

IT ISSN 0008-6673

CARMELUS

COMMENTARII AB INSTITUTO CARMELITANO EDITI

VOLUMEN SEXAGESIMUMQUARTUM

2017



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: Fernando Millán Romeral, O.Carm., Anastasia Cucca,
O.Carm., Leopold Glueckert, O.Carm., Míceál O'Neill,
O.Carm., Jakub Walczak, O.Carm.,

*Finito di stampare nel mese di gennaio 2018
dalla Tipolitografia 2000 sas di De Magistris R. & C.
Via Trento, 46 – 00046 Grottaferrata (Roma)*

SUMMARIUM

SANNY BRUIJNS O.CARM., Carmelite Retreats, Past and Present 13

In several Carmelite provinces a Carmelite retreat is offered to candidate-members of the Carmelite Family and to those who want to renew their profession. This article gives an overview of the Carmelite Retreat tradition, followed by a proposal for a contemporary Carmelite retreat structure.

Diverse Province Carmelitane organizzano ritiri in stile carmelitano per quanti si apprestano a diventare membri della Famiglia Carmelitana e per quanti desiderano rinnovare la loro professione. Questo articolo si propone di offrire una panoramica della tradizione carmelitana sul modo di condurre i ritiri e propone una possibile struttura di ritiro carmelitano adatto all'oggi.

ELISABETH HENSE T.O.CARM., Spiritual Guidance in Francis Amelry's Main Works 31

The main works of Francis Amelry – the Seven Spiritual Letters and The Dialogue between the Soul and her Nurse – show Francis Amelry as a competent spiritual director. Amelry starts his spiritual guidance by examining the depths of the self and letting his reader gain knowledge about his / her most profound vocation: the vocation to personally be the beloved of God. In a second step, Amelry wants his reader to implement this vocation. By patiently taking away all obstacles which might hinder the development of personally becoming the beloved of God, Amelry guides his readers through potential doubts, misunderstandings and uncertainties until they finally would reach a state of uniting themselves spiritually with God.

Las principales obras de Francis Amelry -las Siete cartas espirituales y el Diálogo entre el alma y la Escritura- nos muestran a su autor como un competente director espiritual. Amelry comienza su guía espiritual examinando las profundidades del yo y permitiendo que el lector vaya adquiriendo conocimiento acerca de su vocación más profunda: la llamada a ser personalmente amado por Dios. En un segundo momento, Amelry se propone que el lector crezca en esta vocación. Pacientemente, se van removiendo los obstáculos que pueden impedir de algún modo este sentirse amado por Dios. Así, Amelry va guiando a su lector a través de potenciales dudas, malentendidos e incertezas hasta que finalmente pueda alcanzar la unión espiritual con Dios.

ESTHER VAN DE VATE O.CARM., "To lead me where God wanted me to be". An enquiry into the Spiritual Accompaniment of Maria Petyt by Michael of St. Augustine 41

In the present article the spiritual fellowship of Michael a S. Augustino (1621-1684) and Maria Petyt (1623-1677) is described in relation to the spiritual heritage of Teresa of Avila as it was valid within the Ancient Observance of the seventeenth century. The research question is how did the Teresian sanctity take shape in their contact and are we able to

discover the value of this accompaniment for the reform of the Observantia Strictior in the Flemish-Belgian province. The enquiry is done on basis of the features underpinning this Teresian model of sanctity. In this article will be treated the Teresian bond of priests and religious women, the esteem for the intercessory prayer of women, spiritual warfare, reforming Carmel, combatting heretics and developing methods to distinguish true from false visions. These features are studied against the background of the Flemish spirituality of the seventeenth century. The article is structured as follows: first some comments on the Teresian model of sanctity, then a brief introduction to the life stories of Michael and Maria, Michaels instruction during Maria's novitiate, how the Teresian model unfolded thereafter and the function of this model for the Observantia Strictior in the Flemish-Belgian Province. In the end we will describe a few developments by which the functioning of the Teresian model weakened during the seventeen eighties.

Il presente articolo offre una descrizione dell'amicizia spirituale tra Michele di Sant'Agostino (1621-1684) e Maria Petyt (1623-1677) in riferimento all'eredità spirituale di Teresa d'Avila, così come si era soliti leggerla all'interno del Carmelo di Antica Osservanza nel XVII secolo. Il fine di questa ricerca è quello di portare alla luce il modo in cui la santità teresiana abbia preso forma nel contatto fra i due personaggi e anche se sia possibile per noi oggi scoprire il valore di un tale accostamento nell'ambito della riforma della Stretta Osservanza nella Provincia Belgo-Fiamminga. L'indagine è condotta sulla base delle caratteristiche che danno fondamento al modello di santità teresiano. L'articolo si sofferma sul rapporto fra sacerdoti e religiose, sulla stima per la preghiera di intercessione da parte di figure femminili, sulla lotta spirituale, sulla riforma del Carmelo, sulla lotta contro gli eretici e sullo sviluppo di metodi per discernere tra vere e false visioni. Queste caratteristiche vengono approfondite sullo sfondo della spiritualità fiamminga del XVII secolo. L'articolo è così strutturato: si apre con alcuni commenti sul modello teresiano di santità, seguiti da una breve introduzione sulle storie biografiche di Michele e Maria; vengono poi prese in considerazione le istruzioni date da Michele durante il noviziato di Maria; in seguito si parla di come il modello teresiano si sia successivamente sviluppato e quale sia stato l'influsso di tale modello per la Stretta Osservanza nella Provincia Belgo-Fiamminga. A conclusione viene offerta una descrizione di alcuni sviluppi per i quali il modello teresiano ha perso efficacia durante gli anni ottanta del XVII secolo.

MICHAEL PLATTIG O.CARM., The Discernment of Spirits in the writings of Teresa of Avila 73

Nach einer kurzen Einleitung und Hinführung zum Thema „Unterscheidung der Geister“ beschäftigt sich der Artikel mit der Haltung Teresas gegenüber religiösen Erfahrungen.

Entgegen einer bestimmten „barocken“ Rezeption Teresas, die vor allem ihre außergewöhnlichen geistlichen Erfahrungen in den Vordergrund gestellt hat, erweist sich Teresa in ihren Schriften als kritisch gegenüber diesen Phänomenen. Sie schließt sie nicht einfach aus, hält sie aber für wenig bedeutsam. Viel wichtiger und entscheidender im Sinne der

Unterscheidung der Geister sind für sie die „Früchte“, die eine solche Erfahrung im Menschen hervorbringt. Gegen eine Fixierung auf die Erfahrung lenkt Teresa immer wieder den Blick auf die gesamt menschliche Entwicklung, deren positiver Verlauf im Sinne von Reifung und Befreiung, für die Echtheit eines geistlichen Lebens spricht. Deshalb braucht es den Dialog, das Gespräch mit Geistlichen Begleitern und Begleiterinnen, mit Schwestern und Brüdern, mit Freunden und Bekannten, mit erfahrenen Menschen, um dieser Unterscheidung willen, um noch einmal einen anderen Blick und eine andere Perspektive zu bekommen. Unterscheidung der Geister ist immer mehr als rationales oder ethisches Erwägen, es ist ein geistlicher, spiritueller Prozess. Teresa erweist sich damit am Beginn der Neuzeit als gebildete, eigenständige und kluge Frau, für die die kritische Reflexion zum Christsein unverzichtbar gehört.

After a brief general introduction and a specific introduction to the subject of “discernment of spirits”, this article deals with Teresa’s attitude towards religious experiences.

Contrary to a certain “baroque” perception of Teresa highlighting her extraordinary spiritual experiences, it appears that Teresa was critical of such phenomena in her writings. She did not exclude them, but considered them to be of little significance. To her, the “fruits” produced by such experiences in humans were much more important and decisive for the purpose of discernment of spirits. Instead of fixating on experiences, Teresa again and again drew attention to the development of the whole human being, where a positive course resulting in maturation and liberation speaks for the authenticity of a spiritual life. That is why such discernment requires dialogue, talks with spiritual counsellors, with sisters and brothers, with friends and acquaintances, and with experienced people to hear different views and perspectives. Discernment of spirits is always more than rational or ethical consideration; it is a mental and spiritual process. Teresa, living at the beginning of the Modern Period, thus appears to have been an educated, independent and intelligent woman, to whom critical reflection was an essential part of Christian life.

ELISABETH HENSE T.O.CARM., The Martyrdom of Titus Brandsma

83

Titus Brandsma (1881-1942) is the most well-known Dutch martyr and is admired throughout the world. First the historical-phenomenological contours of Titus Brandsma’s life and death are portrayed: his vocation as a martyr, the preparation for and conscious acceptance of his martyrdom receive ample treatment. Then a hermeneutical-theological reflection on his martyrdom is presented: his notion of the loving God, his ideas about the spiritual life as a common life, his imitation of the crucified Christ, his authentic membership of the church and his profound trust in the eschaton are elucidated. Thereafter a tentative mystagogical map based on the experiences of Titus Brandsma is drawn up; this map that might provide us with some handles for a true Christian life in our times.

Tito Brandsma (1881-1942) es el mártir holandés más conocido y admirado en todo el mundo. En este trabajo se describe primer lugar el perfil histórico-fenomenológico de la vida y la muerte de Tito Brandsma. Tanto su vocación como mártir como la preparación y la aceptación

consciente de su martirio reciben en el artículo un amplio tratamiento. Tras ello, se presenta una reflexión de tipo teológico y hermenéutico sobre su martirio, basada en su noción del amor de Dios, sus ideas sobre la vida espiritual y la vida común, su imitación del Cristo crucificado, su fuerte identidad eclesial y su confianza escatológica. Con todo ello, se intenta dibujar un “mapa mistagógico” basado en las experiencias del beato Tito, del que se pueden extraer algunas consecuencias para nuestra vida cristiana de hoy en día.

VINCENZO D’ALBA, La parola di Dio costruisce la comunità.

L’esperienza nella Regola del Carmelo

103

Il tema della ricerca che ci siamo proposti di sviluppare è quello della forza efficace della Parola di Dio nella costruzione della vita comunitaria prendendo in esame il testo della Regola del Carmelo. Ciò che è una realtà vitale valida per tutta la Chiesa – l’efficacia della Parola di Dio nella edificazione della comunità – l’abbiamo studiata in un testo specifico, testimone di una profonda realtà carismatica e spirituale quale è quella della Famiglia del Carmelo. Il testo della Regola del Carmelo è stato analizzato innanzitutto dal punto di vista letterario. Dalla sua struttura letteraria è emerso il frequente uso del linguaggio biblico e una unità tematico-testuale capaci di indicare le disposizioni umano-spirituali di un progetto di vita in comunità. Abbiamo anche sintetizzato, attraverso le riflessioni di alcuni studiosi, l’itinerario umano-spirituale tracciato nel testo della Regola, il quale è attraversato dal dinamismo Parola-comunità, reso visibile nell’interazione tra Parola di Dio, vita fraterna e vissuto quotidiano. Da questo dinamismo emerge il vissuto cristocentrico del “propositum” della prima comunità del Carmelo: seguire Gesù Cristo come fratelli in Lui, dimorando in una terra, la Terra Santa, lacerata da conflitti, violenze e guerre. È, infatti, Cristo Signore la Parola sulla quale i fratelli fondano la loro vita, con la quale si confrontano sia personalmente che comunitariamente, dalla quale si lasciano prendere e plasmare. La Parola è aria che respirano, sorgente alla quale si dissetano, cibo di cui si nutrono. È Cristo la ragione del loro stare in comunità: è lui che attraverso la sua Parola fonda le relazioni all’interno della loro comunità, è lui che, come ha fatto sulla prima comunità di Gerusalemme, manda ancora il suo Spirito per formare di loro un cuore solo ed un’anima sola, è lui che con la sua Parola esorta sempre all’impegno quotidiano per costruire una fraternità autentica.

The theme of the research we have proposed to develop is that of the power of the Word of God in the building of community life, by examining the text of the Carmelite Rule. What is a viable reality for the whole Church, that is, the effectiveness of the Word of God in building community, we have studied in a specific text, one that witnesses to a profound charismatic and spiritual reality such as that of the Carmelite Family. The text of the Rule of Carmel was first analyzed literally. From its literary structure the frequent use of biblical language can be seen, as well as a thematic and textual unity that points to the human and spiritual dispositions of a community life project. with the help of the reflections of a selection of scholars, we made a synthesis of the human and spiritual journey traced out by the text of the Rule, which is laced with the Word-community dynamic, made visible in the interaction

between the Word of God, fraternal life and daily life. From this movement we see the emergence of the Christo-centric experience of the "propositum" of the first Carmelite community: to follow Jesus Christ as brothers in Him, dwelling in a land, the Holy Land, that is torn apart by conflicts, violence and wars. It is, in fact, the Lord Jesus the Word upon which the brothers base their lives, with whom they are confronted both individually and as a community, from which they are enabled to give shape to their lives. The Word is the air they breathe, the spring from which they drink, the food that they eat. It is Christ's reason for them to be in the community: it is he who through his Word establishes relationships within their community; it is he who, as he did for the first community of Jerusalem, still sends his Spirit to form them into one soul and one spirit; it is he who with his Word exhorts the community to continue each day in its commitment to the building of an authentic fraternity.

MACARIO OFILADA MINA, "Andar en verdad". La verdad como hermenéutica teresiana de la vida-espiritualidad carmelitana

145

Este estudio tiene el propósito de examinar la noción de la verdad en los escritos teresianos, desde el contexto de su carisma carmelitano-contemplativo, como hermenéutica o interpretación de este carisma caracterizado por la experiencia mística de la autora. Dicho examen se lleva a cabo examinando la realización textual de la experiencia mística en sus textos místicos que son en efecto su discurso mistagógico hasta volver al origen de todo que la misma santa Teresa de Jesús capta con la expresión un tanto técnica de teología mística. El resultado es un estudio panorámico que pone de manifiesto las bases de la tarea mistagógica de la Santa y que a la vez demuestra la riqueza metafísica de sus planteamientos.

In this study, we aim to study the notion of Truth in the writings of Saint Teresa of Jesus, within the context of her Carmelite and Contemplative Charism. We present the Truth as a hermeneutics or interpretation of this same charism which is marked by the mystical experience of the author. We undertake this analysis by examining the textual unfolding of the mystical experience as found in her mystical texts which constitute her mystagogical discourse. This is done with the aim of returning to the origin of everything which Teresa calls, using a technical expression: Mystical Theology. In effect, this essay is a panoramic overview that highlights the basis of Teresa's mystagogical endeavor. At the same time, it underscores the metaphysical richness of her thought.

JOHN D. LOVE, S.T.D, "La fonte" - John of the Cross's poem about the trinity, the eucharist, longing for god, and faith

173

This article is a systematic study of the theological content St. John of the Cross conveyed in his prison poem called, "La Fonte," or under the title John gave it, "Song of the soul that rejoices in knowing God through faith." Four evocative themes emerge from the investigation: first, a connection between the Trinity and the Eucharist, second, John's hunger for the Mass, third, longing for God, and finally, connections between faith, the Eucharist, and the mercy of God. John

characteristically packs profound spiritual wisdom into beautiful yet compact poetry, but in "La Fonte" he combines some of his typical themes (faith, longing for God, night, God's mercy) with something he rarely mentions in his writings: the Eucharist. This results in penetrating insights about the Christian life and suggests areas for further study of John of the Cross. Among these, connections between his doctrine of nada and Eucharistic adoration, and the influence of John's Marian devotion on his spirituality seem promising. This article includes a comprehensive review of the published scholarship on "La Fonte."

Questo articolo vuole essere uno studio sistematico dei contenuti teologici che S. Giovanni della Croce ha condensato nel suo poema, intitolato "La Fonte", scritto durante la prigionia, anche conosciuto come "Cantico dell'anima che si rallegra di conoscere Dio per fede". Dallo studio fatto emergono quattro temi evocativi: il legame tra la Trinità e l'Eucaristia; il desiderio di Giovanni di partecipare alla Messa; la brama per Dio e la correlazione tra fede, Eucaristia e misericordia di Dio. E' caratteristico di Giovanni il condensare una profonda sapienza spirituale in scritti poetici di grande bellezza, sebbene alquanto densi, ma nel suo testo "La Fonte", egli combina insieme alcuni dei suoi temi tipici (fede, desiderio di Dio, notte, misericordia di Dio) con elementi di cui parla solo raramente nei suoi scritti, come appunto l'Eucaristia. Questo connubio offre uno sguardo profondo sulla vita cristiana e apre suggerimenti di ulteriore ricerca sulla figura di questo santo. Fra i temi da sviluppare, in particolare, sembrano particolarmente promettenti quello della connessione tra la sua dottrina del nada e l'adorazione eucaristica e quello dell'influsso della devozione mariana di Giovanni sulla sua spiritualità. Questo articolo offre anche una recensione completa delle ricerche sul testo "La Fonte" finora pubblicate.

SALVATORE CORSO, Francesco Maria Raiti (1864-1932) e il suo episcopato nella Trapani del modernismo 199

Il carmelitano Francesco Maria Raiti, eletto vescovo di Trapani agli inizi del 1900, vive la sua esperienza pastorale all'interno di una vicenda storica e sociale alquanto complessa e impegnativa. L'insorgere delle concezioni e degli stili di vita modernisti acquiscono, in alcune frange ecclesiali e in specifico nel papato, posizioni estreme di rigidità e chiusura. Di queste posizioni si fa portavoce anche Mons. Raiti fin dagli inizi del suo Episcopato, combattendo il modernismo e il socialismo con tutti i mezzi possibili.

Pur avvalendosi di strumenti anche innovativi per la sua azione pastorale, come la stampa, rimane però sempre su posizioni alquanto dure sia dal punto di vista della prassi che della teologia.

All'avvento del fascismo in Italia il vescovo Raiti si schiera decisamente a favore, mostrando una posizione purtroppo distante dalla realtà drammatica che la società siciliana si trova ad affrontare in piena crisi postbellica. Il suo episcopato, lungo 26 anni, si chiude nella tensione tra l'impossibilità di frenare il rafforzarsi di un cattolicesimo connivente con i poteri locali e l'impossibilità di opporsi al dilagare di una modernità sempre più consapevole e matura.

The Carmelite, Francesco Maria Raiti, elected bishop of Trapani in early 1900, acted as a pastor within a somewhat complex and challenging

historical and social set of events. The emergence of modernist conceptions and lifestyles, in some parts of the Church and specifically in the papacy, gave rise to extreme positions of rigidity and closure. Among these positions, Monsignor Raiti was a spokesman since the beginning of his Episcopate, fighting modernism and socialism with all possible means.

Even using innovative tools, such as printing, for his pastoral activity, he still held onto very harsh positions both from the point of view of practice and of theology.

At the advent of fascism in Italy, Bishop Raiti was very much in favour, showing a position unfortunately far removed from the dramatic reality that Sicilian society was facing in the post-war crisis. His 26-year-long episcopate came to an end while there still tension between the impossibility of curbing the strengthening of a Catholicism that was happy to connive with local powers and the inability to oppose the spread of an ever more conscious and mature modernity.

EDITORIALE

We are happy to offer this number of CARMELUS with a rich variety of articles.

In the area of Spiritual Direction, Retreats and Discernment of Spirits the Ignatian Spirituality was and is dominant. But there are also other significant approaches towards these fields of interest. The central theme of this number 1/2017 is therefore the attempt to characterize a Carmelite style of Retreats by Sanny Bruijns, to describe a Carmelite practice of Spiritual Accompaniment by Elisabeth Hense and Esther van de Vate and the Discernment of Spirits in Teresa of Avila's writings by Michael Plattig.

Blessed Titus Brandsma was killed in the concentration Camp of Dachau July, 26 1942.

We therefore celebrate the 75th commemoration of his martyrdom with the contribution of Elisabeth Hense.

The article of Vincenzo d'Alba goes back to the roots of the Carmelites and focuses on the relation between the Word of God and community in the Carmelite Rule.

Truth as a hermeneutic or interpretation of the Carmelite and Contemplative Charism in the work of Teresa of Avila is the theme of Macario Ofilda Mina.

John D. Love analyzes John of the Cross's poem "La fonte".

A contribution to the historical research on "Modernismo" is Salvatore Corso's article on the Carmelite bishop Francesco Maria Raiti (1864-1932).

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

CARMELITE RETREATS, PAST AND PRESENT

SANNY BRUIJNS O.CARM.

There has been a renewed general interest in retreats in recent years, including Carmelite retreats. Carmelite formators worldwide are feeling the need to develop retreats for those who want to be introduced to the Carmelite way of life.¹ This raises such questions as: Why a Carmelite retreat? Is there a Carmelite Retreat tradition? What makes a retreat a Carmelite retreat? In this article, we try to answer these questions and to present some recent developments.

1. CARMEL, A CALL TO CONTEMPLATION

The Carmelite tradition and its great spiritual teachers have always interpreted the Rule and the Book of the First Monks as expressions of the contemplative dimension of life.² All reform movements went back to this intuition of being called to contemplation. In the 1995 Constitutions and in the formation manual of the Carmelite Order the contemplative dimension is not 'merely one of the elements of our charism. It is the dynamic element which unifies them all'.³

¹ In Europe, Asia and the United States of America several members of the Carmelite Order shared the fruits of their retreat work in the following publications: IVAN CORMAC MARSH O.Carm., *The thirty-day retreat in the Carmelite Tradition*, Carmelite Media USA, 2013; *30 Days Carmelite Retreat Guide*, compiled and edited by SIRENIO JARANILLA O.Carm., Manila z.j.; SANNY BRUIJNS - CHARLÒ CAMILLERI, *Into the Living Flame of Love, Facing the Beloved, Mirroring Divine Love; a proposal for a Carmelite Retreat*, Institute for Spirituality in Asia, Manila 2015.

² JOSEPH CHALMERS, *Prayer and contemplation*, in Mount Carmel, April-June 2008, 30; FELIP RIBOT O.Carm., *The Ten Books on the Way of Life and Great Deeds of the Carmelites [c.1385]*, tr. & ed. By Richard Copsey O.Carm. Faversham/Rome 2005, Book I, ch.2, 9.

³ *Carmelite Formation, a journey of transformation*, Ratio Institutiones Vitae Carmelitanae, Rome 2000, nr 23.

Contemplation begins when we entrust ourselves to God, in whatever way he chooses to approach us; it is an attitude of openness to God, whose presence we discover in all things. Thus, contemplation is the inner journey of Carmelites, arising out of the free initiative of God, who touches and transforms us, leading us towards unity of love with him, raising us up so that we may enjoy this gratuitous love and live in his loving presence. It is a transforming experience of the overpowering love of God. This love empties us of our limited and imperfect human ways of thinking, loving, and behaving, transforming them into divine ways.⁴

A very clear explanation of the unifying power of the contemplative dimension of the Carmelite charism was presented by some Asian Carmelites at an international meeting of formators in Fatima:

The baker needs various elements like flour, eggs, sugar, oil, salt and vanilla to bake a cake. We as Carmelites have prayer, fraternity and service that embody our charism. The baker mixes all the ingredients. In the process of mixing all the ingredients get so integrated that the baker can no longer identify which of them is flour, egg, sugar, oil, salt or vanilla. Likewise, we Carmelites, in the process of integrating these three elements through transformation, cannot say which of them is prayer, fraternity and service. We cannot distinguish which one is primary and more significant for all of them are important. When the mixing is through, the baker puts the cake into the oven and waits. This is the contemplative aspect of our charism: the waiting and the temperature inside the oven are transforming the mixed ingredients into food. The temperature represents a continuous dialogue with the world in fraternity, service and prayer while we are in the process of transformation - tested by fire. Now the cake is baked ... and tastes delicious! At this stage, from the substantial time of waiting, the baker realises that it is the grace of God that inspired him and eventually willed the cake to taste delicious. And he sees himself as God's instrument. The people taste and experience the glory of God on earth in very simple ways.⁵

The Carmelite 'vita mixta' can also be presented in a very clear way in the image of baking a cake. Candidates are active with spiritual

⁴ Constitutions of the Order of the Brothers of the blessed Virgin Mary of Mount Carmel/approved in 1995, Australia 1996. nr. 17; *Carmelite Formation, a journey of transformation*, Ratio Institutiones Vitae Carmelitanae, Rome 2000, nr 26.

⁵ *Carmelite Formation, Proceedings of the International Programme for Carmelite Formators*, Fatima 2001, edited by Alexander Vella O.Carm. and Günter Benker O.Carm., Rome 2002, 122-123.

exercises like praying, celebrating, sharing and working in silence. And they are passive in waiting for a personal encounter with the living God in doing the exercises. All spiritual exercises have the gift of contemplating God's loving presence as a focus. The need for Carmelite retreat work is born in the context of formation in the Carmelite way of life. Unaware of each other, formators in Germany, the Netherlands, Malta and the United States of America have developed Carmelite retreats for those who are called to a contemplative life in a Carmelite context.

For many, spiritual exercises are linked to Ignatius of Loyola, who developed his exercises in the 16th century. The focus of the Ignatian exercises is on the personal spiritual journey and as such they reflect the spirit of modern time. Right from their start the Ignatian exercises went 'viral'. Their impact on other religious orders cannot be underestimated. At a General Chapter of the Carmelites, held in Traspontine, Rome in the beginning of the 17th century an apostolic visitor presented the Carmelites the wish of the Holy See to practise the Ignatian Spiritual Exercises on an annual basis, according to Falco Thuis O.Carm., who served the Order as a Prior General from 1971-1983. The visitor proposed the Carmelites to add a paragraph into their Constitutions with this obligation. This proposition led to a lot of 'rumor in casa'. Among the friars there was a fierce resistance to introduce the Ignatian Spiritual Exercises because they were already meditating 'the Word of God day and night'.⁶ They considered their *Lectio Divina* as their spiritual exercise to live in God's presence and did not feel the need for an annual Ignatian retreat. This resistance was not strong enough and could not prevent the addition of a paragraph to the Constitutions with the obligation for the friars to have a retreat on a regular basis. One can consider this Chapter decision to be the start of a Carmelite retreat tradition on a formal basis. The real start of this tradition goes back to earlier days.

2. THE CARMELITE RETREAT TRADITION

The Carmelite retreat tradition goes back to the Middle Ages with the spiritual exercises of the Carmelite Rule.⁷ These exercises want to

⁶ Carmelite Rule, chapter 10.

⁷ See for a description of the spiritual exercises in the Rule of Carmel: KEES WAAIJMAN, *The mystical space of Carmel*, Leuven 1999.

cultivate a contemplative way of life. In the beginning of the 16th century a Carmelite, called John Pascha [$\pm$ 1459-1539] developed a spiritual pilgrimage as an exercise to renew the contemplative dimension of one's daily life. This spiritual pilgrimage of 365 days is a meditation on the life of Jesus by making a virtual journey to Jerusalem.⁸ On the 'outward' journey one would reflect on the creation, the fall and on the life, suffering, death and resurrection of Jesus.

Day 1-9	Creation, fall and redemption
Day 10-73	Infancy Gospel
Day 74-82	Preparation for public life
Day 83-176	Public life
Day 177-226	Suffering in Jerusalem
Day 227-236	From the Resurrection to Pentecost

On the 'return' journey one is invited to reflect on the Crucifixion, the last Judgement, redemption and paradise. It might be that our 'Way of the Cross' finds its source and origin in Pascha's meditations on Jesus, carrying the cross on his way to Golgotha.⁹

Day 237-261	25 sorrowful visions of Jesus from the Cross
Day 262-291	Difficult works, sorrows and poverty of Jesus, transformed into glory
Day 292-295	Last Judgement
Day 296-312	17 meditations on the redemption
Day 313-365	The joys of paradise, brought to completion in a Trinitarian perspective

The purpose of this spiritual pilgrimage was to familiarize oneself with the mysteries of faith on a daily basis. Every day had its own biblical reading, a visualization of the reading, meditation and one hour of silent prayer. The daily reading of scripture and the meditation were embedded in the prayer of the Divine Office of the church. Aside from this pilgrimage in the footsteps of the Lord, Jan Pascha also wrote a Pilgrimage of Our Lady, which aimed at an interiorization of

⁸ JAN PASCHA, *Een devote maniere om gheestelijck pelgrimage te trecken tot den heylighen lande als te Jherusalem, Bethleem, ter Jordanen*, Louvain 1563; *Onser Liever Vrouwen Pelgrimage*, Bibliothèque Royale de Bruxelles, ms 21714 (ms A).

⁹ HEIN BLOMMESTIJN, *Pascha*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Tome 12, col.291.

the life, death and assumption into heaven of Mary, the Mother of God. In this Pilgrimage of Our Lady one would reflect on the life of Christ from a Marian perspective.¹⁰

In the wake of the Counter-Reformation and inspired by the Teresian Reform young French Carmelites like Philippe Thibault (1572-1638) and Jean de Saint Samson (1571-1631) wanted to return to the contemplative ideal of the Order. Through exercising the presence of God and through aspiratory prayer they tried to revitalise and reform the province of Touraine in the north of France. In 1604 the Reform of Touraine was formally endorsed by Prior General Sylvius at a provincial chapter in Nantes. In 1612 the Rules and Statutes were laid down and at the chapter of 1615 the Constitutions of the *Observantia Strictior* came into being. Jean de Saint Samson is a French Carmelite mystic and is sometimes called the French John of the Cross. His mystical texts were edited in two parts in 1651, in which we find his Ten-day spiritual exercises for the receiving of the Holy Spirit.¹¹ He left us thirty meditations for a renewal of the spiritual life during the ten days from Ascension to Pentecost. The structure and content of this retreat is:

- Day 1. On the excellence of the first Human Being, the Fall and the necessary repentance;
On the Nothingness of Humankind; On Sin
- Day 2. On the grace and mercy of God and the necessary repentance;
On the evil of sin and on the excellence of the sacraments;
On Confession
- Day 3. On Penitence both Sacramental and actual;
On Self Knowledge;
On human malevolence and on self-contempt
- Day 4. On the extreme misery of humankind both in soul and body;
On the hardness of the heart;
On the justice of God
- Day 5. On the endless love of God in our redemption;
On the excellence of human desire to love God;
On the actual and persistent esteem of God
- Day 6. On Death;
On Judgement;
On Paradise

¹⁰ JAN PASCHA, *Onser Liever Vrouwen Pelgrimage*, Bibl. Royale de Bruxelles, ms 21714 (ms A) and ms J. Van der Linden (ms B).

¹¹ JEAN DE SAINT-SAMSON, *Oeuvres Complètes* 2, Rome 1993, 15-186.

- Day 7. On Hell;
 On the true devotion;
 On Religion
- Day 8. On zeal;
 On religious poverty;
 On obedience
- Day 9. On Chastity;
 On Purgatory and the love for the martyrdom of religious;
 On Simplicity
- Day 10. On true and false modesty;
 On the authentic active life;
 On the delight in loving God

This Ten-day retreat, with three meditations each day, reveals the typical sixteenth and seventeenth century spiritual vision of human nothingness and contingency contemplated within the backdrop of God's omnipotence and benevolence. To appreciate and understand this retreat it is necessary to place it in the theological framework of the 17th century. The historical and spiritual context of the retreat is that of the French School, called 'École Française' which, starting from the salon of Madame Acarie, dominated the French Mystical Invasion up until the nineteenth century.¹²

Not only in France but also in Italy we see a renewal of the Carmelite life, especially in the city of Florence, where Mary Magdalen de Pazzi [1566-1607] had her mystical experiences in the midst of her community. Thanks to her sisters we have a written report of her *Revelations and Intelligences* which took place during the Liturgical cycle of the Pentecost Octave leading to Trinity Sunday. In this experience Mary Magdalen de' Pazzi shared twice a day meditations and reflections with her community, inspired by the biblical texts proclaimed during the Eucharist. The particularity of her meditations is both reflection on God's invitation to abide in his loving presence and our final goal of sharing in the fullness of the divine life. Charlò Camilleri developed a Ten-day retreat based on the texts of Mary Magdalen de' Pazzi.¹³

¹² Madame Acarie [1566-1618] was born as Barbe Avrillot. She married Pierre Acarie and after his death she became a Carmelite nun and received the name Marie de l'Incarnation O.C.D. At the end of the 16th century she organised faith-sharing meetings in her house to study the works of mystics like John Ruusbroec (+1381), Hendrik Herp (+ 1477 or 1478), Teresa of Avila and John of the Cross. She is beatified in 1791.

In the Lower Countries the Reform of Touraine was implemented in the 17th century. The Prior Provincial of the Flemish province Martinus de Hooghe O.Carm. introduced the Constitutions of the Observantia Strictior in his own province in Flanders. He writes to the archbishop of Malines that, according to the witness of many, the Reform of Touraine can be compared to the Teresian Reform.¹⁴ Carmelites like Daniel a Virgine Maria and Michael of St. Augustine were great promoters of the Reform movement within the old branch of the Order. They left us some important books that show a great familiarity with the Carmelite tradition. Daniel a Virgine Maria published a summary of Teresa's teaching on prayer in his 'Konste der Konsten' (Art of Arts)¹⁵ and Michael of St. Augustine left us his treatises on the mystical life in his 'Inleydinghe tot het Landt van Carmelus' (Introduction into the Land of Carmel).¹⁶ It was Michael of St. Augustine, who developed a Carmelite retreat called 'Eensaemheydt van thien daghen' (Solitude of Ten Days). His retreat is structured as thirty meditations over ten days.¹⁷

Day 1. Of the Creation of Humankind; Of Sin; Of Death

Day 2. Of Judgement; Of Hell; Of Divine Glory

Day 3. Of Purgatory; Of Waste of Time; Of Contempt of the World

Day 4. Of Mortification; Of the Sacrament of Penitence; On the Sacrament of the Altar

Day 5. Of the Love of Christ; Of the celebration of Our Lady, the Saints and the Angels;
Of the Just opinion

Day 6. Of the Religious Vocation; Of Regularity; Of Perseverance in what is Good

¹³ SANNY BRUIJNS - CHARLÒ CAMILLERI, *Into the Living Flame of Love, Facing the Beloved, Mirroring Divine Love; a proposal for a Carmelite Retreat*, Institute for Spirituality in Asia, 2015, p.52-55.

