sullo sfondo: come se fosse il presidente onorario... o lontana presenza che garantisce nei cieli la perpetuità delle decisioni terrestri... Papa Francesco a questa centralità di Cristo dà ogni giorno forza e richiamo, con gesti e parole, specialmente con certi incontri con gli “scarti” della nostra società, che lui riconosce come “carne di Cristo”. Lo aveva fatto anche prima di diventare Papa, ma ora lo fa con autorevolezza nuova².

Benedetto XVI dal canto suo, nel suo ritiro monastico ha lanciato la sfida a tutta la Chiesa: con la preghiera e il silenzio si è ancora a sostegno della Chiesa, che a volte rischia di mancare della necessaria mitezza della preghiera di intercessione. Ha amato la Chiesa fino al punto di “tirarsi da parte”, dopo aver constatato il sopravvenire di una debolezza di corpo e di spirito che lo debilitava più del solito, ed ha voluto affidare ad altri la responsabilità di un organismo umanamente molto complesso e pesante. Questo è amore vero, autentico, fecondo alla Chiesa: e continua, “vigilando sul monte”, come Mosè, accanto a Papa Francesco.

BISOGNO ACUTO DI RINNOVAMENTO

È facile accostare l’epoca ecclesiale conosciuta e vissuta da Santa Maria Maddalena de’ Pazzi – sono i decenni decisivi per la prima *receptio* dei decreti del Concilio di Trento, chiuso nel 1563 – con i decenni a noi vicini in cui la prima *receptio* del Concilio Vaticano II è passata dall’entusiasmo al raffreddamento, dalla applicazione alla contestazione³. I Papi del dopo Concilio di Trento hanno avuto pro-

² PAPA FRANCESCO, *Camminare con Gesù. Il cuore della vita cristiana*, Cinisello B., San Paolo, 2015.

³ Cf. GILLES ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Milano, Vita e Pensiero, 2007; e il nostro articolo: BRUNO SECONDIN, *Il Concilio Vaticano II. Varietà di ermeneutiche e nuovi approcci*, in AA.Vv., *Il Concilio Vaticano II e la vita religiosa. Fedeltà e rinnovamento*, Roma, Il Calamo, 2014, pp. 133-173.

blemi simili ai Papi del dopo Vaticano II. Allora, come oggi, ci furono rigurgiti tradizionalisti e fughe in avanti; allora come oggi hanno avuto un grande ruolo alcuni gruppi ecclesiali, come i nuovi ordini clericali e l'istituzione dei seminari nel post-tridentino, e per noi il protagonismo dei *movimenti ecclesiali*, il risveglio delle culture emarginate, le nuove chiese prima periferiche.

Nella spaccatura traumatica dell'unità della Chiesa di allora si ricorse alla centralizzazione dell'apparato e alla predicazione aggressiva; mentre nel nostro tempo alla progressiva perdita di protagonismo politico e culturale della Chiesa europea, è corrisposto un nuovo protagonismo della Chiese continentali, un decentramento dalle questioni interne di disciplina e ortodossia "romana" alla creatività ministeriale e alla teologia contestuale e inculturata. Ognuno dei Papi recenti ha contribuito a *decentrare* l'esperienza ecclesiale verso le periferie: con i molti viaggi, i sinodi continentali o tematici, la visibilizzazione lieta e feconda delle differenze⁴. Anche la diversa appartenenza nazionale degli ultimi Papi ha contribuito a mostrare una Chiesa non più eurocentrica.

MARIA MADDALENA DE' PAZZI E IL SUO TEMPO

Questa santa monaca carmelitana fiorentina della fine del 1500 ha avuto a che fare con una Chiesa simile alla nostra di oggi, con una società e una cultura in forte transizione, con vizi e virtù, ipocrisie e santità, scandali e testimonianze non dissimili da quanto abbiamo oggi. E vi ha portato la genialità di un suo linguaggio "fiorentino" pieno di immagini e simbologie, fin troppo numerose. Ma anche con l'irruenza di un amore vero e sofferto per la "sposa Chiesa", nata e plasmata nel sangue del Redentore, prova di un amore che non si è mai voluto rassegnare, che sfida ogni bruttezza e peccato, per *rinnovare* il corpo ecclesiale⁵.

Premettiamo qualche cenno sulla sua vita. Caterina Lucrezia Pazzi nasce a Firenze nel 1566 (2 aprile), da una famiglia fiorentina

⁴ Si può leggere un bilancio (un po' parziale ma stimolante) nel numero monografico di *Concilium* 52(2016), n. 1: *Cammini di liberazione. Gioie e speranze per il futuro della teologia*.

⁵ Il tema non ha trovato molti sviluppi negli studi: rimandiamo al capitolo IV del nostro studio: *"La Sposa Chiesa"*, in B. SECONDIN, *Santa Maria Maddalena de' Pazzi. Esperienza e dottrina*, Edizioni Carmelitane, Roma 2007, 343-378. Vedere anche la recente ricerca di MIHAELA CATANA, *La Chiesa Sposa. Passione e visione per una ecclesiologia rinnovata*, Roma, Edizioni Carmelitane, 2016.

fra le più importanti di allora. Muore a 41 anni (25 maggio), consunta dalla tisi, ma dopo aver conosciuto e frequentato i sentieri misteriosi del Dio vivente, con frequenti e numerose estasi. Che sono la sua memoria più cospicua.

Caterina trascorre la sua infanzia e fanciullezza al modo tipico dei fiorentini di allora: una madre molto devota, un padre al servizio del granducato, un periodo di educando con una disciplina rigida (monastero di san Giovannino), prime esperienze spirituali straordinarie. Nel 1582 chiede ai genitori di entrare in monastero, e decide per le carmelitane di S. Maria degli Angeli (o dell'Assunta), monastero in cui già vivevano un'ottantina di monache. S. Maria degli Angeli è un monastero di origine carmelitana (1452), ben diretto dai "confessori", ma autonomo da tempo rispetto all'Ordine, pur se collocato vicinissimo al Carmine fiorentino.

Vi entra per l'Avvento 1582 (27 novembre?) e inizia un breve periodo di probandato; il 30 gennaio 1583 fa la vestizione, e ha per maestra Sr. Evangelista del Giocondo (forse imparentata con la famosa "Gioconda"). A marzo 1584 si ammala (pneumotorace da tbc?), fino a rischiare la morte e fa la professione in infermeria (27 maggio 1584). Da quel giorno partono le manifestazioni estatiche (*Quaranta giorni*), ma dopo 20 giorni è miracolosamente guarita. Le estasi, però, continuano e si attiva il sistema della registrazione simultanea da parte delle consorelle.

A Natale 1584 ricominciano i fulgori (*Colloqui*) con un ritmo serrato, in cui sr. Maddalena riceve sempre nuove grazie e nelle sue estasi produce dialoghi spirituali molto ampi e ricchi di dottrina, che culminano nella Pentecoste 1585. Durante la settimana che va dall'8 al 15 giugno, medita e rivive la storia della salvezza, guidata ogni giorno dallo Spirito Santo, che si rivela sotto diverse *simbologie*, di ispirazione biblica (*Revelatione e Intelligentie*). A conclusione entra in un periodo di oscurità e sofferenze che durerà 5 anni (*Probatione*), con molte prove, fino alla tentazione del suicidio, ma anche con momenti di grazia speciale. È in questo periodo che scriverà le lettere sulla riforma della Chiesa (*Renovatione*), di cui parleremo subito.

A Pentecoste 1590 finisce la *probatione* con doni e danze di felicità spirituale. A questo punto del suo cammino monastico in comunità, le vengono affidati vari incarichi: sotto maestra delle novizie, sagrestana, maestra delle converse e può tornare ad un regime di vita abbastanza normale, mentre le estasi si diradano.

Una data rilevante è il 7 marzo 1594: in questo giorno, infatti, vive l'esperienza del matrimonio spirituale, superando crisi e dubbi su

quanto vissuto prima. Da quel momento cresce la sua responsabilità in monastero, specie nella formazione delle giovani e contestualmente quasi del tutto spariscono le visioni e le estasi.

Nella primavera del 1604 si manifesta di nuovo la malattia: emotivi varie e poi una estasi speciale che la introduce nell'ultima fase della vita: il *nudo patire*, insieme notte della fede e associazione alla grazia del redentore. Muore sfinita e ridotta a pelle e ossa il 25 maggio 1607, giorno dell'Ascensione del Signore, verso le 14,00. Le ultime sue parole sono: *Benedictus Deus*.

OPERE CHE SVELANO L'AMORE INCANDESCENTE

Nella prima edizione completa che abbiamo⁶ – ora accompagnata da una nuova edizione, più leggibile in italiano corrente e con note opportune⁷ – si tratta di 7 volumi, di diversa estensione. I primi sei di tipo cronologico; l'ultimo antologico, con le lettere estatiche e quelle familiari e altri testi sparsi. Ci sono ancora altri frammenti inediti, ma non di eccezionale importanza. In questi anni tanti studi, anche scientifici, oltre che divulgativi, hanno messo in luce una ricchezza di particolare pregio, teologico, esperienziale e spirituale. Varie tesi di dottorato sono anche state scritte⁸.

In genere tutti sono concordi nella cifra tipica della *mistica dell'amore*⁹. Non solo per il calore e l'incandescenza della sua esperienza. Ma perché proprio lei ha spesso sviluppato questo tema teologico nei dialoghi estatici con Dio e ha mostrato di amare questo linguaggio con particolare insistenza: sia come via rivelativa che scende da Dio alla creatura, sia come risposta umana cosciente e generosa, che sale verso Dio. Oltre al tema dell'amore in senso molto teologico e denso, vanno sottolineate le sue capacità teologiche nel descrivere l'esperienza della purificazione e divinizzazione che le sin-

⁶ MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Tutte le Opere dai manoscritti originali*, Centro internazionale del Libro, Firenze 1960-1966. Nelle citazioni vengono usate le sigle: QG (*Quaranta Giorni*), CO1 e CO2 (*I Colloqui*: voll. 1 e 2), RI (*Revelatione e Intelligentie*), PR1 e PR2 (*Probatione*: voll. 1 e 2), RC (*Renovatione della Chiesa*).

⁷ Pubblicato in un unico volume, per le Edizioni Feeria, Pazzano in Chianti.

⁸ Un aggiornamento (un po' incompleto) nella *Aggiunta bibliografica 1975-2007*, del libro di B. SECONDIN, S. *Maria Maddalena*, cit., 522-527.

⁹ Cf. PAOLA MOSCHETTI-BRUNO SECONDIN, *Maddalena de' Pazzi: mistica dell'amore*, Milano, Paoline, 1992.

gole persone della Trinità operano¹⁰. Per questa tematica specifica *Colloqui* è un testo di riferimento.

Un tema a lungo trattato è quello della *crisologia*: sviscerato in mille maniere, quasi sempre a partire da un brano evangelico proclamato nella liturgia, o dai grandi eventi liturgici. Natale, Annunciazione, Passione, Pasqua, Ascensione, Pentecoste sono i grandi eventi della salvezza che sprigionano estasi prolungate (addirittura per giorni interi) e ricche di una teologia che non ho ritrovato altrove nella mistica carmelitana e raramente in altre esperienze del genere. Certamente ci sono anche una varietà di elementi più di intonazione devozionale: come il sangue (che ha grande peso), il crocifisso e le scene della passione, l'eucaristia, il bambino, le piaghe, il costato e il cuore, la croce, ecc. Ma non sono presenti in modo riempitivo, quanto piuttosto collegati molto bene con la storia della salvezza e la rivelazione attraverso l'umanità.

In tutto non si tratta di teorie e spiegazioni. Qui sta la sua originalità: si tratta della lava incandescente del momento estatico e mistico. Maria Maddalena parla come spinta da un fiume di parole, di immagini, di spiegazioni articolate, dicendo a voce alta quello che vede e gusta, perfino cambiando voce; con una mimica di partecipazione che non ha eguali. Mentre le sue consorelle sono costrette a rincorrerla, per poter ascoltare quanto lei dice e a turno trascrivono, fermano il momento, la frase, il gesto, il silenzio. Esperienza mistica allo stato puro, non ragionamento posteriore a freddo. Il fatto che non sia stata Maddalena stessa a trascrivere personalmente l'esperienza mistica da lei vissuta, porta alcuni a considerare le Opere della Santa come materiale non genuino; ma in realtà si tratta di una scrupolosa raccolta di quello che lei diceva, verificato poi anche in dialoghi e confronti, per poter completare passaggi sfuggiti e silenzi. Si può affermare senza dubbio che gli Scritti a noi pervenuti non sono affatto invenzione delle monache di S. Maria degli Angeli!

La relazione su queste esperienze – si tratta in sostanza di registrazioni ingegnose fatte a caldo per anni, dalle sue sorelle di monastero – costituisce una tesoro grande per capire quello che avviene nella fornace ardente dell'incontro estatico con Dio. Ma è anche rivelazione di una sapienza teologica e di un *sermo sapientiae* che a pochi viene dato in questa forma così eccelsa.

¹⁰ In specie i *Colloqui* sono la grande testimonianza su questo tema: cf. A. VERBRUGGHE, *The Image of the Trinity in the Works of St. Mary Magdalene de' Pazzi*, (estratto di Tesi di Dottorato), Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1984.

Certamente abbiamo anche la ricchezza del linguaggio toscano, fatto di immagini e simboli, di spunti poetici e di dettagli a cascata. E ci si accorge subito, a leggere i testi, che c'è una esplosione di linguaggio, di sfumature, di paragoni, che forse ci sembrano eco dell'incipiente barocco. Sono invece meglio apprezzabili le mille rifrazioni del grande mistero del *Christus passus et gloriosus*, che è la vera colonna portante della sua esperienza, del suo vissuto e della sua spiritualità.

PNEUMATOLOGIA CHE SFOCIA IN ECCLESIOLOGIA

In questa prospettiva va collocata anche una originale dottrina sullo Spirito Santo: in S. Maddalena troviamo un sostanzioso anticipo di quello che ai nostri tempi è ormai acquisito, come cristologia pneumatologica e ecclesiologia aperta al dinamismo dello Spirito¹¹. Uno sviluppo sul ruolo dello Spirito Santo è tipico ed evidente in linea generale, solo nella seconda metà di questo ultimo secolo. Ma in lei c'è una ricchezza che finora è sfuggita all'attenzione: basta leggere le relazioni sui giorni infuocati dello Spirito Santo (cioè: *Revelatione e Intelligentie*) e si vedrà che non v'è nulla di simile nella tradizione carmelitana fino ad oggi.

E non si tratta semplicemente di quella mania dei carismi e cose simili che caratterizza il moderno rinnovamento nello Spirito. Si tratta di una visione teologica molto più robusta ed estesa: che Maria Maddalena riconosce molto bene operante nel seno della Trinità, nella creazione, nell'attività dei profeti, nell'incarnazione soprattutto, e poi nella realizzazione piena della salvezza, attraverso la Chiesa distesa nel tempo.

Lo scopo dell'azione dello Spirito è quello di svelare le ricchezze del Verbo umanato; ancor di più di realizzare una pienezza della grazia redentrice plasmando il corpo della Chiesa, intesa come una *incarnazione dello Spirito di verità e santità*. Una posizione teologica molto vicina al tedesco H. Mühlen e agli sviluppi più recenti in teologia¹².

¹¹ Un breve saggio nel capitolo: *Lo Spirito Santo nell'evento di Cristo*, nel nostro libro: *Santa Maria Maddalena*, op. cit., 331-342.

¹² Si ricordi il noto libro: HERIBERT MÜHLEN, *Una mystica persona: die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen; eine Person in vielen Personen*, Schöning, München 1964; cf. VERONIKA GASPAR, *Cristologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari (1965-1995). Status quaestionis e prospettive*, Roma, Tesi Gregoriana, 2000.

Proprio in questa prospettiva possiamo passare a parlare in giusta valutazione della sua preoccupazione per la “*renovatione*” della Chiesa. Ma tenendo bene a mente che Maria Maddalena arriva a questa sponda, non a partire dagli scandali o dalle malefatte – di fatto non mancavano situazioni gravi allora, e tutti ne sappiamo qualcosa quando pensiamo alla ribellione di Lutero e ai decreti di riforma del Concilio di Trento. Certo il clima che si respirava in quei decenni era quello della volontà di porre in atto i *decreti* di Trento: e san Carlo Borromeo era il grande portabandiera, indefesso propagatore e guida di una nuova identità ecclesiale, purificata e dinamica, ma anche severa. È significativo che questo riformatore sia stato in relazione proprio col monastero carmelitano di Firenze per l’approvazione delle Costituzioni del 1564, in sintonia con i decreti tridentini: portano infatti la sua firma autografa¹³.

AMORE PER LA “SPOSA CHIESA”

Maria Maddalena arriva a questa passione infuocata, di cui parleremo subito, proprio dalla esperienza estatica sulla preziosità della redenzione: si addolora per tanto tesoro non apprezzato, per le incoerenze e infedeltà, si fa interceditrice di una purificazione radicale attraverso il sangue di Cristo. Ma anche coraggiosamente sollecita ad alzare la voce perché le sembra che si perda tempo prezioso¹⁴.

Certo, l’episodio più clamoroso è la serie di lettere che nell’estate 1586 scrisse in estasi al Papa, ai cardinali e al suo arcivescovo, e anche a varie personalità religiose, per sollecitare la “*renovatione* della Chiesa”. Sono la testimonianza più coraggiosa e rischiosa di questa sua passione che le bruciava dentro, e che non vedeva condivisa. Ma prima di questo episodio, seppure significativo e attorno ad esso, c’è tutta una passione che traspare in tutte le estasi precedenti, attraverso le quali il tema della *renovatione* si rivela centrale. Una ansia che si fa rimprovero, ma anche addolorata confessione, accesa intercessione,

¹³ Vedere: *Regola e Statuti delle monache di S. Maria delli Angeli di Fiorenza, 1564*, Archivio del Monastero, S. III, B. 1.

¹⁴ Il testo di riferimento è: *Renovatione della Chiesa*, pubblicato come ultimo nella edizione dai *manoscritti originali* (1966), anche se contiene, oltre alle *lettere estatiche*, anche alcune estasi del contorno e frammenti di altre estasi fino alla soglia del *nudo patire* (1604). Esiste anche l’edizione a parte, curata da ERMANNO ANCILLI, il primo studioso moderno che ha condotto una ricerca scientifica sulla Santa. ERMANNO ANCILLI, *La rinnovazione della Chiesa. Lettere dettate in estasi*, Roma, Città Nuova, 1986; altra edizione più recente è quella curata da CHIARA VASCIAVEO, *L’epistolario completo*, Firenze, Nerbini, 2013, che include anche le lettere familiari e altri biglietti.

frequente offerta del sangue (soprattutto questo!), perché tutte le creature capiscano l'amore che le cerca e vengano ad amare l'amore.

La Chiesa è descritta e richiamata attraverso la molteplicità delle immagini; se ne possono con chiarezza individuare qualche decina, quale frutto anche di letture e suggestioni non solo liturgiche. Per es. la Santa parla di barca carica di vettovaglie, di nave di Pietro, di arca di Noè; parla di ovile raccolto nell'unità di Cristo, di edificio a colonne, di giardino irrigato, di corpo plasmato e irrorato dal sangue di Cristo. Preferito forse è il linguaggio di Chiesa *sposa*, che si riflette nell'anima sposa; parla ancora di Chiesa "*come un grande mare*" dove nuotano i membri e traggono vita dalle sue acque, cioè i sacramenti (CO1, 249).

Nel corpo "ben organizzato" distingue poi vari tipi di membri: alcuni in luce negativa, come gli eretici, i non credenti, gli infedeli, i peccatori, i religiosi non osservanti e i "cristi indegni" (cioè i sacerdoti). E per tutti questi essa fa una solenne offerta del sangue: "*Vieni o sposa mia, che io voglio venga ora a rigenerare e renovare col mio sangue tutto il corpo della santa Chiesa, con offerire a me tutti gli stati delle creature*" (CO2, 44: il 6/5/85).

Un risalto a parte dona al ruolo di Maria nella Chiesa, quale membro eccelso. Ne mette in luce la santità personale, la purità suprema, il ruolo di Madre e corredentrice; la definisce come madre della grazia e modello della chiesa. Ma la funzione di Maria è vista da Maria Maddalena in finalità cristocentrica ed ecclesiale: essa dà il "medesimo latte che dette allo Sposo", conduce al "luogo del costato, dove noi gustiamo Dio fatto uomo e l'huomo fatto Dio"; prepara ed assiste lo sposalizio fra lo "sposo Verbo" e la "sposa anima".

Un altro risalto nella concezione della Chiesa è quello della importanza della gerarchia: ma non per lodare il potere e la dignità, quanto soprattutto per dire la responsabilità che le spetta nella *renovatione* della Chiesa. Proprio la responsabilità speciale deve impegnare i cardinali di Roma e il Papa (Sisto V allora) ad una purificazione più efficace, personale e guidata, che riporti la Chiesa allo splendore che le spetta. Maria Maddalena parla addirittura di "fetore" che a causa dei ministri indegni deturpa il corpo della Chiesa (CO2, 102). Anche nel nostro tempo Benedetto XVI nella *Via Crucis*, prima di essere eletto Papa, aveva parlato di *sporcizia* che deteriora la Chiesa e la sua missione.

"L'OPERA DELLA RENOVATIONE DELLA CHIESA"

Si tratta di un passaggio speciale – nell'estate 1586, dal 20 luglio al 29 settembre (con un apice dall'11 al 15 agosto) – quando in estasi

le fu comunicato che avrebbe dovuto intervenire in prima persona, scrivendo delle *“lettere in astrazione di mente”* al Papa, ai cardinali e ad altri membri della Chiesa per questo scopo. Da qui nascono le dodici lettere, abbastanza estese, scritte in estasi in giorni diversi. Non risulta che effettivamente tutte siano state recapitate ai destinatari, certo non al papa e ai cardinali e al suo stesso arcivescovo (tre lettere), anche se ci sono delle buone probabilità. Pare che la sola Caterina de Ricci (due lettere) abbia effettivamente risposto al suo appello, però in modo molto generico¹⁵.

Nel suo monastero, grazie a Dio, le cose andavano molto bene. Da tutta la documentazione che possediamo, sappiamo che il fervore era alto, e c'era solo una situazione problematica, una monaca conversa che beveva un po' troppo... Qualche difficoltà fra i caratteri si può anche rilevare, ma non cose gravi. C'erano anche delle personalità di rilievo: come Maria Pacifica del Tovaglia, la madre Evangelista del Giocondo, la napoletana Maria Sommai, come ha dimostrato il recente libro di Chiara Vasciaveo¹⁶.

Invece nella Chiesa, specie tra i preti di quel tempo, le cose andavano piuttosto male. Reclutamento non corretto, ambizioni, isolamento materiale, immoralità, ignoranza. Anche il mondo dei religiosi non brillava sempre per spirito evangelico¹⁷. E questo nonostante fosse a capo della Chiesa, in quel periodo, papa Sisto V, francescano e famoso per la sua rigidità, uomo di animo focoso, irruento e autoritario, che obbligò i vescovi a non allontanarsi dalle proprie diocesi e che puniva senza paura preti e frati, anche col patibolo. Già in quel periodo lo slancio riformatore del concilio di Trento si stava rallentando, come possiamo capire bene anche noi...

Nell'estasi di metà agosto, e poi molte volte, scrivendo le sue lettere, Maddalena previene la domanda che spontaneamente poteva sollevarsi: ma che s'è messa in testa questa monaca? E lo fa attestando con parresia che Dio le ha fatto capire che *“è venuto il determinato tempo, ab eterno predestinato nella mente di Dio e lungo tempo stato*

¹⁵ Nella edizione *dai manoscritti originali - Renovazione della Chiesa*, Firenze, CIL, 1966 - questa documentazione si trova alle pp. 35-122.

¹⁶ C. VASCIAVEO, *Una storia di donne. Il Carmelo S. Maria degli Angeli e S. Maria Maddalena de' Pazzi di Firenze*, Roma, Edizioni Carmelitane, 2013. Nonostante qualche stonatura di stile e di informazione tendenziosa in certi paragrafi, rimane uno studio molto prezioso.

¹⁷ Cf. PIO PASCHINI, *I monasteri femminili in Italia nel Cinquecento*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*; Atti del Convegno di Storia della Chiesa in Italia (Bologna 2-6 sett. 1958), Padova, Antenore, 1960, 31-60.

in desiderio de servi passati e presenti, che si rinnovi la sua sposa Chiesa” (RC, 84). E si tratta di un’opera notevole, che si deve espandere in tutto l’universo.

E scrivendo al suo padre spirituale di gioventù: *“Non è cosa presa in fervor di spirito, sendo stata molto ben ruminata e pensata lungo tempo. E ha da sapere che insino da piccolina hebbi questo lume e sempre è cresciuto, ancor che mai non gli ho voluto dar orecchio... Ma moltiplicando Dio e sua doni tanto grandi e apparenti non ho potuto sfuggirgli” (RC, 82). E perfino si dichiara pronta per essere esaminata sulla origine divina di questa iniziativa e a subire qualsiasi punizione qualora fosse trovata ipocrita (RC, 67,79s,105).*

SUGGERIMENTI PRINCIPALI

In generale Maddalena chiede cinque doti fondamentali – scrivendo al Papa – che ella considera collegate con le varie categorie della Chiesa: la *povertà* nel papa e nei vescovi; la *carità* nei religiosi; la *purezza* nelle religiose; la *pazienza* nei sacerdoti diocesani; la *perseveranza* nei secolari. Ma al Papa stesso chiede più misericordia, più povertà e più umiltà. Ai cardinali chiede collaborazione leale col Papa, intima e affettuosa: ma si sa che i contrasti tra i cardinali erano notevoli. Dopo Sisto V, ci saranno quattro conclavi in meno di tre anni, perché venivano appositamente eletti papi di transizione...

Possiamo dire che i *principi generali* per una autentica riforma, sono così segnati:

- davanti all’icona dello *svenato agnello*, così richiama in ogni lettera;
- una riforma interiore sincera: un cuore nuovo, che arde di amore al sangue prezioso, e si conforma a Cristo;
- far fruttificare l’efficacia del sangue divino con le cinque virtù tipiche dette sopra;
- due categorie più urgenti: i *christi* e le ribelli *spose*;
- ricorrere anche a sanzioni; ma sostenere con la teologia, la predicazione, la preghiera.

Di particolare ampiezza saranno le tre lettere indirizzate al suo arcivescovo, che però ricusa di lasciarsi incontrare da lei. Nella terza in particolare (che è anche l’ultima) traccia un programma chiaro e deciso:

- sia luce, grazie alla presenza di Cristo in lui;
- si ispiri alla Scrittura e alla croce come a tutta la vita di Cristo;

- distribuisca i beni ai poveri, a imitazione di Cristo;
- incoraggi ai sacramenti, specie all'eucaristia, i religiosi, perché divengano maggiormente fedeli;
- apprezzi e faccia fruttificare il sangue che ha redento le anime;
- asseondi i disegni di Dio, che sono grandi.

Più ricchi e decisi i suggerimenti ai religiosi e alle monache. Anche per loro si deve partire da una considerazione più seria e profonda della preziosità del sangue dell'Agnello, per un rinnovamento e per "camminare con ogni rettitudine, con nuda verità e sincera parola" (RC, 55). Ai domenicani e gesuiti fa l'invito a usare bene della sapienza e della cultura, come anche dell'ascendente ecclesiale di cui godono, per risvegliare fervore e zelo, specie nella fedeltà ai voti (RC, 56-61; 69-72; 81-91).

Alle monache in particolare indirizza tre lettere: due alla domenicana Caterina de' Ricci (RC, 104-109; 110-111) e una alla cistercense di Cortona Veronica Lapparelli (RC, 99-103). A questa raccomanda di essere come "nutrice della Chiesa", attraverso il silenzio e l'amorosa contemplazione: *la rugiada delle lacrime* irrignerà il giardino della Chiesa, che purtroppo oggi molti deturpano con "la puzza e il fetore" dei loro desideri terrestri (RC, 101).

Il discorso rivolto a Caterina de' Ricci è più provocatorio: lei e le sue sorelle ardono di amore di Dio? Allora diventino un fuoco che divampa fino fuori le mura del monastero e riscaldi i cuori freddi. Sono anime di preghiera? Le preghiere siano come saette che raggiungono il cuore di Dio e ne facciano distillare grazie abbondanti. Sono come leonesse attorno al trono di Dio? Allora gridino forte perché questa rinnovazione si realizzi. Sono come colombe dell'arca nuova? Escano per far cessare il diluvio, perché tutti ritrovino pace con Dio. Sono le spose del Crocifisso? Superino in dedizione allo sposo le spose del mondo. Le anime sono come dei piccoli bambini: li prendano fra le braccia e li portino al costato dello svenato Agnello. Ma anche li tengano in braccio e li riempiano di amore.

Come si vede lo slancio missionario viene espresso con più evidenza nel dialogo con le monache. E con linguaggio tipicamente femminile e mistico aggiunge: *"E quando ci bisognassi levar la bocca dalle mammelle del nostro dolce sposo per ridur l'anime a lui, lo dobbiamo fare, perché ben giusto che i più forti lascino il latte per darlo a più parvolini di mano in mano, e cibarsi di pane, alcune volte anche duro e secco. Ma c'è un vasello dove si può intignere, dico che c'è il corpo del nostro humanato Verbo pieno d'innumerabile piaghe, dove ci possiamo ascondere e attrarre ogni dolcezza"* (RC, 102).

Questa immagine tanto femminile e intensa viene come completata da un'immagine ulteriore, che Maddalena mette a fuoco quattro anni dopo, al momento della sua uscita dal "laco dei leoni", donandoci una applicazione originale dell'episodio evangelico di Marta e Maria (Lc 10,38-42): *"Veggio che le monache non si fermano e stanno quasi in continuo moto in su quel bel prato, il quale è quel luogo che è fra il cuore e il costato di Cristo crucifisso. Non sempre stanno nel cuore che è il thalamo ascoso e secreto della sposa anima, né ancora sempre nel costato, ma in quel mezzo. Perché sempre non si ha da far Maria, né anco sempre Marta, né manco contentarsi della sua perfection sola, né di gustare Iddio in sé. Ma aiutare, condurre molte e molte anime a esso Dio, acciò che da molti sia amato e gustato. E quando alquanto si è stati nel thalamo secreto del cuore, si deve scorrere a farsi un poco alla finestrella del costato per chiamare tante e tante anime che si vanno perdendo; il che si deve fare con ansioso e amoroso desiderio della salute di esse"* (PR1, 259).

TORNANDO ALLA NOSTRA CHIESA

Abbiamo bisogno di coraggio, audacia, inventiva: cioè di una parola franca e libera – la classica *parresia* della Chiesa primitiva – per affrontare le sfide di oggi e annunciare il Vangelo in questo momento. Bisogna ritrovare lo *stato di invenzione* così tipico e fecondo nel periodo del Vaticano II: ascoltare e intercettare le inquietudini, le sfide, i gemiti e i fremiti della vita contemporanea. Amare questa storia e questa epoca: sentire che per essa è stato sparso il sangue dello *svenato Agnello*, per dirla con Maria Maddalena. Sangue prezioso, nel quale purificarsi e purificare la Chiesa intera, ma anche farsi *samaritani* pazienti e generosi verso la moltitudine di malcapitati, lasciati *mezzi morti* (Lc 10,30) ai bordi della nostra società, malata di *indifferenza globalizzata*, per dirla con Papa Francesco.

Dopo le grandi figure dei Papi conciliari, Giovanni XXIII, Paolo VI, Giovanni Paolo II, Benedetto XVI, ci voleva una svolta. E di fatto Francesco – che è il primo Papa non "figlio del Concilio", ma cresciuto in contesto lontano da Roma e nell'onda lunga della *receptio* post-conciliare – risponde all'attesa di un uomo di semplicità evangelica, di fede genuina, di carisma e audacia. Proprio come quello che a suo tempo Maria Maddalena chiedeva al Papa Sisto V, francescano: sobrietà e austerità di vita, meno carriere ecclesiastiche e più imitazione del Crocifisso, nella sua umiliazione.

Certo il contesto culturale ed ecclesiale è totalmente cambiato. Si può dire, in terminologia di moda, che abbiamo bisogno di una personalità *fluently global*, cioè *pluri-verso*, capace di sentirsi a suo agio nella modernità liquida, nella emergenza di nuovi protagonismi periferici, che sono numerosi. Che aiuti l'organizzazione centrale – la Curia in particolare – non a continuare un atteggiamento *centripeto*, ma ad esercitare un servizio *a rete*, favorendo esperienze di responsabilità e di comunione trasversali, senza passare necessariamente per il centro. Cioè eserciti il ruolo di *regista di un dialogo* multifocale, stimolatore di un *pensiero obliquo e aperto*, dislocato in vari punti e adatto a vari contesti. Non quindi semplicemente lineare, secondo la tradizione accademica europea.

In effetti Papa Francesco si è messo su questa strada e non cessa di sollecitare continuamente un percorso esploratore, una stagione di inventiva e di audacia, di provvisorietà, una “Chiesa in uscita verso le periferie esistenziali e geografiche”¹⁸. Non tanto per farsi notare e fare notizia; ma per andare oltre i pensieri teorici audaci, e trovare percorsi, sfide, incontri nuovi, per offrire vicinanza, abbracci e prossimità nel marasma della *globalizzazione multipla* in cui ci troviamo.

Francesco applica spesso questa strategia anche alla vita consacrata: se la creatività e l'audacia vengono meno a noi religiosi e alla galassia della nuova forma di appartenenza come “famiglia” (che include laici, uomini e donne, consacrati, preti, e mille forme di sapienze collaudate), non è azzoppata solo la nostra sopravvivenza; è in decomposizione uno dei fattori originali e fondamentali dell'esperienza cristiana. Possiamo anche scomparire come ordini o istituti o associazioni, presi singolarmente. Ma quello che sarebbe molto più grave è il deteriorarsi della risorsa carismatica nella Chiesa, lo spegnersi della brace sotto troppa cenere.

Una Chiesa oberata dal sovraccarico enfatizzato della struttura gerarchica, della organizzazione massiccia, della efficienza operativa e quantitativa sarebbe una Chiesa dimezzata, a rischio di diventare catafalco senza anima. Per questo è grave il rischio che stiamo correndo, se manca lo slancio creativo e profetico, fuori schema, gratuito, carico di improvvisazione e anche di follia. La struttura gerarchica (rigida e robusta) non può bastare a promuovere la salvezza: ci vuole il fuoco dell'evangelicità calda e liberante, la fantasia dei carismi, la passione infuocata per il Signore Gesù, la commozione misericordiosa davanti alla “carne di Cristo” che sono i poveri.

¹⁸ Cf. R. LUISE, *Con le periferie nel cuore*, Cinisello B., San Paolo, 2014.

Maria Maddalena è arrivata molto giovane a questo “ansiato desiderio” e iniziativa per la riforma della Chiesa: il suo non era un fuoco fatuo; era piuttosto il frutto di un lungo cammino di fedeltà e di amore. Le sue parole sono state anche audaci, seppur piene, al contempo, di dolcezza. Ma era il suo ardore e l’amore che l’aveva plasmata e la stava purificando ancora in quel periodo, che dava alle sue parole e ai suoi inviti una autenticità e una forza unica.

Insegnamento e invito validi ancora per tutti noi: solo un cuore amante, infiammato, e per questo audace, può pronunciare parole audaci, chiedere verifiche serie e fare rimproveri, che portano a conversione e nuova verità.

Tatticismi prudenti per salvare la faccia, compromessi sotto o sopra banco per stare a galla o almeno per non perdere troppo, silenzi complici quando l’immoralità dilaga e la coscienza morale collettiva è confusa, snaturano l’identità carismatica. Sotterfugi e complicità per non riconoscere la perdita di autenticità evangelica rotolando quotidianamente in pura manutenzione, il primato dell’apparato sopra le urgenze dell’ascolto e dell’accettazione delle nuove sensibilità, la latitanza della profezia per non disturbare il timoniere senza creatività, ecc. ecc., ci stanno facendo accumulare troppa cenere sopra la brace, col rischio che il fuoco si spenga.

Dio ci ha affidato l’umanità, perché l’amore la trasformi e la plasmii. Nel sangue dell’Agnello, Maria Maddalena ha trovato la sua passione e anche la sua mediazione, per sognare e dare impulso ad una Chiesa più autentica e fraterna, aperta a nuove stagioni e cosciente della ricchezza che le è stata affidata, per il bene dell’umanità.

UN COMPITO PER IL CARMELO

Il Carmelo ha ereditato non solo dei testi scritti, ma soprattutto l’audacia profetica che tutto questo ha alimentato e orientato. Sarebbe auspicabile che possa ritrovare la *parresia* per porsi ancora oggi dentro la Chiesa, anzi al cuore della Chiesa, come pane di vita, dono di amore appassionato e assetato di incontri veri e di cammini di vita. Bisogna imparare dalla nostra memoria storica e spirituale percorsi di nuova profezia, di rinnovamento e purificazione, nuovi linguaggi che fanno vibrare la fede e la rendono una offerta di libertà e di autenticità, in un mondo dai mille fremiti, e dalle mille ferite (cf. la visione dell’*aquila morta*: RC, 340). Perché le ferite diventino feritoie, le brecce che si aprono sul mistero di Dio diventino porte da cui filtra la luce,

la sua vicinanza e il suo abbraccio misericordioso si trasformino in grido aperto al mondo: “Venite ad amare l’Amore!”.

Un Carmelo senza passione per una nuova Chiesa, un modello di Chiesa fraterna e povera, orante, solidale e ospitale; un Carmelo senza intercessione umile e anche una Chiesa senza questa posizione vertiginosa sul crinale dell’abisso di Dio vivente e quello dell’umanità smarrita: rischiano – tutti insieme! – di vivere nel vuoto di senso e di identità ecclesiale.

Raccogliamo questa testimonianza, diamole nuova forma e pienezza dentro le nostre vite e storie e culture. Perché c’è tempo e tempo; non è la semplice manutenzione delle tradizioni che ci garantisce la volontà di Dio. Ma la capacità di discernere, nei nuovi scenari, l’apparire di stagioni nuove che egli ci dona e che richiedono novità anche nelle nostre scelte e nelle nostre vite¹⁹.

¹⁹ È quello che abbiamo tentato di fare commentando la Regola del Carmelo: B. SECONDIN, *Una fraternità orante e profetica in un mondo che cambia. Rileggere la Regola del Carmelo oggi*, Perugia, Graphe, 2007.

SANTA MARÍA MAGDALENA DE PAZZI
EN LA LITERATURA ESPIRITUAL ESPAÑOLA

PABLO MARÍA GARRIDO, O.CARM.

Hace ya algunos años, concretamente en el año 2000, publiqué un trabajo en el que intenté rastrear la presencia de los santos carmelitas italianos en la literatura espiritual española¹. El título resultaba, sin duda, un tanto pretencioso, pues más que de la literatura espiritual propiamente dicha, se trataba de la literatura devocional, ocasionada principalmente por la beatificación y canonización de algunos de esos santos, entre los cuales destacaba la extática florentina, Santa María Magdalena de Pazzi, que, como es sabido, había sido beatificada el 8 de mayo de 1626 y sería canonizada el 28 de abril de 1669². Estamos celebrando el IV Centenario de la muerte de la misma que, como es también sabido, había tenido lugar el 25 de mayo de 1607. Y no cabe duda de que sería de gran interés, entre otros muchos temas que podrían ser objeto de atención, estudiar a fondo el influjo de la Santa en los autores espirituales españoles. Influjo que resulta innegable³. Es un tema que ofrezco a alguno de nuestros jóvenes investigadores.

No voy, pues, a ocuparme aquí directamente del mismo, pero para ayuda de los posibles interesados y para colaborar de algún modo a la celebración centenaria de la Santa, me ha parecido conveniente publicar aquí de nuevo las páginas que le dediqué en el trabajo que ya he mencionado, el cual, al ser publicado en una revista especiali-

¹ PABLO MARÍA GARRIDO, O.CARM., *Presencia de los santos carmelitas italianos en la literatura espiritual española*, en *Archivum bibliographicum Carmeli Teresiani*, Roma, 2000, pp. 547-605.

² Cf. ERMANN0 ANCILLI, O.C.D., *María Magdalena, santa*, en *Santos del Carmelo. Biografías de diversos diccionarios*, Madrid, 1982, pp. 393-418.

³ Pueden verse también en las breves páginas que dedicaba a este tema BALDOMERO JIMÉNEZ DUQUE, *Santa María Magdalena de Pazzi (1566-1607)*, en *Revista de espiritualidad*, 9 (1950), 160-166.

zada de no fácil acceso para la gran mayoría de los posibles lectores, tal vez no llegara al conocimiento de muchos. En esas páginas procuré recoger la bibliografía castellana existente sobre la Mística Florentina, como premisa necesaria para determinar con la mayor precisión posible el tema del influjo de la misma entre los españoles, al que me he referido⁴. Procuraré aquí completarlas y actualizarlas en la medida de lo posible.

1. A PROPÓSITO DE LAS BIOGRAFÍAS

Como en el caso de otros muchos santos en aquella época excesivamente barroca, las nuevas de la beatificación y canonización de la extática Santa Florentina fueron recibidas en España con el mayor júbilo, no sólo por los carmelitas y las carmelitas de ambas ramas, sino también por parte del pueblo fiel, y darían lugar a múltiples manifestaciones de culto y devoción y a una cierta proliferación de publicaciones piadosas, entre las que no faltaron algunas biográficas. Breves y de ocasión las primeras, a las que seguirían algunas de mayor importancia.

a) Conozco, por lo menos, tres breves reseñas biográficas, que se han conservado y que aparecieron como anónimas a raíz de su beatificación:

– *Breve relación de la vida, muerte, y milagros, de la Seráfica Virgen, y Esposa de Christo, María Magdalena de Pazzi, Monja de la Orden de nuestra Señora del Carmen de la Observancia: Beatificada por la Sanctidad de nuestro Santísimo Padre y Señor, Urbano octavo, este año de 1627.* Consta de 2 hs. en folio, y al texto sigue el colofón que dice: “Impresso en Sevilla, por Diego Pérez. Año de 1627”⁵.

– *Sumaria relación de la santa vida, heroycas virtudes, y gloriosa muerte de la bienaventurada Santa Sor María Magdalena Pazzi,*

⁴ He tenido presente a ROMEO ÁLVAREZ, O.CARM., *Bibliografía de Santa María Magdalena de Pazzi (1566-1607)* (Pro ms., Roma, 1959), muy incompleta por lo que respecta al tema del que aquí me ocupo.

⁵ Un ejemplar de la misma, en la B.N. (=Biblioteca Nacional de Madrid), Sección de manuscritos, ms. 2.711, ff. 300r-301v (ant. ff. 368r-369v). La recoge JOSÉ SIMÓN DÍAZ, *Hagiografías individuales publicadas en español de 1480 a 1700*, en *Hispania sacra*, 30 (1977), p. 462, quien indica otro ejemplar existente en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia: 9-57-649 (104).

Religiosa de nuestra Señora del Carmen de obseruancia. 2 hs. Un grabado. 22 cm. Al final, el colofón que dice: “Barcelona, por Esteuan Liberós, 1628”⁶.

– *Breve relación de la vida, muerte, y milagros de la Seráfica Virgen y Esposa de Christo María Magdalena de Pazzi, monja del Orden de Nuestra Señora del Carmen: beatificada por Vrban octavo, este año de mil y seyscientos y veynte y siete.- Impresa en... Antequera: por Manuel Botello de Payva... 162[9].* 2 hs. 20 cm. Portada y texto con orla tipográfica⁷.

– Por su parte, y adelantándose, al parecer, a la beatificación, publicaba el carmelita de la Provincia de Aragón y Valencia fray Marcos de Guadalajara y Xavier, su *Compendio de la vida, virtudes, favores y milagros de... Sor María Magdalena de Pazzis (Zaragoza, P. Ver-gés, 1627)*. 8°. 80 fols.⁸.

– Y lo mismo había hecho el año anterior el P. Luis de la Presentación (de Mértola), O.Carm., el cual, aunque portugués, publicaba en castellano su *Vida de la bien- / aventurada Madre Soror María Magdale / na de Pazzi, Religiosa Observa[n]te de N. Senhora / del Carmen del monasterio de Santa María/de los Angeles de Florencia: / agora nueuamente beatificada por nuestro Santíssimo Padre Vrban VIII.../ Dirigida a la muy illustre señora doña María Luiza de Sylva, y Men-doça (Lisboa, Gerardo de Vinha, 1626)*. 12 hs. + 64 fols. 19 cm. Portada con grabado xilográfico representando a la Santa⁹.

Esta *Vida*, que, como el Compendio del P. Guadalajara, era un resumen de la del P. Puccini, volvía a imprimirse en la misma Lisboa, en 1642, por Antonio Álvarez¹⁰, pero no parece que en el intervalo entre estas dos ediciones se publicara ninguna otra reseña biográfica de la Santa Florentina hasta que el carmelita descalzo P. José de Santa

⁶ Ejemplar, en B.N., V.E./53-24.

⁷ Ejemplar, en B.N., V.E.-184-34. La fecha de 1629 es la que da Simón Díaz, aunque en el ejemplar citado, que es el que usaba él también, el último número no resulta legible por deterioro del papel.

⁸ No he podido ver esta edición, de la que existe un ejemplar en la Biblioteca Nacional de París, sign. H.10626. Recoge las cuatro Simón Díaz, en *Hagiografías sobre el P. Guadalajara*. Cf. mi colaboración en *Dictionnaire d'Histoire et Géographie ecclésiastiques*, XXII (París, 1988), pp. 468-470.

⁹ Un ejemplar de la misma se conserva en la Biblioteca Histórica Marqués de Valdecilla, situada en la calle de Noviciado, n. 3 (Madrid), sign. BH. FLL.3740.

¹⁰ No la menciona COSMAS VILLIERS, *Biblioteca Carmelitana* (ed. Wessels, 2 v., Roma, 1927), II, 293-294, pero sí el autor de la *Bibliotheca carmelitico-lusitana*, Roma, 1754, pp. 171-175.

Teresa, incluyera la suya, apreciable, en su obra *Flores del Carmelo*, que aparecía por primera vez en 1651, y volvería a imprimirse en 1678. Me he servido de esta última edición¹¹.

b) Sin embargo, el P. José, en nota al final de su buena reseña sobre la Santa de Florencia, se refería ya, y de ella debió de servirse, a la *Vida* que, entre tanto, en 1648, había impreso en Roma el carmelita castellano Juan Bautista de Lezana y que no era sino la traducción al castellano de la amplia y famosa biografía que había escrito y publicado, en 1609, apenas dos años después de la muerte de la Santa, el mencionado jesuita italiano Vincenzo Puccini, confesor que había sido de la misma, y que, refundida y completada por Antonio Maria Reconesi, a base, sobre todo, de los procesos de su beatificación, había vuelto a publicarse en 1629, cuyas ediciones se multiplicarían en los años sucesivos, siendo traducida a diversas lenguas. La castellana salía con el siguiente título:

– *Vida / de la Bienaventurada, y Extática Virgen / María Magdalena / de Pazzi Florentina, Monja Carmelita Obseruante, beatificada / por la Santidad del Papa Urbano VIII. / Traducida de lengua Toscana con muchas cosas admirables sacadas de los / Processos hechos para su Canonización, y aprobados por la / S. Congregación de Ritos, y S. Rota Romana. / Con algunas Anotaciones de los puntos de Theologia Mystica y sobrenatural, que en este libro se encierran (Roma, Vitale Mascardi, 1648). 14 hs. + 547 pp. (22 x 16 cm.).*

Esta *Vida* del P. Lezana, que tendría, a su vez, diversas ediciones (Zaragoza, 1650; Madrid, 1669, 1754)¹², se convertiría en el principal vehículo de promoción del conocimiento de la Mística Florentina entre los lectores españoles y, consiguientemente, de la devoción hacia la misma y del influjo no desdeñable que tuvo en nuestros autores espirituales. Porque, como se indica en el título, el P. Lezana no se contentó con traducir la biografía italiana, que ofrecía ya una rica exposición de su doctrina, sino que añadía además sus propias explicaciones, “muy doctas e interesantes”, como reconocía Jiménez

¹¹ *Flores del Carmelo o Año Cristiano-Carmelitano, compuesto por el Padre José de Santa Teresa, carmelita descalzo* (Madrid, 1578), pp. 225-258. Existe edición nueva de esta obra, añadida por el P. Dámaso de la Presentación, religioso de la misma Orden (3 v., Madrid, 1948- 1952), II, pp. 151-157. Pero la reseña de la Santa de Florencia es mucho más pobre en esta edición que en la original del P. José de Santa Teresa.

¹² Las recogí en mi obra *El solar carmelitano de San Juan de la Cruz*, 3 v., Madrid 1996- 2001) I, Apéndice II, *Impresos*, nn. 158, 163, 201, 302.

Duque¹³, para aclarar los puntos más difíciles de la misma, tratando también de poner de relieve su consonancia con la de los dos grandes místicos españoles, Santa Teresa y San Juan de la Cruz, que la habían precedido¹⁴.

– No parece tener, en cambio, fundamento la afirmación del mismo Jiménez Duque, en el lugar que acabo de citar, de que la vida de Puccini se hubiera traducido ya en España en 1612, aunque confesando que no había podido dar con ningún ejemplar de esta traducción. Por mi parte, tampoco he podido encontrar rastro alguno de ella, y sospecho que se trate de una confusión con el ya mencionado Compendio del P. Guadalajara y Xavier, del que se dice, en efecto, que había traducido la vida de Puccini, que se conservaba manuscrita en cuatro tomos en la librería del Colegio del Carmen de Zaragoza, pero que no llegaría a imprimirse¹⁵.

Tampoco parece que se tradujera al español la otra buena biografía de la Santa que había escrito su también confesor P. Virgilio Cepari, S.J., y que, completada por el P. Giuseppe Fonzi, se había impreso por primera vez, en Roma, en 1669. Los lectores de lengua española sólo podrían saborearla en su propia lengua a finales del siglo XIX, cuando aparecía con el siguiente título:

– *Vida de S. María Magdalena de Pazzis, escrita en italiano por el Rvdo. P. Cepari, traducida al castellano por una religiosa Escolapia (Madrid, Gregorio del Amo, 1891)*. Impresa en 8°, constaba de VIII + 413 pp., y, a falta de otras impresiones de la del P. Lezana, contribuiría a mantener vivo el recuerdo y la devoción de la Santa en los últimos tiempos.

¹³ *Santa María Magdalena de Pazzi* (cf. *supra*, nota 3), p. 166. Ya el carmelita Luis Pérez de Castro, que ocuparía en Roma el lugar dejado por el P. Lezana, anotaba: "Scripsit inter alia noster Lezana selectas annotationes super vitam S. [Marie] Magdalena de Pazzis, quas summopere commendat Franciscus Salinas e Societate Iesu, in suis, quas incipit, pariter annotationibus super vitam V. Virginis Marinae de Escobar. Ibi ergo hispanice scribit: 'Legatur de hoc puncto, etc., Lezana in notis, etc. que no ai más que ver'. Ita ego legi in aliquot eorumdem notarum fragmentis, quas ipse Salinas mecum conloquens, confessus est a se fuisse confectas, et verba praedicta referri in aliquo loco. Evenit hoc Matriti, anno 1666" (Roma, Arch. Gen. O.Carm., I, C.O. II 20: *Miscellanea historica* L. Pérez, f. 50 [10]v).

¹⁴ Puede verse lo que acerca de este tema escribía en mi obra *Santa Teresa, San Juan de la Cruz y los carmelitas españoles*, Madrid 1982, pp. 110-117, 223-226.

¹⁵ Cf. FÉLIX LATASSA, *Biblioteca nueva de escritores aragoneses*, 6 v., Pamplona 1798-1802, II, pp. 456-457.

Con todo, conviene no olvidar la aportación que en este sentido pudo suponer la publicación de otras dos biografías, una del siglo XVIII y la otra del XIX, que paso a reseñar:

– Casta y Pueyo, Alberto de la, O.Carm., *Epítome / de la vida / de la Madre de la Charidad / la extática Virgen / Santa María Magdalena de / Pazzis, Carmelita observante / de el Monasterio de Santa María de / los Angeles de la ciudad / de Florencia (Grabado de la Santa) (Zaragoza, Juan Malo, 1738)*¹⁶. 12 hs. + 4 fols. + 387 pp. 15 cm. A la biografía, que ocupa las primeras 369 pp., siguen una Carta de la Santa a una religiosa del monasterio de San Juan de los Caballeros de Malta (pp.370-376), la devoción de los cinco viernes (pp. 377-383) y los Gozos de la Santa, que constan de 7 estrofas que glosan bellamente el estribillo: “Luce tanto en tierra y cielo / que en santidad peregrina / es Magdalena divina / gloria y honor del Carmelo”.

Se trata de un resumen o compendio de la vida del P. Lezana que el autor dedica a la Hermandad de señoras seglares, siervas de los pobres enfermos del Hospital Real de Nuestra Señora de Gracia de Zaragoza.

– Croisset, Jean, S.J., *Compendio de la admirable vida de Santa María Magdalena de Pazzis Carmelita Calzada (Barcelona, Tipografía Católica, 1892)*. 64 p. 12 cm.

Este compendio, lo publicaba, al parecer, el director de la benemérita *Revista Carmelitana*, que tanto contribuiría por aquellos años a la restauración del Carmelo español, manteniendo vivo su patrimonio espiritual y, sobre todo, el culto y devoción de sus grandes santos, y no era otra cosa que la traducción de la buena reseña que el famoso autor francés le había dedicado en su conocida obra sobre la vida de los santos¹⁷, que había tenido y seguiría teniendo numerosas ediciones, tanto en su lengua nativa como en otras, a las que sería traducida. Y era también, en cuanto me consta, y prescindiendo de las reseñas que ofrecían los santorales o años cristianos, lo último que se publicaría antes de que

¹⁶ Existe un ejemplar de esta obra en la B. N. de Madrid, sign. 3 / 59351. No se ocupa de este autor Cosmas Villiers en su *Bibliotheca Carmelitana*, ni lo menciona tampoco Balbino Velasco en su *Historia del Carmelo Español*. Según Latassa, había nacido en Lituénigo de Moncayo, en 1688. Había tomado el hábito del Carmen en el convento de Zaragoza, el 25 de julio de 1704, profesando al año siguiente. Prior de Alcañiz y Zaragoza, Maestro y definidor de la Provincia, había muerto en 1760 (*Biblioteca nueva de los escritores Aragoneses*, V, pp. 67-68).

¹⁷ *Exercices de piété pour tous les jours de l'année, contenant l'explication du mystère, ou la vie du saint de chaque jour* (18 v. Lión, 1745-1751), V, 647-671.

aparecieran en el último siglo algunas nuevas biografías de la Santa de Florencia, sin excesivas pretensiones críticas, aunque aduciendo numerosos textos de los escritos de la misma que me limito a recordar:

– *Santa María Magdalena de Pazzis, por una monja del monasterio de la santa. Traducción española por el P. Elías M^a Bayón, O.Carm. (Madrid. Ediciones Carmelitanas, 1956). 427 pp. con grabados; 17 cm.* Aunque apareció como anónima, al igual que la obra original, la autora de la misma fue Sor Maria Minima di Gesù Sacramentato, O.Carm., monja del monasterio de Santa María de los Ángeles de Florencia, en el que había vivido y muerto la Santa.

– López Melús, Rafael M^a, O.Carm., *Magdalena: espíritu y vida de una extraordinaria mujer (Roma-Zaragoza, 1966). 335 pp. con diversos grabados facsímiles; 21,5 cm.*

– Idem, *Santa María Magdalena de Pazzi, carmelita. Su vida y su doctrina (Onda-Zaragoza, 1991). 335 pp. con ilustraciones; 21 cm.* Se trata en realidad de una nueva edición de la anterior, con pequeños retoques¹⁸.