¹⁴ "Volgens het getuigenis van velen doet zij niet onder voor die van de Ongeschoeiden." See Letter of 6 nov. 1627 of Martinus de Hooghe to the archbishop of Malines, quoted in G. MESTERS, *Geschiedenis der hervorming van Touraine*, in *Jonge Carmel* 8(1948), 23-78, hfst. 4.

¹⁵ DANIEL A VIRGINE MARIA, *Konste der Konsten*, Antwerpen 1669. A. DONNELLY O.CARM., *Prayer: The Art of Arts*, in *Spirit of Carmel* III(1955-1956) 5-9; 74-79; 146-152; 189-194.

¹⁶ MICHAEL A S. AUGUSTINO O.CARM., *Introductio ad vitam internam et fruitiva praxis vitae mysticae*, ed. G.Wessels, Roma 1926.

¹⁷ MICHAEL A S. AUGUSTINO O.CARM., *Eensaemheydt van thien daghen, oft Dertigh Meditatieen voor d'exercitien van thien daghen*, Brussel 1677.

Day 7. On Obedience; On Purity; On Poverty

Day 8. On Humility; On Meekness; On Fraternal Charity

Day 9. On Solitude; On Silence; On Prayer

Day 10. On God's Presence; On the Love of God; On Conformity with God's Will

The meditations focus on the exercises for acquiring a contemplative way of life. He introduces this Ten-day retreat with the words:

As every discipline knows its own teachers and literature, so the spiritual life knows its own means, customs, books, exercises and methods of prayer leading towards perfection. Thus, the contemplative life uses other means compared to the active life. Even more so, the mixed life demands for prayer and contemplation, and for the exercises of the active life when necessity calls for it. Love wants it and obedience prescribes it.¹⁸ (English translation by the author)

3. TITUS BRANDSMA AND 'THE TEN-DAY SPIRITUAL EXERCISES'

During the first decades of the 20th century, the Carmelites went back to the inspiration of the Reform of Touraine for their legislation as well as for their formation. In 1904, the Constitutions of the Ancient Branch were based on the Constitutions of Touraine. Indeed, the Constitutions of the Ancient Observance breathe the spirit of the Reform of Touraine.¹⁹ Brandsma developed his 'Naar Jezus met Maria. Tiendaagsche Geestelijke Oefening van overwegingen om op te stijgen tot haar innige Vereeniging met Jezus'. (To Jesus with Mary. Ten-day Spiritual Exercise of reflections to raise up to an intimate union with Jesus).²⁰ In the introduction to this retreat he writes:

This time now is for God and for our union with Him. This must be renewed and confirmed. We are dealing here with the highest and most noble side of our existence. God calls. God wants it. Jacques de Vitry tells us in his history of the crusades, about which he writes as a contemporary that a number of crusaders withdrew to Mount Carmel

¹⁸ 'Voorreden', in *Eensaemheydt van thien daghen oft dertigh meditatieën*, Brussel, 1677,

¹⁹ Edison Tinambunan,

²⁰ TITUS BRANDSMA, *Naar Jezus met Maria. Karmelretraites*. Met een inleiding door Sanny Bruijns O.Carm. en verantwoording door Rudolf van Dijk O.Carm. Boxmeer, 2008.

and wanted to hide in the caves and caverns of Carmel, and like industrious bees they gathered honey out of the contemplation of the mysteries, which once took place in the Holy Land for our salvation. They came together around the sanctuary of Mary in silent contemplation of the sublime truth that was revealed to us in that place. Following their example, let us go also into the solitude of Carmel to contemplate the eternal truths of our faith, and for a few days reflect on the meaning of this for our life.²¹ (English translation by the author)

The structure of his Ten-day Spiritual Exercises is:

Day 1	1st meditation	Introduction
Day 2	1st meditation	Elijah on Mount Carmel
	2nd meditation	Elijah feels abandoned
	3rd meditation	The Holy Trinity
Day 3	1st meditation	Offering of Mary in the Temple
	2nd meditation	Mary's engagement with St. Joseph
	3rd meditation	The message of the Angel to Mary
Day 4	1st meditation	Visit of Mary to her cousin Elisabeth
	2nd meditation	Mary and Joseph are looking in Bethlehem for a shelter
	3rd meditation	Birth of Jesus in Bethlehem
Day 5	1st meditation	Adoration of the shepherds
	2nd meditation	Adoration of the Three Kings
	3rd meditation	Offering of the Child Jesus in the Temple
Day 6	1st meditation	Flight into Egypt – Return to Nazareth
	2nd meditation	Finding of the boy Jesus in the Temple
	3rd meditation	The life in the small house of Nazareth
Day 7	1st meditation	Jesus and Mary at the wedding of Cana
	2nd meditation	Mary to Jesus on the Way of the Cross
	3rd meditation	With Mary under the Cross
Day 8	1st meditation	Jesus' Resurrection. Appearance to his mother Mary
	2nd meditation	The Ascension of Jesus
	3rd meditation	Mary with the Apostles united in prayer at the Upper Room
Day 9	1st meditation	Mary on the way of the cross
	2nd meditation	The passing away of Mary
	3rd meditation	Mary's glorification on earth
Day 10	Final reflection	Closing. Dedication to Mary
Day 10. Final reflection for the Renewal of the Vows		

²¹ Ibid., 4

Titus Brandsma follows the life of Mary and Jesus, using biblical and apocryphal texts. In comparison to the programme of the Spiritual Exercises of Jean the Saint Samson and Michael of S. Augustine, this retreat is more biblical in nature.

4. CARMELITE RETREATS AFTER WORLD WAR II

The spirit of the Reform of Touraine found its way in Brenninger's *Directorium Carmelitanum Vitae Spiritualis*.²² This formation manual was published in Latin in 1940 and an English translation followed in 1951. This manual was used by Carmelite formators from the fifties until the seventies of the last century. It was promoted by Prior General Kylian Lynch,²³ who was conscious of the fact that the 17th century's Reform of Touraine had given a new élan to the Order up to the Carmelites in the 20th century. During a visitation in the Carmelite Monastery of Boxmeer in the Netherlands he tried to revive the tradition of the Carmelite retreat by going back again to the Ten-day retreat.

July 27+28, 1954

Visit of the Most Reverend Father General, Revmus P. Kilianus Lynch, in the company of his Assistant A.R.P. Jacobus Melsen.

*Opening of the Visitation with a neatly prepared speech in Latin by the Very Reverend Father General. One of the decrees is, that the annual Retreat must last again for 10 days.*²⁴

His successor Prior General Kilian J. Healy was also aware of the importance of the Reform of Touraine. He studied the methods of prayer in the Directory of the Reform of Touraine.²⁵

²² G. BRENNINGER, *Directorium Carmelitanum Vitae Spiritualis praesertim Novitiis instruendis*, Romae 1940.

G. BRENNINGER, *The Carmelite Directory of the spiritual life*, translated from the Latin, Chicago 1951.

²³ The Irish Carmelite Kylian Lynch served the Order as a Prior General from 1947 to 1959.

²⁴ According to the annals of the monastery of Boxmeer of 1954 it was decided in July 1940 to shorten the retreat to one week: *It has been the decision of the Prior Provincial and the wish of almost all the friars to shorten the time of the spiritual exercises. From now on the retreat will start on Sunday evening and be closed on Saturday with a mass and a renewal of the vows.* See: Annals of the Carmelite convent of Zenderen in the Archives of the Dutch Province in the Dutch Carmelite Institute at Boxmeer.

²⁵ The American Kylian Healy was a Prior General from 1959 to 1971. He wrote a dissertation on: *Methods of Prayer in the Directory of the Carmelite Reform of Touraine*. Roma 1956. Second printing: 2005.

In the 20th century, it became clear that Carmelite formation could not escape the spirit of the time that gave a great emphasis on the moral and ascetic aspects of the spiritual life. While in the Middle Ages prayer was practiced above all as an act of piety and union of the spirit with God, in the 16th and subsequent centuries it was more and more seen as a way of becoming a good Christian by sanctifying oneself. By over-emphasizing their own efforts there was little attention for the gift of contemplation in the lives of the candidates. Before Vatican II the spiritual life was mainly a cultivation of one's own piety. After the Council the Carmelites went 'back to the sources' and rediscovered the 'primitive rule of Carmel'.²⁶ This post-Vatican II return to the sources resulted in a new vision on Carmelite formation, including the Spiritual Exercises. In several Carmelite provinces formators started to study the Carmelite retreat tradition and developed retreat models for formation purposes. One of the questions they face is 'what makes a retreat a Carmelite retreat?'

5. WHAT MAKES A RETREAT A CARMELITE RETREAT?

In the first place the Carmelite context of a retreat gives it its Carmelite character. When the retreat leader is a member of the Order and the retreat house is run by a Carmelite community with a daily prayer rhythm, this will have an impact on the way the retreat is experienced by the retreatants. Secondly, the focus on the contemplative or mystical dimension can be seen as a Carmelite approach. Although contemplation is the focus of every Christian, this retreat reflects aspects of the Carmelite school of contemplation, like 'meditating day and night on the Word of God' with the inspiration of the Carmelite mystics. Meditating on the Word of God is done with the *Lectio Divina* method and in this the senses, the intellect and the heart, as well as the emotions of the soul, are put to work in this reading method. *Lectio Divina* brings the one who is praying to contemplative consciousness. By using texts from Carmelite mystics to explain the biblical texts, the contemplative dimension of these texts can reveal itself. Thirdly, Carmel deals with 'contemplationem aliis tradere' and not that much with 'contemplata aliis tradere'. Carmelites

²⁶ The so called 'primitive rule' is the Rule of Innocent (1247). Teresa didn't accept the second mitigation of the Rule of Pope Eugene IV in 1432 where it was written that at certain times one was allowed to walk in the neighbourhood of the convent.

do not focus on communication the fruits of their contemplation, but they want to communicate how to contemplate. A Carmelite retreat is by design mystagogical because it is the intention of the retreat that people within the context of their life story become aware of the hidden presence of the incomprehensible God and the working of his Spirit. Mystagogy may be understood as the accompaniment of someone who is initiated in the divine mystery or as the art of midwifery. Mystagogy deals with the opening-up and interpreting of what is happening in the secret of the human soul. A Carmelite retreat is mystagogical because it focuses on raising an awareness of God's presence by the work of the Holy Spirit.

6. A CONTEMPORARY CARMELITE RETREAT STRUCTURE

In the Constitutions of 1995 we read that 'solemn profession shall be preceded by approximately one month of spiritual preparation'.²⁷ By inserting this recommendation the Constitutions follow the advice of a document of the Congregation for Institutes of consecrated life and societies of apostolic life.²⁸ The Carmelite Formation manual follows the Constitutions by saying:

*Candidates shall spend this month in prayer and recollection, reflecting and meditating on the importance of this decisive and crucial act by which religious consecrate themselves forever to God.*²⁹

In the two North American Carmelite Provinces, a thirty-day retreat is part of the formation process since 1997. This retreat serves as 'a spiritual instrument to help Carmelites journey as pilgrims in Carmel'.³⁰ Afterwards, the retreatants comment:

What I take from this retreat is a sense of God's grace and love, and that is what I hope to be able to utilize in my ministry with others. I keep

²⁷ Constitutions of the Order of the Brothers of the blessed Virgin Mary of Mount Carmel/approved in 1995, Australia 1996. nr. 156.

²⁸ *Potissimum Institutioni*, 2 February 1990; *Directives on formation in religious institutes*, nr. 64.

"Some institutes have provisions for a more intense period of preparation prior to perpetual profession, which includes a withdrawal from one's usual occupations. This practice merits encouragement and extension."

²⁹ *Carmelite Formation: A Journey of Transformation*, Ratio Institutiones Vitae Carmelitanae, Rome 2013, 79, nr. 112 Preparing for solemn profession.

³⁰ IVAN CORMAC MARSH, p.4.

seeing my thirty days of Carmelite retreat as God's grace for all my life onward.

The retreat was a wonderful experience which helped solidify my relationship with God and the Carmelite community.

While on retreat, what I realize about the Carmelite who ministers is that if he is to be a good minister, he must be a prayerful religious.³¹

In some European provinces, a contemporary structure of a Carmelite retreat is offered to candidate-members of the Carmelite Family. The following structure originated in the context of Carmelite programs for initial formation, particularly from the experience of discernment processes during retreats and days of recollection leading to the decision on whether to embrace Carmelite life or not. Thus, it could be stated that these schemes are the result of a phenomenological and experiential approach in leading candidates for Carmelite life to grow and mature in their call to follow Jesus Christ in consecrated Carmelite life. This 21st century proposal of Carmelite Spiritual exercises, is the result of a joint effort to integrate the models used by Sanny Bruijns (Netherlands), Günter Benker (Germany) and Charlo Camilleri (Malta) in the formation programs of their respective provinces. Rooted in the Carmelite tradition we developed in our own national context a 'carmelite retreat' and discovered that our retreat models were very similar in their approach and in their underlying theory. This gave rise to the idea of putting together the various experiences and forms of 'spiritual exercises'. The intent is to use a Carmelite system of discernment and prayer built upon a period of three weeks, as an alternative to the much more popular model of the Ignatian four weeks. It stands to reason that the "weeks" are not to be understood rigidly as three periods of seven days, but as three thematic stages leading to a progressive journey of vocational discernment. Thus, in line with the Carmelite tradition, these three periods can be seen as "stages" which can be flexible, shortened or lengthened to the needs of the candidate for Carmelite life and the purpose of the exercises. The basic structure of three stages follows the traditional division of the spiritual journey with a purgative, illuminative and unitive stage. This tripartite division exerted a lasting influence on the Christian tradition and it was endorsed also by such Carmelite mystics as John of the Cross. Each stage is then divided into three other steps aiming at reaching the goal of whatever stage one is in.

³¹ Ibid., 149-159.

6.1. *Into the Living Flame of Love*

The first stage of this retreat is focused on opening oneself for 'the Living Flame of Love' (purgation). The aim of the first stage is to delve into self-reflection and to dispose oneself to undergo purification from the experienced divine love and to help the retreatant to come to terms with one's own fragility and sinfulness. At this stage the retreatant will embrace fragility within the self and in the relationship to God and others. However, self-knowledge on this level is only possible by accepting God's generosity. During this first stage the retreatant is encouraged to ponder on the way one is corresponding or replying to the God-given gifts of life itself and of the Christian and Carmelite life as a call from God to arrive at human fulfilment. Whilst meditating on the call to live in the presence of God, the retreatant is encouraged to become aware of the way how God's love touched one's own life and to realize how and why one did not always collaborate with God along the way. Therefore, this first stage aims at enabling the retreatant to develop an integrated vision or understanding of one's own personal history in the light of God's love. The texts for personal meditation help the person to grow in gratitude and to ask the gift of healing and forgiveness to be able to remove interior and exterior obstacles from one's heart. Spiritual guidance, the sacrament of reconciliation and other forms of coming to terms with one's life might be helpful to the retreatant in the healing areas of one's own personal history. As an aid toward this end one should reflect also on the fragility of life itself experienced in brokenness and death against the backdrop of everlasting life in Christ.

Day 1. Awakening in God

The awakening in God is experienced as an awareness of birth and rebirth. Part of the vocational experience is the notion of being created in God's image and likeness. Life is experienced as a gift. The gift of Christian life and the gift of Carmelite life are also received. The friendship with God needs articulation and sharing in one's social and ecclesial context. The focus is on the receptivity of the human-divine identity.

Day 2. Embracing His gifts

Embracing the gift of contemplation out of a desire to be loved and to love is a lifelong process. Through this process, we are awakened to the awareness of being the objects of God's love. This love penetrates the whole being, including the shadows and the dark areas of our personalities. The need is felt for healing.

Day 3. Healing from selfishness

Facing our true self will lead us to face death, extinction, personal and social sin. This pushes us to surrender ourselves to undergo the process of healing by letting go of our resistances, unhealthy attachments and self-centeredness. In a process of discernment purification will take place.

6.2. *Facing the Beloved*

After meditating on oneself, and one's own fragility, in the light of divine love, and with the aim for which God created us, the retreatant will hopefully experience the interior sentiment of the need for salvation. This leads to a second stage, called 'Facing the Beloved' (illumination). At this stage the retreatant will have experiential knowledge of the fact that nothing can separate one from God's love in Christ. Thus, during this second stage the retreatant is encouraged to reflect and focus on the person of Jesus Christ while contemplating the Beloved in the hidden mystery which was revealed to us through the Incarnation of the Word, the public life of Jesus and the mystery of his death and resurrection. A meditation on the human-divine life of the incarnated Word will enable the retreatant to deepen one's intimate relationship with Christ, and to choose him as our life model by living in conformity with him. The aim of this stage of the retreat is to open oneself to God's presence as it is revealed in the face of Christ. Thus, one should approach this stage with a proper disposition, with a humble heart and an openness to receive divine illumination.

Day 4. Dwelling into the mystery

Pondering on the Word of God we become receptive to God's presence. We grow in contemplation which enables us to mirror the divine life.

Day 5. Ascending into the Cloud

In contemplation we experience the darkness of faith while being overshadowed by the Spirit, who transforms us and enables us to interiorise the life of Christ in the ordinariness of our life. Contemplation enables us to enter a silent and solitary life, in which we experience the overflowing love of the divine presence in daily life.

Day 6. Hiding in God with Christ

Embracing the mystery of the Incarnation in daily life makes one transparent to the presence of divine life in the human person. Interiorization is the fruit of making the life of Jesus one's own. God's enlightening presence becomes visible in our lifestyle and the choices we make, opening the way of contemplation for others.

6.3. *Mirroring divine life*

The third stage is called 'Mirroring divine life' (union). At this stage of the retreat one is encouraged to be aware of the new way the risen Lord is present in the community of believers and in people of good will. We do not live our Christian lives on our own but in communion with God's friends on earth and in heaven. In the life of the church, we do not only receive the grace of God but we contribute to the establishment of God's reign on earth through our witness and given charisms. The texts chosen for personal meditation aim at helping the retreatant to meditate on the significance of the paschal mystery and the consequences brought about by this salvific event. One can say that Christ lives in his church and is present in the world to the extent his disciples live in his footsteps. Journeying with others until the final coming of the Lord, are the virgin Mary, the prophet Elijah and the Carmelite saints. They journeyed before us along the mystical path towards divine Union. As we journey in their footsteps we are nourished by the Word of God and by the Eucharist.

Day 7. The mystical way

Surrendering to the will of God leads to a leap into the desert of love. One is overwhelmed there by a spirit-filled emptiness. This leads to an awareness of life in the Spirit, which is a source of hope. The mystical way transforms our purely human vision of the world into a spiritual vision, which becomes the source of new life.

Day 8. Journeying with others

In this new life we are supported and encouraged by the lives of such Carmelite mystics as John of the Cross, Teresa of Avila, John of St. Samson, Mary Magdalen de Pazzi, Edith Stein and Titus Brandsma. Journeying themselves into the desert, they became witnesses of God's presence in the joys and sufferings which are part of the human condition.

Day 9. Love in the heart of the church

The spiritual journey empowers us to discover our true self and to become brothers and sisters who accompany others on their journey. Mystical contemplation transforms our broken-heartedness into mirrors of divine compassion and merciful love.

For the three stages an ample selection of biblical and mystical texts from the Carmelite tradition are given to help the retreatant in the practice of *Lectio Divina* underlying the retreat. Each day will centre around a morning and afternoon *Lectio Divina*-exercise starting with a reading of a chosen biblical text. In prayerful silence, then, one explores

in oneself which word or words from the text resound most in the one's own life experience. This is followed by a short meditation by the retreat companion or retreat leader to allow the spiritual meaning of the text resonate with the retreatant's life experience. This schematic structure leaves ample room for flexibility in its application. The space allowed to dwell upon the stages and steps can be expanded or shortened to days or weeks in accordance with the needs of the retreatant and the purpose of the retreat itself. Thus, in a ten-day retreat a whole day can be dedicated to each step. This allows for a stage to be covered over three days. However, when the structure is used for the preparation to solemn profession, a whole week can be dedicated to a stage.

7. JOURNEYING WITH MARY AND JESUS

With this contemporary retreat structure and the traditional Carmelite retreats in my mind I designed and developed a retreat model with the title 'Journeying with Mary the Mother of Jesus'. The central goal of this Marian retreat is to appropriate for oneself the Word of God while following the way of Jesus and the way of Mary.³²

- Day 1. Introduction
- Day 2. The conception of Mary; the conception of Jesus
- Day 3. The visitation; the birth of Jesus
- Day 4. The presentation in the Temple; the Flight to Egypt
- Day 5. The Finding in the Temple; the silent years
- Day 6. The public life; the last supper
- Day 7. The Way of the Cross; the Crucifixion
- Day 8. Easter; the Ascension of Jesus
- Day 9. Pentecost; the Assumption of Mary
- Day 10. Final reflection for the Renewal of the Vows

In the past years I worked with this retreat-model in a very flexible way. As a formator I offered it as a Ten day retreat. As a spiritual director I worked with this model on an individual basis for a Thirty day retreat. And on a diocesan level it meets a growing desire for spiritual renewal among priests and parish-leaders. A Carmelite retreat can be offered as a way to open ourselves to Gods love and to be transformed into instruments of this Love.

³² SANNY BRUIJNS, *Weg van Jezus en Weg van Maria, een karmelretraite als een vorm van geestelijke begeleiding*, Boxmeer 2007.

SPIRITUAL GUIDANCE IN FRANCIS AMELRY'S MAIN WORKS

ELISABETH HENSE T.O.CARM, RADBOUD UNIVERSITY, THE NETHERLANDS

Francis Amelry¹ is one of the most interesting Carmelite authors on spiritual guidance. He was born around 1495, surely before 1500. He spent his childhood in the Flemish area of St. Winnoksbergen (currently Bergues in France) and studied at the University of Louvain (Belgium) where he obtained a B.A. in theology. Halfway through the 16th century he became prior of the Carmelite house in Ypres (Belgium). He wrote at least ten spiritual works, two of them – his main works – being mystical, and outstanding as regards spiritual guidance: *The Seven Spiritual Letters* and *The Dialogue between the Soul and her Nurse*.

In the following article, I want to summarize the most distinctive features of these two works and comment on some remarkable aspects of spiritual guidance. While the *Seven Spiritual Letters* show Francis Amelry as a competent spiritual director in a private, confidential heart-to-heart talk, *The Dialogue between the Soul and her Nurse* gives evidence of Amelry's qualities as spiritual director in the more distant and public relationship between a writer and a reader. Although different in tone, in both works Amelry responded to the spiritual desires of his time: to be accompanied on an individually chosen spiritual path that allows for a more authentic and deeper spiritual experience.

SPIRITUAL GUIDANCE IN *THE SEVEN SPIRITUAL LETTERS*

Amelry wrote *The Seven Spiritual Letters* to an anonymous female friend in whose hands he knows these intimate letters to be

¹ See ELISABETH HENSE - JOSEPH CHALMERS, *Francis Amelry*, Oxford: PIMS 2018 [forthcoming]. See also Elisabeth Hense, *Franciscus Amelry (um 1550). Ein Dialog oder Gespräch zwischen der Seele und der Schriftauslegung, die die Seele zur Erkenntnis ihres Bräutigams hinzieht*, Münster: Lit 2001.

safe. In these letters he demonstrates the most important steps towards spiritual maturity and reveals what he himself considers to be his most precious spiritual secret.

The first letter presents a brief outline of what could be understood by “spiritual maturity”. According to him a person that has really grown to maturity would be totally transformed into divine love. Such a person would lose “his human form, his human way of living, and takes on a divine form, a heavenly way of living.”² That means: she would accept life in all its aspect, including the painful, displeasing, poor and dangerous conditions of life. Such a mature person is “ready for all that God would do to her or fail to give her, what he would let her suffer or bear.”³ Such a mature person would hold to divine love and would continue to put trust in God even when she finds herself in trouble and does not see any way out. The motivation of such a person would not be “reward, merit, or profit here or hereafter”⁴ but only fulfillment of divine love for its own sake. Amelry concludes his first letter with asking God that he may grant us the burning fire of his divine love, that he may light it, make it burn and glow. Then we might be for him what he is for us: a “peaceable, perfect kingdom always, and in all things”⁵.

The second letter is dedicated to the explanation “how and in what manner that transformation in God goes to work.”⁶ While many people might turn away from God when they are confronted with human contingency experiences – such as suffering, injustice, desolation, oppression and the like – someone who is going to be transformed into divine love would not take all these things as a sign for God’s infidelity. Such a person would understand that God is always with us as a most loving father or mother who would never abandon his / her child. Someone who is transformed into divine love will “place all his faith and trust firmly, incessantly, steadfastly, invariably, and unconquerably on God, for everything and in all circumstances, without in any way being able to doubt his words and promises, his trustworthiness and truth, indifferent as to his own situation.”⁷ Therefore this person will be happy in all circumstances and will dance a spiritual dance of joy. This person will rightly sing a

² E. HENSE - J. CHALMERS.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.

joyful song of gratitude towards God and will rejoice in divine love regardless all human distress, because in the end, after God has tested the good, faithful human heart, he will address it as a bridegroom addresses his bride. To learn more about this, Amelry recommends the Canticle: "Read the Song of Solomon. But you must understand everything in a spiritual sense. The Spirit of Love, I hope, will surely reveal to you interiorly what I cannot write"⁸.

The desire for deeper knowledge of God incited through the reading of the second letter is then the topic of the third letter. This deeper knowledge of the "incomprehensible, impenetrable, inscrutable, unspeakable, invisible, unending" God can be gained by erecting "a ladder with many rungs"⁹, that means by meditating about the diversity and interconnectedness of God's creation "in order to discover all the creatures that God has created to his praise, and comprehend what wonderful perfections of God are shown to the human person in creatures."¹⁰ From the greatness of the creatures the soul may ultimately reach to the greatness of the creator. That happens when she "stands on the highest step of that ladder; and on that she then reaches higher than the ladder."¹¹ This ladder of contemplation will never come to an end, on the contrary it "reaches higher the further it is climbed."¹² Climbing in this way above our human life we will learn to find the gift of faith and catch a glimpse of God's splendour, a "foretaste of the full wine vats of the glory and the knowledge of God."¹³ Someone who has experienced this will not be able to restrain himself from telling about it and drawing others to climb this ladder, too. "Oh my soul, now bless, praise, and thank the Lord, and exert all the strength that is in me, in order to make his name known and help to propagate it!"¹⁴.

In his fourth letter Amelry describes the spiritual path of "believing, seeking and finding knowledge, and thinking and contemplating"¹⁵ as a kind of spiritual bore that is driven ever deeper into life in order to acquire an ever deeper insight in God. First the soul hears wonderful things about God and starts trusting him. Second,

⁸ E. HENSE - J. CHALMERS.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

the soul seeks and finds knowledge of him in whom she has placed her trust. Third, "the growing knowledge in turn strengthens faith and increases trust."¹⁶ After having "won over the human intellect" the love of God develops further and "also wins over the human will."¹⁷ This means that the affection of such a soul is also entirely absorbed: "Oh Jesus, Lord, what do those accomplish in the spirit who have made such progress spiritually! Oh tongue, oh tongue, in this matter you are almost dumb!"¹⁸ Finally such a soul would see and feel God present in all things at all times. Then with every means she has at her disposal she tries to persuade others also to grow in divine love and join her on her spiritual path. She tells and retells about God until she has brought everybody to divine love. "She would not spare herself, though she was to be trampled upon and downtrodden; yea, beaten, scourged, killed, murdered."¹⁹ So, in adversity and prosperity such a soul would always steadfastly stick to divine love and propagate it.

After having spoken about the intellect that is totally drawn towards God Amelry focuses now in his fifth letter on the will. By nature the will prefers sitting "deliciously, gently, and pleasantly in a warm chamber by the fire,"²⁰ and would find there an interior kingdom "where nothing that is good is lacking."²¹ However, the will has to become aware that life is not always such. Sometimes God himself comes and "opens the doors and windows of the chamber, and causes the most violent windstorm to blow, so that it actually seems that the whole house will collapse, and the fire be completely extinguished."²² Nevertheless the soul would rather want to undergo all these storms which symbolize spiritual temptations than "to dwell in the tents of sinners."²³ Even when these storms seem to be the dead to the soul, she wants by the decision of her free will be "the most rejected and cast off one" in the house of her Father and Lord "than to live untroubled in the tents of sinners."²⁴ After she has endured such spiritual temptations she feels as someone who has held his hands in the snow. When he then removes them, his hands glow more than

¹⁶ E. HENSE - J. CHALMERS.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

formerly from the heat. The same experience could be made spiritually: after having been tested in a powerful trial and temptation the soul finds herself even more burning in divine love. The sinners however can make a contrary experience: they seem to enjoy luxury and a good life but will in the end be rejected by divine judgement. Considering human life until its end, the soul wants to choose nothing else but divine love "out of so many other things that are shown to the will"²⁵.

In his sixth letter Amelry continues speaking about the spiritual value of temptations. Those who have been oppressed, pushed away, and have undergone trials may rise spiritually to ever greater love. Therefore Amelry recommends to those who find themselves in temptations to become "as humble and docile as ever a beast of burden was under the hand of a human being."²⁶ In the end, God will surround such a person with care, with wealth and welfare. Spiritual aridity is not a loss of time but will once be a spiritual advantage when the soul succeeds to remain faithful, to endure everything and stick to divine love. She then will become "more devout and stronger in illnesses and sicknesses."²⁷ To Amelry this seems to be a supernatural effect of divine love that can only be understood by those who "understand the divine instruction."²⁸ The soul then feels as if she is climbing a mountain and at the top of the mountain going to the altar of God in order to sacrifice herself. Those who choose to walk this way "almost change in spirit from humanity to divinity, not into the divine nature – that is impossible – but in such a renewal that God lives more in them, guiding them according to his blessed will, than they live in themselves."²⁹ They will not fear the naked knife any longer "but would hopefully and joyfully run into it."³⁰ This means that such a human person would truly accept to bear all scorn and suffering of the world.

The last letter deals with "spiritual martyrdom", which Amelry considers to be his most intimate spiritual experience, his "inmost secret."³¹ About spiritual martyrdom Amelry says to his addressee: "never in my life have I wanted to share with mortals what I am going to write to you, my beloved, in this lesson." As he cannot withhold from his spiritual friend this precious experience he wants now to

²⁵ E. HENSE - J. CHALMERS.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

communicate about it warning that she should not let this letter fall into false hands. In order to link his secret with his earlier teachings Amelry comes back again to the symbol of the ladder. Not only God's creation, but many other topics too may function as such a spiritual ladder: "the might, wisdom, and goodness of God"³², "our redemption"³³, "the coming judgment and the renewal of the world"³⁴, the human "body"³⁵ etc. When the soul is burning with divine love through climbing all these ladders, her esteem for God rises more and more so that she comes to realize that she dare not call God her Father. Out of shame and distress about her sinful life she then undergoes the aforementioned spiritual martyrdom: "she begins to sweat, to tremble, to shake, and weep copiously."³⁶ Thinking about the great sacrifice Christ made in order to redeem humankind out of its sins the soul then "falls down like a felled animal, sighing and groaning, so that she can barely breathe."³⁷ After having regretted her ugly mistakes in the depth of her heart and being so to say "slaughtered" through her increased awareness of divine love she ultimately discovers that she is forgiven and that, notwithstanding her human weakness, she is allowed to call God her Father. "Then she hears Jesus, saying: Oh my dear and beloved one, now I am your trustworthy Father and you my chosen, beloved child, heir of all my divine possessions. Do not consider yourself a stranger any longer, do not be afraid, for you are printed on my heart, so that I can nevermore forget you."³⁸ Time and again the soul may offer her spiritual martyrdom to God in order to become more and more God's true child.

SPIRITUAL GUIDANCE IN *THE DIALOGUE BETWEEN THE SOUL AND HER NURSE*

The *Dialogue between the Soul and her Nurse* is designed as a stage play. Amelry starts with a short stage direction by which he clearly defines the two roles of the soul and the nurse: "In the room of silence sat the Bride of the Canticle and her nurse, the teacher of Holy Scripture, and talked in friendly words about love."³⁹ This stage

³² E. HENSE - J. CHALMERS.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

direction makes clear from the very beginning that the soul is the guided part. She is the bride of God, the beloved of her Creator. The nurse is the guiding part, that means a substitute mother who would foster the soul and strengthen her on her spiritual path towards God, her Bridegroom. In precise terms: The nurse is the teacher of Holy Scripture or rather the embodiment of Holy Scripture, a substitute for God in Christian tradition, who would be the real nourishment of spiritual life and the real guide but is himself beyond reach for the human senses. The atmosphere between the soul and her nurse is friendly, perceptive, attentive. The stage is the inner room of silence and undivided attention for divine love.