2. FIESTAS Y SERMONES

a) Las fiestas de la beatificación de la extática Santa Florentina, en 1627, y las de su canonización, en 1669, debieron de celebrarse también con el fervor esplendoroso y barroco, característico de aquellos tiempos, en todos o la mayor parte de los lugares donde existía algún convento carmelitano. Pero no conozco ninguna relación impresa de las primeras, y sólo puedo recordar aquí un sermón del famoso predicador carmelita Cristóbal de Avendaño, que tal vez predicó en alguna de las fiestas organizadas con esa ocasión, probablemente en su convento de Valladolid, en cuya iglesia se erigiría una capilla a la nueva Beata, con una imagen de Gregorio Fernández o de alguno de sus discípulos¹⁹:

– [*Sermón*] en la festivi- / dad de la Bienaventv- / rada Madre María Mada- / lena de la Paz (sic), / Santa gloriosa de mi sagrada Reli-

¹⁸ Por lo demás, el P. López Melús se ha hecho también promotor de la devoción a la santa a nivel más popular, publicando en la colección “Piedad infantil” del Apostolado mariano de Sevilla otro opúsculo con el título de *Santa María Magdalena de Pazzi*, que ha tenido dos ediciones: la primera, de 63 pp., con ilustraciones, en 1980, y la segunda, de 24 pp., en 1987.

¹⁹ Cf. BALBINO VELASCO, O.CARM., *Historia del Carmelo español*, III, 257-259.

*gión del / Carmen, nuevamente beatificada por / nuestro Santísimo Padre Urbano Octavo... / Religiosa que fue del ilustrísimo Convento de Santa / María de los Ángeles de Florencia*²⁰.

Es posible, con todo, que, si no en este tiempo, sí poco después predicara también el carmelita andaluz fray Laureano de Cárcamo el sermón que publicaría diez años más tarde en su obra *Asuntos predicables, Sermón / para la solemni- / dad de la bienaventurada Madre / María Madalena de la Paz (sic)*.

De las fiestas de su canonización, además de dos amplias relaciones, correspondientes a las que tuvieron lugar en Madrid y Zaragoza, como veremos, se han conservado más noticias, que nos certifican de las que se celebraron en otros lugares, aunque consta también que en algún convento no pudieron tenerse. Así sucedió, por ejemplo, esta vez en el de Barcelona, el cual, a causa de su pobreza, según se dice, determinó que se suprimiera toda solemnidad, aunque disponiendo que el 25 de mayo o en el domingo siguiente se hablara al pueblo fiel de sus virtudes²¹. Se celebrarían, sin embargo, en 1675, conjuntamente con las de San Juan de la Cruz, beatificado, como es sabido, en ese año, de común acuerdo con los carmelitas descalzos²².

Sabemos que en 1670 se celebraron, por lo menos, en los de Alcalá, a las que se asoció también la Universidad Cisneriana, Valdeolivas (Cuenca) y Toledo. De las primeras da fe el siguiente sermón:

– Ayllón y Toledo, Diego de, *Sermón... de Santa María Madalena de Pazzi. En la solemne fiesta, que hizo la Santa Iglesia Magistral de San Justo y Pastor de la Universidad de Alcalá, a su canonización... Año de 1670*. En *Oratoria Sagrada Complutense [Alcalá, 1671]*, pp. 64-83.

²⁰ En CRISTÓBAL DE AVENDAÑO, O.CARM., *Otro tomo de Sermones para muchas festividades de los Santos*, Barcelona 1630, ff. 115v-130v. La primera edición, que no he podido ver, había aparecido en Valladolid, en 1629. Sobre el autor, cf. mi trabajo, *Doctrina y piedad mariana en Cristóbal de Avendaño, O.Carm. (1569-1629)*, en *Marianum* 46 (1984), pp. 11-75, recogido también en mi obra *La Virgen de la Fe. Doctrina y piedad marianas entre los carmelitas españoles de los siglos XVI y XVII* (Roma, 1999), pp. 133-177.

²¹ Barcelona, A. C. A., *Monacales-Universidad*, ms. 47: *Llibre del gasto 1628-1635* (del convento de Barcelona), s. f.; citado por BALBINO VELASCO, O.CARM., *Historia del Carmelo español*, II, p. 243, nota 223.

²² Las describe el mismo Balbino Velasco, *Ibid.*, pp. 243-244. Tuvieron que celebrarse también fiestas en el convento de Mallorca, en cuya iglesia existía una capilla dedicada a la Santa y en la que en 1679 se autorizaba la erección de una cofradía en su honor (cf. *Ibid.*, 137, 250).

De las de Valdeolivas, este otro:

– Clarisse, Francisco Rogero, O.Carm., *Sermón / de Santa María / Magdalena de Pazzi, / admirable extática, / y seráphica Virgen Florentina. Canonizada / por nvestro Santíssimo Padre / Clemente nono, / y celebrada solemnemente en / sv Canonización, / por / el Convento de N. S. del Carmen de / Observancia, extramuros de la Villa de Valdeolivas, / en 27 de Setiembre de 1671. / Predicado / por Fray Francisco Rogero Clarisse, Lector / de Philosophía en dicho Convento... Dale a la estampa el Muy Ilustre y Nobilíssimo Señor Don Luis / Antonio Clarisse, Conde de Claramonte, / Amman / de la Ciudad de Amberes. / Con licencia: En Madrid: Por Francisco Sanz, en la Imprenta del Reino. Año de 1672. 7 hs., + 20 fols.; 20 cm.*

En cuanto a las de Toledo, nos informa con detalle un antiguo libro manuscrito del convento, en el que encontramos una “Descripción de la fiesta que hizo este convento en la Canoniçación de Sta. María Magdalena de Pazzi”²³. A partir del 26 de abril de 1670, se celebraba en él un solemnísimoo octavario con participación de los demás conventos y de toda la ciudad. Eran por aquel entonces prior del convento fray Blas Tostado, catedrático de la Universidad, y Provincial fray Lucas Bueno. Y de acuerdo con el gusto barroco propio de aquel tiempo, se levantó en la iglesia un altar en honor de la nueva Santa que costó 8.000 reales. Se adornó toda ella, así como el claustro y las calles circundantes, en las que los demás conventos erigieron también sus respectivos altares, para la solemne procesión a la catedral en la que participaron 130 carmelitas, más otros 60 descalzos, y con la que se inauguraron las fiestas. Y en los días sucesivos se turnaban en el púlpito, además del magistral de la misma catedral, D. Francisco de Arando, los mejores predicadores de las diversas órdenes religiosas: el dominico fray Juan de Espinosa, el franciscano fray Francisco Muñoz, el agustino fray Juan de Pineda, el trinitario fray Juan Veneras, el mercedario fray Jacinto de Villarroel, el mínimo fray Antonio de Herrera, el jesuita Jacinto Pareja, el clérigo menor fray Juan de Sandoval y el carmelita descalzo fray Lucas de la Madre de Dios. Y las fiestas terminaban con una nueva procesión, a la que asistían los miembros de todas esas órdenes religiosas²⁴. Con posterioridad, según parece, los

²³ Madrid, A.H.N., Clero, libro 15.043: *Livro donde se escriven los cofrades de Ntra. S[ñor]a del Carmen*, ff. 165r-169r y 172r-174v.

²⁴ No parece, sin embargo, que estos sermones se imprimieran. Simón Díaz no los recoge. El P. Lucas de la Madre de Dios volvería a predicar, como veremos, en la fiestas de Madrid (cf. *infra*, nota 36).

sacerdotes del convento fundarían además una congregación en honor de la nueva Santa, pero abierta también a los seglares²⁵.

c) No menos importantes fueron las fiestas de Zaragoza, que se celebraron conjuntamente con las de San Pedro de Alcántara, que había sido canonizado al mismo tiempo que la Santa de Florencia, cuya relación era publicada por el franciscano fray Bartolomé García,²⁶ con la siguiente portada:

Fiestas / en Zaragoza, de las canonizaciones de los / gloriosos y extáticos San Pedro / de Alcántara, y Santa María / Magdalena de Pazzi. / Dedicadas al señor Don Melchor / Laso de la Vega, Gentilhombre de la Cámara / de su Alteza, etc. (Escudo grabado) Por Fray Bartolomé García, religioso / del Convento de Iesvs./ Con licencia: en Zaragoza: Por Ivan de Ybar. Año 1670.

Texto con diferentes paginaciones. El de la descripción de las fiestas, además de las 8 hs. de preliminares, ocupa las primeras 24 págs. en las que describe con profusión los adornos de las iglesias del Carmen y de San Francisco de Zaragoza, imágenes de ambos santos, orden de las procesiones y altares levantados por los agustinos, jesuitas, trinitarios, capuchinos, carmelitas descalzos, mínimos y dominicos. Sigue después el texto de los sermones que se predicaron en ambas iglesias, cada uno con paginación propia, pero sin la portada con que probablemente, al menos algunos de ellos, se imprimieron por separado. Recojo aquí sólo los relativos a la Santa de Florencia:

1. Ponz, Juan, O.S.A., *Sermón segvndo / en las fiestas / de la Canoniza / ción de Santa María Madalena de / Pazzis. Predicado en el religiosísimo / Convento de N. S. del Carmen de Zaragoza. / Por el Muy R. P. M. fr. - Calificador / del Santo Oficio, Prior del Convento de N. P. San / Agustín de la Ciudad de Zaragoza, Cathedrático / antes*

²⁵ Así se desprende de una Carta de hermandad, que fue impresa, en cuyo frontis se lee: *Carta de Hermandad de la Congregación de la Extática y siempre Gloriosa Virgen Santa María Magdalena de Pazzi, Florentina, Carmelita Observante, fundada por los Religiosos Sacerdotes del convento de Nuestra Señora del Carmen de Observancia de la Ciudad de Toledo, y aprobada por el Reverendísimo Padre Maestro Fray Juan de Medina, Provincial y Padre de dicha Hermandad, a veinte de Junio de el año de mil seiscientos y ochenta.* Un ejemplar de la misma, en Madrid, A.H.N., Clero, Leg. 7.209.

²⁶ No jesuita, como dice Simón Díaz, *Jesuitas de los siglos XVI y XVII: Escritos localizados* (Madrid, 1975). n. 172, p. 59. Por su parte, Eugenia Bueso las había descrito también en versos endecasílabos en su *Relación de las fiestas que la Imperial Ciudad de Zaragoza se han hecho en la canonización de San Pedro de Alcántara y Santa María Magdalena de Pazzis*, que había impreso Juan de Ibar, en 1669.

en la Universidad de Huesca. y Examinador / Sinodal de su obispado. 24 pp.

2. Ortigas, Manuel, S.J., *Sermón*, / *que en la Octava de la Canonización / de S. María Magdalena de Pacis.../ predicó el M. R. P. -, de la Compañía de Iesvs, / tocándole a ésta el quarto día, en la Iglesia de N. S. del / Carmen, asistiendo el Reino de Aragón en su Sitial. / En Zaragoza, a 22 de Octubre de 1669. 24 pp.*²⁷.

3. Francisco de San José, O.SS.T., *Sermón VI. / De S. María Magdalena / de Pazzi: / En las solemnísimas fiestas, / que hizo el Religiosísimo Convento de / Nuestra Señora de el Carmen, / a la Canonización de dicha / Santa. / Predicólo / el M. R. P. - / Ministro del Convento de Descalços de la SS. Trinidad / de la Imperial Ciudad de Zaragoza. 24 pp.*

4. Francisco de Santa María, O.C.D., *Sermón VIII. / En el día úl / timo de la Octava, / que se dedicó a la / Canonización de S. Pedro / de Alcántara, y de S. María/ Magdalena de Pazzi: / Predicóle el Padre Fr. /- Carmelita / Descalço, en el Convento del Car / men de Zaragoza. 24 pp.*

A estos cuatro sermones, que fueron los que se predicaron en el Carmen de Zaragoza, el P. García, sin dar razón alguna, añadía el siguiente, que se predicó en las fiestas organizadas por el convento de Calatayud:

5. Loyz de Argueta, Miguel, O. Min., *Sermón / en la fiesta de / la Canonización / de S. María Magdalena / de Pazzi, Religiosa del / Carmen Observante: / que celebró el Religiosísimo Convento del Carmen / de la Ciudad de Calatayud en ocho días del mes / de Abril de 1670. / Día tercero de la Pascua de / Resurrección de Christo Señor Nuestro. / Predicado / por el R.mo P. Fr. - / Lector jubilado, Provincial segunda vez de los Mínimos / de San Francisco de Pavla en la Provincia / de Aragón, y Navarra, Examinador Sinodal de el / Arçobispado de Zaragoza. 23 pp.*

d) Mayor resonancia aún tendrían las fiestas celebradas en la Capital del Reino, cuya amplísima y barroca descripción escribía y

²⁷ El P. Ortigas publicaría también en el mismo año sus *Discursos predicables, en los Triunfos del Carmelo: deducidos de su Sermón de S. Magdalena de Pazzi...* Zaragoza, Iuan de Ybar, 1670. 21 hs., + 516 pp., + 3 hs. 19,5 cm. Ambos recogidos por Simón Díaz, *Jesuitas de los siglos XVI y XVII: Escritos localizados*, nn. 1153-1154, pp. 262-263.

publicaba el P. fray Diego Lozano, prior por aquel entonces del convento allí existente y futuro obispo de Potenza, en Italia²⁸:

Gloriosos / Trivnfos, / Solemnes Fiestas, / y Panegyricos sagrados, / en la canonización / de la extática, y prodigiosa Virgen / Santa María / Madalena / de Pazzi, / Florentina, Religiosa / Carmelita Observante. / Que con solemne pompa consagró a sv cvlto / su Convento de nuestra Señora del Carmen de Antigua Obser- / vancia de Madrid a los 22 de Septiembre de 1669... / Por el Rmo. P. M. Fr. Diego Lozano, Calificador del / Santo Oficio de la Inquisición, Predicador de las Magestades Cathólicas / Philipo Quarto, y Carlos Segundo; y actual Prior segunda / vez del mismo Convento desta Corte. / Al Eminentíssimo Señor D. Luis Guillén de Moncada Aragón / Luna y Cardona, Cardenal de la Santa Iglesia Romana (Madrid, Francisco Sanz, 1672). 40 hs. + 666 pp. + 92 hs.

El P. Lozano no fue sólo el narrador, sino también el principal protagonista de las fiestas que organizó en la bella iglesia de su convento y que describe con todo detalle y precisión²⁹. Comenzaron el 22 de septiembre de 1669, y durante las mismas, a lo largo de 15 días, se turnaban en el púlpito, como era entonces costumbre, los más famosos oradores de aquel tiempo excesivamente barroco, del que es buena muestra el título de la obra. En ella recogía además el texto completo de los sermones que se predicaron, entre los cuales dos suyos propios:

– *Declamación panegyrica: / en acción de gracias, por la nueva de que a / los 28 de Abril de 1669. Avía (sic) canonizado la / Santidad de Clemente IX. / a nuestra Extática Santa María Magda- / lena de Pazzi (pp. 5-32);*

– *Panegyrico / sagrado en la célebre / fiesta que hizo la ilustrísima Familia de / nuestros Reverendos Padres Descalços Carmelitas en su Conuento / desta Corte (pp. 635-666).*

Los restantes sermones fueron los siguientes:

– Gallego, Diego, O.P., *Sermón que predicó el primer día de la fiesta de Santa María Magdalena (pp. 130-150)*³⁰.

²⁸ Sobre el autor, cf. *Bibl. Carm.*, I, 392-393, y BALBINO VELASCO, O.CARM., *Historia del Carmelo español*, III, 182-183. Pero véase ahora mi obra *El solar carmelitano de San Juan de la Cruz*, III, pp. 166-171.

²⁹ Recogía ya la descripción que hacía de la iglesia, BALBINO VELASCO, O.CARM., *El convento del Carmen de Madrid en la primera fase de su historia*, en *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 14 (1966), 89-121.

³⁰ No lo recoge SIMÓN DÍAZ, *Dominicos de los siglos XVI y XVII: Escritos localizados*, Madrid, 1977.

- Andrés, Martín, O.F.M., *Sermón que predicó el segundo día de la fiesta de la Extática Virgen Santa María Magdalena de Pazzi* (pp.155-183).
- Manzano Miguel, O.S.A., *Sermón que predicó el tercero día de la fiesta de la Extática Virgen Santa María Magdalena de Pazzi* (pp. 187-207).
- Villaseñor, Juan Antonio de, O.SS.T., *Sermón que predicó el cuarto día de la celebración de la Canonización de Santa María Magdalena de Pazzi* (pp.212-232).
- Torre, Manuel de la, O. de M., *Sermón que predicó el quinto día de la fiesta de la Canonización de la extática Virgen Santa María Magdalena de Pazzi* (pp. 236-299).
- Ludeña, Juan de, O.Min., *Sermón que predicó el sexto día de la fiesta de la Canonización de la Extática Virgen Santa María Magdalena de Pazzi* (pp. 304-328).
- Fital, Luis, S.J., *Sermón que predicó el séptimo día de la fiesta de la Canonización de la Extática Virgen Santa María Magdalena de Pazzi* (pp.333-388)³¹.
- Vallejo, Jorge, Clérigo Menor, *Sermón que predicó el octavo día de la fiesta de la Canonización de la Extática Virgen Santa María Magdalena de Pazzi* (pp. 393-410).
- Consuegra, Diego de, O.F.M., *Sermón que predicó el nono día de la célebre fiesta de la extática Virgen Santa María Magdalena de Pazzi, en su Canonización* (pp.414-473).
- Santiago, Francisco de, O.SS.T.D., *Sermón que predicó el décimo día de la célebre fiesta de la Extática Virgen Santa María Magdalena de Pazzi, en su Canonización* (pp. 477-507).
- Maestro Sánchez, Juan, O.S.H., *Sermón que predicó el undécimo día de la célebre fiesta de la extática Virgen Santa María Magdalena de Pazzi, en su Canonización* (pp.511-536).
- Sanz, Domingo, Clérigo Menor de los Enfermos, *Sermón que predicó el duodécimo día de la célebre fiesta de la Extática Virgen Santa María Magdalena de Pazzi, en su Canonización* (pp. 540-569).
- Mateo Lozano, Juan, *Sermón que predicó el décimo tercio día de la solemne fiesta de la Canonización de nuestra extática Virgen Santa María Magdalena de Pazzi* (pp. 574-598).
- Lucas de la Madre de Dios, O.C.D., *Oración panegyrica en hazimiento de gracias, a todas las circunstancias de las fiestas reales, que*

³¹ No lo recoge tampoco el mismo autor en *Jesuitas de los siglos XVI y XVII: Escritos localizados*, Madrid, 1975.

por espacio de quince días celebró el muy Religioso y grave Convento de N. Sra. del Carmen de la Antigua Observancia de Madrid, en la Canonización de nuestra extática Virgen y Madre Santa María Magdalena de Pazzi, Florentina carmelita (pp. 603-630)³².

e) Pero a estas fiestas puedo añadir ahora las que se celebraron en Pamplona, de las que nos ha conservado noticia, aunque incompleta, Pérez Goyena en su conocido *Ensayo de bibliografía navarra*³³, donde recoge la siguiente nota bibliográfica:

Miquelena, Pedro, *Triunfos del Carmen. Tercera Parte. Relación de la solemne octava que consagró a la Canonización de la Esclarecida y estática Virgen Santa María Magdalena de Pazzi... su Religiosísimo Convento... de Pamplona. Escrita por el Licenciado... (1672)*. Texto, 14 pp., sin pie de imprenta. Ejemplar en la Biblioteca del Instituto Provincial de la misma ciudad de Pamplona.

Pero, desgraciadamente, no he podido localizar hasta ahora las otras dos partes de esta obra, que, en conjunto, constituirían, si duda, una buena muestra de la devoción de los carmelitas navarros hacia la Santa de Florencia.

Como índice significativo de la resonancia que tuvieron estas fiestas, puede considerarse también el hecho de que el conocido comediógrafo Juan Bautista Diamante compusiera una de sus comedias con el título de *Santa María Magdalena de Pazzi*, que tuvo que representarse con esa ocasión y que se imprimiría, con otras comedias del mismo, en la edición de 1670³⁴, aunque no, al parecer, en otras ediciones posteriores³⁵.

f) En el tiempo siguiente, una vez apagados los fervores de estas fiestas, la Santa de Florencia seguiría gozando de cierta popularidad, de la que dan fe, además de las biografías que, como hemos visto, seguirían publicándose a lo largo de los siglos XVIII y XIX, diversas publicaciones devotas, dirigidas a fomentar la devoción hacia la misma, de las que conozco las que siguen:

³² Este sermón se imprimió también en edición separada, en la imprenta de María Rey, en 1669. 8 hs., + 16 fols. 20 cm. Lo recoge Herrero Salgado, *Sermones predicados en Madrid*, I, 158.

³³ Tomo II, p. 459, n. 671.

³⁴ *Comedias de F. Don Juan Bautista Diamante, del ábito de San Juan, Prior y Comendador de Morón*, Madrid, Andrés García de la Iglesia, 1670, pp. 114-158.

³⁵ Las enumera Simón Díaz, BLH (= *Biblioteca de la Literatura Hispánica*), IX, p. 341. Sólo recientemente volvía a imprimirse.

– Faci, Roque Alberto, O.Carm., *Novena / de Santa María / Madalena de Pazzi, / Carmelita observante, / que / por mano del Conven- / to de la Encarnación de Religio- / sas Carmelitas Observantes de la / Ciudad de Zargagoza, dedica à la misma Santa, y ofrece / à sus Devot[o]s / El R. P. M. Fr. Roque Alber- / to Faci, Doctor en Santa The- / ología, etc. del Orden de Nuestra Señora del Carmen. / Con licencia, en Zaragoza: En la / Imprenta de Francisco / Moreno. [s. a.]. 24 pp.; 13'5 cm. Grabado de la Santa.*

– *Nueve considerassiones deduzidas de la admirable vida de la extática Virgen y Seraphina del Carmelo Sta. María Madalena de Pazzi.- Que podrán rezar sus Devotos en qualquiera tiempo, que necesitarán de su poderoso valimiento para lograr todo quanto deseare su Christiana piedad.- Dedicadas por un Religioso Carmelita al Ilmo. y Rmo. Señor Don Joseph María Pilo, Carmelita Turritano, del Consejo de su Magestad, y obispo de Usselos y Terralba, etc. Caller.- En la Imprenta del Noble D. Baquis Nieddu.- Año MDCCLXII*³⁶. En 12°. 16 pp.

Y, a finales ya del siglo XIX, la mencionada Revista Carmelitana, además de imprimir, como ya he dicho, la reseña biográfica del P. Croisset, publicaba y promovía otros dos escritos devocionales sobre la Santa.

– Parassols y Pi, Pablo, *Novena de Santa María Magdalena de Pazzi (Barcelona)*³⁷.

– L[uis] S[oler] y G[arriga], *Los cinco viernes de Santa María Magdalena de Pazzi, en preparación de la fiesta de dicha gloriosa y seráfica santa carmelita, de la Observancia por D. L S. y G. director de la Revista Carmelitana, Barcelona, Tipografía Católica, 1892*³⁸.

³⁶ No he podido ver ningún ejemplar. La descripción que doy es la de EDUARDO TODA Y GÜELL, *Bibliografía española de Cerdeña*, Madrid, 1890, n. 371, p. 152.

³⁷ No he podido localizarla, pero de su publicación daba cuenta la misma *Revista Carmelitana*.

³⁸ El autor, que era el director de la misma revista, da cuenta de esta publicación en el t. 16 (1982), 123-124. Se trataba de una forma de devoción a la Santa de larga tradición en Italia, con numerosas ediciones, a pesar de que la primera *Maniera divota de praticare verso la serafica Maria Maddalena de' Pazzi, carmelitana, i cinque venerdì* de Antonio Solazzi hubiera sido puesta en el Índice de libros prohibidos el 16 de septiembre de 1680 (cf. mi obra *Un censor español de Molinos y de Petrucci. Luis Pérez de Castro, O.Carm. [1636-1689]*, p. 94.

3. LOS ESCRITOS DE LA SANTA

Lo dicho hasta aquí prueba suficientemente que, como decía Jiménez Duque, “la fama de la Santa por antonomasia de Florencia se extendió bastante por aquí”, añadiendo con razón que “los monasterios carmelitas de calzadas y calzados la cultivaron, sin duda, con afán”³⁹. Una confirmación de esto la encontramos, de hecho, en los escritos espirituales de las monjas de la Encarnación de Zaragoza, en los que la presencia de la Santa es relevante⁴⁰. Y lo mismo puede decirse de las monjas del homónimo monasterio de Barcelona, como se desprende de los escritos de la más famosa del mismo, Sor Eulalia de la Cruz, que quedaron manuscritos⁴¹. Pero el influjo de la Santa se dejó sentir también en otros espirituales españoles, no sólo de aquel tiempo, sino del anterior y posterior. Si, como ha dicho el mismo Jiménez Duque, “es curioso encontrar en los escritos del grupo de jesuitas de Valladolid de principios del siglo XVIII (Loyola, Cardaveraz, Hoyos, Calatayud, Jiménez) frecuentes alusiones a la Santa Carmelita”, la misma constatación habría que hacer respecto de otros del siglo precedente, sin excluir a Miguel de Molinos, que alude también a ella al hablar del martirio espiritual⁴², y por la que, al igual que su compañero de desventuras, el Cardenal Petrucci, debía de sentir gran admiración⁴³.

Sin embargo, lo más probable es que ninguno de ellos, si se exceptúan, tal vez, al famoso clérigo aragonés, que, como es sabido, vivió largo tiempo en Roma, y el mencionado cardenal, pudo aprovecharse de la lectura de los textos originales de la Santa, que sólo tardía y fragmentariamente, sin criterio crítico alguno, se publicarían en su propia lengua⁴⁴, y ninguno había sido traducido al español, por lo

³⁹ Santa María Magdalena de Pazzi, p. 166.

⁴⁰ Cf. mi trabajo *Una experiencia de espiritualidad mariana en el siglo XVII: El monasterio carmelita de la Encarnación de Zaragoza*, en *Carmelus*, 35 (1988), pp. 33-66.

⁴¹ Cf. FEDERICO MARTÍ ARBANELL, *Compendio de la vida de la sierva de Dios Madre Eulalia de la Cruz, religiosa del convento de la Encarnación de Barcelona (1669-1725)*, Barcelona, 1931, y BALBINO VELASCO, O.CARM., *Historia del Carmelo español*, III, 328-329.

⁴² Cf. MIGUEL DE MOLINOS, *Guía espiritual, edición crítica, introducción y notas de José Ignacio Tellechea Idígoras*, Madrid, 1976, pp. 302-303.

⁴³ Cf. mi obra citada *Un censor español*, p. 98.

⁴⁴ *Opere... raccolte dal... Fra Lorenzo Maria Brancaccio, carmelitano* (Nápoles, 1643), que tendrían también diversas ediciones. En latín existía también la obra del P. ANDREA DE CASTRO REALE, O.CARM., *Intelligentiarum divinarum Beatæ Mariæ Magdalænæ de Pazzis... libri septem*, Nápoles, 1676.

que el influjo de su doctrina tuvieron que recibirlo fundamentalmente a través de la biografía de los padres Puccini y Reconesi traducida por el P. Lezana. De hecho, aunque sabemos que el P. Marcos de Guadalajara había traducido los *Apotegmas* o *Avisos espirituales* de la Santa, así como el libro de sus *Inteligencias divinas*, con todo, quedarían, desgraciadamente, al igual que su traducción de la Vida de Puccini, manuscritos⁴⁵.

a) Lo único que se publicó en español fueron sus *Avisos*, que se imprimieron, por primera vez, al parecer, en México, en 1721, con el siguiente título:

– *Avisos de S. María Magdalena de Pazzis a varias religiosas y reglas de perfección a que ella recibió de Jesucristo, dados a luz en lengua Toscana por D Juan Antonio Solazzi. Traducidos en español por un Religioso de la Compañía de Jesús. En México, por los Herederos de la Viuda de Rivera, 1721. En 8°. 5 h., 110 p.*⁴⁶.

Pero este opúsculo de la Santa, de tipo marcadamente ascético, no volvería a imprimirse, en cuanto me consta, hasta finales del siglo XIX, cuando aparecía de nuevo con esta portada:

– *Avisos espirituales de Santa María Magdalena de Pazzi... por el R. P. J. A. Soláis... Van añadidas algunas "Advertencias" de Santa Teresa, y las "Máximas" de la Beata Francisca de Amboise, duquesa de Bretaña. Traducido por D. Aurelio Estany (Barcelona, Tipografía Católica, 1892). Un grabado, 144 pp., 11,5 cm.*

Más recientemente aparecía la siguiente edición:

– *Avisos. Versión española de María del Pilar de la Figuera y López Casal (Madrid, Ediciones Carmelitanas, 1959). 134 pp. Un grabado, 17 cm. (Ediciones Carmelitanas, 7).*

Edición que reimprimía, con el título de *Avisos y enseñanzas*, el P. Rafael M^a López Melús, O.Carm. (Ed. Amacar, Onda-Zaragoza, 1991).

Entre tanto, veía, finalmente, la luz pública, traducida de los manuscritos originales por el P. Otger Steggink, O.Carm., una de las pocas obras místicas de la Santa, de que disponemos en lengua castellana:

⁴⁵ Cf. supra, nota 14.

⁴⁶ Así Palau y Dulcet, *Manual del librero hispano-americano*, XXII, p. 42. Recoge también esta edición, aunque de modo incompleto, Romeo Alvarez, *Bibliografía*, n. 34.

Santa María Magdalena de Pazzi, Los cuarenta días (Madrid, Ediciones Rialp, 1959). [4] + 8-214 pp. 15 cm.

Por fortuna, a esta obra de la Santa Florentina han venido a unirse más recientemente otra dos obras de la misma, las *Revelaciones e inteligencias* y la *Renovación de la Iglesia*, que ha publicado bajo el título genérico de *Éxtasis, amor y renovación*, en la colección de "Clásicos de Espiritualidad" de la BAC (Madrid, 1999), el P. Alberto Yubero, O.Carm., aunque, según advierte, la traducción de los originales italianos se debe al también carmelita P. Juan Gil Aguilar.

b) Es con todo de lamentar, como lo lamentaba ya Jiménez Duque, que todavía no dispongamos en España de la traducción integral de todos los escritos magdalenianos, "en los que aflora la vida palpitante y encendida de aquella alma tan pura" y en los que "hay mucha doctrina y rica doctrina espiritual"⁴⁷. Y es de esperar que alguien quiera tomar sobre sí esta tarea. Tarea que ahora se ha hecho, sin duda, mucho más fácil al poder disponer de la edición crítica de los mismos en su lengua original⁴⁸. Como sería también de desear que se multiplicaran los estudios serios sobre los mismos, que no existen prácticamente en España, al contrario de lo que ha acaecido en estos últimos tiempos en otros lugares y, sobre todo, en la patria nativa de la Santa⁴⁹. En este sentido, apenas si puede aducirse otra cosa que la modesta aportación del carmelita descalzo P. Alberto de la Virgen del Carmen, quien, sin embargo, como es natural, no pudo conocer esos últimos estudios sobre la Mística Florentina⁵⁰.

PABLO MARÍA GARRIDO, O.CARM.
Institutum Carmelitanum

⁴⁷ *Santa María Magdalena de Pazzi*, pp. 164-165.

⁴⁸ *Tutte le opere di Santa Maria Maddalena de' Pazzi dai manoscritti originali* (7 v. Florencia, 1960-1966).

⁴⁹ Pueden verse los principales en la bibliografía selecta, recogida por el P. Alberto Yubero al final de la introducción a la mencionada edición de las dos obras de la Santa (pp. XLIX-L).

⁵⁰ *Santa María Magdalena de Pazzi; vida, obras, doctrina*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1957.

L'ADOLESCENTIA DEL "VIRGILIO CRISTIANO".
L'ITINERARIO DI BATTISTA SPAGNOLI MANTOVANO
FRA POESIA BUCOLICA E RELIGIONE

ANDREA SEVERI

1. UN VIRGILIO CRISTIANO

Fauste, precor, gelida quando pecus omne sub umbra Ruminat –
And so forth. Ah, good old Mantuan! I may speak of thee as the traveller
doth of Venice:
Venetia, Venetia
Chi non ti vede non ti pretia.
Old Mantuan, old Mantuan! Who understandeth thee not, loves thee not.

Nonostante negli ultimi trent'anni gli studi su Battista Spagnoli Mantovano abbiano fatto progredire le conoscenze su questo riformatore umanista vissuto a cavallo tra XV e XVI secolo, per cominciare un saggio sulla sua eminente figura non c'è a tutt'oggi forse citazione migliore di questo brano della commedia shakespeariana *Love's Labour's Lost* (IV, 2), in cui il pedante Pedagogo Oloferne ostenta la sua erudizione citando un poeta italiano che, sino a qualche decennio prima, doveva essere sulla bocca di molti discenti di latino. E pazienza se, così cominciando, si replica quanto hanno già fatto molti altri prima di noi. Ci consoleremo col motto terenziano: «Nullumst iam dictum quod non dictum sit prius» (*Eun.* 41).

Questa citazione ha il merito infatti di introdurci immediatamente in un'Europa – quella di fine XVI secolo – assai familiare col grande riformatore della Congregazione Mantovana: si tratta di una testimonianza tra le più sorprendenti, e tra le più diffuse nel mondo, dell'enorme rinomanza di cui godette il «Good Old Mantuan» nel gran secolo del Rinascimento. Battista Spagnoli (Mantova 1447- ivi 1516), detto a lungo il Mantovano o il Carmelita per antonomasia, unì, come pochi altri suoi coetanei, fede cristiana ed amore della letteratura antica, riuscendo, da una parte a vincere le ritrosie verso la poesia

classica che aveva a lungo contraddistinto, durante il Quattrocento, la posizione di molti religiosi e, dall'altro, a veicolare contenuti cristiani anche a vantaggio di coloro che erano più attratti dagli allettamenti della poesia e, più in generale, dalla cultura pagana. Un grande studioso di Rinascimento francese, Lionello Sozzi, ebbe a indicare non molti anni fa proprio nel Mantovano uno degli alfiери in Europa della *dignitas hominis*, concetto che, ripreso dai classici pagani e dai padri della Chiesa, venne rielaborato proprio nell'Italia umanistica della seconda metà del Quattrocento.¹ Ma, come è ben noto, *sic transit gloria mundi*, e così, dopo un secolo, il Cinquecento appunto, di enormi fasti, probabilmente in alcuni casi anche esagerati, si è passati in età moderna ad un pressoché totale oblio, e la conoscenza dell'umanista carmelitano è andata restringendosi appannaggio di pochi eruditi. Questa svolta ha a che fare, in Italia, anche e soprattutto con il passaggio dal latino al volgare (o meglio sarebbe dire: con l'assurgere 'ufficiale' del volgare a dignità letteraria nella prima metà del Cinquecento), che senza dubbio penalizzò coloro che, come il Nostro, avevano avuto una produzione abbondantissima ma composta esclusivamente nella lingua degli antichi romani.

Nato a Mantova nel 1447, dove ricevette la prima educazione umanistica sotto Gregorio da Città di Castello (detto Tifernate) e quindi sotto Giorgio Merula, lo Spagnoli terminò la sua formazione culturale giovanile studiando filosofia a Padova sotto Paolo Bagelardi, per poi iniziare il suo percorso religioso nell'ordine dei Carmelitani a Ferrara (dove prese gli ordini a diciassette anni, nel 1464). Nel 1471, all'età di 24 anni, arrivò nella Bologna dei Bentivoglio e qui risiedette

¹ LIONELLO SOZZI, *Tra Italia e Francia: aspetti della "dignitas hominis"*, in *Rapporti e scambi tra umanesimo italiano ed umanesimo europeo. "L'Europa è uno stato d'animo"*, a cura di L. ROTONDI SECCHI TARUGI, Milano, Nuovi orizzonti, 2001, pp. 7-10. Per la fortuna europea del Mantovano si veda LEE PIEPHO, *Holofernes' Mantuan. Italian Humanism in Early Modern England*, New York, Peter Lang, 2001. Mi limito qui a segnalare solo i più recenti contributi sul Mantovano: PAUL RICHARD BLUM, *Truth thrives in diversity: Battista Mantovano and Lorenzo Valla on Thomas Aquinas*, in *Verbum*, VI/1 (2004), pp. 215-226; ANDREA MANGANARO, *Un incunabolo "ritrovato" di Battista Spagnoli, il Mantovano: l'Oratio in funere Ferrandi regis' (1496)*, in *Le forme e la storia*, n.s. II.2 (2009), pp. 257-265; BATTISTA SPAGNOLI MANTOVANO, *Adolescentia*, edizione, traduzione e studio a cura di A. SEVERI, Bologna, Bup, 2010; DAMIANO FASSINA, *Il carmen "De contemnenda morte" e i rapporti di Battista Spagnoli con Giovanni Pico della Mirandola*, in *Interpres*, 30 (2011), pp. 189-250; ANDREA SEVERI, *Sulla fortuna dell'umanesimo bolognese in Europa a fine Quattrocento: il caso Beroaldo-Mantovano*, in *Studi e Problemi di Critica Testuale*, 85 (ott. 2012), pp. 117-140; MATTEO SORANZO, *Words of Conversions: Poetry and Religious Identity in Early Modern Italy*, in *Journal of Religion in Europe*, 6 (2013), pp. 1-34.

– ricoprendo varie cariche nel monastero di San Martino Maggiore – per quasi vent'anni, seppur con alcuni intervalli, sicuramente fino ai primi anni Novanta. Nel 1475 sappiamo per certo che divenne maestro di teologia. Bologna, sede, come vuole la tradizione 'creata' da Carducci, dello Studio più antico del mondo occidentale, divenne in qualche modo la sua patria d'elezione: qui lo Spagnoli si trovò immerso in un contesto di umanesimo universitario, fondamentalmente eclettico e aperto al sincretismo culturale, aristotelico, inclusivo, enciclopedico, che ben si adattava al suo carattere e alle sue inclinazioni scotiste;² in più, come scrisse il Calcaterra in un ritratto complessivo del *milieu* bentivolesco, «a Bologna nel secolo XV, come in altre città e in altri secoli, forme letterarie d'ispirazione non religiosa coesistono con forme letterarie devote; sacro e profano si mescolano»;³ in questa città, come il suo allievo Ezio Raimondi proseguì, «i religiosi più autorevoli [...] trasferiscono il loro mondo spirituale e letterario, biblico e patristico, nel gusto permeabile dei laici».⁴ Gli anni Ottanta, con i due soggiorni romani (1483 e 1486-89) e la conseguente scoperta dell'Urbe, costituirono senza ombra di dubbio una tappa fondamentale nella definizione del classicismo dello Spagnoli: a Roma infatti, benché molto impegnato a difendere la causa della Congregazione Mantovana, strinse amicizia sicuramente, solo per fare alcuni nomi eminenti, con Giovanni Pontano (ad attestarcelo è una lettera del Mantovano stesso all'umanista umbro, datata 1499⁵), Bernardo Bembo, probabilmente con Giovanni Pico della Mirandola, e quasi sicuramente rivide l'amico Andrea Mantegna, al lavoro in Vaticano negli affreschi della cappella di Innocenzo VIII. Inoltre, ci rimane una testimonianza autobiografica preziosissima in una lettera autoapologetica scritta per difendersi da alcuni detrattori (*Epistula contra calumniatores*, 1508), in cui lo Spagnoli ricorda un aneddoto di una

² Ancora valido il quadro delineato da EZIO RAIMONDI, *Politica e commedia. Da Beroaldo a Machiavelli*, Bologna, il Mulino, 1972; Id., *Codro e l'umanesimo a Bologna*, Bologna, il Mulino, 1950; ma per il contesto filosofico bolognese tra fine Quattro e inizi Cinquecento si veda anche STEFANO BENASSI, *Un modello europeo: l'insegnamento di Alessandro Achillini*, in *Rapporti e scambi tra umanesimo italiano e umanesimo europeo*, cit., pp. 539-562.

³ CARLO CALCATERRA, *Alma Mater Studiorum. L'Università di Bologna nella storia della cultura e della civiltà*, a cura di E. PASQUINI ed E. RAIMONDI, Bologna, Bononia University Press, 2009, p. 201.

⁴ E. RAIMONDI, *Politica e commedia*, cit., pp. 35-36.

⁵ Si legge all'inizio degli *Opera omnia* stampati a Bologna su iniziativa di FILIPPO BEROALDO IL VECCHIO nel 1502 per i tipi di BENEDETTO D'ETTORE (in un fascicolo iniziale a parte con cc. non numerate).

passaggiata antiquaria fatta tra i resti della Roma antica in compagnia del suo amico («mihi familiarissimus») Pomponio Leto, il fondatore dell'Accademia Romana: «Dum Romae sub Sixto quarto agerem, Pomponius Laetus mihi familiarissimus ostendit tabulam marmoream perquam vetustissimam in Circo Flaminio in qua quosdam errores deprehendisse se monstrabat».⁶ Giova ricordare che agli inizi degli anni Ottanta a Roma vive Guillaume Fischet, il celebre professore e prototipografo della Sorbona, e che nel 1486 è attestata la presenza anche di Robert Gaguin, il generale dei Trinitari, che, tornato a Parigi, cominciò probabilmente a diffondere la nomea del Mantovano, e forse anche alcune sue opere. Roma si configura dunque per il Mantovano come cassa di risonanza di un prestigio montante proprio in quegli anni.⁷ E non c'è dubbio, del resto, che pochi, al pari di lui che avrebbe presto goduto della fama di «Christianus Maro» (“Virgilio cristiano”),⁸ fossero in grado di assorbire e sintetizzare, in un torno d'anni limitati ma straordinariamente intensi, gli aspetti tanto della Roma pagana quanto di quella cristiana.

Predicatore, teologo, riformatore, vicario per ben sei volte della Congregazione Mantovana dei Carmelitani, e infine priore generale di tutto l'ordine (1513), a lui come a pochissimi altri religiosi umanisti

⁶ *Baptistae Mantuani opera omnia in quatuor tomos distincta, pluribus libri aucta et restituta*, Antverpiae, Ioannes Bellerus, 1576, IV, p. 65.

⁷ Si veda quanto già scriveva P.O. KRISTELLER: «La diffusione della cultura umanistica italiana all'estero è sempre passata più che altro attraverso Roma. Bisogna quindi stare attenti alla cultura umanistica di Roma quando vogliamo capire la diffusione della cultura umanistica italiana all'estero. Non per caso molti illustri stranieri sono passati per Roma, da Fichet e Colet attraverso Erasmo fino a Gabriel Naudé...», cfr. *La cultura umanistica a Roma nel Quattrocento*, in *Umanesimo a Roma nel Quattrocento*. Atti del Convegno New York 1-4 dicembre 1981, a cura di P. BREZZI e M. de PANIZZA LORCH, Roma-New York, Istituto di Studi Romani-Barnard College, 1984, pp. 323-332:331.

⁸ La definizione è del giovane ERASMO (lettera a Henry di Bergen del 7 novembre 1496, cfr. *Opus epistolarum Desideri Erasmi Roterodami denuo recognitum et auctum per P.S. Allen, M.A.*, vol. I, Oxonii, In typographeo Clarendoniano, 1906, p. 163); cfr. L. PIEPHO, *Erasmus on Baptista Mantuanus and Christian Religious Verse*, «Erasmus of Rotterdam Society», 14 (1994), pp. 46-54. Come è ben noto, larga era allora la fortuna di questi generosi epiteti classicizzanti, cui era sotteso un lusinghiero, anche se spesso infondato, parallelo: Ficino era definito l'«alter Plato»; Beroaldo chiamava Giovanni Pico della Mirandola «alter Apuleius»; e anche per i patroni non si era avari di complimenti: il cardinale Prospero Colonna è definito, ad esempio, «alter nostri saeculi Maecenas» da Biondo nella *Roma instaurata* (ed. Froben, Basilea 1531, I, p. 100). Nel caso del Mantovano, tuttavia, l'accostamento a Virgilio, già presente nelle *Porretane* di Sabadino degli Arienti (vd. *infra*) e in altre testimonianze coeve, va al di là di un semplice epiteto elogiativo di maniera.

del calibro di Pico della Mirandola, Angelo Poliziano, Ermolao Barbaro e Filippo Beroaldo il Vecchio si accostarono come a una personalità di prim'ordine, in grado di dialogare con loro tanto su temi di vita spirituale quanto su argomenti eruditi. Già anni prima che, nel 1496, il giovane Erasmo canonizzasse il frate e poeta mantovano come Virgilio cristiano, in Italia molti uomini di cultura vedevano in lui un redivivo Virgilio, vale a dire un grande uomo di cultura e poeta che finalmente (dopo più di un secolo di aspra contesa tra la cultura umanistica e quella religiosa) aveva saputo coniugare fede e *humanae litterae*, e, segnatamente, sulla scorta dei poeti cristiani antichi, Rivelazione e poesia.

L'umanista bolognese e professore dello Studio Filippo Beroaldo il Vecchio lo elesse addirittura a suo personale confessore, mentre il giovane Conte Giovanni Pico della Mirandola gli si rivolgeva in alcune lettere con una deferenza e un rispetto che vanno ben al di là dalla convenzione imposta dai *topoi* letterari. Se potessimo disporre di un'edizione dell'epistolario dello Spagnoli – il quale, mai raccolto dall'autore in vita, giace sparso in numerosi *fragmenta*⁹ – potremmo oggi comprendere con molta maggior facilità quanto ampia e ramificata sia stata la trama dei suoi rapporti con i protagonisti della vita politica e culturale del suo tempo. Per questo, e anche per il fatto che il Mantovano trascorse quasi gli ultimi vent'anni della sua esistenza nella sua città natale, allora governata da Francesco II Gonzaga, è strano non veder lo Spagnoli fare nemmeno una comparsa tra le pagine di quel romanzo bellissimo – e grande affresco della civiltà rinascimentale italiana – che è *Rinascimento privato* di Maria Belonci. Ma tra i tanti personaggi di spicco della corte governata, almeno culturalmente, da Isabella d'Este, fanno capolino più di una volta dalle pagine della Belonci il fratello di Battista, Tolomeo Spagnoli, e l'astronomo Paride Ceresara, che del Nostro fu tanto amico da meritarsi la dedica del suo capolavoro indiscusso: la raccolta di

⁹ Cfr. *Epistolae B. Baptistae Mantuani*, edidit R.P. BENEDICTUS ZIMMERMAN (Fr. Benedictus-Maria a S. Cruce), *Monumenta historica Carmelitana*, I, Lirinae, Ex typis Abbatiae, 1907, pp. 483-505; P. GRATIANUS A S. TERESIA O.C.D., *B. Baptistae Mantuani ineditarum epistolarum fasciculus*, «Analecta Ordinis Carmelitarum», 13 (1946-1948), pp. 241-267; SAMUELE GIOMBI, *Libri e pulpiti. Letteratura, sapienza e storia religiosa nel Rinascimento*, Roma, Carocci, 2001, pp. 96-112 (qui si ripubblica la corrispondenza superstite tra Battista Mantovano e i due Pico). Ma molte piacevoli sorprese potrebbero venire da uno studio attento del codice Oxford, Bodleian Library, Selden Supra 41, che, vergato negli anni '40 del Cinquecento da John Bale, contiene molti *excerpta* di opere e lettere del Mantovano.

ecloghe cristiane dal titolo *Adolescentia*. Ne parleremo a breve, non prima però di aver passato in rassegna le principali opere dello Spagnoli.

2. LA PRODUZIONE LETTERARIA

Contrariamente al Cinquecento, che fu il secolo delle norme e della canonizzazioni (e sono lì a dimostrarlo anche le reazioni opposte, come l'antipetrarchismo, la letteratura maccheronica e antipe-dantesca), il Quattrocento fu un secolo di grandi libertà e sperimentazioni in ambito artistico e letterario. Anche in ciò Battista Spagnoli, benché la sua vita sconfini di sedici anni nel XVI secolo, si dimostra un uomo pienamente quattrocentesco: tutta la sua vastissima produzione prosastica, ma soprattutto poetica, è legata al suo istinto di continuo sperimentatore di generi e forme della letteratura antica, costantemente svuotati dei loro contenuti pagani per essere risemantizzati di nuovi argomenti cristiani. Il suo talento fu infatti poliedrico: egli frequentò moltissimi generi poetici, dal poema agiografico all'epigramma, dalla *silva* (componimento d'occasione) al poema storico, dal poema didascalico al trattato teologico, dal dialogo senecano-ciceroniano alla poesia bucolica. Dal momento che anche un semplice elenco di tutte le opere del Nostro richiederebbe alcune pagine (già il Mustard ebbe a parlare di 60 opere per un totale di circa 55.000 versi, per limitarsi alle sole opere poetiche), ci si limiterà in questa sede a citare le opere maggiori.

Lo Spagnoli cominciò ben presto a scrivere, pare a soli diciassette anni, con il dialogo *De vita beata* (1463), un breve dialogo tra Gigo, novello Catone (in cui è molto probabilmente da ravvisare Gigo di Francia, il direttore spirituale del Nostro durante il periodo di noviziato ferrarese), e Adriano, controfigura del giovane autore che interroga il più anziano maestro sulla retta via da tenere, visto che «Non enim est credibile eius vitam pravam esse, qui honorum consuetudine semper utatur». Questo dialogo, che contiene una lettera di dedica al padre, e col quale il giovane Battista voleva giustificare la sua scelta di vita monacale, fu la prima opera dello Spagnoli ad apparire a stampa, vedendo la luce ad Alost nel 1474. Ma il trattato senza dubbio più importante del Mantovano è il *De patientia*, cominciato a comporre verosimilmente intorno al 1485 e pubblicato, dopo successive revisioni, solo nel 1497 a Brescia: si tratta di un trattato a vocazione enciclopedica, che segue spesso molto da vicino la *Naturalis historia* di Plinio il Vecchio. Gli anni Settanta e Ottanta costituiscono un

periodo molto prolifico per lo Spagnoli: dapprima compose poemetti riguardanti questioni molto dibattute al tempo, in specie in ambito dotto e accademico, come il primato della poesia e dell'eloquenza (*De presidentia oratoris et poetae*, componimento poi confluito nelle *Silvae*), oppure la questione dell'immortalità dell'anima, che affrontò nel carne elegiaco *De contemnenda morte*, per cui certamente subì l'influenza della *Theologia platonica* di Marsilio Ficino (1482). A queste prime prove poetiche seguirono poemi di maggior impegno, come il poema agiografico in tre libri sulla vita di Maria (*Parthenice prima sive Mariana*), finito di comporre nel 1481 ma uscito a stampa a Bologna nel 1488; un secondo poema sulla vita di Santa Caterina, la *Parthenice secunda quae Catharinaria dicitur*, pubblicato sempre a Bologna nel 1489¹⁰; nel 1481, inoltre, lo Spagnoli aveva senz'altro già terminato un altro poema, il *De calamitatibus temporum*, in tre libri, un lungo componimento didascalico che dava ampio spazio alla descrizione dettagliata, con tratti orrorifici ed espressionistici, dei flagelli che tormentavano gli uomini peccatori del suo tempo (le guerre, le pestilenze, l'invasione dei Turchi, etc.), da intendersi come punizioni divine inflitte a causa dei vizi dilaganti, che i sedicenti "pastori d'anime" non erano in grado di arginare. Nell'*incipit* dell'opera troviamo un'istanza centrale della poetica dello Spagnoli, condivisa peraltro con altri umanisti cristiani italiani e europei (il pensiero corre subito al giovane Erasmo da Rotterdam): dal momento che gli dei pagani sono ormai stati sconfitti dal Dio cristiano, i templi sono vuoti e gli altari risplendono di nuovi fuochi, è oggi lecito servirsi delle armi, del plectro e della lira degli dei pagani (fuor di metafora: dell'armamentario retorico degli antichi) per servire la causa della religione vincente.¹¹

¹⁰ Le altre cinque *Parthenice*, composte nell'ultimo decennio del secolo, verranno pubblicate a Bologna nel 1502, all'interno del ponderoso volume in-folio degli *Opera omnia* del Mantovano: *Parthenice tertia, divae Margaritae Agon*; *Parthenice quarta, Agathae Agon*; *Parthenice quinta, Luciae Agon*, *Parthenice sexta, Apolloniae Agon*; *Parthenice septima, Caeceliae Agon*, cfr. E. Coccia, *Le edizioni delle opere del Mantovano*, Roma 1954, pp. 125-127, 143.

¹¹ «Summe deum, decimus regnum cui terminat orbis, / cui rerum natura subest, cui militat ardens / astrorum coelique iubar, qui solus habenas / fortunae fatique tenes: sua victus Apollo / postibus arma tuis offert, plectrumque lyramque; / quicquid habet Delos, quicquid Cadmeia Dirce, / quicquid inest Delphi tibi dat Cynthumque Rhodouque, / omnisque odoratae servit tibi gloria Daphnes; / est tuus Eurotas, Helicon tuus; ardua Cyrrhae / saxa tenes, tua nunc hederis thymbraque virenti / ornantur delubra, tui per pinguis pascunt / Phocidis arva greges et dulcia flumina potant. / Dii veteres fugere, novis altaria lucent / ignibus, et nobis tua numina sola supersunt. / At quoniam pulso solus potes omnia Phoebos, / huc ades et fragilem duc ad tua littora cymbam». Traggo

A Bologna, sempre nel 1489, erano stati pubblicati anche gli *Epigrammata ad Falconem*, brevi componimenti perlopiù encomiastici composti durante il prolungato soggiorno romano e dedicati al patrono che aveva protetto e sostenuto lo Spagnoli nell'Urbe, vale a dire il protonotario e tesoriere apostolico Falcone Sinibaldi. È significativo che lo Spagnoli si cimenti in un genere che era allora fortemente pregiudicato in senso erotico ed osceno (in seguito alla riscoperta quattrocentesca di Marziale a Catullo) per reinventarlo in senso morale ed edificante; da questo punto di vista, giova ricordare che nel 1485 il Nostro aveva composto quello che a buon diritto può considerarsi il suo maggior manifesto di poetica, vale a dire il breve carme *Contra poetas impudice loquentes* (ma in alcune stampe: *scribentes*), in cui si scaglia contro quanti, nel passato e nel presente, avevano fatto un cattivo uso della poesia, rendendola veicolo di turpi esperienze erotiche (e qui il pensiero corre immancabilmente ai poeti epigrammatici ed elegiaci dei decenni precedenti, e a uno su tutti: Antonio Beccadelli, il Panormita, autore dello scandaloso *Hermaphroditus*) invece che utilizzarla come strumento di edificazione morale.¹²

L'avvenuta *Reconquista* di Granada da parte dei cristiani (1492) costituì invece lo stimolo per l'ideazione di un poema storico-celebrativo in sei libri sui re di Spagna.¹³ Il poema fu commissionato al Mantovano niente meno che da papa Alessandro VI (al secolo Alessandro Borgia), ma la notizia che la penisola iberica era tornata pienamente cristiana avrebbe fatto probabilmente vibrare comunque il plectro del Nostro, che doveva essere particolarmente sensibile all'evento in quanto la sua famiglia era originaria di Cordova. Come ha spiegato Daniela Marrone, lo Spagnoli decise di affrontare l'improbabile fatica da

l'incipit del *De calamitatibus* dal volume II («Quattrocento – Settecento») dell'antologia *Poesia italiana* diretta da Cesare Segre e Carlo Ossola per l'editore Einaudi-Gallimard, Torino 1998, pp. 61-62. Un'edizione completa del testo (ma senza traduzione) è stata fornita esattamente un secolo fa, in occasione del quarto centenario della morte dello Spagnoli, da Gabriele Wessels: *Libri tres de calamitatibus temporum*, nova editio anno saec. IV a morte auctoris curante Fr. Gabriele Wessels, ex Typographia Pontificia, Romae 1916. Per le radici di questa spregiudicatezza nell'utilizzo dell'apparato mitologico classico per fondare una nuova poesia cristiana si veda ALESSANDRO FO, *La visita di Venere a Maria nell'Epithalamium de nuptiis Honorii Augusti di Claudiano*, in *Orpheus*, n.s. 2 (1981), pp. 157-69.

¹² MARIANO MADRID CASTRO, *Baptistae Mantuani Contra Poetas impudice loquentes cum Sebastiani Murrhonis interpraetacione*, in *Humanistica Lovaniensia*, XLV (1996), pp. 93-133.