The first dialogue starts with the question of the nurse: "Tell me, my most beloved daughter of the Canticle. I know – as Hugh⁴⁰ says and so it is – your heart is created so nobly and has such a sweet nature that it cannot be without love. There is always something to which your heart clings or your mind is set on – what have you decided on, to what does your heart incline now?"⁴¹ This open question gives a free rein to the soul to put forward what occupies her. Nothing is imposed on her, nothing is urged on her. She may decide for herself which she wants to suggest. The soul accepts this invitation of the nurse. She has confidence in her interlocutor and she calls her the "keeper of my most secret secrets"⁴² and wants to reveal the bottom of her heart to her. The conversation would thus be one of trust and integrity.

The stylized figure of the soul who uncovers her questions and doubts, functions as an example for everybody who is in search for spiritual guidance; and the stylized figure of the nurse who listens empathically to the soul and sympathizes with her struggles set a good example for everyone who wants to function as a human spiritual guide. Between both, there is an atmosphere of sincerity and openness. These attitudes of the guided and the guiding person seem to be indispensable for the opening up of the spiritual realm and the fostering of the spiritual life.

The soul presents the nurse with her request: "I do not know anymore where I could find rest, fearing again the sour instead of the

⁴⁰ HUGH OF ST. VICTOR, *Soliloquy Concerning The Soul's Betrothal-Gift* (translated by F. Sherwood Taylor; Westminster, U.K.: Dacre Press 1945), 7: Pray, tell me, Soul of mine, what it is that you love above all things. I know that your life is love, and without love you cannot exist. But I would have you confess to me, without fear or shame, which of all things you choose as worthy of love.

⁴¹ E. HENSE - J. CHALMERS.

⁴² Ibid.

sweet.”⁴³ The nurse complies with this request perceptively: “I shall indicate to you what this one thing is that shall not be taken away from you, in which you can find rest.”⁴⁴ Based on her great life experience and wisdom, encompassing the entire Holy Scripture, the nurse assists the soul to become aware of her interior nobility and awakens in her the love towards God as being that one thing that shall never be taken away from her, that one thing in which she can find rest. Thereby the soul becomes able to focus on her goal: “If I could satisfy myself with this one thing, for which I have so long searched, then I will have found it.”⁴⁵ In line with affective mysticism the nurse then applies herself diligently to kindle the soul more and more in her love towards God and is only satisfied when the soul shouts out: “Oh if only I were worthy to have such a beloved, to love such a one and to be loved by him.”⁴⁶ At the end of the first conversation the nurse strengthens the loving hope of the soul: “what you desire could come to pass.” At the same time she admonishes to be patient saying “but it will not happen quickly”⁴⁷.

Thereafter the nurse leaves the soul alone for the first time in order to come to terms with what she heard in the conversation. Ruminating spiritually on the words of the nurse and giving room to divine love, the soul becomes aware of her falling in love with God. The nurse allows the soul to get into this process without immediately regulating her or interfering in the soul’s contemplation with comments.

When the soul has ended her contemplation the nurse comes for a second conversation and asks: “how are you feeling and how is your heart?”⁴⁸ The soul is happy with the new opportunity for a spiritual conversation: “where were you so long? I would love to talk to you again.”⁴⁹ The nurse renders account for her behaviour: “I left you alone for a while so that you could speak with your Bridegroom in secrecy.”⁵⁰ Saying this the nurse shows herself as a competent spiritual guide, who on the one hand understands that a certain input is expected from her side, but at the same time knows her limits and withdraws herself at decisive moments. The soul accepts this behaviour and tells the nurse what has happened interiorly in the meantime, and which questions

⁴³ E. HENSE - J. CHALMERS.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid.

have arisen. Again the nurse shows herself to be a very empathic and knowledgeable accompanist who can assure the soul that divine love would be indeed a possible and very suitable perspective. Via a deeper knowledge of herself and knowledge about God the soul then enters further into the mystery of divine love: "who are you and who am I?"⁵¹.

For the second time the nurse withdraws herself and leaves the soul alone. Divine love now is growing into a real fire of love. The soul throws herself authentically and unrestrictedly into this love adventure. Nobody disturbs the depth of her interior experience. While speaking about it would only scratch its surface, contemplating it would mean to dive and to plunge into divine love.

Then the nurse comes back for a third conversation. She assumes: "it appears to me that the sparks of the fire that your Bridegroom has kindled have touched and consumed you."⁵² Once again the nurse proves to be a competent guide who can see and judge what happens to the soul. She obviously is familiar with the process passed through on a spiritual path. Therefore the soul feels comfortable with the nurse. Her experiences with the nurse are so positive, that she "would so like to speak to [her] again."⁵³ The nurse strengthens the huge love that has developed within her and even tries to increase the fire of love. As an experienced guide, she is not afraid of the intensity of the inner process which makes the soul sick out of love.

For the third time the nurse withdraws leaving the soul in her sickness. Even more intensively the soul devotes herself to divine love, however without yet getting fulfillment.

Then the nurse comes back for a fourth conversation: "My daughter, how are you faring? Your Bridegroom sent me to you that I might gladden your heart by speaking about him."⁵⁴ The nurse seems to know in which painful condition the soul now sojourns. The encounter and the union with the Bridegroom still awaits: "Oh, wounded, glowing, and ailing soul!"⁵⁵ To guide through this painful arena of longing love towards God and to endure this period together with the soul is the delicate mission of the nurse. Her talk about "the particular and extraordinary gift and grace"⁵⁶ of her Bridegroom has finally had the same effect for the soul as sweet, intoxicating wine.

⁵¹ E. HENSE - J. CHALMERS.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

When the nurse notices that from now the soul will be nourished directly by God himself, she withdraws definitively. Now, the soul is able to get along without the nurse. Her love has increased so much that she is drawn into an encounter and union with God. The last third of the text therefore shows the spiritual path that is traveled without a guiding nurse.

The alternation between conversations that the soul has with her nurse and the contemplation that the soul experiences in her interior when the nurse withdraws herself shows clearly that spiritual guidance has an exterior and an interior side. In the beginning the exterior side is the most important: the conversation between the soul and her nurse is in the forefront. Step by step the interior side needs more and more space. The exterior guide, the nurse and substitute mother, is going to be replaced more and more by an interior guide, the divine lover that nourishes the soul more effectively and enduringly. That means that the guide exists more and more within the soul herself.

Although God as the interior guide does not appear as a clear stage character, he himself becomes more and more visible through the development of the soul and the simultaneous withdrawal of the nurse. A verse of the gospel of Matthew seems to be the lesson of Amelry's text: "one is your Master". The human guide has to opt out as soon as the divine guide is present.

CONCLUSION

Amelry starts his spiritual guidance by examining the depths of the self and letting his reader gain knowledge about his / her most profound vocation: the vocation to personally be the beloved of God. In a second step, Amelry wants his reader to implement this vocation. By patiently taking away all obstacles which might hinder the development of personally becoming the beloved of God, Amelry guides his readers through potential doubts, misunderstandings and uncertainties until they finally would reach a state of uniting themselves spiritually with God. Amelry considers the spiritual path as accessible for every Christian, but gradually this path would demand more and more dedication and loving commitment to God. Those who carry on to the end would find themselves totally transformed in divine love and discover their real self as being itself divine love.

⁵⁶ E. HENSE - J. CHALMERS.

“TO LEAD ME WHERE GOD WANTED ME TO BE”:
AN ENQUIRY INTO THE SPIRITUAL ACCOMPANIMENT
OF MARIA PETYT BY MICHAEL OF ST. AUGUSTINE

ESTHER VAN DE VATE O.CARM.

The first contacts between Maria Petyt (1623-1677) and Michael of St. Augustine (1621-1684) date back to 1646. Maria was at that time 23 years old and a Carmelite tertiary for a few years. Michael was two years older and a lecturer in philosophy for the young friars in Ghent. Maria experienced their first meeting as a grace from above and wrote in her autobiography: “When I began to hear his teachings and to savour them, then I certainly felt that God had steered him to me, and that he must be my spiritual guide, to lead me where God wanted me to be.”¹ This God-given alliance between a spiritual director and his directee was a notable feature of the seventeenth century. Recent research has shown that such an intense accompaniment was a cultural construct that made a considerable contribution to the success of the Catholic reformation.²

This high esteem on the part of Maria would be reciprocated by Michael. During his accompaniment, Michael attached great value to Maria’s prayer for the *Observantia Strictior*.³ This mutuality was a

¹ MARIA PETYT, *Het leven vande weerdighe moeder Maria a S. ta Teresia, (alias) Petyt, vanden derden reghel vande Orden der Broederen van Onse L. Vrouwe des berghs Carmeli, tot Mechelen overleden den 1. November 1677*. 4 tt. in 2 voll. Ghent, bij de hoirs van Jan vanden Kerchove, 1683/1684. (Vilvoorde fotogr. reprinted [2002]) vol. 1, 53. I would like to thank professor sr. Helen Rolfson OSF for her translation of the quotes of Maria’s life story (vol. 1, 1-195). Also I thank fr. Míceál O’Neill O.Carm. for correcting my English.

² JODI BILINKOFF, *Related lives: confessors and their female penitents, 1450-1750*, Ithaca & NY, Cornell University Press 2005, 88f.

³ A point of reference within this reform movement was the province of Tours. The stricter discipline introduced in this province was initially called *Observantia Strictior*, later the Reform of Touraine. Read more about this reform in the Belgian province in STEPHAN PANZER, *Observanz und Reform in der Belgischen Karmelitenprovinz 1623-1649: “pour parvenir à un parfait rétablissement de la discipline régulière”*, Roma, Edizioni Carmelitane, 2006.

known feature of the Tridentine reform as well, based on one of its fundamental tenets: the efficacy of intercessory prayer in the process of salvation.⁴ Bilinkoff writes in her book, *Related lives*: "At a time in which Protestants challenged this entire system, clerical promoters insisted upon the holiness of women who voluntarily separated themselves from the world (...) so as to better pray for the souls of living and departed Christians."⁵

For the success of this important conjunction between priests and religious women the Church was indebted to the Spanish Carmelite saint, Teresa of Avila (1515-1582): "Teresa's contributions to spiritual direction were in many ways revolutionary. This is not due to any new methodology or to a redefinition of the relationship between director and directee, but rather because it was compatible to the revolutionary changes of the era."⁶, so Patricia Ranft writes in her history of women spiritual directors.

In the present article the spiritual fellowship between Michael and Maria is described in relation to the spiritual heritage of Teresa of Avila as it was valid in the seventeenth century. How did the Teresian model of sanctity take shape in their contact and are we able to discover the value of this accompaniment for the reform of the *Observantia Stricter* in the Flemish-Belgian province? This enquiry will be done on basis of the topoi underpinning this model of sanctity. Topoi are the parameters, the features of a model. We will treat the bond of priests and religious women, the esteem for intercessory prayer, spiritual warfare, reforming Carmel, combatting heretics and developing methods to distinguish true from false visions.

The article is structured as follows: first some preliminary comments on the Teresian model of sanctity, then a brief introduction to both life stories, Michael's instruction during Maria's novitiate, how the Teresian model of sanctity unfolded thereafter and the function of this model. In the end we will describe a few developments by which the functioning of the Teresian model weakened during the seventeen eighties.

⁴ J. BILINKOFF, *Related lives*, 112.

⁵ Ibid.

⁶ PATRICIA RANFT, *A woman's way: the forgotten history of women spiritual directors*, New York, Palgrave, 2000, 133.

TERESIAN HOLINESS

Maria Petyt spent her life of intercessory prayer in the silence of her hermitage in Mechelen. In the Catholic reform a hermit's life was seen as a quest for heavenly realms. "O Divine cell, from humans Thou does create angels."⁷ the first prior of the hermitage of the Belgian *Observantia Strictior* in Liedekerke wrote in his genesis.⁸ This desire for a heavenly life was an important characteristic of the Tridentine concept of holiness and one of the main features of Teresian sanctity. This perspective requires a brief explanation in advance.

Some decades ago the historian Peter Burke made his readers aware that holiness is contagious, which means that it is driven largely by processes of identification.⁹ Since then it became even more obvious that a whole evolution of cultural models and religious practices is hidden behind the colourful spectrum of sanctity.¹⁰ These models and practices have a significant cultural function. In times of reform models of sanctity – or rather the mimetic imitation of these models – are important indicators to gain insight into processes of adjustment to the frameworks that are propagated by clerical and secular authorities. Therefore a study of sanctity provides an important entry to the actual dynamics involved in processes of reformation.

Already a brief first meeting with both Michael and Maria allows hardly any misunderstanding about who was their shining example: Teresa of Avila. The image, or better: the model of sanctity, of this great Carmelite sister was not an unique phenomenon in the seventeenth century. As a model it had medieval roots, inspired by the work and *vitae* of mystical women like Catherine of Siena or Lidwina of Schiedam.¹¹ We also find the contours of the Teresian model of

⁷ BERTHOLDUS A SANCTO JOSEPHO, *Een kort verhael van den oorspronck, fyndatie ende ovderdom van het oudt eertijts vermaert clooster onser L. Vrovve ter Mvylen*, Gent, by Anthone Sersanders, 1653, 68.

⁸ About Liedekerke, see JOACHIM SMET, *The Carmelites: a history of the brothers of Our Lady of Mount Carmel*, vol. 3a, Darien, Ill., Carmelite Spiritual Center, 1982, 435ff.

⁹ PETER BURKE, *How to be a Counter-Reformation Saint*, in Kaspar v. Greyerz (ed.), *Religion and Society in Early Modern Europe, 1500-1800*, London, German Historical Institute, 1984, 52.

¹⁰ WILLEM FRIJHOFF, *Confessional sanctity. Concluding reflections and questions for the future*, in Jürgen Beyer et al. (eds.), *Confessional sanctity: (c. 1500 - c. 1800)*, Mainz, von Zabern, 2003, 380.

¹¹ MARC WINGENS, *A 'Holy Nun' in a protestant country: Maria Margaretha van Valckenisse (1605-1658)*, in *ibid.*, 298.

sanctity in the lives of other female saints of the Catholic reform. Within the Ancient Observance of Carmel, Maria Magdalena de' Pazzi (1566-1607), canonized in 1669, already showed traces of this model. Catherine dei Ricci (1522-90) did so within the Dominican tradition. In Teresa of Avila, however, the contours of this paradigm found a final synthesis.¹²

The strong reform movement initiated by this model of sanctity was primarily due to the early modern mysticism of Teresa. The emergence of printing and her literary qualities contributed to a striking mimesis of her creative holiness as well. Teresa's writings and her example inspired many religious women – also called her 'daughters'¹³ – to confide to paper their own spiritual life, often coloured by an intense identification with their favourite saint. The literary circle that emerged out of this mimesis played a decisive role in defining and preserving feminine spirituality in the restrictive climate of the Catholic reform.¹⁴

Even more than transmitting female Catholic culture, the Teresian model of sanctity inspired religious women to a deeper exploration of the heavenly 'new world' that was discovered during the sixteenth and seventeenth centuries.¹⁵ The Tridentine missionary desire to migrate had a mystical counterpart in the prayer of passionate women who went on a same journey in the enclosure of their lives discovering a new mystical world. Maria Petyt also made visionary trips. She wrote about the missionary zeal of her 'spirit of love': "Sometimes the spirit of love, like a bird, seems to fly all over the world, once with the Gentiles, Turks, infidels, heretics, then with sinners to convert them all to God, sometimes with the priors of the Holy Church, then with all pastors and confessors, while I join them and cooperate with them to bear the burden of their government with dignity and to accomplish that service according to the pleasure of God."¹⁶

¹² ISABELLE POUTRIN, *Des «Livres extatiques» venus d'Espagne. Therese d'Avila et Jeanne de la Croix, modèles de sainteté féminine*, in *ibid.*, 50.

¹³ J. BILINKOFF, *Related lives*, 106f.

¹⁴ J. BILINKOFF, *Related lives*, 75.110. About the restrictive climate see in brief: ESTHER VAN DE VATE, *Maria Petyt – A Short Biography*, in Joseph Chalmers et al. (eds.), *Maria Petyt. A Carmelite Mystic in Wartime*, Leiden & Boston, Brill, 2015, 30.

¹⁵ Cf. J. BILINKOFF, *Touched by Teresa: Readers and Their Responses 1588-1750*, in CHRISTOPHER C. WILSON (ed.), *The heirs of St. Teresa of Ávila: defenders and disseminators of the founding Mother's legacy*, Washington, ICS Publications, 2006, 116f.

¹⁶ M. PETYT, *Het leven*, vol. 3, 32f.

Although Teresa might have lead her 'daughters' to the heavenly realms of their visions, the daily practice of their ministry was less adventurous and often marked by practicing the Exercise of the Presence of God, without which the spirituality of the seventeenth century cannot be described. Michael taught this exercise to Maria as follows: "Sometimes you have to practice inwardness to see God in all creatures, namely in this way: we know by faith that there is nothing, nor can there be <anything> without God, nor can creatures remain in existence unless God abides in them (...), so in a sense, all we see, hear, speak, touch, is God and all there is, it's all God."¹⁷ This exercise gave access to a deep experience of God's unity and is an important key to understand the spirituality of both our main characters.

As we see in this Exercise, Michael as well as Maria went back to the spiritual sources of medieval Flemish and Rhenish mysticism that revived in the first half of the seventeenth century. Yet the Tridentine reformation was not only a period of resourcing but above all a time of profound changes in the Church, also in the lives of its mystics. Under pressure from the Protestant reformation, the discourse on contemplation went beyond the scope of the existing Thomistic theology. Contemplation was reserved for a select group of mystics.¹⁸ Their vision of the heavenly goods had two sides. On the one hand, contemplation brought great authority to the mystic; on the other hand this charism demanded great humility and obedience to the ecclesiastical authority.¹⁹ The risk that heavenly knowledge could take on a life of its own, was an important reason for the Church to intervene and to provide their accompaniment with a clear framework. We can already perceive this in the life stories of Michael and Maria.²⁰

The next section describes Michael's childhood, his early years in Carmel and, briefly, his contribution to the *Observantia Strictior*. A brief life story of Maria Petyt follows, up to the moment she met Michael.

¹⁷ M. PETYT, *Veele Schoone ende seer geestelijcke leeringen bequaem om een Godtsoeckende ende minnende siele tot de opperste volmaecktheyt te stieren door Godts ingeven aangedient...* door haer selven aengeteeckent int jaer 1647, Dutch Carmelite Institute in Boxmeer, A.II 39, 55f.

¹⁸ J. CHALMERS.

¹⁹ I. POUTRIN, *Le voile et la plume: autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995, 32.

²⁰ Cf. E. VAN DE VATE, 'Oh, How Spiritual Directors are Obligated to Remain Silent!' *Michael's*.

Redaction of the Writings of Maria Petyt: Some Initial Findings, in J. CHALMERS et al. (eds.), *Maria Petyt*, 106.

MICHAEL OF ST. AUGUSTINE

Michael of St. Augustine – Jan van Ballaert was his secular name – was born on April 15, 1621 in Brussels in a distinguished and devout family, as one of eleven children, all of whom chose the consecrated life. His biographer testifies his pious way of life: “From an early age, one saw that Virtue had a permanent seat in him because he was disgusted by children’s games and never went anywhere except with his mother to church. (...) As he grew up he was very devoted to prayer and he loved the unity in which God speaks to the heart.”²¹ Jan received his school education at the prestigious convent school of the Augustinians. He studied “with such progress that he won a first award in all sections.”²²

In 1639 Michael opted for the Ancient Observance of Carmel and followed his novitiate in Leuven. He professed his solemn vows on October 14, 1640, on the eve of the feast of St. Teresa. We are not informed about the time between his profession and ordination but probably Michael followed a year professorium²³ in Brussels, two years philosophy and two years theology before he was ordained priest on June 10, 1645.²⁴

In those years the Belgian Carmel made a turbulent transition to the *Observantia Strictior*. Tensions around the ‘reformatio pura’ were running high.²⁵ Michael would be committed to this reform all his life. Jacobus a Passione Domini, Michael’s biographer in the *Stralen*, traced this zeal back to Teresa and wrote about her example: “Whose love arrows also seemed to have hit his heart. As a consequence he identified himself with her. He was always endeavouring to love God in the most perfect way. This love really overflowed his heart. Fr. Michael, like St. Teresa, was very inclined towards mental prayer. Teresa wanted to reform Carmel, and Fr. Michael wanted to promote the reformation of the [Fathers] Brothers of our Lady in the Netherlands and to maintain it in its first bloom.”²⁶

²¹ JACOBUS A PASSIONE DOMINI, *De stralen van de sonne van den H. vader en propheet Elias ... dese loopende eeuw verspreydt door de koningh-rycken van Spagnien*, Luyck, by Hendrick Hoyoux, 1684, 324.

²² Ibid.

²³ Intern formation period for neo-professed friars.

²⁴ J. A PASSIONE DOMINI, *De stralen*, 325.

²⁵ S. PANZER, *Observanz*, 358.

²⁶ J. A PASSIONE DOMINI, *De stralen*, 325.

Michael would hold many offices in the Province during his lifetime.²⁷ Although praised and honoured by his biographers, one might wonder whether the straightforward way in which he developed his duties was appreciated by everyone. According to Hoppenbrouwers' information, letters have been preserved, in which he gave a warning to anyone who did not maintain the constitutions strictly, threatening them with punishment and even praying for God's curse on them if they did not change their lives.²⁸ In the eyes of Michael, moral decline could not remain without consequence. He looked upon his zeal as a life "in union with the most pure intent of the militant church" and wanted to avoid "what has happened in many regions, where at this moment the Catholic religion is banned for many years by the righteous judgment of God, possibly because of disrespectful and improper things in churches and during divine services."²⁹ In this respect Maria Petyt would stand behind her spiritual director firmly.

MARIA PETYT

Maria Petyt was born in 1623 in a middle-class family in Hazebrouck, a little town in the North West of France, which was then part of the Southern Netherlands. Maria's childhood stories are marked, like those of Michael, by a strong Catholic identity. She was a graceful girl who, although very sensitive, yet managed to follow her own way. At the age of ten she made "a perpetual vow of chastity to my Beloved, without anyone knowing it."³⁰ Not long after that, Maria was sent to a boarding school at a monastery in Saint-Omer to learn the language and to grow in piety and devotion.³¹

Beside her strong religious disposition, Maria's young life was marked by several breaking points as well: "This sincere, innocent, and pious disposition remained in me until the age of seven or eight years,

²⁷ VALERIUS HOPPENBROUWERS, *Michael van de Heilige Augustinus*, in *Carmel* 2 (1949) 2, 163.

²⁸ *Ibid.*, 164.

²⁹ MICHAEL A. S. AUGUSTINO, *Het Enghelsch Leven. Dat is een gheestelyck tractaet van volmaecht leven onder de behoedenisse en bestieringhe vanden Heylighen Enghel Bewaerder, Yperen*, by Anthonius de Backer, 1681, 150f.

³⁰ M. PETYT, *Het leven*, vol. 1, 10.

³¹ See for the Teresian background of Maria's prayer life: ELISABETH HENSE, *The Spirituality of Teresa of Avila and the Latin Manuscript about the Dutch War* (folios 30r-49v), in J. CHALMERS et al. (eds.), *Maria Petyt*, 252-265.

as then God let me catch the chicken pox (...) so that I became quite ugly and disfigured.”³² Maria’s scars and the disappointment of her parents did not miss their effect. Her mind swung out: “For since that time, I interiorly lost many charms. I became somewhat more savage and wild, and liked to play like other children, inclined to play cards, to play for the whole day on ice, instead of going to school, disinclined to divine worship and devotion.”³³ In an outbreak of plague Maria, and her siblings, were housed with an uncle in Poperinge. There a slackening entered her life. Michael wrote about this period: “The vanities of the world and its pleasures crawled into her mind, and she began to desire them more.”³⁴ Although at home in Hazebrouck Maria resumed a superficial piety, she remained inclined to the ‘evil’, as she herself wrote.³⁵

When, at the age of sixteen, Maria made a pilgrimage to a statue of the Blessed Mother near Lille, her prayer for a marriage partner was answered by Mother Mary in a different way from what she might have expected as a young woman: “making me pretty and pleasing to my Bridegroom Jesus, whom I had espoused six years earlier, without thinking any more about this espousal.”³⁶ After this pilgrimage the attraction between Maria and her Beloved evolved rapidly. Maria tasted some of the glory and pleasure of heaven, an experience that made her long for more devotion, and then subsequently for religious life. When Maria expressed the latter to her parents, they offered resistance and tested her motivation. In the end Maria was allowed to present herself to the Canonesses Regular of the Groenenbriel in Ghent, where she was accepted. However, her entrance would be delayed by the French raids at the border. It was probably in 1641 or 1642 when she finally moved to Ghent.

At first Maria’s convent life in Ghent prospered. Earlier than usual she received the habit. Yet, after six months, she was sent away for a problem she was beginning to have with her eyes. Maria found a place to live in one of the beguinages of Ghent and what followed was a desolate time. After a month, a Carmelite priest took her under his care. Maria wrote about his guidance: “He seemed to be looking for

³² M. PETYT, *Het leven*, vol. 1, 7f.

³³ *Ibid.*, 8.

³⁴ MICHAEL A S. AUGUSTINO, *Kort begryp van het leven van de weerdighe Moeder Sr. Maria a S. Teresia, (alias) Petyt*, Brussel, by Peeter vande Velde, 1681 (Brussel, photogr. reprint, 2002), 5.

³⁵ M. PETYT, *Het leven*, vol. 1, 14.

³⁶ *Ibid.*, 17.

some matter and occasion for mortification."³⁷ Despite some dubious excesses Maria did not suffer from the penances he imposed. She even wrote: "The Beloved gave me the grace to accomplish all of this with joy and cheerfulness of spirit; for the inward zeal and thirst were very great to draw me towards perfection."³⁸

When Maria undertook a pilgrimage, along with another spiritual daughter that her spiritual director was guiding, the time appeared ripe for a subsequent step. Maria moved in with this spiritual daughter and her mother and led a regular life with them.³⁹ After a year, probably in 1643, she took her vows in the Carmelite Third Order, "promising obedience and perpetual chastity according to the (...) Rule, choosing the name of St. Teresa, in addition to our name, namely, Sister Maria of St. Teresa, on account of a particular affinity that I felt towards this Holy Mother."⁴⁰ After four years, the guidance by the first spiritual director came to an end because he moved away.

It must have been September 1646 when Maria and her fellow sister asked Michael to be their confessor.⁴¹ Soon afterwards they began a second (half) novitiate. We can closely follow Maria's formation process because we have a copy of the notes she made.⁴² I will describe Maria's spiritual development on the basis of the mystagogical way of the *Observantia Strictior* and two themes which are important for an understanding of the background of Flemish spirituality, namely, mortification and Christology.

THE MYSTAGOGICAL WAY OF CARMEL IN THE SEVENTEENTH CENTURY

At that time the formation of Carmelite novices, both of the Ancient Observance and of the Discalced Carmelites, was based on Thomistic thinking as current at the time of the Catholic reform.⁴³ In short this means that the way of perfection was followed by the analogical movement of the spirit, who listened to the prompting of the Holy Spirit. In this way the will was drawn to God. The will

³⁷ Ibid., 39.

³⁸ Ibid., 35.

³⁹ Ibid., 46.

⁴⁰ Ibid., 52.

⁴¹ Ibid., 53.

⁴² See note 17.

⁴³ JOACHIM SMET, *The Carmelites*, vol. 3a, 314.

followed its divine inclination based on its form, "like fire by its form is drawn to a higher place and to what brings forth anything similar to it."⁴⁴ This fire had to be fed. Later Michael would write: "I can compare piety with a fire that gradually kindles a devout soul more and more into the love of God, to feed this fire one can use many suitable resources, including the main one, that is mental prayer or meditation."⁴⁵

On this road, however, virtues were to be practiced too.⁴⁶ We read in Maria's notes how Michael introduced the Exercise of the Theological virtues to both sisters: "You need to learn to get stuck in uncertainty, in faith, hope and love."⁴⁷ This lesson must have been difficult for our novices. A few classes later, Michael had to explain the Exercise again. He explained then as follows: "You will no longer practice active meditation but you will rest in God very quietly (...) if you would only consider these words very sweetly: faith, hope and love, faith, hope and love, withdrawing from all creatures and venturing yourself in God very sweetly."⁴⁸

Some issues got the particular attention of Michael of St. Augustine, firstly, the need for mortification and renunciation, and secondly the encounter with Christ.

MORTIFICATION AND RENUNCIATION

For Michael mortification meant a deep renunciation of anything that distracts us from God. He taught Maria Petyt as follows: "If you do want to be united with God, then deny all creatures and unite your will with the will of God, that you may find delight in what is most pleasing to God to work with you and in you."⁴⁹ This emphasis on renunciation is fully in line with the *Observantia Strictior* and the Flemish spirituality of annihilation.

This medieval Flemish mystique was brought into line with the Catholic Reformation by the Capuchins in the first half of the seven-

⁴⁴ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, Ia q. 80, art. 1c.

⁴⁵ MICHAEL A. S. AUGUSTINO, *Het Godtvruchtigh Leven in Christo, voor de Beghinnende, Voort-gaende, ende Volmaeckte*, Brussel, by Jan Mommaert, 1661, 41.

⁴⁶ M. PETYT, *Veele Schoone*, 123.

⁴⁷ *Ibid.*, 30.

⁴⁸ *Ibid.*, 53f.

⁴⁹ *Ibid.*, 21.

teenth century.⁵⁰ The impetus for this renewed perception of the spirituality of annihilation was the *Règle de Perfection* of Benedict of Canfield, a book that Maria already read in her youth. Canfield perceived annihilation as making the human will conform to the divine will and he applied this to spiritual exercises. By this means he made annihilation to a kind of active perfecting technique and at the same time he made a strong connection with the Tridentine pursuit of perfection that spread across Europe in this century.⁵¹

In the lessons of Michael of St. Augustine, the annihilation of the human faculties got a different emphasis than in the *Règle* of Canfield. Michael's *Non* opens up the access to the *All* of God: "What rest can be found in the *Non* (...) he who abides in this valley will not be subjected to storms but he will let them all pass overhead. They can not touch him because he is so deeply absorbed in his *Non* and he lets God be everything."⁵² Michael's rest in the *Non* reminds us of St. John of the Cross. By the *Non* one can recognize the disposition of a soul that possesses the *All*: "In this detachment the spiritual soul finds its quiet and repose; for, since it covets nothing, nothing wearies it when it is lifted up, and nothing oppresses it when it is cast down, because it is in the center of its humility."⁵³ Michael's teaching illustrates also how the spirituality of St. John of the Cross – which only in the seventeenth century arose in the Southern Netherlands – not only enhanced the renewal of the annihilation mysticism but gave it another accent as well.⁵⁴ Maria received from her spiritual director a more passive form of annihilation than she had learned from the *Règle*.

Another topic that got the attention of Michael is the place of Christ in the annihilation of the human faculties.

CHRISTOLOGY

In his lessons Michael of St. Augustine established a strong Christological basis for the mortification to be practiced by both

⁵⁰ KAREL PORTEMAN, *Nederlandse mystici uit de 17e eeuw of de mystici van 'den niet'*, in *Ons geestelijk erf: driemaandelijksch tijdschrift gewijd aan de studie der Nederlandsche vroomheid van af de bekeering tot circa 1750*, 47 (1973), 400.

⁵¹ *Ibid.*, 393.

⁵² M. PETYT, *Veele Schoone*, 33f.

⁵³ JOHN OF THE CROSS, *Ascent of Mount Carmel*, E. Allison Peers (trans. & ed.), New York, Image books, 1962, 73.

⁵⁴ K. PORTEMAN, *Nederlandse mystici*, 405.

spiritual daughters. They fasted in order to convey Christ. Among Maria's novitiate notes we find the following lesson: "How to keep oneself in peace and to resign oneself in abandonment, to be a sacrifice for God and to become like Christ. It is a sign of progress and a special grace from God to stand without any support, without any feeling of God (...) Then you will be similar to Christ, whose resemblance you should seek continually."⁵⁵

In the early seventeenth century the Flemish annihilation spirituality came into confrontation with the Christological orientation of the Teresian reform. The Capuchins had to endure much counterplay from of the Carmelites, in which Gracian, Teresa's counsellor, and confessor of the Spanish governor Infanta Isabella, played a leading role. In 1607 Gracian settled in Brussels and in 1609 he wrote his *Vida del Alma*, in which he aimed his arrows mainly on the widely read *Theologia Deutsch*. Gracian rejected the doctrine of the Capuchin 'perfectists'⁵⁶, i.e. their one-sided focus on the inner self. Their main argument was, according to Gracian, "that the supreme perfection and the perfect life of the soul consists in the direct union with Christ, when it unites itself with all its capabilities with the Uncreated Truth (which is God) without the intervention of any creature and with complete destruction of all inner and outer actions."⁵⁷ So, rather than the union with Christ, Gracian's problem with the Capuchins was the immediate union that was to be pursued by the annihilation of all faculties and not by the grace of God.

After Gracian's death in 1614, Thomas à Jesus (1564-1627) continued the fight against the 'perfectists'.⁵⁸ Thomas showed greater openness than Gracian and combined the voluntarism of Hugo di Balma with the Rhenish and Flemish spirituality of introversion.⁵⁹ Prayer is performed by turning inwards. Aspirations are not addressed to God in heaven but as He is present in the ground of the soul.⁶⁰

⁵⁵ M. PETYT, *Veele Schoone*, 11f.