¹³ DANIELA MARRONE, Introduzione a BATTISTA SPAGNOLI, *Alfonsus, libro I*, a cura di D.M., Verona, Edizioni Fiorini, 2013.

par suo: prima di arrivare alla descrizione della battaglia che Ferdinando II il Cattolico vinse contro i Saraceni nel gennaio del 1492 (fine V-inizio VI libro), lo Spagnoli strutturò la gran parte del poema su un viaggio ultraterreno 'post-dantesco', tra Purgatorio e Paradiso, di cui è protagonista, guidato dal vescovo Audenzio, il principe ereditario del trono di Castiglia, Alfonso, morto a soli quindici anni nel 1468. Ebbe a dire lo Zabughin a proposito dell'*Alphonsus*: «Poema epico-aulico? Nossignori, visione d'oltretomba! Né basta, ma "visio" di stampo medievale, predantesco!».¹⁴

La battaglia di Fornovo (1495), con la conseguente cacciata dall'Italia del re francese Carlo VIII, offrì invece al Nostro l'occasione per esaltare le gesta di colui che era stato il comandante della Lega Santa in funzione antifrancese, il signore di Mantova Francesco II Gonzaga: *Tropheum pro Gallis expulsionem pro duce Mantuae libri V*. A questo proposito giova ricordare, come molti altri prima di noi hanno fatto, che dopo la pubblicazione di quest'opera, avvenuta a Bologna nel 1502 all'interno degli *Opera omnia* curati dall'amico Filippo Beroaldo il Vecchio, a Mantova, accanto alla casa di Battista Fiera, furono accostati tre busti, quello del marchese Francesco Gonzaga al centro, e ai suoi lati quello di Virgilio e del nostro Spagnoli, e sotto la scritta: «Argumentum utriusque ingens, si saecla coissent».

Dopo aver cantato in versi le vite di S. Dionigi l'Areopagita, S. Giorgio, S. Biagio e S. Niccolò da Tolentino, oltre che del "moderno santo" Ludovico Morbioli da Bologna (per la cui beatificazione il Nostro fece anche pressione su papa Innocenzo VIII), l'ultimo impegno letterario di grande impegno dello Spagnoli furono i 12 libri del *De sacris diebus*, che intendevano sostituire al calendario pagano fissato da Ovidio nei suoi *Fasti* il nuovo calendario di santi cristiani.

3. L'ADOLESCENTIA: ASCESI CRISTIANA IN DIECI ELOGHE BIZZARRE

La raccolta di dieci ecloghe raccolte dallo Spagnoli nel 1498 e pubblicate a Mantova col titolo di *Adolescentia* costituisce uno dei piccoli capolavori della letteratura umanistica tra la fine del Quattro e l'inizio del Cinquecento. E questo non tanto perché siano un prodotto letterariamente perfetto, senza imperfezioni e senza sbavature, ma

¹⁴ VLADIMIRO ZABUGHIN, *Un beato poeta. Discorso letto in Arcadia, il 4 febbraio 1917, in occasione del quarto centenario della morte del B. Battista Mantovano, Priore Generale dei Carmelitani*, Roma 1917, p. 7.

piuttosto per l'originalità con cui il nostro umanista ripropone uno dei generi classici per eccellenza: la poesia bucolica.

Stando a quanto ci dice l'autore nella lettera di dedica a Paride Ceresara, il nucleo costitutivo della raccolta sarebbe stato composto a Padova nei primi anni sessanta, quando lo Spagnoli adolescente si cimentava nello studio della filosofia. In particolare la prima ecloga sembra risentire in effetti della tradizione delle farse rusticane, ma è impossibile dire quanto e in che misura l'originaria versione giovanile, ritrovata – stando a quanto l'autore ci dice – dopo alcuni decenni, sia stata manipolata e revisionata dallo Spagnoli. È molto probabile che l'autore sia intervenuto pesantemente, qualora non abbia proprio riscritto per intero i componimenti ritrovati; ed è altrettanto probabile che egli non lo confessi perché ad un ormai cinquantenne non si addiceva perdere tempo con un genere 'minore' con cui si iniziava generalmente il *cursus honorum* dei poeti. Quel che è certo comunque, per ammissione stessa dell'autore, è che ad un nucleo originario di otto ecloghe l'autore aggiunse due ecloghe convenzionalmente allegoriche composte a Roma nei primi anni Ottanta, le quali fortemente risentono, contrariamente alle altre, della coeva produzione bucolica cortigiana: la prima, che ha per argomento la corruzione delle curia romana, era dedicata, nella prima redazione rimasta manoscritta, al già menzionato Falcone Sinibaldi (occuperà il nono posto nella stampa del 1498); la seconda, che ha per argomento la controversia sul colore dell'abito sorta all'interno dell'ordine carmelitano, era invece originariamente dedicata all'ambasciatore veneziano Bernardo Bembo (e andrà ad occupare la decima e ultima posizione nella stampa del 1498).

Ma nei primi otto quadri campestri di dialoghi pastorali il Mantovano dismette la tradizionale cifra allegorica (spesso pesantemente allegorica) con cui il genere immesso da Virgilio nella letteratura latina era stato riproposto nel Trecento da Dante, Petrarca e Boccaccio, e fornisce una serie di *exempla*, forse in parte tratti dalla propria personale esperienza, destinati a incoraggiare la vita del buon cristiano a rigettare l'amore terreno (i cui eccessi possono condurre alla morte) per, una volta entrati in convento, dedicarsi a quello celeste. Ma, lungi dall'aver solo questa vocazione edificante, l'*Adolescentia* si configura subito, anche ad una prima veloce lettura, come provocatoriamente polifonica nei temi, nei registri, negli accenti.¹⁵ La quinta e la sesta

¹⁵ Per una storia della bucolica sempre valido ENRICO CARRARA, *La poesia pastorale*, Milano, Vallardi, 1909; per la bucolica in età umanistica invece WILLIAM LEONARD GRANT, *Neo-latin literature and the pastoral*, Durham, The University of North Carolina

ecloga trattano infatti di argomenti digressivi rispetto all'itinerario cristiano che culminerà nella settimana ecloga (*Pollux. De conversione iuvenum ad religionem, cum iam auctor ad religionem aspiraret*): la quinta è incentrata sull'avarizia dei signori verso i poeti, mentre la sesta tratta del secolare conflitto tra cittadini e villani. Messo dunque da parte il carattere encomiastico e cortigiano della bucolica – la via moderna con cui i poeti usciti dalla scuola di Guarino Veronese avevano tentato, presso la corte estense, il recupero dell'ecloga virgiliana¹⁶ – lo Spagnoli intraprende una originalissima strada che lo porterà a 'reinventare' una bucolica davvero unica: terrestre, dialogica e infarcita di motti e facezie trasposti dall'*urbanitas* cittadina ad una agreste. Che il testo fosse ricco di *ioci, sales, facetiae, fabulae*, del resto, lo sottolineò già, con una certa compiacenza, il primo commentatore del testo, Josse Bade, l'Ascensius, salvo poi sorvolare sui brani composti «nimis rustice». Del resto – Dionisotti docet – il latino offriva a quell'altezza cronologica potenzialità espressive ben maggiori del volgare.¹⁷

Le prime quattro ecloghe formano un gruppo omogeneo, incentrate come sono sul tema dell'amore terreno, della donna e del matrimonio. Prendere o non prendere moglie: questo era il tema diatribico su cui ci si doveva pronunciare.¹⁸ Su questa annosa *querelle* lo Spa-

Press, 1965, e, più recente, SUKANTA CHAUDHURI, *Renaissance pastoral and its English development*, Oxford, Clarendon Press, 1989. Un contributo importante allo studio della bucolica umanistica (anche per quanto riguarda la tradizione dei testi) è stato fornito da ANTONIA TISSONI BENVENUTI, *Schede per una storia della poesia pastorale nel secolo XV: la scuola Guariniana a Ferrara*, in *In ricordo di Cesare Angelini. Studi di letteratura e filologia*, a cura di F. ALESSIO e A. STELLA, Milano, Il Saggiatore, 1979, pp. 96-131. Per il versante volgare è obbligatorio rimandare a *La poesia pastorale nel Rinascimento*, a cura di S. CARRAI, Padova, Antenore, 1996. Per le considerazioni che qui si svolgono è importante vedere GIOVANNI PONTE, *Perspective de la litterature de sujet pastoral au XV^e siècle en Italie*, in *Le genre pastoral en Europe du XV^e au XVII^e siècle. Actes du colloque International tenu à Saint-Etienne du 28 septembre au 1^{er} octobre 1978*, Saint-Etienne publications de l'Université de Saint-Etienne, 1980, pp. 15-23 e MICHELE FEO, *Dal 'pius agricola' al villano empio e bestiale (a proposito di una infedeltà virgiliana del Caro)*, in *Maia*, 20 (1968), pp. 89-136, 206-223, oltre alla ricca introduzione all'*Adolescentia* di LEE PIEPHO, che nella sua seconda edizione è finora apparsa solo online sul sito <http://www.philological.bham.ac.uk/mantuanus/intro.html>.

¹⁶ A. TISSONI BENVENUTI, *Schede*, cit., p. 103. Per il carattere addirittura militante della bucolica del Boiardo si veda oggi MARCO SANTAGATA, *Pastorale modenese. Boiardo, i poeti e la lotta politica*, Bologna, il Mulino, 2016.

¹⁷ CARLO DIONISOTTI, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1999 (1967¹), p. 98; G. PONTE, *Perspective*, op. cit., p. 19.

¹⁸ Testi classici di questo filone letterario sono, dalla tarda antichità al medioevo, *l'Epistola adversus Jovinianum* di GEROLAMO e la *Dissuasio Valerii ad Rufinum ne ducat uxorem* di WALTER MAP.

gnoli interviene da par suo, per interposti pastori. Egli non condanna l'amore in assoluto, benché non si stanchi di ricordare, come farà anche altrove, che esso è un pericolo esiziale; egli bandisce, naturalmente senza appello, l'amore della tradizione elegiaca latina e della lirica romanza, quello extraconiugale (*Adol.* II e III), che era stato codificato dal *De Amore* di Andrea Cappellano; ma esalta, al contrario, quello *honestus* di chi aspira a donne del proprio cetto sociale e non precisamente affascinanti – “quasi brutte” per dirla con Gozzano – che non aspettano altro che di farsi portare all'altare e diventare brave madri di famiglia.

3.1. *L'amore terreno felice: il matrimonio (ecl. 1)*

La prima ecloga, in cui lo Spagnoli dà una delle sue prove migliori, costituisce un ibrido originalissimo fra bucolica, idillio rusticano, situazione da commedia e farsa popolare. L'autobiografica vicenda d'amore narrata da Faustus (*nomen omen*, ovviamente, in quanto il suo amore ha un *felix exitus*) inizia in termini assolutamente consueti: egli si strugge per il mal d'amore, e questa fenomenologia è resa attraverso immagini zoologiche classiche di madri private dei figli (desunte da Lucrezio, Virgilio, Stazio). Ma già al v. 42 si avverte la prima scossa sismica che scuote la rigidità dell'istituto bucolico classico: il lettore che pensava di essersi rifugiato nel consueto clima elegiaco-sentimentale d'Arcadia – e di avere a che fare col tipico 'Coridone' di ascendenza virgiliana – deve ricalibrare il proprio orizzonte d'attesa. Galla, la donna che ha gettato Fausto nel più totale scompiglio, è infatti niente di più che una contadinotta dal volto rubicondo e paffuto, e, come se non bastasse, guercia da un occhio. Più che alla letteratura classica, crediamo si debba qui guardare piuttosto alla coeva letteratura rusticana, come suggeriva già il Carrara,¹⁹ per trovare un più prossimo e probabile referente: sia la *Nencia da Barberino* di Lorenzo che la *Beca da Dicomano* del Luigi Pulci sono infatti descritte in termini affini. Ma, a parte questo significativo fulmine rusticano, sono, in generale, le similitudini utilizzate da Fausto che ci fanno parlare, con Dionisotti, di “realismo”. Certo, dietro ogni sequenza pare nascondersi un ipotesto classico o cristiano, ma debitamente rielaborato. La scena della spigolatura nel campo (vv. 72 ss.) appare, ad esempio, come una rivisitazione dell'idillio biblico di Ruth,

¹⁹ E. CARRARA, *La poesia pastorale*, op. cit., p. 258.

ma qui, tuttavia, la situazione volge presto in farsa: l'idillio rusticano si tramuta infatti in una improbabile tresca tra i due amanti, consumata ai danni della madre e della sorella di Galla, su cui l'autore glissa pudicamente con una dissolvenza cinematografica (vv. 112-13). I proverbi con cui l'interlocutore Fortunato scandisce la narrazione del compagno riassumendone la vicenda sentimentale si stagliano dal dettato poetico con tutta la loro forza gnomica, coniugando antica sapienza e saggezza contadina: «Qui satur est pleno laudat ieiunia ventre, / et quem nulla premit sitis est sitientibus asper» (I 61-62); «Id commune malum: semel insanivimus omnes» (I 118, che costituisce il verso forse più trascritto e citato dell'intera *Adolescentia*); «consilium post facta, imber post tempora frugum» (II 93). Dopo la confessione al padre e l'intervento dei genitori che sbloccano la vicenda – situazione che ricorda da vicino, per l'accondiscendenza e la disponibilità del padre verso il mal d'amore del figlio, un passo dell'*Asinaria* plautina (vv. 64-84) – l'ecloga si chiude con alcune istantanee sulla campestre festa nuziale, in cui, sulla lieta conclusione tipica dei canti di maritaggio, o *mariazi*, composti in dialetto pavano, si sovrappone il «luogo obbligato del poema epico» (Bausi²⁰), qui rusticamente caricaturizzato, del suonatore-maestro di cerimonia: il primo piano sul volto di Tonio teso nello sforzo, che si svuota i polmoni per offrire la miglior *performance* alla cornamusa, con l'attenzione concentrata su alcuni particolari (le labbra vinose, gli occhi spalancati, le dita saltellanti), ci fa correre col pensiero alla festa dei contadini di Pieter Bruegel il Vecchio. E infatti ci sono, in particolare in questo componimento, alcuni particolari di un realismo così vivido che rimarranno probabilmente impressi anche nella memoria del grande Ludovico Ariosto: per descrivere quanto contrastanti fossero i desideri dell'amante Fausto da quelli della severissima e sorvegliantissima madre della sua amata Galla, lo Spagnoli ricorre alla similitudine del gatto e del topo («Sicque repugnabant votis contraria vota, / non secus ac muri catus: ille invadere pernam / nititur, hic rimas oculis observat acutis»), immagine di cui probabilmente si ricorderà Ariosto nel descrivere la voglia di scherzar del mago Atlante con Bradamante: «Ma gli piaceva veder qualche bel tratto / di correr l'asta o di girar la spada: / come si vede ch'all'astuto gatto / scherzar col topo alcuna volta aggrada; / e poi che quel piacer gli viene a noia, / dargli di morso, e al fin voler che muoia» (*Orl. Fur.* IV 22, 3-8).

²⁰ Ne parla a proposito della *Parthenice Mariana* (II 435-43) del nostro Mantovano in UGO LINO VERINO, *Epigrammata*, ed. critica a cura di F. BAUSI, Messina, Sicania, 1998, p. 114.

3.2. *L'amore terreno infelice: il tragico caso di Aminta (ecloghe 2-3)*

La seconda e la terza ecloga, trattano del tragico amore di Aminta, che assurge ad esempio di amore nefasto assolutamente stigmatizzabile. Qual è l'*amor insanus*, che si configura addirittura come uno *scelus* (v. 130)? Non è l'amore *tout court*, ma, come abbiamo detto, l'amore adultero. Aminta si innamora infatti di una giovane sposata,²¹ come ci dimostra inconfondibilmente l'abbigliamento della ragazza, descritto con dovizia di particolari (vv. 98-102), tra i quali spicca l'*instita* (v. 101), la balza della parte inferiore della *stola*, l'abito delle matrone romane, che era vietato alle cortigiane.²² L'ecloga, prima di entrare in argomento – col procedimento digressivo tipico dell'autore – si apre con una lunga ricognizione di alcuni luoghi e situazioni caratteristiche della campagna mantovana. Si comincia con lo straripamento del Po, «fenomeno senza tempo».²³ Lo spunto è ovviamente virgiliano (*Geor.* I 481-83), ma lo Spagnoli lo rielabora, da par suo, con addizioni di realtà e di altre suggestioni letterarie, tra cui la probabile memoria dantesca dell'*incipit* di *Inf.* XV.²⁴ Ma il realismo qui sfocia nel grottesco (si veda, nello scenario della città allagata, il riso del coppiere ubriaco che cade sul vino, vv. 20-22), e il profano assurge al sacro, se il fenomeno del disgelo è chiosato da Fausto (vv. 14-16), in maniera un po' ridicola, con parole simili a quelle dell'evangelista Matteo.²⁵ Questa volta tocca a Fortunato prendere la parola e narrare la sventurata vicenda di Aminta. Le peregrinazioni per i boschi e le campagne del giovane pastore, alla ricerca di un toro smarrito, sono funzionali ad inserire all'interno della narrazione un *reportage* sui luoghi molto poco arcadici di questo peculiare cronotopo bucolico, che somiglia sin troppo al mondo reale: Goito, nuova rocca, inaccessibile per le sue mura altissime (addirittura *pinnatis*, 'alate'), i colli che danno sul lago di Garda, la fortezza di Solferino. La breve invettiva

²¹ Cfr. V. ZABUGHIN, *Un beato poeta*, op. cit., p. 31.

²² *Ov. Tr.* II 247-48: «Este procul, vittae tenues, insigne pudoris, / quaeque tegis medios *instita* longa pedes». Si tenga presente che Ovidio, letto nella sua interezza, è autore prediletto dal Mantovano.

²³ E. CARRARA, *La poesia pastorale*, op. cit., p. 258.

²⁴ «Ora cen porta l'un de' duri margini; / e 'l fummo del ruscel di sopra aduggia, / sì che dal foco salva l'acqua e li argini. / Quale i Fiamminghi tra Guizzante e Bruggia, / temendo il fiotto che 'nver lor s'avventa, / fanno lo schermo perché il mar si fuggia; / e quale i Padovan lungo la Brenta, per difender lor ville e lor castelli, / anzi che Chiantrena il caldo senta» (vv. 1-9).

²⁵ *Mt.* 23, 4: «Alligant enim onera gravia, et importabilia, et imponunt in humeros hominum: digito autem suo nolunt ea movere».

che Fausto scaglia contro i contadini (vv. 66-75), e che ovviamente pronuncia per celia («ioco» dirà poi, v. 78), cioè per fare il verso ai signori, essendo lui stesso un contadino, anticipa il tema della sesta ecloga, la famosa diatriba tra città e campagna, con un richiamo già evidente al genere della satira del villano che tanta fortuna aveva avuto in età medievale.²⁶ L'innamoramento di Aminta è descritto invece sulla dichiarata scorta classica (v. 84) dell'autoinnamoramento di Narciso narrato da Ovidio (*Met.* III 413-17), mentre l'incedere, in mezzo ad una schiera di giovani, della fanciulla oggetto dell'adorazione del protagonista pare esemplato sul ricordo della Didone virgiliana (*Aen.* I 496-97: «regina ad templum forma pulcherrima Dido / incessit magna iuvenum stipante caterva»). La breve tirata misogina dei vv. 120-130 è anch'essa una sorta di prolessi della lunghissima satira *in muliebrem* che forma per intero la seconda parte della quarta ecloga. Nella chiusa del componimento il personaggio di Aminta, ormai definitivamente ed irrimediabilmente impazzito d'amore, dapprima denuncia la *sapiens dementia* che governa il mondo; ma, ben lungi dal declinare la critica contro il sapere umano e la sua presunzione in favore della *pietas* cristiana (come farà Cornacchia nell'ecloga VI), qui Aminta, per bocca di Fortunato, irride, persino facendo ricorso a citazioni scritturali,²⁷ l'autolimitazione che l'uomo si è imposto attraverso le leggi morali nella speranza di guadagnarsi un giorno un posto in paradiso. Già queste prime battute riferite di Aminta sanno di grande empietà, ma il suo pensiero sembra definirsi poco dopo chiaramente ereticale (come già notò Josse Bade) fino a identificarsi con quello della setta dei nicolaiti: il piacere sessuale è stato precluso all'uomo attraverso le leggi morali imposte da Dio stesso, solo perché questi era troppo invidioso della condizione privilegiata concessa alla sua creatura. Giunti a questo punto, le nubi minacciose che si addensano all'orizzonte nel finale dell'ecloga sembrano così significare – oltre a costituire l'ennesimo tocco realistico e anticonvenzionale – l'incombere di una poco velata minaccia divina per le parole blasfeme appena pronunciate.²⁸

²⁶ Si veda a questo proposito il saggio molto interessante di M. FEO, *Dal 'pius agricola'*, op. cit.

²⁷ v. 138 «et in foveam cecidit quam fecerat», cfr. *Ps.* VII 16 «lacum aperuit et effodit eum et incidit in foveam quam fecit»; vv. 140-42 «pondus id est legum (vidi ipse volumina) quas nec / antiqui potuere patres, nec possumus ipsi, / nec servare aetas poterit ventura nepotum», cfr. *Act.* 15, 10 «nunc ergo quid tentatis Deum imponere iugum super cervices discipulorum quod neque nos neque patres nostri portare potuimus?»

²⁸ Non si dimentichi che lo Spagnoli ebbe a Bologna esperienze 'dirette' di eresia: egli fu infatti presidente di una commissione inquisitoriale a Bologna e le pagine

L'ecloga III, che costituisce il proseguo della II, si apre con una disquisizione sul rapporto tra gli uomini e gli dei e sulla vita dei pastori, che, come di consueto, si sviluppa a partire dai fenomeni naturali: in questo caso una grandinata che si è rivelata disastrosa per molte zone della campagna. A Fortunato, che pronuncia opinioni in odore di epicureismo (v. 16 «extimo nil duros hominum curare labores») e che descrive in maniera realistica, senza infingimenti arcadici, la misera e durissima vita dei pastori (probabilmente anche sulla scorta di Petrarca, *Buc.*, IX 6-27, 81-82), Fausto risponde con la sicurezza che una fede atavica gli assicura: «aetherei sententia Iudicis aequa est» (v. 33), afferma riecheggiando un proverbio medievale. La discussione viene troncata, come accade altrove, proprio mentre si addentra in un terreno assai pericoloso, per riprendere a trattare, più cautamente, dell'infausto amore di Aminta, tema certo più consono al genere pastorale. Fortunato racconta di aver provato a convincere il giovane pastore, con argomenti razionali e forte di una lunga tradizione, che l'amore è 'roba da ricchi' e che mal si confà al tenore di vita dei pastori, che devono lavorare da mattina a sera per sbarcare il lunario. Ma il *furor* di Aminta è inestinguibile con argomenti razionali, e il giovane pastore affida la sua disperazione ad un canto elegiaco di maniera, in cui è evidente un intento emulativo delle querele erotiche properziane e tibulliane. La sua inedia d'amore lo porterà alla morte, e l'ecloga si chiude proprio con un epicedio chiaramente ispirato a quello di Dafni della quinta ecloga virgiliana.

3.3. *L'irruzione di uno sfogo misogino: l'ecloga 4*

L'ecloga IV è senza dubbio, anche stando alle citazioni e alla tradizione manoscritta, la più celebre della raccolta. Sue riprese si leggeranno in abbondanza, come ha ben mostrato il Mustard, nella letteratura inglese dei secoli a venire.²⁹ I 132 versi (vv. 110-241) di sfogo misogino che si distendono in tutta la loro *vis* aggressiva nella seconda metà del componimento (e le cui fonti, nel *mare magnum* della lette-

più belle del suo trattato *De patientia* (1497) contengono proprio un dialogo tra l'autore-inquisitore e l'apostata Giorgio da Novara, poi condannato al rogo nel 1481; cfr. E. BOLISANI, *La vita beata*, op. cit., p. 25.

²⁹ Cfr. *The eclogues of Baptista Mantuanus edited, with introduction and notes by Wilfred Pirt Mustard*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1911, pp. 40-48; LEE PIERPHO, *Mantuan on women and erotic love: a newly discovered manuscript of the unprinted version of his eclogues*, «Renaissance Studies», 3/1 (1989), pp. 13-28.

ratura latina antimuliebre, dalla VI satira di Giovenale agli autori medievali, potrebbero essere pressoché infinite) è un vero *unicum*, per lunghezza e intensità, se non nella letteratura *tout court*, sicuramente all'interno della letteratura bucolica. «È la prima volta che troviamo una così ampia e documentata (miticamente documentata) espansione satirica in un componimento bucolico», scrive Renata Fabbri, secondo la quale, ancora, intrusioni satiriche di questo tipo, frequenti, anche se non con questa prolissità, nell'*Adolescentia*, «slabbrano la coesione del componimento poetico». ³⁰ La prima parte dell'ecloga è occupata da un *exemplum*, ovvero la disavventura del giovane aiutante di Alfo, che probabilmente rimane anonimo per significare più facilmente l'universalità del suo caso. Persa la testa per una fanciulla, egli sovverte l'ordine bucolico basato sulla ciclica e puntuale ripetizione di atti quotidiani e finisce addirittura per cadere rovinosamente dentro una trappola per lupi. Si tratta di una facile allegoria delle infauste conseguenze dell'«amor insanus». L'incidente occorso al giovane aiutante di Alfo offre il pretesto per la recitazione della celebre satira misogina. L'invettiva, pronunciata dal pastore Alfo, è però attribuita a Gregorio Tifernate – il maestro del Mantovano – di cui non si perde occasione per tessere gli elogi (vv. 95-105, 246-252). Se, come si diceva, di spunti misogini sono piene le pagine della classicità ³¹ e di molti generi nell'autunno del medioevo (dai brani delle commedie elegiache latine ai *proverbia super natura feminarum*, dai sonetti volgari ³² ad alcuni passaggi al vetriolo degli umanisti, senza dimenticare quella *summa* di argomenti misogini che è il *Corbaccio* boccacciano),

³⁰ RENATA FABBRI, *Le egloghe di Battista Spagnoli il Mantovano*, in *Letteratura, verità e vita. Studi in ricordo di Gorizio Viti*, a cura di P. VITI, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2005, pp. 245-255: 253, 249.

³¹ Nella tradizione bucolica gli attacchi misogini sono piuttosto contenuti: Verg. *Ecl.* VIII 47-50; Calp. I 10. Altri brevi 'assaggi' nel *mare magnum* della tradizione letteraria misogina: «Melius est sedere in angulo domatis, quam cum muliere litigiosa et in domo communi» (*Pr.* 21, 9); «Lacrimis struit insidias cum femina plorat» (*Ps. Cat. Dist.* 3, 20); «Avarum est mulierum genus» (*Cic. In Ver.* 4, 19); «Varium et mutabile semper / femina» (*Verg. Aen.* IV 569); «Aut amat aut odit mulier; nihil est tertium» (*P. Siro Sent.* 6); «Malo in consilio feminae vincunt viros» (*P. Siro, Sent.* 365); «Hoc decet uxores: dos est uxoria lites (Ov. *Ars.* II 155); «Nulla fere causa est in qua non feminalitem / moverit [...] Semper habet lites alternaque iurgia lectus / in quo nupta iacet » (*Iuv. VI* 242-43, 268-69); «His clunem atque latus discunt vibrare magistris» (*Iuv. VI* 365, 19); «Femina mobilior ventis» (*Calp. Ecl.* III 10). Cfr. RENZO TOSI, *Dizionario delle sentenze greche e latine*, Milano, Bur, 1991, pp. 623-32.

³² Cfr. BRUNO BENTIVOGLI, *Sonetti misogini da codici quattrocenteschi*, in *Studi in onore di Raffaele Spongano*, Bologna, M. Boni, 1980, pp. 73-90.

a dover indicare dei possibili precedenti a questo brano dobbiamo rivolgerci a *carmina* latini medievali quali il *Doligamus* di Adolfo di Vienna, il *De proprietate feminarum* del chierico Adamo di Barking (XIII secolo), il *De contemptu mundi* di Bernardo di Cluny (libro II, 445-562). Di tutta l'abbondantissima casistica sui delitti delle donne consegnata dall'antichità e riportata dal Mantovano attraverso il doppio binario mitologico e veterotestamentario, un caso stupisce, diversamente dagli altri, per la sua singolare versione: si tratta del celeberrimo e frequentissimo mito di Orfeo ed Euridice (vv. 178-179), in cui viene attribuita ad Euridice la colpa per il suo mancato ritorno nel mondo dei vivi. Proprio in questo punto in cui avremmo più bisogno di lui, il commentatore fiammingo Badio Ascensio tace. Il Mustard si limita a segnalare, invece, la «inusual version of the story»³³ rimandando ad una pagina di un libro dell'antropologo C. G. Leland sulle leggende popolari circolanti a Firenze,³⁴ dove si legge che Euridice, in una variante del mito, sarebbe andata perduta per aver assaggiato una melagrana: una evidente contaminazione, a quanto pare, con il mito di Atalanta. Credo che per trovare l'origine di questo ribaltamento del mito occorrerà cercare ancora fra l'enorme messe di produzione misogina medievale, anche nel suo versante popolare, piuttosto che guardare, come ha fatto, per diversi motivi, Peter Dronke, alle riprese del mito nella sua forma anteriore alla canonizzazione virgiliana riaffioranti nella letteratura latina medievale.³⁵

3.4. *L'avarizia dei padroni e la fame dei poeti: l'ecloga 5*

A ragione Mustard ebbe a definire la quinta ecloga «a youthful composition on a traditional subject»³⁶; l'argomento infatti è l'avarizia dei signori che impedisce ai poeti di potersi dedicare serenamente alla loro attività. Il soggetto è altamente topico: i principali riferimenti nella letteratura classica possono additarsi in Teocrito (*Idil.* XVI), Gio-

³³ The aclogues of Baptista Montuonus, op. cit., p. 133.

³⁴ CHARLES GODFREY LELAND, *Firenze arcana: streghe, fate, fantasmi e spiriti folletti nelle storie, nei racconti, nelle tradizioni, nelle leggende e negli incantesimi della Firenze magica segreta (1895)*, tr. it. di P.L. PIERINI, Lucca, Il gatto nero, 2004, p. 264.

³⁵ Cfr. PETER DRONKE, *The Return of Eurydice*, in Id., *Sources of inspiration. Studies in Literary Transformation 400-1500*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1997, pp. 263-292.

³⁶ *The eclogues of Baptista Mantuanus*, op. cit., p. 134.

venale³⁷ (*Sat.* VII, in particolare i vv. 22-49), e, tra i moderni, tanto per far solo qualche nome, Petrarca (*Sen.* VI 7, in cui si vitupera proprio l'avarizia nei vecchi e nei re), Poggio Bracciolini, col suo trattato *De avaritia*, e Ugolino Verino (*Epig.* I 22); l'avarizia dei signori è, come si sa, una preoccupazione ricorrente nelle biografie degli umanisti.³⁸ È dunque particolarmente calzante per questa ecloga ciò che ben si attaglia alla letteratura umanistica *tout court*, ovvero che, come scrive Piepho, «its inspiration derives in all likelihood more from literature than life».³⁹ Lo Spagnoli si cala nei panni di un povero poeta in cerca di un protettore munifico, Candido (è la prima delle quattro apparizioni come interlocutore), eteronimo pastorale dell'autore già identificato dall'Ascensio; Silvano, invece, è nome preso a prestito da Petrarca (dall'ecloga I e dalla X, la più lunga e celebre del suo *Bucolicum carmen: Laurea occidens*) ma ci pare un prestito inerte, non gravido di conseguenze interpretative, dal momento che qui Silvano è un ricco ed avaro padrone. *L'incipit* dell'ecloga, che si apre con la querela di Candido per la sventurata vita dei pastori (vv. 6-12, 15-38), sembra piuttosto riecheggiare quel lamento sulla miseria della vita pastorale innalzato da Filogeo all'inizio della IX ecloga (vv. 1-34) del *Bucolicum carmen* petrarchesco; si tratta di un consistente tassello che ci dimostra come la lettura del Petrarca latino, per lo Spagnoli, non abbia contribuito solo alla costituzione della *langue* – dall'apparato delle fonti emergono infatti molte microtessere tratte dalle *Epystole*, dall'*Africa*, oltre che dal *Bucolicum* – ma abbia agito in profondità, influenzandone in alcuni casi la fantasia poetica. Ugualmente di ispirazione giovenaliana (*Sat.* I 1-21) è la satira contro i poetastri che affollano le corti dei signori, anelanti solo a compiacere il padrone di turno (vv. 167-181); qui, però, l'autore trova modo anche di declinare il tema in quella chiave antilicenziosa (vv. 148-152) a lui cara che lo aveva spinto a scrivere nel 1485 il *Contra poetas impudice loquentes*, divenuto subito, come abbiamo visto, un piccolo manifesto della nuova poesia edificante cristiana. La quinta ecloga è, nella raccolta, la meno 'pastorale' e quella che maggiormente risente della sua originaria natura di esercizio giovanile (anche se quanto giovanile è molto

³⁷ Sull'influenza di Giovenale su questa ecloga, ma anche su alcuni spunti di Persio, si veda KLAUS FETKENHEUER, "Sint mihi Pythagorae mensae Codrique suppellex". Ein übersehenes Persius-Zitat in Baptista Mantuanus' Ecloga V 104, in *Philologus*, 146 (2002), II, pp. 383-385.

³⁸ Il riferimento è ovviamente al capitolo «Chierici e laici» in C. DIONISOTTI, *Geografia e storia*, op. cit., pp. 55-88.

³⁹ L. PIEPHO, *Adulescentia*, cit., p. 117.

difficile dire), e non pare essere stata oggetto di una consistente revisione; eppure è, a nostro avviso, indispensabile ipotizzare almeno due aggiunte consistenti negli anni Ottanta e Novanta, ben visibili nonostante che le 'suture' siano ben cicatrizzate: la prima è il breve resoconto fatto da Candido di un suo viaggio a Roma (vv. 119-125), che, come ben sappiamo, Candido-Battista non compì prima del 1483; la seconda è invece una possibile allusione alla calata del re francese Carlo VIII in Italia (vv. 160-165, con particolare attenzione da prestare a quel «barbarus»⁴⁰), che, come è noto, prese l'Italia «col gesso» nel 1494.⁴¹

3.5. *Una folaga e una cornacchia contro le città: l'ecloga VI*

Con l'ecloga VI ci troviamo di fronte ad un altro particolarissimo "ibrido". Del tutto inconsueti, intanto, sono, all'interno del genere bucolico, i nomi degli interlocutori, Folaga (*Fulix*) e Cornacchia (*Cornix*), tratti dal mondo zoomorfo della favolistica; contrariamente alla Cornacchia, desunta dalla tradizione classica (dove è tipo infido e truffaldino), Folaga è una *new entry* nel mondo favolistico, e pare una sorta di cammeo di quella poetica rustica, ben radicata nel suolo padano, che il Mantovano promuoveva in maniera programmatica.⁴²

⁴⁰ «At si forte aliquis regum gerit aspera bella / et decus armorum studiis bello-que paravit, / nil genus externum venturaque saecula curat / laude suae gentis satur et praesentibus annis; / barbarus est neque carmen amat vel avarus in auro / mergitur atque Midiae curis flagrantibus ardet». Si ricordi, a questo proposito, la polemica "nazionalista" che il Mantovano sostenne a distanza con PUBLIO FAUSTO ANDRELINI, dopo la pubblicazione, con dedica a FRANCESCO GONZAGA, del *Trophaeum pro Gallorum ex Italia expulsione* (Bologna 1502, cc. 317r-376v), cui il 'francofilo' Andrelini rispose con il *De neapolitana victoria*. Tale genere di polemica nazionalista e antifrancofila datava, almeno in ambito umanistico, a più di un secolo prima, ovvero all'*Invectiva contra eum qui maledixit Italiae* di Petrarca.

⁴¹ Di questa calata e della sua facilità, tema ricorrente e che diventa quasi topico dagli umanisti di fine Quattrocento fino a MACHIAVELLI e GUICCIARDINI, il MANTOVANO parla anche nella sua *In funere Ferrandi regis oratio*, uscita a Brescia due anni prima dell'*Adolescentia* (1496) per i tipi di BERNARDINO MISINTA (*IGI* 1178; *GW* 3275): «[...] est nata contentio, odia sic exarserunt, ut christianissimus Gallorum rex Carolus recuperandi regni olim a gentilibus suis possessi spem magnam conceperit, hanc igitur occasionem nactus Carolus copias in Italiam traiecit et libero aditu viisque patentibus per Insubres, per Etruscos, per Latium, per Campaniam Neapolim usque pervectus facillime nullo repugnante, regnum obtinuit, tanti tumultus initio Ferrandi mors incidit» (cc. a1v-a2r).

⁴² Si veda a questo proposito la già citata *sylva* VI 1 che Battista compose dedicandola a Giovanni Pontano dopo la lettura dell'*Urania*.

Prima di entrare in tema, come di consueto (nell'*Adolescentia* gli argomenti principali sono spesso posticipati e dilazionati a causa di digressioni, squarci paesaggistici e meteorologici), si legge una lunga descrizione naturale, in questo caso una *descriptio hiemis*, condotta su un ricordo oraziano (*Carm.* I 9). L'argomento dichiarato dell'ecloga è l'origine delle differenze sociali tra gli abitanti della campagna e quelli della città, ma presto il componimento volge in una dura invettiva contro i cittadini. La diatriba sui meriti della città e della campagna, che, come ha avuto modo di sottolineare Lee Piepho,⁴³ costituisce uno «standard topic» nella retorica classica,⁴⁴ è qui inscritta in una cornice comico-realistica: il dialogo, infatti, dura il tempo di cottura della polenta che Neera sta preparando. I toni apocalittici di cui si carica sul finale il discorso di Cornacchia, per colpa della città che, nel corso dell'ecloga, asserge a fomite di tutti i possibili vizi, si abbassano grazie alla battuta finale di Folaga, che invita l'amico, dal momento che è pronta la polenta, ad assecondare le ragioni dello stomaco (vv. 252-55). Questo *explicit* ricorda il finale dell'*Apokalipsis Goliae*, poemetto anonimo ben noto in ambito scolastico medievale (la cui composizione pare risalire alla metà del XII sec.), dove «il culmine della visione apocalittica si perde accidentalmente per l'urgenza di una necessità fisica, lo spavento si dissolve in un assurdo episodio comico».⁴⁵ Il contrasto tra città e campagna è, come detto, antichissimo e affonda le sue radici nella letteratura classica: in Plauto e, in generale, nella *palliata* latina è una «ostilità convenzionale»;⁴⁶ nelle Sacre Scritture, in particolar modo nell'Antico Testamento, tra città e campagna la bilancia pende a sfavore della città, che spesso, come nei casi celeberrimi di Sodoma, Gomorra, Babilonia, è rappresentata come sentina dei peggiori vizi: depravazione morale e sessuale, mate-

⁴³ L. PIEPHO, *Adolescentia*, cit., p. 119.

⁴⁴ Cfr. Quint. *Inst. or.* II 4, 24: «Thesis autem, quae sumuntur ex rerum comparatione, ut 'rusticana vita an urbana potior?' 'iuris periti an militaris viri laus maior?' mire sunt ad exercitationes dicendi speciosae atque uberes».

⁴⁵ JILL MANN, *La poesia satirica e goliardica*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. 1. Il Medioevo latino*, direttori G. Cavallo, C. Leonardi, E. Menestò, I.2, Roma, Salerno, 1993, pp. 73-109: p. 80; per il celebre testo 'protogoliardico' si veda *Apokalipsis Goliae*, ed. K. Strecker, Roma, W. Regenberg, 1928, pp. 36-37: «Que postquam noveram, statim esurii / michique proceres magni consilii / panem papaveris proponunt, alii / Lethaei laticem propinant fluvii. // Cumque comederam panem papaveris / labrisque laticem infudi miseris, / statim oblitus sum divini muneris / nec quicquam potui nosse cum superis». Qui ovviamente il pane di papavero e l'acqua del Lete hanno un chiaro significato simbolico del tutto assente nella «polenta» dell'ecloga del Mantovano.

⁴⁶ GIOVANNA PETRONE, *Quando la moglie è in campagna* (nota a Plaut. Merc. 714 ss.), «Pan», 23 (2005), pp. 99-105: in part. pp. 101-102.

rialismo, idolatria, ingordigia, infedeltà. Sulla probabile scorta della *Devotio moderna*, l'esaltazione dell'umile lavoratore della campagna contro l'uomo della città dotto ma duro di cuore è *topos* mediato, probabilmente ancora una volta dal Petrarca, qui però dal moralista autore del *De ignorantia* e del *De otio religioso*;⁴⁷ anche se, è bene ricordarlo, l'«ama nesciri et pro nihilo reputari» (*De imit. Chr.* I 2) è un tema costante della *humilitas* monastica, che rifugge per statuto da ogni tipo di vanità terrestre. Nel nostro caso tutte queste tradizioni convergono, ma è altresì evidente che il grande *topos* dello scontro tra città e campagna viene affrontato secondo un 'contrasto' che segue quel particolare doppio binario della satira del villano, genere tipicamente medievale, così ben studiato da Domenico Merlini in un saggio che rimane a tutt'oggi, per molti versi, insuperato:

Da una parte abbiamo la corrente negativa (disprezzo del mondo aristocratico e della plebe cittadina verso il villano del medioevo); dall'altro la corrente opposta, e che chiameremo positiva, nella quale la fantasia popolare si impadronisce di questo tipo caratteristico di "vinto della società" per crearne il rappresentante degli oppressi, che, valendosi dell'astuzia riconosciutagli dai suoi schernitori, riesce con quest'arma vincitore dei suoi potenti e brutali avversari. In questi *fabliaux* campagnoli spira un soffio democratico che riflette il sentimento di rivolta del popolo contro la classe dominante, quello stesso sentimento da cui è ispirato il *Roman de Renart*, nel quale non è raro di trovare anzi degli accenni significativi e persino degli eccitamenti alla ribellione⁴⁸.

Gli interlocutori Folaga e Cornacchia sono entrambi abitanti della campagna, ma Folaga, da 'Avvocato del Diavolo', fa le veci del cittadino Aminta e racconta al posto suo la leggenda folcloristica su "I diversi figli di Eva" (vv. 56-105) riguardante l'origine delle differenze tra rustici e cittadini. Il Medioevo molto si era speso per giustificare, come dipendenti dalla volontà di Dio, le ineguaglianze tra gli uomini e dunque la rigorosa divisione della società in *oratores*, *bellatores* e *laborantes*. Ma questa «fabella anilis» (come la definisce l'Ascensio) è particolarmente interessante perché pare sia la prima testimonianza, in un contesto letterario umanistico, di una leggenda popolare piuttosto diffusa e che, forse proprio grazie alla mediazione del Manto-

⁴⁷ Cfr. FRANCESCO PETRARCA, *Della mia ignoranza e di quella di molti altri*, a cura di E. FENZI, Milano, Mursia, 1999, pp. 216-218; Id., *De otio religioso*, in *Opere latine*, I, a cura di A. BUFANO, Torino, Utet, 1975, pp. 567-809: p. 664.

⁴⁸ DOMENICO MERLINI, *Saggio di ricerche sulla satira contro il villano*, Torino, Loescher, 1894, p. 4.

vano, rivivrà, sebbene in varianti diverse, in Hans Sachs, Filippo Melantone e altri autori del Rinascimento tedesco.⁴⁹ Al racconto di Folaga segue una lunghissima replica di Cornacchia, che si sostanzia di apporti provenienti da molteplici filoni letterari: oltre agli immancabili contributi della letteratura antica, tra cui il celebre attacco all'ambizione mondana che occupa la fine del II libro (vv. 458-542) delle *Georgiche* virgiliane, nell'invettiva risuonano pure motivi spiritualisti e anti-intellettualistici (vv. 185-193) propri, come sopra si accennava, della *Devotio moderna* – e di quel libro dalla immensa circolazione che fu il *De imitatione Christi*⁵⁰ – echi della umanistica disputa delle arti, con la messa alla berlina della professione dei causidici e dei medici (vv. 198-210), fino al fitto ricorso a immagini bibliche (vv. 235-251) che prefigurano uno scenario da fine del mondo, provocato dai vizi delle città, per difendersi dai cui soprusi si arriva persino a giustificare la lotta di classe dei contadini contro i loro soprafattori (vv. 228-33). Si noti che la satira del villano era stata immessa nella letteratura umanistica già più di mezzo secolo prima da Maffeo Vegio, che nelle sue raccolte di epigrammi (*Pompeiana* e *Rusticanalia*) aveva espresso i motivi consueti del disprezzo verso i contadini, ma aveva anche riportato le voci di rivalsa delle umili classi sfruttate;⁵¹ su que-

⁴⁹ JOHANNES BOLTE-GEORG POLIVKA, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, Olms-Weidmann, Hildesheim-Zürich-New York 1992, p. 308; Bolte e Polivka individuano nell'ecloga VI del Mantovano la prima attestazione letteraria di questa leggenda e forniscono un nutrito drappello di sue riprese nel Cinquecento tedesco. Si veda anche STITH THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature. A classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*, Indiana University Press, Bloomington et London 1966, I, p. 245, n. A1650.1: «The various children of Eve. Eve has so many children that she is ashamed when God pays her a visit. She hides some of them and they fail to receive the blessing that God gives those in sight. Thus arises the differences in classes and peoples».

⁵⁰ Cfr. *De imitatione Christi* II 1: «Melior est profecto humilis rusticus qui Deo servit, quam superbis Philosophus, qui se neglecto cursum coeli considerat»; III 4 «Quia vero plures magis scire desiderant, quam bene vivere, ideo saepe errant»; III 6 «Oh! quam cito transit gloria mundi»; V 1 «Si vis protectum haurire, lege humiliter, simpliciter, et fideliter, nec unquam velis habere nomen scientiae».

⁵¹ Cfr. MAFFEO VEGIO, *Pompeiana*, vv. 350-56 (in *Carmina Illustrium Poetarum Italarum*, Florentiae, Typis Regiae Celsitudinis, apud J. Cajetanum Tartinium et Sanctem Franchium, X, 1726, p. 35): «Omnia construxit toti communia genti / rex hominum atque pater magnisque aequavit egenos. / Sed per vim rapuere orbem, rapuere potentes / et partem fecere sibi, miserosque bonorum / immunes potuere pati; verbisque pudensis / ultro instant, furesque vocant, et tollere foetus / communis quos terra tulit crudeliter obstant». Devo al dottor Fabio Della Schiava, che ringrazio di cuore, questa preziosa segnalazione.

ste originali sillogi poetiche Michele Feo ha scritto parole particolarmente significative, vevoli anche per la nostra ecloga:

Io non stento a credere che egli [*scil.*: il Vegio] abbia realmente sentito dire dai suoi contadini che la terra e i suoi frutti sono di tutti. Varrebbe la pena, prima di affastellare ogni cosa, di accertare, ad es., come siffatte idee mistico-rivoluzionarie, diffuse nel Medioevo attraverso le sette ereticali erano tornate a nuova vita, per che vie esse circolavano per l'Europa, se esse, nella fattispecie, non sono riconducibili alla propaganda dei Lollardi e in tal caso come passavano d'Oltralpe in Italia [...] I *Pompeiana* valgono, come testimonianza storica e come espressione di sentimenti veri, più di tutta l'inutile muffa della bucolica umanistica messa insieme, più di tutte le innumerevoli cesellate descrizioni della vita campestre fatte da stanchi letterati in cerca di una casa di riposo.⁵²

3.6. Sulla strada della conversione: l'ecloga VII

La settima è l'ecloga di svolta nell'ottica del percorso di ascesa cristiana, ovvero di abbandono della strada di perdizione e di scelta della vita monacale all'interno dell'ordine carmelitano. Galbula narra ad Alfo l'avventura della conversione di Polluce, in cui, se è vero quanto leggiamo nella *Apologia contra detrahentes* di Tolomeo Spagnoli (e non c'è motivo di dubitarne) – che cioè il nome è la storpiatura rusticana di 'Paolo'⁵³ – si intrecciano la vicenda autobiografica dell'autore letterariamente trasposta e una riduzione *ad pueros* della conversione di San Paolo.⁵⁴ La posizione dell'ecloga come settima all'interno della raccolta non è casuale, come già fece notare il com-

⁵² M. FEO, *Dal 'pius agricola'*, op. cit., p. 109.

⁵³ *Ptolomei Hispanioli Apologia contra detrahentes operibus fratris Baptistae Mantuani carmelitae theologi*, in *Opera Baptistae Mantuani Carmelitae edita a Stephano de Basignana*, B. Lescuyer, Lugduni 1516, II, c.Ddiiv: «ad imitandum pro ridiculo villicos Polux pro Paulus... et huiusmodi alia de industria ponuntur».

⁵⁴ A questo proposito è d'obbligo citare la lettera che il Mantovano diciassettenne (1 aprile 1464, anche se il L. SAGGI, *La Congregazione mantovana dei Carmelitani sino alla morte del beato Battista Spagnoli (1516)*, Roma, Institutum Carmelitanum, 1954, p. 122 la data all'anno precedente) scrisse al padre comunicandogli la sua scelta di vita monacale: «Haec mea vita est in qua pedem firmiter fixi. In hac omnis mea cura. In hac omne meum solatium. Tamdiu in bivio steti, jam vero dexterum cornu pythagoricae litterae stando», cfr. ZIMMERMAN, *Monumenta*, cit., p. 489. Così il commentatore BADIO ASCENSIO, nell'introdurre questa ecloga, chiarisce sin dall'inizio che Pollux si trova qui di fronte ad un bivio pitagorico.

mentatore Badio Ascensio, avendo tale numero un evidente valore simbolico per la cultura rinascimentale.⁵⁵ Si tratta – il velo dell'allegoria è trasparente – del mito di Ercole al bivio risillabato in chiave cristiana, dove, invece che due donne, al protagonista appare una Ninfa (la Vergine Maria) che lo ammonisce, con successo, a invertire il suo cammino, allontanandosi da quella «umbrosa silva» verso cui il giovane, allettato dal suo piacevole ingresso, si sta pericolosamente addentrando. Nell'«umbrosa silva»(v. 107) vi è ovviamente un richiamo alla «selva oscura» dell'incipit della *Commedia* dell'Alighieri, anche se qui il peccato di cui la *silva* è allegoria pare avere un campo semantico molto più ristretto, circoscrivibile, sulla probabile scorta tibulliana,⁵⁶ al peccato erotico, vera e propria ossessione del Mantovano. Gli umanisti, da Petrarca (*Epyst.* II 10; *Sen.* IV 5) a Poliziano, passando per il Landino, avevano imparato, con Servio⁵⁷ e Bernardo Silvestre, a leggere in modo allegorico il famoso episodio dell'incontro nella selva fra Enea e Venere (*Aen.* I 314-417), e tale tradizione ermeneutica può avere certo esercitato un'influenza non indifferente su questa ecloga che rappresenta, come si è detto, un vero e proprio snodo all'interno dell'*itinerarium* delineato dall'*Adolescentia*. La descrizione, da parte della «virgo...ora, manus, oculos habitumque simillima nymphae» (vv. 89-90), degli inferi in cui Polluce sta per imbattersi è debitrice invece di una nutrita tradizione di *visiones* medievali che, possiamo dire con lo Zabughin, si distribuiscono nel lasso di tempo che corre dalla *Visio Tungdali* all'*Inferno* dantesco;⁵⁸ ma, come ebbe già a sottolineare opportunamente il Mustard,⁵⁹ la «silva umbrosa», dove i peccatori sono trasformati in fiere, sembra parente prossima di quella misera e tenebrosa valle, di quel «Labirinto d'Amore» o «Porcile di Venere» descritto nel *Corbaccio* – il testo, per più aspetti, più medievale del Boccaccio – dove gli amanti subiscono un processo di imbestiamento molto simile a quello qui rap-

⁵⁵ «Nam septenarium numerum qui ex primo impari et proxime illum subsequente pari conficitur constat habere nescio quid mysterii, non solum in sanctis literis sed etiam apud poetas», cit. da L. PIEPHO, *Adulescentia*, op. cit., p. 121.

⁵⁶ Cfr. II 3, 71-72: «Tum, quibus adspirabat Amor, praebebat aperte / mitis in umbrosa gaudia valle Venus».

⁵⁷ Si veda a questo proposito quanto scrive PIEPHO nella nota di commento ad *Adol.* VII 88: «Mantuan's conjunction of the choice of Hercules with the *umbrosam silvam* described in lines 107f. is perhaps based on a similar fusion made by SERVIUS, in a note on *Aen.* VI.136, of Pythagoras' letter with the forest Aeneas must penetrate to find the golden bough» (http://www.philological.bham.ac.uk/mantuanus/notes.html#8_rufus).

⁵⁸ V. ZABUGHIN, *Un beato poeta*, op. cit., p. 29.

⁵⁹ *The eclogues of Baptista Mantuanus*, op. cit., p. 141.

presentato.⁶⁰ Si aggiunga che i (probabili) debiti con lo scrittore certaldese non paiono fermarsi qui: oltre all'idea dell'apparizione di una dea all'interno di un contesto pastorale (si veda l'apparizione di *Olympia*, la figlia di *Silvius*-Boccaccio, in *Bucc. Carmen XIV* 40 ssg.), la descrizione dell'inferno d'amore sembra prelevare più di un elemento dalla *Vallis opaca* che dà il titolo alla X ecloga della raccolta boccacciana.⁶¹ Dopo aver narrato della salvezza che Polluce raggiunge, seguendo i consigli della Vergine, salendo sul monte Carmelo (un Carmelo tratteggiato alla stregua, ancora una volta, del boccacciano *mons paradisiaco* della XV ecloga, vv. 179-191), lo Spagnoli si profonde in un tradizionale elogio del proprio ordine di appartenenza, vero e proprio *topos* delle opere del Mantovano.

3.7. *Devozione rusticana: l'ecloga 8*

L'ecloga VIII (*De rusticorum religione*) riprende e tiene insieme le tematiche del sesto e del settimo componimento e offre una conclusione al *corpus* originario della raccolta, mescidando «gravia» con «sales et ioci». Appaiono interlocutori già noti al lettore: Alfo (già interlocutore della IV e della VII ecloga) e Candido, eteronimo pastorale dell'autore (V ecloga). La descrizione della vita dei montanari (vv. 25-42) prosegue idealmente quella satira dei villani cominciata nell'ecloga VI, ma in realtà, proprio come nella VI, quello che può apparire all'inizio come uno 'spaccio' si tramuta presto in un grande elogio

⁶⁰ Cfr. *Adol.* VII 111-114 con questo brano del *Corbaccio*: «Et oltre a questo mi pareva per tutto, dove che io mi volgessi, sentire mughi, urlì e strida [di] diversi e ferocissimi animali: de' quali la qualità del luogo mi dava assai certa testimonianza che per tutto ne dovesse essere» (G. BOCCACCIO, *Tutte le opere*, a cura di V. BRANCA, Milano, Mondadori, V.2, 1994, p. 446).

⁶¹ In particolare si confronti il paesaggio infernale di *Adol.* VII 102-119 con l'orrorifica descrizione della Valle e la pena dei condannati in *Bucc. carm.* X (vv. 76-86, 101-102, 120-121, 126-129, 140-141): «*Lyc.* Spelunca in medio stat Trenaros, inscia Phebo, / qua vehimur celo vetiti, cui limen primo / pervigil insultat canis ater et atria servat. / Blanditur cauda intranti morsuque fatigat / Tentantes reditum ni princeps iusserit. Inde / et lucos silvasque vides fluviosque lacusque. / Atra loci facies nubulis fumo-que palustri; / perpetua sordent vallis fuligine rupes. / Semper hyemps glacialis inest, nox semper opaca; / cecus adest ignis, nemorum nec stipite vivus, / arte tamen superum [...] / ast nobis aliter resonare per omnia valles / mugitu valido [...] / Quot gemitus vox ista levet, tibi sydera pendent / si numeres, seu fulva sali monstrabit harena. / [...] Dolentes / Heu, quot tunc pavidos inter spineta videres / currere et oppositas sentes contunderè dorso, / precipitesque dari celsis ex rupibus ultro! / [...] Dor. Siste, precor, Lycida. Quid? Tu devolveris, oro, / immixtusque lupis et summo montis in ignes?» (cfr. G. BOCCACCIO, *Tutte le opere*, V.2, op. cit., pp. 808-812).

della vita di montagna e dell'umiltà di spirito dei suoi abitanti, cui è estranea quella divorante ambizione e presunzione intellettuale degli intellettuali cittadini. Questi gli argomenti espressi a favore di tale predilezione: agli abitanti delle montagne basta alzare la testa per toccare il cielo (v. 44); su una montagna Dio pose il Paradiso terrestre (vv. 48-50); i più antichi ordini monastici elessero proprio i monti, luoghi di pace e tranquillità adatti alla meditazione, come loro luoghi di residenza, e qui costruirono i loro conventi (vv. 51-56). Con la domanda di Alfo che chiede al compagno se sa chi sia la Ninfa apparsa a Poluce lungo il suo cammino (v. 70), si riprendono invece le fila della VII ecloga. La gran parte 'mariana' dell'ecloga VIII (vv. 75-220) si può suddividere in quattro sotto-sezioni. Nella prima si esaltano i poteri della Vergine (in part. i vv. 99-114), sulla scorta dei classici pagani,⁶² ma qui con l'intenzione fondamentale di comunicare il superamento della nuova religione sugli antichi miti⁶³. Nella seconda parte (vv. 123-152) viene riportata una preghiera rurale, una sorta di atavico rito apotropaico,⁶⁴ in cui si risillaba probabilmente uno spunto naturalistico teocriteo (*Idyll.* V 108-115), ma parossisticamente ingigantito, e, di nuovo, vividamente rusticizzato, con una anafora martellante (a...a.....a.....) ed una spasmodica accumulazione tanto di cibi quanto di loro insidiosi, potenziali pretendenti antagonisti all'uomo. Se dovessimo indicare un referente nella letteratura classica per un brano elencatorio di questo tipo penseremo a Plauto⁶⁵, ma probabilmente qui lo spunto lo offre ancora una volta quella letteratura tra il popolare e il goliardico che molto doveva circolare negli ambienti

⁶² Cfr. sicuramente TIBULLO, I 2, 45-54. Ma come ipotesto potrebbe aver agito anche l'esaltazione dei poteri di ECATE fatta da ESIODO nella sua *Teogonia* ai vv. 411-452 (a fine Quattrocento già disponibile nella traduzione latina di Bonino Mombrizio, stampata a Ferrara nel 1474, cfr. ISTC ih00141000).