⁵⁶ P. HILDEBRAND, *Dwalingen bij de Nederlandsche Perfectisten*, in *Ons geestelijk erf*, VI (1932), 60-72.183-193.

⁵⁷ *Ibid.*, 68.

⁵⁸ A biographical and theological profile is found in PIET HOORNAERT, *Gij staat mij altijd bij. Een gebedspraktijk van de Karmel: de contemplatieve aspiratie*, Gent, Carmelitana, 1996, 303-330.

⁵⁹ JEAN ORCIBAL, *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, 48.

⁶⁰ *Ibid.*, 347.

Michael's stance in this controversy with the 'perfectists' was clear. He joined his brother Carmelites.⁶¹ However Maria had to overcome many obstacles, not only during her novitiate but afterwards as well. One of her early letters, written five years after her novitiate, discusses her resistance to meditate by focusing on the humanity of Christ.⁶² It is likely Maria felt still attracted to a more abstract form of meditation. She experienced Michael's instructions as too coarse for her mind: "When I began to practice this, I felt a pain in my head and tension in my brain because I tried to press the image of the Sacred Humanity too active and too coarse in my mind."⁶³ In the course of time Maria overcame her resistance and completely adopted the practice of living and praying with Christ, the God-man. Finally Michael's instruction even formed the basis of how she would bear the working spirit of Christ in her life: "Sometimes union with or taking on the form of Christ, the God-man, still continues in me. This union is brought about by the power of unifying love, and by a simple approach and adherence to Christ, who seems to pray in the prayer itself (...) for the active spirit of Christ then owns the soul and does with it whatever it desires."⁶⁴ In the last sentence of this quote we especially become aware of the influence of the Catholic reform. Maria's union with Christ serves the apostolate of the Church and contributes to the salvation of others. This shift towards an apostolic prayer was also peculiar to the *Observantia Strictior*. Jean de Saint-Samson wrote about the God-man: "A God who is working, acting and suffering for mankind, to save them: a God-man, suffering to the infinite and dying to liberate us from an eternal death."⁶⁵

As we consider Maria's novitiate and the life stories of our main characters in our research on the Teresian model of sanctity, we do not only notice the strong empowerment of the Teresian sanctity but we also identify an important development which is supported by historiography.⁶⁶ We signal the exporting of the model from the Iberian peninsula into North-West Europe and we perceive how the model is confronted with the revival of the old Flemish mysticism of annihilation at the time of the Tridentine reform.

⁶¹ M. PETYT, *Veele Schoone*, 20.

⁶² M. PETYT, *Het leven*, vol. 2, 105f.

⁶³ Ibid., 110.

⁶⁴ Ibid., 113.

⁶⁵ JEAN DE SAINT-SAMSON, *Les contemplations et les divins soliloques dv vnerable F. Jean de S. Samson*, Paris, chez Denys Thierry, 1654, 272.

⁶⁶ I. POUTRIN, *Des «Livres extatiques»*, 49.

In the following sections we describe how the Teresian model of sanctity evolves in the contact between Michael and Maria. The first sections are described from Michael's viewpoint and relate the topoi, the features, of his guidance. The next sections are written more with an eye on Maria and investigate the function of the Teresian model of sanctity for the *Observantia Strictior*.

MICHAEL'S GUIDANCE OF MARIA'S SPIRITUAL JOURNEY. MICHAEL AS HEAVENLY MEDIATION

Not long after Maria Petyts second profession, Michael of St. Augustine left Ghent.⁶⁷ On this occasion Maria and her sister asked whether the spiritual direction could continue. After some doubt, Michael "consented to us writing once every four months and giving an account of what had inwardly taken place in us during that time."⁶⁸

Despite his physical absence Michael continued to stay present in the life of Maria. Once he had moved to Antwerp she saw him next to God for seven years: "Thus our Lord provided a very sensible and fitting means of supporting me and to lead me forth on the way of the spirit, namely, that he, my Spiritual Father, always seemed to be present close to God and seemed to behold me wherever I was."⁶⁹

This heavenly presence of Michael aroused so much fear that Maria submitted herself wholly to him. Her oldest surviving letter fragment narrates her request to be obedient to him: "like being without my own discretion, without my own will, and with that pure love of my Beloved."⁷⁰ this intensification of the bond between priests and religious women was the main topos of the Teresian model of sanctity. Both in Spain and in the Southern Netherlands the tradition to present one's spiritual life to a director was a weighty matter, which became even weightier in the course of time. Maria's strict obedience should teach later readers how treacherous it is to deal lightly with one's spiritual life and how important it is to present all experiences to a spiritual director.

⁶⁷ On January 24, 1648 he was appointed as a professor of philosophy and prefect of the students in Antwerp.

⁶⁸ M. PETYT, *Het leven*, vol. 1, 66.

⁶⁹ Ibid., 68.

⁷⁰ Ibid., vol. 2, 30.

Unfortunately we have too few guidance letters from Michael to Maria to examine this obedience comprehensively. However, further reading of Maria's autobiography makes clear that Michael did not go along with everything. When Maria wanted to strengthen her mortification by abandoning meat and fish, he initially refused her request, "until the Beloved would assure her more <in this matter>." ⁷¹

This renunciation of meat and fish brings us to another feature of the Teresian model of sanctity: Michael's protection of Maria's form of life.

THE REALIZATION OF THE CLUYSE. MICHAEL'S PROTECTION OF MARIA'S PRAYER LIFE

Maria's vegetarian diet turned out to be a preparation for her life as a hermit. "After I had continued for a year or two in this abstinence (...) my soul became all the more ignited and desirous to live even more strictly (...) in the manner of life of a hermit or recluse." ⁷²

Praying in solitude was one of Maria's earliest desires. The image of the 'eremital' Teresa of Avila already shows up in one of the first chapters of her autobiographical story. ⁷³ The inspiration for this mimesis, we also read in Maria's *Life*: "I always found great savour and satisfaction in reading or hearing the *Lives* of St. Religious, especially those who had lived as hermits or hermitesses. Their way of life pleased me so well that Our Lord from then on gave some signs that He had chosen me to live the life of a hermit, just as we now do. My affection was ever drawn to that end, as I shall elaborate later, for by nature, I had an inclination towards solitude and withdrawal from people." ⁷⁴

The theological and spiritual background of hermit life in the *Observantia Strictior* is found in the writings of Jean de Saint Samson. He saw the life of solitaries as a compensation for the love of Christ. ⁷⁵

⁷¹ MICHAEL A S. AUGUSTINO, *Kort begryp*, 21.

⁷² M. PETYT, *Het leven*, vol. 1, 96f. She makes her plans together with Catherine of Oorsaghe.

⁷³ Already mentioned in E. VAN DE VATE, *Maria Petyt against the Background of the Political and Religious Situation in Flanders in the Seventeenth Century*, in J. CHALMERS et al. (eds.), *Maria Petyt*, 37.

⁷⁴ M. PETYT, *Het leven*, vol. 1, 11.

⁷⁵ DONATIEN DE S. NICOLAS, *La Vie, Les Maximes et partie des oeuvres dv tres-excellent contemplatif, le venerables Fr. Ian de S. Samson*, Paris, chez Denys Thierry, 1651, 140.

They find their merits in their intercessory prayer for the world: "They thus practice uninterruptedly their charity through their intercession to His Majesty, for the good of the world."⁷⁶ This was, as we already have seen, an important principle of the Catholic reform.

The hermit spirituality of Maria Petyt is closely linked to this background. In a vision, in which Joseph appeared to her, she formulated what hermit's life meant to her: "He, Joseph, made me understand what was the life of true hermits and that they must be dead to the world and to creatures, that the outward works of love towards the neighbour are not, and may not, be exercised by them, except through special order from God."⁷⁷ Hermits – although a prey to the misunderstanding of people – are the pillars of Christianity: "They make atonement to God for people's sins; through prayer, they prevent much of the destruction and punishment that God threatens to send over the world; through their prayer they convert many souls to a better life; they obtain more graces for others so that these people might be more pleasing to God. (...) They are genuine mothers and fathers, who would gladly bear all people to Christ, for their salvation and they, indeed, give birth to a multitude, through their burning love and loving petitions to their most-Beloved who is so familiar with them and so close."⁷⁸

Although Michael hardly ever wrote about solitary life, he played an important role in the realization of Maria's desire. First, as a provincial, he helped her to find a proper place to live. That brought a sudden momentum to Maria's planning. In her biography he wrote: "And right there was a vacant place in Mechelen, ideal for her intention (...) The place suited our Worthy Mother very much and she lost no time (...) to that way of accepting life (...) she took possession of these *Cluyse* <i.e. hermit's cell>, in the month of October 1657."⁷⁹ A Beguine – called Catherine of Oorsaghe – joined Maria Petyt after a year.⁸⁰ With her arrival the sisters of the *Cluyse* grew towards a recognized community. Michael wrote the ordinances for this little convent and submitted them to Venturini, the Prior General.⁸¹

⁷⁶ J. DE SAINT - SAMSON, *Oeuvres complètes 3: Méditations et Soliloques 2* (Hanneke Hooft ed.) Roma, Edizioni Carmelitane, 2000, 256.

⁷⁷ M. PETYT, *Het leven*, vol. 1, 89f.

⁷⁸ *Ibid.*, 91.

⁷⁹ MICHAEL A S. AUGUSTINO, *Kort begryp*, 24.

⁸⁰ The aforementioned spiritual daughter and her mother, who had travelled together with Maria to Mechelen, left the *Cluyse* after a year and a half.

⁸¹ *Ordonnantien voor de heremitagie der susteren vande AlderHeijlighste Maget Maria des Berghs Carmeli*, see MICHEL VAN MEERBEECK, *Daily Life at the Hermitage in*

In the formation of the Marian life of these hermits Michael played an important role. This form of life grew in the first years of Maria's stay in the *Cluyse*. After a 'visit' from Mary, the Blessed Mother, Maria Petyt entrusted the place to her patronage and dedicated the prayer of the sisters to her as well: "I feel encouraged to appoint her as an absolute mother over this house, and to entrust all the children that will be recommended to me, or will come here, to her womb and breasts for them to suck and be filled with a humble, solitary, mortified, pure and unmixed divine spirit, with which she is filled; similarly to dedicate this place, or the principle of our form of life, to her and to name it after her. Therefore it seems to me that this pleases her, and that she accepts with pleasure the office of a genuine Mother and Governess of this great family."⁸²

For the Carmelite tradition, the Maria-form life would become a term in its own right. Both Michael of St. Augustine and Maria Petyt have become well-known for the treatise *Marie-vormigh ende Marielijck leven in Maria om Maria*.⁸³ This treatise, written by Michael, has some passages which correspond literally to Maria's letters. Briefly described, the spirituality of the Maria-form life is about Marian life that transforms the soul to the divine life, a life in God. Where the soul mirrors itself in the Blessed Mother, the soul is fertilized with new life and gives birth to a new life in God.⁸⁴ In this transformation the Marian life is coloured by the motherly and compassionate qualities which are developed in the soul.⁸⁵ This supernatural life nourished by Mary, our Blessed Mother, finds its roots in the rich Marian devotion of the Carmelite tradition. It can be traced back to Baconthorpe (ca. 1290-1346), and later to the Flemish Arnoldus Bostius (1445-1499). From Bostius Maria Petyt probably derived her thoughts about patronage for the *Cluyse* as well.⁸⁶

Mechelen at the Time of Maria Petyt (1657-1677) in J. CHALMERS et al. (eds.), *Maria Petyt*, 53-66. See also: MICHEL VAN MEERBEECK, 'Als in een wel ghereguleerde kluyse. De ordonnantiën voor Maria Petyt (1660)', in *Ons Geestelijk Erf, driemaandelijksch tijdschrift gewijd aan de studie der Nederlandsche wroomheid van af de bekeering tot circa 1750*, 6 (2015) 4, 282-335. In this article the (Dutch) text of the ordinances is given.

⁸² M. PETYT, *Het leven*, vol. 2, 314f.

⁸³ MICHAEL A S. AUGUSTINO, *Onderwysinghe tot een grondighe verloogheninghe syns selfs, ende van alle creaturen, ende tot een Godt-vormigh Goddelyck Leven in Godt om Godt. Met een By-voeghsel naer het tweede Tractaet van een Marie-vormigh Marielyck Leven in Maria om Maria door den selven aucteur*, Mechelen, by Gysbrecht Lints, 1669.

⁸⁴ M. PETYT, *Het leven*, vol. 2, 343.

⁸⁵ *Ibid.*, vol. 3, 21.

⁸⁶ ARNOLDUS BOSTIUS, *De Patronatu et Patrocinio B.ma Virg. Maria*. Although this writing was publicized in the *Speculum Carmelitanum* of 1680, Daniel of the Virgin Mary already mentioned it in 1662, see note 122.

Altogether, in Michael's protection we find a feature of the Teresian model of sanctity that was very helpful to Carmelite female spirituality in that time. Patricia Ranft writes about this topos: "Finally, and perhaps most important, with the advent of the confessor-director women gained something still very much needed in this world of religious turmoil: protection from and access to male power structures."⁸⁷

With the foundation of the community, the role of Michael became divided in two tasks: mentor of the convent and personal director of Maria.

MICHAEL AS A MENTOR OF THE CONVENT. SPIRITUAL WARFARE

In its first years the young community came into disrepute among the town-dwellers of Mechelen. Michael left us some detailed information about that. One piece of gossip was: "that the *Cluyse* was like a brothel for the religious", but Michael holds that: "The parish priest often came very early, or sometimes far into the evening, to visit them to see if he could find any thing of what was being said but he saw nothing but virtue (...) In all these storms 'Mary Petyt' and her 'sisters' remained in full tranquillity and steadfastness in God. She didn't oppose it, she just commended their protection to sweet Jesus."⁸⁸

This disrepute left deep scars in the community. The sisters got into conflict. The tensions increased so much that Maria felt unable to exercise her office as Mother. On her own request, Michael temporarily took over her position as superior.⁸⁹ In that time he managed to lessen the sting of the conflict: "His Reverence recognized in this the subtle tricks of the Evil One (...) knowing well that such and similar things have happened in some communities, bringing subjects and Superiors into great torments of spirit (...) our Reverend Father judged that these misunderstandings etc. among us had happened, that is, that it was the Evil One who had taken on our form, and so acting unreasonably had caused the misunderstandings."⁹⁰

⁸⁷ P. RANFT, *A woman's way*, 120.

⁸⁸ MICHAEL A S. AUGUSTINO, *Kort begryp*, 18. Although not written, these stresses can be derived from the Jansenist conflict. The said parish priest, Christiaan de Cort, was known as an ardent Jansenist. On the other hand Michael and Maria were fierce anti-Jansenists.

⁸⁹ M. PETYT, *Het leven*, vol. 1, 142.

⁹⁰ *Ibid.*, 145f.

Such deceptions of the Evil One may surprise our 21st-century frame of reference. However, in the *Observantia Strictior* such situations were approached differently. In the *Maximes spirituelles* of Jean de Saint Samson, first published in 1651, we read: "It is not at all infamous to be possessed or tormented by devils because that is wonderfully ordained by the eternal providence of God, for his great glory and for the welfare of the creatures. The world is surprised by seeing this spectacle but we who enter the realms of God in one way or another, we can only render Him our infinite gratitude."⁹¹ We will have to keep in mind the Teresian theme of spiritual warfare against evil spirits, as we continue to deepen our understanding of the role of Michael as the personal spiritual director of Maria Petyt. There is no doubt that he presented her a militant Teresa: "While she, Teresa, relying on spiritual weapons, overcame all infernal spirits as weaker than flies. She drove them away with a cross or with holy water because she was no more afraid of them than of a fly."⁹²

MICHAEL AS A PERSONAL DIRECTOR OF MARIA. A CIRCLE OF INSTABILITY

Although Maria initially felt well in the narrow enclosure of the *Cluyse*, not long after her arrival in Mechelen a period of darkness set in, a night of inner struggle: "I have suffered this in myself, being placed in this state by God. I knew not what to think of myself (...) The more I tried to find a way out of the sensitivities of my nature (...) the deeper I fell and seemed to be entangled in them."⁹³ This dark night lasted for four or five years and the darkness would not cease after this first night. Also later on Maria would go through long periods of breakdown, times in which she suffered much physical and mental pain.⁹⁴

Placing this disruption in the perspective of the Teresian model of sanctity, it remains not surprising that many female mystics after Teresa of Avila got into a circle of instability.⁹⁵ While it is important to

⁹¹ DONATIEN DE S. NICOLAS, *La Vie*, 356.

⁹² MICHAEL A S. AUGUSTINO, *Het Godtvruchtigh Leven*, 562.

⁹³ M. PETYT, *Het leven*, vol. 1, 111f.

⁹⁴ *Ibid.*, 109.

⁹⁵ A. DEBLAERE, *De mystieke schrijfster Maria Petyt (1623-1677)*, Gent, Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal- en Letterkunde, 1962, 146.

see the differences – Maria’s pains were not the same as Teresa’s – her aches and instability can be considered within the Teresian paradigm, that highlights the way she dealt with her illness and pain. The story about Teresa’s illnesses made her ‘daughters’ – and Maria was one of them – no longer shy away from emotionally poignant descriptions of what happened to them. The similarities with Teresa’s life presented their illnesses as a combat against the devil and his cohorts and as an opportunity for spiritual gain. It is therefore in line with the same spiritual gain that Maria articulates her vocation for suffering with words of her great saint: “I would have exclaimed with Saint Teresa, either suffering or dying.”⁹⁶

TENSIONS BETWEEN MICHAEL AND MARIA

When Maria in 1667/1668, as a sad culmination of a decade of rising tension in and around the *Cluyse*, was blackened by “a person who sometimes treated me unsparingly”⁹⁷, the relationship with Michael suffered grievously. Michael believed the stories of this person and rebuked Maria. Maria experienced this confrontation as a turning point in her natural attachment to Michael. According to her, it even meant the severing of the last bond between them. She wrote: “His scolding’s and gruff way of acting, entirely different from his usual ways, etc. affected me very deeply. They oppressed and straitened me not a little, seeing that my only friend now seemed to fall away, too, and was against me.”⁹⁸

The tensions in the contact between Maria and her spiritual director would last a long time. In periods of greater aversion Maria even purposed to break off the contact with Michael: “I sometimes felt such an aversion and disdain towards him that I hated to listen to him, to see him, or to think of him; I once was so overcome by this conflict that I openly dismissed his Reverence, thanking him for the place and the habit that I had worn, and for the trouble that His Reverence had had for so many years with me, being firmly resolved to leave the place, the habit, and him. But his Reverence, noting well that I had reached my limit and was overpowered by a exceptionally great

⁹⁶ M. PETYT, *Het leven*, vol. 3, 81.

⁹⁷ *Ibid.*, vol. 1, 81.

⁹⁸ *Ibid.*, 82.

conflict, did all he could to set me at peace, and make me believe that it was a conflict and torment from the Evil One to bring me somehow into a trap and to the loss of my soul."⁹⁹

This tension within spiritual guidance completely fits with the Teresian renewal. It may be even another feature of the model. Despite all such problems, the Tridentine reform of spiritual direction brought many benefits to religious women. Patricia Ranft writes about their freedom to choose a spiritual director: "The development of the confessor-director figure had a particular impact on women. The emphasis on compatibility between confessor-director and directee gave women a good deal of leverage in a penitential system where they previously had none. Instead of submitting to the demands of one's parish priest or to those of an appointed cleric, as mandated by the Fourth Lateran Council, confesseees were now in a position to exercise control over the confessor by choosing the confessor."¹⁰⁰

The next three titles do not describe the nature of spiritual direction but rather the function of the Teresian model of sanctity within the *Observantia Strictior*.

THE FUNCTION OF THE TERESIAN MODEL OF SANCTITY WITHIN THE OBSERVANTIA STRICTIOR

According to her hagiography three spiritual motives were given for the holiness of Saint Teresa of Avila: reforming Carmel, combatting heretics through prayer and developing methods to distinguish true from false visions.¹⁰¹ These three patterns are reflected in the life of Maria Petyt as well, although their features changed in course of time.

REFORMING CARMEL

In Teresa's life, prayer and reform went hand in hand. As Michael wrote in his *Inleydinge tot het landt Carmelus*: "Saint Teresa, despite having to care so much for the new foundations and the promotion

⁹⁹ Ibid., 139.

¹⁰⁰ P. RANFT, *A woman's way*, 108.

¹⁰¹ I. POUTRIN, *Des «Livres extatiques»*, 53.

of the reformation, nevertheless was not prevented from experiencing her ecstasies, her unifying love for God and her prayer of silence.”¹⁰² This dual feature of Teresa also characterized the spirituality both of Michael and Maria.

Less than two years after moving to the *Cluyse*, Maria lit up in prayer for the *pristinus splendor* of Carmel: “On the feast day of our Holy Father Elijah in 1659, I was driven to ask him that he might acquire from the Beloved and from the amiable Mother that his first spirit, what he first instituted, might be renewed and aroused in his Order. (...) It seemed to me that I was being asked in the inner depths of my heart whether I was willing that this would begin and happen by my help.”¹⁰³

At first Maria’s ‘yes’ to this question sounded a bit idealistic. After several years, however, her spirit became clear and concrete in praying for the Belgian province ‘in a soberly state’.¹⁰⁴ This prayer occurred in the same dynamism as Maria’s other penances. She suffered severe pains. In a letter written on September 26, 1669 Maria narrated how this was affecting her penance: “Two days after your Reverence left, the Beloved threw me on the bed again, and I suffered huge pains in various parts of my body (...) Today, the purpose why the Beloved was sending me those pains, was to be shown to me, namely the improvement of the slack, and the evil KK in our Holy Order.”¹⁰⁵

Maria willingly endured these penances; in the course of time a motherly love for the province grew: “The Beloved seemed to hand over the <province> to me and to make me like a mother over it (...) so it seems to me that I have to take care of it, and I have to speak to the Beloved, as a good-hearted, emotional, jealous and loving mother.”¹⁰⁶

When it came to implementing the reform, the intercession of Maria Petyt was very precious to Michael, for example when the language struggle in the province got out of hand. Maria wrote to Michael, then assistant provincial: “Thereafter I received the assurance that all your work and resistance is very pleasing to the Beloved and the amiable Mother; <I> got a promise that it would go well, the

¹⁰² MICHAEL A S. AUGUSTINO, *Inleydinghe tot het landt van Carmelus*, Brussel, by Francois Vivien, 1659, 444f.

¹⁰³ M. PETYT, *Het leven*, vol. 3, 147.

¹⁰⁴ Ibid., vol. 1, 171.

¹⁰⁵ Ibid., vol. 3, 149f. The abbreviation KK is unknown, probably Maria means ‘krachten’ (forces).

¹⁰⁶ Ibid., vol. 3, 156f.

Beloved and the amiable Mother will work with the dear father and father provincial."¹⁰⁷

Michael will continue to rely on Maria's intercession until after her death in 1677. In his letters to his friend Seraphinus of Jesus and Mary he would write how he entrusted the General Chapter of 1681 to the prayer of Maria Petyt.¹⁰⁸

With a view to the reformation of Carmel, we see how Maria's commitment to the reformation of Carmel connects more with the theme of sickness and suffering than with the actual building of a reform. Where Teresa proceeded vigorously in founding new monasteries, Maria's contribution was largely limited 'to be thrown on the bed'. A similar shift towards greater passivity we see in the spiritualization of her motherhood. Although Maria received a motherly heart for the province, her motherhood consisted to a great extent in addressing her Beloved.

Regarding Teresian sanctity, we may conclude that even though, Maria's intercessory prayer is still very powerful, that prayer is more withdrawn from society than in times of Teresa. This conclusion is supported by the wider historiography about the position of women after the Council of Trent.¹⁰⁹

PRAYER FOR THE HERETICS

A second function that was attributed to the Teresian model of sanctity, the spiritual battle against heretics, is found extensively in the life of Maria Petyt. Her zeal focused primarily on the heretics in the Dutch Republic. Michael referred to "the fervor of prayer, which she was pouring out for the conversion of the heretics in Holland."¹¹⁰

This militant prayer is very reminiscent to the Discalced Carmelite nuns in the Southern Netherlands. Their convents along the border with the heretical Dutch Republic were intended to protect the faithful against the danger of the Protestant reformation and were thus characterized by a frontline mentality.¹¹¹ In this same spirit Maria Petyt prayed for the Spanish king and against the heretics in the North, but even more than that, she was gifted with a supernatural prayer for

¹⁰⁷ Ibid., vol. 3, 149. About these problems, see V. HOPPENBROUWERS, *Michael*, 165f.

¹⁰⁸ E. VAN DE VATE, 'Oh, How Spiritual Directors ...', 93f.

¹⁰⁹ See E. VAN DE VATE, *Maria Petyt*, 30.

¹¹⁰ MICHAEL A S. AUGUSTINO, *Kort begryp*, 70.

¹¹¹ MARC WINGENS, A 'Holy Nun', 299.

Louis XIV and the French armies.¹¹² During the Dutch War (1672-1678) Maria received in her visions the mind of a commanding queen and she was given – at least in those visions – a heavenly authority that she exercised in favour of the French armies.¹¹³ In addition, Maria substituted for Louis XIV as he failed to repent for his sins.¹¹⁴

At Maria's own request this prayer was kept secret. It must have been too hard to take for her compatriots who were seriously affected by the atrocities of the French army. Moreover her prayer was a sensitive issue in her spiritual fellowship with Michael. Maria's letters show how she did not conform always to her spiritual director, who probably leaned more towards political correctness. Maria wrote to him about the Spanish governor and the Habsburg emperor: "Your Reverence assures me that our Leader conducts himself well, and that the Emperor is a devout man. But it seems to me they do not do pious works, as would befit zealous and catholic leaders, who should use their weapons to ... of the Holy Church, to achieve the eradication of the heretics etc."¹¹⁵ How Michael of St. Augustine related to these political issues is not entirely clear. While editing Maria's writings – after her death – he wrote to his friend Seraphinus that he could not agree with the antagonistic tone of Maria's letters.¹¹⁶ However, he would continue to support the content of her visions.

The spiritual authority of Maria's visions was based on her spiritual motherhood – already noted in our previous section – which had evolved years before. As a bride of Christ Maria Petyt re-gave birth in Christ: "The day after the feast of the Holy Trinity, I thought I mentally conceived many souls which would be converted to the Catholic faith. I seemed to have them all enclosed in my heart, in that sense that I had received them as spiritual fruits from my divine lover, as if He wanted to make me their spiritual mother, as He is their father. Once again the affirmation seemed to be renewed that I was his companion."¹¹⁷ This feminine form of apostolate could come to life in the Maria-form area of the *Cluyse* and had its Carmelite roots in the work of Arnoldus Bostius, who wrote in his *De Patronatu*: "Through the gospel Mother 'Mary' brought forth children to Christ, again and

¹¹² VERONIE MEEUWSEN (ed.), *The Latin Manuscript about the Dutch War and Its Translation in English*, in J. CHALMERS et al. (eds.), *Maria Petyt*, 119-239.

¹¹³ *Ibid.*, 155.

¹¹⁴ *Ibid.*, 147.

¹¹⁵ *Ibid.*, 161 ... points to a place in the manuscript that is not readable.

¹¹⁶ E. VAN DE VATE, *'Oh, How Spiritual Directors ...'*, 96.

¹¹⁷ M. PETYT, *Het leven*, vol. 3, 82.

again she has given birth, until Christ was formed in them inseparably, until He was united with them in heaven."¹¹⁸

The revival of this motif was not purely spiritual but had a nationalist connotation in the Netherlands also. We find the term re-bearing in a Flemish hagiography of St. Begga († 698), who because of the similarity of her name was seen as patroness of the beguines. About her and her husband Ansegisus, the Discalced Carmelite Elias of St. Teresa wrote: "the entire Dutch church is allied to them rightfully as nursing fathers of the Catholic religion."¹¹⁹ In a previous description of Begga's spiritual motherhood he went back to "Gregorius, from whom we can clearly see that if when someone converts a fellow human to God, he becomes equal to the spiritual mother of our saviour Jesus Christ, a fortiori <the spiritual mother> of all humans, because of bringing souls to be born to eternal salvation, something much more perfect and happier than when <they> were first bodily brought into the world by their parents."¹²⁰ Although this cannot be verified, the model of sanctity of Begga undoubtedly will have strengthened the bearing-motif in the writings of Maria Petyt.

Remarkable, and important for our research, is that in the course of time, also the spiritual fellowship between Maria and Michael was deeply marked by this bearing-motif. We read in a letter written on June 24 1675 how, in line with Michael's desire, the Beloved joined Maria as companion to her spiritual director: "Reverend Father, at your wish the Beloved seems to have joined me, unworthy as I am, to you as a consort of your Reverence, helping your Reverence according to the spirit and in the spirit, to labour, to generate, et cetera. (...) as that maternal mind towards the Order was conceived, discovered, and made alive in me."¹²¹ Michael and Maria probably derived this spiritual metaphor from the writings of Daniel of the Virgin Mary, who already in his *Vinea* of 1662 cited a passage from *De Patronatu* of Arnoldus Bostius, that speaks about a spiritual marriage between Elijah and Mary.¹²²

¹¹⁸ EAMON CAROLL, *The Marian theology*, 24.

¹¹⁹ ELIAS VAN SINTE TERESA, *Het leven van sinte Begga hertoghinne van Brabant ...*, Antwerpen, by Hieronymus Verdussen, 1631, 326.

¹²⁰ *Ibid.*, 320f.

¹²¹ M. PETYT, *Het leven*, vol. 3, 150f. See also: CHRISTOPHER O'DONNELL, *Loving presence: Mary and Carmel - A Study of the Marian Heritage of the Order*, 2000: <http://ocarm.org/books/content/loving-presence-mary-and-carmel-study-marian-heritage-order>, (July 2016) 3.4.

¹²² DANIEL A VIRGINE MARIA, *Vinea Carmeli seu Historia Eliani ordinis B. mae V. Mariae de Monte Carmelo*, Antwerpen, by Jacobum Meursium, 1662, 121, nr. 233.

A POLITICAL PRAYER OF MARIA?

When it comes to Maria's Teresian prayer against heresy, in the seventeenth century there was not much occasion for change. The ongoing war situation in the Southern Netherlands probably caused the militant traits of the Teresian model to remain in this territory while in other countries those militant traits were transformed increasingly into a spiritual battle.

Maria's political involvement seems more interesting than exceptional. After all, political prayer belonged to the 'daughters' of Teresa. However, the paradoxical perspective in her heavenly mediation is interesting. On the one hand in her visions Maria held the dominance of a queen and her 'spirit of love' flew to remote areas in order to convert pagans. On the other hand she asked to keep her visions secret and saw herself as an isolated soul praying in her own corner.¹²³ This humility certainly has to do with Maria's meekness but even more with the mental changes in the seventeenth century. Less and less the ecclesiastical authority considered the political prayer of women to be God-form, and thus this prayer was marginalized in its community involvement.

In this paradox the essence of Maria's prayer for the heretics is not yet clear. Despite all the violence of war, Maria developed a very receptive prayer. Illustrative in this respect is a summary of one of her letters, made by Michael: "The Beloved places N.R.G. <Nostrum Regem Galliae: Louis XIV> in her heart, about whom she believes that he is born a Christian in Christ; but N.R.H. <Nostrum Regem Hispaniae: King Charles II> was removed from there as it were. Afterwards he was nevertheless internally placed on the throne in her heart, where the spirit of love unites them and makes them her sons."¹²⁴ Maria's 'sons', the King of France and the King of Spain, were united in Maria's heart in a spirit of love. In this atonement we touch the depth of Maria's intercession. This sense of reconciliation and unity is given her after a long period of penance and practicing the Exercise of the Presence of God.

¹²³ V. MEEUWSEN (ed.), *The Latin Manuscript*, 203.

¹²⁴ Rome S. Alberto, Arch. Post. III, 70: *Vita Venerabilis Matris Mariae a Sta. Teresia Tertiariae ordinis Bmae Virginis Mariae de Monte Carmelo*, fol. 15r; cap. 257.

MARIA'S VISIONS

Teresa's autobiography could obtain a great reputation inside and outside Spain because it appeared to be a successful attempt to defend her mental prayer and feminine visions against the accusations of the Illuminism of the Alumbrados.¹²⁵ In the middle of the seventeenth century in the Southern Netherlands the Catholic reform was changed on this point. However, one thing remained the same, the mistrust against visions was still there, even in the soul of Maria Petyt.

Maria's first, still cautious, visions can be dated back to 1658. Michael wrote: "Jesus often showed himself in her inner self in the form of an amiable groom, wounded by love for her."¹²⁶ The figurative flowering of Maria's making love with her amiable groom occurred in the higher faculties of her mind, i.e. her will and her reason. It is striking how Michael saw that these images did not acquire a life of their own. In his biography of Maria he emphasized the spiritual character of these visions: "Neither should anyone think that these kisses, which she got from her Beloved are happening physically. No, because they happen in the spirit (...) and they cannot be understood or articulated by reason: neither can anyone enjoy these unless in the most pure unity of spirit."¹²⁷

Maria's visions not only accompanied her life stages as beloved, bride and mother, these appearances also evolved with the course of the liturgical year, moving from a vision of the Infant Jesus¹²⁸ up to the contemplation of the heavenly goods.¹²⁹ During these years her visions also became more intense.