⁶³ Cfr. vv. 115-16: «nil opus est modo Pana sequi neque cetera ruris / numina quae veteres frustra coluisse feruntur», giustapposizione di due versi ovidiani: *OV. Met.* II 16 «fluminaque et nymphas et cetera numina ruris»; *OV. Fast.* II 271 «Pana deum pecoris veteres coluisse feruntur».

⁶⁴ A questo proposito mi pare opportuno citare qualche riga di EUGENIO BATTISTI, *L'antirinascimento. Con una appendice di manoscritti inediti*, Milano, Feltrinelli, 1962, p. 61 (comprese nel capitolo: *Le radici archeologiche delle fiabe*, uno dei patrimoni di sapere che Battisti analizza per individuare le fonti dell'«antirinascimento»): «[il millenario carattere culturale della produzione artistica] si vede anche in molti schemi iconografici, come la Madre dell'ucciso, o la Magna Mater, simbolo di fecondità, cari alla devozione popolare, che passarono alla iconografia mariana; nella continuità del culto in più luoghi, grotte, sorgenti, cime di montagne, e ancor più in talune forme di superstizione che si valgono di manufatti aventi da millenni un carattere apotropaico».

⁶⁵ Cfr. *Asin.* 561-574 («ubi...ubi...ubi...»).

conventuali.⁶⁶ Siamo qui di fronte, è ben evidente, ad una pagina pantagruelica *avant le lettres*.⁶⁷ A questo brano comico segue un secondo brano ugualmente comico (vv. 162-173), probabile parodia della prima parte del *Levitico*, dedicata alle oblazioni: dopo aver rimproverato a Candido la sua rozzezza nel parlare – «Rusticus es. ‘Crates’ etenim pro ‘gratibus’ inquis» (v. 160), splendido esempio di quella *Umgangssprache* di cui Raimondi ebbe a parlare a proposito dell’umanista bolognese Antonio Urceo Codro⁶⁸ – Alfo chiede all’amico cosa sia giusto immolare a Dio, consigliando, per parte sua, il sacrificio di un’oca; Candido risponde che è la stagione a suggerire di volta in volta cosa sacrificare, ma in primavera un agnello malato che non si può altrimenti utilizzare costituisce un dono “solenne a sufficienza” («sollemne satis»), in evidente contrasto con le prescrizioni del sopracitato libro del Pentateuco, che impone che sia «senza difetto» l’offerta «come sacrificio pacifico per il Signore» (cfr. *Lev.* 3, 6). La quarta ed ultima parte dell’ecloga (vv. 178-220) è costituita da un calendario mariano, con le date fondamentali della vita della Vergine: esso costituisce una sorta di un compendio della *Parthenice mariana* pubblicata dieci anni prima⁶⁹ (1488) e prefigurazione, quasi primo abbozzo, si potrebbe dire, di quei *Fasti cristiani* (*De sacris diebus*) che avrebbero visto la luce, molto probabilmente, solo dopo la morte dell’autore, a Lione nel 1516.⁷⁰

⁶⁶ Cfr. V. ZABUGHIN, *Un beato poeta*, cit., p. 29: «[...] una preghiera contadinesca, che mi pare, anche tra le pieghe classiche del suo manto latino, serbi un cotal olezzo di primitiva litania villereccia. Forse sarà possibile rintracciare le fonti medievali di tale litania, che oserei supporre di origine schiettamente popolare».

⁶⁷ Rabelais è debitore dell’*Adolescentia* in almeno un punto del suo capolavoro: «Or laissons les là et retournons à nostre bon Gargantua, qui est à Paris, bien instant à l’estude de bonnes letres et exercitations athleticques, et le vieulx bon homme Grandgousier, son pere, qui apres souper se chauffe les coules à un *beau, clair et grand feu*, et, attendant graisler des chastaïne, escript on foyer avecq un baston bruslè d’un bout dont on escharbotte le feu, *faisant à sa femme et famille de beaux contes du temps jadis*» (*Gargantua et Pantagruel* I 28), cfr. *Adol.* V 81-85: «tunc iuvat hibernos noctu vigilare Decembres / torrere et tepidis tostas operire favillis / castaneas plenoque sitim restringere vitro / *fabellasque inter nentes ridere puellas*».

⁶⁸ EZIO RAIMONDI, *Codro e l’umanesimo a Bologna*, Bologna, il Mulino, 1987², p. 245.

⁶⁹ Ma si ricordi che, stando a quanto si legge nella sottoscrizione degli estratti del *Suburbanum* copiati dal Bale nel ms. Selden Supra 41 della Bodleian Library, già la prima redazione dell’*Adolescentia* doveva terminare «in beatissime Virginis Marie [...] laudes et religiose».

⁷⁰ Cfr. E. COCCIA, *Le edizioni*, op. cit., p. 63.

3.8. *Contro la corruzione della curia e dell'ordine carmelitano: le due ecloghe allegoriche finali*

La nona e la decima ecloga rendono omaggio all'uniformità e alla convenzionalità dell'istituto bucolico quattrocentesco. Come ha scritto giustamente Lee Piepho, «Shepherds have become *pastores* in Mantuan's ninth and tenth eclogues, religious allegory being placed in the service of ecclesiastical satire». ⁷¹ La IX ecloga è una amara critica ai costumi corrotti della curia romana, tema molto caro al Mantovano e ricorrente nelle sue opere; ⁷² essa è condotta sotto il velo trasparente e assai convenzionale di una facile allegoria in cui i soggetti che entrano in campo hanno ormai perso tutta la loro realistica consistenza (i lupi, i greggi indifesi, i pastori, gli armenti, etc.). Ecloga «interessante, ma troppo pesantemente allegorica», ebbe a definirla infatti Francesco Arnaldi. ⁷³ Uno dei possibili ipotesti sono senza dubbio le ecloghe anticuriali del Petrarca (*Buc. Carm.* VI, VII, si veda in particolare la descrizione del miserevole stato del gregge in VI 24-31 e VII 19-27). La situazione sventurata in cui si è venuto a trovare Candido (l'autore stesso) è narrata dal protagonista al compagno Faustulo: alla ricerca di una ricchezza da molti promessa nella favolosa terra laziale, egli lascia la propria rigogliosa patria padana abbandonando alle sue spalle tutto il gregge e l'armamentario pastorale – evidente allusione ai pastori virgiliani Menalca (I *ecl.*) e Melibeo (IX *ecl.*) – per recarsi in quella sorta di terra promessa che tanto ha sentito magnificare. Ma al suo arrivo si rende immediatamente conto che la fama della città quale nuovo 'Eldorado' (nostra la definizione) non corrisponde affatto alla situazione reale. Nella descrizione del Lazio quale *locus asper* (vv. 40-48, 98-105, 133-168) entra in gioco un immaginario che, come ha suggerito Piepho, risente di una simbologia profetica ed evangelica. ⁷⁴

⁷¹ Cfr. <http://www.philological.bham.ac.uk/mantuanus/appendix.html>.

⁷² Ad esempio *De calam.* III 120-22 «venalia nobis / templa, sacerdotēs, altaria, sacra, coronae / Ignes, thura, preces, coelum est venale, Deusque»; *Alfonsus* VI «pastores odere pecus nec pascere curant, sed tondere greges pecorique illudere tonso» (*Omnia Opera*, c. 309r); *De sacris diebus* ('De Sanctis Leonibus') «romana gravi maculata veneno / curia quae spargit terras contagia in omnes» (cfr. W.P. MUSTARD, *The eclogues of Mantuan*, op. cit., p. 146).

⁷³ FRANCESCO ARNALDI, Introduzione a *Poeti latini del Quattrocento*, a cura di F. ARNALDI, L. GUALDO ROSA, L. MONTI SABIA, Milano-Napoli, Ricciardi, 1964, p. XL.

⁷⁴ Cfr. L. PIEPHO, *Adolescentia*, cit., pp. 129-131. Si confrontino, ad esempio, il tema dei due greggi in *Adol.* IX 102-105 con *Ez.* 34, 18-22; il tema del serpente in *Adol.* IX 130-31 con *Gn.* 3, 1 e 14; *Lv.* 11, 41; *Ap.* 12, 9; il tema dei pruni e delle spine nella selva in *Adol.* IX 133-35 con *Gn.* 3, 18; *Is.* 5, 6; *Gdg.* 8, 7; il tema della trasformazione

Fra i gruppi di versi aggiunti nella seconda redazione dell'ecloga è da sottolineare l'amplificazione in chiave comica dei vv. 24-31, in cui, come ha notato Renata Fabbri, è evidente il ricordo di quei *carmina potatoria* così caratteristici della tradizione medievale goliardica.⁷⁵ L'ecloga si chiude con il canonico elogio iperbolico del protettore Falcone Sinibaldi, cardinale e protonotario apostolico, salutato come potenziale salvatore della città e degno candidato al soglio pontificio.

L'ultima ecloga è, assieme alla V, l'unica a conservare integra quella componente agonistica propria di un filone della bucolica classica. L'argomento è la controversia sul colore dell'abito (simbolo di stili di vita e costumi) sorta in seno all'ordine carmelitano intorno alla metà del Quattrocento.⁷⁶ Gli interlocutori sono – caso unico dentro l'*Adolescentia* – non più due, ma ben quattro: Bembo (Bernardo), il giudice, Candido, che introduce la disputa, e i due sfidanti Batraco (*βάτραχος*, rana, nome di un interlocutore della IX ecloga di Boccaccio) e Mirmice (*μύρμηξ*, formica), disputanti sotto spoglie animali come la Folaga e la Cornacchia della VI ecloga. Come ebbe a notare già l'Ascensio, i nomi dei due interlocutori potrebbero essere associati ai colori dell'abito dei due gruppi contendenti: il grigio della rana rappresenterebbe il grigio dei riformati (Congregazione mantovana), mentre il nero della formica quello della tunica dei carmelitani conventuali. L'ecloga sembra essere un rifacimento umanistico del genere medievale dei *conflictus* tra ordini religiosi (come il *De Mauro et Zoilo*) – particolarmente celebri quelli tra Cluniacensi e Cistercensi, Premonstratensi e Gilbertini, Francescani e Domenicani – che avevano luogo solitamente a partire dai modi esteriori di vita quali l'abito, appunto, le abitudini alimentari, la decorazione delle chiese, il rispetto della regola del silenzio, la posizione dei conventi.⁷⁷ Anche l'ecloga X,

degli uomini in lupi in *Adol.* IX 142-46 con *Mt.* 7, 15; il tema del buon pastore (qui Falcone Sinibaldi) in *Adol.* IX 213-232 con *Gv.* 10, 1-18.

⁷⁵ E sarebbe davvero importante – ma dobbiamo di necessità rimandare il proposito ad altra sede – estrarre dall'*Adolescentia* tutti quegli elementi culturali che sono portati peculiare dell'"età di mezzo", come l'iconologia dell'ariete-demonio in *Adol.* IV 89-93, o l'espressione "uomo cornuto, becco" per il marito tradito, implicita nella locuzione di *Adol.* VI 70-71 («sine cornibus hirci / facti»), per vedere davvero quanto di non-classico ci sia in questo particolare testo del classicismo umanistico. Per tutto questo si veda GWENDA ECHARD, *The Eclogues of Baptista Mantuanus: a Medieval and Humanist Synthesis*, in *Latomus*, XLV (1986), pp. 837-847.

⁷⁶ Indispensabile il rimando a L. SAGGI, *La Congregazione mantovana*, op. cit., pp. 98-106.

⁷⁷ PAUL GERHARD SCHMIDT, *I Conflictus*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. I. Il Medioevo latino*, direttori G. CAVALLO, C. LEONARDI, E. MENESTÒ, I.2, Roma, Salerno, 1993, pp. 157-169: p. 168.

come la IX, è intrisa di figuratività biblico-allegorica,⁷⁸ venendo così meno quella naturalità della rappresentazione antropica e geografica che caratterizza invece in maniera così peculiare le prime otto ecloghe: si confronti, ad esempio, per la direzione del fiume (vv. 70-75), *Ezechiele* 47,1-3; per l'immagine dello scorpione (v. 139) sempre *Ezechiele* 2, 6; per il rospo (v. 140), invece, – si ricordi che le rane sono la seconda piaga d'Egitto – si veda *Esodo* 7,26 e 8,10 e anche *Apocalisse* 16, 13-14. Attraverso, dunque, questo linguaggio altamente simbolico che rimanda di continuo alla Scrittura, l'autore delinea la storia della sua giovane Congregazione, riportando *sub specie pastoralis* le ragioni dei riformati e alludendo così pure ad alcune vicende storiche di particolare rilievo all'interno della storia carmelitana, prima fra tutte l'approvazione papale della Congregazione Mantovana concessa da Eugenio IV nel 1442 (v. 143 «grege diviso de sedibus illis»⁷⁹).

CONCLUSIONI

L'*Adolescentia* non fu certamente l'opera che impegnò di più lo Spagnoli, ma risultò senza dubbio alla fine quella più originale e di maggior successo in Europa per almeno un secolo (se ne contano più di cento edizioni tra il 1498 e il 1600). Nelle sue dieci ecloghe convivono i contrari, senza stare in equilibrio: il Rinascimento e l'antirinascimento, la cultura classica contro quella medievale, il lirismo elegiaco classico e l'espressionismo gotico, i classici pagani e la Bibbia. L'atemporale, mitica Arcadia del primo grande Mantovano (Virgilio) si trasfigura nel Mantovano cristiano in cronotopo ora agreste, ora palustre, ora persino *locus asper*, infine alpestre asilo spirituale. Analoga sorte spetta ai pastori dell'*Adolescentia*, che, ben lungi dall'essere stilizzati, come in altre coeve opere bucoliche, possiedono una loro propria fisionomia, e, oltre a diventare *exempla* di vizi e di virtù, mantengono degli specifici tratti umani: *sapiunt homines*, per dirla con Marziale; lo scopo per cui sono convocati come interlocutori, inoltre,

⁷⁸ L. PIEPHO, *Mantuan and Religious Poetry in Early Tudor England: Humanism and Christian Latin Verse*, «Medievalia et Humanistica», 20 (1993), pp. 65-83: p. 67: «we must bear in mind that along with his imagery the Bible brought to pastoral its own view of the future and its own way of seeing things».

⁷⁹ W.P. MUSTARD (in *The eclogues of Mantuan*, cit., p. 151, n. 143-44) vi legge invece l'allusione all'anno 1459, quando si verificò la rottura definitiva tra l'Ordine e la Congregazione Mantovana, e i futuri "Carmelitani Scalzi" si separarono dai Conventuali per seguire una condotta di vita più austera.

non esaurisce la loro ragion d'essere. Degli incontrollati *surplus* di senso debordano infatti dagli argini tracciati dall'*argumentum* ufficiale delle singole ecloghe e dal significato complessivo della raccolta; che è in fondo, in termini antichi, un *itinerarium mentis in Deum*, mentre in termini moderni si potrebbe definire un accidentato, bizzarro, *Bildungsroman* cristiano.

SILENCE AND WORK IN THE RULE

KEES WAAIJMAN

As we celebrate the eighth centenary of Saint Albert's death, I would like to share with you how Albert of Jerusalem, the Lawgiver of our Order, perceived the addressees of his letter, the hermits living 'beside the spring on Mount Carmel'. I have looked at the implied reader of Albert's Formula of Life. Reading and rereading his letter, I came to realize that he saw the hermit brothers in their marginality.

What is marginality? The term 'marginality' was coined by the anthropologist Victor Turner who tried to understand minorities in dominant cultures. In the field of spirituality, this concept has been used by Michel de Certeau to describe the phenomenon of mysticism in the modern world. Pope Francis adopted this term to situate the renewal of religious life in a time of deep transition. Last spring, at the Provincial Chapter of the Dutch province, our prior general Fernando Millán referred to these challenging words of Pope Francis.

'Marginality' tries to understand the position of people who live at the borders and in the niches of a dominant culture. Marginality should be distinguished from inferiority and liminality. Inferiority is a position at the bottom of society, the lowest layer in terms of power and possession. Liminality describes a process of transition: going out, being outside and coming back. Marginality places the marginals in a particular field of tension: on the one hand they belong to the dominant culture, but at the same time they live at the borders or even beyond the borders of that society. This position is not transient, but has some permanence. Marginals feel like 'displaced persons' within society and live their life in their own 'niches'.

This double position gives the marginal a double loyalty, he has two souls in one body, he belongs to two worlds, for instance, second-generation immigrants. They belong to the world of their parents – they speak their language, they breathe their culture, they have their taste – and at the same time, they belong to another world, in which they are born and grow up. Another example: the Carmelites who left

Mount Carmel and returned to Europe, where they wanted to continue their life. They lived in two worlds: the mountain of their memory and the land where they lived as refugees. The *Rubrica Prima* is a testimony of their struggle, as is the *Ignea Sagitta* of Nicolas the Frenchman. Carmelite Mysticism tries to bridge this marginality by saying and that every place can become a Carmel and by living in that kind of way.

Marginality is characterized by a field of tension. This tension can be a source of creativity and renewal; it can also be a source of destruction, aggression, hatred and even terror.

What I hope to share with you is the way Albert, both in his opening words and in the conclusion of his letter, looks at the lay hermits on Mount Carmel: he sees them in their marginality. In the section on working in silence he offers them an approach to living out their marginal position spiritually.

My presentation consists of three parts. Part one explores the opening words of the letter. Part two listens to its conclusion. The third part will be a meditation on working in silence.

1. THE PATRIARCH AND THE HERMITS

In the opening lines of his letter, Albert situates himself in relation to the lay hermits, who reside close to the spring on Mount Carmel. He enters the text as 'Patriarch of the Church of Jerusalem'. Although not physically living in Jerusalem but in Acre, he presents himself as 'Patriarch of Jerusalem'. To this position he has been 'called by the grace of God', he says. Albert, being in a high hierarchical position – Patriarch of Jerusalem – is aware of his low position before God: dependent on His grace. His God-given position empowers him to bless the lay hermits with the salvation of the Lord and the guidance of the Spirit. Although Albert also held the position of a Papal Legate, he did not use this jurisdiction. He presents himself as 'Patriarch of the Church of Jerusalem', the most ancient church community in a long and respectable church history.

The Patriarch positions the addressees in a deep and warm relationship with himself. He calls them 'beloved sons in Christ'. By doing this, he establishes three strong connections: a father greets his sons; these sons are bound in love; their mutual love is grounded in Christ. These connections counterbalance the contrast between Jerusalem in the south, the city of priests and kings, and Mount Carmel

in the north, the place of prophets, particularly the residence of the prophet Elijah. For biblical ears the relationship between Jerusalem and Mount Carmel is rich in contrast: the holy city in the center over against the marginal position of Mount Carmel as the place of prophets. This contrast has been splendidly depicted by Pietro Lorenzetti, portraying the moment at which Albert hands over his Formula of Life to the hermits on Mount Carmel.¹

The opening words of Albert's letter perceive the lay hermits on Mount Carmel as marginals: they belong on the one hand to a well established, old church, in which Albert is their father, as a patriarch hierarchically on top and in the center. At the same time they are existentially linked with Mount Carmel, a mountain area at the periphery. Moreover, they are lay hermits, hierarchically at the bottom of the pyramid. This is a first layer of marginality: lay hermits dwelling at the margins of a socio-religious structure, living in their own 'niche'.

This socio-religious marginality is intersected by a deeper layer of marginality, which is intrinsic to Mount Carmel. On the one hand, the hermits have chosen an inhospitable and unapproachable mountain area, full of silence and solitude, inviting the hermits to an unconditional search for God, in his ungraspable holiness, beyond all idols and self-made ontologies. On the other hand, the hermits are vulnerable people, enclosed in their limited scope, characterized by age and weaknesses. Thus, the situation of the hermits is a field of tension: they are encapsulated in finitude, like every creature, and at the same time they are open to the infinity of God. They have to live out the vulnerability of human beings, but at the same time they live in an area which breathes the unconditional transcendence of God. This is a second layer of marginality: human beings living in the holy mountain area, a dwelling place of God.

Our first exploration of the Formula of Life situates us as implied readers in a double-woven marginality: a socio-cultural and a spiritual field of tension. This double-woven marginality makes us sensitive to our spiritual father Elijah, who also lived in a double-woven marginality: the tension between kings and prophets and the dialogue between the living God and a vulnerable human being. In the mystical tradition of our Order this marginality has been extensively explored.

¹ The painting is kept in the Pinacoteca of Siena.

2. SPENDING MORE

New aspects of marginality come to the fore, when we look at the final greeting of Albert. He says: 'We have written these things briefly for you'. Albert leaves the scene. But leaving the scene, Albert tells us the intention of his letter: 'establishing the formula of your life, according to which you ought to live.' His letter has the intention to establish a formula of life, but this flash back is followed by two sentences which disturb the balance: 'However, if anyone will have spent more, the Lord himself will reward him when he comes again; nevertheless, he should use discretion, which is the moderator of the virtues.' These last words of Albert let us, the implied readers, remain alone with a lot of questions. What is the meaning of 'spending more', the so called *supererogatio*? How to understand the allusion to the Good Samaritan? What is the meaning of *tamen*? Why should the hermits use their discernment? In what sense is the discernment the *moderatrix virtutum*? Two questions are essential: the meaning of 'spending more' and the function of discernment, immediately linked with 'spending more'. I follow the interpretation of Patrick Mullins.

Patrick interprets 'spending more' as follows: 'Over and above the hermit lifestyle that he (Albert) had already outlined in his Formula of Life, the hermits would be rewarded for the concern they might show for those who might come or be brought to them in grave need'.² The qualification 'over and above the hermit lifestyle' seems important to me. Indeed, it is impossible to foresee 'those who might come or be brought' to the hermits. They interrupt a well organized formula of life. People arriving always come from the outside; they come from beyond our own territory. They are the presentation of the otherness of the other, by its very essence they are 'over and above' the habitat in which I have organized my life. Beyond my self-oriented world, those who might come or be brought to me are 'over and above' my organization.

This transcendence disrupts my order even more, when I am exposed to visitors 'in grave need', as Patrick Mullins says. Moreover, these needy human beings represent the Messiah himself, our Master, being present *incognito* in the needy other (Mt 25). The position of the other who comes reveals a double loyalty. On the one hand I am bound by the Formula of Life, on the other hand, I belong to the needy

² PATRICK MULLINS, *St Albert of Jerusalem and the roots of Carmelite Spirituality*, Roma 2012, 322-323.

neighbor, one who is my Master. This is a new dimension of marginality: dwelling in my own habitat and at the same time exposed to the needy other knocking at my door, questioning the ownership of my own world.

But there is another aspect of marginality, immediately connected with the *supererogatio*: the recommendation to use discretion as the moderator of this virtue of love for the neighbor. Mullins rightly states: 'Given Albert's intertextual reference to the Good Samaritan (...) as the model for the way the hermit brothers should look after those in need who came to them, it may be that Albert was encouraging them to allow discretion to be the judge of the quality of their mercy.'³ And he continues: 'It may be that Albert was encouraging the hermit brothers to measure their claim on the reward of eternal life, not on the severity of their asceticism, but on the degree to which they had come to incarnate in their life the unfathomable mercy of God.'⁴ This is a very important remark from the perspective of marginality: spending more should not be thought as a specific degree of ascetic severity, but as a degree of incarnation of God's unfathomable mercy. God's unfathomable mercy is beyond every human effort, beyond every measure. If we try to become aware of this unfathomable mercy and if we try to incarnate this unfathomable mercy in our community life, for instance in acts of reconciliation, we are beyond the frontiers of a self-centered order. This being exposed to the unfathomable mercy of God, is a new color of the same marginality we discovered in the opening words of the letter: being finite human beings living in the presence of the infinite God. Now we see the same marginality in the color of mercy. On the one hand we are exposed to the needy other challenging my limited mercy, and at the same time we gaze upon the unfathomable mercy of God. By discernment we measure this marginality. Our limited openness is exposed to the needy other knocking at our door, at the same time we are drawn into the unfathomable mercy of God.

Discernment discloses to us the unfathomable marginality of the *supererogatio*, as we may observe in the history of spirituality.⁵ Some spiritual writers interpret the *supererogatio* in an ascetic way: fasting more, praying more, more abstinence, more meditation, more duties,

³ Ibid., 325.

⁴ Ibid., 326.

⁵ RENÉ CARPENTIER, Devoir, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, 3(1957), 667-668.

more virtues, and so on. But how can the hermits on Mount Carmel do more than meditate day and night, work day and night, pray day and night? How could they interiorize more virtues than already mentioned in the armor of God? Other writers, however, state that the divine virtue of love, in itself the measure of all exercises, duties and virtues, 'escapes by its very nature from every measure'.⁶ Discernment brings the brothers, and us as implied readers, into the perspective of the unfathomable mercy of God.

3. WORKING IN SILENCE

Albert treats the theme 'work in silence' in a special section, after the chapter on the armor of God. Some remarkable things appear.

Firstly, a quantitative remark. The section on working in silence counts 299 words in Latin. This is the largest section in the Formula of Life. The basic provisions count 129 words, the elementary exercises 273 words, the armor of God 156 words, and the last section on working in silence counts 299 words. What may be the reason for this remarkable quantity?

Secondly, remarkable is the position of the section within the Formula of Life. Why did Albert put this section after the armor of God? Is not the transformation in God, to be clothed with his divine virtues, the highest step on the spiritual ladder? Doesn't this theme fit better in the section on the elementary exercises, for example after the chapter on staying in the cell, meditating and praying day and night?

Thirdly, as far as I can see, the intrinsic link between work and silence is not usual in religious rules. In Albert's Formula of Life the chapter on work ends with these words: 'We declare and we implore in the Lord Jesus Christ that, working in silence, they might eat their bread.' And he starts his chapter on silence with these words: 'The apostle recommends silence, when he orders that work must done in silence.' Thus, Albert twice connects work and silence. Why this very strong connection?

I think, these remarkable things might be the result of Albert's concern to bridge the fields of tension caused by marginality. Working in silence can be seen as a way to live out marginality as a spiritual way. Both the quantity and the position within the Formula of Life

⁶ *Ibid.*, 667.

and the strong relationship between working and silence are fueled by the marginal position of the hermits. I will try to explain this.

Let us start with the opening words of the chapter on work: 'Some work has to be done'. The reason behind this command is the following: work is the psycho-somatic protection against the satanic destruction of our soul. Here we may observe a new form of marginality: the tension between destruction and salvation. On the one hand, we are innerly exposed to disintegration, on the other hand, we are innerly called to and participate in salvation. The bridge between these two worlds is work. Doing some work protects the hermits against destruction and grounds them in a life-giving dynamic: eating the bread they worked for. This insight in the life-giving strength of the balance between doing some work and enjoying the fruits, belongs to the unbroken tradition of wisdom: work is a 'good way'. Doing some work is good, because it integrates us into the way of creation, and this way, as Albert says, is good. Creation is the way God works with his creatures. Work inserts us into the work of the Creator, the source of life.

Moreover, work inserts us into the community. By doing some work we participate in the work of the community. By work we get a place in the community. Work is a bridge between destructive loneliness and the healthy participation in the broader community.

In this manner doing some work brings us out of psycho-somatic destruction into the Life-giving daily bread. Doing some work is a good way, because by doing this we bridge the gap of marginality.

But there is more. The way of 'doing some work' is open to the future, God's future. Creation is not yet finished. Creation is underway, toward its end. As Paul says, creation is longing for salvation, a long way to go with God, a way of hope. But hope is just hope, because we do not know the end. Hope hopes in silence. This is its strength, as Albert says, quoting Isaiah: 'In hope and silence will be your strength.' Working in hope and silence, we insert our work into God's future: the coming of the Holy God towards us in our silent work, hidden from the world, because this world does not know God's future. This world, to which we belong, is enclosed in its own order. We do not see beyond our horizon, and therefore we cannot see the work of God. In our work we are waiting in hope on the work of our God, coming towards us. Therefore Albert says: 'This is the holy way.'

This is a new aspect of the rich fabric of marginality. On the one hand, we are exiles, walking through the desert outside the sanctuary of the Holy One. Isaiah describes this way of the exiles through the desert as the 'holy way'. Every step of the exiles is a step in hope. On the other hand, we are already on the holy way, the way of the Holy

One toward us. This marginality – being in the desert and being already in the sanctuary – is bridged by walking: working in silence and hope, the silent hope, that the Holy One may come to us in our nearing to Him.

What is essential is that the hermits walk in this holy way. This is what a real way asks for: the way has to be trodden. You cannot think a way or foresee a way. The spiritual way is essentially a dark night, trodden in hope. In silence and hope will be your strength. Just by treading the way, the way reveals its future and its direction. A spiritual way has to be followed by working in silence, it is a way to be discovered by going. There is no other way, because it is you who walk this way and no other. Nobody can walk the way of an other. Not even God knows the way, because He has bound His coming to the work of human beings. Working in silence is a way of hope.

To understand this way, working in silence as a spiritual way characterized by marginality, we may look at Titus Brandsma during the last months of his life.

January 1942, Titus was urged by the Gestapo to leave his house, his community, his room, his colleagues, in one word, his world. He became enclosed in the state prison at Scheveningen. As Jacobus Melsen says, Titus was ‘practically laicized. (...) In a way he had become a layman.’⁷ This is true. He was removed from his clerical setting, and enclosed in a completely non-religious world. But look, how he reinvented the Carmelite order. He transformed the cell of a prisoner into the cell of a Carmelite. He transformed his empty time into a monastic program. An important element in his daily order was ‘doing some work’: writing the biography of Teresa, his great Carmelite model. He worked on it during the morning and if possible in the afternoon. He filled altogether 260 folios, almost 500 pages, about the half of the projected book, with his clear, regular handwriting. He wrote his book on prison stationery, toilet paper and later he wrote between the lines of Verschaeve’s book on Jesus.⁸ Working in silence. Deprived of his Carmelite lifestyle, he reinvented his Carmelite identity by rearranging his spatial-temporal habitat and there he did some work. By working in silence he bridged the marginal tension to which he was condemned: being a Carmelite in a destructive anti-religious situation.

⁷ IACOBUS MELSEN, Catholic Spirituality, in: *Essays on Titus Brandsma* (Ed. R. Valabek), Rome 1985, 83.

⁸ ADRIANUS STARING, *Fr. Titus Brandsma and St. Teresa of Avila*, in: *Essays on Titus Brandsma* (Ed. R. Valabek), Rome 1985, 212-213.

Titus used the same spiritual strategy when he was brought to the concentration camp in Amersfoort. He was quartered in a large barracks with many prisoners. He lost the solitude of his cell. He lost his clothes and his hair. There was no longer time to write. He had to do manual labor. But again, he did 'some work in silence', participating in the 'Tilburg Circle': leading meditations, giving instruction and conferences, telling about the life of the day's saint, hearing confession. Instead of praying his breviary, he was saying, as he himself writes, 'the breviary now in the same way as the brothers', by saying Our Fathers.⁹ Totally bereft of his Formula of Life, Titus re-discovered his unity with his brothers. By doing some work he bridged the tension between two worlds, the world of his Carmelite spirituality and the world of destruction.

In the Dachau concentration camp, any activity in the field of religion was forbidden. Titus had to endure beatings and insults. The only work that remained was the work of mercy and reconciliation. Himself being sick, he tried to comfort the afflicted and sick fellow prisoners. Brother Raphael Tijhuis remembered how Titus spoke with the German tormentors. Not one unfriendly word. Brother Raphael tried to convince him not to speak with his enemies. But Titus resisted. He was focused only on their ability to change their mind. Being more marginalized than he ever was in Amersfoort, he became more Carmelite.

In the last months of his life, Titus continued to work in silence. By doing his work in hope and silence, he protected his soul against satanic destruction, and he received the Holy God. Titus became the saint he was.

CONCLUSION

These are my thoughts on some aspects of the marginality in which Carmelites, the implied readers of Albert's Formula of Life, are supposed to dwell:

- to live under the protection of a Patriarch and, at the same time, to dwell in the periphery of lay hermits in a mountain area;

⁹ See his letter of April 1st 1942 to the prior of Doddendaal, in: *Essays on Titus Brandsma* (Ed. R. Valabek), Rome 1985, 307.

- to know the self-destruction of doing nothing and the healing strength of doing some work;
- to live in the disorder of a mountain area, and to be touched by God's infinity;
- to be enclosed in a well established lifestyle, and to expect the Master knocking at our door;
- to try to care for the other, and to be exposed to God's unfathomable mercy;
- to live in this world, and to long for God's coming world;
- to work in silence, and to rely on the Holy One.

This multilayered marginality is not something that we do or that we choose, it is our very condition. We have to endure it, we have to accept it not as an exception but as the rule, our Rule. The Formula of Life affirms our marginality as the omnipresent point of departure and helps us, the addressees, to be aware of it and to accept it in our lives.

Marginality is our situation. Human life on earth is, indeed, as Albert says, a trial. It makes us sensitive to people on the margins of our church and our society: fugitives, displaced persons, artists, terrorists. We are as they are: vulnerable and in a low position. It helps us to imagine the marginal position of the order in our days. The order has received in the eight centuries of its history a stable position, with respectable numbers and recognized qualities, with buildings and rituals, with structures and strategies. Carmel has become a name, a prestigious name, an order of prayer with famous mystics, something to be proud of. But the Formula of Life is our 'dangerous memory'. It makes us aware of our marginality, and challenges our creativity to find ways to live out this God-given position and to live through it. In hope and silence is our strength.

TRA LIMINALITÀ,
FLESSIBILITÀ E CREATIVITÀ

[Intervento di B. SECONDIN sulla conferenza di K. WAAIJMAN]

Ho sempre letto con molto interesse quello che il prof. Kees Waaijman ha scritto, non solo sulla spiritualità – di cui è riconosciuto ormai a livello internazionale maestro originale ed informato – ma anche sulla *Regola* carmelitana.

E anche questa volta, nel breve *paper* su “*Silence and Work in the Rule*”, non mancano intuizioni originali e suggerimenti di ermeneutica di tipo innovativo. Egli riprende la chiave interpretativa della *liminality*, già proposta molti anni fa da Victor Turner. Da quei saggi di antropologia sui riti di iniziazione delle tribù, Turner passava ad applicare la sua teoria anche ai fenomeni sociali più in generale. Opportunamente il prof. Kees Waaijman ha citato l’applicazione del principio ermeneutico della *liminality* fatto da Michel De Certeau a proposito della mistica del *grand siècle*. Anche gli studi di Le Brun sul *quietismo* hanno usato gli stessi criteri ermeneutici per individuare alcuni aspetti interessanti di quel fenomeno: la sua liminalità, il suo snobbare il sistema costituito, il culto della libertà e della improvvisazione. Sono aspetti interessanti, che si ritrovano anche in questa rilettura che Waaijman fa di alcuni capitoli della nostra *Regola*.

Egli ha privilegiato, come una cornice, il saluto iniziale e l’apertura finale a un “*di più*” senza determinazione rigida, ciò gli ha reso possibile poi una applicazione al tema del lavoro e del silenzio nella prospettiva di una *liminality*. Da qui la convinzione di una continua rielaborazione del senso di appartenenza e di identità. Dentro tutto il discorso sono sparse molte affermazioni che non è facile comprendere, e che l’autore pensa di poter addurre a sostegno della sua tesi di fondo: cioè noi dobbiamo vivere in continua tensione di rottura e *déplacement*, proprio per fedeltà alla *Regola* e a quanto Alberto ha voluto codificare per noi.

ALCUNE CHIARIFICAZIONI NECESSARIE

1. *Perplexità e ambiguità.*

Accettato che non si può dire tutto in una conferenza, e quindi bisogna fare una lettura selettiva, non ho capito perché ha privilegiato nel “codice spirituale” il tema del silenzio e del lavoro. Era forse meglio riflettere sull’intero “codice spirituale”, che offre chiaramente prospettive un po’ diverse. Per es. abita nella *liminality*, non il carmelitano, ma il *diabolus* (cc. 18,19,20), che va in giro come leone ruggente, per divorare appena possibile chi trova fuori posto. E quindi bisogna chiudersi dentro bene e lavorare, per non lasciarlo entrare; bisogna indossare l’armatura e *stare* a piedi fermi, ben protetti dai vari pezzi di armatura, per ribattere alle insidie e spegnere i “tela ignea” (c. 19).

Ancora in un altro capitolo (c. 9): il priore sta alla porta per accogliere (o anche respingere...) chi bussa e quindi nella *marginalità* non stanno gli eremiti, ma i pellegrini o altri. E il priore discerne se ammettere o respingere, se coinvolgere o preservare. Si parla anche di *costruire* in mezzo alle celle un *oratorium* (c. 14): esigenza giuridica per una autonomia vera, e anche fissazione muraria per un ritmo quotidiano di celebrazione. Anche questo non è *liminality*, ma prova di stabilizzazione ben solida, e anche condizione giuridica per essere riconosciuti in un legittimo *collegium*.

Possiamo citare ancora un altro capitolo, quello sulla elezione del priore (c. 4): è la fine della improvvisazione nella leadership, per una stabilità frutto di scelte canoniche da cui deriva la giusta autonomia. Lo stesso possiamo dire della fissazione del modo di pregare e dell’ascesi: i salmi si dicono (in privato o insieme) secondo una consuetudine già collaudata (c. 11), e anche l’ascesi (digiuno e astinenza: cc. 16-17) è legata alla prassi già collaudata dei monaci. La fedeltà alla cella assegnata è un punto molto forte (c. 8): non è lecito a nessuno cambiare il luogo dove abita. Il sistema mi pare ben compatto e integrato nell’ethos tradizionale.

Quanto poi al fatto che il Carmelo fosse “periferia” rispetto a Gerusalemme, è vero solo fuori contesto storico. In quel momento storico – dopo la disfatta dei Corni di Hattim (1187) e la perdita di Gerusalemme – il patriarca risiedeva a S. Giovanni d’Acri e il Carmelo era uno dei pochi posti più sicuri e comodi. Solo in astratto era “periferia”. Caso mai stava nella *marginality* proprio il patriarcato di Alberto, fuori sede naturale e non di rado in conflitto con i vescovi locali.

Se poi guardiamo all'uso dei verbi, troviamo che accanto ad una evidente e fiduciosa flessibilità, ci sono anche terminologie che indicano una chiara fissazione. Già nel prologo si evidenzia la centralità dell'*obsequium* come legge generale fissa e chiara (c. 2); e poi si ordina anzitutto (*in primis statuimus*) di fare la scelta di un "priori" stabile, a cui promettere obbedienza, da osservare con la realtà dei fatti (c. 4). Nella cella ciascuno deve rimanere stabile (c. 10): *maneant singuli*, verbo molto forte, nella prospettiva biblica (specie Giovanni, a riguardo della Parola), che è appunto il compito affidato ai "singoli nella cella": meditare la Parola e vivere in risposta orante.

Anche nella conclusione, c'è meno flessibilità di quanto si pensi: basta capire le parole: *formulam statuentes, secundum quam vivere debeatis* (c. 24). La *conversatio* ora è "stabilita" in una *formula* che impegna la vita. Non si tratta comunque di chiusura ad ogni novità, come subito dopo si vede chiaramente. L'apertura al *supererogaverit* è a partire da una identità abbastanza definita, non a prescindere da essa. Solo così la *discretio* non è libertà inquieta e disordinata, ma maturità che sa distinguere fedeltà e flessibilità. Abbiamo qui una citazione da Cassiano: che attribuisce la *discretio* proprio all'anziano Antonio (*Collationes*, II,4).

2. *Provisorietà della liminality.*

C'è però una questione di fondo che vorrei toccare. Gli studi di Victor Turner, e di quelli che poi hanno applicato le sue intuizioni nell'ambito della sociologia, della antropologia e dei fenomeni religiosi (da De Certeau a Le Brun, da Kolakowski a Alberoni, e tanti altri), non propongono una *liminality* assolutizzata, né uno stato permanente di *communitas* liminale. Queste situazioni antropologiche e sociologiche sono state usate – e con esiti molto felici e ispirativi – per indicare momenti di *transizione*, e quindi la sospensione delle leggi vincolanti, delle forme fisse di istituzione, in vista di rientrarvi, di assumerle in maniera anche "nuova", ma non di restarne fuori. È esperienza tipicamente di passaggio.

Tutti riconoscono che ci vuole un passaggio di provvisorietà, di sospensione dei ruoli, di *communitas* fluida: in una parola lo *statu nascenti* (vedi F. Alberoni, *Statu nascenti*, il Mulino 1967), in cui si esplorano possibilità, linguaggi, codici di appartenenza, abilità carismatiche, ecc. Ma in vista di un ritorno alla *istituzione*, alla *codificazione*, magari purificata, migliorata.

In questi anni molti sono stati gli studi che hanno applicato la dinamica dello *statu nascenti* al fenomeno dei movimenti ecclesiali, ma anche alla origine degli ordini religiosi, ai movimenti rivoluzionari, all'emergere di figure carismatiche, ecc. E credo che sia una chiave ermeneutica molto appropriata anche per la nostra vicenda come ordine religioso.

Nei miei studi ho cercato di applicare questo linguaggio al passaggio dalla *liminality* iniziale alla codificazione matura, e poi anche al continuo riapparire di correnti e spinte esplorative, che hanno arricchito la fecondità del nostro carisma in maniera originale. E credo che siamo ancora oggi di nuovo alle prese con una di queste spinte del carisma, per esplorare ancora: ma da dentro una identità ben stabile, non irrigidita, e in sintonia con il progetto (*propositum*) generale ispiratore.

Per questo ci vuole una concezione della natura della *Regola*, diversa da quella che abbiamo avuto in passato e che mitizzava le origini o che enfatizzava alcune indicazioni del testo, trascurandone altre, considerate secondarie. La *Regola* è come un corpo vivente, è sintesi di una vita reale, riletta sotto lo sguardo della fede (cf. c. 1 e 2), per alimentare la vita reale che ha per inizio la *sequela Christi* (c. 2), per centro la presenza di Cristo (*eucharistia*: c. 14), e per orizzonte il ritorno del Signore (c. 24). Non è consentito di farne un commentario a frammenti, prendendo spunti qua o là. Tanto meno è consentito prendere a pretesto uno o l'altro dei suoi elementi per ampliare a nuove applicazioni, del tutto a fantasia, con la scusa della perpetua *marginality*. Nella *Regola* non si deve confondere la flessibilità con la *marginality*, sono due cose ben diverse: non possiamo forzare il progetto secondo nostre preoccupazioni ideologiche.

IL PASSAGGIO DALLA LIMINALITY ALLA "ISTITUZIONE"

Prima di tutto io penso che non va dimenticato il processo (durato 40 anni) di codificazione e di piena maturità della nostra identità. Parlo cioè del passaggio definitivo dalla *vitae formula* di Alberto alla *Regola* approvata (1247): questo è il nostro codice di identità, definitivo, maturo, frutto di discernimento ecclesiale e anche frutto di "aggiornamenti" avvenuti nel frattempo, dopo Alberto. Anche giuridicamente è l'unica cosa che la Chiesa ci chiede: essere noi stessi nella identità che il discernimento ecclesiale maturo e definitivo ci ha confermato nella *Quae honorem Conditoris* (1 ottobre 1247). Il resto è fantasia, fondamentalismo e romanticismo. Molti continuano ad abitare questo mondo...

Già Alberto nella *vitae formula* – nonostante sia un po' insicura la sua redazione, e quindi un po' esagerata la sua mitizzazione con la terminologia "primitiva" – aveva saputo combinare elementi "stabili" e vincolanti e lasciare molti "spazi aperti" (come ama dire Waaijman). Questo vuol dire che c'è stato un primo momento di *stabilitas* istituzionale, evidente in varie prescrizioni, ma lasciando ancora possibile esplorare nuovi stili con rispetto per le persone (età e necessità) è buon senso pratico. Possiamo dire che la *liminality* delle origini (stadio pre-albertino) è stata superata, per riconoscere elementi ormai maturi e decisivi nell'orizzonte del *propositum*, distinguendo anche le situazioni che potevano ancora rimanere "aperte" e flessibili.

L'approvazione definitiva (1247) ha operato la stessa cosa. Innocenzo IV, ha fissato alcune "novità" in maniera stabile: per es. i voti (la triade sostanziale: c. 4), il refettorio (c. 7), la povertà collettiva (c. 13), il "silenzio" notturno (c. 21). Ma ha anche lasciato ampia possibilità di flessibilità nelle situazioni già prima "flessibili" e ne ha aggiunte di nuove: come per es. sulla scelta dei luoghi (non più solo eremi: c. 5), sulla lettura in refettorio (c. 7), sulla recita corale (c. 11), sulla astinenza in particolare (itineranza e viaggi per mare: c. 17). Anche in questo caso alcuni elementi sono usciti dalla fase della *liminalità* e altri sono stati aggiunti.

Questo vuol dire che prima la saggezza di Alberto e poi la saggezza di Innocenzo IV – più altre modifiche o "concessioni" intermedie come quelle di Gregorio IX (1229) – hanno saputo contemperare istituzione stabile e *communitas* flessibile ed esploratrice. Ma non proprio – secondo me – a proposito del silenzio e del lavoro (cc. 20-21), quanto piuttosto in cose ben più feconde e dinamiche: l'ascolto della Parola, la celebrazione liturgica ed eucaristica, la fraternità, il senso ecclesiale (chiesa povera ed evangelizzatrice), inserimento sociale e culturale, ecc. Non si deve confondere la mancanza di rigidità e quindi la flessibilità fiduciosa con l'ethos della marginalità.

Ed anche la conclusione, con l'invito ad un *di più* generoso e sapiente (R 24), non è a scapito della identità chiara e stabile, ma in risposta "fedele e creativa" ai "segni" dei tempi e dei luoghi. Per questo rimane molto suggestivo – e non è stato toccato! – il modello di Paolo apostolo, evangelizzatore delle genti (c. 20): su cui forse si poteva elaborare un po' di più anche a proposito del lavoro. La sua raccomandazione del "silenzio" (*cum silentio operantes*: c. 20 e 21) forse ha più senso in relazione a *ambulantes inquiete* (c. 20): è proprio una sollecitazione alla "stabilitas" (contro l'*inquiete*), cioè a un lavorare *stabile* e diligente, nella attenzione onesta e corresponsabile.

Quanto poi al senso da dare al lavorare nel contesto di allora, io penso che si debba non dimenticare che Alberto aveva conosciuto bene gli *Umiliati*, i quali davano al lavoro una importanza particolare: possiamo dire che erano i *calvinisti* del medioevo. Non era un lavorare per penitenza, ma come capacità seria di vivere in società: lavorando, con mentalità di impresa e contro una vita monastica troppo comoda (in quel periodo). Non quindi una espressione della *liminality*, ma l'affermazione della centralità del lavoro anche nella vita di predicazione o di preghiera, come appunto era stato per Paolo. Già Agostino aveva fatto la stessa raccomandazione, convinto che non c'è dicotomia fra lavorare e dedicarsi alla orazione: "Che cosa impedisce al servo di Dio, dedito al lavoro manuale, di meditare nella Legge del Signore e cantare al nome dell'Altissimo?" (*De opere monachorum*, 17,20: PL 40,45).

IN CONCLUSIONE

Anche in questo breve saggio, ho ritrovato la sapienza già nota e apprezzata del prof. Kees Waaijman in tante sue pubblicazioni. Tuttavia ho voluto esprimere una mia visione del tema, alla luce di una lettura globale della *Regola*, così ricca di saggezza orientatrice.

Grazie ai molti "spazi aperti" che nella *REGULA* si possono evidenziare, siamo in grado – almeno teoricamente – di abitare il presente e il futuro con più libertà ed esplorazione rispetto ad altri ordini religiosi. Ma è un invito alla sapienza orientatrice, alla creatività fedele, non all'improvvisazione fantasiosa o al nomadismo dietro alle urgenze del momento. In sintesi la *Regola* ci insegna ad abitare gli orizzonti con fiducia e animo di fraternità autentica. E grazie anche ai molti studi di P. KEES sulla spiritualità – fra cui fondamentale *La Spiritualità. Forme, fondamenti, metodi* (Queriniana 2007) – noi carmelitani possiamo districarci meglio in questo momento caotico della società, e offrire un servizio di discernimento e di dialogo nel contesto della modernità in crisi e della società postsecolare.

BRUNO SECONDIN, O.CARM.

BARTOLOMÉ XIBERTA, FILÓSOFO DE LA TEOLOGÍA

POMPEYO RAMIS M.

Si tuviera que presentar a Bartolomé Xiberta Roqueta (1897-1967) con un mínimo de palabras, creo bastaría con decir que fue un teólogo-filósofo, realista y esencialista. Pero como esta expresión habrá de saber a poco para quienes lo conocieron personalmente o por sus escritos, o tal vez por ambos aspectos, añadiré que fue realista y esencialista incluso en su típica espiritualidad carmelitana. Es decir, en sus pláticas y conferencias, en sus sesiones de ejercicios espirituales y en general en todos sus escritos y parlamentos de contenido místico, sin excluir sus lapidarios sermones. Es lo que me propongo demostrar en las páginas siguientes. Para ello me valdré de algunos documentos escritos y de lo que alcance a recordar de mis conversaciones con el personaje.

1. FILOSOFÍA DEL MÍSTICO REALISTA

1.1 El realismo de Bartolomé Xiberta es el mismo de Aristóteles y de Tomás de Aquino, añadiendo, si se quiere, el que postula Husserl cuando recomienda ir directamente “a las cosas mismas” (*zu dem Sachen selbst*), pero salvando, claro está, la diferencia que va del realismo de Xiberta al fenomenalismo de Husserl. Su realismo en las altas especulaciones teológicas terminaba con aplicaciones prácticas, que no eran otra cosa que una correspondencia del pensamiento teórico con el sentido común. Redemptus Valabek¹, uno de sus más fervientes discípulos, describe el contraste entre el teólogo inmerso en profundos razonamientos y el guía espiritual que se atiene a las leyes

¹ Cf. REDEMPTUS VALABEK, *The spiritual life according to fr. Bartholomew Maria Xiberta especially in his letters of Spiritual direction*, en REDEMPTUS VALABEK (Ed.), “In mansuetudine sapientiae”, Roma, Institutum Carmelitanum, 1990, 275.

del sentido común. Aunque conocido entre los teólogos “esencialistas”, era “existencialista” como director de conciencias.

Tenemos entonces dos caras de Bartolomé Xiberta: una que vigila por la ortodoxia del pensamiento y la fidelidad a su metodología académica y otra que mira la realidad de las personas y las cosas. Un discurso que salva la rectitud científica del profesor estricto, y otro que tiene en cuenta los problemas vitales que se desprenden del pensamiento teológico. El realismo del intelecto y el realismo de la voluntad. Era frecuente oírle decir que una clase de teología “bien acabada” debería terminar en un lapso de reflexión ante el Sacramento del Altar. Pero ese acto de “buen acabado” no lo concebía como un desahogo espiritual, o descanso tras un trabajo de especulación mental, sino como la terminación natural de un discurso que ha versado sobre una realidad. Pienso, a diferencia de Valabek, que no era más “*himself*” cuando se empleaba como guía espiritual, sino que era el mismo personaje realista cuya realidad espiritual se desprendía objetivamente de la intelectual de sus lecciones y artículos en revistas especializadas. Las expresiones que en sus conferencias espirituales sonaban unas veces audaces y otras familiares, se debían a un descenso desde la alta especulación a su correlato de la realidad cotidiana.

El orden epistemológico de su mente no le permitía desligar sus exposiciones magistrales de la realidad concreta a la que iban conectadas. El Xiberta de la cátedra era el mismo Xiberta de su mesa de estudio, desde donde hablaba o escribía de asuntos concernientes a realidades objetivas. La diferencia estaba solo en la metodología. Por lo mismo que sus lecciones tenían como objeto fijo algún dato revelado, sus orientaciones prácticas iban directamente a la cosa objeto de análisis. Magistralmente, se explayaba en grandes síntesis acerca de las escuelas místicas, haciendo patentes todas las características, ventajas e inconvenientes por las que se distinguían. Pero cuando alguien le pedía un consejo sobre cuál de ellas preferir, respondía: “No te preocupes por eso; lo que importa es ir a Dios lo más directamente posible”².

1.2 La gran preocupación de quienes en su tiempo se iniciaban en la vida mística era el autoconocimiento. Los autores místicos han escrito tantas páginas sobre temperamentos y estados de ánimo, que el aspirante se pierde en la búsqueda de diagnósticos a menudo contradictorios. Pero Xiberta era muy poco afecto a los diagnósticos psi-

² Op. cit., 276.

cológicos. Daba a la psicología el lugar que le corresponde entre las ciencias, pero prescindía de sus doctrinas en materia sobrenatural. Probablemente le parecían demasiado hipotéticas para aventurar sobre ellas un proyecto de vida espiritual. Si el objeto de nuestras aspiraciones es Dios, cualquier teoría corre peligro de no dar en el punto justo. Para quien tiene tal aspiración, el peor comienzo es plantearse las preguntas “¿cómo soy yo?”, o ¿a quién me conviene imitar? La realidad objetiva, fuera de introspecciones psicológicas, es atenerse al llamado de quien más nos conoce, que es nuestro propio Creador. Para el alma mística, el autoconocimiento tiene una importancia muy relativa. Si quieres consagrarte a Dios –diría nuestro teólogo– ponte directamente en manos de quien sabe, mejor que cualquier psicólogo, quién eres y cómo eres. Así empieza el realismo místico de Bartolomé Xiberta.

Realista era Xiberta en cuanto a la calidad de la vida mística. Así como no se preocupaba por los sistemas que había que adoptar para una mejor aplicación, menos aún le interesaba el progreso espiritual del ejercitante. Según testimonio de las religiosas carmelitas de clausura, que le conocían mucho a través de repetidas pláticas y ejercicios espirituales, se impacientaba con el afán que algunas sentían de acercarse a la santidad. Cuando le pedían que les ayudara a ser santas, les respondía con cierta brusquedad: “No me interesa que sean santas, sino que Jesús y María estén contentos de todas las hermanas de este Carmelo³.”

Expresiones semejantes abundan en su extensa correspondencia, especialmente la dirigida a las ramas femeninas de la Orden Carmelitana. Es probable que Xiberta tuviera un concepto muy sui géneris de la santidad, haciéndola consistir en el cumplimiento estricto de las reglas y no en actos extraordinarios de contemplación o de sacrificio. Su insistencia en el amor a Jesús y María no dista tanto como parece de sus altas especulaciones teológicas, donde no figura nada que no sea estrictamente académico. Sin embargo, en lo interno de su espíritu los nombres de Jesús y María eran realidades tan objetivas como si se tratara de un padre y una madre realmente existentes. En sus cartas personales, solía repetir –cito textualmente– esta frase: “Que Jesús y nuestra Madre nos amen, y me río de todo el mundo”. Aunque esta expresión no es propia de una mente epistemológicamente elaborada como la suya, tampoco carece de su lógica, porque Jesús y María eran la carne viva no solo de su doctrina mística sino también de sus altas

³ Cf. *Catalaunia Carmelitana* n. 38 (1967), 10.

especulaciones académicas. Cuando se dirigía a un público selecto o muy especializado en espiritualidad, no temía explayarse en los antropomorfismos más familiares, con la seguridad de que no provocarían ningún malentendido.

En efecto, se trata de la santidad y la perfección de las que hablan los tratados de espiritualidad que dedican capítulos enteros a estos objetivos, sin ahorrarse elaboradas estrategias y metodologías para andar el camino de la perfección espiritual. Mi autor no parecía dar a tales metodologías una gran importancia. La santidad consiste, según él, en cumplir los deberes monásticos canónicamente señalados para los religiosos de profesión, y en la buena conducta cívica y religiosa para los seglares. Lo cual, naturalmente, no significa menosprecio frente a los intentos de superación de lo que podríamos llamar “santidad ordinaria”. Lo cual implica que, para ser santo no tienes que realizar nada extraordinario. Siendo una realidad objetiva –como verdaderamente lo era para él– que Jesús y María nos aman, nuestros defectos no suponen ningún obstáculo para la “santidad”, entendida según este contexto, a menos que nos dejemos sobrepasar por ellos. Algún control sobre nuestra conducta deberá tenerse necesariamente, pero nunca a base de obsesiones estresantes.

1.3 Puestos en esta perspectiva, entrar en la vida mística no es sumergirse en un mundo de obsesiones por penetrar en los misterios divinos, que no podemos entender. Al contrario, el proyecto del maestro Xiberta busca pacificar los ánimos sin mover los pies de la tierra que pisamos. Dios nos ama sin hacer previa cuenta de nuestras buenas o malas obras, sino que nos acepta tal como somos. “En esto se basa nuestra paz”, concluye Xiberta. Porque para el que se entrega a la contemplación de Jesús, él es quien obra y conduce. Lo único que depende de nosotros es dejarnos llevar. Los escritores místicos te atiborrarán de teorías y te propondrán diversos métodos para ascender hacia grados superiores de perfección mística. Es decir, te invitarán a que compitas contigo mismo y nunca des el brazo a torcer en vistas a un grado más de excelencia espiritual. Xiberta, en cambio, invita a realizar nuestros actos con absoluta indiferencia por los resultados. A una religiosa que le preguntó qué debía hacer para corresponder al amor de Jesús, se limitó a responderle: “asista al coro y recite bien el Oficio”⁴. Lacónica respuesta, que indica la poca importancia que daba el maestro a los hechos extraordinarios de los santos. Estoy conven-

⁴ Cf. REDEMPTUS VALABEK, op. cit., 284.

cido –digo por cuenta mía– de que quizá la Iglesia se llama “santa”, no tanto por los santos “oficiales” cuanto por la ingente multitud de creyentes que se comportan religiosa y civilmente como buenos cristianos y como ciudadanos probos; porque si contáramos solo con los nombres que figuraron en la gloria de Bernini, el número sería demasiado escaso para dar a la Iglesia el apelativo de “santa”.

Tal es la base que nos propone el sabio profesor para alcanzar la tranquilidad del ánimo: no aspirar a las alturas sino mantenernos “cómodamente” a ras de tierra. Pero el sabio no se detiene aquí. Como él percibía con mayor claridad que los demás científicos los arcanos de la infinitud divina, añade que los aspirantes a la vida espiritual no deben preocuparse por los dones que les otorga la divinidad, sino más bien, disponerse a seguir recibéndolos gratuitamente, pues sería irrisorio que Dios necesitase de una negociación con las criaturas. “Lo único que podemos presentar ante Dios es nuestra nada”. Pero el alma mística vive aprisionada en un cuerpo sensible que solo le permite atisbar una confusa idea de Dios rastreando algunas analogías físicas. Ni siquiera tiene la posibilidad de presentar su no-nada ante un Dios histórico. Sin embargo existe una figura histórica de naturaleza divina, la única capaz de dividir el tiempo histórico en dos mitades: la figura de Jesucristo, acompañada de la de su madre, María. En estas dos figuras encuentra el alma mística la necesaria conexión sensitiva con la divinidad. A este propósito escribe Valabek: “La vida espiritual es una creciente conciencia de que Jesús es el centro de nuestras vidas. Eso implica concentrarnos tan hondamente en él, que nuestra vida quede transformada”. Y añade a continuación empleando las mismas palabras de Xiberta: “Yo trataría de acostumbrarme, desde un buen principio de la vida religiosa, a fijar las potencias del alma (entendimiento, voluntad y corazón) en el Señor, no pensando en otras cosas, especialmente en el estado de nuestra alma con respecto a la subordinación al Señor. [...] Prácticamente en nuestra vida ordinaria, vivimos en constante conversación con Jesús y María, comunicándoles en todo momento lo que nos sucede. [...] No hay que preocuparse por la *llegada*, sino por el *camino*. [...] Dejémoslos conducir por Jesús y María. Ellos, más que nosotros, son quienes deben transformar nuestras almas”⁵.

Estos conceptos aparecen repetidamente en su correspondencia con las religiosas contemplativas, a las que instruí, a fuer de buen realista, no con metodología de cátedra teológica, sino con las consa-

⁵ REDEMPTUS VALABEK, op. cit., 292.

bidas y pascalianas “razones del corazón”. Cuando entraba en los monasterios en cumplimiento de conferencias o ejercicios espirituales, no se identificaba desde el torno con su nombre, sino con la frase que le era típica: “Jesús es bueno”. Inmediatamente cundía la noticia de que había llegado *el Padre Xiberta*⁶.

1.4 Debo insistir en que no estoy narrando las palabras y los hechos de un “devoto”, o de un sentimental, sino de un místico que era teólogo esencialista a la vez que realista, y que sabía discernir el lenguaje que debía usar según los lugares y momentos. Xiberta actuaba en consonancia con las verdades que razonaba desde la cátedra y desde sus escritos teológicos, con una lógica rigurosa y una metodología equiparable a la de cualquier tratadista científico. De hecho, él entendía la teología como una especulación de doble soporte: el dogmático y el filosófico, aunque en la práctica mística los colocara entre paréntesis. No estamos, pues, ante un teólogo escindido y alternante entre dos partes de una contradicción, sino ante un personaje que actúa en dos escenarios coherentes, en cada uno de los cuales resuena el eco del otro. Lo que tiene de objetivo y real la teología dogmática está precisamente en la imposibilidad de desligarla del hombre real y concreto. Así lo afirma el mismo Xiberta desde el preámbulo de su *Tractatus de vita supernaturali*. Allí concibe el objeto de todos los tratados de teología dentro de un universo de doble perspectiva: el de Dios con respecto a las criaturas y el de las criaturas con respecto a Dios. Pero estos tratados no son completos con la sola descripción de la acción divina sobre sus criaturas, si no se acompañan de una investigación sobre lo que éstas deben hacer con respecto al Creador. Porque ¿qué más natural es que, después de hablar de Dios y sus atributos, nos ocupemos de la criatura hecha a su imagen y semejanza?⁷

Es, pues, consecuencia lógica que este teólogo realista empleara tanto o más tiempo en impartir directrices espirituales a las almas contemplativas que en las especulaciones académicas sobre los diversos aspectos de la Divinidad. De hecho, en carta dirigida al teólogo

⁶ Aprovecho esta oportunidad para rectificar y disculparme del error cometido en mi estudio sobre el *Ideario filosófico de Bartolomé Xiberta*, Mérida, 1996, p. 41, donde afirmo que “sus expansiones [de devoción externa] iban casi exclusivamente dirigidas a las imágenes de la Virgen María; y que la persona de Jesús, aunque muy importante en su vida, no tenía el protagonismo”. No sé por qué en aquel momento no me di cuenta de que los hechos me desmentían.

⁷ Cf. BARTOLOMÉ XIBERTA, *Tractatus de vita supernaturali*, Roma 1964, p. 11.

Enrique Esteve a propósito de ciertas posiciones bizarras en materia de ascética, dice así: “Lo verdaderamente sólido es la teología dogmática. La ascética y la mística están tomando hoy el carácter de las cosas de moda, que recogen todas las vanidades de la naturaleza humana. Vivir ascética y místicamente es vivir las verdades y realidades que enseña la teología, teniendo en cuenta las grandes cosas que sabemos que Dios obra en nosotros. La ciencia ascético-mística no es más que una psicología espiritual, encuadrada y subordinada al tratado *De vita Supernaturali*. Es la ciencia de la actuación humana de las realidades sobrenaturales que por la teología sabemos”⁸.

No estaría, pues, de más que quienes menospreciaron la sencillez –que a veces rozaba el infantilismo– de la espiritualidad de nuestro autor, trataran de barruntar las profundidades de donde tales manifestaciones brotaban. El hecho de su obsesión por los pequeños detalles de la vida regular religiosa, que a veces llegaban a extremos de ridiculez, eran posiblemente pequeños rebosamientos de la abundancia de su espíritu. Era natural que aquellas manifestaciones pasaran por ridicleces para quienes estábamos en ayunas de las misteriosas “moradas” por las que él deambulaba. Ahora veneramos la lejana figura de Xiberta, pero quien todavía tenga memoria de su humilde figura y de su conducta habitual, comprenderá que estábamos muy lejos de captar la hondura de su personalidad.

1.5 Tratando de buscar una explicación sencilla a los misterios de dicha personalidad, hallamos que su peculiar estilo de vida mística arranca de su concepción filosófica sobre el ser y el pensar. En su preámbulo al *Tractatus de Deo Trino* nos hace notar que las verdades teológicas acerca de la existencia y naturaleza de Dios nos dan una cosmovisión dependiente de una Causa primera. Con sus mismas palabras: “De esta manera percibimos [con una nueva visión] lo mismo que ya desde la filosofía pudimos conocer: que Dios es el Que es, un Ente simplemente máximo, el mismo Ser subsistente, el Uno simplicísimo, la Sustancia espiritual y personal, el Santo omnipotente, y otras muchas cosas que fundamentan tanto la religión natural como la sobrenatural”⁹.

Pero el creyente cristiano no puede contentarse con este panorama, que no va más allá de una fe naturalista. Debe preguntarse si no habrá otros datos que la razón natural no puede captar, y que

⁸ *Catalaunia carmelitana*, n. 37 (1966), 49.

⁹ BARTOLOMÉ XIBERTA, *Tractatus de Deo Trino*, Roma 1964, 9.

habrá que buscar ulteriores fuentes de ilustración que completen la precariedad de la visión filosófica. Porque la filosofía intuye la existencia de Dios tanto para quienes creen en él como para los ateos, pues el ateísmo también proviene de una noción de Dios, sobre cuya negación se han excogitado tantos argumentos, que con ellos se podría construir una especie de “antiteología”. Lo cual nos indica que si la inexistencia de Dios fuese tan evidente, no habría la posibilidad ni de ser creyente ni de ser ateo. Por eso Xiberta cree que la filosofía puede llegar, aun sin necesidad de la fe, a constatar no sólo la existencia de un Dios, sino también la necesaria relación de Él con su mundo creado, especialmente con el hombre, único ser formado a imagen y semejanza suya.

Pero, dado que la filosofía no puede atingir directamente la naturaleza de Dios, le es posible, sin embargo emprender especulaciones acerca del fenómeno a través del cual entramos en contacto con la divinidad. Me refiero al fenómeno de la fe; pero no de una fe cualquiera, como por ejemplo la fe del teísta, sino la fe poseída en grado supremo; la fe “positiva” de Bartolomé Xiberta. Cuando se llega a esta posibilidad última de creer, la existencia de Dios, la de su Hijo Jesucristo y la de la Madre del Dios Hombre, se transforma en una realidad tan objetiva, que se posee como si no perteneciera al ámbito de la fe; de tal manera que obra en el alma del creyente con la misma seguridad de la certeza física y metafísica. Es lo que hemos visto en el místico realista. Jesús y María son realidades contra las cuales no valen argumentos. Por eso la teología mística no puede deshacerse del “pensar” humano, el cual seguirá profundizando indefinidamente hasta llegar a crear la Teología Positiva como ciencia de las cosas de la fe. A partir de este punto, Xiberta no solo es realista sino también esencialista.

2. FILOSOFÍA DEL TEÓLOGO REALISTA

2.1 Aunque no sabemos dónde se sentía Xiberta más *a suo agio*, si en la conducción de almas hacia la vida mística, o en las especulaciones teológicas, la verdad es que su quehacer ordinario no podía ser otro que el de la cátedra de Teología, ciencia de la cual, por otra parte, derivaban las experiencias místicas que tan a menudo compartía con almas selectas. A ellas dedicaba el tiempo que podía hurtar a su apretada agenda como docente, investigador y otras –no pocas– responsabilidades que le recaían como miembro de la Curia General de su Orden. El Xiberta real, humano y auténtico era el que llevo descrito

hasta ahora. El “otro” era el Xiberta profesor e investigador, filósofo, teólogo y humanista, además de responsable de otros oficios que le ocupaban las diecisiete horas hábiles de su día.

Dado que en su doctrina teológica yace un subsuelo metafísico, se echa de menos en ella una introducción filosófica a la teología. Sin embargo, su trabajo académico empezó con la filosofía. Me atrevo a decir que si no hubiese iniciado su labor como profesor de filosofía, tal vez nunca habría sido el teólogo que luego fue. A pesar de su brillante carrera teológica, con una tesis doctoral que aún no ha perdido resonancia, primero fue el filósofo; el teólogo vino después. Su tesis de Maestría, con el título de *Clavis Ecclesiae*, no tiene, aparentemente, ninguna conexión con cuestión filosófica alguna. Pero digo “aparentemente”, porque si nos atenemos al “espíritu” de su tesis, veremos que en su fondo subyace la teoría Institucionalista del Derecho, que desarrolló Santi Romano en reacción contra el iuspositivismo, sosteniendo que el Derecho debe concretarse en instituciones con finalidad social. Considero oportuno, sin ninguna pretensión teológica, dedicar una breve digresión a este singular caso.

Bartolomé Xiberta era justamente un filósofo “institucionalista”. Cuantos lo conocimos sabemos del extremado celo que mostraba por el cumplimiento de la Regla y Constituciones de su Orden: un terreno en el que para él no cabían concesiones. Desde una perspectiva laica, esto era *Clavis Ecclesiae*: una tesis institucionalista, aunque con rango teológico-sacramental. Efectivamente, en ella se defendía esta proposición: que en el Sacramento de la Penitencia, la reconciliación con la Iglesia va esencialmente unida a la remisión del pecado. Lo que significa que el perdón divino es *eo ipso* una reconciliación con la Iglesia, de la cual el pecador, antes de recibir el Sacramento, estaba *espiritualmente* segregado, aunque en el fuero externo siguiera perteneciendo a ella. En la práctica esta tesis defendía que la condición *sine qua non* para estar en buena relación con la Iglesia es el estado de gracia. Dicho de otra manera: la penitencia es un signo *-sacramentum-* que indica que se ha producido un doble efecto en un solo acto sacramental: la remisión del pecado y la reintegración espiritual al Cuerpo Místico, que es la Iglesia, es decir la *Institución*. Por consiguiente, si mal no interpreto, sin la reintegración a la institución eclesial carecería de sentido la remisión del pecado por la absolución del confesor.

Pero por obra de esos misterios del reciclaje histórico, entre finales del siglo XIX y principios del XX revivió con nueva fuerza entre los protestantes y católicos “modernistas” la doctrina de Lutero y Wyclef, según la cual la Penitencia no es un sacramento sino una mera

institución eclesiástica. Parece que la intención de Xiberta fue la de introducir una rectificación ortodoxa frente a este movimiento, tratando de reafirmar el carácter sacramental de la Penitencia y al mismo tiempo la naturaleza de la Iglesia como Institución divina esencialmente ligada al Sacramento de la Penitencia¹⁰. La tesis, publicada en 1922, tuvo amplia resonancia en el mundo teológico centroeuropeo. De ella aparecieron numerosas recensiones de prestantes teólogos, casi todas muy poco a favor del autor. Había objeciones de fondo y forma que prácticamente invalidaban la tesis. La principal razón de dichas objeciones residía en las pruebas, claramente calificadas de “indeterminantes”, “insuficientes”, “imprecisas”, “débiles”, “oscuras”, “desenfocadas”, “inaceptables y carentes de base”, “de insuficiente argumentación escriturística”, “textos ambiguos y oscuros”, etc. No faltó quien le arguyera “imprecisión terminológica” y uso de “testimonios muy generales, imprecisos, inconexos”¹¹.

Sin embargo, y a pesar de tantas críticas adversas, el ambiente de crisis eclesial en que apareció la tesis llamó la atención no sólo por la audacia de su planteamiento, sino también por la cantidad de interrogantes que las mismas críticas adversas crearon en torno a un tema que había sido poco desarrollado anteriormente. De esta manera la figura de Xiberta fue perfilándose como referente de cierta importancia en el ámbito de la Eclesiología –de nuevo el Xiberta institucionalista. De hecho, en 1954 escribió un tratado con el título de *Praelectiones de Ecclesia*, y años más tarde, en 1962, otro *De Ecclesia Christi*. Actualmente, con el auge del sentido sacramental que ha tomado la Iglesia, aquella *Clavis Ecclesiae* ha sido considerada como una anticipación, en más de cuarenta años, de la Constitución *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II. Fernando Millán Romeral, actualmente uno de los principales estudiosos del pensamiento de Bartolomé Xiberta, publicó en 1997 su tesis doctoral sobre el tema de *Clavis Ecclesiae* con el título de *Reconciliación con la Iglesia*, añadiéndole como subtítulo: *Influencia de la tesis de B. F. M. Xiberta (1897-1967) en la Teología Penitencial del siglo XX*. Termina su minucioso y denso estudio de esta manera: “Un pequeño trabajo académico, *Clavis Ecclesiae*, presentado en la Universidad Gregoriana de Roma hace más de setenta años, sirvió de acicate para redescubrir una dimensión fundamental de la rica teología del sacramento de la

¹⁰ Cf. FERNANDO MILLÁN ROMERAL, *Reconciliación con la Iglesia*, Roma, Edizioni Carmelitane, 1997, 55-112, donde se hace un minucioso análisis de *Clavis Ecclesiae*.

¹¹ Cf. *Ibid.*, 117-138.

penitencia. El trabajo y la reflexión de muchos teólogos han servido para desarrollar aquella teoría, con el sano deseo de comprender mejor la esencia del sacramento que ofrece y muestra el perdón de Dios al cristiano pecador, que se siente acogido por la comunidad eclesial que un día le transmitió la fe”¹².

Por todas estas razones, me parece probable que Xiberta escribiera esta tesis bajo la influencia de su mentalidad institucionalista, que dominó en él durante toda su vida. Prueba de ello es su última publicación: *La tradición y su problemática actual*¹³, en la que sostiene que la institucionalidad de la Iglesia aparece consolidada por una tradición que conserva intactos los datos revelados desde los primeros testimonios apostólicos¹⁴. Con todo, resulta evidente que el institucionalismo de Xiberta diverge sustancialmente del jurídico, tanto en la materia como en la metodología. Efectivamente, nuestro autor defiende una institución –la Iglesia católica– que es aceptada a priori como organismo de fundación divina, con todas las características sobrenaturales que de ello se derivan. Es, además, una institución de un acervo doctrinal milenario, que incluye valores de toda índole, principalmente el largo conjunto de doctrinas teológicas, filosóficas y jurídicas, en las que Xiberta ha ocupado toda su vida. Tampoco es la Iglesia una institución repetidora de contenidos bíblicos por el solo hecho de hacer uso litúrgico de muchos de ellos. Independientemente de la Biblia, la Iglesia ha creado sus propias doctrinas. “La posición de la Iglesia” –dice– “no es la de una situación religiosa que haya recibido un cuerpo de doctrinas consignadas en parte o en todo un libro sagrado, con la misión de ir repitiéndolas e interpretándolas; sino la de una institución sagrada continuadora de una economía sobrenatural integrada por altísimas realidades divinas; una institución encargada de mantener vivo el contenido de tales divinas realidades para actuar la debida comunicación de los fieles con ella, en orden a lo cual dispone de un libro sagrado que habla por divina inspiración de

¹² Ibid., 404.

¹³ BARTOLOMÉ XIBERTA, *La tradición y su problemática actual*, Barcelona, Herder, 1964.

¹⁴ Ibid., 123: “Es absolutamente necesario reconocer la permanencia de los elementos de dicha predicación oral que se conservan en cuanto incorporados en la realidad de la Iglesia. Es igualmente necesario reconocer la presencia en nuestro tesoro doctrinal de multitud de verdades que ha establecido la Iglesia con el ejercicio de las diferentes funciones inherentes a su magisterio; verdades que conocemos directamente por conducto de la Sagrada Escritura. *Estos dos puntos no se podrían negar sin deformar sustancialmente la doctrina católica*”.

dichas realidades y además de las potencias naturales puestas bajo la asistencia del Espíritu Santo”¹⁵.

2.2 Pero volvamos al filósofo que se anticipó al teólogo. Emitidos sus votos temporales, cursó cuatro años de filosofía, teniendo de profesor al filósofo, teólogo y sociólogo José María Llovera¹⁶, personaje de elaborada calidad académica, aunque actualmente desconocido fuera de círculos muy especializados. El mismo Xiberta hablaba de él en términos sumamente elogiosos, destacando sus extraordinarias dotes de expositor. De este maestro aprendió durante cuatro años el enfoque sistemático e histórico de las doctrinas filosóficas; y es más que probable que le sea deudor del subsuelo metafísico en que se asienta toda su obra de teólogo.

Durante cinco años, a partir de 1921, Xiberta empieza su primera labor preteológica como profesor de Historia de la Filosofía en el Colegio Internacional de San Alberto, en Roma. Desde un principio manifestó su capacidad de presentar el pensamiento de los filósofos en forma comprensiva más que extensiva, modalidad que sin duda alguna había aprendido de su maestro Llovera. En conversación extraescolar le oí más de una vez desestimar los intentos de facilitar pedagógicamente las enseñanzas de nivel superior. Su posición era más bien rígida: el alumno debe aprender más por su propio esfuerzo intelectual que por las técnicas facilitadoras de los maestros, que, según él, contribuían más bien a fomentar la pereza mental del alumno. Principio fundamental debía ser la predominancia del intelecto sobre los estímulos volitivos.

Cuando, después de este tirocinio filosófico, empezó su enseñanza teológica, lo hizo bajo el mismo principio intelectualista. Los contenidos dogmáticos de la fe, deben ser abordados basándose en un proceso intelectual en el que, alternativamente, la fe busca el entendimiento y el entendimiento busca la fe, lo que San Agustín expresa con el proverbial retruécano: *crede ut intelligas, intellige ut credas*. A pesar de su fuerte querencia hacia la intimidad de la fe, Xiberta prefiere la segunda opción para entrar en la teología, pues ésta es la ciencia de las cosas relativas a la fe, y como tal ciencia que es, requiere un proceso intelectual. El problema no consiste en determinar si es la fe la que precede al entendimiento o viceversa, sino en entender que ambas conforman un todo racional. En el ámbito de la teología, razón y fe no son categorías adversas, sino dos aspectos del *obsequium men-*

¹⁵ Ibid., 35.

tis que el hombre ofrece a Dios. Pero, por encima de todo, la base de esta realidad dual reside en la racionalidad de la fe. No en el “instinto”, ni en la “necesidad”, ni en el “sentimiento”. Con estas tres afectaciones del ánimo no se hace ciencia teológica sino literatura religiosa. Sin embargo, esto fue, para su infortunio, lo que nuestro autor encontró cuando empezó a cultivar la teología: unas corrientes teológicas inficionadas de elementos existencialistas y fenomenalistas. Es decir, todo contrario de lo que él concebía como sustento tradicional de la racionalidad de la fe.

Su primera preocupación se suscitó al percatarse de la influencia cada vez más notoria del “modernismo teológico”, que ya había empezado a tomar cierto auge a mediados del siglo XIX. “La crisis modernista” –advierte– “fue provocada por algunos católicos, quienes siguiendo los pasos del liberalismo protestante, dieron por seguro que la fe de la Iglesia nunca sería compatible con las conclusiones mucho más claras de la ciencia.” [...] El “modernismo” fue condenado por la Encíclica *Lamentabili* de San Pío X, y de momento la controversia pareció amortiguarse. “Pero revivió” –continúa Xiberta– “en la más reciente filosofía de la religión, promovida por Max Scheler y Rudolf Otto, quienes intentaron esclarecer la esencia de la religión a la luz de la teoría del fenomenalismo. [...] Pero posteriormente surgió la cuestión de la evolución de los dogmas, asunto muy ligado a la valoración de las conclusiones teológicas. [...] De esta manera se acabó con la autoridad de la Iglesia en cuanto a la solución de las cuestiones teológicas, y con el sentido de la tradición, poniéndose muchas veces en cuestión la índole científica de la teología”¹⁷.

Dentro de este movimiento fue creciendo el prurito de elaborar una teología nueva, que anduviera a la par de los tiempos y se proyectara hacia una visión de futuro. Visto lo cual, Xiberta se da cuenta, cuando menos, de las siguientes deficiencias: que el carácter tomista e intelectualista de la teología llevaba camino de desaparecer; que por eso mismo era evidente que el ataque iba contra la teología misma;

¹⁶ JOSÉ M^a LLOVERA (1874-1949) se distinguió por su extensa labor intelectual en el último renacer de las letras catalanas. Su obra más conocida es un *Tratado de Sociología cristiana*, del que se hicieron numerosas ediciones a cargo de la EDITORIAL LUIS GILI, y que fue por muchos años libro de texto en centros de enseñanza media y superior, tanto en España como en Latinoamérica. Fue notable traductor de textos clásicos (HORACIO, CICERÓN, S. AGUSTÍN, HOMERO, ARISTÓTELES) adscrito a la *Fundació Bernat Metge*, de Barcelona.

¹⁷ BARTOLOMÉ XIBERTA, *Introductio in Sacram Theologiam*, Barcelona, Herder, 1964, 9-10.

que la Escolástica era vista como rémora para el progreso de la teología; que, salvando la reverencia debida a la Iglesia, se incitaba a prescindir del tutelaje de Santo Tomás; que había que insistir menos en la tradición escolástica y más en la Escritura y en los Santos Padres; que el objeto de la teología tenía que ser la doctrina de la Iglesia actual, sin necesidad de acudir a fundamentaciones antiguas; que hay que anteponer la posesión mística de las cosas reveladas a la racionalización de los datos; que hay que prescindir de las proposiciones quidditativas y universales y atenerse arracionalmente a las cosas singulares, que son las verdaderamente reales; ordenar, en fin la teología a la vida concreta y no al saber abstracto. En consecuencia, acomodar la teología a la mentalidad del moderno existencialismo. En pocas palabras, modificar la teología según el espíritu de la modernidad¹⁸.

Como se ve, estamos ante la demolición del esencialismo y realismo xibertianos. Él mismo, que estaba al tanto del último rumor teológico, lo comprueba en los autores más representativos de la nueva teología, encontrando, entre otras opiniones, las siguientes:

1. La teología no es una conquista de la razón humana en la que el hombre encuentra la razón del mundo, sino un don personal de comunicación en clave de confianza y amistad con el misterio de la Divinidad, que no implica conocimiento sino experiencia viva. No es el conocimiento lo que nos revela a Dios sino la búsqueda de un objeto de amor, que no entendemos, pero lo experimentamos. Por tanto no se trata de una materia inteligible sino del sentimiento de una realidad que me hace feliz: es la realidad de Dios. La más perfecta de las sistematizaciones teológicas no arroja ni siquiera una chispa de luz para la comprensión del Evangelio. (D. CHENU).
2. La doctrina escolástica se equivoca en dos aspectos: primero porque cuantas más conclusiones lógicas establece más se aleja de la Revelación: segundo porque parte de principios racionales tan ajenos a la revelación, que de nada sirven para el entendimiento de las cosas reveladas. También se equivoca la teología positiva acudiendo a los datos de la historia, los cuales, por cuanto fundados en la mera luz natural, ninguna respuesta pueden dar a las cuestiones que solo son asequibles a través de la luz sobrenatural. Los vicios de la teología antigua

¹⁸ Cf. *Ibid*, (9-12).

- solo se corrigen por la predicación de la Iglesia actual. La Iglesia debe atender más al magisterio presente que a los testimonios tradicionales que le son más bien ajenos. (L. CHARLIER).
3. La teología es experiencia religiosa, y no pura investigación intelectual. La “teología de la palabra de Dios” es una sabiduría solo destinada a las almas selectas, por lo que debe distinguirse de la ciencia mundana. Solo el Espíritu Santo puede revelarnos las profundidades de Dios, no los razonamientos naturales. No valen razones filosóficas para ilustrar los misterios divinos, pues carecen del órgano apto para comunicarlos. La teología, en fin, no es una ciencia de razonamiento natural sino un “cercado santo” cuya entrada se prohíbe a los profanos. [¡Casi un regreso a Pedro Damiani!]. (THADEUS SOIRON).
 4. Las cosas santas no son formas de pensamiento; no son objeto de lógica ni de dialéctica, sino una especie de inclinación humana hacia el misterio de la Divinidad, una forma especial de conocimiento perteneciente a la gnosis. Se trata de un fenómeno suprarrazional, más allá de la lógica y la metafísica. Los contenidos bíblicos versan sobre cosas concretas y personales y no sobre abstracciones de la lógica platónico-aristotélica. El catolicismo carece de un verdadero desarrollo dogmático y de una historia de sus ideas, porque está paralizada por sus propios dogmas, que no son más que una defensa contra las doctrinas erróneas. Por tanto, la teología no es problemática ni crítica, puesto que en ella todo está asegurado de cabo a cabo. (GEORGIUS KOEPGEN)
 5. La teología ha venido a menos por tres razones: por exceso de racionalización, viendo a Dios como un objeto de investigación, sin ningún sentido de trascendencia; por encerrar los misterios de la divinidad en fórmulas escolares sin atender a la evolución de la filosofía y las ciencias; por estancarse en fórmulas teóricas, de espaldas a las motivaciones de la vida y la acción. Fáltale a la teología revitalizarse y enriquecerse contactando con el pensamiento contemporáneo. Autores como Nietzsche, Dostoïevsky, Kierkegaard abren nuestra imaginación a las profundidades de la historia y nos descubren el universo humano. Incluso el marxismo nos enseña a ensanchar la visión de nuestro mundo exterior. (JEAN DANIELOU)¹⁹.

¹⁹ Cf. *Ibid*, 13-27.

2.3 Solo quienes conocimos personalmente a Xiberta sabemos el grado de indignación que le causaban estas nuevas teologías, que inútilmente se esforzó en combatir durante toda su vida. Nada le causaba mayor irritación que el empeño de los “modernos” en “subjetivizar” la teología; en convertir la religión en una cuestión de sentimiento, necesidad de lo divino, angustia y otras afecciones semejantes. Por eso empeñó una gran parte de su tarea académica en combatir, a veces ironizando, el subjetivismo y el psicologismo de que los teólogos modernos se habían dejado inficionar al contacto con la filosofía existencialista y fenomenologista. Urgía, por tanto, devolver a la teología el objetivismo y realismo característicos del pensamiento medieval, especialmente el de la Escuela Dominicana. Xiberta se decidió a navegar contra corriente. Empezó replanteando la teoría del conocimiento en el sentido del realismo moderado de Tomás de Aquino, Baconthorp y Godofredo de Fontaines.

Desde sus inicios en Grecia toda la preocupación de la filosofía ha consistido en resolver el problema de las relaciones entre el ser y el conocer. ¿Cuál es el mecanismo de nuestro conocimiento? ¿Cuáles sus límites? ¿Qué es lo que realmente podemos conocer? Tales son las preguntas a las que debe responder la Teoría del Conocimiento. Precisamente la gnoseología subjetivista del existencialismo era el virus *-el corc-* que había contaminado a la nueva teología. Por eso Xiberta se propone entrar en la teología con una gnoseología objetivista. Y lo hace así: “El conocimiento es un acto en el cual el sujeto cognoscente aprehende el objeto, quedando ambos, sujeto y objeto, sin sufrir ninguna mutación”²⁰. Esta definición implica dos aspectos: que el cognoscente actúe directamente sobre el objeto conocido, y que éste actúe sobre el sujeto cognoscente; y en segundo lugar, que el cognoscente y el conocido permanezcan iguales a sí mismos después de consumado el acto de conocer. Es una versión más detallada de la escueta expresión tomista: *intellectus in actu est intellectum in actu; intellectum in actu est intellectus in actu*. Es decir, que si un objeto ha sido debidamente aprehendido, el entendimiento se ha posesionado del objeto en forma definitiva y permanente; igualmente, por parte del objeto, una vez debidamente conocido, no puede conocerse de otra manera. Si admitimos alguna mutación por parte de uno o ambos extremos, *eo ipso* entramos en el subjetivismo.

Ahora bien, esta sentencia de Xiberta debe entenderse bajo una condición: la de atenerse puramente al conocimiento intelectual. Esto

²⁰ Ibid., 31.

es, que el entendimiento, bajo el supuesto de que no sufra ninguna afección ni disminución funcional, aprehende el objeto *necesariamente*. Así como el ojo sano que ve el color blanco no lo puede ver más que blanco, igualmente el entendimiento sano que percibe un tal objeto, no puede percibirlo más que como tal. El entendimiento sigue la ley del principio de identidad: lo que *es*, es; y es *tal como es*, y no “según el cristal con que se mire”. Pero el acto de aprehender no se comporta siempre así ante las aprehensiones sensitivas. Porque, como es obvio, las sensaciones pueden modificar la cosa percibida por intervención de la voluntad o bajo la influencia de alguna pasión.

El fruto de una correcta percepción intelectual es la posibilidad de emitir *proposiciones quidditativas* que expresen la esencia inmutable de las cosas. Si no somos capaces de forjar estas proposiciones, nuestra filosofía será necesariamente subjetivista, y no podremos a través de ella entrar en una teología verdaderamente científica tal como la quería Xiberta. Aquí es donde nuestro autor, en concordancia con Tomás de Aquino, distingue los dos momentos de la investigación científica en *experimentum* y *doctrina*; pero entendiendo, en oposición a las teorías idealistas, que no hay ciencia posible sin comenzar por el conocimiento precientífico, que adquirimos mediante la experiencia sensible. Inmediatamente, los sentidos internos “metabolizan” los datos sensibles para convertirlos en objetos inteligibles, con los que la mente puede emitir proposiciones quidditativas, es decir capaces de expresar la *esencia* de las cosas. Ni que decir tiene que todo el peso de la ciencia recae en esta clase de enunciados. Las proposiciones finales del positivismo, en cambio, se limitan a comprobar las hipótesis previstas para cualquier eventualidad funcional, pero no son portadoras de ninguna verdad quidditativa. Einstein obtuvo el premio Nobel por haber explicado los efectos fotoeléctricos según la energía emitida por los electrones. Pero sus proposiciones solo explicaban el *cómo*, es decir, el funcionamiento de los diversos momentos electromagnéticos, mas no contenían ninguna proposición quidditativa; vale decir no expresaban ninguna esencia. Naturalmente, al físico solo le interesa el funcionamiento de sus experimentaciones y no las esencias o quiddidades, que él desestima si no son comprobables experimentalmente.

2.4 En cambio, la labor científica del teólogo tiene que ir a las esencias. Por eso Xiberta, aunque poco amigo de entrar en cuestiones gnoseológicas, se ve obligado a ello para corregir las desviaciones de la nueva teología. Exhorta a los nuevos teólogos a no dejarse deslumbrar por el “espíritu crítico” de la gnoseología kantiana, ni mucho

menos por la “ostentosis” de las investigaciones físicas. “Los estudiosos de los fenómenos físicos” –dice– “se muestran en gran manera celosos de sus experimentos y de ellos se ufanan; más aún: a menudo tienen a menos la doctrina y los juicios, excepto cuando les sirven para confirmar los resultados de sus experimentos. [...] Este método de razonar, tan común entre los físicos, se ha trasladado a las doctrinas filosóficas (el positivismo), y de ahí a las religiosas (protestantes liberales, modernistas). Sin embargo, los teólogos deben convencerse de que la verdadera esencia del saber reside en la doctrinas y en los juicios quidditativos. [...] El juicio quidditativo es el término del estudio de las cosas; y a menos que surja el impedimento de los prejuicios, tiende por sí mismo a la enunciación refleja de la esencia de las cosas”²¹.

Bartolomé Xiberta, muy a su pesar –repito–, desarrolla su teoría del conocimiento contra la influencia del “modernismo” filosófico y teológico, dominante en la casi totalidad del pensamiento contemporáneo. Quema inútilmente su energía mental tratando de convencer a los “ingenuos” seducidos por el problema crítico, instándoles a que comprueben que, si alguno de tales problemas hay, se le encuentra suficiente solución en la doctrina aristotélico-tomista. Sin embargo, no tarda en percatarse de la inutilidad de su consejo, pues ya está demasiado arraigado el prejuicio de que la “*philosophia perennis*” nunca se planteó el problema crítico, a pesar de la evidencia con que consta lo contrario a través de la histórica “controversia de los universales”. Los hechos se imponen tercamente; los filósofos plantearon el problema crítico como núcleo de toda discusión filosófica. Aunque nuestro autor insista en que todo proviene de un mal planteamiento, se ve obligado a reconocer el hecho y a afrontarlo; y lo hace creando una teoría del conocimiento especial para los teólogos.

Su punto de partida no consiste en despertarlos de su “sueño dogmático”, sino de su alucinación por el criticismo kantiano. No comienza, como Kant, preguntando qué es lo que podemos saber, sino valorando en su punto justo lo que ya sabemos. En uno de sus diálogos epistolares, se pregunta para sí mismo si existe razón alguna para introducir filosóficamente el problema crítico. “No sé” –dice– “si será falta de adaptación, pero no acabo de convencerme de la legitimidad del problema crítico. Para mí no es ningún problema que plantea la naturaleza; creo que lo han creado los filósofos por ciertas desviaciones de principios. El conocimiento se convierte en problema del

²¹ Ibid., 31-32.

mismo modo que un reloj cuando se descompone”²². En efecto, el hecho de que los relojes se averíen algunas veces, no implica que en todos ellos haya un problema radical de funcionamiento. Todas las potencias y órganos de la especie humana tienen su finalidad natural. Si en alguna de las potencias aprehensivas hubiese un problema radical de funcionamiento, solo podría provenir de dos partes: o de la naturaleza, o de las mismas potencias y órganos del ser humano. No puede provenir de la naturaleza, porque, aunque Heráclito diga de ella “que le gusta esconderse”, sus misterios no se le pueden imputar a deficiencia. Tampoco radica la crisis en nuestras potencias aprehensivas; el entendimiento, con previa colaboración de los sentidos, es un “reloj” que, en circunstancias normales, funciona adecuadamente según la naturaleza del hombre tridimensional. Sería demencial exigir del entendimiento humano una precisión intelectual similar a la de un reloj atómico. Las facultades humanas funcionan correctamente si se aplican adecuadamente al objeto de conocimiento. Si algunos objetos, debido a su especial naturaleza, no pueden darnos una suficiente especie de sí mismos, de ello no son imputables ni la naturaleza ni la mente humana.

Por consiguiente, para Bartolomé Xiberta el conocimiento humano no es un problema sino un hecho, y contra los hechos no valen argumentos. En efecto, es un hecho de evidencia inmediata que el hombre es capaz de conocer, y que realmente conoce según la capacidad desigual de la potencia intelectual de la especie humana. Pero en el límite de nuestro conocimiento, la voluntad puede imperar sobre la razón para que reconozca realidades que están por encima de ella. La fe no es otra cosa que el medio de que la voluntad se vale para suplir la deficiencia del entendimiento, pero no relegando la parte intelectual a segundo plano y poniendo en el primero un acto de volición subjetiva. Eso fue precisamente lo que hicieron los nuevos teólogos, acomodando a la teología las categorías del existencialismo y el fenomenalismo. De esta manera entró en el terreno de la teología esa *congeries omnium haeresiarum* que fue el “modernismo” teológico. Por eso nuestro sabio profesor dedicó toda su vida a convencer a sus alumnos y lectores, de que la fe no es un asunto de posturas personales; no es un “fenómeno” derivado de sentimientos, emociones y pasiones, sino un proceso intelectual, más o menos elaborado según las capacidades de los individuos. Por tanto la fe no es un fenómeno subjetivo, sino plenamente objetivo y racional, en cuanto que se apoya

²² Cf. Archivo Bartolomé Xiberta, A-2-11.

en datos que nos han sido revelados y avalados por una larga y abundante tradición. Bajo este punto de vista, Xiberta nunca recomendaría la “fe del carbonero” como modo de tranquilizar el entendimiento y la voluntad.

Por otra parte, los datos de la revelación no pierden objetividad por la intervención del acto volitivo de la fe, pues ésta es a su vez un hecho en la historia y en la realidad cotidiana, donde no solo está presente la fe divina sino también la humana. La objetividad de la fe ni siquiera es desmentida por las doctrinas subjetivistas de los nuevos teólogos. Porque si quieren mirarse en el espejo del subjetivismo kantiano, la *Crítica de la razón práctica* les dará razones para convertirse al objetivismo. Soy consciente de que Xiberta, con su vehemente rechazo al pensamiento kantiano, no me aceptaría esta insinuación. Pero lo cierto es que Kant remite la “voluntad buena” (*guter Wille*) a una última razón que necesariamente debe entenderse como objetiva. Veamos su razonamiento: “El mismo Santo Evangelio” –dice– “tiene que ser comparado ante todo con nuestro ideal de perfección moral, antes que le reconozcamos como es. Y él dice de sí mismo: ‘¿Por qué me llamáis a mí –a quien estáis viendo– bueno? Nadie es bueno –prototipo del bien– sino solo el único Dios, a quien vosotros no veis’. Mas ¿de dónde tomamos el concepto de Dios como bien supremo? Exclusivamente de la *idea* que la razón *a priori* bosqueja de la perfección moral y enlaza inseparablemente con el concepto de una voluntad libre”²³.

Al parecer, Kant es consciente de que no podemos sostener la subjetividad hasta el infinito, pues siempre permanecerá la pregunta: “¿de dónde tomamos la idea de ser supremo?” De dondequiera que la tomemos, sea de nuestra estructura mental apriorística o de nuestra conciencia de finitud, será una idea objetiva, pues objetivo es todo lo que es objeto de conocimiento. Si creemos que el bien supremo está en la estructura de nuestro entendimiento, lo hallaremos investigando esta estructura; si creemos que está en Dios, lo encontraremos aceptando los datos de la revelación. El sistema kantiano procede al revés del católico: éste va del ideal del Evangelio al ideal humano, y aquél, del ideal humano al del Evangelio. Al final el ideal supremo es el mismo al que objetivamente debemos atenernos, sin que importe que nos llamemos objetivistas o subjetivistas. Cuando Kant proclama su imperativo categórico diciendo: “Obra de tal manera que tu modo de obrar pueda

²³ EMMANUEL KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. JOSÉ GAOS (4ª ed.), Madrid 1973, 53.

convertirse en ley universal”, nos encontramos con un Kant objetivista. Porque, ¿cómo obtenemos la idea del bien obrar universal? Sin duda por el mismo procedimiento *objetivo* que empleó Sócrates cuando preguntaba por el concepto universal de justicia: observando las relaciones sociales y distinguiendo en ellas el derecho de la sinrazón y concluyendo que la justicia consiste en dar a cada uno lo que le corresponde como *suyo*, identificando la justicia con el derecho.

2.5 Como es de suponer, en modo alguno habría admitido Xiberta que inmiscuyéramos a Kant en nuestra discusión, puesto que el mencionado razonamiento kantiano pertenece a un contexto muy distinto del que nos incumbe; pero he querido acomodarlo a nuestro propósito por dos razones: primera para que el aspirante a teólogo advierta que, por muy subjetivistas que queramos ser, siempre habrá que llegar a un punto de partida objetivo, y segundo para que se aprecie mejor el lugar que también Xiberta concede a la parte subjetiva de la creencia católica. De hecho, –piensa él– las verdades reveladas penetran en la mente no solo ilustrándola sino también afectando a nuestro psiquismo inferior. Lo que hay de subjetivo e intuitivo en las almas contemplativas no perturba la claridad del dato revelado, sino que, al contrario, contribuye a su iluminación. Uno de los errores que nuestro autor enrostra a las filosofías contemporáneas es precisamente la confusión entre la percepción objetiva del dato revelado y el efecto psicológico que tal percepción a menudo produce. Ambos efectos proceden del conocimiento, o como gusta decir Xiberta, del “proceso intelectual” de la fe. Las afecciones anímicas que causa la contemplación son efecto natural de ese mismo proceso. El místico no enturbia al teólogo, como quería Ortega y Gasset. Aunque exista una notoria diferencia entre la “concepción subjetiva” y la “doctrina objetiva”, ninguna de las dos es rémora para la otra, sino que ambas confluyen *naturalmente* en la visión clara del objeto revelado. Para mayor precisión, valga la palabra del mismo Xiberta: “Afirmamos el proceso intelectual como algo tan connatural, que de él queda excluido cualquier proceso arracional. Todas las operaciones humanas que connaturalmente se ejercen por la revelación, son racionales. [...] Realmente ningún acto de la religión cristiana conduce a lo desconocido, ni es producido por el mero impulso subjetivo. El ejercicio de la religión no es una emoción subjetiva, sino un movimiento consciente hacia Dios”²⁴.

²⁴ BARTOLOMÉ XIBERTA, *Introductio in sacram Theologiam*, Barcelona, Herder, 1964, 47.

Pero ese movimiento no es obra de un momento iluminativo gratuitamente infundido por Dios, sino que se forma paulatinamente con la conciliación de los dos términos opuestos del acto de conocer, que son el sujeto percipiente y el objeto percibido. El acto de conocer, considerado como acto del sujeto, es ante todo subjetivo, pero no lo es el objeto conocido. No obstante, la voluntad interviene afirmando, o negando, dudando, comparando y reflexionando, de modo que las “nociones vagas” se van integrando subjetivamente en el acto de conocer. Pero tal conocimiento no permanece inoperante, ni en sí mismo ni en el sujeto, sino que éste prosigue en la reflexión y la comparación hasta llegar a un punto en que, evacuadas las perplejidades y aporías, sobreviene el convencimiento, produciéndose un “tertium quid”, que es la *doctrina*²⁵. Aquí es donde empieza el aspecto objetivo de las verdades teológicas. El creyente no puede detenerse en el estadio provisional del “experimento”; es necesario que alcance cierto grado de certeza, la cual, ya que no puede ser física, sea al menos moral, que es la certeza propia de la fe. Esta especie de juego –siempre operante– entre la objetividad y la subjetividad la observa nuestro autor incluso en el lenguaje corriente cuando nos referimos a los diversos grados de saber. No todos los saberes son asequibles a todos los entendimientos. Hay doctrinas sobre cuya verdad objetiva cualquier entendimiento normalmente dotado puede pronunciarse, mientras que la comprensión de otras dependerá de los límites subjetivos de cada intelecto en particular. Por eso, Xiberta lamenta que Descartes no se hubiese movido del plano de la subjetividad, pretendiendo reducir todos los conocimientos a la evidencia inmediata propia de las intuiciones, es decir, que la comprensión de las percepciones subjetivas se equipara a la de las verdades objetivas, dejando indistinta la diferencia entre pensamiento y sensación y olvidando que las percepciones subjetivas dependen de la naturaleza de cada objeto, pues no todos los objetos pueden darnos la especie de sí mismos con la misma claridad. Como era de esperar, la influencia cartesiana condujo a los siguientes filósofos a desentenderse del proceso intelectual, problematizando por igual los conocimientos subjetivos y las doctrinas objetivas. De aquí viene “que a la doctrina objetiva le hayan sido impuestas las mismas imperfecciones de nuestros actos subjetivos”²⁶. De esta manera se introdujo en el ánimo de los nuevos teólogos el

²⁵ Cf. BARTOLOMÉ XIBERTA, *De duabus passibus quae prae oculis habendae sunt in Enciclica Humani Generis*, en “Doctor Communis” 6 (Roma 1953) 29-33.

²⁶ *Ibid.* 31.

subjetivismo y el psicologismo de las teorías existencialistas y fenomenologistas.

2.6 Xiberta es esencialista y realista. Sin embargo, erraríamos si interpretáramos su pensamiento al margen de los aspectos psicológicos que implica el proceso intelectual de la fe, como lo acabamos de ver en el párrafo anterior. En el acto de conocer –decíamos– el sujeto y el objeto permanecen inmutables. Pero ello no significa que la tendencia del sujeto sea la de quedarse estancado en el momento de la percepción, sino que, al contrario, la voluntad impele al entendimiento a seguir elaborando las aprehensiones hasta emitir juicios quidditativos que se van ordenando en perfecta sinapsis hasta conformar un *corpus doctrinale*. Por eso, no es suficiente la acumulación de datos que, aunque nos dejen en un estadio precientífico relativamente satisfactorio, quedamos a mucha distancia del otro superior que llamamos “científico”, donde se aprehenden las esencias más remotas posibles dentro de las dimensiones de cada objeto. Se me objetará, en contra de Xiberta, que así como de toda sensación no resulta necesariamente un conocimiento intelectual, tampoco es necesario que de todo saber intelectual se derive una doctrina. Sin embargo, resulta difícil profundizar en unos dogmas revelados sin tener un contenido doctrinal en que apoyarlos racionalmente. Alguien puede llegar a ser eminente científico sin soporte de ninguna doctrina, pero es imposible imaginar un teólogo doctrinalmente a la intemperie.

Ahora bien, como la doctrina del teólogo va más allá del dato científico, suele interponerse el peligro de la subjetividad, como ha sucedido modernamente por influencia de las mencionadas corrientes filosóficas. La gran obsesión filosófica de Bartolomé Xiberta giró continuamente alrededor de la *objetividad del conocimiento*. La objetividad es la verdad, y viceversa. Dado que no hay conocimiento que no se origine en los sentidos, podemos sacar la objetividad de una doctrina por analogía de la objetividad del sentido y la cosa sensada. Así como en el orden sensitivo la verdad de la sensación consiste en la adecuación del sentido a la cosa sensada, la verdad del entendimiento está en la adecuación de éste con la cosa inteligida. Por consiguiente, las cosas no son objetivas y verdaderas por su adecuación al sentimiento de un pueblo, o al espíritu de una época, sino a la evidencia de las proposiciones quidditativas.

El principal factor psicológico que subjetiviza las verdades de la fe, consiste en que ésta, al carecer de evidencia física, requiere el máximo concurso de la voluntad. Si la mente posee la fe, aceptará las verdades reveladas con la misma necesidad con que el entendimiento

aprehende las de evidencia inmediata. Pero en la aceptación voluntaria de la fe intervienen dos momentos: el de la *visión* y el de la *adhesión*. “Establecida” –dice– “la diferencia entre la visión y la adhesión, observamos psicológicamente que la visión pertenece únicamente al entendimiento, y que la adhesión es enteramente un acto humano; un acto cuyo sujeto inmediato no es una potencia física sino la persona humana; un acto que *per se* pertenece al orden moral; en un asentimiento no se compromete una sola potencia sino el hombre entero, razón por la solemos decir que vemos con los ojos y entendemos con la mente; una vez que el entendimiento ve la verdad, viene el asentimiento por el que se tranquiliza el hombre entero, no la mera potencia intelectual”²⁷. El acto humano se lleva consigo al hombre entero sin aislar ninguna de sus potencias superiores. Lo que el entendimiento percibe *necesariamente*, la voluntad lo acepta *libremente*, es decir por adhesión voluntaria. Pero en los actos de fe, cuyo objeto el entendimiento no puede attingir, igualmente la voluntad interviene libremente en adhesión *racional* a la autoridad del Testimonio revelante.

Lo que Xiberta no admite es que haya en el creyente una escisión entre el entendimiento y la voluntad. Ningún acto volitivo, por exclusivamente que lo sea, puede desligarse del entendimiento, puesto que ambas potencias operan simultáneamente en cualquier actividad humana, aunque cada una según su naturaleza. Lo que nuestro autor quiere es que el teólogo entienda, en bien de la objetividad teológica, que, en el acto de creer, ambas facultades están presentes a manera de sendos principios: uno *percipiente* y otro *impelente*.

Pero esta especie de división de funciones entre entendimiento y voluntad no sería ningún pensamiento xibertiano si no interviniera un matiz de gran sustancialidad para nuestro autor; y es que cuando la visión es de un objeto de fe, la voluntad siente que se halla “fuera del orden de la libertad.” Es decir: que ante las “razones” que la razón no capta, se repotencia –paradójicamente– la fuerza volitiva. Por eso el peligro más común de los creyentes de temperamento muy volitivo es el de caer en el fanatismo. La categoría de los motivos, aunque sean subjetivos, es lo que crea fanáticos. En suma, la voluntad del creyente puede volverse más intensa porque las verdades de fe “se fundan en la autoridad del testificante.” Es precisamente en este punto donde estriba la diferencia entre la ciencia y la fe, que implica también una diferencia en el proceso psicológico del conocimiento; lo cual, bajo la

²⁷ BARTOLOMÉ XIBERTA, *De cooperatione voluntatis in cognitione*, “Divus Thomas” 41 (Piacenza 1938) 498.

perspectiva de Xiberta, pone en serio compromiso el voluntarismo escotista, pues en el acto de fe la voluntad se vuelve más compulsiva cuanto más noble e inabarcable es el motivo intelectual de creer. La palabra adhesión equivale a asentimiento, “y el verbo asentir, añadido al de ver, cobra nueva fuerza, como cuando decimos que alguien asiente a la verdad vista”²⁸. Un buen psicólogo comprobaría experimentalmente la diversidad de matices que hay entre la visión y la adhesión, observando cómo se modifican los estados de ánimo según la calidad de las percepciones intelectuales y las decisiones volitivas. Es precisamente en este contorno donde se disciernen las características morales y las diversas categorías de los atributos individuales de cada sujeto humano. Nuestro teólogo nos lo hace ver con algunos ejemplos: “Con respecto a la visión, decimos de ciertos ingenios, que son claros, oscuros, perspicaces, rápidos, obtusos; mientras que en lo tocante a la adhesión calificamos a diversos hombres de tenaces, temerarios, audaces, tímidos, precipitados, cautos, etc.; el asentir a una proposición sin razón suficiente es ligereza; no ceder ante graves razones significa dureza de corazón; exigir razones proporcionalmente graves es propio de personas juiciosas; no percibir una verdad adecuadamente propuesta es signo de lentitud mental”²⁹.

Pero en el ámbito de la creencia cristiana, no solo pesa la fuerza intrínseca de los argumentos, sino también la extrínseca, la que nos proviene de la autoridad colectiva de autores graves, o famosos, cuando no concuerdan unánimemente en una doctrina. Con frecuencia los teólogos se hallan en situación dubitativa al tener que enfrentarse con opiniones arriesgadas, en cuyo caso se suele acudir a la comparación entre diversas doctrinas. Pero el prestigio de las autoridades puede confundir al candidato a teólogo, según que el tono de la argumentación sea más o menos cercano a la modernidad. Están, por otra parte, las disposiciones psicológicas de cada individuo, que tienden a la contradicción entre las preferencias subjetivas y las realidades objetivas. Como en cuestiones de fe la autoridad suele valer como argumento de peso, Xiberta teme que el joven aspirante a teólogo se incline más por la seducción de las autoridades “modernas” que por la legitimidad de sus argumentos. La voluntad en tal caso se anticipa al entendimiento, contradiciendo una de las tesis favoritas de Xiberta: “que la voluntad nunca precede al entendimiento, sino que le sigue”³⁰.

²⁸ Ibid. 497.

²⁹ Ibid. 498.

³⁰ Ibid. 501.

Por eso el maestro quiere que fijemos la atención en la naturaleza de la visión, para prevenir una adhesión errónea de la voluntad. Tal vez pensando en la tendencia juvenil hacia el subjetivismo y el criticismo kantiano, también intenta prevenir que la acción del entendimiento “no sea perturbada” ni por exceso ni por defecto volitivo. Entendimiento y voluntad actúan como “causas totales, pero cada una limitada a su género”³¹.