The more intense the visions, the more Maria doubted whether she should tell Michael. She estimated that he would be impressed too much: "What will I do with myself? If I say everything that has happened to me to the Reverend Father, he will approve the visions and encourage me to turn myself peacefully to them, when they will be granted to me; particularly since he seems to love these visions very much."¹³⁰ However, Michael conscientiously and responsibly accompanied this visionary development of Maria. Unlike what Maria

¹²⁵ ALISON WEBER, *Teresa of Avila and the rhetoric of femininity*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1990, 33-35.

¹²⁶ MICHAEL A. S. AUGUSTINO, *Kort begryp*, 50.

¹²⁷ *Ibid.*, 58f.

¹²⁸ M. PETYT, *Het leven*, vol. 1, 170f.

¹²⁹ *Ibid.*, vol. 4, 306.

¹³⁰ *Ibid.*, vol. 1, 248.

might have expected, he did not fall into zealotry but continued to place her visions in the context of the Exercise of the Presence of God.¹³¹ Furthermore, under his guidance Maria developed a certain dexterity in averting “imaginary false visions or impressions.”¹³²

Maria’s resistance implies a very cautious handling of her visions. In her letters she engaged in a careful deliberation of these heavenly intercessions, endlessly relativizing her discernment. The coordinates of the celestial mediations she received are described in a Teresian frame of reference.¹³³

When prophetic visions came, Maria opposed them vehemently. In a letter, probably to be dated early November 1671, we read: “I was very hard and rebellious to give in to them and to surrender myself to be drawn on such a way of visions.”¹³⁴ Maria reacted in accordance with Teresa’s posthumous warnings, published after her death: “Souls should not trust nor insure themselves with special visions and revelations, and neither should they pursue them as a way of acquiring perfection.”¹³⁵ After Maria’s death, Michael decided not to include her prophetic visions in the Dutch edition of Maria’s *Life*. He remarked only that it was expedient to wait until a more convenient time.¹³⁶

Incidentally, the same happened with Michael’s own visions. His biographer reported: “He has foreseen some matters and predicted etc., which will be made known at their time and which we will conceal in particular in order not to contravene the decrees of the popes in this matter.”¹³⁷ Which visions Michael saw, is unknown till now.

Taking a broad view of the function of Maria’s visions we see not so much a shift in the Teresian model of sanctity but rather an intensification and refinement of this feature. In Maria’s writings we notice an ongoing development and differentiation of the mystagogical frame of reference. However, this constant refinement and extension of the mystagogical framework didn’t bring the Catholic reform the clearness and consistency, which was needed. A critical reader may

¹³¹ MICHAEL A S. AUGUSTINO, *Kort begryp*, 56.

¹³² M. PETYT, *Het leven*, vol. 2, 290f.

¹³³ See for instance *ibid.*, vol. 1, 286.

¹³⁴ *Ibid.*, 249.

¹³⁵ TERESA DE JESÚS, *Raden ende gheestelijcke onderwysinghen vande H. ende serapijcke moeder Teresa à Iesu*, Gendt, by Franchoyes d’Ercle, 1673, warning V, 13.

¹³⁶ M. PETYT, *Het leven*, vol. 4, 303. Michael may have had hasitations because of the conditions in Caelestis Hierusalem cives. Paolo Parigi, *The rationalization of miracles*, Cambridge & New York, Cambridge University Press, 2012, 147.

¹³⁷ J. A PASSIONE DOMINI, *De stralen*, 327. See n. 136.

rightly observe that the discussion against the visionary Alumbrados had acquired a life of its own in the seventeenth century. Not only because of Maria's life in the *Cluyse* but also because of a changing mentality, she was forced into a greater dependence and passivity in experiencing her celestial mediations. However, with the Teresian model of sanctity there was an instrument that helped women to preserve unity with the Church. This, of course, was an important objective within the Catholic reformation.

THE DECLINE OF THE TERESIAN MODEL OF SANCTITY

The Teresian model of sanctity, as reflected in the spiritual fellowship between Michael and Maria, took on its own shape against the Flemish background of annihilation and renunciation. Although cultural shifts do not follow a causal logic, this model got unmistakably more passive traits. The more specific shifts in the model show how Teresa's example was waning in other ways as well. Increasingly, heavenly mediation was confined to a closed environment and the authority of religious women was restricted more and more.¹³⁸ Both developments had their effect. The Teresian paradigm was undermined in its transformative power and went astray in its own heavenly adventure.

THE VALUE OF MICHAEL'S AND MARIA'S SPIRITUAL FELLOWSHIP FOR THE OBSERVANTIA STRICTIOR

Besides the features of the Teresian concept of holiness described above, which undoubtedly have been very fruitful for the *Observantia Strictior* in the Flemish province, attention may also be drawn to the more intrinsic values of the spiritual fellowship of Michael and Maria.

First, their conversations and letters offered room to articulate a new spiritual framework. Patricia Ranft writes: "Encouraging the placement of the spiritual director within the penitential system but not relegating the director exclusively to the system, provided society with a place where males and females could redefine their

¹³⁸ A. WEBER, *Spiritual administration: Gender and discernment in the Carmelite reform*, in *Sixteenth Century Journal*, 31 (2000), 145.

relationship to society and to each other in the changed world of post-Reformation Europe.”¹³⁹ The empowering force of this room was innovative, also for the *Observantia Strictior* in Carmel. Michael’s and Maria’s shaping of the Maria-form life and their shared spiritual ‘parenthood’ brought creative and formative elements to the reform of the Flemish province.

When we want to understand the value of their spiritual fellowship on a spiritual level, we have to go back to the dynamics of the Catholic reform as we briefly described them in the biography of Michael. In his dissertation on the *Observantia Strictior* in the Belgian province Panzer describes this dynamic with the following quote of Schilling about the early modern discipline: “Functionally it was a kind of pincer movement which was controlled, from above, by the state, the church or other institutions, as it was from below, by the society and therefore significantly influenced by family, neighbourhood, fraternities or other corporations. To some extent mechanisms of self-control and self-regulation were set in place, so that the objects of the discipline were also the subjects.”¹⁴⁰ This socio-historical description of Schilling touches reality, especially when we remember Michael’s visitation letters, yet it remains formulated in terms of discipline and constraint, and is therefore of limited value to a research which considers spiritual resources as well. Research into sanctity goes beyond such description in mere socio-historical terms. Due to its spiritual perspective, research of patterns of sanctity will focus more to the creative power of a reform.

In its pursuit of heavenly perfection the Teresian concept of holiness exceeded the disciplining dynamics of many other reform efforts.¹⁴¹ Its transforming power was borne from a supernatural perspective, or as Maria Petyt put it: “What a miracle it is that we are inclined to good and virtue, when the Beloved undoes the evil inclinations of corrupt nature and reshapes nature through his grace, pouring into it a new form?”¹⁴² To fight against vice – both internally and externally – a new, heavenly, form had to be received. This applied also to the Ancient Observance of Carmel. In the spiritual fellowship between Maria and Michael the longing for this ‘new form’ underlied the Maria-form life in the *Cluyse*. The intercessory prayer of Maria Petyt

¹³⁹ P. RANFT, *A woman’s way*, 122.

¹⁴⁰ S. PANZER, *Observanz*, 321.

¹⁴¹ P. RANFT, *A woman’s way*, 137.

¹⁴² M. PETYT, *Het leven*, vol. 2, 56.

and her sisters – and the faith of Michael therein – revitalized the old image of Mary's patronage of Carmel. The spiritual motherhood of Maria, as again highlighted within the 'family bond' of Carmel, lifted the *Observantia Strictior* above a Tridentine inspired disciplinary action and brought a revitalizing force to the reformation of the Flemish province.

BREAKPOINTS IN THE MODEL

The early seventeen eighties were a difficult time for the Flemish Carmel. Not only did the never-ending conflict around Jansenism threaten the province, but also the Bollandists started a struggle against the Carmelite tradition.¹⁴³ Theirs was a militant church, but in a far different way to the one to which Michael was committed.

For the *Cluyse* it became heavy weather as well. The archbishop of Mechelen (or his vicar) protested against the entry of three young women. His argument was that the foundation of a new congregation was not allowed. We read about this issue in a letter of Michael to Seraphinus of Jesus and Maria, in which he formulated the counterargument that there was no formal congregation in the *Cluyse* at all¹⁴⁴. Certainly this counterargument of Michael refuted the protest of the archbishop but undermined of course the support and continuity for the life of the tertiaries in the *Cluyse* as well.

These two developments were signs of how the Teresian empowerment – the strong pact between spiritual directors and religious women – was waning in the Catholic reformation. From this study we can only confirm what Jodi Bilinkoff wrote about the decline of intensive spiritual relationships in this period: "After nearly 150 years of extraordinary vitality in renewing their church and opposing Protestantism, by the second half of the seventeenth century Catholics no longer seemed capable of maintaining a united front. Troubling internal conflicts erupted, the most serious of which was the theological dispute sparked by the posthumous publication of a treatise by the Flemish bishop Cornelius Jansen in 1640."¹⁴⁵

¹⁴³ L. CEYSSENS, *De Carmelitarum Belgicorum actione antijansenistica iuxta chartas p. Seraphini a Jesu Maria in Analecta Ordinis Carmelitarum* 17 (1952), 102.

¹⁴⁴ Rome, Sant'Alberto, Arch. Gen. Ord. Carmelitarum, II Flandro-Belgica commune 3, Bruxelles, February 24, 1680.

¹⁴⁵ J. BILINKOFF, *Relates lives*, 113.

Although Michael and Maria lived in the twilight of the Teresian reform, both have been able to give a strong and spiritual response to their time due to their strong fellowship. They experienced the harsh reality of war and violence and saw this very reality, sometimes in spite of themselves, with different eyes, in the unity of God's creative love which they discovered as the center of their Carmelite family.

THE DISCERNMENT OF SPIRITS IN
THE WRITINGS OF TERESA OF AVILA

MICHAEL PLATTIG O.CARM.

One of the important origins of the discernment of spirits¹ can be traced to what is thought to be the oldest letter of the New Testament. The first letter to the Thessalonians states in 5:2, "Examine all and retain the good!" For St. Paul the development of a critical consciousness, or in biblical terms, critical vigilance, is integral to the idea of being a Christian. 'Critical' in this context means an awake and alert consciousness, one which does not simply imbibe anything and everything but examines all and retains the good. It comes down to the positive critical attitude of Christians, their views towards life, experience, situations of life and death and the world.

This critical spirit of discernment is not simply a useful addition to being a Christian, but is an integral part of it, inseparable from Christianity. *Particularly* with regard to experience, the concept of the discernment of spirits is significant. It is purely and simply about choosing the good, with careful examination.²

The question is: what helps a person in the development of their personhood and above all, their relationship to God; how does one advance, and what does positive growth mean and what contradicts this? Because the development of critical consciousness is constantly pursued, simplistic, generalized principles cannot be cultivated. As each individual person is central in this respect, the question of the discernment of spirits is multi-layered and multifarious. The aim,

¹ Overview: Cf. J. GIULLET, Art.: „*Discernement des esprits*“, in: *Dictionnaire de spiritualité*, tom. 3, Paris 1957, col. 1222-1291; D. LONSDALE, Art.: „*Discernment*“, in: P. SHELDRAKE (Ed.), *The New Westminster Dictionary of Christian Spirituality*, Louisville 2005, 247-249.

² Cf. M. PLATTIG, *Critical reflection of religious practice and religious Erlebnis as a task of theology*, in: E. HENSE / F. MAAS (Ed.), *Towards a Theory of Spirituality*, Studies in Spirituality Supplement 22, Leuven 2011, 43-54.

then, is to grow into a position of critical reflected dealing with oneself, with God, one's neighbour and with the world.

1. CRITICAL TREATMENT OF RELIGIOUS EXPERIENCE

As it appears in the earliest Apophthegmata Patrum, ancient monasticism was skeptical of religious experiences as they were seen to be susceptible to deception. The notable Abbas Poimen straightforwardly formulated it, "Everything that goes to excess comes from the demons."³ Therefore the advice of the fathers and mothers of the desert is to always question such religious experiences and refuse to seriously consider them. They will then disappear of their own accord or expose themselves as initiated by evil. The devil can even take on the figure of Jesus Christ. As Christ allegedly appeared, the Abba said, " 'I do not wish to behold Christ in this life, but only in the next.' Once the devil heard this, he vanished." (V, 15, 70)

John of the Cross, when considering religious experience, shares the same critical view as the ancient monasticism and takes it a step further. For him the surmounting of human dependency on religious experience is the objective. This dependency on religious experience, over time, enslaves and impedes the maturing of faith in particular. John speaks of spiritual avarice when he says, "Sometimes many beginners also possess great spiritual avarice. They will hardly ever seem content with the spirit God gives them. They become unhappy and peevish owing to a lack of the consolation they desire to have in spiritual things."⁴

The fixation of humans on their own pleasure or on tangible consolation leads to stagnation of further spiritual growth. The path to liberation and growth is therefore described by John as a weaning process and as a crisis experience.

Rising above the childish fixation on the "consolation experience" is a part of the coming-of-age in one's relationship with God. In this way, mysticism does not describe a contrast to faith, but it leads to faith—plain faith, which no longer demands the vehicle of experience. John of the Cross sees the reason for God's action in this itself, namely

³ Poimen 129; cited from *The Sayings of the Desert Fathers*, The Alphabetical Collection, Trans. B. WARD, Kalamazoo 1984, 185.

⁴ JOHN OF THE CROSS, *The Dark Night* I,3,1; ; cited from JOHN OF THE CROSS, *The Collected Works*, Trans. by K. KAVANAUGH and O. RODRIGUEZ, Washington 1979, 302.

in the incarnation. To those who seek privileged experiences and revelations, God may say,

*"If I have already told you all things in My Word, My Son, and if I have no other word, what answer or revelation can I now make that would surpass this? Fasten your eyes on Him alone, because in Him I have spoken and revealed all, and in Him you shall discover even more than you ask for and desire."*⁵

Considering her own story, Teresa has a more positive attitude to spiritual experiences than John of the Cross. She almost sounds a little defiant when writing:

*"It seems to frighten some people only to hear the word vision or revelation. I do not know why they reckon it so dangerous a road when God leads a soul by this way, nor whence has arisen this terror." (Foundations 8,1)*⁶

Of course, Teresa is also aware of the risk of deception. That is why she encourages her Sisters to discuss their experiences with their confessor, the spiritual director or companion as one would say nowadays.

"However, experience and a spiritual master are necessary because once the soul has reached those boundaries many things occur about which it is necessary to have someone to talk on." (Life 40,8)

Critical and prudent reflection upon experiences is also necessary:

"So it is very important that the master have prudence - I mean that he have good judgment - and experience; if besides these he has learning, so much the better.... Also, learning is a great thing because learned men teach and enlighten us who know little; and, when brought before the truths of Sacred Scripture, we do what we ought. May God deliver us from foolish devotions." (Life 13,16)

Teresa herself formulates criteria for discernment, some of which are certainly based on the spiritual tradition, as shown by, for example, her reading recommendations to her Sisters. Yet they are also always

⁵ JOHN OF THE CROSS, *The Ascent of Mount Carmel* II,22,5; cited from JOHN OF THE CROSS, *The Collected Works*, Washington 1979, 180.

⁶ All quotations cited from TERESA OF AVILA, *The Complete Works*, translated and edited by E. ALLISON PEERS; from the critical edition of P. SILVERIO DE SANTA TERESA, London-New York 2002.

connected with her personal practice and experience and bear her signature.

"So far as I can see, and by experience understand, that which purports to come from God is received only in so far as it corresponds with the sacred writings; but if it varies there from ever so little, I am incomparably more convinced that it comes from Satan than I am now convinced it comes from God, however deep that conviction may be. In this case, there is no need to ask for signs, nor from what spirit it proceeds, because this varying is so clear a sign of the devil's presence, that if all the world were to assure me that it came from God, I would not believe it." (Life 25,17)

"I think the most certain sign that we keep these two commandments is that we have a genuine love for others. We cannot know whether we love God although there may be strong reasons for thinking so, but there can be no doubt about whether we love our neighbor or no." (Interior Castle V,3,8)

"I insist again: your foundation must not consist of prayer and contemplation alone: unless you acquire the virtues and praise them, you will always be dwarfs; and please God no worse may befall you than making no progress, for you know that to stop is to go back – if you love, you will never be content to come to a standstill." (Interior Castle VII,4,13)
"This is the end and aim of prayer, my daughters; this is the reason of the spiritual marriage whose children are always good works. Works are the unmistakable sign which shows these favors come from God, as I told you." (Interior Castle VII,4,10)

Does this not sound very much like 'Werkerei', the reliance on works, which the reformers criticized Church doctrine for in Teresa's times? Is it not again about earning a place in Heaven? Quite the contrary! The works are not done for a specific purpose or to earn something, but they arise from the relationship with God. Because the human feels loved by God, he cannot but pass on this love in practicing the virtues and in works. It is not for nothing that these quotations have been taken from the Seventh Mansion of Teresa's Interior Castle, i.e. the innermost center where the union with God takes place. When a human feels truly loved by this almighty God, all 'God complexes' can be dropped, and there will be no need for him to prove that he is somebody and has abilities to do things. In that case, the human will have fully understood that one cannot earn Heaven, but that it is given to him by a loving God. It is this belief from which tranquility and the freedom of God's children arise, the freedom to dedicate themselves to humans in a relaxed manner and to love their neighbors in an unintentional, non-exploitative way.

To judge a spiritual experience on its own merits is practically impossible, as it cannot be properly communicated. That is why the fruits of spiritual experience are what is judged in the Christian tradition, as classically formulated by Matthew: "by their fruits shall you know them." (Mt 7:20)

Teresa of Avila takes this criteria to the extreme when, in reference to a vision, she declared:

"Whether a spiritual manifestation is good or evil has nothing to do with itself, but with the one who witnesses it and in humility makes use of it, or not. If humility is present, no vision is of detriment, even if it originates from the devil. Where, however, no humility resides, no use will come of it, though it may be of God. If exactly that which should create humility, from the certainty that this grace is not earned, leads one to act superciliously, then one is like a spider which transforms everything it eats into poison, unlike the bee, which transforms all its sustenance into honey." (Foundations 8,3)

This means that, to Teresa, it is the attitude of the human, how the human reacts to and deals with an experience that is the ultimate distinguishing criterion. In the end, it is only of secondary importance, perhaps even irrelevant, where an experience comes from; all that counts is the effect it has, the fruit it bears. That is really a radical approach to the importance of the fruits to the critical consideration of spiritual experiences.

As to tears – or the gift of tears – for example Teresa states the following:

"Love for God does not consist in shedding tears, in enjoying those consolations and that tenderness which for the most part we desire and in which we find comfort, but in serving Him with righteousness, fortitude of soul and humility." (Life 11,13) "...; yet one should not believe that he who suffers does not pray, even when he holds it out to God again and again, for he often prays much more than someone who only puzzles his head and thinks it is inner prayer when he has shed a few tears." (Letter to P.J. Gracián 10/23/1576)

Spiritual tears are good, but not necessary for salvation. Tears require distinction. They are ambivalent and should not be mistaken for a distinguishing mark of extraordinary devoutness or for proof that a prayer has been heard. They should be considered critically with respect to their origins, the circumstances in which they have been shed, the motives behind them, the state of the human and any active participation of the human in their shedding. Ultimately, the classic

question of the “fruits” presents itself (cf. Mt 7,20), that is, what needs to be considered and distinguished are the effects of the tears, their results, not the tears themselves.

2. CRITICAL ATTITUDE

Teresa wanted to encourage her Sisters, too, to develop a critical attitude as described above, in particular to people attempting to influence the Sisters, which probably refers to clerics:

“Beware also, daughters, of certain kinds of humility which the devil inculcates in us and which make us very uneasy about the gravity of our past sins. There are many ways in which he is accustomed to depress us so that in time we withdraw from Communion and give up our private prayer, because the devil suggests to us that we are not worthy to engage in it. When we come to the Most Holy Sacrament, we spend the time during which we ought to be receiving grace in wondering whether we are properly prepared or no. The thing gets to such a pass that a soul can be made to believe that, through being what it is, it has been forsaken by God, and thus it almost doubts His mercy. Everything such a person does appears to her to be dangerous, and all the service she renders, however good it may be, seems to her fruitless. She loses confidence and sits with her hands in her lap because she thinks she can do nothing well and that what is good in others is wrong in herself. Pay great attention, daughters, to this point which I shall now make, because sometimes thinking yourselves so wicked may be humility and virtue and at other times a very great temptation. I have had experience of this, so I know it is true. Humility, however deep it be, neither disquiets nor troubles nor disturbs the soul; it is accompanied by peace, joy and tranquillity. Although, on realizing how wicked we are, we can see clearly that we deserve to be in hell, and are distressed by our sinfulness, and rightly think that everyone should hate us, yet, if our humility is true, this distress is accompanied by an interior peace and joy of which we should not like to be deprived. Far from disturbing or depressing the soul, it enlarges it and makes it fit to serve God better. The other kind of distress only disturbs and upsets the mind and troubles the soul, so grievous is it. I think the devil is anxious for us to believe that we are humble, and, if he can, to lead us to distrust God.” (Way of Perfection 39,1-2)

Teresa herself takes up this critical attitude when she basically complains to God about the position of women in the Church and their general treatment in her times:

“Thou didst not despise women, but didst always help them and show them great compassion. Thou didst find more faith and no less love in

them then in men, and one of them was Thy most sacred Mother, from whose merits we derive merit, and whose habit we wear, though our sins make us unworthy to do so. We can do nothing in public that is of any use to Thee, nor dare we speak of some of the truth over which we weep in secret lest Thou shouldst not hear this our just petition. Yet, Lord I cannot believe this of Thy goodness and righteousness, for Thou art a righteous Judge, not like judges in the world, who, being, after all men and sons of Adam, refuse to consider any woman's virtue as above suspicion. Yes, my King, but the day will come when all will be known. I am not speaking on my own account, to the whole world is already aware of my wickedness, and I am glad that it should become known, but, when I see what the times are like, I feel it is not right to repel spirits which are virtuous and brave, ever though they be the spirits of women." (Way of Perfection 4,1)

It will not come as a surprise that this text fell victim to the sensors and was completely omitted from the second version of the *Way of Perfection*, i.e. the Valladolid manuscript.

She receives support from Christ Himself, when contemplating her founding work:

"A few days after the experiences mentioned above, while thinking about whether they who thought it was wrong for me to go out to found monasteries might be right, and thinking that I would do better to be always occupied in prayer, I heard the words: 'While one is alive, progress doesn't come from trying to enjoy Me more but by trying to do My will. I thought that their recommendation would be God's will because of what St. Paul said about the enclosure of women, of which I was recently told and had even heard before. The Lord said to me: 'Tell them they shouldn't follow just one part of the Scripture but that they should look at other parts, and ask them if they can by chance tie my hands.'" (Spiritual Testimonies 15)

Teresa's founding work caused fierce protest for many years, as people considered it a breach of the strict enclosure rules of the Council of Trent.⁷ Here, too, Teresa makes a prudent distinction. It

⁷ The tone of the text is sharp and authoritarian, and the objective of the Council is clear: "The holy Synod, renewing the constitution of Boniface VIII., which begins Periculoso, enjoins on all bishops, by the judgment of God to which It appeals, and under pain of eternal malediction, that, by their ordinary authority, in all monasteries subject to them, and in others, by the authority of the Apostolic See, they make it their especial care, that the enclosure of nuns be carefully restored, wheresoever it has been violated, and that it be preserved, wheresoever it has not been violated; repressing, by ecclesiastical censures and other penalties, without regarding any appeal whatsoever,

would have been unwise for her to enter into an objective debate – which she, as a woman, would have lost – so she defends herself referring to God's will. In this answer, which had much more meaning and importance in Teresa's sacralized society than it would have nowadays, Christ says – or Teresa has Christ say – what she, as a woman, is not allowed to say, but most likely thinks. It is interesting to note the modern way – adopted by her or recommended to her by Christ – in which she handles the Scripture; she considers the words of the Scripture not out of their context, but in the context of the whole Scripture.

Teresa is also prudent with regard to her writings. She does not commit herself unequivocally, in order to have “room for interpretation” in the event of an interrogation by the Inquisition. With an ironic undertone, she writes:

“In difficult questions, although I think I understand them and am speaking the truth, I always say ‘it appears to me’; for, in case my opinion is wrong, I am most willing to submit to the judgment of theologians. Although they may not have had personal experience in such matters, yet in some way I do not understand, God Who sets them to give light to His Church enables them to recognize the truth when it is put before them. If they are not thoughtless and undevout, but servants of God, they are never dismayed at His mighty works, knowing perfectly well that it is in His power to perform far greater wonders. If some of the marvels told are new to them, yet they have read of others of the same kind, showing the former to be possible. I have had great experience as to this and have also met with timid, half-instructed people whose ignorance has cost me very dear, to I am convinced that those who refuse to believe that God can do far more than this, and that He is pleased now, as in the past, to communicate himself to His creatures, shut fast their hearts

the disobedient and gainsayers, and calling in for this end, if need be, the aid of the Secular arm. The Holy Synod exhorts Christian princes to furnish this aid, and enjoins, under pain of excommunication, to be ipso facto incurred, that it be rendered by all civil magistrates. But for no nun, after her profession, shall it be lawful to go out of her convent, even for a brief period, under any pretext whatever, except for some lawful cause, which is to be approved of by the bishop; any indults and privileges whatsoever notwithstanding. And it shall not be lawful for any one, of whatsoever birth, or condition, sex, or age, to enter within the enclosure of a nunnery, without the permission of the bishop, or of the Superior, obtained in writing, under the pain of excommunication to be ipso facto incurred. But the bishop or the Superior ought to grant this permission in necessary cases only; nor shall any other person be able by any means to grant it, even by virtue of any faculty, or indult, already granted, or that may hereafter be granted.” (Council of Trent, 25th session, 3-4 December 1563, *Provision for the enclosure and safety of Nuns*)

against receiving such favours themselves. Do not imitate them, sisters: be convinced that it is possible for God to perform still greater wonders. Do not concern yourselves as to whether those who receive these graces are good or wicked; as I said, He knows best and it is no business of yours: you should serve Him with a single heart and with humility, and should praise Him for His works and wonders.” (Interior Castle V,1,7f.)

The poem entitled *Nada te turbe*, of which it has not been firmly established that it was written by Teresa, but which has always been attributed to her anyway, also highlights the question of the discernment of spirits:

*Nada te turbe,
nada te espante;
todo se pasa,
Dios no se muda.
La paciencia todo lo alcanza.
Quien a Dios tiene nada la falta:
solo Dios basta.*

*Let nothing disturb you,
Let nothing frighten you,
All things are passing away:
God never changes.
Patience obtains all things.
Whoever has God lacks nothing;
God alone suffices.*

Solo Dios basta – God alone suffices, nothing can replace God, nothing can satisfy the ultimate longing of human beings like God can. All goods, all people, all relationships of human beings therefore have limitations in that they are not lasting, but pass away. The only one who is there to stay is God. The radical wording may remind one of John of the Cross, but is something which Teresa is also capable of. The question of the poem’s authorship therefore remains unresolved.

CONCLUSION

Teresa did not read Theology. However, her reading of spiritual-theological works, her reflection upon her own experiences, and her capacity of critical thinking enabled her to formulate criteria for the discernment of spirits, making theological reflection possible. Whether it is her conduct of life, her spiritual life, her mystical experience, the

structure of her newly founded communities, her contact with the Sisters, her dealings with authorities high and low, the strategy she adopted when founding her convent, everything arises from a critically reflective consideration of the things in the background of her close and friendly relationship with God, and this is one of the reasons why it can be qualified as true discernment of spirits. For it is not simply a rational weighing of arguments, but a consideration process that is located in the heart, is based on rational as well as emotional and intuitive insights, and is and will remain always embedded in a living dialogue with God. Teresa has described it classically in her *Vida*: “*For mental prayer is nothing else, in my opinion, but being on terms of friendship with God, frequently conversing in secret with Him Who, we know, loves us.*” (*Life* 8,7)

THE MARTYRDOM OF TITUS BRANDSMA¹

ELISABETH HENSE T.O.CARM., RADBOUD UNIVERSITY

Titus Brandsma (1881-1942) is the most well-known Dutch martyr and is admired throughout the world.² Henk van Os rightly applies to Titus Brandsma the Gregorian chant with which Christians prayed to the martyrs throughout the ages: *Corpora sanctorum in pace sepulta sunt et nomina eorum vivent in generatione ad generationem*.³ The Latin *sepulta* not only means *buried*, but can also be translated by *annihilated* or *burned*. So Indeed, Titus Brandsma was in peace when his body was *annihilated* (= *sepultus*) by the terror of Nazism and *burned* (= *sepultus*) at the camp of Dachau. His name rapidly spread all over the world. It is still renowned and should be for future generations.

I will first portray the historical-phenomenological contours of Titus Brandsma's life and death, then I will present a hermeneutical-theological reflection on his martyrdom. Thereafter I will draw up a tentative mystagogical map based on the experiences of Titus Brandsma that might provide us with some handles for a true Christian life in our times. Finally there will be a short conclusion to my argument.

1. HISTORICAL-PHENOMENOLOGICAL CONTOURS

Titus Brandsma was born in 1881 in Oegeklooster, Friesland (The Netherlands). After finishing secondary school at the Franciscan seminary in Megen, he entered the Carmelite Order in Boxmeer. Two

¹ I am grateful to Joseph Chalmers O.Carm., the former Prior General of the Carmelite Order, for his valuable suggestions and his editing of my English. I am also very much obliged to Michael Plattig O.Carm. and Fernando Millán Romeral O.Carm. for their positive comments on the first draft of my paper.

² The martyrs of Gorcum are in second place. Wikipedia provides an article about them in 9 languages whereas the article about Titus Brandsma is provided in 17 languages.

³ HENK VAN OS, *Titus Brandsma – De man Gods uit Bolsward*, Nijmegen: Titus Brandsma Instituut & Valkhof Pers 1998, 54.

of his sisters and his brother also chose to enter the religious life. However each one took vows in a different congregation. Only one sister married. The Brandsma family was exceptional in this respect, though it was usual for a Dutch Catholic family in those days that at least one son would become a priest and that a son or daughter would enter the religious life. This can be understood as a result of a vibrant Catholicism in The Netherlands in the first quarter of the 20th century. After a long period of suppression the hierarchy in The Netherlands was restored by Pope Pius IX in 1853.⁴ Subsequently Catholicism regained visibility in public life and the ongoing struggle for Catholic emancipation brought about important achievements regarding education, social services, trade unions, and politics, especially after the turn of the century. When Titus Brandsma had obtained his doctorate in philosophy at the Gregorian University in Rome in 1909, he went back to the Netherlands and became part of the Catholic emancipation movement.⁵ He especially engaged in the Catholic revitalization of Friesland, and Catholic education and journalism throughout the whole country. From 1917 Catholic schools were funded by the Dutch government in the same way as public schools.⁶ The Catholic emancipation culminated in the erection of the first Catholic university in 1923 in Nijmegen where Titus Brandsma was appointed professor of philosophy and history of mysticism.⁷

His vocation as martyr

The origin of Titus Brandsma's vocation as a martyr can be located in his cumulative awareness of the presence of God in the depths of the interior self. He not only thought about God as being within the human soul but he himself joyfully tasted God's real existence in the human creature. Brandsma used the mystical image of God's birth in the soul to express this spiritual insight: God is born

⁴ LUDOVICUS J. ROGIER & NICOLAAS DE ROOY, *In vrijheid herboren, katholiek Nederland 1853-1953*, The Hague: Pax 1953.

⁵ Titus Brandsma contributed much to the strengthening of the so called Catholic "pillar". The metaphor "pillarisation" was coined in the 1930s to indicate the impact of religious or worldview perspectives on social life in The Netherlands. Pillarisation means the politico-denominational segregation of a society.

⁶ In 1917 there ended the so called school struggle in The Netherlands which began in 1806. This conflict was about equality of treatment of public and confessional schools.

⁷ TON CRIJNEN, *Titus Brandsma – De man achter de mythe*, Nijmegen: Valkhof Pers 2008, 152-164.

in us⁸ and lives within us.⁹ The divine presence in us involves us in a mission, which is our mission to love. Divine love is like a spark or a seed put into our souls by divine grace and we for our part can fan the flame and let the seed flourish as a beautiful flower.¹⁰ If we do so and answer God's love in this way, God and the human soul will "live one life in indissoluble unity."¹¹ According to Brandsma, this intimate loving life with God is the source and the aim of our human life. We are capable of receiving God, and when we let God come to us, the divine love will lead us back into the world, into society, because the experience of divine love wants to "be expressed in our words and our deeds, wants to radiate throughout all our being, and in our behaviour."¹²

The preparation for his martyrdom

Titus Brandsma increasingly became aware of his vocation to live in indissoluble union with God during his growth to maturity, especially in the years after his studies at Rome when he stayed at Oss as a teacher in the Carmelite seminary and later on when he was professor at the Catholic University of Nijmegen. This awareness resulted more and more in his personal engagement with social questions during these years. He gave lectures throughout The Netherlands; he wrote articles in *De Gelderlander* and *De Volkskrant*, and he spoke a number of times on KRO, the Dutch Catholic radio station.¹³ He reflected on the European crises before World War II and encouraged the search for peace and a positive way to live together.¹⁴ He became involved in animal welfare.¹⁵ He discussed the problem of unemployment and gave much thought to education as a means to increase the development of the Dutch people.¹⁶ He condemned anti-

⁸ TITUS BRANDSMA (1932), "Godsbegrip", in: Kees Waaijman and Frans Maas (eds.), *De spiritualiteit van Titus Brandsma*, Kampen: Ten Have 2008, 22-61, 61.