2.7 De lo dicho parece lógico suponer que Xiberta situara el origen de los errores del “modernismo teológico” en anteponer la adhesión a la visión, lo que según él trae como consecuencia las siguientes inversiones. 1. Inversión total de la doctrina católica respecto a la religión, pues según el catolicismo, aquella es un modo de relación personal entre Dios y el hombre, habida cuenta de que entre ambos hay una diferencia que determina la verdad o la falsedad de una religión; en cambio, el “modernismo” entiende tal relación como un sentimiento vago hacia no se sabe qué tipo de divinidad, lo que permite concluir que toda las religiones son válidas. 2. Inversión del concepto de revelación, pues ésta ostenta un conjunto de verdades y objetos naturales y sobrenaturales, mientras que el “modernismo” no significa más que una mixtificación de sentimientos y emociones. 3. Inversión el sentido de la fe y de los dogmas. La doctrina católica entiende la fe en sentido objetivo, como libre adhesión a unas verdades que aceptamos por revelación divina, y que vienen definidas en dogmas infalibles que no admiten modificaciones, so pena de disentir de la Iglesia, mientras que el “modernismo” explica la fe como vaga experiencia religiosa, considerando los dogmas cual fórmulas “de valor relativo”, modificables alternativamente según conveniencia. 4. Inversión del concepto de Dios. Es doctrina común que conocemos la existencia y atributos de Dios por inducción analógica a través de las cosas creadas, mientras que para los modernistas es indiferente que Dios exista o no; lo esencial es que “el creyente afirme que Dios existe.” En cuanto a los atributos divinos, cada creyente puede forjárselos “según su propio sentimiento religioso.” 5. Inversión de la figura de Jesucristo. “La doctrina católica sostiene que Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre. Dotado de prerrogativas derivadas de su doble naturaleza”, mientras que los modernistas afirman que un Cristo así concebido es mera ficción de los creyentes; que el Cristo histórico no pasó de ser un hombre de extraordinario liderazgo religioso, que dio ori-

³¹ Ibid.

gen al estado actual de la religión cristiana. 6. Inversión del acervo doctrinal de la Iglesia como conjunto de realidades objetivas que alimentan la fe y la esperanza de los creyentes, en tanto que los “modernistas” opinan que tal fe y esperanza no se asientan en ninguna realidad, sino que responden más bien al sentimiento religioso de un determinado momento personal o social³².

Estos seis puntos son un completo resumen de la encíclica *Pascendi*, que se podría apostillar con algunas observaciones que añade Xiberta: que el “modernismo” disminuye la religión sustituyendo su verdad y realidad por un conjunto de fenómenos subjetivos; que desintegra la religión de la vida humana, negando que tenga parte alguna en la de cada hombre en particular, ni en el aspecto moral ni mucho menos en el intelectual; que convierte el teocentrismo de la religión en un miserable antropomorfismo; que confunde lo sobrenatural con lo suprasensible y arracional, reduciéndolo todo a mera experiencia religiosa. Todo lo cual supone en la práctica, un regreso a las doctrinas del protestantismo, aderezadas según el espíritu del romanticismo y del criticismo kantiano. Lo cual ilustra Xiberta con su acostumbrado recurso a la síntesis histórica: “Los primeros protestantes creyeron que la doctrina católica se oponía en buena parte a las enseñanzas reveladas por Dios, concluyendo de aquí la necesidad de negar los dogmas católicos y regresar a las fuentes de la revelación. Los protestantes liberales, por su parte, pensaron que no sólo la doctrina católica sino también la protestante eran igualmente contrarias a la Biblia y a las razones filosóficas bien elaboradas. Por otra parte, dando por inválida la denominación de cristiano, afirmaron que en modo alguno era necesario atenerse a las antiguas doctrinas; y que para mejor persuadirnos de ello, había que acudir a la filosofía, entonces vigente, del kantismo y el romanticismo. [...] Con el auxilio de esas filosofías, los liberales convirtieron la religión en una de tantas funciones humanas en las que no tiene parte alguna la objetividad. Los modernistas, a su vez, tratan de introducir en el campo católico esta solución de los protestantes liberales”³³.

2.8 A partir de este momento conviene volver a las razones por las que nuestro teólogo atribuye tal importancia a las proposiciones quidditativas. En efecto, de ellas depende la consistencia de una doctrina. Si las tenemos a menos, desaparece el proceso intelectual de la

³² Cf. BARTOLOMÉ XIBERTA, *Introductio in Sacram Theologiam*, Barcelona, Herder, 1964, 50-51.

³³ Cf. *ibid*, 52.

fe, quedando sustituido por vagas aprehensiones subjetivas y fenoménicas. Solo las proposiciones quidditativas hacen que “nuestro conocimiento tenga garantía de verdadera realidad”. La razón de ello está en que la verdad de tales proposiciones consiste en la adecuación del sujeto al predicado, independientemente de las circunstancias que intervengan en el acto enunciativo. Si un accidente circunstancial del sujeto subjetiviza la estimación del predicado, deberá atribuirse “a la inevitable imperfección de cualquier operación creada, pero no a la estructura de nuestra potencia gnoseológica”³⁴. Por consiguiente, sería un error identificar la autenticidad del acto enunciativo con la verdad enunciada, pues en tal caso los momentos objetivos y subjetivos tendrían el mismo rango, lo que entraría en contradicción con el objetivismo xibertiano. Es de gran importancia mantener esta diferencia de rango, pues las verdades subjetivas tienen carácter contingente, mientras que la verdad de las proposiciones quidditativas permanece inmutable. Parodiando a Einstein, podríamos sentenciar: “lo contingente pasa; lo quidditativo es para siempre”.

Pero, supuesto el caso de que el tiempo desmintiera una proposición que dábamos por quidditativa, ¡tanto más a favor de la verdad objetiva!, porque el error humano no sucede por esencia sino por accidente. No por mera casualidad dirigió Xiberta tantas invectivas contra el nominalismo, al que acusaba de “cortedad aprehensiva” porque no admitía más aprehensión que la sensitiva, sin percibir su provisionalidad y contingencia. Al parecer, los nominalistas no advirtieron que el binomio sujeto-predicado no debe restringirse al ámbito lógico, sino que hay que extenderlo al ontológico. El nominalismo carga el acento en la individualidad del sujeto, relativizando los predicados, o acaso negándolos. En consecuencia, el pensamiento nominalista atenderá más bien a los fenómenos históricos, sociales, económicos, etc. Dicho lacónicamente: no será doctrina sino conjetura, sentimiento, opinión transitoria.

De aquí se desprende que el aspirante a teólogo no debe contemplar las proposiciones según la autoridad de quien las formula, o su consonancia con los tiempos, sino discernirlas según los juicios quidditativos que contienen. Es una forma de prevenirse contra el subjetivismo nominalista. Doy por supuesto que ningún conocedor del pensamiento xibertiano sospecharía de nuestro autor una cierta aproximación al “racionalismo teológico”. Bien es cierto que una de sus

³⁴ Cf. BARTOLOMÉ XIBERTA, *De errore fundamentalis philosophiae modernae*, “Divus Thomas” 65 (Piacenza 1962) 64.

tesis es que la fe supone un proceso intelectual, mejor o peor acabado según las facultades de cada sujeto; pero el creyente sabe, aunque nadie se lo haya advertido, que en el proceso intelectual hay un límite a partir del cual es preciso deponer a favor de una Autoridad revelante a la que es preciso rendir el *obsequium mentis*; y no por un sentimiento de “indigencia”, o de “angustia existencial”, sino por la sola autoridad del Testimonio, a quien por cierto no podemos ofrecer mejor obsequio que devolverle, bajo la especie de “fe racional”, el don de la inteligencia y la capacidad racionante.

2.9 Veamos ahora, a modo de ejemplo, un aspecto concreto en el que más urge que afinemos las proposiciones. Ya sabemos que el centro de la actividad teológica y mística de Xiberta es la persona de Jesucristo. Uno de los dogmas fundamentales que suscitó largas controversias en los primeros siglos del cristianismo fue el de la Unión Hipostática, que puede resumirse en la siguiente proposición: “Cristo es una persona divina en dos naturalezas íntegras e inconfusas”³⁵. Es decir, que hay en Cristo dos naturalezas, la divina y la humana, pero una sola persona –hipóstasis–, que es la del Verbo. El misterio está en entender cómo el Verbo, de naturaleza divina, puede unirse a una naturaleza humana. En un principio aparecieron, entre otras, dos opiniones opuestas, consideradas erróneas según la doctrina oficial de la Iglesia. Una fue la de Nestorio, que sostenía la existencia de dos naturalezas y dos hipóstasis –personas– en Cristo, mientras que otra, la de Eutiques, afirmaba que la naturaleza humana quedaba subsumida en la divina, siendo ésta la única propia de Jesucristo. El “difisismo” por una parte y el monofisismo por otra. En ambas tesis se anula la Unión Hipostática, o al menos queda flotando como una incógnita, pues el nestorianismo considera, separadamente, doble naturaleza y doble hipóstasis, mientras el eutiquismo refunde naturaleza e hipóstasis en una sola unidad. Ambos errores teológicos (difisismo y monofisismo) proceden de una misma confusión de ambos heresiarcas, que no atinaron a distinguir entre naturaleza e hipóstasis. Casi la totalidad de las herejías cristológicas y trinitarias proceden de dicha confusión. Por tanto, para evitarla convendría prevenir que los creyentes ilustrados cayeran en el mismo error. A tal efecto, nada mejor que instruirlos usando la filosofía –muy oportunamente en este caso– como *ancilla theologiae*. La explicación es larga y compleja, pero trataré de ser tan breve y conciso como pueda.

³⁵ BARTOLOMÉ XIBERTA, *Tractatus de Verbo Incarnato*, Madrid, CSIC, 1954, I 221.

El lenguaje común del que nos valemos para expresarnos es, al igual que los últimos elementos del universo, de naturaleza “corpuscular”. También nuestro discurso usual está constituido de “partículas”, que son los conceptos aisladamente considerados. Cada palabra significa uno de ellos. Pero hay algunos términos que tienen una carga metafísica de la que no solemos ser conscientes. Por ejemplo, usamos las palabras “ser”, “ente”, “sustancia”, “persona”, etc, sin que nos percatemos de su verdadero sentido y significado. La indagación de tales sentidos y significados es precisamente una de las tareas de la filosofía. Profundizar en ellos es como analizar la estructura “corpuscular” del pensamiento. Estas “partículas” del pensamiento son las esencias puras que, desde el ámbito de la universalidad, actúan como últimas formalidades de que constan las proposiciones quidditativas con que construimos la ciencia³⁶.

Partimos de los conceptos generalísimos de ser y ente. Nada expresamos que no implique estos conceptos. La palabra que más repetimos en nuestro lenguaje es el verbo “ser”, conjugado en cualquiera de sus tiempos. Otras veces decimos “ente” como sinónimo de ser, pero hay entre ambos términos una diferencia: la palabra “ente” obra como sujeto de una proposición, mientras que “ser” actúa como predicado. Por ejemplo, al decir que Picasso es pintor, expresamos lo que el sujeto “Picasso” *es*. Pero importa mucho que distingamos entre ser esencial y ser eventual. Lo que Picasso es esencialmente no es “pintor”, sino “hombre”, o “racional”. Por consiguiente, con respecto a determinado ente-sujeto hay unos predicados que son esenciales y otros accidentales o eventuales. Los esenciales son los que no pueden faltar en ningún sujeto de cualquier especie, mientras que los accidentales pueden ser o dejar de ser, o nunca haber sido. La racionalidad no es separable, ni por un solo instante, del “ente” Picasso, en tanto que su condición de pintor no es continua, y hasta podría no haber sido sin que por ello quedara aniquilado el hombre Picasso.

Desde esta visión primaria y elemental, la realidad se nos presenta como encajada entre sendos grupos de esencias, de las que unas son completas y otras complementarias. Las primeras son realidades concretas, perceptibles y pensables por sí mismas sin sustento conceptual de otras. Son las que conocemos con el nombre de sustancias.

³⁶ En este artículo se usan las palabras *ser*, *ente*, *sustancia*, *esencia*, *naturaleza*, *hipóstasis*, *supósito* y *persona* según la epistemología aristotélico-tomista; no en el sentido con que se emplean en la mayoría de las filosofías postcartesianas, más concretamente a partir del Empirismo inglés.

Desde una consideración puramente gramatical, todos los nombres sustantivos son, conceptualmente, sustancias. En cambio las esencias complementarias carecen de existencia autónoma, no pudiendo ser pensadas en sí mismas, sino en las sustancias que las soportan. Tal ocurre, por ejemplo, con los colores, figuras, cantidades, cualidades, etc., que no son pensables fuera de una sustancia. La tradición filosófica ha transmitido estas esencias bajo el nombre de *accidentes*, por cuanto pueden o no acaecer a las sustancias. Ese inmenso universo de esencias completas y complementarias solo es abarcable por el pensamiento reflejo. Es la parte sumergida del entendimiento, por donde, inconscientemente, solemos pasar de largo en el uso ordinario del lenguaje.

La primera pregunta que a este respecto se impone es: ¿surge la noción de sustancia por comparación entre conceptos ya formados, o es resultado de sensaciones que agrupamos arbitrariamente según la naturaleza de sus efectos? La sustancia es concebible bajo dos aspectos; como predicable o como predicamento. En cuanto que predicable forma parte de la clasificación de conceptos, y es el más extenso en el orden de la universalidad; es imposible concebir una entidad más universal que la de sustancia. Por eso Xiberta coloca la predicabilidad en el orden trascendental. Pero la misma sustancia, vista como predicamento, es también la primera en el orden de las realidades naturales, fuera de la abstracción. Con menos palabras: la sustancia como predicable está solo en la mente, mientras que como predicamento es una existencia real. Previa esta aclaración, la respuesta a la pregunta inicial es que la sustancia no surge de la comparación entre otros conceptos, sino de las sensaciones que el intelecto elabora y transforma en esencias o quiddidades.

Dije que la sustancia es primera, tanto en sentido de predicable como de predicamento. La razón de ello está en que el origen del predicable es el predicamento, es decir, la realidad sensitiva, como lo expresa el clásico axioma: “nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en algún sentido”, o como aparece en el símil del “árbol lógico”, donde los individuos están representados en las raíces. ¿Cómo podríamos, si no, representarnos las esencias, es decir, los géneros y las especies de los individuos? Por eso, lo primero que deben observar los filósofos y teólogos realistas es el orden predicamental, es decir, la realidad objetiva. La cualidad primaria de la sustancia como predicamento consiste en no ser o estar en otro, sino en ser *por sí*. Es importante anteponer la negación *no* ser en otro, pues la sustancia es “sujeto de inherencia,” esto es, una especie de receptáculo de cuantas propiedades o atributos pueda contener un objeto según el género o

especie a que pertenezca. No importa que se trate de atributos esenciales o accidentales, porque, en tanto que los refiramos como atributos, están necesariamente en un sujeto de inherencia, tanto en el orden físico como en el moral. Aprenderemos, de paso, a no confundir los atributos o accidentes con la sustancia que los “sustenta”, como ocurre en algunas filosofías modernas y contemporáneas, que definen al hombre más por sus situaciones y circunstancias que por su esencia, que es la racionalidad. Imposible sería afirmar que las creaciones de Picasso son iguales a Picasso, o no distinguir entre el individuo y sus atributos, de la misma manera que lo distinguimos de la especie a que pertenece. Aunque las sustancias suelen ser unívocas, su univocidad no es un rasero que las iguale a todas, pues cada sustancia tiene unos atributos que la diferencian de otras. Es sentencia comúnmente reconocida que la riqueza ontológica que confiere diferencia de “categoría” a las sustancias depende de la cantidad y cualidad de accidentes que las acompañan. Los accidentes no solo notifican la identidad de las sustancias, sino que también las modifican, magnificándolas, disminuyéndolas, ennobleciéndolas, vituperándolas, etc. He aquí cómo lo explica Xiberta partiendo de las nociones de ser y ente: “El orden trascendental es el orden del ente como tal, mientras que el orden predicamental es el de las determinaciones del ente. Al orden trascendental pertenecen, ante todo, la misma noción de ser [y ente], incluidas las pasiones del ente, su existencia y modos de existir; al orden predicamental pertenecen las notas genéricas, específicas, individuales, las cualidades y los demás accidentes: todo ello en conjunto es lo que determina las cosas en su quiddidad. Con las nociones trascendentales se indica el modo de ser de cada una de las cosas de distinta determinación, mientras que con las notas predicamentales, cada cosa se distingue de otra que tiene diferente quiddidad. Así, por ejemplo, en el orden trascendental, un hombre posible se distingue del que realmente existe, y en el orden predicamental el hombre se distingue del león, el hombre vivo, del muerto, el niño, del adulto y del viejo”³⁷.

2.10 Pero según parece, interesa mucho a Xiberta, que el orden trascendental de *ser-sustancia* se contraiga hacia sus correlatos predicamentales, que son más concretos e individualizantes. La razón de ello está en que con dicha contracción objetivamos mejor el contenido ontológico que subyace en la aprehensión de realidades concretas. Llamando sustancia a lo que es en sí y no en otro, se da por enten-

³⁷ BARTOLOMÉ XIBERTA, *Tractatus de Verbo Incarnato*, 225.

dido que los modos de ser y existir no son los mismos en las sustancias que en los accidentes. Las sustancias *son* y los accidentes *están*. Pero para estimar en su justo valor una sustancia, se requiere que sus partes determinantes, que son los accidentes, se hallen en cantidad suficiente para que la individualidad sustancial resalte con todas sus connotaciones, sin saturarla por exceso ni disminuirla por defecto. En esta labor abundaron los teólogos patrísticos, viéndose en la urgencia de afinar los conceptos de las controversias cristológicas y trinitarias. Para ello precisaban de unos términos que designasen adecuadamente el ser de la sustancia y de los accidentes. Al fin, parece que convinieron en que las diferencias terminológicas se resumían en dos: *sub-sistere* (ser razón y sustentáculo) e *in-sistere* (ser inherente y sustentado). Así de la misma manera que es propio de la sustancia el *subsistir* cual base y soporte de los accidentes, también lo es por parte del accidente el *inestar* en una sustancia que lo soporta. Por eso sería gran error confundir la sustancia con la subsistencia. Tomás de Aquino lo dice brevemente: “Subsistir no es más que existir por sí, mientras que lo que existe por otro no subsiste”³⁸.

El hecho de que sustancia y accidentes constituyan una unidad no se debe a que necesitan unirse para ser una sola cosa, sino que ya lo son desde el instante en que una sustancia es concebible como tal. Lo cual no impide las comparaciones que todo buen analista quiera hacer. En esta operación la sustancia saldrá siempre favorecida, pues grande es la diferencia entre ser autónomo y ser inherente. Pero nuevos términos eran necesarios para restringir aún más el concepto de sustancia; y fue así como se crearon los de *naturaleza*, *supósito* y *persona*.

Dentro del contexto en que estamos, naturaleza y esencia se emplean como sinónimos, pero con la diferencia de que la esencia indica la especie a que pertenece una sustancia, es decir: significa lo que una cosa *es*; el *quid*, como a veces decimos, razón por la cual los filósofos “sinonimizaron” las palabras *esencia* y *quiddidad*. La naturaleza, a su vez, se toma del verbo latino *nasci*, por cuanto el *nacer* indica el término natural de la generación, de donde vino la definición de naturaleza como *principio de operación*. De hecho, cada sustancia opera de acuerdo a la constitución ontológica, a su *modo de ser* según la especie dentro de la que ha sido generado. Es, por tanto, lógico que consideremos una sustancia concreta como analogable respecto a todos los ejemplares de su misma especie.

³⁸ *De potentia*, q. 9, a. 1.

Pero el concepto de naturaleza aún admite ulteriores determinaciones, como las de *hipóstasis*, *supósito* y *persona*. Hipóstasis es la sustancia individua completa, autónoma e intransferible, que juntamente con el supósito y la persona es irreductible a la pura abstracción predicable. No es usual, en efecto, referirse a determinado sujeto personal en sentido de universalidad, o mejor dicho, ningún sujeto personal puede usarse como predicado de una proposición, a menos que lo adjetivemos en sentido metafórico, como cuando decimos de un hombre sabio que es un “Salomón”; nombre que aquí se asume en sentido adjetival, en cuanto que “Salomón”, tomado como adjetivo, puede ser predicado de muchos hombres sabios. En una proposición cualquiera, solo los sujetos –los supósitos– son determinados, en tanto que los predicados, sean puros adjetivos o sustantivos adjetivados, son indeterminados debido a su universalidad, es decir, por su predicabilidad respecto de muchos.

Los supósitos poseen diversos rangos según los géneros y especies a que pertenezcan. En el reino animal hay tantos supósitos como ejemplares, que se distinguen según un conjunto de atributos que los constituyen en especie. Pero en escala taxonómica de grados de perfección, sólo la especie humana posee autonomía completa en el ser y en el obrar. Por eso el supósito racional se sitúa en el último peldaño de la pirámide evolutiva (en el supuesto de que demos por válida la hipótesis darwiniana), y recibe el nombre de *persona* por la dignidad que le confiere su atributo específico de *racionalidad*. Varias definiciones se han dado del concepto de persona, siendo la de Boecio la más afortunada, que suena así: *Rationalis naturae individua substantia*³⁹. Es una definición que merece ser brevemente explicada. Dice “sustancia” en sentido predicable más universal, que abstrae de toda singularidad. Luego añade “individua” en referencia al ente existencial concreto, que posee unas notas intransferibles e incommunicables propias de un último sujeto de atribución. No alude Boecio a la simple individualidad ontológica, lo que es *indivisum in se*, sino a la exclusividad que implica el *actus essendiproprium* del sujeto racional. El dictado de “racional con que distinguimos a un sujeto significa aquella parte de la razón universal que posee y ejercita conscientemente.

Derivadas de esta definición boeciana se formularon otras igualmente concisas aunque desiguales en precisión: “sustancia de naturaleza racional”, “supósito de naturaleza racional”, “subsistente en una

³⁹ *Contra Eutychem*, 5.

naturaleza racional”, “individuo de naturaleza racional”. De aquí se sigue que en los sujetos racionales, los términos de supósito y persona son totalmente convertibles, con la sola diferencia de que el supósito se entiende como segunda intención, mientras que la persona designa la actualidad de un ente real, al que se atribuye, además de la existencia, una naturaleza racional a la que compete el rango de *dignidad*. Por eso afirma Tomás de Aquino que la persona *pertinet ad dignitatem*, por ser lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, es decir, “un subsistente en una naturaleza racional”⁴⁰.

2.11 Bartolomé Xiberta, que conocía en profundidad la evolución de los referidos conceptos, desde la Patrística hasta el siglo XIII, hace de ellos una acuciosa aplicación al dogma de la Unión Hipostática. Puesto que la persona significa “plenitud en el orden trascendental, esto es, perfecta constitución en la línea del ser”, hay que considerar cuánto difiere la unión en la naturaleza de la unión en la persona. Basado en esta diferencia establece así su “*conspectus doctrinae*”: *La humanidad [de Cristo] asumida por el Verbo puede permanecer íntegra e inconfusa, quedando no obstante intacta la distinción de la persona, pues ésta implica plenitud en el orden trascendental de la existencia, mientras que la naturaleza alberga las determinaciones del orden predicamental. De donde resulta que la unión hipostática debe entenderse así: que la humanidad de Cristo, teniendo de por sí sus notas predicamentales, recibe la plenitud trascendental de la persona del Verbo*⁴¹. “En consecuencia” –añade– “queda evidente la diferencia entre la unión en la naturaleza y la unión en la persona: la unión en la persona, la hipostática, es la que funde dos entidades en una misma razón de existencia, sin que sobrevenga ninguna mutación en la unión de ambas; al contrario, la unión en la naturaleza hace que sean las razones determinativas las que se unen en una sola. Sin embargo, no hay que entender esta diferencia como si la razón de persona acaparara todo lo perteneciente al orden de las cosas naturales, quedando para la naturaleza solo las notas determinativas para referencia de valores ideales, lo que conduciría a una interpretación monofisista de la doctrina de San Cirilo”⁴². Xiberta, en efecto, sostiene la misma doctrina ontológica de San Cirilo de Alejandría: la unicidad entre el Verbo y el Cristo-Hombre, “con una perfecta

⁴⁰ Cf. I, q. 90, a. 3.

⁴¹ BARTOLOMÉ XIBERTA, *Tractatus de Verbo Incarnato*, 224-225.

⁴² *Ibid.* 225.

e inmutable permanencia de la deidad y la humanidad”. Según esta teoría, el Verbo eterno, exento de carne humana, es el mismo que se encarnó y nació de la Virgen María. No fue el hombre nacido de María quien se unió al verbo, sino que el nacido de ella fue el mismo Verbo. Éstas son algunas proposiciones textuales del mismo San Cirilo:

“Antes de la encarnación, era solo el Verbo exento de carne; después de la encarnación, era el mismo Verbo con un cuerpo humano”.

“Después de aquella arcana unión, ya sea que llames a Dios Emmanuel o lo llames hombre, reconocemos igualmente aquella misma entidad”.

“Así como cada uno de nosotros tiene su propio cuerpo, del mismo modo también el cuerpo del Unigénito era el suyo propio y no el de otro”⁴³.

En el lenguaje de San Cirilo está clara la formulación del dogma. Sin embargo le faltaba la *rifinitura* ontológica que no sobrevendría hasta el siglo XIII, con el uso de los términos más arriba mencionados y explicados. Al inicio de la cuestión 10 del *Tractatus de Verbo Incarnato* (p. 251), Xiberta parece mostrarse satisfecho de haber ilustrado “ope reflexionis philosophicae”, el misterio de la Unión Hipostática. En efecto, demostró que la naturaleza puede ser perfecta según su línea sin que quede afectado el orden trascendental propio del supósito y de la persona, quedando así debidamente explicada la constitución de humanidad de Cristo. Sin embargo, todavía continuará profundizando, también “duce philosophia”, en las razones ontológicas por las que el supósito y la persona se “contradistinguen”. Pero aquí no entraré en ellas, en parte porque suponen una ampliación de los conceptos ontológicos ya definidos, y también para no hacer más tedioso este trabajo. Después de todo, sospecho que la interpretación monofisista de las expresiones de San Cirilo era el íncubo que le quitaba el sueño a nuestro teólogo.

Las confusiones venían, según parece, de ciertas originarias imprecisiones léxicas, muy especialmente con respecto a los conceptos de supósito, naturaleza y persona. Aun con la conciencia de caer en reiteraciones, creo conveniente insistir en otros puntos de la doctrina de San Cirilo, que Xiberta tenía en gran estima: “Que el fundamento y ápice de la doctrina de San Cirilo es la unicidad del Verbo

⁴³ Ibid. 117-118.

encarnado, y en consecuencia, la identidad del Cristo-Dios y el Cristo-hombre; todo ello con perfecta e inmutable permanencia de la deidad y la humanidad”; que el único sujeto de la unión es Cristo, el unigénito de Dios; que es él, y solo él, el único sujeto de las operaciones y pasiones y de todo cuanto ocurre en su divinidad y humanidad, y esto no en sentido simbólico o metafórico, sino real y estricto; que esta realidad es preciso entenderla en una forma adecuada a la dignidad propia que compete al Verbo trascendental, y sin ninguna mutación ni mucho menos disminución de la divinidad, y conservando el origen humano de su ser encarnado, pues lo humano que hay en Cristo no procede del cielo sino de la Virgen María; que la realidad del Verbo no comienza en el momento de hacerse carne, sino que el Verbo que se hace carne es el mismo Verbo de Dios preexistente antes de la Encarnación⁴⁴.

A las anteriores proposiciones siguen otras, también repetitivas. De unas y otras hace Xiberta un comentario distribuido en seis títulos, tomando por base el hecho de que la humanidad de Cristo está “sumergida” en el Verbo. *a) El origen*: tanto en el orden de la naturaleza como del tiempo, el Verbo es anterior al hombre; no nace primero el hombre y después el Verbo. *b) La permanente constitución*: en Cristo, no es el hombre lo que está en el Verbo, sino la humanidad de Cristo sustentada en el Verbo; por tanto en la unión hipostática existe un solo Cristo hecho hombre. *c) Las propiedades*: La humanidad de Cristo no luce “por su cuenta” mostrando unas cualidades humanas sobrenaturalmente asistidas, sino que de su unión con el Verbo, emanan otras que son propias de la dignidad divina, que irradian hacia el exterior. *d) Las operaciones*: No está por una parte el Cristo-hombre obrando humanamente, y por otra el Verbo-Dios ocupado en lo divino, sino que todas las operaciones proceden del Verbo llevando el sello de la dignidad del Verbo. *e) Las relaciones*: Complementa el título anterior. Cristo no es un ser dividido en dos partes, la divina y la humana, la primera perteneciente a Dios y al mismo tiempo al hombre según forma congruente con el Verbo, y la segunda perteneciente solo al hombre según el modo propio del hombre; sino que tanto en lo divino como en lo humano subsiste un solo y mismo Verbo de Dios, operando humanamente de forma conveniente al Verbo. *f) El término de nuestra aprehensión intelectual*: El intelecto humano no percibe la divinidad de Cristo separada de su humanidad, sino un solo y único Verbo de Dios. Por tanto no adoramos por una parte a un Dios con

⁴⁴ Cf. *Ibid.* 117-119.

culto de latría y por otra a un hombre con culto de dulía, sino a un único Verbo-Dios con culto de latría⁴⁵.

He tratado de exponer solo una mínima parte de consideraciones del mismo tenor, en las que Xiberta insiste, según creo, con la mente puesta en todo el conjunto de herejías cristológicas y trinitarias que venían formulándose desde los primeros herejes, más concretamente desde Pablo de Samosata y Eutiques. Como es evidente, todo el acento cae sobre la idea de un Cristo-hombre, sin ninguna mitigación del carácter humano ni mucho menos una separación entre la humanidad y el Verbo. Sin embargo, Xiberta se niega a cerrar la tesis con esta sola consideración, sino que cree necesario añadir que ningún aspecto de la naturaleza humana escapa a la “envoltura” del Verbo; que nada hay en Cristo que no se consustancie con el Verbo. Pensar lo contrario nos llevaría al error que más temía Xiberta: el de introducir en la doctrina de Cirilo de Alejandría elementos de Nestorio y de Teodoro de Mopsuestia.

A la vista de estas observaciones, es preciso conectar con las razones filosóficas que nuestro teólogo tenía en cuenta cuando resumió uno de sus “*conspectus doctrinae*” con esta proposición: *La unión del Verbo encarnado es sustancial-trascendental, no sustancial-predicamental ni accidental*⁴⁶. Sabía cuáles de las categorías ya conocidas había que aplicar a esa “admirable” unión, de la que resulta una persona en dos naturalezas inconfusas. No era otra cosa que establecer la razón ontológica de la unión hipostática utilizando la única terminología filosófica apta para construir una doctrina objetiva acerca de este dogma. En efecto, podemos hablar de unión en dos sentidos: uno sustancial y otro accidental. La unión más comprensible es la accidental, que a su vez se da bajo dos aspectos: o entre una sustancia y un accidente físico, como el hombre y su vestido, o entre un conjunto accidentes físicos dentro de una unidad ontológica ya constituida, como los libros en una biblioteca. Un tal conjunto de accidentes físicos unidos a una sustancia se constituyen en razón ontológica de la misma, pero los accidentes como tales no son la esencia de la sustancia a que están unidos. Son separables y removibles. Todo lo contrario ocurre con la unión sustancial, que es la que existe entre las sustancias y sus notas esenciales, como entre el hombre y la racionalidad. Pero en el caso de la Unión Hipostática, aun admitiendo la validez de la analogía hombre-racionalidad, es necesario elevarse al orden de lo

⁴⁵ Cf. *Ibid.* 118-120 *passim*.

⁴⁶ *Ibid.* 310.

predicable, que Xiberta llama “orden trascendental”, en que se da la unión de los géneros y las especies con sus notas esenciales. Ambos órdenes tienen categoría ontológica, pero es preciso conceder la primacía al orden trascendental.

En opinión de Xiberta, la Iglesia siempre ha tenido en cuenta esta doctrina al tratar de la persona de Cristo. Los teólogos ortodoxos utilizaron este léxico con el mismo sentido y significado, exponiendo la doctrina de la unión hipostática en analogía con la doctrina aristotélica de los predicables y predicamentos. Los errores cristológicos solían vagar de extremo a extremo, maximizando la humanidad de Cristo por salvar su divinidad, o exaltando la divinidad en detrimento y a veces negación la humanidad. Por no topar con Escila se estrellaban contra Caribdis. El principal escollo estuvo en la imprecisión de los términos, como parece decir nuestro teólogo: “La ignorancia de nuestra distinción fue el origen común de los errores opuestos. La intención de los nestorianos era la de hacer resaltar la diferencia de la humanidad de Cristo y por eso negaron su unidad ontológica; los monofisistas, en cambio, pusieron todo su empeño en conservar la unidad ontológica del Verbo encarnado, por lo cual negaron que la humanidad fuese una realidad ontológica distinta. Pero reconociendo la distinción entre los dos órdenes, a primera vista las mencionadas conclusiones se caen de su peso”⁴⁷.

Después de todo, es lícito suponer que la insistencia de Xiberta en la “unión sustancial-trascendental” se debe a la nobleza del *sujeto* de esta disquisición filosófica. Porque la integridad doctrinal, en este caso, consiste en salvar la divinidad y la humanidad del Verbo sin pérdida ni disminución alguna de ambos extremos. Si no me equivoco, el Verbo se hace carne no por vía de conversión de la humanidad en Dios, sino de *asunción* de la humanidad por parte de Dios. Es decir, que el Verbo no recibe *pasivamente* la humanidad, sino que la *asume activamente* sin detrimento alguno de su divinidad. Lo cual concuerda con el *Symbolum* de San Atanasio, que en su versículo 33 dice así: *Unus autem [Christus] non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum.*

2.12 Si en Cristología luce brillante la mente filosófica de Xiberta, no menos notoria es en la mayoría de sus demás escritos filosóficos y teológicos. En ellos está presente la misma precisión conceptual en orden a ponderar la figura de Cristo-Dios en unidad de

⁴⁷ Ibid. 232.

naturaleza, trinidad de personas y centro de la vida espiritual cristiana. La razón de ello está en que no hay otro lenguaje más preciso en sentido y significado para hacer comprensibles, por vía analógica, las cosas relativas a la Divinidad.

Pero el mayor reto de los teólogos es el de razonar sobre el dogma de la Trinidad. Se trata nada menos que de enfrentarse a un misterio que contradice la esencia mensurable de todo el Universo físico y en gran parte también del psicológico. La trinidad como concepto básico de ciertos esoterismos griegos y orientales, era ya multiseccular desde el principio del cristianismo; ni dentro ni fuera de él causaba extrañeza alguna en las mentes cultas. Pero el misterio de una naturaleza divina en tres personas distintas e idénticamente divinas, impuesto como dogma, ha sido siempre el capítulo más arduo de los creyentes católicos. De ello se hace cargo Xiberta desde el principio de su *Tractatus de Deo Trino*, dando por cosa muy natural que la mente humana se pregunte cómo en un Dios simplicísimo puede residir la pluralidad. Si nos preguntamos cómo se constituye esta Trinidad, tanto incluyendo la fe como descartándola, solo se nos ofrecen tres vías de solución: la producción, la comunicación y la procesión. Empezamos por esta última, que es también la más importante.

Tomás de Aquino explica la procesión bajo dos aspectos: el movimiento local y la emanación. Por vía de movimiento una cosa procede a ocupar su lugar partiendo del que ocupaba anteriormente, formándose así un orden de colocación. Por vía de emanación indicamos la influencia de un objeto sobre otro, como cuando decimos que las mareas proceden de la gravitación de la luna y el sol. Pero, no contento Xiberta con esta explicación, añade: "La consideración del Angélico sobre el significado de este amplísimo nombre sería suficiente si solo se tratara de aplicar a Dios el nombre de procesión en cualquier sentido; pero cuando la cuestión está en si es o no conveniente aplicar a Dios lo que esta palabra significa, es necesario investigar qué clase de razones ontológicas se implican en las procesiones de las cosas creadas"⁴⁸. Nuestro teólogo enumera seis modos de procesiones, siguiendo en parte a Santo Tomás. Mencionaré solo cinco, por ser uno de ellos equivalente al anterior:

Primera procesión: Se encuentra en la línea de la causalidad extrínseca, en virtud de una causa eficiente, como la producción de un artefacto, o el desgaste de un objeto por el uso. En este caso el

⁴⁸ BARTOLOMÉ XIBERTA, *Tractatus de Deo Trino*, Roma 1964, 42.

efecto es separable de la causa, colocándose el operante fuera de lo operado.

Segunda procesión: Ocurre por obra de causalidad intrínseca, en virtud de la potencia que está en el operante como parte de su misma constitución, tal como el éxito de un profesional procede de su habilidad o inteligencia.

Tercera procesión: Es la que sucede por operación inmanente material, como la procesión de un hijo por generación natural. En tal caso la procedencia de los entes llevan en sí mismos los principios de su perfectibilidad transmitidos por el generante. “No proceden como de lo perfectible a lo perfectible, sino de lo perfecto a lo perfecto, o como del operante a lo operado.” Sin embargo, esta procesión es deficiente porque la forma de donde provienen solo puede producir ejemplares materiales que traen consigo el mismo principio de multiplicación numérica, por lo cual quedan separados de su principio y solo le son consustanciales en cuanto al origen.

Cuarta procesión: Es la que se produce por operación inmanente espiritual. En ella desaparecen las deficiencias de la procesión anterior, debido la ausencia de multiplicación numérica, que hace que solo se establezca comunicación con una sola forma. A esta cuarta procesión pertenece el *verbum mentis*, que posee la misma forma del entendimiento de donde procede. “El verbo procede en cuanto que es de la misma forma con que actúa la mente, es decir, la misma no solo en origen sino permanentemente”. Pero, con ser esta forma de una calidad tan eminente, si la consideramos en los humanos, aún queda lejos de la suma perfección, porque las formas que elabora la mente humana a partir de las potencias sencientes, son tan abstractas que necesitan expresarse en términos muy universales, necesitando del acto de entender, que es meramente accidental.

Quinta procesión: Se realiza sin ninguna operación inmanente. En ella brillan todas las connotadas características de la procesión anterior, además de unas entidades totalmente distintas que se unifican en una sola naturaleza. Tales son la *espiritualidad*, la *inteligibilidad*, la *volición* y la *potencia*. “La espiritualidad” –dice– “es posesión ontológica en orden a sí misma; la inteligibilidad y la volición se ordenan a la espiritualidad como sendas operaciones *ad intra*, las cuales, aunque distintas entre sí, están ordenadas de modo que la cognición preceda a la volición; la

potencia, por su parte, sigue a la espiritualidad en orden a las operaciones a que haya lugar"⁴⁹. Sin embargo, la procesión sigue siendo deficiente, puesto que las mencionadas cuatro entidades no son cosas concretas sino solo "momentos o aspectos" propios de un ente perfecto.

Estos cinco modos de procesión implican las nociones de operación, producción y comunicación. *Operar* significa actuar por vía de causalidad eficiente. *Producir* es constituir algo en su propio ser, de cualquier forma posible. *Comunicar* es entregar a otro un bien propio del comunicante, pero de forma tal, que dicho bien quede luego como un bien común entre el dante y el recipiente, ya sea por medio de una acción o sin ella⁵⁰. Tomando por base las precedentes consideraciones filosóficas, formula Xiberta el primer "Conspectus doctrinae" de su *Tractatus de Deo Trino*:

*Existe pluralidad en Dios porque el Hijo y el Espíritu Santo proceden del Padre, el cual es un principio en una Trinidad. El Hijo y el Espíritu Santo proceden según unas operaciones cuyos términos son Dios como principio; son por tanto operaciones verdaderamente productivas, en las cuales se comunica la sustancia del principio operante*⁵¹.

En esta proposición bipartita, el autor muestra el hecho escueto de la procesión trinitaria, que él llama "primer elemento de la Santísima Trinidad". En sendas partes se manifiesta, respectivamente, la pluralidad y la unidad de Dios. Las pruebas textuales en que apoya su "conspectus" son abundantes y de prolija descripción, en su mayor parte limitadas a la tradición patrística. En la racionalización del dogma prosigue usando la terminología que ya conocemos: naturaleza, sustancia, supósito y persona. Este último término es, naturalmente, el que protagoniza los contextos, puesto que en él se resumen las más elevadas notas del ente perfecto. Como ya lo expresaba Xiberta en su tratado *De Deo Uno*, Dios verifica en sí mismo las razones de sustancia y persona, de tal modo que en él no es posible pensar nada que esté por debajo de la persona, ni mucho menos por fuera de ella. En consecuencia, todo lo divino es personal y subsistente en sí mismo. Los atributos divinos absolutos se identifican con la esen-

⁴⁹ Ibid. 46-47.

⁵⁰ Ibid. 47.

⁵¹ Ibid. 49.

cia divina. Pero como al mismo tiempo el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo los reconocemos distintos por revelación, son por eso subsistentes distintos, que es lo mismo que personas distintas. Así el Padre, por lo mismo que posee la divinidad como principio, es persona; y el Hijo, por cuanto también la posee como procedente del Padre, es igualmente persona, y lo mismo vale respecto al Espíritu Santo. Si nos figuráramos el Verbo y la Sabiduría y la Sabiduría y el Espíritu como entidades impersonales en Dios, pecaríamos de antropomorfismo”⁵². Lo que queda resumido en otro “*conspectus doctrinae*”: *El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo están cada uno constituidos en perfecta razón de sujeto. Por consiguiente son, cada uno, personas distintas*⁵³.

Por otra parte, puesto que en la infinitud de Dios no caben distinciones numéricas ni multiplicación de sustancias, no podemos más que reconocer en las tres Personas una absoluta identidad numérica y sustancial. De nuevo resuena el “*Simbolum Atanasianum*”: *Neque confundentes personas, neque substantiam separantes*. Pero, por la dificultad de entender cómo se da la diversidad en el Dios Uno, es preciso explicar por qué en la divinidad debe haber tres personas. Es lo que el teólogo trata de hacer bajo dos aspectos: la entidad y las notas que de ella se predicán. El primero se refiere a la conformidad y el segundo a la unidad. La conformidad tiene dos grados: la semejanza y la igualdad. Semejantes son las cosas que convienen en una misma forma, e iguales las que, además, concuerdan con todas las notas propias de esa forma, sin que le falte ni sobre ninguna. En cuanto a la unidad, se dan varios grados, como los que hay entre los géneros y las especies y entre ésta y los individuos, y los que se dan en una entidad concreta. Los que hay entre géneros, especies e individuos están sólo en la mente, pero con fundamento en la realidad. Por consiguiente se trata de una unidad equivalente a la conformidad. En cambio, en una entidad concreta, unas partes se comunican con otras, como vimos en las operaciones inmanentes que se dan en las procesiones. Pero en las operaciones inmanentes materiales la comunicación es siempre parcial, por estar sometida a la cantidad, como lo muestran los ejemplos de la sustancia de los padres respecto a la de los hijos, o la del río respecto al manantial que lo nutre. Los sujetos de estas comunicaciones permanecerán siempre como partes de los respectivos entes originarios. Una comunicación perfecta en una unidad numérica solo podría darse en las procesiones inmanentes espirituales, lo cual es imposible

⁵² Ibid. 71-72.

⁵³ Ibid. 70.

en los entes creados. Ello solo se realiza en la intencionalidad trascendental, donde la palabra y el concepto son una misma cosa, que si en algo se distinguen es en el acto de conocer.

En definitiva tenemos a la vista tres grados de progresión ascendente: semejanza, igualdad e identidad. La semejanza perfecta está en la igualdad, y de una igualdad perfectísima resulta la identidad. De aquí se concluye que, el Hijo y el Espíritu Santo, como términos de la procesión del Padre, mantienen la misma naturaleza divina sin menoscabo de la triple subsistencia personal, resultando de ello una perfecta unidad entitativa. Basado en estas premisas, formula Xiberta otro "Conspectus doctrinae": *Las Divinas Personas son semejantes en todo y perfectamente iguales en la unidad numérica de la simplicísima e invariable sustancia divina*⁵⁴.

El teólogo pone especial acento en la unidad numérica de la sustancia porque la considera "el ápice de las notas que constituyen la verdadera divinidad del Hijo y del Espíritu Santo". La sustancia del Hijo y del Espíritu Santo es la misma del Padre, no solo en razón del origen sino también de la misma constitución sustancial de las Tres Personas⁵⁵.

* * *

Muy larga sería la tarea de seguir mostrando, siquiera solo en parte, los pasajes concretos en que nuestro teólogo se hace filósofo de su propia doctrina teológica. Sin embargo, a guisa de conclusión, resumiré en unas pocas proposiciones, los aspectos esenciales de su pensamiento filosófico ligado a la teología.

El proceso intelectual es un elemento originario y constitutivo de la fe, no algo que le sobreviene como consecuencia.

La revelación actúa primariamente sobre el proceso intelectual, pues de no ser así, la fe y la contemplación carecerían de objeto de aplicación.

La teología es, por su naturaleza, una ciencia argumentativa, que deduce rigurosamente unas verdades de otras; sin embargo, dado su fundamento en la noticia revelada, la argumentación teológica no es de estructura matemática, sin que por ello deje de ser verdadera argumentación.

⁵⁴ Ibid. 78.

⁵⁵ Cf. Ibid. 78-79.

La apologética y la teología pertenecen a distintos rangos: la primera es meramente catequística, la segunda es doctrinal, sin embargo se influyen mutuamente en cuanto que una nos introduce iniciáticamente en la fe, mientras la otra nos muestra las razones de la misma en cuanto que fundadas en la revelación.

En la teología no hay nada arracional, sino que toda ella es doctrina intelectualmente forjada, que puede influir en las demás ciencias y ser influida por ellas, sin que ello implique invasión mutua en los respectivos campos.

Tanto la fe como la contemplación se refieren a realidades claras y bien definidas. La contemplación no consiste en abandonarse a un determinado estado psicológico, sino en dirigirse y unirse a un objeto, independientemente de cualquier afección emotiva.

Después de todo, si se me pregunta sobre la utilidad actual de la doctrina xibertiana, no tengo respuesta. Solo sé que para las mentes obsesivamente postconciliares, mi autor no tiene casi nada que decir. Es un teólogo más bien *démodé*, aséptico, antimediativo. Su obra puede caer en el olvido total, o quizá ser puesta en vigencia por algún acontecimiento casual. En cuanto a él mismo, me consta personalmente que ninguno de estos supuestos le preocupaba. Bartolomé Xiberta era hombre de una sola pieza; nadie habría logrado hacerlo contemporizar con el subjetivismo. Se puede objetar su terquedad, su renuencia a reconocer el cambio de los tiempos, pero no desmentir su doctrina.

Feliz acontecimiento sería que su causa de beatificación llegase a buen término. Cosa que considero innecesaria, no por falta de virtudes sino por sobra. Opino, humildemente, que su figura, tal como la hemos conocido, es suficientemente venerable sin que sea preciso declararlo canónicamente.

A MÍSTICA CARMELITANA E A SOLIDARIEDADE NO MOSTEIRO MONTE CARMELO

EDMILSON BORGES DE CARVALHO, O.CARM.

1. INTRODUÇÃO

Este artigo pretende demonstrar como os Frades Carmelitas, vivendo com os mais pobres entre os pobres: mendigos, alcoólicos, drogados, prostituídos (as), no Mosteiro Monte Carmelo, fazem uma releitura dinâmica e criativa da Regra do Carmo¹, apresentando uma resposta atual aos apelos da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe, que renova o convite para que os “discípulos e missionários” assumam uma atitude de solidariedade com os excluídos.

Os frades formados no auge do movimento teológico-pastoral que caracterizou a vida da Igreja latino-americana pós Medellín, beberam “da própria fonte”² e fizeram à passagem da contestação profética a não menos profética mística solidária.

Evidentemente que para fazer uma releitura deve-se fazer antes, uma leitura. Assim, primeiro tentaremos definir e caracterizar a mística do Carmelo, especificando o que o “*sensus ordinis*” produziu a partir dos estudos mais recentes da Regra bem como da recuperação da tradição em torno da figura do profeta Elias, tido como pai espiritual do Carmelo.

Refletiremos sobre a Regra do Carmo na perspectiva da solidariedade com os “*minores*”. Para isso será apresentada a contextuali-

¹ A Regra do Carmo foi escrita por Santo Alberto de Jerusalém entre os anos 1207 a 1214 e aprovada pelo Papa Inocêncio IV, com algumas modificações, em 01 de outubro de 1247.

² Aqui é interessante recordar Gutierrez com sua obra beber no próprio poço, que inspirou com fecundidade movimentos eclesiais populares na América Latina e Caribe. Tal livro foi fonte de água cristalina da Teologia da Libertação. GUSTAVO GUTIERREZ, *Beber no próprio poço: itinerário espiritual de um povo*, Loyola, São Paulo 2000.

zação do surgimento dos mendicantes, a origem dos eremitas no Monte Carmelo e a originalidade da Regra de Santo Alberto no tocante à fundamentação bíblica do projeto de vida comum apontando a fraternidade como sinal e instrumento da vivência solidária.

Apresentaremos a mística carmelitana subjacente na vivência cotidiana do Mosteiro Monte Carmelo e como a Regra do Carmo, enquanto projeto de vida pode inspirar a busca da sobriedade no processo de reconstrução do humano machucado, sofrido e desfigurado.

Finalmente tentaremos demonstrar na conclusão que está surgindo no interior da vida religiosa carmelitana, movida por uma forte experiência místico-contemplativa, um modelo de vida consagrada mendicante, profundamente atual, com uma grande carga de imaginação e criatividade.

O tema da mística tem provocado grande interesse. Basta verificar a quantidade de publicações voltadas a este assunto. Porém a sede mística, muitas vezes decorrente de um forte processo de subjetivação de fé, necessita de uma correção cristológica, que apresente Jesus Cristo, como a expressão máxima da solidariedade e da compaixão de Deus para com os pobres.

Os Carmelitas que desejam *in obsequio Ihesu Christi vivere*³, são convidados a assumir com autenticidade a mística solidária que tem sua origem na experiência do mistério de Deus e das coisas divinas, porque tudo inicia Nele e por Ele, passa pela história e volta para Ele.

2. O QUE É MÍSTICA? TENTATIVA DE DEFINIÇÃO

O discurso místico é peculiar por tentar traduzir conceitualmente uma experiência singular que ocorre no interior da pessoa e aponta para algo indizível. Ainda assim, em termos especificamente cristão, a mística pode ser definida como uma profunda experiência de participação no mistério de Deus⁴ revelado em Jesus Cristo; que invade a pessoa, a toca nas profundezas do seu ser e progressivamente⁵ a trans-

³ RC 2.

⁴ A profunda experiência de participação no mistério de Deus, segundo João da Cruz, ilumina e transforma o entendimento, a vontade e a memória. Cf. JOÃO DA CRUZ, *Noite*, II, 13,11ss; *Chama*, 1,3-5.

⁵ “Na progressiva e contínua transformação em Cristo realizada em nós pelo Espírito Santo, Deus nos atrai a Ele, mediante um caminho interior que conduz da periferia dispersante da vida para a cela mais íntima do nosso ser, onde Ele mora e nos une a Si” (RIVC 29). Cf. também *Institutio primorum monachorum*, 1.2-8; TERESA DE JESUS, *Moradas*, 1.1,3; 7.1,5; JOÃO DA CRUZ, *Cântico B*, 1,6-8.

forma⁶, conduzindo-a ao serviço generoso em favor dos irmãos⁷. Em outras palavras, podemos ainda dizer que mística seria uma experiência imediata de Deus e das coisas divinas pela via do conhecimento, do amor e da adesão à Palavra, sob a especial influência do Espírito Santo.

É possível classificá-la, em três grandes formas: a mística especulativa, a mística e a profética sendo que esta última é própria da tradição cristã por ser essencialmente cristológica.

Tomás de Aquino se nos apresenta como grande mestre da teologia especulativa da contemplação entendida como “saber comunicável”, assim como João da Cruz será o grande doutor da teologia prática da contemplação, entendida como “saber incomunicável”⁸.

Se na mística especulativa a experiência de Deus acontece no espaço interior do sujeito, na mística, a mesma experiência acontece no espaço sagrado de um rito de iniciação. Porém, sendo experiência, ela é vivida no interior da consciência envolvendo a dimensão reflexiva e litúrgica.

É na liturgia, cume e fonte da vida da Igreja⁹, que a mística mística se expressará. Nela, a vida cristã, será totalmente penetrada pelo Espírito e por sua ação abrirá possibilidade ao cristão de participar da experiência mística. É deste modo que a mística mística tem como eixo a participação objetiva do cristão na liturgia ou na ação sacramental da Igreja.

A mística profética deriva-se da Palavra de Deus, ouvida e obedida, uma vez que a fé vem da pregação e a pregação, da palavra de Cristo (cf. Rm 10,17-18); por isso é a forma original da mística cristã e seu conceito procede da bíblia, particularmente do Novo Testamento.

Na perspectiva da mística profética, o sujeito escutando a Palavra revelada, por exemplo, aos Patriarcas e Profetas, sente-se atraído a assumir para si a profunda experiência de Deus vivida por eles; experiência que está na origem da sua vocação profética (cf. Jr 1,4-10; Is 6,1-8).

⁶ Const. 17. Cf. também JOÃO DA CRUZ, *Cântico B*, 22,3-5; 26, 1;39,4.

⁷ O serviço solidário e amoroso com o próximo dá autenticidade à relação com Deus (cf. Mt 25,34-37).

⁸ HENRIQUE LIMA VAZ, *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, São Paulo, Loyola, 2000, p. 39.

⁹ Constituição *Sacrosanctum Concilium*, 10

2.1 A Mística Cristã e a Solidariedade

Sendo fruto amadurecido da caridade, a união com Deus é regida pelo dom da sabedoria¹⁰, que não é somente especulativo, mas também prático¹¹. Ou seja, a união com Deus é princípio de ação; trata-se de um transbordar¹² da contemplação¹³. No dizer de Lima Vaz, “é um fluir na ação da verdade contemplada na iluminação e dos bens vividos na união”¹⁴.

O místico cristão vive intensamente a contemplação como conhecimento e amor, e o amor, por sua vez transborda em ação ou serviço. Disso decorre que o autêntico místico cristão relativiza a sua própria experiência e busca muito mais a caridade (cf. 1Cor 13). Trata-se da comunhão com o Deus de Jesus Cristo e que se expressa como gratuidade do dom de si pelos irmãos e pelo mundo, disso é que deriva a mística solidária com seu conteúdo profético. Isso por que “os verdadeiros místicos nunca perderam o contato com a realidade. Afinal, o alto do Monte Carmelo, cuja subida João da Cruz descreveu, nunca seria o alto se não pertencesse à montanha que por sua vez tem a sua raiz na terra onde pisam os homens”¹⁵.

3. FUNDAMENTAÇÃO BÍBLICA DA MÍSTICA SOLIDÁRIA

Dado que a vida religiosa em geral e a carmelitana em particular é definida como seguimento radical de Jesus Cristo¹⁶, e que a mística profética deriva-se da Palavra de Deus, particularmente do Novo Testamento; a presente reflexão irá buscar fundamentação na experiência do Deus revelado em Jesus Cristo. É a partir desta experiência que os cristãos poderão dar profundidade e amplitude ao compromisso solidário.

¹⁰ Summa Teológica, II IIae, q. 45, a. 2 c.

¹¹ Idem., II IIae, q. 45, a. 3 c.

¹² A efusão é própria da contemplação cristã e pode ser pensada como contemplação na ação.

¹³ Summa Teológica, I IIae, q. 188, a. 6, c.

¹⁴ H.L.VAZ, *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p. 74.

¹⁵ VITAL WILDERINK, *Mística e Místicos*, Belo Horizonte, Divina Misericórdia, 2004, p. 66.

¹⁶ Cf. por ex. PC 2; CDC 682.

3.1 Jesus o homem solidário

A encarnação do Filho de Deus é a maior expressão da solidariedade do Deus da Aliança com a humanidade pecadora (cf. Jo 1,14). O apóstolo Paulo a entendeu como solidariedade com a humanidade para que, mediante a pobreza do Filho de Deus os pobres fossem enriquecidos (cf. 2Cor 8,9; Fl 2,5-11).

Os textos neotestamentários, especialmente os paulinos, fazem uma profunda síntese da percepção que as primeiras comunidades cristãs tinham desta solidária encarnação: provado em tudo, à nossa semelhança, exceto no pecado (cf. Hb 4,15); derrubou na carne o muro de separação entre os homens (cf. Ef 2,14-15); lançou a utopia de uma convivência sem discriminações (cf. Gal 3,26-27).

Essa solidariedade constitui uma verdadeira *kénose*, um tomar a condição de servo, um fazer-se semelhante aos homens (cf. Fl 2,5-11). São expressões que tentam descrever a solidariedade fundamental de Deus com a humanidade, em Jesus Cristo.

Em Cristo, Deus não está apenas com os homens, Ele assume a condição humana. O mistério da encarnação é tão grandioso que alguns comentaristas chegam a afirmar que o apóstolo Paulo “estava tão impressionado com a pobreza inerente à condição humana e com a grandeza da graça divina que o problema das diferenças humanas entre ricos e pobres passou para o segundo plano”¹⁷.

Jesus é a expressão máxima da solidariedade, particularmente do ser solidário com os pobres, os pequenos, os excluídos: entra em contato com o sofrimento dos que o cercam; faz sua a condição dos pobres; come com os pecadores; conversa com as mulheres; acolhe as crianças; toma o partido dos fracos e indefesos; exerce seu poder em favor dos que estão enfermos ou precisam de ajuda; coloca a pessoa acima da lei e das observâncias; não hesita em fazer o bem, curar e salvar a vida, mesmo que seja sábado, o dia do grande descanso; declara que o Pai é misericórdia e quer a justiça mais que o sacrifício (cf. Mt 9,13;12,7) e leva sua entrega solidária até à radicalidade do dar a vida e do derramar o sangue.

Nos evangelhos encontra-se a profunda expressão “ser movido de compaixão” (cf. Mt 9,36; 14,14; 15,32; Mc 1,41; 6,34; 8,2; Lc 7,13). O verbo grego *splagnizomai* está relacionado com a palavra hebraica usada para designar a compaixão e, portanto quando os evangelhos

¹⁷ JORGE PIXLEY-CLODOVIS BOFF, *Opção pelos Pobres*, Petrópolis, Vozes, 1986, p. 76.

falam da compaixão de Jesus, expressam algo muito profundo e misterioso.

Na verdade, a compaixão é uma emoção tão profunda, central e poderosa em Jesus. Nele está escondida toda a ternura de um Deus que é pai e mãe, irmão e irmã, filho e filha. De uma maneira um tanto hiperbólica, McNeil chega a afirmar: “Quando Jesus era movido de compaixão, a fonte de toda a vida tremia o solo de todo o amor explodia, e se revelava o abismo de ternura imensa, inexaurível e insondável de Deus”¹⁸.

Os evangelistas registraram este sentimento quando Jesus contemplava as multidões cansadas e abatidas como ovelhas sem pastor (cf. Mt 9,36). Quando via os cegos, os paralíticos e os surdos serem trazidos até ele (cf. Mt 14,14). Quando via a multidão cansada e faminta (cf. Mc 8,2). Assim aconteceu com os dois cegos que o seguiam (cf. Mt 9,27), com o leproso que se prostrou diante dele (cf. Mc 1,41) e com a viúva de Naim que sepultava seu filho único (cf. Lc 7,13). Estas realidades o comoveram e fizeram com que sentisse com toda a sua sensibilidade a profundidade da dor e do sofrimento.

3.2 O Cristão solidário

Contemplando o Cristo solidário revelado pelo evangelho, o cristão, seguidor de Jesus, assume a dinâmica da solidariedade que “começa quando o outro entra em nossa vida, quando o reconhecemos como próximo, quando suas aspirações, alegrias e sofrimentos nos invadem, mudando nossos planos e alterando nossos hábitos”¹⁹.

A solidariedade como ideal cristão, encontra sua máxima expressividade quando o outro é o homem caído à beira do caminho de que fala a parábola de Jesus (cf. Lc 10,25-37). Vale dizer, os pobres, “os excluídos não somente explorados, mas supérfluos e descartáveis”²⁰, aqueles a que foi privado dos seus direitos mais fundamentais²¹.

¹⁸ DONALD MCNEILL-HENRI NOUVWEN-DOUGLAS MORRISON, *Compaixão: reflexões sobre a vida cristã*, São Paulo, Paulus, 1988, p. 27.

¹⁹ JESUS ESPEJA, Solidariedade, in *Dicionário Teológico da Vida Consagrada*, São Paulo, Paulus, 1994, p. 1680.

²⁰ DAp 65.

²¹ O direito mais fundamental é o direito à vida. Em Curitiba e Região metropolitana, assistimos a um verdadeiro extermínio da juventude, pela política de limpeza social que os transformou em objetos descartáveis pelo sistemático assassinato. Só no primeiro trimestre de 2010, 576 pessoas foram assassinadas. A grande maioria jovens da

Na parábola do Bom Samaritano, podemos sintetizar o dinamismo da autêntica solidariedade nos vários movimentos presentes no texto: a solidariedade nasce de um ver (cf. Lc 10,33), de um olhar em profundidade da pessoa em sua situação concreta. Esse ver é uma interpelação que comove, que gera “compaixão” (cf. Lc 10,33b). Há um movimento: “dos olhos ao coração”. Esse comover-se ultrapassa o nível da sensibilização e leva ao aproximar-se (cf. Lc 10,34).

Do coração o impulso alcança o homem todo que reconhece no ferido o próximo necessitado de ajuda (cf. Lc 10,35). Esse reconhecer o próximo põe em ação a pessoa com todas as suas possibilidades (cf. Lc 10,34).

Todo o movimento presente no texto leva o Samaritano (e o leitor da parábola) a um envolvimento, a um compromisso com aquela situação incômoda do outro. É esse processo de solidariedade movida pela mística da compaixão e da misericórdia que arranca os cristãos de seu pequeno mundo de interesses pessoais e os projeta na história, onde acontece a luta pela justiça, a defesa dos indefesos, a libertação de todas as formas de opressão, a afirmação dos direitos dos excluídos, a promoção da vida, a superação das barreiras de gênero, de raça, de etnia, de condição social.

Esse movimento solidário em direção ao outro, mesmo que de forma incipiente e frágil, leva à reconstrução do tecido social e o triunfo do amor sobre o egoísmo, da misericórdia sobre a ira, da justiça sobre a opressão, da vida sobre a morte, do Reino sobre o anti-Reino.

É deste profundo sentimento de solidariedade que deve brotar a mística que alimenta aqueles e aquelas que querem consagrar a sua vida no seguimento radical de Jesus, no cultivo dos sentimentos de Cristo (cf. Fp 2,5), na escuta orante e contemplativa de sua Palavra que nasce a profética mística da solidariedade cristã.

4. SER FRATERNIDADE ORANTE E PROFÉTICA NO MEIO DO POVO

O caráter profético da mística carmelitana que dá sustentação à solidariedade com os pobres, só é de fato verdadeira quando assume a proposta da Regra que pela vivência da Palavra, transforma a vida daqueles que a receberam pela fé e pela inserção na vida da Igreja.

periferia. Cf. *Jornal Gazeta do Povo*, 29/04/2010, pg. 02. Segundo, dados mais recentes, de janeiro a junho ocorreram em Curitiba e região metropolitana, 979 homicídios, dentre os quais, 419 são de homens de 18 a 30 anos, Cf. *Gazeta do Povo*, 01/07/10, pg. 4.

Resta a pergunta: é possível uma releitura da Regra do Carmo na ótica da solidariedade com os pobres? Qual sua originalidade e possíveis aplicações no tempo presente?

Ser fraternidade orante e profética no meio do povo é o ideal que resume a mística que anima e dá sustentação ao carisma carmelitano. Ela é fruto das dimensões mística e profética que caracterizam e dão singularidade à vivência deste carisma e torna a herança do movimento mendicante profundamente atual.

Convida à solidariedade com os “menores” do século XXI renovando assim, o convite ao cultivo de uma atitude contemplativa e solidária para com aqueles que o documento de Aparecida aponta como “[...] excluídos não somente explorados, mas supérfluos e descartáveis”²² pelo sistema neoliberal que privatiza o lucro e globaliza a miséria.

As Constituições²³ descrevem o carisma carmelita de forma concreta como uma “comunidade contemplativa no meio do povo” (Constituições n. 14). A vivência dos três aspectos (comunidade – contemplativa – no meio do povo) dependerá muito de como são assumidos os três “espaços” característicos da vida carmelitana: a capela, a cela e a cidade.

Como ordem mendicante, os carmelitas são “moradores das cidades”, ou seja, vivem no meio do povo, e são desafiados a serem carmelitas longe do Monte Carmelo. Como afirma Kees Waaijman, “vivas onde vivas, fique longe do finito e entra no espaço infinito que é Deus, transforme cada lugar em um Carmelo”²⁴.

O irmão Carmelita leigo João de São Sansão (1571–1636), expressou muito bem esta ideia quando afirmou:

Devemos assumir que os lugares em que vivemos são muitos Montes Carmelos. E na medida do possível devemos consagrá-los para nós com um desejo muito ativo, muito vivo e muito ardoroso de santidade segundo o verdadeiro espírito de nossos Primeiros Padres e Fundadores. Por sua estrita solidão, não haveriam de ser santos se não se abandonassem às influências do Espírito de Deus. Porém, ao não colocar nenhuma barreira diante destas influências fizeram-se muito santos. E fizeram um enorme esforço, de forma ativa e com todas as forças, para

²² DAp 65.

²³ Constituições da Ordem dos Irmãos da Bem Aventurada virgem Maria do Monte Carmelo, aprovada pelo Capítulo Geral em setembro de 1995.

²⁴ KEES WAAIJMAN, *The Mystical Sapace de Carmel. A Comentry on the Carmelite Rule*, Leuven, Peeters, 1999, p. 3.

regressar a Deus, plenamente fiéis a abundância de sua graça e de seu Espírito²⁵.

João de São Sansão apresenta aqui os elementos fundamentais da vocação carmelita. Diz que é possível converter cada lugar em Monte Carmelo. Isso só será possível se existir um desejo muito ativo, muito vivo e muito ardoroso de santidade.

O carmelita que não cultiva este espaço interior abrindo-o a Deus e a sua Palavra, descobrindo-o no silêncio da cela interior e física, na oração pessoal e comunitária, certamente não estará vivendo autenticamente a sua vocação nem será capaz de “transformar cada lugar em um Carmelo”, por mais que esteja empenhado no serviço apostólico²⁶.

Exercitando-se na prática da oração pessoal, o orante descobrirá Deus dentro de si, em sua “cela interior” e mais facilmente fará a experiência mística da presença de Deus ao longo de todo o dia.

É evidente, que para pautar a vida na mística do exercício da presença de Deus é necessário estar disposto a entrar em um processo de despojamento, que conduz à união com Deus, demonstrando que o verdadeiro contemplativo esqueceu-se de si mesmo porque toda a sua atenção e consciência são dirigidas totalmente para Deus, o verdadeiro centro da vida: *vivit Dominus in cuius conspectu sto*.

4.1 A Experiência de Deus e a solidariedade junto aos sofredores

O compromisso autêntico de construir a fraternidade contemplativa mediante a oração pessoal e comunitária impele necessariamente a assumir “a missão de Jesus, enviado a proclamar a Boa Nova do Reino de Deus e para a libertação total de todo o pecado e opressão (CONSTITUIÇÕES, 1995, n. 91). Constrói-se assim um estilo de vida aberto e acolhedor, que partilha a experiência de Deus que se vive na fraternidade.

Assim a dimensão contemplativa da vida do carmelita que vive na presença do Deus vivo e verdadeiro, o leva a deixar-se interpelar pelos pobres e oprimidos e o faz ver o mundo com os olhos de Deus e com Ele ouvir o grito dos pobres (cf. Ex 3,7).

²⁵ Ibid., p.4.

²⁶ Sobre a relação entre o serviço apostólico e a oração cf. JOÃO DA CRUZ, Cântico Espiritual, 29,3.

Ouve-se o grito dos pobres quando se cultiva a mística da solidariedade nascida da experiência da misericórdia que comove as entranhas do próprio Deus (cf. Mc 6,34), e convida à solidariedade com os sofredores.

Jesus, a quem o carmelita deve viver em obséquio e servi-lo fielmente (RC 2), é a grande resposta de Deus ao grito humano. Esta resposta foi dada “na plenitude dos tempos quando nos enviou seu Filho” (Gl 4,4; Ef 1,10). Esse é o maior sinal de Deus no mundo. Nele manifesta-se humanamente o modo de ser de Deus. O mesmo Deus, que “escutou o grito de seu povo no Egito” (Ex 3,7-8), agora, em Jesus, dá a sua mais radical resposta.

Na verdade, a grande e radical resposta se deu na cruz. É evidente que a imensa angústia e dor que recaíram sobre Cristo em sua Paixão não revelam o mistério do sofrimento. Ao contrário, este mistério fica ainda mais surpreendente e questionador quando se vê que Deus submeteu seu Filho amado ao sofrimento.

É lógico que aqueles que pautam sua vida pela busca desmedida da riqueza, poder, prazer, colocando sua segurança nos bens criados, não podem compreender um Deus crucificado. Não compreendem a Revelação e a Redenção que o crucificado-ressuscitado comunica. Sim, a vida venceu a morte. É a certeza desta vitória que anima o crente, que mesmo às apalpadelas experimenta a presença do Deus vivo e verdadeiro em sua *via crucis* cujo destino é o infinito de Deus.

Deus certamente não quis dar uma resposta teórica à dor. Isso não traria nenhum alívio. Ele preferiu colocar-se junto aos crucificados. Assim, o único consolo é a sua proximidade solidária apontando a eles a grandiosidade de seu amor. É um amor que vence a morte, pois tem força de ressurreição.

Esta solidariedade tornou-se condição de salvação: “Estive nu... doente... preso... e foste me ver” (Mt 25,36). No meio da dor, pode-se ouvir o apelo ao Deus ausente, que quer estar presente em cada sofredor e que se converte em realidade salvadora: “Cada vez que o fizeste a um destes meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizeste. Todas as vezes que o deixaste de fazer a um destes pequeninos, foi a mim que o deixaste de fazer” (Mt 25,40b. 45b).

5. CARMELITAS: DA CONTESTAÇÃO PROFÉTICA À MÍSTICA SOLIDÁRIA

Motivados pelas conferências de Medellín (1968) e Puebla (1979) a vida religiosa e, com ela, grande parcela dos ambientes eclesiais,

atuavam embasados na ótica da teologia da libertação²⁷. Liam a realidade a partir dos pobres em vista de sua libertação.

Como os Frades Carmelitas de Curitiba (PR) vivenciaram esta realidade eclesial? Eles que são fortemente marcados pela herança místico-profética de Elias, tido como o Pai espiritual do Carmelo, como responderam aos apelos de Puebla?

Do coração dos vários países que formam a América latina está subindo ao céu um clamor cada vez mais impressionante. É o grito de um povo que sofre e que reclama justiça, liberdade e respeito aos direitos fundamentais dos homens e dos povos. Há pouco mais de dez anos a Conferência de Medellín já apontava a constatação deste fato ao afirmar: 'Um clamor surdo brota de milhões de homens, pedindo a seus pastores uma libertação que não lhes chega de nenhuma parte'. O clamor pode ter parecido surdo naquela ocasião. Agora é claro, crescente, impetuoso e, nalguns casos, ameaçador²⁸.

A década de 80 foi marcada por um período de grave crise econômica no Brasil²⁹. Como acontecia na maioria das grandes cidades, Curitiba era assolada pela forte crise de desemprego. Neste contexto, os Carmelitas, residentes na ocasião no Bairro Fanny, assumem um papel decisivo na criação de comitês de luta contra o desemprego e pela criação de frentes de trabalho junto aos moradores das Favelas do Parolim e do Valetão (Vila Lindóia).

Na Vila Lindóia junto com os moradores da antiga Favela do Valetão, diante da real ameaça de despejo, realizaram uma singular compra coletiva de terrenos formando um condomínio popular na agora chamada Comunidade Profeta Elias. Isso se deu no ano de 1983.

²⁷ O primeiro esboço da TL foi apresentado por G. GUTIÉRREZ em 1968 (algumas semanas antes de Medellín), publicada no ano seguinte com o título *Hacia una teología de la liberación* do qual nascerá sua *Teología da Libertação* (1971) que constituiu o primeiro tratado sistemático da TL. Em seguida H. ASSMANN publica *Opresión – Liberación: desafío de los cristianos* que será re-elaborado em *Teología Desde la práxis de la liberación* (1973) e em 1972, L. BOFF publicava *Jesus Cristo Libertador*. São estes os primeiros textos que deram expressão à nova corrente teológica. Para os irmãos Boff, "a TL procura articular uma leitura da realidade a partir dos pobres e no interesse pela libertação dos pobres; em função disso, ela utiliza as ciências do homem e da sociedade, medita teologicamente e postula ações pastorais que ajudem o caminho dos oprimidos".

²⁸ Pb 87-89.

²⁹ Alguns economistas chamam este período de "década perdida" em sentido econômico.

Na Vila Acordes, os Carmelitas³⁰ abriram, em 1985, uma pequena comunidade inserida no meio popular³¹. Muitas atividades e iniciativas, sobretudo no campo da formação bíblica e litúrgica, foram realizadas, sempre na ótica da teologia da libertação, unindo fé e vida, com a marca de uma forte contestação profética.

É possível encontrar no diário de Sebastiana Motta, uma liderança das comunidades, o seguinte testemunho:

Na comunidade Acordes o trabalho cresceu muito com a ajuda dos Freis Carmelitas, aprendemos a caminhar sozinhos, preparar celebrações e ter liberdade em liturgia. [...] Frei Rivaldave, carmelita que também acampou com a gente foi com quem aprendi a Bíblia. Aprendi que a vida do povo de Deus de hoje está na Bíblia. Está tudo escrito no êxodo³².

Neste período, junto com as lideranças das CEBs e de Associações de Moradores dos Bairros Xaxim, Pinheirinho e Alto Boqueirão, os Carmelitas continuaram a atuar na luta pela moradia³³, que culminou, em 1988, com a ocupação de um grande terreno que propiciou o nascimento do hoje conhecido Bairro Xapinhal.

Depois de aproximadamente dois anos de reuniões, discussões, organização do povo em busca da moradia, da casa própria, esgotados todos e qualquer meio legal de conseguir a terra, nos preparamos para ocupar a terra que JAVÉ deixou aos pobres³⁴.

Em 1996 os Frades passaram a residir no nascente Bairro Novo, onde até hoje mantém duas casas de formação. Neste novo contexto, estiveram à frente do processo de implantação e organização das

³⁰ Frei RIVALDAVE PAZ TORQUATO, Frei Edmilson Borges de Carvalho e Frei Osmar Vieira Branco.

³¹ Na definição de CLODOVIS BOFF, “trata-se de grupos restritos (fala-se em ‘pequenas comunidades’), integrados por Religiosos, mas, sobretudo por Religiosas, que vão morar nos meios populares: periferias urbanas, aldeias camponesas ou indígenas. Inserção diz diretamente respeito ao nível da moradia. Esse é o sentido básico. Básico porque essa inserção de caráter geográfico é base para uma inserção mais profunda: ao nível das lutas e mesmo da cultura popular”. C. BOFF, *Comunidades Inseridas*, São Paulo, Paulus, 1994. p. 565-568.

³² SEBASTIANA DE OLIVEIRA MOTTA, *Diário de Tiana: uma experiência de fé na periferia de Curitiba*, Paranavaí, Livraria Nossa Senhora do Carmo, 1991, p. 35.

³³ Um pouco desta história pode ser conferida em: S. DE OLIVEIRA MOTTA, *Diário de Tiana: uma experiência de fé na periferia de Curitiba*, Livraria Nossa Senhora do Carmo, Paranavaí 1991 e ALICE FERREIRA-JULIANA MOTTA, *Uma Experiência de Fé na Periferia de Curitiba: comunidade Xapinhal comemora 19 anos da 1ª ocupação urbana de terras do Paraná*, Entrelinha: revista bimestral do curso de jornalismo do Centro Universitário Positivo – UNICEMP, 23 (2007), pg. 20-24.

³⁴ S. DE OLIVEIRA MOTTA, *Diário de Tiana*, p. 5.

CEBs da atual Paróquia Profeta Elias. Atualmente é um grande bairro com uma população estimada em mais de 100 mil habitantes.

Mas como se deu a passagem da contestação profética para a não menos profética mística solidária?

Neste período os frades “compartilhavam do mesmo inconsciente coletivo do cristianismo de libertação da década de 1980” e parecia que tinham nos ombros a missão de um mundo a transformar. Como manter-se fiel a Deus, aos pobres e à luta pela transformação da sociedade?

Foi o olhar contemplativo cultivado na oração e na proximidade dos pobres que os fez perceber os sinais da presença do reinado de Deus acontecendo no meio do povo, nos gestos de solidariedade e amizade que resgatavam a autoestima, a dignidade e também a alegria de viver.

5.1 O Mosteiro Monte Carmelo e a Associação Casas do Servo Sofredor

Um fato marcou decididamente a passagem do período da contestação profética à mística solidária: o encontro com os mendigos, alcoólatras e drogados e o confronto desta realidade com a Palavra de Deus, de modo particular, a Parábola do Bom Samaritano (Lucas 10, 25-37) e os Cantos do Servo Sofredor (Isaias 42,1-9; 49,1-9; 50,4-11; 52,13-53,12).

Foi a Palavra, sob a qual os Carmelitas são convidados a “meditar dia e noite” (Rc 10); e a tê-la como fundamento da fraternidade, que inspirou os Frades a darem início a grande obra social chamada de Associação das Casas do Servo Sofredor.

Isso aconteceu em 1994. Um grupo de 10 mendigos e bêbados escolheram uma marquise existente em frente à Igreja Matriz da Vila Fanny, em Curitiba, para “morar”. Este fato da vida, ligado com os textos bíblicos citados anteriormente, levou os frades, juntamente com um grupo de leigos, a comprar uma casa nas proximidades do convento³⁵, e iniciar um belo trabalho de solidariedade e convivência com os mais pobres entre os pobres: os mendigos, andarilhos e dependentes do álcool e das drogas.

³⁵ A casa ainda existe e situa-se na Rua Omílio Monteiro Soares, 428. Atualmente nela residem 13 pessoas. O leigo, Teodoro Krucoski, tendo ficado viúvo, mudou-se para esta casa e iniciou o projeto de convivência com os pobres. Posteriormente o senhor Teodoro tornou-se frade carmelita professando seus votos religiosos no dia 23 de março de 2003.

A cada dia, como na parábola do Bom Samaritano, o Senhor pedia para “tomar conta de mais um “quase morto” (Lc 10,30b.35b). O que fazer para melhor acolhê-los? Onde arrumar uma “hospedaria” (Lc 10, 34b. 35b) adequada?

Os amigos e amigas dos Carmelitas foram apoiando o trabalho e com a oferta de venda da propriedade das Monjas Beneditinas (Mosteiro do Encontro) constatou-se que o trabalho teria condições de ser ampliado e diversificado no que diz respeito ao estilo de vida e de terapias a serem aplicadas com os servos³⁶.

Assim, confiando antes de tudo na Providência Divina e no apoio de instituições e pessoas amigas, os Carmelitas adquiriram no dia 24 de dezembro de 1999 a dita propriedade³⁷. Situada no bairro Pinheirinho em Curitiba (PR), um terreno com muitas araucárias e plantas diversas: um verdadeiro oásis na periferia sul da capital paranaense. Um espaço dedicado à defesa da vida e ao exercício da contemplação do Deus vivo e verdadeiro que realiza nos seus preferidos uma verdadeira experiência de ressurreição.

E foi neste terreno que na celebração de Natal de 1999 foi oficialmente instalado o Mosteiro Monte Carmelo, um verdadeiro “útero de misericórdia” que acolhe as pessoas no silêncio, para dialogarem com Aquele que, cheio de compaixão, tem o poder de recriar, resgatar e gerar vidas. O singular Mosteiro passou a ser o lugar da fraternidade, da partilha, da sobriedade e do profetismo.

Foi justamente a vivência da solidariedade, carregada de misericórdia e compaixão, segundo o “sentimento de Cristo” (cf. Fp 2,5), como anteriormente refletido, que produziu esta passagem da contestação profética a não menos profética mística da solidariedade.

Sim, porque só pelo cultivo desta mística é possível descobrir o sentido do sacrifício, do sofrimento e da humilhação. Sem isso, não se compreende o verdadeiro amor e, como diz Frei Francisco, “quem encontra o sentido do sofrimento, descobre o segredo da vida”³⁸.

³⁶ Inspirados nos Cantos do Servo Sofredor, os(as) dependentes químicos e alcoólicos que entram nas Casas do Servo Sofredor, passam a serem designados com o nome de Servos e Servas.

³⁷ A propriedade tem 60.000 m². Frei Josué Ghizoni, Comissário Provincial de então, foi quem assinou o contrato no valor de US \$ 500,000.00 a serem pagos em dez parcelas anuais.

³⁸ Frase de autoria de Frei Francisco Manuel de Oliveira, colocada sob uma frondosa árvore próxima à capela central do mosteiro. Frei Francisco é um dos idealizadores do projeto. Reside no Mosteiro Monte Carmelo e é o atual presidente da Associação Casas do Servo Sofredor.

E foi assim que se iniciou a projeto das Casas do Servo Sofredor. Hoje, depois de vinte anos, são dez casas de primeiro e segundo passo, o Mosteiro Monte Carmelo e outras nove distribuídas em três bairros curitibanos e na região de Paranavaí, noroeste do estado do Paraná e uma no estado de Santa Catarina³⁹.

6. CONCLUSÃO

A iniciativa de buscar uma definição do termo mística antes de refletir as peculiaridades próprias da mística profética carmelitana, foi profundamente salutar, uma vez que o tema da mística tem provocado grande interesse a ponto de ouvir-se falar em mística da ação, mística do discipulado, mística do serviço, mística ecológica, Igreja mística⁴⁰, mística marxista, até em propaganda de produtos eróticos se conhece uma marca chamada de mística.

Porém, se por um lado existe tanto interesse pela mística, por outro é inegável a existência de uma grande resistência às instituições eclesiais, vistas como arcaicas e incapazes de responder à fome espiritual atualmente existente.

É salutar, portanto, demonstrar pela releitura de um carisma vivido em uma instituição eclesial com mais de oitocentos anos de existência, que a Igreja e dentro dela a vida religiosa consagrada têm o que dizer e demonstrar. Conclui-se que está surgindo no interior da vida religiosa carmelitana, movida por uma forte experiência místico-contemplativa, um modelo de vida consagrada mendicante, profundamente atual, com uma grande carga de imaginação e criatividade.

O interesse pela mística, às vezes quer apresentar um Deus sem traços definidos, como se este fosse o Deus cujo rosto Jesus revelou. Ao contrário, a presente reflexão apresentou Jesus como expressão máxima da solidariedade com os pobres, os pequenos, os excluídos. Em Jesus, a compaixão de Deus se tornou visível. É esta a cristologia que deu embasamento à mística solidária apresentada neste estudo.

³⁹ As Casas do Servo Sofredor constituem-se de primeiro e segundo passo, masculino e feminino, sendo o primeiro passo a etapa inicial do tratamento (pós-desintoxicação) e as de segundo passo, a etapa em que o(a) dependente alcoólico e/ou químico vive com o seu próprio trabalho, contribuindo inclusive para a manutenção da casa em que reside.

⁴⁰ CLODOVIS BOFF, *Uma Igreja para o próximo milênio*, São Paulo, Paulus, 1998, p. 7.

Embora nenhum místico seja capaz de narrar adequadamente a sua experiência nem compreender o que experimenta, dado o caráter inefável da experiência mística (cf. 1Cor 2,9), buscou-se apresentar a mística como uma experiência imediata de Deus e das coisas divinas pela via do conhecimento, do amor e da adesão à Palavra, sob a especial influência do Espírito Santo.

Concretizando tal definição apresentou-se a mística profética carmelitana que dá sustentação ao exercício da solidariedade com os pobres. Mística esta que assume a proposta da Regra quando aponta o obséquio de Jesus Cristo⁴¹ como norma fundamental, alimentada pela meditação da Palavra e da oração⁴².

Os valores fundamentais, presentes na Regra, serão melhor vividos quanto mais “encarnados” em novas realidades: uma realidade marcada pela solidariedade aos mais pobres entre os pobres, os “excluídos não somente explorados, mas supérfluos e descartáveis”⁴³.

O carisma será tanto mais vivo quanto mais confrontado e desafiado a dar novas respostas. A consciência da Tradição é a própria liberdade e exigência para fazer isto de forma madura, responsável e inspirada, sem mudar o essencial, mas reconhecê-lo na nova realidade, e de forma atualizada repropô-lo diante dos novos tempos.

Se um dos aspectos marcantes do carmelita é a constante meditação da Palavra de Deus, que vai delineando o rumo da sua vida, esta Palavra não o deixa estático, estacionado, indiferente, mas ela é dinâmica, questionadora, inovadora, revelando sempre os apelos de Deus diante das mais diversas circunstâncias.

Como aconteceu com Elias no Horeb (cf. 1Rs 19, 9-18), o místico carmelita é convidado a discernir a presença e o apelo de Deus na lenta caminhada da história. Presença esta que não pode ser controlada. Sempre surpreende. O desafio é discernir a presença de Deus e a ação divina em meio ao som de um silêncio suave (cf. 1Rs 19,12) e aí descobrir a missão indicada por Deus (cf. 1Rs 19,15-16).

A autêntica mística solidária, em sentido cristão, tem sua origem na experiência do mistério de Deus e das coisas divinas, porque tudo inicia Nele e por Ele, passa pela história e volta para Ele. Portanto a mística solidária não é mero acréscimo ou justaposição, menos ainda substituição da experiência mística originária que busca a união com

⁴¹ RC 2.

⁴² RC 10.

⁴³ DAp 65.

mistério de Deus. Trata-se da experiência de amor no Amor, que transborda em ação e serviço aos *minores*.

Santa Teresa de Jesus faz uma analogia muito bonita sobre este tema quando diz que nossas experiências espirituais vêm de um profundo reservatório espiritual dentro de nós que é alimentado diretamente por Deus:

A água vem de sua própria nascente que é Deus. Assim, quando Sua Majestade deseja e é servido de conceder alguma graça sobrenatural, produz esta água com grandíssima paz, quietude e suavidade no mais íntimo de nós mesmos. [...]. Essa água vai correndo por todas as moradas e faculdades até chegar ao corpo. Por isso, eu disse que ela começa em Deus e termina em nós. O certo é que, como o constatará quem o tiver provado, todo o ser exterior usufrui desse gosto e suavidade⁴⁴.

Mergulhado no mistério divino, o místico diviniza a sua maneira de viver, pensar, sentir, ver e agir⁴⁵. Entrega-se de verdade ao amor de Deus⁴⁶, para apegar-se mais ao que ama⁴⁷ até ser transformado por completo no amor divino⁴⁸, despojado de tudo o que não é Deus e no amor mais íntimo se apega a Deus⁴⁹.

É esta dimensão contemplativa da vida carmelitana que faz com que cada místico carmelita esteja atento a Deus que nele trabalha em segredo. É desta maneira que torna-se capaz de descobrir Deus nos homens, nas circunstâncias enfim, na realidade que o cerca.

Por ter-se perdido a si mesmo e ter se despojado de todas as criaturas, ele não é mais angustiado consigo mesmo, preso a seus próprios bens e afazeres. Não mais julga as pessoas por suas realizações e não condiciona a sua capacidade de amar o próximo. Ao contrário, torna-se capaz de olhar o seu próximo com os olhos de Deus. Sim, o Amado usa os olhos da amada, para contemplar aqueles que a sociedade de consumo, marcada pelo hedonismo, fecha os olhos para lhes negar a solidariedade e o amor que liberta.

É aqui que nasce a mística solidária: no ver outro com os olhos do Deus compassivo e misericordioso.

A Palavra miseri-córdia significa: manter o coração (cor) na miséria dos outros (*miseri*). Realmente, Jesus tinha o coração na miséria

⁴⁴ TERESA DE JESUS, *Castelo Interior*, Quartas Moradas, 2,4.

⁴⁵ JOÃO DA CRUZ, *Cântico Espiritual* 29,10.

⁴⁶ Idem, 29,10.

⁴⁷ Idem, 29,2.

⁴⁸ Idem, *Chama Viva de Amor* 1,26.

⁴⁹ Idem, *Cântico Espiritual* 40,1.

dos outros. [...]. Sentir com o outro a sua dor, e se tornar compassivo com ele, nos exige outro ato, um pouco mais revolucionário, a misericórdia. Ao ficar ao lado de meu irmão que está na miséria, caído tanto social, quanto emocionalmente, somos convocados a ser misericordiosos. Isto significa colocar nosso coração em sua “miséria” e ajudar o irmão a sair desse lugar miserável, sendo também misericordioso⁵⁰.

Ao sair de si e assumir o itinerário místico da transformação em Deus, o carmelita passa a viver a contemplação com uma atitude completamente desinteressada. Ou seja, não está concentrado em torno de si mesmo, de seu sucesso, mas totalmente dirigido ao outro, aquele que foi visto com os olhos do Deus compassivo e misericordioso, que deve ser respeitado e reverenciado.

Como acontece na parábola do Bom Samaritano, a solidariedade se faz compaixão, atenção, interrupção da viagem e busca de hospedaria, sempre no sentido de “dar mais”⁵¹, na atitude de espera da volta do Divino Samaritano, que convida a assumir seus gestos de amor e solidariedade compassiva.

O carmelita que vivência em seu cotidiano a mística solidária, esquece-se de si mesmo, porque no caminho místico de transformação, ele deixou-se transformar no Amor que a cada dia vai sendo interiorizado e concretizado, ou melhor, encarnado.

Hoje vive-se tempos difíceis. Neste contexto, como profetizou Rahner, a mística tem um lugar de grande importância. “O cristão do futuro ou será um místico, isto é uma pessoa que experimenta algo, ou não será cristão”⁵². Como viver a vocação à santidade nos dias atuais?

A jovem mística Teresa de Lisieux demonstrou em sua vida como o sofrimento pode levar à purificação e a uma maior profundidade do amor por Deus. A sua experiência de noite escura a fez compreender o que acontecia com as pessoas sem fé, e sente-se solidária a eles. Através do sofrimento Deus purificou seu amor e permitiu que ela abandonasse por completo a sua vida em Suas mãos “com confiança e pelo amor”⁵³.

⁵⁰ CARLOS MESTERS-MARCIO LUCIO DE MIRANDA, *Jesus da Escuta Amorosa: as bem-aventuranças ontem e hoje*, São Paulo, Paulus, 2010, p. 113-116.

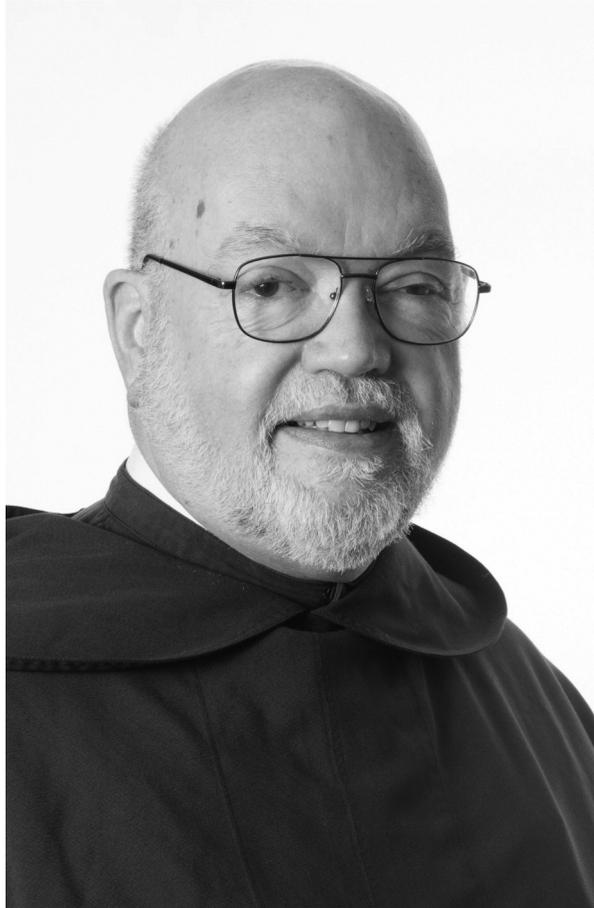
⁵¹ RC: Epílogo.

⁵² KARL RAHNER, *Espiritualidad Antigua y Actual*, Madrid, Escritos de Teologia, VII, 1967, p. 25.

⁵³ TERESA DE LISIEUX, *Mc*, 37r.

É este abandono audaz e corajoso nas mãos de Deus, que a Santa de Lisieux, ensina a viver nos momentos de fraqueza, ruptura e pobreza, tanto na vida pessoal, quanto na vida comunitária ou social. Trata-se de um chamado a viver em um grau cada vez mais elevado a generosidade. Mas tamanha entrega, o místico não consegue viver sozinho.

Como o pai que levanta seu filho nos braços, assim faz Deus que conduz à profundidade de seu amor, para que todos sejam amor, não somente no coração da Igreja, mas também no coração do mundo.



1948-2016

PATRICK MCMAHON DIES

The Province of the Most Pure Heart of Mary (PCM), mourns the death of the Reverend Patrick McMahon, O.Carm., who died at the age of 67 on August 29, 2016 in Englewood, New Jersey.

Patrick was born in Buffalo, New York on November 23, 1948 to Charles Francis McMahon and Maureen (Sullivan) McMahon and his given name at baptism was Patrick Thomas. He is survived by his brothers Charles, Martin, and Laurence, and by his sisters Jeanne Malloy, Michele Albert, and Susan McMahon.

Patrick attended St. Martin Grade School and Canisius High School in Buffalo, New York. He went on to Mount Carmel College in Niagara Falls for his pre-novitiate, after which he entered the Carmelite novitiate in New Baltimore, Pennsylvania, professing simple vows as a Carmelite on August 22, 1968. He went on to earn a degree in history from Marquette University in Milwaukee, Wisconsin; he did a year internship at Our Lady of Mount Carmel Parish in Darien, Illinois, and another year at Mount Carmel High School in Houston, Texas; he studied at the Washington Theological Union in Washington, DC, earning a master's degree in theological studies. While in Washington, DC, he made his solemn profession with the Carmelites on April 13, 1974, and was ordained a deacon on May 10, 1975. He was ordained a Carmelite priest on May 21, 1976, at St. Martin's Church in Buffalo, New York. He later earned both a master's degree and a doctorate degree in history from New York University in New York. The title of his dissertation: "Servants of two masters: The Carmelites of Florence 1267-1400" (1993).

Father Patrick's first assignments were in 1977 as both parochial vicar at St. Cecilia Parish in Englewood, New Jersey, and as the local vocation director. In 1979 he was appointed associate pastor at St. Thérèse Parish in Cresskill, New Jersey, while continuing his work as the local vocation director. In 1983 he took a sabbatical year to study at the Collegio Internazionale Sant' Alberto in Rome, Italy. He was then appointed parochial vicar at St. Mary Parish in Closter, New Jersey. In 1991 he moved to Whitefriars Hall in Washington, DC, to

work on his doctoral dissertation. While there he served as the business manager at Whitefriars Hall, and later as the director of the Carmelitana Collection at Whitefriars Hall.

In 1998 he was appointed the Lay Carmelite provincial delegate in Darien, Illinois. From 2001 to 2008 he served as president of the Institutum Carmelitanum at the Centro Internazionale Sant' Alberto in Rome, he edited *Carmelus* and was also Editor of several books on Carmelite issues.

A bestseller is his book: "A pattern for life. The Rule of Saint Albert and the Carmelite laity, Carmel in the World Paperbacks, 14", it has several editions, the latest: Edizioni Carmelitane-Institute of Spirituality in Asia (ISA),

Roma-Quezon City, 2015.

Beginning in 2008 he taught at the Washington Theological Union until it closed its doors in 2012.

From 2012 to 2013 he served for a year as president of the Carmelite Institute of North America and taught at the Catholic University of America in Washington, DC. In 2013, Father Patrick was appointed parochial vicar at St. Thérèse Parish in Cresskill, New Jersey, where he remained until his death.

The last part of his introduction into his book "Pattern for life" expresses his hope not only for the book, but could also be understood as a description of his concern as a Carmelite:

"All in all, I hope that this book benefits our Lay Carmelites and shows you that Albert's Pattern for life, much in the spirit of Vatican II's theology of the Universal Call to Holiness, fits us all, Religious and Laity, in the Carmelite family and will help the reader live his or her Carmelite vocation ever more deeply and abundantly in grace."

May he rest in peace.

LIBRORUM AESTIMATIONES

HISTORIA

BRYAN DESCHAMP (ED.), Iohannes Soreth, Expositio paraenetica in Regulam Carmelitarum, (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 259), Brepols, Tournhout 2016, pp. CX+228, ISBN: 978-2-503-54765-7.

Uno dei motivi per cui assai difficilmente vengono citati autori carmelitani che non siano i grandissimi maestri della spiritualità è senza dubbio il fatto che molte delle loro opere sono rimaste per lungo tempo sepolte tra le carte degli archivi o nascosti in qualche biblioteca. Non di rado, poi, queste opere scritte in latino e con una tradizione per lo più manoscritta non hanno goduto della fortuna di altri testi diffusi e pubblicati assai più di frequente. Ciò tuttavia non è sempre avvenuto a causa di un minore valore delle opere stesse. Molte e diverse sono state le ragioni di tale oblio, non ultime le vicende che il tronco originario dell'Ordine Carmelitano ha dovuto attraversare tra la fine del XVIII secolo e la prima metà del XX. Un lungo periodo di dispersione, soppressioni, escaustrazioni forzate, che hanno provocato la chiusura di numerosi conventi in tutta Europa e in alcune colonie americane con la conseguente diminuzione del numero dei frati. Basti pensare che i circa 13.000 religiosi carmelitani viventi attorno al 1750 furono ridotti ad appena 754 nel 1904. Tutto questo, ma non solo, provocò la necessaria attenzione alla sopravvivenza e alla ricerca di vie per la ripresa della vita ordinaria, ma anche una brusca interruzione del naturale rapporto di trasmissione del patrimonio spirituale e culturale. Molto in effetti fu conservato, grazie a Dio. E senza dubbio molto di tutto questo era materiale di prim'ordine dal punto di vista del contenuto spirituale. Per questo è giusto avere memoria grata per l'infaticabile lavoro di personalità di alto profilo culturale e spirituale, le quali senza perdersi d'animo si dedicarono a ricercare, studiare e pubblicare le fonti della tradizione carmelitana. Il secolo XX è stato senza dubbio un periodo di grandissimo impegno per il recupero di tante memorie dell'Ordine da parte di membri sia dell'antico tronco che del ramo dei Carmelitani Scalzi. Non è qui il caso di farne un elenco esaustivo, ma senza i lavori meritori, talvolta ancora unici, di persone come p. Benedetto della Croce Zimmermann di p. Gabriel Wessels, per giungere fino agli ultimi come Smet, Saggi, Macca, Efrén de la Madre de Dios, Steggink, Staring, Egido, Boaga e tanti altri, non saremmo in condizione di portare avanti lavori di ricerca che vadano al di là del necessario recupero delle fonti, senza poterci dedicare però all'approfondimento e allo studio delle stesse. Nonostante ciò resta ancora tantissimo da recuperare e pubblicare per offrirlo all'attenzione degli studiosi.

Il lavoro di Bryan Deschamp va senza dubbio ascritto alla serie di quelli che danno nuovo lustro ad opere del passato, per lungo tempo rimaste sconosciute ai più. Si tratta di un lavoro che ha occupato l'attenzione del curatore per decenni. Basta pensare che egli tentò il primo approccio serio al testo di Soreth durante l'elaborazione della tesi di laurea all'università di Leuven (KU Leuven) dove ricevette il dottorato in teologia nel 1971. Aveva accostato la figura di Ioannes Soreth (1394-1471), che fu Priore generale dei Carmelitani per un ventennio, a partire dal 1451 fino alla morte, e si impegnò senza sosta per la riforma dell'Ordine. Le vicende personali di Deschamp lo hanno portato a lavorare per anni nell'Agenzia delle Nazioni Unite per i Rifugiati (UNCHR), tuttavia i numerosi impegni istituzionali non lo hanno distolto dal primo interesse per Soreth e per la sua opera. La tesi di dottorato era stata uno studio della figura del Priore generale riformatore e sulla sua opera principale, della quale Deschamp offrì una prima edizione critica, con indicazione delle fonti. Tuttavia, non perse il desiderio e la volontà di completare lo studio e di verificare o correggere alcuni punti. Da questo impegno durato circa quarantacinque anni nasce il volume ora pubblicato da Brepols come numero 259 del "Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis".

Ioannes Soreth fu il rappresentante di quella schiera di religiosi di vari ordini che incarnarono la volontà di riforma della Chiesa e della vita religiosa del loro tempo. Nato durante il grande scisma occidentale a Caen, in quella Normandia contesa dagli eserciti inglesi e francesi durante l'ultimo periodo della Guerra dei Cento Anni, Soreth sentì impellente il ritorno ad una vita religiosa autentica e impegnata, che fosse davvero di stimolo e spinta per la riforma di tutta la Chiesa e la pacificazione dei popoli. Dopo gli studi compiuti a Parigi tra il 1417 e il 1438, fino ad ottenere il Magistero, Soreth entrò presto nel vivo delle vicende della sua Provincia di Francia e poi dell'intero Ordine. Eletto priore provinciale di Francia nel 1440, resse la provincia per un decennio, finché nel 1451, il Capitolo Generale di Avignone lo elesse Priore Generale. Avrebbe guidato l'Ordine per un ventennio, spendendo la maggior parte delle energie per la riforma, la promozione delle comunità femminili e la diffusione dell'Ordine. La proposta di riforma di Soreth si basava sull'osservanza della vita comune, a partire dalla povertà e dal rifiuto di qualsiasi tipo di privilegio. Alla base di tutto evidentemente poteva esserci soltanto una vita spirituale di altro profilo: solo una vita evangelica autentica, e perciò osservante del dettato della Regola, avrebbe permesso il superamento di ogni abuso e soprattutto il recupero di una proposta di vita religiosa attraente. Tutto ciò sarebbe stato permesso e favorito dalla conoscenza della Regola carmelitana e dall'appropriazione dei suoi valori. Per la prima volta un Generale dell'Ordine riprendeva in mano la Regola per proporla nella sua essenza di norma non solo canonica, ma prima di tutto spirituale. Il Priore Generale utilizzò diversi strumenti per realizzare il proprio progetto: dalla visita alle province alla fondazione di nuove comunità riformate, dall'incoraggiamento per quelle che accogliendo il suo invito sceglievano il

regime della riforma alla legislazione appropriata. La stessa fondazione di monasteri e l'appoggio alle nuove comunità di sorelle andava nella stessa direzione, in quanto il loro stile di vita, sorretto dall'entusiasmo degli inizi, era certamente severo, vincolato alla Regola, mentre la loro assistenza veniva affidata di solito a frati che avevano aderito alla riforma. Il Capitolo generale di Parigi (1456) fu il momento in cui Soreth riuscì a far approvare il decreto per le comunità riformate, in cui si davano le linee con cui si sarebbero dovute regolare tali comunità e i frati che avessero deciso di aderirvi. La revisione delle Costituzioni, approvate dal Capitolo di Bruxelles (1462), avrebbe dato maggiore consistenza alla tendenza riformatrice.

L'Expositio paraenetica in Regulam Carmelitarum, di cui ora abbiamo l'edizione critica elaborata da Deschamp, è il frutto più maturo dell'impegno di Soreth per la riforma, almeno dal punto di vista del contenuto spirituale. Questo trattato rende ancor più evidente l'intenzione di dare maggiore centralità alla Regola. Esso fu composto con ogni probabilità nel 1455 ed è anche possibile che sia nato, almeno in parte, dagli interventi fatti dal Generale durante le visite ai conventi e alle province; ciò si può evincere dal tono colloquiale di alcuni passi anche se la redazione finale venne fatta a tavolino. Il titolo con cui è oggi noto, *Expositio paraenetica*, non è originale, ma con ogni probabilità fu coniato in questa forma dal curatore della prima edizione stampata, il carmelitano della riforma di Touraine Léon de St. Jean, che pubblicò il commento nel 1625. In precedenza l'opera veniva indicata con il suo *incipit*: *Sacratissimae religionis fratrum*. Tuttavia il termine *expositio*, o nella sua variante grafica *exposicio*, si trova anche ma in forma generica nei due principali manoscritti esistenti, quello di Bruxelles (Bibliothèque Royale, Ms. 2387-94, ff. 175v-237v: f. 175v) e di München (Bayerische Stadtbibliothek, clm. 471, ff. 1r-52r: f. 4r).

Il testo della *Vitae formula* di Alberto di Gerusalemme († 1214), poi rivisto e approvato con alcune modifiche da Innocenzo IV nel 1247, viene illustrato da Soreth in 22 capitoli, introdotti da un prologo. Quest'ultimo serve al Generale per riproporre un condensato della storia delle origini dell'Ordine, così come già prima di lui avevano fatto anche altri scrittori carmelitani.

Il libro curato da Deschamps si apre con una Introduzione (pp. XII-LXXI), in cui vengono presentati la Regola del Carmelo (pp. XII-XXXIV), e il commento di Soreth (pp. XXXV-LXXI). Di ambedue vengono indicati i testimoni esistenti e quelli conosciuti benché oggi perduti. La ricca bibliografia è elencata alle pp. LXXIII-XC. Ad essa fanno seguito due appendici; la prima riporta il testo della Regola carmelitana, secondo la bolla *Quae honorem Conditoris* con la quale Innocenzo IV, nel 1247, approvava con alcune importanti modifiche e aggiunte la *Vitae formula* data dal patriarca di Gerusalemme, Alberto, agli eremiti del Carmelo tra il 1206 e il 1214. I due testi vengono riportati su due colonne alle pp. XCI-XCVI. La seconda appendice presenta invece, sempre su due colonne, la divisione della *Expositio paraenetica* (pp. XCVII-CX), secondo il codice di München e la prima edizione a stampa di Parigi (1625) e poi quella pubblicata nello *Speculum Carmelitanum* di Daniel a Virgine Maria (Anversa 1680).

Dalla p. 1 alla 191 vengono trascritti i testi della Regola carmelitana (pp. 3-10) e del commento sorethiano basato sul testo del manoscritto di Bruxelles (pp. 11-191), corredato di tre apparati critici: il primo riporta le rubriche introduttive ai singoli capitoli aggiunte dal copista del ms. di München e i riferimenti alle citazioni bibliche; il secondo indica le fonti dirette e indirette usate da Soreth; il terzo le varianti presenti nei diversi testimoni.

Due utili indici, dei luoghi biblici (pp. 195-204) e delle fonti (pp. 205-225), chiudono il volume.

Questa interessante testimonianza della sensibilità tardomedievale riguardo all'identità carmelitana è finalmente disponibile, anche per eventuali traduzioni. Talvolta Soreth è stato considerato un antesignano dei riformatori carmelitani del XVI secolo, e qualche studioso – tra i quali il b. Titus Brandsma, autore della voce “Carmes” del *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique* – lo considerava attento alle sollecitazioni della *Devotio moderna*. Ma queste prospettive peccano di anacronismo, visto che, come fa notare lo stesso Deschamp, il Generale fu uomo del suo tempo, ma tendenzialmente abbastanza legato alla tradizione precedente. Le fonti utilizzate per il commento la dicono lunga in tal senso: i riferimenti all'opera di s. Bernardo, tratti prevalentemente dal *Flores spiritualitatis*, o ai Vittorini nonché ai Padri più antichi parlano di un uomo di buona cultura scolastica, ma non troppo incline alle suggestioni della modernità incipiente.

L'ineccepibile e accurata edizione del testo va apprezzata anche perché frutto del lungo, ampio e accurato studio delle due copie manoscritte superstiti, delle poche citazioni frammentarie in altri manoscritti e delle due antiche edizioni a stampa, oltre alla ricerca durata anni delle fonti e l'analisi del loro utilizzo. Tale studio ha fatto rilevare come l'*Expositio paraenetica* costituisca un esempio interessante della creatività medievale di un autore capace di cucire testi diversi, talvolta riadattandoli, per esprimere un proprio pensiero originale e nuovo.

C'è da chiedersi come mai l'opera non ebbe la fortuna editoriale di altri testi. È probabile che sia rimasta impigliata nelle maglie di un periodo in rapida trasformazione e che, proprio per il suo radicamento nella tradizione, non sia stata percepita come abbastanza rispondente alla sensibilità contemporanea. Inoltre l'approssimarsi degli eventi che portarono alla Riforma, probabilmente ha chiuso la porta a una più ampia diffusione fuori dell'ambito della Germania e delle Fiandre. Si sarebbe dovuto attendere il sorgere, in un contesto geografico, culturale e religioso del tutto differente, della riforma della *strictior observantia* di Touraine perché ci si ricordasse di questo priore generale riformatore e del suo commento alla Regola. Ma qui, a distanza di circa 170 anni dalla redazione originale, siamo già di fronte a una rilettura postuma e, in certo qual modo, romanticamente ideologica dell'opera.

Se proprio si vuol trovare una debolezza in quest'opera meritoria, essa può essere individuata nella limitata attenzione del Curatore ad alcuni studi degli ultimi decenni sulle origini del Carmelo e sul contesto e il testo della Regola in lingue diverse dall'inglese e nella conseguente prevalenza dei

riferimenti agli studi in questa lingua; ciò soprattutto nella prima parte dell'introduzione. Ciò tuttavia tocca in modo solo marginale il contenuto essenziale del libro, che conserva senza alcun dubbio tutto il suo valore e la sua importanza.

È invece augurabile che questo libro contribuisca sensibilmente ad una maggiore diffusione della conoscenza del Carmelo negli ambienti accademici e tra gli specialisti di storia della vita religiosa e della spiritualità medievale. Infatti, il commento alla Regola carmelitana di Jean Soreth, benché di minore importanza rispetto ad altri capolavori della spiritualità, tuttavia resta un ottimo esempio di rilettura attualizzante del testo normativo e spirituale fondamentale per l'Ordine carmelitano. Esso esprime la necessità di tornare alle radici della propria storia senza per questo perdere di vista l'attualità e le urgenze del momento. In tal senso si possono riconoscere alcuni elementi che in seguito sarebbero divenuti centrali nella riforma dei regolari, come l'osservanza della vita comune, l'insistenza sull'osservanza dei voti, non solo dal punto di vista pratico e giuridico ma prima di tutto spirituale, l'abolizione di privilegi ed esenzioni, la povertà come condivisione corresponsabile dei beni. Molto belle le pagine dedicate alla cella (cap. v), in cui Soreth riprende citandolo in buona parte il testo dell'*Epistola ad Fratres Montis Dei* di Guillaume de St. Thierry, ed alla meditazione contemplativa della parola di Dio (cap. ix). Non manca un tocco di sana ironia, come quando – citando Bernardo – elenca i modi per cucinare un uovo (cap. vi), oppure quando elenca le lamentele e le scuse con cui qualche frate giustificava i propri gusti e desideri (cap. xvi).

Un libro per pochi specialisti interessati, dunque? Il carattere rigorosamente scientifico, il contenuto e la lingua del testo non possono essere per tutti. Inoltre il libro si presta ad essere utilizzato per ricerche di carattere linguistico e filologico, come per la storia comparata degli ordini religiosi soprattutto nel delicato passaggio dal medioevo alla prima età moderna. Ciò non toglie, tuttavia, che qualche specialista aperto alla divulgazione e alla comunicazione potrà farne senza dubbio buon uso.

Ancora una volta è doveroso ringraziare il Dottor Deschamp per l'impegno e la tenacia con cui ha pazientemente portato a compimento il lavoro riconsegnandoci un testo altrimenti sommerso dalla polvere dell'oblio.

GIOVANNI GROSSO, O.CARM.

HÆBRAICA

MACARENA CRESPO ÁLVAREZ, *El pensamiento judío en la edad media Hispana: las inquietudes de un pueblo en una etapa de crisis*, Riopedras Ediciones, Zaragoza 2015, pp. 188, ISBN 978-84-7213-206-1.

Macarena Crespo Álvarez, licenciata in Geografia e Storia e Dottore in Storia Medievale all'Università Autonoma di Madrid, è una studiosa di ebraismo con ricerche condotte in Spagna, in Israele e negli archivi vaticani.

In questo volume esamina lo sviluppo del pensiero del popolo ebraico nei secoli XIII, XIV e XV, giungendo ad una conclusione che viene costruita nell'arco di tutto lo studio: "La preoccupazione per il recupero della fiducia nella vera fede, l'ebraica, da parte della totalità dei pensatori dei secoli XIV e XV mostra una realtà: il pericolo dell'ebraismo in Sefarad alla fine della Bassa età Media non era l'espulsione o il timore della stessa, ma la perdita della fiducia da parte dei fedeli e la successiva conversione al Cristianesimo" (p. 167).

Le scoperte, per chi non è specialista dei secoli esaminati, sono notevoli e sempre rigorosamente documentate, con un linguaggio ed un'esposizione chiarissima.