⁹ Ibid. 49, 60.

¹⁰ T. BRANDSMA (1929), "Hem niet zoeken op pleinen of straten" (= part of "Mystiek en pseudomystiek"), in: Bruno Borchert (ed.), *Mystiek Leven*, 154-155.

¹¹ T. BRANDSMA, "Groeï en uitbloei van het mystieke leven", in: *Ons Geestelijk Erf* 1932, 347-370, 366.

¹² "Godsbegrip", 49.

¹³ *De Volkskrant* was erected in 1919 as the most important Catholic daily newspaper. *De Gelderlander* already started in 1874 as a Catholic weekly newspaper. The *Katholieke Radio Omroep* (KRO) was founded in 1925.

¹⁴ T. BRANDSMA (1931), "Vrede en vredelievendheid", in: Borchert, 160-168.

¹⁵ T. BRANDSMA (1936), "Dierenbescherming", in: Borchert, 168-172.

¹⁶ T. BRANDSMA (1933), "Werkeloosheid", in: Borchert, 172-174.

Semitism and Nazism from an early period.¹⁷ The consequence of this last activity was that Brandsma more and more found himself challenged to be a true disciple of the crucified Lord.¹⁸

The conscious acceptance of martyrdom

Along with this sense of God's message of love in his innermost being, Brandsma grasped that unity with divine love happens "on the way of suffering, disdain and death."¹⁹ He understood that an inner battle has to be fought. He confessed, "much in us has to die so that God may live in us freely and unrestrained."²⁰ Brandsma put his mysticism of love and suffering against the rising power of Hitler's Germany. He said, "Love can take away more distress from the world than rebellion and opposition could ever do. I feel that the world has a great hunger for men and women who have the courage and the readiness to make sacrifices and the love to carry the suffering of our time."²¹ Brandsma wanted to act consciously according to this insight and thereby placed his spiritual path "above sentiments,"²² above a "mysticism full of sweetness and blessed tranquility."²³ He especially argued against the sentiments of so called "race, blood, and land-mysticism",²⁴ propagated by German and Dutch nationalists. He said, "When we pray for the coming of God's Kingdom, we do not mean a differentiation according to race and blood, as all human beings are our brothers and sisters, even those who hate us and fight us. We are in union with the One who lets the sun shine on the good and the evil alike."²⁵

The reflection on his vocation

In his daily life Brandsma was challenged to think and rethink about how to deal with the strong emergence of Nazism. At an early

¹⁷ T. BRANDSMA (1928), "Tegen het antisemitisme", in: Borchert, 184-186 and TITUS BRANDSMA (1934), "Roep om de sterke man", in: Borchert, 176-184.

¹⁸ T. BRANDSMA (1927), "In een tijd waarin velen liever dromen van een mystiek vol zoetheid" (= part of "Gemma Galgani"), in: Borchert, 204-205.

¹⁹ Ibid., 204.

²⁰ T. BRANDSMA (1932), "Groeï en uitbloei van het mystieke leven", 367.

²¹ T. BRANDSMA (1934), "Wat zou de wereld er anders uitzien als de klaagtonen wegstierven" (= part of "Heldhaftigheid"), in: Borchert, 210-211, here 211.

²² T. BRANDSMA (1940), "Raadgevingen", in: Borchert, 157-159, here 158.

²³ T. BRANDSMA (1927), "In een tijd waarin velen liever dromen van een mystiek vol zoetheid" (= part of "Gemma Galgani"), in: Borchert, 204-205, here 204.

²⁴ T. BRANDSMA (1934), "Tegen de ras-, bloed en bodem-mystiek" (= part of "Heldhaftigheid"), in: Borchert, 189-191.

²⁵ Ibid., 190.

stage he decided to strictly resist the hatred wherever he was confronted with it. He took this decision not because he went in search of martyrdom — he did not even reflect much on martyrdom — but because he wanted to push the boundaries of loving care for one's neighbours. He quoted the credo of the German Carl Sonnenschein, who advocated an inconspicuous caring and loving heroism in those days that would answer the countless smaller and bigger needs of many ordinary people. Sonnenschein said: "In thousands of people the misunderstanding and the hardship of human life walks through the world. Therefore there have to be priests and lay people who speak a word when all words of this world seem to be useless, who open up a spring when all springs seem to dry up, who restore the gleam in an eye when all the stars have expired."²⁶ Brandsma agreed with this fundamental servant commitment for everybody and summarized his own motto of caring and loving on the same lines, saying: "We always have to strive to assist our fellows. Our presence, wherever we are, has to bring joy to people, be a feast, and a consolation."²⁷

The consequence of this attitude was that Brandsma felt called to stand up for those who were marginalized or even persecuted by nationalist authorities. In his function as chair of the board of collaborating Catholic VHMO educational institutes²⁸, Brandsma raised objections against the order of the government given to Dutch schools in August 1941 not to accept Jewish children any longer. "The Catholic Church does not make any differences regarding sex, race and people", he wrote to directors of catholic VHMO schools in order to organize their common resistance against these early attempts at discrimination.²⁹ Some space for negotiations about the Jewish children seemed still to be given, but soon the political atmosphere became even more fraught particularly in regard to another position that Brandsma held in those years. In a brief time, he came into more severe and worse conflicts with the occupying forces. Already in 1935 Brandsma had been appointed ecclesiastical advisor to the federation of Catholic journalists by Archbishop De Jong and from that time he was intensely involved in developments involving the Catholic press.

²⁶ T. BRANDSMA (1934), "Roep om de sterke man" (= part of "Heldhaftigheid"), in: Borchert, 176-184, here 181-182.

²⁷ T. BRANDSMA (1940), "Raadgevingen", in: Borchert, 157-159, here 158.

²⁸ VHMO = *voorbereidend hoger en middelbaar onderwijs* (preparatory secondary and higher education).

²⁹ CONSTANT DÖLLE, *De weg van Titus Brandsma – 1881-1942*, Barn & Gent: Ten Have & Carmelitana 2000, 65.

In December 1941 all Dutch newspapers received the order from the authorities in The Hague that they were not allowed to refuse NSB³⁰ advertisements in their newspapers. Brandsma discussed this instruction with Archbishop De Jong and – regardless of the terrible consequences this might have for him personally – he decided to write a letter to all Catholic newspapers in order to encourage them to refuse these advertisements. In addition, he visited all Catholic newspapers and all Dutch bishops to further discuss this issue and to gather the viewpoints in written form. He started his tour around the newspapers and bishops on 1st January 1942 and only two weeks later the German authorities in The Hague ordered the arrest of Brandsma: “Father Titus Brandsma has to be arrested immediately and sent to a concentration camp because of his systematic preparations for resistance against the German occupying forces.”³¹ Brandsma already assumed what would be his destiny. “Now I receive what was mine so infrequently and what I always desired. Now I go to my cell and only now I will become a true Carmelite,” he said.³²

The answer to his vocation: the decision to give his life

Brandsma did not want to go underground. From the 12th to the 17th January he rested at the Carmelite house in Merkelbeek and then went back to Nijmegen.³³ On the 19th January 1942 he was arrested there and on the 20th January he was sent to jail in Scheveningen. On the 20th and 21st January he was verbally examined in The Hague about his tour of the Catholic newspapers. Courageously he stuck to the rejection of the Nazi ideology as had been defined by Archbishop De Jong and the council of Dutch bishops. Brandsma steadfastly spoke about Catholic believers who often during history accepted even to die as martyrs when they were persecuted because of their convictions.³⁴ On 22nd of January Brandsma also defended his attitude at length in written form.³⁵ Here, he repeated that many Christians have given their lives in order to confess their love and give honour to God. “In this time, when the great majority of the Dutch people live their faith no less consciously, it could

³⁰ NSB = *Nationaal-Socialistische Beweging in Nederland* (national socialist movement = Dutch Nazi party).

³¹ C. DÖLLE, 72-74, here 74. Crijnen, 342-357.

³² C. DÖLLE, 74.

³³ T. CRIJNEN, 353.

³⁴ C. DÖLLE, 80.

³⁵ T. BRANDSMA (1942), “Waarom verzet zich het Nederlandse volk, met name het katholieke volksdeel, tegen de NSB?”, in: Borchert, 194-203.

not be otherwise,” Brandsma stated.³⁶ He ended his declaration with a prayer for peace between Germany and The Netherlands: “God bless The Netherlands. God bless Germany. May God grant that both people soon can live side by side in full peace and freedom, recognizing God and honouring Him, in order to attain goodness and the flourishing of both people, so closely kin to each other.”³⁷ Brandsma stayed at the jail of Scheveningen until the 12th March.³⁸ Here, with hope in Jesus he prayed: “Oh, Jesus when I contemplate you, my love for you revives... Stay with me, sweet Jesus, your presence compensates me for everything.”³⁹ Then he was transferred to the camp at Amersfoort where he was imprisoned until the 28th April. On Good Friday, 3rd April, he led a meditation for his fellow prisoners about the suffering of Christ. In God’s wounds human beings could find their healing, Brandsma explained, because God helps us to always love, even in circumstances where we would tend to react with hatred.⁴⁰ On the 27th April Brandsma got to know that he would be sent to Germany. He became aware that this would be his end. In this situation of bewilderment, grief and desolation, Brandsma expressed his personal struggle with suffering in a poem, the last one that he would write: “It grasped hold of me until I was beaten down. By bearing this and with time I learned. Only then it passed away.”⁴¹ On 28 April he went back to Scheveningen for a second interrogation. From the 16th of May to the 13th of June Brandsma stayed in the prison of Kleve, Germany. Here again he sank into a dark period of fear and despair. He was afraid that he was losing his memory. He could not pray the Our Father or the two psalms which he used to pray every day.⁴² Brandsma learned that his detention probably also was linked to his anti-national socialist attitude at the university in Nijmegen.⁴³ Some friends and Carmelite brethren tried to arrange his release at the last moment of his stay at Kleve by proposing his house arrest in a German Carmelite house, but all efforts failed.⁴⁴ Then Brandsma was transferred to the concentration

³⁶ Ibid., 199.

³⁷ Ibid., 203.

³⁸ See for the description of his stay there: C. DÖLLE, 84-110. T. CRIJNEN, 358-377.

³⁹ “Before An Image of Jesus Crucified.” C. DÖLLE, 99. See for the text of this prayer: T. BRANDSMA (12-13 February 1942), “Ik was u nimmer zo nabij”, in: Borchert, 50. T. CRIJNEN, 374-5.

⁴⁰ C. DÖLLE, 115. T. CRIJNEN, 390-393.

⁴¹ C. DÖLLE, 117. T. CRIJNEN, 397.

⁴² C. DÖLLE, 129-134.

⁴³ T. CRIJNEN, 408.

⁴⁴ T. CRIJNEN, 408-9.

camp at Dachau where he arrived on the 19th of June.⁴⁵ Here, his confrere, Raphael Tijhuis was imprisoned with him and assisted him as well as he could. In the midst of horrible conditions, Brandsma's mind regained his inner peace, his patience and friendly attitude to everybody including his brutal and ruthless guards who often maltreated him. He remained faithful to divine love and received an inner strength. His mind was very strong, but Brandsma's body became weaker and weaker. On the 26th of July Brandsma died, physically exhausted, and his loving soul took shelter in God.

2. A HERMENEUTICAL-THEOLOGICAL REFLECTION

Titus Brandsma left his spiritual legacy in many scholarly as well as practical writings and lectures. Regarding his scholarly papers and articles I want to highlight two aspects of his theological thinking that are essential for a good understanding of his martyrdom: (1) his notion of the loving God who can be found in deeds of human charity and (2) his ideas about the spiritual life as a common life, matching perfectly with his notion of God. As far as his practical utterances are concerned I would like to stress three aspects of his thinking and living, which also characterized his martyrdom, namely (1) his imitation of the crucified Christ, (2) his authentic membership of the Church, and (3) his profound trust in the eschaton. All these aspects contribute to what made "Titus Brandsma a prophet of his time", as Fernando Millán Romeral O.Carm., the Prior General of the Carmelite Order, puts it. Titus Brandsma analyzed the situation of his own day profoundly and critically, and at the same time he "was totally involved in what was happening, and committed to it, to the point where he would give his life defending the same ideals that he had philosophically and theoretically analyzed in his classes at the university."⁴⁶

Brandsma's notion of the loving God

In 1932 when Titus Brandsma was appointed *Rector magnificus* at Nijmegen University, he delivered the *Dies Lecture* of that year.⁴⁷ In

⁴⁵ C. DÖLLE, 136-154. T. CRIJNEN, 415-434.

⁴⁶ FERNANDO MILLÁN ROMERAL, "Introduction", in: Jos Huls (ed.), *In Search of Living Water – Essays on the Mystical Heritage of The Netherlands by Titus Brandsma*, Leuven / Paris / Walpole: Peeters / Edizioni Carmelitane 2013, 1-15, here 12.

⁴⁷ See for the publication of this speech: T. BRANDSMA, "Welk Godsbeeld is het meest in staat het huidige mensdom te boeien?" in: K. WAALJMAN & F. MAAS, *De spiritualiteit van Titus Brandsma*, Kampen: Ten Have 2008, 23-61.

this lecture Brandsma gave a broad outline of the Christian notions of God throughout history and in particular he reflected on the notion of God most popular among his contemporaries: that is the God that dwells in us and can be found within and through us.⁴⁸ According to Brandsma, his contemporaries felt attracted to such a notion of God because in the intricate societal situation in Europe of those days no better trace of the divine presence could be found than in the faith, hope and love of human beings. He explained, "A glimpse of God is expected in the life of the practitioner of these virtues."⁴⁹ In other words, in particular those who confess God not only with their tongues but with brave and courageous deeds of charity let their fellows find a trustworthy glimpse of God. Therefore, Brandsma encouraged his contemporaries to ask God for many brave and courageous men and women "who will lead us to cry out: this cannot be done by unbelief!"⁵⁰

Piet Schoonenberg SJ, professor for dogmatic theology at Nijmegen University between 1964 and 1976 judged this approach of Titus Brandsma to be one of "confidence-building and optimistic", a hopeful sign in those miserable days of economic crisis, unemployment, and militant ideologies.⁵¹ According to Schoonenberg, the intuitive and subjective contemplation of God in human acts of charity might be seen as part of the intuitive movement within neothomism, as pioneered by Pierre Rousselot and Joseph Maréchal and later given shape by Dominicus De Petter.⁵² However Titus Brandsma did not refer to these names. Taking up some of the ideas of Max Scheler and Henri Bergson about "the intuitive capacity of human nature", Brandsma merely described what he considered possible through this capacity. For him that is "the non-logical and non-rational knowledge of a supersensible object."⁵³ This intuitive capacity "not only connects human beings with God, but in and through God, human beings find themselves unified with and related to other human beings."⁵⁴ For Brandsma this notion of God might rightly be understood as "salvation out of contemporary

⁴⁸ Ibid., 49.

⁴⁹ Ibid., 50.

⁵⁰ Ibid., 55.

⁵¹ PIET SCHOONENBERG, "Bij Titus Brandsma's Godsbegrip", in: Waaijman, Kees & Frans Maas, *De spiritualiteit van Titus Brandsma*, Kampen: Ten Have 2008, 73-99, here 74.

⁵² Ibid., 83.

⁵³ T. BRANDSMA, "Welk Godsbeeld is het meest in staat het huidige mensdom te boeien?" 45-46.

⁵⁴ Ibid., 57.

conflict”⁵⁵, although this salvation might be paid for with one’s life. Because of Titus Brandsma’s positive attitude regarding the expression of a contemporary notion of God, Frans Maas, professor emeritus of spiritual theology at Radboud University, qualifies Titus Brandsma as someone who represents what we understand by ‘nouvelle théologie’,⁵⁶ a theology that is strongly characterized by a positive relationship with the themes of its own era in history.

The spiritual life as a common life

In Titus Brandsma’s writings the spiritual life is not limited to the clergy or to religious orders. In harmony with his notion of God who may be found within us, Brandsma saw the spiritual life as the basis for a faithful life and accessible to all believers. So, in a way Brandsma might have “anticipated the universal call to holiness that Vatican II stressed so much,” as Fernando Millán Romeral argues in consideration of *Lumen Gentium*.⁵⁷ This is especially true for Brandsma’s article on “mysticism”, published in the Dutch Catholic Encyclopedia in 1937.⁵⁸ Here, Brandsma’s definition of “mysticism” is very clear; mysticism is “a special union of God with the human being, whereby the latter becomes conscious of God’s presence and seeks to be united with God.”⁵⁹ In his further elaborations on mysticism Brandsma assumes God’s abundant grace to be most flourishing in the mystical tradition of the Catholic Church but he does not exclude the possibility that “God bestows his gifts on whomever he wills”, and therefore “we may not altogether discount mystical graces outside the Catholic Church.”⁶⁰ With this idea Brandsma seemed to anticipate another important document of Vatican II, namely *Nostra Aetate*, the constitution on the relationship between the Catholic Church and other religions.

At the same time, Brandsma rooted his argument deeply in one of the most important witnesses to the spiritual or mystical life in Catholic history, that is John of Ruusbroec. According to Ruusbroec, the spiritual life culminates in what he called the ‘common life’

⁵⁵ Ibid., 58.

⁵⁶ FRANS MAAS, “Inleiding”, in: K. WAALJMAN & F. MAAS, *De spiritualiteit van Titus Brandsma*, Kampen: Ten Have 2008, 7-21, here 8.

⁵⁷ F.M. ROMERAL, “Introduction”, 3.

⁵⁸ T. BRANDSMA, “Mystiek”, *Katholieke Encyclopedie* VIII, 1937, 199-206. See for the English translation: T. BRANDSMA, “Mysticism”, in: *In Search of Living Water, Essays on the Mystical Heritage of The Netherlands*, Leuven: Peeters 2013, 16-26.

⁵⁹ T. BRANDSMA, “Mysticism”, 16.

⁶⁰ Ibid., 17.

(*gemene leven*).⁶¹ By this Ruusbroec meant a kind of flow between being absorbed in divine love at certain times (= contemplation) and going out in love and mercy towards one's neighbours and the world (= works of charity) at other times. Ruusbroec described these two movements of love as one unified graceful experience: contemplation and works of charity are intimately combined in one perfectly virtuous life. That is exactly what Brandsma wanted to underline when he spoke about the spiritual or mystical life. According to him and many others this is at the one time a gift of God and at the same time the faithful effort of the human being. The Christian tradition has always rejected a one-sided view of the gift of God as a quietist enjoyment of silence and rest. Such a life would not only fail one's neighbour but also God, who wants to be loved in creatures too. Not surprisingly Brandsma therefore concludes his article on mysticism with a passionate plea for the common life of John of Ruusbroec, so clearly expressed in his *Spiritual Espousals*.⁶² As the late professor for spiritual theology at Radboud University, Otger Steggink O.Carm. (+ 2008), commented: Brandsma, however, was not satisfied with the theory of spiritual espousals. In his daily life too, he embodied what Ruusbroec said about the perfect mystic: "contemplation and works of charity are equally important to him".⁶³

Imitation of the crucified Christ

When Brandsma studied Gemma Galgani and her mysticism of the Passion in 1927, he wrote: "So many dream of a mysticism full of sweetness and blissful rest, without reflecting that God who seeks our union followed the way of suffering, contempt and death. True mysticism leads to Calvary, only to rest dying in the embrace of the Cross upon the bloodless heart of Jesus."⁶⁴ Brandsma not only paid

⁶¹ JOHN VAN RUUSBROEC, *Vanden blinckenden steen* (ed. G. de Baere), Tielt/Turnhout: Brepols, 1991, 181-182. See also John of Ruusbroec, *Spiritual Espousals*, trans. by H. Rolfson, intro. by P. Mommaers, edited by J. Alaerts. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1995.

⁶² T. BRANDSMA, "Mysticism", 25.

⁶³ OTGER STEGGINK, "Titus Brandsma herdacht en herzien", in: C. S. BOUDIER, *Titus Brandsma – herzien, herdacht, herschreven*, Baarn: Gooi & Sticht 1993, 28-48, here 47.

⁶⁴ Quoted according to ADRIANUS STARING, "The Mysticism of the Passion", in: REDEMPTUS VALABEK, *Titus Brandsma – Carmelite, Educator, Journalist, Martyr*, Rome: Carmel in the World 1985, 119-141, here 125.

attention to suffering in his theological thinking. He had to contend with a very weak constitution from his youth and he was very used to physical suffering. He never wearied of recommending to others the acceptance of suffering. In his notes for a retreat he says: "Consider life as a Way of the Cross, but take the cross on your shoulders with joy and courage, for Jesus by his example and grace made it light."⁶⁵ That this is also true for mental suffering, Brandsma confessed when he was imprisoned in Scheveningen: "I am certainly alone," he wrote, "but never was Our Lord so near to me. I could shout for joy that He has again allowed Himself to be found by me."⁶⁶ And in his well-known poem of that time⁶⁷ he prays: "Oh, all suffering is well with me, because through that I am like You, and this is the way to your Kingdom. I am happy in my grief, because I know it is no more grief, but the most elected lot, that unites me with You, O God."⁶⁸ Later on, in the jail of Kleve, Brandsma experienced Calvary himself. He felt abandoned by God. He knows that he will be sent to Dachau, a place "one does not long for."⁶⁹ Thereafter, in Dachau, Brandsma endured for exactly 37 days and then he died. The Nijmegen professor Robert Regout S.J., who was also imprisoned in Dachau, wrote to his mother, that Brandsma died as he had lived.⁷⁰ This means that Brandsma stayed united with Christ, imitating Him up to his last gasp. Because Brandsma was a wonderful image of God in his life and his death, the priest-philosopher Cees Struyker Boudier (+ 2015) did not hesitate to say about Titus Brandsma: "*bonum diffusivum sui*"⁷¹, he embodied the *gemene mens*, a human being from whom flows divine love and works of charity. He is a smile from above."⁷²

Authentic membership of the church

From October 1940 the Dutch Catholic Church and the Nazi regime were on a collision course. On the feast of St. Willibrord, the Dutch bishops launched their first critical letter regarding the Nazi

⁶⁵ Ibid., 126.

⁶⁶ Ibid., 127.

⁶⁷ "Before An Image of Jesus Crucified." Some lines of this poem were already quoted above; see note 39.

⁶⁸ Ibid., 127.

⁶⁹ TITUS BRANDSMA, "Brief van 3 juni 1942", in: Borchert, 217.

⁷⁰ T. CRIJNEN, 431.

⁷¹ Goodness always tends to spread.

⁷² CEES STRUYKER BOUDIER, "Van God verlos ons Heer", in: Struyker Boudier, 14-27, here 27.

philosophy. This letter was answered with mockery and sarcasm by Nazi inspired newspapers, which described the bishops as “martyrs in slippers”.⁷³ In addition Nazis reacted with measures to ensure that Nazi policies would also infiltrate Catholic institutes. However, the Dutch Church did not want to bow to National Socialism. In January 1941 the bishops forbade Catholics to be members of the NSB saying that it was in contradiction with membership of the Church. Priests were forbidden to administer the sacraments to those who were members of the NSB or one of its sub-departments. Thereafter the conflict about Catholic education and Catholic journalism flared up and Titus Brandsma saw himself more and more as a fellow combatant along with Archbishop De Jong, who very fiercely and openly opposed Nazi policies. On 31st December 1941 Brandsma did not hesitate to put his signature to a letter to the editors-in-chief of Catholic newspapers in which he asked them not to publish NSB advertisements. When the editors argued that they had to accept these adverts, because otherwise they would have to stop publishing, Brandsma told them that they certainly would have to give up their newspapers if they were to publish those advertisements, because that would mean a boycott by the bishops.⁷⁴ Along with this practical argument, Brandsma understood the argument from principle as the most important. “The Catholic Church is strong and powerful through the firm determination of its faith life,” he said during his interrogation in Scheveningen.⁷⁵ Most of the Catholic newspapers agreed with the refusal of Nazi adverts, but some editors asked for an official letter from De Jong which the Archbishop delivered on the 16th January. Nevertheless it was not De Jong but Brandsma who became a ‘red martyr’, baptized in blood, the one who expressed the faith of the Catholic tradition by giving his life. Thereby he gave an authentic sign of the credibility of the Catholic Church: a sign of resistance against evil and a sign of responsiveness to Christ. The experience of divine love as embodied in Christ cannot go together with Nazi philosophy. “Our Catholic principles are in conflict with their principles,” Brandsma wrote when he was in Scheveningen. “The conflict of principles is clear. For this confession I joyfully suffer what is to be suffered.”⁷⁶

⁷³ T. CRIJNEN, 315ff.

⁷⁴ T. CRIJNEN, 348-349.

⁷⁵ T. CRIJNEN, 349.

⁷⁶ T. BRANDSMA, “Scheveningen, Police-prison, January 23, 1942”, in: Valabek, 289.

Profound trust in the eschaton

In his thinking Brandsma set great store by the freedom of God. He did not believe that a brave, loving attitude of men and women necessarily means that God has to give divine grace and mystical gifts. God remains free, but a pure loving heart is the best vessel to receive divine love.⁷⁷ This means that we always have to cultivate our own loving heart and that we should not blame God if we cannot feel the divine presence. We have to walk as strangers on earth but our heart can already be with God, enjoying a glimpse of our future: our union with Christ. Brandsma took this course, when he was imprisoned in Scheveningen. There he wrote: "I know myself to be wholly in God's hands. Who will separate us from the love of God?"⁷⁸ The truth of divine love lasts for eternity, even though circumstances on earth might be unsure. Brandsma summarized this idea in a French motto, which was dear to him: "Prenez les jours, comme ils arrivent, les beaux d'un coeur reconnaissant, et les mauvais pour ceux qui suivent, car le malheur n'est qu'un passant."⁷⁹ Thinking about God's love and God's steadfast presence in a dreadful place was comforting to Brandsma: "God is near me, in me and with me," he said and he felt fortified with the words dear to Teresa of Avila: "Let nothing disturb thee, let nothing frighten thee. All things are passing. God does not change. The one who possesses God wants for nothing. God alone suffices."⁸⁰ God's kingdom is already present, even in a cell of the prison of Scheveningen. It can be enjoyed in the midst of unpleasant and poor circumstances. The cell is a shelter for the pure loving heart, like a vessel where one may receive the grace of God, an intimate place to stay close to God.⁸¹ In the cell of Scheveningen, Brandsma quoted a beautiful statement from the *Imitation of Christ* by Thomas à Kempis: "*Cella continuata dulcescit*."⁸² He closed his letter of the 27th of January with the words: "Now God is my only refuge, and I feel secure and happy. I would stay here forever, if God so disposed. Seldom have I been so happy and

⁷⁷ T. BRANDSMA (1929), „Hem niet zoeken op pleinen of straten" (= part of "Mystiek en pseudo-mystiek"), in: Borchert, 154-155.

⁷⁸ T. BRANDSMA, "Scheveningen, Police-prison, January 23, 1942", in: Valabek, 289.

⁷⁹ Ibid., 289.

⁸⁰ Ibid., 290.

⁸¹ For Brandsma's understanding of the cell, see: ELISABETH HENSE, "Titus Brandsma", in: MICHAEL PLATTIG & ELISABETH HENSE, *Grundkurs Spiritualität des Karmel*, Stuttgart: Katholische Bibelwerk 2006.

⁸² "A cell becomes sweeter to the degree it is more faithfully inhabited." THOMAS A KEMPIS, *Imitation of Christ*, I,20.5.

content.”⁸³ Titus Brandsma, a stranger under the Nazi regime, focused himself on his real homeland: his eternal home with Christ.

3. A TENTATIVE MYSTAGOGICAL MAP

Through his martyrdom Titus Brandsma has provided an entrance to God for others. Brandsma especially gives entry to those who long for a life in union with God in the midst of two contexts that are particularly concerning: (1) the context of atheism, and (2) the context of what we call a ‘social mess’. Both contexts remain, or are again and probably more severely, our contexts in the 21st century. As Bishop Johann Bernhard Möller of Groningen (1969-1999) and many others rightly suggest, the answer to our current questions “who is God and how can we get near to God?”⁸⁴ can still be greatly enriched by the answer Titus Brandsma gave in his own time. Brandsma’s answer can even provide us with a kind of tentative mystagogical roadmap with which we may assist our Christian contemporaries to become themselves signs of God’s loving presence.

In the context of atheism

Brandsma may be called a prototype of a Christian martyr in the context of atheism. While wondering why his contemporaries “turn away from God in such great numbers”⁸⁵, he himself chose the biblical way and moved closer to God with the response: Here I am, at your disposal.⁸⁶ The *Fiat* of Mary⁸⁷, the Mother of God, was important for Brandsma. In a retreat with meditations on the figure of Mary, Brandsma said: “Remember Mary our mother and our model. Let us never think that we are too important or dignified to be of humble service, to do small favours. Rejoice that God has committed to us an activity that irradiates love.”⁸⁸ In The Netherlands, and in fact in all Western countries, we still witness great numbers of people turning away from God. The newest numbers for the Netherlands tell us that

⁸³ T. BRANDSMA, “Scheveningen, January 27, 1942”, in: Valabek, 295.

⁸⁴ JOHANN BERNHARD MÖLLER, *Hoe Titus Brandsma God ervaren heeft? – Een overdenking in de kerk te Colmschate/Deventer op 3 april 1990*.

⁸⁵ T. BRANDSMA, “Godsbegrip”, in: Waaijman and Maas, 22.

⁸⁶ See Gen 22:1; Gen 31:11; Gen 46:2; Ex 3:4; 1 Sam 3:4f; Jes 6:8.

⁸⁷ Luke 1:38.

⁸⁸ T. BRANDSMA, “Ten-day spiritual retreat with meditations on the Bl. Virgin Mary leading to intimacy with Jesus”, in Valabek, 247-261, here 252.

67.8% of the people are churchless⁸⁹ and that only 14% of the population could be considered theists.⁹⁰ This means that even church members partly sympathize with the so called something-ists, the agnostics or atheists. Regarding members of the Catholic Church, only 17% are still theists; 46% of Catholics are something-ists, 30% agnostics and 7% even atheists.⁹¹ To sum up these results: in The Netherlands there are only less than a fifth of Catholics who hold to the belief in a personal God. Although we are hardly confronted with a militant form of atheism today as was true for Titus Brandsma in his time, we should at least conclude together with Bishop Gerard de Korte⁹² that these numbers show “a metaphysical crisis, a crisis regarding the notion of God.”⁹³ Obviously our present Church has difficulties to communicate a notion of God that is attractive and credible for our contemporaries. The example of Titus Brandsma may help us to reconsider our communication. We could do so by further expanding the notion of God that Brandsma already promoted: the God within us, who may shine out from our words and our deeds. We could learn to embody the loving presence of God in and through ourselves in a fresh and authentic manner. Instead of turning away from a notion of God that no longer communicates, as so many of our contemporaries do, we might go once again nearer to God, as Titus Brandsma did. After his example we might respond to God’s call in a biblical way: Here, we are, at Your disposal. In this way we would join the recent efforts of Pope Francis. We could try to be a sign of divine tenderness and thoughtfulness in the midst of the world. This will involve, however, our readiness to carry the suffering of our times and to become ourselves true followers of the crucified Lord. The experience of Calvary is nowadays still a sign of the nearness of God.

In the context of social mess

If we want to be a powerful sign of the divine presence we have to face the real problems of our time. We have to pay attention to the suffering of our time and to be where there is a need for divine love.

⁸⁹ TON BERNTS and JOANTINE BERGHUIS, *God in Nederland – 1966-2015*, Utrecht: Ten Have 2016, 21.

⁹⁰ Ibid., 65.

⁹¹ Ibid., 66.

⁹² 2001-2008 assistant bishop at Utrecht; 2008-2016 bishop at Groningen; 2016-bishop at Den Bosch.

⁹³ Ibid., 33-36, here 34.

But where do we start? At the moment our world community is passing through “a mixture of social, economic, and environmental problems such as: unemployment, poverty, the rise of inequality, water and food shortages, increased numbers of political and economic refugees, and the exhaustion of natural resources. The complexity of these problems is alarming to many contemporaries; some even judge it to be a threat to democracy and peace. How can we emerge from these difficulties? Many of us feel helpless because the solutions to these problems require a great number of people to change their behaviour and mindset.”⁹⁴ In this situation, Titus Brandsma would advise us to start with ourselves. “Our presence, wherever we are, has to bring joy to people, be a feast, and a consolation.”⁹⁵ All of us could experience (more or less) the potential of alternative ways of living and working. We may strive for activities or conditions that lead to a fuller, richer, deeper, more inspiring, more admirable, and more worthwhile way of living.⁹⁶ “These activities and conditions relate to caring for people and our environment; respecting people independent of their race, gender, sexual orientation, and social class and doing justice to them; providing programmes for education and development; appreciating sustainability; looking for other values besides economic growth; inventing a new kind of world community that can deal with diversity in a constructive manner, etc.”⁹⁷ If we do so we can embody the well-known attributes of God always cherished in our Catholic tradition, and especially cherished by Titus Brandsma: empathy, respect, responsibility, mercy, connectedness, love, justice, etc. Our contemporaries will appreciate these ‘divine attributes’. According to Jan Rotmans and others,⁹⁸ we have reached a favourable moment in history where a positive change in our present societies may be at hand. However, things may also develop in a wrong direction. The

⁹⁴ ELISABETH HENSE, CHRISTOPH HÜBENTHAL, and WILLEM MARIE SPEELMAN, “Introduction”, in: ELISABETH HENSE, CHRISTOPH HÜBENTHAL & WILLEM MARIE SPEELMAN, *The Quest for Quality of Life*, Leiden: Brill, 2-4.

⁹⁵ T. BRANDSMA (1940), “Raadgevingen”, in: Borchert, 157-159, here 158.

⁹⁶ CHARLES TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge: Belknap, Harvard University Press, 2007, 1-22; E. HENSE, “Present-day spiritualities in confessional, popular, professional and aesthetic contexts: contrasts or overlap? Introduction”, in *Present-Day Spiritualities. Contrasts and Overlaps* (eds. E. Hense, F. Jespers and P. Nissen; Leiden: Brill, 2014), 1-17.

⁹⁷ E. Hense, C. Hübenthal, and W. Marie Speelman, “Introduction”.

⁹⁸ JAN ROTMANS, *Verandering van tijdperk – Nederland kantelt*, Boxtel: Aeneas 2014; JOHN GRIN, J. ROTMANS & JOHAN SCHOT, *Transitions to sustainable development*, Abingdon: Routledge Publishers 2010.

conflicts about our natural resources may intensify and may lead to a process of de-civilization, a decrease of human rights and democracy.⁹⁹ The example of Titus Brandsma may help us in these difficult times to remain faithful followers of Christ, to be ready to confess His divine love and extending it to everybody, especially the poor and suffering people. I wish this strength to us all while nationalist tendencies are once again spreading in Europe and many other countries of the world.

CONCLUSION

In 2006 Titus Brandsma was elected the greatest ever inhabitant of Nijmegen¹⁰⁰ and in 2015 the freedom of the city of Oss was bestowed on him.¹⁰¹ Without a doubt the fame of Brandsma is still alive and is rightly held in high esteem. Dutch civil communities as well as the Dutch church communities see Brandsma as a shining example of a journalist, an editor, a professor, a founder of schools, a benefactor, an organizer, and a resistance hero. I hope that I have shown Brandsma as a shining example of a martyr also, in the midst of the Catholic Church. Our times again have an urgent need for a strong and impressive confession of the Christian faith. This means that we are most in need of an authentic and courageous embodiment of the both loves: the love for God and the love for our neighbour. "Love the Lord your God with all your heart and with all your soul and with all your strength and with all your mind; and, Love your neighbour as yourself."¹⁰² If we want to know who is our neighbour, Titus Brandsma can show us.

⁹⁹ See HARALD WELZER, *Selbst Denken – eine Anleitung zum Widerstand*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag 2013.

¹⁰⁰ http://www2.nijmegen.nl/content/119457/titus_brandsma_gekozen_als_grootste_nijmegenaar_aller_tijden

¹⁰¹ <http://www.omroepbrabant.nl/?news/239165992/Pater+Titus+Brandsma+benoemd+tot+ereburger+van+Oss++.aspx>

¹⁰² Luke 10: 27.

LITERATURE:

- Aukes, Henk, *Titus Brandsma*, Utrecht / Antwerpen: Het Spectrum 1985.
- Borchert, Bruno, *Titus Brandsma – Mystiek leven*, Nijmegen: Gottmer 1985.
- Brandsma, Titus, “Mystiek”, *Katholieke Encyclopedie* VIII, 1937, 199-206.
- Crijnen, Ton, *Titus Brandsma – De man achter de mythe*, Nijmegen: Valkhof 2008.
- Dölle, Constant, *De weg van Titus Brandsma – 1881-1942*, Barn / Gent: Ten Have / Carmelitana 2000.
- Dölle, Constant, *Titus Brandsma – karmeliet*, Amstelveen: Luyten 1985.
- Geisbauer, Georg, *Titus Brandsma – Mystiker des Karmel, Märtyrer in Dachau*, Köln: Wienand 1987.
- Grin, John, Jan Rotmans & Johan Schot, *Transitions to sustainable development*, Abingdon: Routledge Publishers 2010.
- Hemels, Joan, *Als het goede maar gebeurt. Titus Brandsma adviseur in vrijheid en verzet*, Kampen: Kok 2008.
- Hense, Elisabeth, *Titus Brandsma – Engagierte Mystik*, Paderborn: Bonifatius 1991.
- Hense, Elisabeth, “Titus Brandsma”, in: *Grundkurs Spiritualität des Karmel* (eds. Michael Plattig & Elisabeth Hense), Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2006, 149-156.
- Hense, Elisabeth, “Present-day spiritualities in confessional, popular, professional and aesthetic contexts: contrasts or overlap? Introduction”, in: *Present-Day Spiritualities. Contrasts and Overlaps* (eds. Elisabeth Hense, Frans Jespers and Peter Nissen), Leiden: Brill, 2014.
- Hense, Elisabeth, Christoph Hübenthal, and Willem Marie Speelman, “Introduction”, in: *The Quest for Quality of Life* (eds. Elisabeth Hense, Christoph Hübenthal & Willem Marie Speelman), Leiden: Brill, 1-4.
- Huls, Jos (ed.), *In Search of Living Water – Essays on the Mystical Heritage of The Netherlands by Titus Brandsma*, Leuven / Paris / Walpole: Peeters / Edizioni Carmelitane 2013.
- Meijer, Brocardus, *Titus Brandsma*, Bussum: Brand 1951.
- Nota, Henk, *Titus Brandsma onder ons*, Easterein: Van der Eems 2003.
- Os, Henk van, *Titus Brandsma – De man Gods uit Bolsward*, Nijmegen: Valkhof Pers 1998.
- Rotmans, Jan, *Verandering van tijdperk – Nederland kantelt*, Boxtel: Aeneas 2014.

- Struyker Boudier, Cees, *Titus Brandsma – herzien, herdacht, herschreven*, Baarn: Gooi & Sticht 1993.
- Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge: Belknap, Harvard University Press, 2007.
- Tijhuis, Rafael, *Innerlijke reis Dachau, voorbij de grens*, Leeuwarden: Discovery Books 2004.
- Titus Brandsma herdacht*, Voordrachten bij gelegenheid van de Zaligverklaring van Prof. Dr. Titus Brandsma O.Carm., Hoogleraar aan de Katholieke Universiteit van Nijmegen (1923-1942), gehouden op 8 november 1985 te Nijmegen, Katholieke Universiteit Nijmegen 1985.
- Valabek, Redemptus, *Essays on Titus Brandsma, Carmelite educator, journalist, martyr*, Rome: Carmel in the World 1985.
- Waaijman, Kees & Frans Maas, *De spiritualiteit van Titus Brandsma*, Kampen: Ten Have 2008.
- Welzer, Harald, *Selbst Denken – eine Anleitung zum Widerstand*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag 2013.

LA PAROLA DI DIO COSTRUISCE LA COMUNITÀ:
L'ESPERIENZA NELLA REGOLA DEL CARMELO

VINCENZO D'ALBA

PREMESSA

Il tema della ricerca che ci siamo proposti di sviluppare è quello della forza efficace della Parola di Dio nella costruzione della vita comunitaria prendendo in esame il testo della Regola del Carmelo. Ciò che è una realtà vitale valida per tutta la Chiesa – l'efficacia della Parola di Dio nella edificazione della comunità – l'abbiamo studiata in un testo specifico, testimone di una profonda realtà spirituale quale è quella della Famiglia del Carmelo.

«Solo la Parola di Dio può cambiare in profondità il cuore dell'uomo, ed è importante allora che con essa entrino in una intimità sempre crescente i singoli credenti e le comunità. L'Assemblea sinodale volgerà la sua attenzione a questa verità fondamentale per la vita e la missione della Chiesa»¹. Così ha affermato Benedetto XVI nell'omelia durante la santa Messa di apertura del Sinodo dei vescovi celebrato dal 5 al 26 ottobre 2008 sul tema *La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa*. Nell'esortazione apostolica post-sinodale², emerge il ruolo centrale della Parola di Dio nel fondare la fede della Chiesa, nell'edificarla come comunità di credenti, e nell'animare la sua attività pastorale e missionaria.

Nello sviluppo della nostra ricerca ci siamo lasciati guidare da alcune domande. La proposta di sequela di Cristo attraverso l'ascolto della sua Parola è resa possibile nel progetto di vita delineato dalla Regola del Carmelo? Con quale linguaggio essa esprime tale pro-

¹ BENEDETTO XVI, *Omelia in occasione dell'inaugurazione della XII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei vescovi* (Basilica di San Paolo fuori le Mura 5 ottobre 2008), in AAS 100 (2008) 756.

² Id., *Esort. apost. post-sinodale Verbum Domini* (30.9.2010), Città del Vaticano 2010.

getto? A quali modelli e tradizioni si ispira? Cosa emerge dalle sue esortazioni? Su cosa fonda la fraternità che propone? Come propone di affrontare le dinamiche che si innescano, a livello personale e comunitario, nel vivere insieme? Quale itinerario umano-spirituale propone?

Nella prima parte si è analizzato il testo da un punto di vista letterario. Dalla sua struttura materiale è emerso il frequente uso del linguaggio biblico e una unità tematico-testuale capaci di indicare le disposizioni umano-spirituali di un progetto di vita in comunità.

Con la seconda parte abbiamo sintetizzato, attraverso le riflessioni di alcuni studiosi, l'itinerario umano-spirituale tracciato nel testo della Regola del Carmelo e fondato sul dinamismo Parola-comunità nell'interazione fra Parola di Dio, vita fraterna e vissuto quotidiano.

1. ANALISI DEL TESTO DELLA REGOLA DEL CARMELO

1.1. Cenni storici sulla Regola del Carmelo

Verso la fine del XII secolo, all'epoca della Terza Crociata (1189-1192) condotta dal Barbarossa, alcuni pellegrini penitenti di origine latina si raccolgono sul monte Carmelo, presso la fonte detta *di Elia*, per condurvi vita eremitica. Il luogo in cui «si insediarono i primi eremiti che diedero origine all'Ordine Carmelitano è il *Wadi-ain-es-Siah*., a 25 Km da Accon e a 8 da Haifa, nel promontorio del Monte Carmelo»³.

Nei secoli XI-XIII la vita della Chiesa presenta due atteggiamenti opposti: decadenza e riforma. La decadenza è favorita dal processo d'infieudamento della gerarchia ecclesiastica, la riforma, auspicata dai monaci e dal popolo, attinge il suo alimento dalla riforma gregoriana⁴.

³ CARLO CICONETTI, *Monte Carmelo: luogo e simbolo*, in EMANUELE BOAGA – L. BORRIELLO, *Dizionario Carmelitano*, Roma 2008, 611. Una buona documentazione storica ed archeologica, sul primo insediamento degli eremiti latini sul monte Carmelo, si trova anche in ELIAS FRIEDMAN, *I primi carmelitani del Monte Carmelo*, Roma 1987 (*The latin Hermits of Mount Carmel. A study in Carmelite origins*, Roma [s. d.]). È da notare che *Wadi-ain-es-Siah* in arabo significa "Valle del pellegrino" oppure "dell'eremita" o "monaco".

⁴ Per una trattazione più articolata sul contesto storico in cui vede la luce la Regola del Carmelo rimandiamo a E. BOAGA, *Il contesto storico socio-religioso ed ecclesiale della Regola*, in BRUNO SECONDIN (cur.), *La Regola del Carmelo oggi*. Atti del Congresso Carmelitano "La regola del Carmelo oggi" (Roma/Sassone, 11-14 settembre 1982), Roma 1983, 37-54.

In questo contesto nascono alcuni movimenti di eremiti, monaci e laici, che, di fronte alla crisi generale, scelgono il ritorno all'evangelo in una forma di vita semplice, povera, umile e penitente. Le loro istanze riguardano: la riforma della Chiesa come aspirazione alla forma della Chiesa primitiva (*ecclesiae primitivae forma*) e all'autentica vita apostolica che pone al centro Cristo e il suo Vangelo; l'esigenza di un maggiore equilibrio tra vita contemplativa e vita attiva, tra solitudine e comunità, tra vita comunitaria e cura pastorale; l'esigenza di una testimonianza autentica di povertà e di condivisione; e infine, la richiesta di una maggiore partecipazione dei cristiani laici alla vita ecclesiale⁵.

La manifestazione più caratteristica di questi movimenti di riforma, dentro la genuina esigenza cristiana ed evangelica è costituita dagli Ordini Mendicanti. Essi sono eredi di una lunga tradizione monastica a cui aggiungono il loro apporto originale maturato nel contesto della spinta per una Chiesa povera.

«Le comunità degli Ordini Mendicanti si presentano con uno stile di vita fraterno all'interno di esse e attento fraternamente all'esterno verso quelli nel cui ambiente si vive e si opera. La fraternità è la risposta data all'esigenze di pace e di concordia profondamente avvertite nella società e nella Chiesa del tempo. In concreto l'essere tra sé fratelli porta tra i frati una uguaglianza giuridica fondamentale; verso l'uomo debole (i *minores*) si rende operante in servizio di carità»⁶.

In questi secoli nel Mediterraneo al dominio bizantino ed arabo, fortemente in declino, subentrano le nuove forze del Regno normanno nell'Italia meridionale e delle Repubbliche marinare. Si verifica così un rifluire dell'Europa verso oriente. Va ricordata anche la *peregrinatio* in Terra Santa. «Tale forma di pellegrinaggio, nel suo profondo significato religioso appare come un itinerario sacro, a cui si unisce con fervore mistico la costosa via della perfezione morale e religiosa»⁷. Le modalità di tale spostamento verso la Terra Santa erano sostanzialmente due: la crociata per la liberazione dei luoghi santi dall'occupazione saracena e il pellegrinaggio.

«Chi prendeva la croce per liberare il Santo Sepolcro, normalmente era anche interessato a visitarlo; tuttavia, i pellegrini intrapresero il viaggio di Terra Santa ben prima delle crociate e continuarono anche dopo.

⁵ Cfr. BENEDETTO CALATI – RÉGINALD GRÉGOIRE – ANTONIO BLASUCCI, *La spiritualità del Medioevo*, Roma 1988 (Storia della Spiritualità 4), 95-251.

⁶ E. BOAGA, *Il contesto storico socio-religioso*, cit., 49.

⁷ Ibid., 50.

Diverse erano le ragioni che potevano motivare il pellegrinaggio: evitare la scomunica inflitta per particolari peccati, ragioni penitenziali o il desiderio di visitare i luoghi dove Gesù aveva vissuto»⁸.

Gli eremiti latini che, come già abbiamo accennato, tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo si insediarono sul Monte Carmelo nel *Wadi-ain-es-Siah*, erano pellegrini-penitenti e molto probabilmente alcuni di essi ex-crociati. Costoro scelsero di rimanere in Terra Santa *per sequire Cristo come fratelli*, assumendo

«Uno stile di vita cristiano alternativo, rivestito soltanto delle armi spirituali, fraterno e accogliente, povero, semplice e sobrio, scandito da tempi di preghiera e di lavoro, da momenti di solitudine e di comunione. Una vita stabile di sequela Christi in fraternità doveva sembrare loro una presenza profetica possibile – e il monte Carmelo è luogo fortemente evocativo del profeta Elia – nella terra santa martoriata, e a volte non solo essa, da conflitti, violenze e guerre»⁹.

Questo fu il loro *propositum*, ovvero il loro ideale carismatico che iniziarono a vivere stabilendosi presso “la fonte” – secondo la tradizione detta “di Elia” – sul Monte Carmelo. Al fine di consolidare il loro stile di vita chiesero ad Alberto, patriarca di Gerusalemme (1150-1214), una *vitae formula* secondo il loro *propositum*, cioè che rispecchiasse il loro ideale carismatico.

Gli eremiti si rivolsero al patriarca Alberto in quanto in quel momento in Terra Santa «era la persona più competente e più idonea dal punto di vista spirituale, pastorale e canonico»¹⁰. Infatti Alberto oltre che patriarca di Gerusalemme fu legato apostolico di Terra Santa, e prima di essere eletto vescovo di Bobbio (1184) e poi di Vercelli (1185-1205), fu religioso dei canonici regolari di S. Croce di Mortara (Pavia), dei quali fu eletto priore intorno al 1180. Inoltre fu chiamato da papa Innocenzo III a mediare nei delicati rapporti tra il papa e l'imperatore, a risolvere alcune questioni nelle varie chiese locali e ad inserire il movimento degli umiliati nella vita della Chiesa adattandone a tal fine la loro regola¹¹.

⁸ SILVANO GIORDANO, *La Terra Santa al tempo della Regola Carmelitana*, in EVALDO XAVIER GOMES et al. (curr.), *The Carmelite Rule 1207-2007*. Proceedings of the Lisieux conference (4-7 July 2005), Roma 2008 (Textus et studia historica carmelitana 28), 47.

⁹ EGIDIO PALUMBO, *La comunità fondatrice del Carmelo*, in *Horeb. Tracce di spiritualità* 17 (2008) 1, 119-120.

¹⁰ L. c.

¹¹ Sulla figura del patriarca Alberto cfr. VINCENZO MOSCA, *Alberto Patriarca di Gerusalemme. Tempo, Vita, Opera*, Roma 1996 (Textus et studia historica carmelitana 20).

Alberto, dopo un attento discernimento, in un anno imprecisato tra il 1206 e il 1214 scrisse e trasmise agli eremiti del monte Carmelo, denominandoli *fratres*, una *formula vitae* che in seguito sarà riconosciuta come vera e propria regola, approvata e *Bullata*, con la bolla del 1 ottobre 1247 *Quae honorem conditoris* di Innocenzo IV¹². La Regola del Carmelo approvata nel 1247 è il testo definitivo a cui attinge ancora oggi tutta la Famiglia del Carmelo.

1.2. Il genere letterario della Regola del Carmelo

1.2.1. Il genere letterario epistolare

Dal punto di vista letterario la Regola del Carmelo è una lettera¹³. Nel secolo in cui fu redatta, scrivere lettere era diventato una vera e propria arte. Vi erano scuole e trattati che preparavano all'*ars dictandi* o *ars dictaminis*. Secondo i principi stabiliti in queste scuole ogni lettera deve avere una struttura ben determinata così composta: parole di introduzione (*salutatio* o *prologus*); un punto di partenza (*exordium*); un'esposizione (*narratio*); e infine una conclusione (*conclusio*). Il *prologus* del mittente è finalizzato a catturare la benevolenza del destinatario, l'*exordium* ad esprimere la motivazione dello scritto, la *narratio* all'esposizione chiara e dettagliata dei fatti, seguita dall'argomentazione a sostegno dell'esposizione degli stessi. Infine la *conclusio* ricapitola lo scritto, evidenzia la finalità dello stesso e tende a coinvolgere emotivamente il destinatario¹⁴.

La Regola del Carmelo segue bene questa disposizione nel suo testo. Infatti in essa ritroviamo, subito dopo il saluto iniziale (*saluta-*

¹² Cfr. C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo. Origine - Natura - Significato*, Roma 1973 (Textus et studia historica carmelitana 12), 183-298. Il capitolo a cui fa riferimento il rimando tratta in specifico della bolla con cui si pose fine al lavoro di revisione del testo Albertino in seguito ai decreti del Concilio Lateranense IV prima (1215) e al passaggio dei frati in occidente poi (1238 circa; Cipro, Messina, Hulne ed Aylesford [Inghilterra], Aygalades [Provenza], Pisa: tutti fondati nel periodo 1238-1249).

¹³ Del testo della *Regula Ordinis fratrum Beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmelo* non si possiede, purtroppo, l'originale. Il testo attuale più antico in latino ci è pervenuto attraverso la bolla *Quae honorem conditoris* di Innocenzo IV del 1247, la cui trascrizione è conservata nell'Archivio Segreto Vaticano (Reg. Vat. 21, ff. 465v-466r). Noi seguiamo il testo edito in *Analecta Ordinis Carmelitarum* 50 (1999) 151-155. Esso è citato secondo la nuova numerazione a margine fissata dai due Consigli Generali dei Carmelitani, O.Carm. e OCD, che il 21 maggio 1998, riuniti in seduta congiunta, hanno stabilito una comune suddivisione in 24 paragrafi, senza titoli. Il testo, con la nuova numerazione a margine, è stato pubblicato in una dichiarazione comune del 30 maggio 1999. Noi qui citeremo il testo con l'abbreviazione *RCarm* seguita dal numero del paragrafo.

¹⁴ Cfr. BRIAN VICKERS, *Storia della retorica*, Bologna 1994, 303-309.

tio), un esordio (*exordium*) in cui si espone il nucleo della vita religiosa, dopo questo la parte più estesa che contiene un'esposizione (*narratio*) del *progetto di vita*, infine il commiato (*conclusio*) che sottolinea la finalità della Regola.

La struttura epistolare emerge chiaramente nella *salutatio*. Questa parte è infatti divisa a sua volta nelle altre tre parti previste dall'*ars dictaminis*. Troviamo infatti in *RCarm* 1:

- a) il nome del mittente (*intitulatio*): «Albertus, Dei gratia Ierosolimitanae Ecclesiae vocatus patriarcha»;
- b) il nome del destinatario (*inscriptio*): «dilectis in Christo filiis B. et coeteris heremitis qui sub eius obedientia iuxta Fontem in monte Carmeli morantur»;
- c) il saluto del mittente (*salutatio*): «in Domino salutem et Sancti Spiritus benedictionem».

Il suo carattere e la sua struttura di lettera «evidenzia sia il tono cortese, amicale e familiare dello scritto, sia l'autenticità delle relazioni pastoralmente fraterne e dialogiche tra la comunità fondatrice dei frati eremiti del monte Carmelo e il patriarca Alberto»¹⁵. L'approccio letterario al testo della Regola, quindi, risulta utile per una più esatta comprensione della disposizione delle sue parti.

1.2.2. Il genere letterario di regola monastica

Oltre al genere epistolare, la Regola del Carmelo assume un altro genere letterario: quello di *regola*, che, rendendosi in un certo modo affine alle *regole monastiche*, designa il modo di vivere dei frati-eremiti del monte Carmelo, facendo riecheggiare in esso – a volte in modo esplicito, altre volte in modo implicito – la *mens* della tradizione monastica, le voci di «altre tradizioni religiose specialmente della Regola di sant'Agostino e di autori classici come Cassiano»¹⁶.

Va precisato che la Regola del Carmelo di per sé non è stata scritta per dei monaci, ma in essa comunque «si avverte che sia avvenuto un vero e proprio processo di *ricezione* della tradizione monastica riguardo ad alcune consuetudini e intuizioni spirituali, le quali sono state rimodulate e armonizzate creativamente nel proprio progetto di vita, raggiungendo, a volte, una punta di originalità»¹⁷.

¹⁵ E. PALUMBO, *La comunità fondatrice*, cit., 123.

¹⁶ KEES WAALJMAN, *L'approccio storico alla Regola del Carmelo*, in CLAUDIO MACCISE (cur.), *La Regola del Carmelo. Nuovi orizzonti*, Roma 2000, 14.

¹⁷ E. PALUMBO, «Secondo le disposizioni dei santi Padri». *Echi della tradizione monastica nella Regola del Carmelo*, in *Horeb. Tracce di spiritualità* 17 (2008) 2, 114.

Il rifarsi a tradizioni monastiche precedenti è plasticamente espresso nell'*exordium* che, prendendo in prestito le parole iniziali della lettera agli Ebrei, menziona i *sancti patres* della tradizione monastica: «*Multipharie multisque modis sancti patres instituerunt qualiter quisque, in quocumque ordine fuerit, vel quemcumque modum religiosae vitae elegerit, in obsequio Ihesu Christi vivere debeat, et eidem fideliter de corde puro et bona conscientia deservire*»¹⁸. Tutte le forme di vita religiosa (*multipharie*), infatti, esprimono un modo (*multisque modis*) di vivere proprio in cui tutti i membri si riconoscono. Il patriarca Alberto qui «evoca la pluriformità della vita religiosa. Il suo principale interesse comunque riguarda quel nucleo religioso che a tutti si può applicare: “vivere in ossequio di Gesù Cristo e servirlo fedelmente con cuore puro e buona coscienza”»¹⁹, ovvero l'affermazione, spesso ribadita dai *sancti patres*, del primato della *sequela Christi* comune ad ogni forma di vita cristiana²⁰.

Altri riferimenti alla *mens* della tradizione monastica, che troviamo espressi nella Regola del Carmelo, riguardano la pratica della *lectio divina* (cfr. *RCarm* 10), la povertà e la condivisione dei beni (cfr. *RCarm* 12), l'esortazione al combattimento spirituale (cfr. *RCarm* 18-19), al lavoro manuale (cfr. *RCarm* 20) e al silenzio (cfr. *RCarm* 21)²¹.

Anche nella *conclusio* ritroviamo una eco della *mens* monastica, qui si dice infatti: «*Haec breviter scripsimus vobis, conversationis vestre formulam statuentes, secundum quam vivere debeatis. Si quis autem supererogaverit, ipse Dominus, cum redierit, reddet ei; utatur tamen discretione, que virtutum est moderatrix*»²². Il patriarca Alberto sottolinea l'essenzialità della Regola, nella forma ma anche nei contenuti. La Regola non ha detto tutto, ha dato soltanto alcune indicazioni essenziali per un progetto di vita fraterna in comunità fondato sulla sequela del Signore. Così fa d'altra parte tutta la tradizione monastica che «non enfatizza mai la propria regola, anzi la relativizza ponendola sotto il primato della Parola di Dio vissuta nella carità»²³.

Della *mens* monastica è dunque permeata la Regola del Carmelo. Ma anche altri scritti successivi testimoniano la permanenza di questo animo monastico nel Carmelo. Uno fra tutti è il *De institutione primorum monachorum*, composto tra il 1379 e il 1391 dal provin-

¹⁸ *RCarm* 2.

¹⁹ K. WAALJMAN, *L'approccio storico*, cit., 9.

²⁰ Cfr. E. PALUMBO, «*Secondo le disposizioni*», cit., 114-115.

²¹ Cfr. *Ibid.*, 116-120.

²² *RCarm* 24.

²³ E. PALUMBO, «*Secondo le disposizioni*», cit., 120.

ziale dei carmelitani di Catalogna, Filippo Ribot²⁴, scritto che «interpreta la figura del profeta Elia come modello di vita dei carmelitani, proprio al modo dell'ermeneutica tipologica del monachesimo»²⁵.

1.2.3. I codici linguistici

Nella Regola del Carmelo, oltre a questi veri e propri generi letterari, «vari sono i codici linguistici presenti nello stesso testo»²⁶. Un breve sguardo a questi codici è utile per accostarci al progetto di vita espresso dal testo della Regola.

Innanzitutto il *codice biblico*: esso è il più diffuso e «radica tutto il progetto nell'orizzonte cristiano della *sequela Christi* e dell'attesa della sua Venuta; ne ispira le linee fondamentali, ne motiva le scelte di fondo, ne indica i modelli»²⁷.

Il *codice spirituale* mette insieme «alcuni elementi recepiti dalla spiritualità monastica, con alcuni di quelli emergenti dai movimenti eremitico-cenobitico, penitenziale, laicale e dei frati 'mendicanti' del tempo»²⁸.

Il *codice liturgico* ritma i tempi personali e comunitari con quelli della preghiera della Chiesa.

Il *codice estetico-simbolico* è «finalizzato a dare forma e iconizzazione al progetto di vita»²⁹ attraverso l'architettura del monastero o il simbolismo delle «armi spirituali come 'veste' della persona»³⁰.

Il *codice normativo-giuridico* è rivolto a quegli elementi essenziali perché una vita comunitaria possa essere riconosciuta dalla Chiesa. C'è da notare che nella Regola del Carmelo questo codice «si rivela profondamente umano, attento cioè alla equilibrata valorizzazione delle persone e alla giusta considerazione delle situazioni concrete delle stesse»³¹.

Il *codice esperienziale*: lo denominiamo così «perché alcune volte la Regola fa leva sulla saggezza umana dettata dall'esperienza, altre volte lascia liberi di discernere e decidere secondo criteri di utilità, convenienza, comodità, opportunità e discrezione»³².

²⁴ Cfr. *Formazione dei primi monaci*, in D. CUMER (cur.), *Primi scritti carmelitani*, Roma 1986, 107-157.

²⁵ E. PALUMBO, «Secondo le disposizioni», cit., 122.

²⁶ Id., *La comunità fondatrice*, cit., 123.

²⁷ L. c.

²⁸ L. c.

²⁹ L. c.

³⁰ Ibid., 124.

³¹ L. c.

³² L. c.

1.3. La struttura della Regola

Nell'analizzare la struttura della Regola del Carmelo vogliamo esaminare i rapporti esistenti fra i vari elementi letterari del testo. Così facendo è possibile «ricostruire la *struttura letterario-teologica* di esso, che ne evidenzia il tessuto espressivo, la coerenza interna e il senso dell'insieme»³³, e, nel contempo, far emergere da tale struttura la proposta di un progetto di vita fraterna in comunità fondato sulla Parola di Dio, oggetto specifico di questo nostro studio.

1.3.1. Struttura concentrica

Osservando l'ordine dei paragrafi del testo della Regola emerge una struttura *concentrica* (ABC/C'B'A'). Riportiamo qui semplicemente lo schema che spiegheremo nei sottoparagrafi successivi:

	A	RCarm 1-3:	orizzonte cristologico dell' <i>obsequium/sequela Christi</i> .
	B	RCarm 4-9:	<i>relazione di fraternità</i> tra priore e fratelli.
	C	RCarm 10-17:	fondamenti teologico-spirituali della vita comune in fraternità.
	C'	RCarm 18-21:	per una spiritualità del quotidiano.
	B'	RCarm 22-23:	<i>relazione di fraternità</i> più matura tra priore e fratelli.
	A'	RCarm 24:	orizzonte cristologico dell'attesa della <i>venuta del Signore</i> .

1.3.2. L'orizzonte cristologico

La sezione dei paragrafi iniziali (cfr. RCarm 1-3: A), che secondo l'uso ormai tradizionale nell'Ordine Carmelitano è denominata *prologo*, e dove è teologicamente centrale il tema dell'*ossequio-sequela di Gesù Cristo*, ha una rispondenza nel paragrafo conclusivo (cfr. RCarm 24: A'), tradizionalmente denominato *epilogo*, dove è teologicamente dominante il tema del *ritorno del Signore*.

Riportiamo qui il testo dei paragrafi suddetti della Regola:

«[1] Albertus, Dei gratia Ierosolimitanae Ecclesiae vocatus patriarcha, dilectis in Christo filiis B. et coeteris heremitis qui sub eius obedientia iuxta Fontem in monte Carmeli morantur, in Domino salutem et Sancti Spiritus benedictionem.

³³ Id., *Narrare la bellezza del vivere come fratelli. La struttura della Regola del Carmelo*, in *Horeb. Tracce di spiritualità* 17 (2008) 3, 115.

[2] Multipharie multisque modis sancti patres instituerunt qualiterquisque, in quocumque ordine fuerit, vel quemcumque modum religiosae vitae elegerit, in obsequio Ihesu Christi vivere debeat, et eidem fideliter de corde puro et bona conscientia deservire.

[3] Verum, quia requiritis a nobis, ut iuxta propositum vestrum tradamus vobis vitae formulam, quam tenere in posterum debeatis. [...]

[24] Haec breviter scripsimus vobis, conversationis vestre formulam statuantes, secundum quam vivere debeatis. Si quis autem supererogaverit, ipse Dominus, cum redierit, reddet ei; utatur tamen discretione, que virtutum est moderatrix».

Qui c'è da notare che il prologo e l'epilogo costituiscono una prima inclusione tematica che «racchiude tutto il testo e ne indica l'orizzonte *cristologico*: si apre con l'*ossequio/sequela* e si chiude 'aprendosi' all'*attesa creativa della venuta del Signore*»³⁴. Questi due temi fondamentali, che aprono e chiudono il testo della Regola, offrono le linee guida al progetto di vita ivi delineato per un cammino di crescita spirituale in Cristo. Infatti «l'*ossequio/sequela* è cammino di obbedienza-ascolto di Cristo e della sua Parola nell'oggi della Chiesa e del mondo; l'*attesa* è cammino operoso e creativo verso il Cristo Veniente, nella consapevolezza che è Lui che porterà a termine l'opera che ha iniziato in noi (cf. Fil 1,6)»³⁵.

Scrutando ancora il prologo e l'epilogo, possiamo rintracciare all'interno di questi paragrafi una corrispondenza teologicamente significativa. In *RCarm* 3, cioè nella parte finale del prologo, troviamo la menzione del *propositum* dei frati eremiti che «esprime implicitamente l'azione dello Spirito Santo, poiché il *proposito* fa riferimento al loro carisma, al loro ideale di vita di *obsequium/sequela Christi* ispirato dallo Spirito»³⁶. Un altro riferimento implicito all'azione dello Spirito Santo lo ritroviamo in *RCarm* 24, cioè nell'epilogo, dove si consiglia di usare «discretione, que virtutum est moderatrix». Infatti «il discernimento, inteso in senso evangelico, è posto sotto l'azione e l'opera dello Spirito Santo (cf. 1Cor 12,10; 1Ts 5,21; 1Gv 4,1)»³⁷.