L'articolazione della ricerca sull'evoluzione del pensiero si muove a tritico:

1. *Il lavoro di traduzione come antecedente ad un processo di pensiero:*

La cosiddetta "Scuola di Toledo" costituisce come asse portante gli antecedenti del pensiero, proprio nel lavoro di traduzione che realizzò nella penisola iberica. Si viveva in un società multiculturale in cui gli arabi avevano conservato i manoscritti degli autori greci ma anche le opere di Averroè e Maimonide dall'arabo al latino e nelle lingue vernacolari. Il re Alfonso X il Saggio fu uno dei promotori di questo ampio e imponente lavoro, mentre Raimondo de Salvetane fu uno dei traduttori di spicco. Con il progetto si giunse fino al secolo XV, con opere quali la Bibbia di Arragel.

2. *L'inizio della filosofia ebraica in Sefarad*

Muovendo dalla filosofia per giungere all'ebraismo diviso in razionalismo e cabalismo, Crespo entra nel profondo del pensiero ebraico e considera le controversie o dispute sia nell'ebraismo sia fra ebrei e cristiani.

3. *Gli ultimi anni del pensiero hispano-ebraico: secoli XIV e XV*

In questi secoli cambiano i metodi di insegnamento e quindi di mentalità, con i suoi protagonisti principali: Gersonide, Hasdai Crescas, Yosef Albo, Yosef ibn Waqar e Yosua ibn Shu'eib.

Le dispute interne dei secoli XII e XIII fanno sì che i rabbini debbano cercare una via media che indichi quanto è più importante: permanere nella fede e essere coscienti che l'Altissimo elesse Israele quale suo popolo fra tutti i popoli.

Nella ricerca appare chiaramente che nel mondo ebraico si profila l'Umanesimo, che sarà tipico dei secoli XV e XVI, ma che non riesce a svilupparsi perché l'espulsione bloccò il processo intellettuale nella Spagna dell'Età Media: "La concezione dell'ebreo in quanto sefardita, vale a dire come seguace delle correnti di pensiero e forme di vita formatesi nell'Età Media, in Spagna dimostrano fino a qual punto ebbe importanza la vita ebraica in Sefarad e la perdita, con l'espulsione del 1492, delle future

creazioni intellettuali. Le persecuzioni sofferte dagli ebrei negli ultimi secoli di permanenza in Sefarad, non annullarono l'ebraismo, lo ridussero nelle sue dimensioni, ma lo elevarono in purezza. L'espulsione del 1492 ottenne quanto le sollevazioni del 1391 non avevano conseguito: interrompere un processo intellettuale di depurazione della fede che si avviava verso un Umanesimo ebraico" (p. 172).

Non si esce indenni dalla lettura di questo libro, affiora la necessità di ponderare e riconsiderare alcuni giudizi storici e filosofici che si davano per scontati e si scoprono invece dipendenti da pregiudizi di ben poco valore storico e filosofico documentario e documentato.

CRISTIANA DOBNER, OCD

ROBERTO DELLA ROCCA, *Con lo sguardo alla luna. Percorsi di pensiero ebraico*, Giuntina, Firenze 2015, pp. 204, ISBN 978-8-880-57554-2.

In questa ricerca rav Roberto Della Rocca responsabile del lavoro per l'educazione e la cultura all'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane ama dirsi un traghettatore disposto ad attraversare il deserto e a guidare le nuove generazioni. Egli indica quindi tre vie esistenziali: il tempo, la parola e l'etica. Questi ambiti sondati e illuminati vengono sintetizzati negli ultimi tre capitoli relativi ai doveri fondamentali: lo studio, il linguaggio (può costruire o distruggere il mondo), l'amore e la giustizia, nel loro reciproco intrecciarsi.

Il titolo incuriosisce e costringe ad interrogarsi. Perché mai proprio in questo sguardo si dovrebbe rinvenire quanto è specifico dell'ebreo e della sua cultura?

L'autore si propone di chiarirlo con riflessioni, lezioni e pensieri, suggerendo una risposta precisa: «L'immagine della luna ci indica una dimensione scevra da trionfalismo: da qui nasca una sensibile attenzione a qualsiasi incompiutezza, a qualsiasi carenza».

L'obiezione sorge immediata, vista e considerata l'evidenza del mutare della luna, mai identica a se stessa: "Da qui il segreto di fare di questa carenza e di questa incompletezza una forza, un'opportunità, fino a fondare l'identità di Israele su questa carenza".

Ancora: perché proprio una carenza e non una pienezza? È necessario riferirsi ai tre precetti della tradizione ebraica: *Rosh chodesh*, la luna nuova, lo *Shabbat* che interrompe la produttività creativa della settimana e la *milà*, la circoncisione. Se bene si osserva si tratta di "tre situazioni in cui si accetta, evidenziandola, la disarmonia del creato, l'imperfezione fisica e intellettuale dell'uomo. Concetti, questi, che non potevano essere accolti dal pensiero e dall'etica dei greci, che facevano della perfezione fisica e della compiutezza intellettuale i più alti valore dell'umanità".

La secolare *shalsholet*, la *catena* di trasmissione della sapienza ereditata dai Maestri d'Israele e dai commentatori contemporanei, è il filo conduttore che tiene insieme le grandi tematiche su cui si confrontano e cimentano

filosofia e Torah: "... un campionario di tanti possibili modi di articolare i rapporti tra pensiero ebraico e tradizione filosofica occidentale".

In un secolo come il nostro, in cui non mancano né tenebre né oscurità, avvertire la luce diventa essenziale: «Nella coscienza ebraica la luna è diventata per l'individuo una specie di archetipo, un richiamo di memoria continua e perenne, e il suo rinnovarsi diviene il simbolo di un rinnovamento spirituale e psicologico».

I due grandi rivali, Esaù e Giacobbe, vengono assimilati al sole e alla luna. Il grande e perenne nemico, Amalek, è sempre presente ma mai vincitore: «Solo attraverso l'unione fra Maestro e allievo, che costituisce la continuità della tradizione attraverso le generazioni, si può ricomporre la grande frattura amalecita».

Qohelet traspare nella sua affascinante complessità mentre Mosè, "il nostro Maestro", cattura per il suo coraggio nell'opporli all'idolatria.

Rav R. Della Rocca lascia trasparire la sua predilezione per Giona, il profeta che con tanta fatica si arrende al piano dell'Altissimo, che ama il suo popolo e vuole salvare Ninive. Vicenda interiore e storica che evidenzia la tensione fra il bene particolare e quello universale.

Abramo, quando esperisce il "*Lech lechà*", "Vattene via", che gli viene ingiunto dal Signore, radica l'identità dell'ebreo.

Lo slancio di colui che guarda la luna non subisce né deviazione né arresto quando entra nel doloroso e spinoso evento della ferita inferta a tutta l'Europa e all'umanità con la Shoah. Trova anzi ragione e forza per guardare avanti e costruire un futuro migliore, senza che pianto e dolore, pur incolmabili nel loro orrore, lo impediscano. "La Shoah rischia di trasformarsi, anche per gli stessi ebrei, in una sorta di scorciatoia identitaria ... Quale ruolo deve avere la Memoria? Come può essere educativa?".

Tutte ineludibili tematiche e ineludibili interrogativi per chiunque voglia considerarsi dinanzi al Volto del Dio che si è rivelato.

CRISTIANA DOBNER, OCD

PIERRE D'ORNELLAS ET JEAN-FRANÇOIS BNSAHHEL, *Juifs et chrétiens, frères à l'évidence. La paix des religions*, Odile Jacob, Paris 2015, pp. 281, 978-2-738-13354-0.

Il dialogo ebraico-cristiano, sviluppatosi sempre più in profondità e ampiezza dopo la storica data del 28 ottobre 1965 con la promulgazione della dichiarazione *Nostra Aetate*, vede due suoi esponenti, l'arcivescovo di Rennes, mons. Pierre d'Ornellas- Presidente della Commissione episcopale francese per la catechesi e il catecumenato, membro di Notre Dame de Vie e già segretario del card. Lustiger- e Jean-François Bnsahel, presidente dell'Unione liberale israelita di Francia, incontrarsi e confrontarsi con chiarezza e amicizia su temi di confine molto spesso scottanti.

Il dialogo viene moderato da Damien Le Guay, che chiarifica le diverse posizioni degli interlocutori, che non negano o smussano le difficoltà, le leggono nella loro realtà storica ma sotto lo sguardo dell'Altissimo. Mons. P. d'Ornellas denomina questa ottica "alterità dal di dentro".

La serenità promana da una certezza "riconoscere che siamo fratelli differenti ma che condividiamo tuttavia l'essenziale: la volontà di credere che un giorno la pace regnerà sul mondo".

In una temperie che conosce più ombre ed oscurità che luci, Israele e la Chiesa, scoprendosi fratelli, possono diventare quel *humus* in cui può germinare la pace annunciata dal profeta Isaia e che i cristiani credono incarnata in Gesù Cristo.

Il professore di storia di Jean-François Bensahel, al Louis-le-Grand di Parigi, è stato Olivier Clément con cui il giovane liceale ha potuto avere scambi franchi e modellare la sua *forma mentis*: il Dio rivelato a Israele si rivela il Dio di tutti. La fede cristiana infatti vive e respira nell'elezione d'Israele che raggiunge tutte le nazioni: "l'umanità non costituisce una massa informe e, in un certo qual modo, indifferente". Se così fosse, scatterebbero i totalitarismi molteplici purtroppo ben noti dalla storia dell'umanità. L'Altissimo elegge una persona singola per aprirsi all'universale: "la lettura della Bibbia, ebraica e cristiana, ci informa sul posto singolare del 'figlio preferito'. È anche un figlio amato, un figlio scelto. Dio procede con l'elezione, cioè con una scelta libera e gratuita. Questo principio d'elezione ispira questa parola straordinaria "Tu hai un prezzo ai miei occhi" (Es 43,4). Dio parla all'eletto che Egli ama! Per Dio questo preferito, colui che ha del prezzo ai suoi occhi, è ben evidentemente 'Israele'. Ecco quanto pensa il popolo della Bibbia e quanto medita oggi con i cristiani.

Proprio meditando sull'elezione "Israele comprende che la regina di Saba e le nazioni andranno un giorno a Gerusalemme a riconoscere il Dio rivelato a Israele e che Israele riverisce come l'unico Dio. Il popolo ebraico sa bene che Dio ha scelto Isacco, ma ha anche benedetto Ismaele. È scritto in lettere chiare nel capitolo XVII di Genesi. Meglio ancora, è perfettamente cosciente che tutte le nazioni avranno parte alla benedizione d'Abramo. Se il Dio d'Israele si rivela così, è per svelare che egli è pure Dio delle altre nazioni, e che vuole intrattenere con loro una profonda relazione d'amore".

Ne consegue che ogni persona per Dio vale infinitamente. Dal popolo eletto a tutto l'universo nella *berith*, nell'alleanza, rinnovata in Cristo.

In concreto che cosa ci viene proposto? Percorrere le "vie aperte per i nostri sogni", non dettate dalla fantasia o dalla immaginazione ma radicate nei sacri testi.

Ne scaturirebbe un legame rinsaldato fra ebrei e cattolici per offrire al mondo "una parola di pace e di fraternità" quella "che cola come un fiume" nell'annuncio di Isaia.

In concreto sei proposizioni costituiscono il "come" procedere: cambiare il termine "Antico" nell'espressione "Antico Testamento"; mettere fine all'ossessione della conversione degli ebrei da parte ebraica; leggere e rileggere insieme i testi per un mutuo beneficio; associare parrocchie e sinagoghe; viaggiare

insieme, ebrei e cristiani, in Israele; creare un osservatorio della fraternità fra ebrei e cristiani.

Un programma non utopico anzi molto concreto e attuabile in una nuova teologia che voglia rispondere alla chiamata di Dio. Mons P. d'Ornellas afferma "per me cattolico, il mio debito è immenso", J.-F. Bensahel ribadisce "Per me, ebreo, l'esistenza dei cristiani evidenzia il mistero di Dio". Insieme fedeli alla benedizione di Abramo.

CRISTIANA DOBNER, OCD

FONTANA RANIERO, *Diario noachide. Un non ebreo ai piedi del Sinai*, Gabrielli editore, Verona 2015, pp. 208, ISBN 978-88-6099-269-7.

FONTANA RANIERO, *Philosophari e altri scritti di materia ebraica*, Effatà, Cantalupa (TO) 2016, pp. 140, ISBN: 978-8-869-29118-0.

La tipologia letteraria del Diario presenta sempre due volti che incuriosiscono ed attraggono. Il volto di chi scrive, spontaneamente e alla ricerca della chiarezza in se stesso oppure mosso da un impulso catartico; il volto di chi, con sguardo retrospettivo, traccia il proprio percorso di vita in un susseguirsi cronologico, redatto in tempi diversi ma chiamato Diario perché tutto (e anche se stesso) viene presentato in forma personale e libera. In quest'ultima tipologia va inquadrato il lavoro di Raniero Fontana. Noachide ha un significato peculiare: "Il noachismo è originariamente (ossia indipendente-mente dai suoi risvolti filosofici o anche politici attuali) una dottrina talmudica che sistematizza i rapporti dei non-ebrei con l'ebraismo, attribuendo loro uno status di partecipanti "esterni" al progetto ebraico di sacralizzazione del mondo attraverso sette precetti (*mitzwòt*) basilari, invece dei seicentotredici a cui sono tenuti gli ebrei di nascita o per conversione".

Che dire di un Diario che si qualifica noachide? "Dal rabbino italiano Elia Benamozegh al rabbino Jonathan Sacks, e fino ai suoi moderni cultori in Israele, il noachismo è presentato come la soluzione ai grandi problemi che affronta la nostra civiltà. La mia esplorazione del noachismo ha preso una direzione diversa, certamente assai più personale. Per me, il noachismo mi rende attento non alle varie forme dell'umanità, come solitamente si suppone, ma alla materia che le è comune. Io sono innanzitutto convinto dell'interesse che esso rappresenta come via di introspezione. Questo è il mio contributo alla riflessione noachide".

La scoperta dell'aggettivo percorre tutte le pagine e tutte le avventure (e disavventure) capitate all'autore, che si è gettato, anima e corpo (e intelligenza!), in un percorso che, fin dall'inizio, non preludeva niente di buono e valido se considerato da un punto di vista accademico o di "sistemazione" sociale.

Perché allora giocare così l'esistenza in precarietà e continui sussulti?

Il titolo però, detto così, sarebbe ancora molto limitato e limitante pure

la comprensione del lettore. Si osservi il suo proseguito: *Un non ebreo ai piedi del Sinai*.

Raniero Fontana infatti non è ebreo ma cristiano. Eppure in più, ma non sovrapposta bensì intrinseca, ineludibile ed incancellabile, rivendica come sua la realtà del noachide.

Ai piedi vuole significare un luogo geografico specifico: il Monte Sinai. Sarebbe però riduttivo pensare R. Fontana collocatosi in una dimensione... logistica. *Ai piedi* qualifica la postura profonda di chi vuole porsi in ascolto di Israele. Con assolutezza e consequenzialità.

Opzione talmente radicale che, se fonda un'esistenza e le dona luce primigenia, la scaglia nelle tenebre dell'imprevisto, del precario. Di chi sembra vivere più dell'aria (anche se è quella di Gerusalemme) che di riconoscimenti pecuniari o cattedratici, insieme con Andreina Contessa, direttrice del Museo di Storia ebraica italiana a Gerusalemme, dopo traversie occupazionali non indifferenti.

Non è questa l'ambizione del teologo e soprattutto del talmudista. Raniero Fontana infatti frequenta le *jeshivot*, cioè quelle accademie o scuole in cui, sotto la guida di un maestro si apprende a sostare, comprendere ed apprezzare il Talmud.

Scelta innovativa se si pensa che, per i cristiani, il Talmud conosceva una sola direzione: il rogo!

Affiorano in queste pagine diaristiche i vividi ritratti di amici conosciuti e frequentati assiduamente che li rendono presenti e di cui si possono distinguere i tratti e la fisionomia intellettuale e spirituale. La galleria è ampia e di prima mano: P. Lenhardt, Anne-Catherine Avril, Michel Remaud, Marcel Dubois, Mario Colombo e Tommaso Federici, David Hartman, Shlomo Naeh ...

Si entra così nella cultura ebraica, quella viva oggi conosciuta e ricercata, si apprende come si vive in Israele e come un non ebreo per quanto noachide, debba destreggiarsi in un contesto tutt'altro che facile e plasmabile. Sempre alle prese con documenti, richieste di soggiorno e l'incubo all'orizzonte di dover lasciare la città di Gerusalemme e il paese di Israele.

L'esperienza di studio all'Università di Gerusalemme, al Centro Ratisbonne e tutta la sua triste vicenda, si intersecano con la pratica talmudista mai smessa e la passione per il popolo d'Israele.

Perché darsi tanta pena? Perché volere a tutti i costi (pagati personalmente e molto profumatamente) rimanere ai piedi del Sinai?

Non si può togliere al lettore, svelandolo, il gusto di penetrare in questo segreto ma bisogna consegnarglielo con la gioia della scoperta e del *philosophari*, cioè del pensare per mettere a tema un rapporto specifico: parole e cose e parole e realtà.

Soffermarsi sulla parola che "manca" consente di poter parlare di quanto "precede". Non chiudendosi così in definizioni ma aprendosi ad un approfondimento che non conosce conclusione e fine.

PHILIPPE HADDAD, *Élie et Jonas. Prophète de l'extrême*, ULIF, Paris, 2015, pp. 192.

Un libretto prezioso in cui rav Philippe Haddad presenta una sua ipotesi di lavoro che dimostra nello svolgersi dell'argomentazione: immergendosi nella lettura delle vicende di Elia e di Giona, si scopre come il Dio biblico, appellandosi alla misericordia dei suoi stessi profeti, tenti di uscire dal vortice della violenza, proprio in nome della Sua stessa infinita misericordia.

L'etimologia di profeta rimanda ad un verbo che significa muovere le labbra per articolare una parola particolare, quella direttamente ispirata da Dio.

Profeta, in ebraico *navi*, lo troviamo nella sua prima occorrenza in Genesi 20,7 riferito ad Abramo. Per le donne invece viene riferito nel libro dell'Esodo a Myriam.

L'autore, nei tanti interrogativi che va sciogliendo, si imbatte in quello principale ed offre una risposta magistrale. Quale la funzione peculiare del profeta? "Far vivere gli uomini davanti a Dio e pregare per loro".

Elia, profeta, la lascia trasparire nel suo stesso nome, "Egli è il mio Dio". Si dimostra tutto proteso alla difesa assoluta del monoteismo, proprio in quel regno d'Israele che si era piegato al culto del dio Baal. Se si osserva il suo agire, si nota come sia l'espressione del suo nome.

Ogni tappa della vita del profeta e ogni sua singola azione viene illuminata, lasciando però emergere quanto più gli è proprio: "la vita di Elia ci insegna, in fin dei conti, a coniugare la voce del dolce silenzio e le denunce delle violenze di ogni genere".

Nella seconda parte del libretto, l'autore si sofferma su Giona che divenne profeta senza volerlo: "il racconto è immaginifico, visuale, presenta un lato meraviglioso, al limite di una favola per bambini".

Vicenda rapida e anche rapidamente narrata, quattro soli capitoli: Giona riceve la chiamata del Signore; Giona sulla nave; Giona e Dio nel grembo del pesce; Giona e gli abitanti di Ninive ed infine ancora Giona e Dio.

Con il pentimento e la penitenza, cioè con il ritorno a Dio, Israele può essere salvato. Non da se stesso ma da "colui che è più grande di Salomone e più grande di Giona, Per Matteo e Luca, l'amore di Gesù salva il suo popolo Israele dalle sue colpe".

Le vicende dei due profeti, Elia e Giona, si richiamano l'un l'altro. Mettono sul tappeto un problema spinoso e paradossale, perché la Bibbia "presenta il peggio e il meglio, la guerra e la pace, il fratricidio e la fraternità, l'odio e l'amore".

Quale la strada per diventare beato? Optare come l'uomo del salmo che medita giorno e notte la Torah e ripone in essa tutto il suo desiderio, vivere cioè alla luce della Parola rivelata dall'Altissimo.

Rav Haddad osa un passo ulteriore: mettere il nostro desiderio nella Torah o nei Vangeli o nel Corano, perché questo desiderio consenta di vivere insieme ai nostri fratelli in umanità. Si rivolge a tutti i credenti indistin-

tamente con molta passione e coraggio: “Noi, ebrei, cristiani, musulmani ed altri credenti dovremmo agire nei termini di riconciliazione dei cuori, gli uni di fronte agli altri, in questo mondo che soffre gli odi e che ha tanto bisogno di ascoltare ‘la voce del dolce silenzio’ e ha tanto bisogno di respirare il soffio dell’amore”.

CRISTIANA DOBNER, OCD

OLIVIER ROTA, *Histoire et Théologie des relations judéo-chrétiennes: un éclairage croisé*, Parole et Silence, Paris 2014, pp. 174, ISBN: 978-2-889-18390-6.

Dopo il Vaticano II, grazie alla sua spinta innovativa, le relazioni ebraico-cristiane hanno acquistato, via via, sempre più dilatazione e profondità. Sotteso vi è un interrogativo cui urge dare risposta: il piano teologico offre una piattaforma su cui poter dialogare? “La teologia delle relazioni ebraico-cristiane è ancora un campo nuovo e indeterminato e le prospettive aperte dalla ricerca storica devono essere comprese come degli interrogativi o delle interpellazioni, rivolte al partner teologico che potrà apprezzarle e integrarle in vista delle possibilità offerte dal proprio campo di pensiero”.

La Chiesa postconciliare ha lavorato molto in questa direzione e ha espresso chiaramente il suo legame con l’ebraismo, definendolo “intrinseco”. Appare chiaramente quando “si voglia scrutare il suo mistero”.

Tuttavia, per giungere ad un confronto, libero e sereno, molta strada ancora c’è da percorrere nella comprensione, conoscenza e valutazione. Insieme però.

Il noto docente dell’Università di Arras, Olivier Rota, con ampio curriculum in studi teologico-ebraici, ha moderato e coordinato un gruppo di studiosi, a livello universitario, per poter affrontare il tema con rigorosità scientifica all’interno di una giornata di studi.

L’evidenza più netta appare in una dissociazione fra storia e teologia.

È necessario tener conto dell’origine di alcuni termini, collocati in un secolo e in un ambiente preciso, per non spostarli e inserirli in un contesto non loro proprio. Il quadro cronologico deve essere rispettato.

Un esempio sarà lampante: *rottura* fra ebraismo e cristianesimo, alla luce degli ultimi studi, deve essere esplicitato e sfumato; *sostituzione* che appartiene ad una specifica teologia, può rispondere invece ad un ambito ideologico? Lo stesso procedimento deve essere seguito per chiarire il ruolo e l’identità di quanto viene detto *nuovo Israele*.

Gli studi contemporanei hanno gettata molta luce su quel periodo in cui ebraismo e cristianesimo vissero vicini, senza ancora denunciare una divisione precisa. Situazione che perdurò fino al V secolo.

Il *focus* allora si staglia: “Il nuovo paradigma storiografico invita il teologo a rivalutare gli elementi d’opposizione fra ebraismo e cristianesimo e a inscrivere la costruzione dell’antagonismo teologico fra ebrei e cristiani in

un contesto, quindi questo nuovo modo di apprendere la storia delle relazioni ebraico-cristiane potrebbe offrire molto più di un'istanza di verifica della validità degli enunciati teologici: potrebbe divenire il luogo di una riconciliazione fra ebrei e cristiani”.

Nomi prestigiosi si sono avvicendati: Mireille Hadas-Lebel, in assoluta competenza storica; Marc Rastoin che ha puntualizzato il rapporto Israele-Chiesa quale nuovo paradigma della ricerca storica; Claire Soussen ha indagato la conoscenza e l'utilizzazione dell'altro nella polemica ebraico-cristiana alla fine del Medio Evo; Yves Chevalier ha riproposto la grande testimonianza di Jules Isaac, personalità di spicco, quale portatrice di incisività all'apertura ad una nuova teologia cristiana; Ph. Loiseau ha rivelato l'importanza delle conoscenze storiche sulla pratica dell'esegesi e della teologia cristiana attuale; J. Dujardin, grande esperto di dialogo ebraico-cristiano, ne ha trattata l'evoluzione; O. Rota ha riconosciuto il ruolo pionieristico di E. Fleg e di J. Danielou sotto il profilo della speranza e del messianismo; M.-H. Robert, con metodo rigoroso e suffragato da una documentazione ineccepibile, ha tratteggiato le implicazioni ecumeniche dello scisma iniziale.

In conclusione ad una giornata vissuta in fraternità e comunicazione diretta, Olivier Rota ha lanciato un interrogativo che deve far riflettere l'ebraismo e la Chiesa nei reciproci rapporti: storia e teologia si devono separare?

La proposta consente una nuova coscienza che sorregga il dialogo ebraico-cristiano: “la storia ebraica e la storia cristiana condividono in realtà lo stesso piano storico. La nuova modalità di comprensione della storia dell'ebraismo e del cristianesimo è capace di dare sul piano teologico un senso all'esistenza attuale di queste due comunità dalle traiettorie opposte”.

CRISTIANA DOBNER, OCD

JOCHANAN ELICHAJ, *Ebrei e cristiani. Dal pregiudizio al dialogo*, Qiqajon, Magnano 2015, pp. 130, ISBN: 978-88-8227-448-1.

In *Ebrei e cristiani. Dal pregiudizio al dialogo*, Fratel Jochanan Elichaj, che vive nella terra d'Israele da ormai cinquant'anni ed è membro della comunità cattolica ebraica, offre ai lettori uno strumento agile e scorrevole che guida alla comprensione dei due interlocutori con il monito di Gregorio Magno ben inciso: “Anche se la verità può provocare scandalo, è meglio permettere lo scandalo che rinunciare alla verità”.

Lo stesso autore si stupisce e si chiede: “Come nasce a uno che non è del mestiere il desiderio di scrivere un libro simile?”.

La sua stessa esperienza di vita si concretizza in un'urgenza che chiede di essere ascoltata: “Di famiglia cristiana, ignorando tutto del popolo ebraico, è a diciannove anni che scoprii, nel 1945, l'orrore della Shoà. Pellegrino a Gerusalemme nel 1947, fu il mio primo incontro con questo popolo ritornato

a vivere, finalmente libero, sulla terra dei suoi avi, e pensavo: 'Qui sta succedendo qualcosa di storico, e il mondo cristiano non lo vede'".

Lo stupore dovette maturare e cercare la sua forma per molti anni, infine la grande decisione si impose: "Nel 1956, venuto a vivere questa avventura con loro come cristiano, non sospettavo che avrei scoperto a poco a poco il terribile passato di questo popolo nell'Europa cristiana e la profonda ferita lasciata nei cuori, ma avrei scoperto anche la ricchezza spirituale di questi figli di Israele, la loro profondità, la loro passione della verità (fino alla spietata autocritica dei propri difetti ed errori), la loro conoscenza per così dire 'naturale' della Bibbia, che è la loro storia nella loro lingua".

Il libro, potrebbe sembrare rivolto ad un ambito riservato, ad un'élite di addetti ai lavori o a teologi specialisti, raggiunge invece le fibre della vita di fede di ogni cristiano: si presenta come una sorta di portale aperto sulle difficoltà ma anche sulle gioie di quel rapporto che ha visto muovere i suoi primi passi con l'iniziativa di Jules Isaac.

Chi si addenterà nella lettura, toccherà con mano la propria ignoranza e scoprirà quanti fatti, realmente avvenuti, abbiano pesato sulla cultura dei cristiani: "Siamo in un tempo di rinnovamento: il coraggio di guardare in faccia i fatti, così come il desiderio di riparare, di aprire una nuova pagina, sono prove di vitalità, un segno dell'azione di Dio nel cuore dell'uomo".

Il cammino infatti si dispiega proprio "dal pregiudizio al dialogo", con la memoria che richiede di essere purificata e rinnovata. Si può compiere allora, nella riflessione attenta, un'iniziazione che getta le basi per uno spirito nuovo e per la creazione di legami che siano trasparenti al richiamo evangelico.

All'interno di una sintesi documentata e chiara, la sezione dedicata all'antisemitismo cristiano e alla Shoah ripercorre la storia della nascente cristianità fino a giungere al secolo XX, con la terribile ferita inferta al popolo d'Israele e a tutta la storia dell'Europa. La riflessione sulla necessità del perdono, sulle proprie colpe e su quello che appare come un passato lontano, sfocia sul tempo del pentimento e trova il suo perno nel Concilio Vaticano II e su *Nostra Aetate* come pietra miliare. Momento storico in cui la Chiesa ha appreso a guardare al popolo di Dio e alla Sua stessa fedeltà con occhi puliti, ha saputo accogliere la testimonianza di fede vissuta e la pienezza della tradizione che Giovanni Paolo II e Benedetto XVI hanno costantemente richiamato, riconoscendo il posto speciale dell'ebraismo: "In realtà si tratta di un caso unico, per due ragioni: la grave responsabilità del cristianesimo nel drammatico passato del popolo ebraico; ma anche il posto speciale del 'fratello maggiore' nel piano di salvezza di Dio ieri e oggi, di cui bisogna finalmente prendere coscienza".

Nell'Appendice l'autore affronta alcune tematiche di fondo quali il significato del termine giudei, la croce, la specificità della Shoah e la preghiera di Giovanni Paolo II per il popolo ebraico. Tutte essenziali per il nitore della mente e la robustezza dell'adesione di fede, sempre in una linea esperienziale: "il contatto con cristiani di passaggio, all'oscuro di tutto ciò che io stesso ignoravo prima di vivere qui, e gli incidenti e i malintesi tra ebrei e cristiani

in questi ultimi anni, mi hanno portato a voler condividere un po' quello che avevo scoperto con il passare dei giorni. Possano queste pagine aiutare il lettore a vivere qualcosa di questo incontro, doloroso ma appassionante, che non è che al suo inizio".

CRISTIANA DOBNER, OCD

KORN EUGENE, *Ripensare il cristianesimo. Punti di vista rabbinici e prospettive possibili*, EDB, Bologna 2014, pp. 120, ISBN: 978-8-810-20710-9.

Eugene Korn ebreo ortodosso americano che ha studiato filosofia alla Columbia University e ha conseguito la laurea rabbinica alla Yeshiva University di New York è un'autorità nel campo del dialogo ebraico-cristiano e ha partecipato anche al recente Convegno di Salerno promosso dalla CEI, con un intervento luminoso, afferma: "È giunto forse il momento di ripensare il cristianesimo e la teologia cristiana in fatto di ebrei e ebraismo. A partire da *Nostra Aetate*. Forse davvero possiamo non essere più nemici e porre fine alla guerra ontologica che nella Torà oppose Yaakov e Esaù, simbolicamente ebrei e cristiani".

Il libro parte dalla "rivoluzione" creata Vaticano II e si presenta come il fondamento documentato e a lungo riflesso del pensiero del Maestro d'Israele, "il primo sinora apparso in lingua italiana- scrive nell'Introduzione rav Giuseppe Laras- totalmente inedito ai più per le questioni affrontate. Si va così a colmare finalmente un'importante e grave lacuna, tanto religiosa quanto culturale".

Con acribia e completezza il cristianesimo nel suo sorgere, svilupparsi e propagarsi, viene considerato a tutto tondo, senza elusioni, con toni in cui è assente timore, rivendicazione o qualsiasi altro sentire negativo, mentre è presente un'oggettività fattuale e relazionale.

Nell'ottica ebraica tre differenti capitoli, di pari rigore scientifico, costituiscono l'ossatura del saggio: "La normativa religiosa ebraica e il cristianesimo"; "Cristianesimo ed ebraismo oggi"; "Una nuova teologia e un diverso futuro?"

Gli interrogativi scandiscono il dettato e il fluire delle idee, delle riflessioni, ed impegnano a darsi una risposta personale all'interno della propria fede riflessa e dei legami fra Israele e Cristianesimo, con un compito scolpito da rav G. Laras: "Il riportare la Bibbia a fondamento della cultura e della vita pratica è un possibile impegno religioso, dalla fecondità straordinaria, condivisibile tra ebrei e cristiani: un impegno in cui si avverte l'urgenza impellente e drammatica in questi anni di crisi, di confusione e di mediocrità".

Problemi teologici e realtà storiche si intrecciano in queste pagine con una prassi che, insieme, si deve creare, intessuta di ascolto, amicizia e fraternità.

La testimonianza profetica di Carlo M. Martini ritorna ad affacciarsi anche a proposito dell'amore per la terra donata al popolo ebraico dall'Altissimo, per il ritorno a Sion, per lo Stato d'Israele. E. Korn lo spiega senza mezzi termini: "è necessario che tutti i cristiani comprendano meglio

che l'indipendenza nazionale di Israele è costitutiva dell'ebraismo, che è essenziale per la comprensione ebraica di sé in relazione all'alleanza biblica con Dio, che per moltissimi ebrei Israele è una questione esistenziale prima ancora che meramente politica e che, infine, un serio sostegno cristiano a Israele è una *conditio sine qua non* per un corretto e positivo dialogo interreligioso con il popolo ebraico".

Ogni comunità e ogni cristiano che presti ascolto al dialogo ebraico-cristiano dovrebbe conoscere e meditare, «ripensare» questa realtà – proprio come suona il titolo del libretto – per schiudersi a nuove idee e prospettive.

E. Korn non propone un messaggio ingenuo ma una richiesta esigente: “Esistono reali, significative differenze tra ebraismo e cristianesimo, eppure entrambe le fedi richiedono di credere nella speranza della ricapitolazione messianica della storia, obbligando gli ebrei e i cristiani a confidare nel definitivo progresso morale dell'umanità. Ognuna di queste due religioni insegna ai propri rispettivi fedeli che essi sono investiti del comune impegno di origine divina di rendere il mondo un luogo migliore; che ogni persona possiede un valore sacro, poiché ciascuna è creata a immagine di Dio; che i valori morali sono reali; che esiste un centro spirituale dell'universo; che ogni vita umana è dotata di significato”.

Alla luce e con la certezza della Parola dell'Altissimo donata al profeta Michea: “Tutti gli altri popoli camminano pure ognuno nel nome del suo dio, noi cammineremo nel nome del Signore, nostro Dio, in eterno e per sempre”.

CRISTIANA DOBNER, OCD

CHRISTIAN LANGEAIS, *Mineurs de charbon à Auschwitz. Jawischowitz 15 août 1942-18 janvier 1945*, Cherche-midi, Paris 2014, pp. 272, ISBN: 978-2-749-13449-9.

Il campo di Jawischowitz, sotto-campo del lager di Auschwitz, è una miniera di carbone che, durante la guerra, si dovette far funzionare a pieno regime per rispondere ai bisogni dell'industria tedesca. Dipendeva dalla *Reichswerke Hermann Göring* che radunava aziende tedesche, ceche o austriache per creare un gruppo produttivo di acciaio, da qui le necessità del carbone, in competizione con il gruppo Krupp e la necessità di abbattere i costi dell'estrazione dalle miniere, autentiche fabbriche della morte che pagavano i minatori solo qualche marco.

L'autore ne scoprì l'esistenza durante la ricerca preparatoria alla biografia di Henri Krasucki. La documentazione è molto ampia e rigorosa, raccolta in anni diversi e arricchita anche dalla conoscenza indiretta di tanti che hanno sollecitato l'autore a continuare. Vengono raccolte 47 testimonianze sottoposte ad un esame rigoroso, che non cede al sentimentalismo pietoso ma sottolinea la vera pietà, nata da un lavoro che considera tutti gli aspetti umani, le relazioni, gli impegni antecedenti che in quelle condizioni estreme generarono solidarietà e resistenza.

Il lavoro storico è rigoroso perché non interpreta ma presenta una documentazione irrefragabile, e viene condotto non sulla linea dell'orrore ma su quella della sobrietà, passando attraverso i campi francesi di Pithiviers, Beaune la Rolande, per giungere ai luoghi secondari del campo principale di Auschwitz che, notoriamente, sono ancora peggiori e destinati allo super sfruttamento degli schiavi del lavoro.

Dal 15 agosto 1942 al 18 gennaio 1945 passarono per la miniera, stando al contratto stipulato con le SS, all'incirca 6.000 deportati, tutti selezionati in base al loro vigore fisico: ebrei, polacchi, russi, tedeschi, belgi e francesi.

Spossati dalla fame, dal freddo, dalle malattie, dagli incidenti e dalla durezza delle bastonate dei kapo, lavorando a 400 metri sottoterra, in 3.800 cedettero al lavoro fino allo sterminio, morirono e furono gassati.

Nessuno dei deportati aveva mai lavorato in una miniera, ora si trovava nelle condizioni precarie di sottoalimentazione e di terrore continuo per la propria vita, a dover estrarre la quota stabilita di carbone.

In una simile realtà emergono tutti i problemi vitali affrontati per sopravvivere, per mantenere la propria dignità nel rispetto di se stessi, immersi nell'indubbio antisemitismo ma anche nello stupore di gesti di solidarietà, come l'offerta dei pezzetti di pane con grasso d'oca che consentono ai prigionieri, anche se denutriti, di non soccombere.

Henri Krasucki, Samuel Radzinski e Roger Trugnan, giovani parigini vengono deportati ma non vogliono sottomettersi all'istinto selvaggio e alla degradazione morale, intendono "preservare la dignità, il rispetto di se stessi, potersi guardare negli occhi degli altri, voler vivere, certamente, ma non a qualsiasi prezzo". I coraggiosi costituiscono "il primo gruppo di resistenti comunisti arrivati dalla Francia, decisi a prendere parte una organizzazione e, se fosse stato il caso, di crearla".

Il 18 gennaio 1945, all'ultimo appello, risposero in 2.000, di cui 700 francesi.

CRISTIANA DOBNER, OCD

FRANCIS WEILL, *Judaïsme, christianisme, islam: lire la Bible après la Shoah*, L'Harmattan, Paris 2015, pp. 294, ISBN: 978-2-343-06729-2.

La ferita inferta all'Europa e all'umanità dal regime nazionalsocialista con la Shoah ha costretto i credenti, siano essi ebrei o cristiani, a riflettere e riconsiderare la loro fede verso l'Altissimo e il regno di Dio.

La teologia è cambiata, come pure la lettura della Bibbia. Francis Weill ha osato penetrare nell'enigma e ha considerato non solo l'ebraismo e/o il cristianesimo ma le tre religioni monoteiste. Da qui l'originalità e la provocazione profonda di questa ricerca.

L'autore ritiene che la Shoah sia da considerare sotto un duplice aspetto: la continuità dell'antisemitismo nella storia e la rottura, dovuta all'ampiezza e ai metodi operativi dello sterminio, una sorta di industrializzazione della morte.

La Shoah ha gettato nella crisi ebrei e cristiani e mussulmani nella lettura dei loro testi sacri. È necessario sapere e voler affrontare questa rottura.

Sette capitoli guidano all'incontro. Il primo è dedicato ad Abramo; il secondo ai sacrifici degli animali: un'abominazione incancellabile; il terzo a Sarah e Abigail; il quarto a Isacco, Giacobbe e Giuseppe; il quinto all'elezione e alla contro elezione: ebraismo, islam e cristianesimo; il sesto all'ebraismo e le scienze.

Il settimo è consacrato a Giobbe, che Weill ritiene una vittima di quella che sembra l'ingiustizia di Dio e, di conseguenza, ritiene le vittime della Shoah milioni di Giobbe, descritto accoccolato nel fango davanti ad una delle baracche di Auschwitz.

Il problema drammatico si sposta alla radice: gli amici di Giobbe vogliono convincerlo (e con lui noi stessi) che l'ingiustizia è impossibile. Quindi Giobbe è pienamente colpevole.

Che dire allora dopo l'assassinio di un milione di bambini? Erano colpevoli? Come poter recitare allora il Qaddish?

La soluzione viene trovata nel Talmud: l'Altissimo perdona Giobbe, cui non era stato dato per la sua natura umana di comprendere il disegno di Dio, allora viene perdonato. Non così i suoi amici: gli atti di Dio sono immessi nella storia perché l'uomo ne stimi la giustizia, di conseguenza ne viene che gli amici hanno bestemmiato.

Dio però può liberarsi dall'ingiustizia umana per il semplice fatto che Egli esiste ed è il Creatore Onnipotente, quindi si può recitare il Qaddish.

La Tradizione dei Maestri d'Israele insegna che il nostro Maestro va servito non alla stregua di un servitore che serve un padrone attendendo il salario ma come colui che serve senza attendersi nulla.

Giobbe, con la sua esperienza quindi, ci consente di trovare il nostro posto dopo la Shoah nella grande ferita ancora aperta.

Il sottotitolo *Un condensato di pensiero ebraico* è una sintesi di tutti i paradigmi dell'ebraismo quali la fede, la giustizia, l'osservanza, la conoscenza, la scienza...

I precursori dell'avvicinamento fra ebraismo e cristianesimo, come Jules Isaac, hanno spianato la strada e i rapporti fra le due religioni possono essere schietti nel rivisitare il passato e nel considerare il presente. Anche il presente studio potrà offrire il suo contributo.

L'Islam, per l'autore, sta vivendo una crisi superacuta di teologia della sostituzione. Muovendo da quanto è scritto nel Corano che la religione di Dio è l'islam, si viene eliminando ogni possibile scambio. Inoltre è percorso da una forte vena di antisemitismo. Tuttavia, le relazioni potranno migliorare solo ritrovandosi riuniti intorno ad un tavolo con il Corano aperto in mezzo, pronti a conoscerlo e a studiarlo.

In quanto tempo questo avverrà? Tutto lasciato nelle nostre mani, è scritto nei Proverbi: "La riflessione è un'acqua profonda nel cuore dell'uomo, ma l'uomo intelligente sa attingerla".

YOSEF HAYIM YERUSHALMI, *Verso una storia della speranza ebraica*, Giuntina, Firenze 2016, pp. 84, ISBN: 978-8-880-57603-7.

Il volumetto raccoglie due conferenze tradotte da Paola Buscaglione Candela, docente di storia e cultura ebraica alla Columbia University, con chiarezza e precisione: *Verso una storia della speranza ebraica*, tenuta da Yerushalmi a Parigi nel 1984 al Colloquio degli intellettuali francesi; *Esilio ed espulsione nella storia ebraica* che risale al 1997.

Chiave di lettura è la proposta di D. Bidussa che presenta l'opera: "riflettere sulle molte *nuances*, non solo negative, che l'esperienza esilica e quella diasporica propongono. Per farlo, forse si tratta di tenere a mente i possibili significati di quelle due parole e provare a declinarli in forma nuova, sapendo che esilio e diaspora non sono sovrapponibili ma indicano due contenuti diversi".

L'autore proprio nelle tristi vicende del popolo d'Israele indica il segno della speranza ebraica, quella spinta che guarda sempre verso il futuro, come già si comprendeva nella sua precedente ricerca *Zakhor*.

È indiscutibile: i due marchi, esilio e diaspora, sono impressi sulla storia d'Israele. Tuttavia, il popolo non rimase chiuso in se stesso ma visse in osmosi con l'ambiente e la cultura circostante in cui viveva.

La tensione rimaneva calda e viva fra la propria tradizione, assunta e conservata con passione, e il cammino quotidiano con la cultura diversa ma non estranea in cui era inserito.

Esilio significa uscita da Eretz Israel, mentre diaspora significa disseminazione ovunque. Ci si trova dinanzi ad un fenomeno storico unico che contiene in se stesso rottura e apertura. "Questa volontà di rimanere un ebreo a dispetto di Dio può costituire un richiamo sufficientemente attuale, tale da farci abbandonare certe nostre categorie così nette e consolidate. 'Europa, Europa, mio inferno sulla terra!' non lo disse un sopravvissuto del 1945 ma, nel 1554, un ex marrano portoghese, Samuel Usque. Non è importante che Usque abbia trovato la sua Consolazione per le tribolazioni di Israele in un rigoroso messianismo che non sarebbe adeguato per la maggior parte di noi. Non cerco in alcun modo di minimizzare le effettive differenze tra l'epoca di Usque e la nostra. Qualsiasi tentativo di comparare le catastrofi, non solo è sgradevole, ma anche non pertinente. Vista dalla nostra posizione posteriore alla Shoah, la catastrofe iberica, per quanto riguarda numeri, metodi e motivi dei persecutori, può sembrare, obiettivamente, un evento di non grande importanza. Eppure tutti i nostri testi documentano che, soggettivamente, per la generazione che in solo venti anni visse l'espulsione da Spagna, Sicilia e Sardegna, la totale conversione forzata in Portogallo e le espulsioni da Navarra, Provenza e regno di Napoli, tutti anelli di una terribile catena, il trauma può ben essere stato comparabile" (p. 36).

Yerushalmi è uno specialista della storia dei marrani, tuttavia si autoqualifica "storico degli ebrei", rimandando all'espressione emblematica "servitori dei re e non servitori dei servitori", che risale all'espulsione dalla Spagna nel 1492.

Gli ebrei allora vennero trattati come “una *religio licita*, al cospetto tanto dello Stato quanto della Chiesa”. Il popolo infatti non fu polverizzato alla stregua di un’eresia. L’esperienza dei *conversos* che furono costretti a mimetizzarsi per salvare la vita ma a salvaguardare nel contempo l’adesione a Israele, per gli ebrei contemporanei si rivela un monito importante e fondamentale. La memoria si fonda sulla tradizione e rivela il legame con l’identità ebraica: la storia.

Yerushalmi, da tempo, desiderava elaborare “una storia della speranza ebraica” che avrebbe messo in luce la distanza da quella che era stata l’esperienza di vita dei “nostri padri”. Lo studioso sottolinea però che “distanza non è vacuità”.

CRISTIANA DOBNER, OCD

VITA SPIRITUALIS

MIHAELA CATANA, *La Chiesa Sposa*, Ed. Carmelitane, Roma 2016, pp. 118, ISBN 978-88-7288-155-2

Mihaela Catana, monaca carmelitana romana del monastero di Carpineto Romano, è autrice di questo denso volumetto su S. Maria Maddalena de’ Pazzi (1566-1607) che, già dal titolo sintetico e profondo, si propone di offrire una sintesi del pensiero ecclesiologico della santa vissuta come sappiamo nell’atmosfera riformistica dominata, da un lato, dalla figura di G. Savonarola († 1498) e, dall’altro, dal grande evento del Concilio di Trento (1545-63). Difatti sono sostanzialmente queste le due linee di spiritualità e di pensiero che confluiscono nel pensiero della santa. Proprio la riforma della Chiesa era al cuore del pensiero della Pazzi che non esita ad scrivere le famose 12 lettere ai personaggi più in vista della Chiesa del tempo incitandoli proprio a tale rinnovamento: lettere che forse non sono neppure giunte, ma che restano una valida testimonianza teologica. Dalla globalità degli scritti però sappiamo che la nostra santa non fa un discorso esteriore, ma la riforma deve partire dal suo monastero e da ogni religiosa e, *in extenso*, da ogni uomo. A conclusione del presente volumetto, l’autrice fa questa osservazione, a nostro avviso, basilare: “Maria Maddalena de’ Pazzi propone una radicale novità interiore come radice di ogni possibile rinnovamento. Solo partendo dal cuore dell’uomo si può contribuire al rinnovamento dell’intero Corpo mistico di Cristo” (p. 112). Si comprende allora come la monaca fiorentina è portatrice di un messaggio attuale ancor oggi, in quanto intriso di profetismo: i profeti e le profetesse di Dio svolgono appunto questo ruolo apparentemente destabilizzante del corso degli eventi per ricrearne uno nuovo e come a Dio piace.

La presente pubblicazione, che inizia con la Prefazione di P. Bruno Secondin (che ha dedicato alla santa un corposo volume seguito da molti articoli sulla Pazzi), è articolata in sette capitoli preceduti da un’Introdu-

zione e seguiti da una Conclusione a cui si aggiunge una Bibliografia ripartita in tre sezioni. Il proposito dell'intero testo è quello di offrire "una sintesi leggibile e una visione generale subito chiara e fruibile" (p. 9). Domina quindi un fine divulgativo, ma non superficiale, quanto piuttosto animato da vera partecipazione e passione da parte della nostra autrice e ben redatto.

I sette capitoli rivelano infatti una grande chiarezza espositiva toccando i vari aspetti (biografico, dottrinale e spirituale, servendosi anche di sottotitoli nei singoli capitoli) della santa. L'interesse dell'autrice chiaramente è ecclesiologico – campo nel quale molte teologhe negli ultimi anni si sono specializzate (la stessa Sr. Mihaela è licenziata in questa materia) – ma ciò non riduce l'interesse e la breve indagine che, nell'economia del volumetto, l'autrice fa di altri aspetti guardati però attraverso quest'ottica ecclesiologica. In merito sono notevoli alcuni capitoli – ad es. il III (*L'ameno giardino della Chiesa*), il IV (*La "Renovazione della Chiesa"*) e i due capitoli finali (VI-VII) dedicati al Carmelo e a Maria – oppure alcuni temi di riflessione come, al capitolo V, il binomio Verginità e profezia (pp. 75-77), aspetto particolarmente presente nella 'teologia al femminile', ma che non esclude o pone in ombra altri ambiti di riflessione (cristologia, antropologia, morale, ecc.).

Molto appropriato appare, nella presente pubblicazione, l'uso dei testi della santa per i vari temi affrontati. Non appaiono illustrazioni salvo la riproduzione all'interno ed in bianco e nero della tela di Francesco Curradi risalente al 1626 (che figura nella copertina a colori) conservata nel Monastero di Firenze raffigurante il Cristo che comunica la santa.

LUCA M. DI GIROLAMO, OSM

LITERA

CARLOS PÉREZ MERINERO, *La estrella de la fortuna*, Cuadernos del Laberinto, Madrid 2016. 125 pp. ISBN 978-84945530-8-0.

Carlos Pérez Merinero, además de ser uno de los autores punteros de la novela negra española de las últimas décadas, fue guionista y director de cine, crítico, ensayista y bien conocido de los carmelitas en Madrid con los que compartió algunos proyectos culturales que no se llevaron a la práctica por la repentina y prematura muerte del autor, hace ahora cinco años.

El hermano del autor, David Pérez Merinero, está llevando adelante una colección de sus obras completas que incluye novelas nunca editadas, guiones de cine, algunas de las primeras obras totalmente agotadas e incluso algunos poemas inéditos. La colección, muy bien presentada, nos muestra lo polifacético de la labor literaria de Pérez Merinero, quien trabajó con soltura muy diversos géneros, si bien la novela negra, policíaca (hasta cierto punto), truculenta, no exenta de violencia, de sexo y de situaciones duras, fue sin duda el género que más trabajó y por el que llegó a ser conocido. Pero no me quiero detener ahora

en el tema de los géneros literarios que trabaja nuestro autor, ni en cómo, a veces, transita con audacia entre uno u otro¹.

La estrella de la fortuna, la novela que ahora presentamos (como tantas obras de nuestro autor) fue en principio un guión para una película que no llegó a realizarse. David G. Panadero nos cuenta en el prólogo que el gran actor Fernando Fernán Gómez leyó con agrado el guión y estaba dispuesto a llevarlo a cabo, pero por diversas circunstancias el proyecto no llegó a fraguarse. Fue una pena, porque realmente el personaje de Casares, el viejo actor, desencantado y aburrido de las vanaglorias y los discursos de los festivales cinematográficos, le hubiera venido como anillo al dedo al célebre actor. Ese tono cinematográfico (en cuanto al tema y en cuanto al estilo mismo de la novela) es una de las características más importantes de esta obra. Y es que Pérez Merinero fue un hombre de cine lo que permea toda su obra y su estilo literario.

El argumento (con algunos saltos verdaderamente geniales), el estilo fresco, claro, directo y el suspense que acompaña la acción principal, hacen que *La rueda de la fortuna* se lea con verdadero placer y “de un tirón”. Miguel Casares, actor de éxito en otras décadas, aunque apartado ahora del mundo del cine (como el mismo Pérez Merinero en sus últimos años), va al festival de San Sebastián donde se ha programado una muestra retrospectiva con proyecciones de varias de sus películas, debates e incluso la presentación de un libro sobre él. Al poco de llegar, ya está arrepentido de haber aceptado la invitación. Cansado, quizás enfermo, le molestan los fastos, los discursos, las vanidades y el ambiente del cine: “*la gente desfilaba por el escenario y las bobadas que soltaban nada le importaban*” (pág. 117). Pronto se cansa y huye en un barco a Pasajes donde contempla un crimen (primer salto argumental). Con horror descubre que el asesino le sigue varios días. Finalmente se encuentran y hablan y éste (Luis Azpiazu) viene a ser un admirador suyo (segundo salto argumental) que “no tuvo más remedio” que matar a su amante que le estaba chantajeando. “*Casares le dio su absolución*” (pág. 68). Se hacen amigos e incluso va a cenar a su casa y a conocer a su mujer. Pero Casares decide entonces chantajearle no para pedirle dinero sino (tercer salto argumental) para que le mate porque el viejo actor no tiene valor para suicidarse. Ante la sorpresa primero y las negativas después de Azpiazu, Casares le da un ultimátum. Al final (cuarto salto argumental) unos ladronzuelos le matan casi de forma involuntaria y Casares se toma su venganza acusando a Azpiazu del crimen ante varios testigos (último salto argumental).

La novela, aparte del estilo ágil y vivaz, nos lleva de sorpresa en sorpresa, mientras -como telón de fondo- el festival sigue con sus proyecciones, sus debates eruditos, sus publicaciones, galas y pompas. En definitiva, nos encontramos ante una obra un tanto peculiar de nuestro autor en la que, sin

¹ Lo he hecho en la introducción a la novela *Tres corazones* (Madrid 2016) 5-19, titulada *Un prólogo también cordial y demasiado largo*.

incidir demasiado en lo truculento o en lo sangriento, no renuncia a la temática “policiaca” (en el sentido más amplio y vago de la expresión), eso sí, acompañada de una historia humana que, aun lejos de cualquier sentimentalismo, tiene ribetes y elementos muy interesantes que nos hablan de la no siempre bien disimulada humanidad del autor.

FERNANDO MILLÁN ROMERAL O.CARM.

LIBRI AD CONSILIUM COMMENTARIORUM MISSI 2016/1

1. LUIGI GIUSSANI, *Christ, God's companionship with man*; excerpts selected and presented by Julian Carron. Montreal [etc.], McGill-Queen's University Press, 2015, pp. 121. ISBN 978-0-7735-4566-3.

2. ROBERT E. ALVIS, *White eagle, Black Madonna: one thousand years of the Polish Catholic tradition*. New York, Fordham University Press, 2016. XIII, pp. 349, ill. ISBN 978-0-8232-7170-2.

3. CARMELA BIANCO, *Incommunicabilis Exsistentia. Profili simbolico-politici della persona in Richard di San Vittore*, Collana: *Il lemnisco Cultura e Scienze sociali*, Franco Angeli, Milano 2014, pp. 150. ISBN: 978-88-917-1087-1.

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:

¹ 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.

² 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, 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:

¹ 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.

² *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, 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:

¹ 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.

² *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: GREGORIONOVAK, *L'alleanza veneto-serba nel secolo XIV*, in *Archivio veneto-tridentino*, 8 (1925), 29.

When a note refers to an internet site, please indicate the site, its URL, and the date of access.

Example: La Santa Sede, http://www.vatican.va/news_services/or/or_eng/text.html#3, 16 April 2008.

For patristic texts, manuscripts, archival sources and other material, please follow the usual practices.

3. Bibliography: It is advisable to append a bibliography, especially if it adds material useful for further investigation of the subject. It may be omitted if it would only repeat works already indicated in the notes.

4. Languages: English, French, German, Italian, Portuguese, Spanish.

5. Articles in English, Italian and Spanish should be accompanied by a summary (abstract); articles in French, German, or Portuguese should be accompanied by a summary in either English, Italian, or Spanish.

6. The deadline for submission of articles is 30 April. Articles which arrive after this date will be published in the following year. Articles may be submitted by email (preferred), or submitted on CD or diskette along with a printed copy.

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	Magazine
Surname, name (If the author is a religious, add the name of his Order or congregation in abbreviated form)	Surname, name (If the author is a religious, add the name of his Order or congregation in abbreviated form)
Title, subtitle; responsibility	Title, subtitle
Editor	Name of the periodical
Place of publication	Volume number
Year	Place of publication
Pages	Year
Illustrations ?	Pages on which the article appears
Measurement (in cm.)	Number of the issue
ISBN 978 -.....-.....-.....-.....	
Series	
Edition (when 2 nd , 3 rd , ...)	
Notes (If the book only partially concerns a Carmelite subject; chapter pages, etc.)	Notes (If an article only partially concerns a Carmelite subject)
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.	Example: SMET, JOACHIM, O.CARM., 1915- . . . Some notes on the Touraine reform, <i>Carmel in the World</i> 48 (Roma 2009) n. 3 pp. 118-144.
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.	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