1.3.3. Fraternità vissuta nel Signore

Una seconda inclusione, interna alla prima già vista, è costituita dalle due sezioni formate da *RCarm* 4-9 (B) e 22-23 (B'). Entrambe le sezioni sono accomunate dal tema della relazione tra priore e fratelli.

³⁴ E. PALUMBO, *Narrare la bellezza*, cit., 118.

³⁵ L. c.

³⁶ Ibid., 118-119.

³⁷ Ibid., 119.

Ecco il testo della sezione *RCarm* 4-9 (B):

«[4] Illud in primis statuimus, ut unum ex vobis habeatis Priorem, qui ex unanimi omnium assensu, vel maioris et sanioris partis, ad hoc officium eligatur; cui obedientiam promittat quilibet aliorum, et promissam studeat operis veritate servare, cum castitate et abdicatione proprietatis.

[5] Loca autem habere poteritis in heremis vel ubi vobis donata fuerint, ad vestrae religionis observantiam apta et commoda, secundum quod Priori et fratribus videbitur expedire.

[6] Praeterea, iuxta situm loci quem inhabitare proposueritis, singuli vestrum singulas habeant cellulas separatas, sicut per dispositionem Prioris ipsius, et de assensu aliorum fratrum vel sanioris partis, eadem cellulae cuique fuerint assignatae.

[7] Ita tamen ut in communi refectorio ea, que vobis erogata fuerint, communiter aliquam lectionem sacrae Scripturae audiendo, ubi commode poterit observari, sumatis.

[8] Nec liceat alicui fratrum, nisi de licentia Prioris, qui pro tempore fuerit, deputatum sibi mutare locum, vel cum alio permutare.

[9] Cellula Prioris sit iuxta introitum loci, ut venientibus ad eundem locum primus occurrat; et de arbitrio et de dispositione ipsius postmodum, que agenda sunt, cuncta procedant».

Questa sezione che apre la seconda inclusione della Regola è a sua volta delimitata nei paragrafi 4 e 9 dal riferimento diretto al priore. In essa la relazione *priore-fratelli* «riguarda il discernimento comunitario sulle strutture essenziali per favorire la vita fraterna in comune: l'elezione del priore e l'obbedienza dei fratelli vissuta in trasparenza e verità; la scelta dei luoghi di abitazione, per quanto è possibile, adatti alla loro forma di vita religiosa»³⁸.

L'altra sezione, che chiude la seconda inclusione della Regola, è costituita da *RCarm* 22-23 (B'):

«[22] Tu autem, frater B. et quicumque post te institutus fuerit Prior, illud semper habeatis in mente, et servetis in opere, quod Dominus ait in evangelio: Quicumque voluerit inter vos maior fieri, erit minister vester, et quicumque voluerit inter vos primus esse, erit vester servus.

[23] Vos quoque, caeteri fratres, Priorem vestrum honorate humiliter, Christum potius cogitantes quam ipsum, qui posuit illum super capita vestra, et ecclesiarum praepositis ait: Qui vos audit, me audit, qui vos spernit, me spernit; ut non veniatis in iudicium de contemptu, sed de obedientia mereamini eternae vitae mercedem».

³⁸ L. c.

In questa sezione si ripropone la relazione *priore-fratelli*. Qui la relazione è però posta «ad un livello più profondo e più maturo dal punto di vista teologico-spirituale»³⁹. Infatti, al priore è chiesto «in obbedienza al vangelo, di presiedere la comunità diventando servo e schiavo come Cristo»⁴⁰; ai fratelli, sempre in obbedienza al vangelo, è chiesto «di onorare umilmente il priore in una relazione di vera obbedienza»⁴¹.

Un mutamento di linguaggio intanto è avvenuto in queste esortazioni. Mentre nella *salutatio* i destinatari sono chiamati *eremiti* in questi paragrafi che fondano le relazioni fra di loro vengono chiamati *frater/fratres*. Il cambiamento non può essere casuale ma vuole intenzionalmente delineare la loro vita comune in senso «pienamente evangelico, come *fraternità vissuta nel Signore*, dove il dono, il fondamento e la ragione ultima della bellezza del vivere insieme come fratelli (cf. Sal 133) stanno soltanto in Lui»⁴².

1.3.4. Il nucleo centrale della Regola

L'inclusione precedente racchiude come in un abbraccio il nucleo centrale del testo, che è il cuore della Regola. Esso è costituito da altre due sezioni, *RCarm* 10-17 (C) e 18-21 (C'), poste «come un 'dittico' in parallelismo simmetrico»⁴³.

Ecco il testo di *RCarm* 10-17 (C):

«[10] Maneant singuli in cellulis suis, vel iuxta eas, die ac nocte in lege Domini meditantes, et in orationibus vigilantes, nisi aliis iustis occasionibus occupentur.

[11] Hii, qui horas canonicas cum clericis dicere norunt, eas dicant secundum constitutionem sacrorum Patrum et Ecclesiae approbatam consuetudinem. Qui eas non noverunt, vigintiquinque vicibus Pater noster dicant in nocturnis vigiliis, exceptis Dominicis et sollemnibus diebus, in quorum vigiliis praedictum numerum statuimus duplicari, ut dicatur Pater noster vicibus quinquaginta. Septies autem eadem dicatur oratio in laudibus matutinis. In aliis quoque horis septies similiter eadem sigillatim (singillatim) dicatur oratio, praeter officia vespertina, in quibus ipsam quindecies dicere debeatis.

[12] Nullus fratrum aliquid esse sibi proprium dicat, set sint vobis omnia communia et distribuatur unicuique per manum Prioris, id est per fratrem ab eodem ad idem officium deputatum, prout cuique opus erit, inspectis aetatibus et necessitatibus singulorum.

³⁹ L. c.

⁴⁰ L. c.

⁴¹ L. c.

⁴² Ibid., 120.

⁴³ L. c.

[13] Asinos autem, sive mulos, prout vestra expostulaverit necessitas, vobis habere liceat, et aliquod animalium sive volatilium nutrimentum.

[14] Oratorium, prout comodius fieri poterit, construatur in medio cellularum, ubi mane per singulos dies ad audienda missarum sollemnia convenire debeatis, ubi hoc comode fieri potest.

[15] Dominicis quoque diebus, vel aliis, ubi opus fuerit, de custodia ordinis et animarum salute tractetis; ubi etiam excessus et culpa fratrum, si quae in aliquo deprehensae fuerint, caritate media corrigantur.

[16] Ieiunium singulis diebus, exceptis dominicis, observetis a festo Exaltationis sanctae Crucis usque ad diem dominicae Resurrectionis, nisi infirmitas, vel debilitas corporis, aut alia iusta causa ieiunium solvi suadeat, quia necessitas non habet legem.

[17] Ab esu carnium abstineatis, nisi pro infirmitatis vel debilitatis remedio sumantur. Et quia vos oportet frequentius mendicare itinerantes, ne sitis hospitibus onerosi, extra domos vestras sumere poteritis pulmenta cocta cum carnibus; sed et carnibus supra mare vesci licebit».

Questa sezione o “primo pannello del dittico” indica i fondamenti teologico-spirituali della vita comune in fraternità: la *lectio divina* (*die ac nocte in lege Domini meditantes*) e la preghiera personale (*in orationibus vigilantes*), la celebrazione della preghiera della Chiesa (*horas canonicas* o *Pater noster*), la povertà (*nullus fratrum aliquid esse sibi proprium dicat*) e la comunione dei beni (*sint vobis omnia communia*), l’eucaristia comunitaria (*ad audienda missarum sollemnia convenire debeatis*), la riunione di comunità (*de custodia ordinis et animarum salute tractetis*) e la correzione fraterna (*caritate media corrigantur*), il digiuno e l’astinenza (*ieiunium singulis diebus* e *ab esu carnium abstineatis*).

Queste disposizioni

«danno alla vita fraterna in comunità una significativa *valenza teologale*, poiché la rendono non semplice convivenza ma luogo dell’*esperienza del Dio Vivente*, spazio umano abitato dalla presenza di Dio Trinità che è *comunione* di persone tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. E così, attorno alla Parola, meditata, pregata e predicata nell’itineranza tra la compagnia degli uomini, e attorno all’eucaristia, celebrata come convocazione del Signore di fratelli che si lasciano plasmare dalla ‘*fractio panis*’ del dono e della condivisione del corpo di Cristo, la comunità si edifica e cresce come corpo del Signore e perciò come fraternità *nel* Signore, e quindi aperta al dono e alla condivisione, al dialogo e alla correzione fraterna nella carità, capace di una vita semplice, sobria, ed essenziale»⁴⁴.

⁴⁴ L. c.

Questa sezione è delimitata da due paragrafi, 10 e 17, fra loro legati dal tema del *dinamismo efficace della Parola di Dio* che va dall'ascolto meditazione (*in lege Domini meditantes*) alla predicazione nell'itineranza (*quia vos oportet frequentius mendicare itinerantes*), «come a dire che l'ascolto-meditazione della Parola conduce i fratelli all'annuncio e all'evangelizzazione di essa nella compagnia degli uomini»⁴⁵.

L'insieme dei paragrafi, invece, ha un suo intreccio intrinseco che è rivelativo di «quella esigenza fondamentale di *unificazione dell'esistenza cristiana*»⁴⁶. Esso così si sviluppa: la Parola meditata e pregata personalmente (*in lege Domini meditantes*) conduce alla Parola celebrata insieme nella Liturgia delle Ore (*hii, qui horas canonicas cum clericis dicere norunt, eas dicant secundum constitutionem sacrorum Patrum et Ecclesiae*). Da qui scaturisce l'esigenza che questa Parola sia vissuta in una vita povera, semplice (*nullus fratrum aliquid esse sibi proprium dicat*) e capace di condivisione (*sint vobis omnia communia*). Da qui allora la possibilità di vivere l'eucaristia come convocazione di fratelli attorno alla mensa della Parola e del corpo del Signore (*ad audienda missarum sollemnia convenire debeatis*).

L'eucaristia poi chiede ad ogni fratello di essere responsabile della vita comunitaria e, nello stesso tempo, alla comunità di avere cura del bene di ciascuno (*de custodia ordinis et animarum salute tractetis*), attraverso la correzione fraterna esercitata con carità (*caritate media corrigantur*); chiede pure di essere vissuta in una vita sobria (*ieiunium singulis diebus, exceptis dominicis, observetis*) ed essenziale (*ab esu carniū absterneatis*), divenendo così adatta all'evangelizzazione della Parola nell'itineranza tra gli uomini (*quia vos oportet frequentius mendicare itinerantes*), per non essere di peso a quelli che offrono la loro ospitalità (*ne sitis hospitibus onerosi*).

Questo sviluppo mostra come si concretizza «l'impegnativa arte dell'unità di vita, della compenetrazione reciproca della comunione con Dio e della comunione con i fratelli»⁴⁷.

L'altra sezione o "secondo pannello del dittico" è costituita da *RCarm* 18-21 (C'):

«[18] Quia vero temptatio est vita hominis super terram, et omnes qui pie volunt vivere in Christo persecutionem patiuntur, adversarius quoque vester, diabolus, tanquam leo rugiens, circuit querens quem devoret,

⁴⁵ L. c.

⁴⁶ L. c.

⁴⁷ Ibid., 121.

omni sollicitudine studeatis indui armatura Dei, ut possitis stare adversus insidias inimici.

[19] Accingendi sunt lumbi cingulo castitatis; muniendum est pectus cogitationibus sanctis, scriptum est enim: cogitatio sancta servabit te. Induenda est lorica iustitiae, ut Dominum Deum vestrum ex toto corde et ex tota anima et ex tota virtute diligatis, et proximum vestrum tanquam vos ipsos. Sumendum est in omnibus scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere: sine fide enim impossibile est placere Deo. Galea quoque salutis capiti imponenda est, ut de solo Salvatore speretis salutem, qui salvum facit populum suum a peccatis eorum. Gladius autem spiritus, quod est verbum Dei, habundanter habitet in ore et in cordibus vestris; et quaecumque vobis agenda sunt, in verbo Domini fiant.

[20] Faciendum est vobis aliquid operis, ut semper vos diabolus inveniat occupatos, ne ex ociositate vestra aliquem intrandi aditum ad animas vestras valeat invenire. Habetis in hoc beati Pauli apostoli magisterium pariter et exemplum, in cuius ore Christus loquebatur, qui positus est et datus a Deo predicator et doctor gentium in fide et veritate, quem si secuti fueritis, non poteritis aberrare. In labore, inquit, et fatigatione fuimus inter vos nocte ac die operantes, ne quem vestrum gravaremus: non quasi nos non habeamus potestatem, sed ut nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos. Nam, cum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis: quoniam si quis non vult operari non manducet. Audivimus enim inter vos quosdam ambulantes inquiete, nihil operantes. Hiis autem, qui eiusmodi sunt, denuntiamus et obsecramus in Domino Ihesu Christo, ut cum silentio operantes suum panem manducant: haec via sancta est et bona; ambulate in ea.

[21] Commendat autem Apostolus silentium, cum in eo precipit operandum, et quemadmodum propheta testatur: cultus iustitiae silentium est; et rursus: in silentio et spe erit fortitudo vestra. Ideoque statuimus ut dicto completorio silentium teneatis usque ad primam dictam sequentis diei. Alio vero tempore, licet silentii non habeatur observatio tanta, diligentius tamen a multiloquio caveatur, quoniam sicut scriptum est, et non minus experientia docet, in multiloquio peccatum, non deerit; et qui inconsideratus est ad loquendum sentiet mala. Item, qui multis verbis utitur, laedit animam suam. Et Dominus in evangelio: de omni verbo otioso, quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicii. Faciat ergo unusquisque stateram verbis suis, et frenos rectos hori suo, ne forte labatur et cadat in lingua, et insanabilis sit casus eius ad mortem. Custodiens cum propheta vias suas, ut non delinquat in lingua sua, et silentium, in quo cultus iustitiae est, diligenter et caute studeat observare».

Questa sezione (*RCarm* 18-21: C'), posta in parallelismo con la precedente (*RCarm* 10-17: C), contiene i paragrafi più estesi di tutta la Regola e soprattutto i più intessuti di sacra Scrittura. L'argomento

che permette l'accostamento parallelo alla sezione precedente è dato dall'unità del testo che «ripresenta il legame tra Parola e vita attraverso la proposta di una *spiritualità del quotidiano*, ovvero di una esistenza che si lascia guidare dallo Spirito nella ferialità dei giorni»⁴⁸.

Un elemento che tiene insieme *RCarm* 18-21 è il peculiare linguaggio. In questi paragrafi esso si fa più esortativo, sapienziale e utilizza il lessico proprio del vivere quotidiano a proposito di questioni spirituali che riguardano: le tentazioni/prove della «vita hominis super terram»⁴⁹; la persecuzione cui sono soggetti coloro che «pie volunt vivere in Christo»⁵⁰; il modo in cui affrontare i conflitti interiori e relazionali che lacerano l'esistenza dei credenti esortando ad «indui armatura Dei»⁵¹ affinché «possitis stare adversus insidias inimici»⁵²; la necessità di un lavoro perché «semper vos diabolus inveniat occupatos»⁵³ per evitare che «ex ociositate vestra aliquem intrandi aditum ad animas vestras valeat invenire»⁵⁴ e la necessità del silenzio che è «cultus iustitiae»⁵⁵ per un'autentica comunicazione con gli altri e raccomandato «alio vero tempore»⁵⁶.

L'unità tematico-strutturale di questa sezione è data pure dalla forma in cui i paragrafi che la compongono si succedono. Il testo infatti si presenta come costruito a catena attraverso la figura retorica dell'anadiplosi⁵⁷. Infatti alla fine del paragrafo 19 troviamo il verbo *fare* nell'esortazione «quaecunque vobis agenda sunt, in verbo Domini fiant»; poi lo stesso verbo ritroviamo all'inizio del successivo paragrafo 20 nell'esortazione «faciendum est vobis aliquid operis». Il lavoro, compiuto meditando la Parola del Signore, diventa parte integrante della vita del frate eremita. Raccomandando poi di lavorare in silenzio, l'esortazione paolina espressa alla fine del paragrafo 20 «ut cum silentio operantes suum panem manducent» è ripresa nel paragrafo 21 con la frase «commendat autem Apostolus silentium». Il silenzio costituisce il terreno fecondo in cui radicare il rispetto verso

⁴⁸ L. c.

⁴⁹ *RCarm* 18.

⁵⁰ L. c.

⁵¹ L. c.

⁵² L. c.

⁵³ *RCarm* 20.

⁵⁴ L. c.

⁵⁵ *RCarm* 21.

⁵⁶ L. c.

⁵⁷ *L'anadiplosi* o reduplicazione consiste nel riprendere, all'inizio di un periodo, una parola o un gruppo di parole poste alla fine di quello precedente. Cfr. M. SENSINI, *Le parole e il testo. Teoria e pratica del testo*, Milano 1989, 125.

gli altri e verso se stessi. Da quanto individuato appare con chiarezza che, attraverso la disposizione a catena, l'intera sezione si mostra ben unita e articolata.

Le due sezioni, *RCarm* 10-17 e 18-21, che rappresentano il nucleo centrale della Regola del Carmelo, studiate nella loro disposizione testuale, già fanno intravedere la possibilità di realizzare un'esistenza cristiana fondata dalla potenza efficace della Parola di Dio, Parola capace di plasmare la comunità dei frati eremiti del monte Carmelo e il loro vissuto quotidiano.

Analizzare la forma letteraria della Regola del Carmelo ci ha consentito di evidenziare la struttura teologico-spirituale che costituisce la trama del progetto di vita in essa contenuto. Questo studio ci ha condotti ad una prima comprensione del testo della Regola che potremmo considerare come una «'scuola di vita', dove umilmente si impara a discernere quel disegno coerente che dà senso al tutto, per riprovare a narrare anche nell'oggi, nella fatica dei nostri giorni e nella varietà dei contesti esistenziali, l'evangelica bellezza del vivere insieme come fratelli nel Signore»⁵⁸.

1.4. *Il codice biblico nella Regola del Carmelo*

Quando i frati eremiti del Monte Carmelo chiesero al patriarca Alberto una *formula vitae* egli sviluppò la sua risposta volgendosi verso l'unica fonte che poteva fornire un tale orientamento.

«In Albert's world, biblical study had as its objective the Bible's appropriation and application to daily life. As a result, in the Carmelite Rule we have the opportunity to read the Bible with Albert, Patriarch of Jerusalem, to observe his choice of texts, his hermeneutic, and his interpretation of particular biblical passages. Given the Rule's brevity, the texts Albert selected were central, at least in his mind, for illuminating the way of life that the hermits sought to follow»⁵⁹.

Come esegeta medievale, Alberto ha fiducia che la Bibbia riveli che cosa fare e su cosa puntare. Così, egli estrae dalla sacra Scrittura la risposta alla richiesta degli eremiti, ed incoraggia i suoi interlocutori a fare altrettanto attraverso l'esortazione «die ac nocte in lege Domini meditantes»⁶⁰. La Bibbia è dunque la sua risorsa per guidare

⁵⁸ E. PALUMBO, *Narrare la bellezza*, cit., 122.

⁵⁹ CRAIG MORRISON, *The Carmelite Rule: Reading the Bible*, in E.X. GOMES et al. (cur.), *The Carmelite Rule*, cit., 13.

⁶⁰ *RCarm* 10.

gli sforzi umani nella realizzazione del *propositum* perseguito dagli eremiti. Egli si è confrontato con i suoi temi, le sue immagini e la sua lingua. Dove altro poteva tentare di formulare un modo di vita per coloro che avevano chiesto la sua guida? Così la sua composizione si scioglie alla fine in un *collage* di citazioni bibliche e di allusioni. Per mezzo di questo *collage* ha dimostrato a quei primi eremiti che le sue idee non erano nuove. Erano soltanto il frutto di una rilettura della Bibbia alla luce della quale aveva ricercato una formula di vita per essi⁶¹.

In un testo così breve come quello della Regola carmelitana colpisce subito l'abbondanza dei riferimenti biblici. Chi legge il testo è condotto a confrontarsi di continuo con un messaggio che si rivela tanto più vivo e profondo quanto più viene apprezzato alla luce della sacra Scrittura in esso contenuta.

«Verbum Dei, habundanter habitet in ore et in cordibus vestris; et quaecunque vobis agenda sunt, in verbo Domini fiant»⁶². Questo invito rivolto ai frati eremiti è confermato in tutto il testo della Regola: esso interpella, affinché quello che è letto venga letto col cuore e con l'intelligenza ripieni della Parola di Dio. Infatti

«è tale la presenza della Parola di Dio nel documento da imprimere ad esso, per lunghi tratti, la forma di un discorso biblico intelligentemente condotto, applicato ed articolato. E quando pensiamo che per Sant'Alberto la Parola di Dio non poteva non essere insieme Cristo stesso e le Scritture che propongono Cristo, comprendiamo la portata dell'esortazione riferita: vivano i frati del Carmelo le ricchezze di Cristo realizzate nelle loro persone ed attingano alla fonte delle Scritture l'intelligenza delle cose di Dio, la sapienza di vita, gli stimoli e le certezze spirituali, che si addicono a dei credenti chiamati a percorrere, con radicalismo evangelico, il cammino cristiano della coerenza e della fedeltà»⁶³.

Ponendoci in questa intelligenza del testo della Regola cercheremo di leggerne in chiave biblica alcuni punti, che delineano il percorso tracciato per un progetto di vita evangelicamente vissuto.

Nel saluto iniziale «Albertus, Dei gratia Ierosolimitanae Ecclesiae vocatus patriarcha, dilectis in Christo filiis B. et coeteris heremitis qui sub eius obedientia iuxta Fontem in monte Carmeli morantur, in

⁶¹ Cfr. C. MORRISON, *The Carmelite Rule: Reading the Bible*, cit., 36-37.

⁶² *RCarm* 19.

⁶³ GIOVANNI HELEWA, *Parola di Dio e Regola del Carmelo*, in C. MACCISE (cur.), *La Regola del Carmelo*, cit., 21.

Domino salutem et Sancti Spiritus benedictionem»⁶⁴ si riconoscono facilmente «struttura, motivi, citazioni dell'epistolario paolino (cf Rm 1,1-7; 1Cor 1,1-3; 2Cor 1,1-2; Fm 1)»⁶⁵. Così pure «l'epilogo attinge allo stesso modello retorico (cf 1Pt 5,12; Eb13,22)»⁶⁶.

1.4.1. Appartenenti a Cristo

Con l'esortazione alla frequentazione assidua della Parola di Dio⁶⁷ Alberto di Gerusalemme non poteva non comprendere in quella Parola divina la persona viva di Cristo e le sacre Scritture che ne propongono la verità.

Già nel prologo emerge chiara un'ispirazione cristocentrica. «L'intenzione dichiarata di Sant'Alberto è di fissare una "formula di vita" che precisi il *modo* (*qualiter*) in cui gli "eremiti" dovranno conseguire il *propositum* che li ha radunati sul Monte Carmelo»⁶⁸ e «in obsequio Ihesu Christi vivere debeat, et eidem fideliter de corde puro et bona conscientia deservire»⁶⁹. Parecchie sono le reminiscenze bibliche dietro questo testo⁷⁰ che evidenziano la prospettiva nella quale è stata redatta la Regola, quella di offrire una forma di vita in cui i frati eremiti del monte Carmelo vengono interpellati anzitutto come credenti-battezzati. Per essi infatti «queste parole esprimono quella che conviene riconoscere come la comune vocazione dei battezzati»⁷¹. Essi infatti non possono non impegnarsi nel progetto di *servire* Gesù Cristo e di rendergli l'*obsequium* con cui riconoscerlo come Signore della propria vita.

L'intenzione del patriarca Alberto dunque è quella di radicare il *propositum* dei frati eremiti, ovvero il loro ideale carismatico, anzitutto in una esistenza coerentemente cristiana. Ed «è questa, infatti, la connotazione globale e primaria che risulta dalla massiccia ed articolata presenza della Parola di Dio nel testo della Regola»⁷², Parola a cui si ispira anzitutto per formulare la modalità specifica che dovrà incarnare sul monte Carmelo la comune vocazione cristiana.

⁶⁴ RCarm 1.

⁶⁵ ROBERTO FORNARA, *Bibbia e Regola del Carmelo*, in E. BOAGA – L. BORRIELLO, *Dizionario Carmelitano*, cit., 86.

⁶⁶ L. c.

⁶⁷ Cfr. RCarm 19.

⁶⁸ G. HELEWA, *Parola di Dio*, cit., 22.

⁶⁹ RCarm 2.

⁷⁰ *In obsequio Jesu Christi*: cfr. 2Cor 10,5; Fil 2,17.30; Rm 9,4; 12,1; 15,31; Rm 5,19; Fil 2,8; Eb 5,8-9; 12,2. *De corde puro et bona conscientia*: cfr. 1Tm 1,5.19; Eb 13,18; 1Pt 1,22; 3,16; Sal 24,4; Sir 2,1.

⁷¹ G. HELEWA, *Parola di Dio*, cit., 22.

⁷² Ibid., 23.

Tutti i battezzati infatti appartengono a Cristo⁷³, a cui è dovuta ogni sottomissione⁷⁴. Ogni battezzato è chiamato ad impegnarsi in quella che Paolo chiama *l'obbedienza della fede*⁷⁵, e questa altro non è che *l'obbedienza a Cristo*⁷⁶ vissuta come *servi*⁷⁷ che intendono vivere nell'*ossequio* del Cristo loro Signore⁷⁸ servendolo *con cuore pure ed una buona coscienza*⁷⁹.

Al testo sacro dunque

«il Legislatore ricorre con distinta oculatezza, perché ad esso egli si ispira anzitutto per formulare la modalità specifica che dovrà incarnare sul Monte Carmelo la predetta comune vocazione cristiana. [...] Questo progetto così come si lascia intuire alla luce del dato scritturistico, appare come la espressione istituzionale di un *impegno* e di un *ideale*, ambedue concepiti come ricerca di radicale coerenza cristiana. L'ideale è quello di una vita comune che riproduca il volto e l'anima della prima comunità cristiana di Gerusalemme esemplarmente descritta nel Libro degli *Atti*. L'impegno rientra in tale idea ed è quello principalmente di un combattimento vigile e perseverante, come si addice a dei credenti decisi a difendere la propria identità battesimale»⁸⁰.

1.4.2. Ad immagine della Chiesa primitiva di Gerusalemme

Gli elementi principali che costituiscono il progetto di vita espresso dalla Regola, quello della dimensione comunitaria e l'impegno personale di preghiera vigilante e di lotta, anch'essi affondano le loro radici nell'*humus* biblico.

L'esistenza cristiana ricevuta nel battesimo impegna i *chiamati*⁸¹ in un preciso *cammino*⁸². «È l'unione fraterna concretamente vissuta il cammino nuovo che si addice a coloro che sono stati introdotti nella novità di Cristo»⁸³. Il rapporto di fraternità è fondato sul mistero d'unità di Cristo, come dice lo stesso Paolo: «Un solo corpo e un solo spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella

⁷³ Cfr. Gal 3,27.29.

⁷⁴ Cfr. Fil 2,9-11.

⁷⁵ Cfr. Rom 1,5; 16,26.

⁷⁶ Cfr. 2Cor 10,5.

⁷⁷ Cfr. Rom 1,1; Gal 1,10; Fil 1,1.

⁷⁸ Cfr. 2Cor 5,9; Rom 14,18.

⁷⁹ Cfr. 1Tm 1,5.19.

⁸⁰ G. HELEWA, *Parola di Dio*, cit., 23.

⁸¹ Cfr. Ef 4,1.

⁸² Cfr. Ef 4,2-3.

⁸³ G. HELEWA, *Parola di Dio*, cit., 25.

della vostra vocazione; un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio e Padre di tutti»⁸⁴.

Questo insegnamento paolino sulla *koinonia* è importante «perché è presente all'autore degli *Atti* laddove propone il volto ideale della Chiesa nuova di Cristo, e perché il Legislatore del Carmelo si ispira certamente alla proposta lucana»⁸⁵. Nella Regola infatti «l'ideale di comunione è chiaramente ispirato, per più di un aspetto, al ritratto della comunità cristiana primitiva come emerge dagli *Atti* degli apostoli (cf soprattutto At 2,42-48; 4,32-35), comunità fondata sulla catechesi apostolica, la frazione del pane, la preghiera e la comunione fraterna, che si concretizza nella comunione dei beni»⁸⁶.

Questo ritratto qualifica profondamente il progetto di vita formulato nella Regola del Carmelo. Infatti, l'elezione del priore «unum ex vobis habeatis Priorem, qui ex unanimi omnium assensu, vel maioris et sanioris partis, ad hoc officium eligatur»⁸⁷; l'assegnazione della cella «singuli vestrum singulas habeant cellulas separatas, sicut per dispositionem Prioris ipsius, et de assensu aliorum fratrum»⁸⁸; la mensa e l'ascolto della Parola «in communi refectorio ea que vobis erogata fuerint, communiter aliquam lectionem sacrae Scripturae audiendo»⁸⁹; la lode salmica «qui horas canonicas cum clericis dicere norunt»; la comunanza dei beni «sint vobis omnia communia»⁹⁰; la celebrazione eucaristica «ad audienda missarum sollemnia convenire debeatis»⁹¹; la riunione comunitaria e la correzione fraterna «de custodia ordinis et animarum salute tractetis»⁹²; la discrezione nell'ascesi corporale⁹³; la figura del priore servo umile dei fratelli⁹⁴ e l'esortazione ad onorare il priore⁹⁵, «sono alcuni aspetti che, presi insieme, definiscono un progetto di vita pensato e proposto come ricerca di comunione fraterna matura e generosa, umile e compassionevole»⁹⁶.

⁸⁴ Ef 4,4-6.

⁸⁵ G. HELEWA, *Parola di Dio*, cit., 25.

⁸⁶ R. FORNARA, *Bibbia e Regola*, cit., 86.

⁸⁷ *RCarm* 4.

⁸⁸ *RCarm* 6.

⁸⁹ *RCarm* 7.

⁹⁰ *RCarm* 12.

⁹¹ *RCarm* 14.

⁹² *RCarm* 15.

⁹³ Cfr. *RCarm* 16-17.

⁹⁴ Cfr. *RCarm* 22.

⁹⁵ Cfr. *RCarm* 23.

⁹⁶ G. HELEWA, *Parola di Dio*, cit., 26.

Questa visione Alberto di Gerusalemme la vede cristallizzata nella testimonianza degli Atti e incarnata nella prima comunità di Gerusalemme: «La moltitudine di coloro che erano diventati credenti aveva un cuore solo e un'anima sola»⁹⁷. È una comunità «dove i singoli, investiti nell'intimo dell'energia divina dello Spirito, hanno ricevuto ciascuno "un cuore nuovo e uno spirito nuovo"»⁹⁸. E dalla comunione dei cuori si passa alla comunanza dei beni: «nessuno considerava sua proprietà quello che gli apparteneva, ma fra loro tutto era comune»⁹⁹. E così «la rinuncia personale ai beni della terra risulta in tale modo finalizzata: è un vivere la povertà come conviene ad una comunità che ha "un cuore solo e un'anima sola"»¹⁰⁰.

Uguale è la prospettiva sulla povertà che emerge nella Regola del Carmelo: «Nullus fratrum aliquid esse sibi proprium dicat, set sint vobis omnia communia et distribuatur unicuique per manum Prioris, id est per fratrem ab eodem ad idem officium deputatum, prout cuique opus erit, inspectis aetatibus et necessitatibus singulorum»¹⁰¹. La povertà è qui intesa nel senso di una *koinonia* evangelicamente vissuta e «vede nella rinuncia alla proprietà e nella comunanza dei beni una espressione specifica di quella perfezione che vuole che i fratelli in Cristo abbiano "un cuore solo e un'anima sola"»¹⁰².

1.4.3. La lotta spirituale contro le proprie infedeltà e inconsistenze

Il cammino di *sequela Christi* sul quale si sono posti i frati eremiti del monte Carmelo, espresso nel loro *propositum* e concretizzato nella *formula vitae* dal patriarca Alberto, è un itinerario spirituale che, sebbene abbia la sua origine nella identità cristiana sostenuta dalla grazia di Cristo, tuttavia è ostacolato e pieno di insidie derivate dalle proprie infedeltà e inconsistenze. Perciò l'esortazione al combattimento spirituale¹⁰³; tema che «è biblico e con linguaggio biblico è proposto dal Legislatore»¹⁰⁴.

L'esortazione al combattimento spirituale, infatti, si apre con una serie di citazioni bibliche. «Quia vero temptatio est vita hominis super

⁹⁷ At 4,32a.

⁹⁸ G. HELEWA, *Parola di Dio*, cit., 27.

⁹⁹ At 4,32b.

¹⁰⁰ G. HELEWA, *Parola di Dio*, cit., 27.

¹⁰¹ *RCarm* 12.

¹⁰² G. HELEWA, *Parola di Dio*, cit., 28.

¹⁰³ Cfr. *RCarm* 18-19.

¹⁰⁴ G. HELEWA, *Parola di Dio*, cit., 33.

terram»¹⁰⁵; questa espressione riprende il testo di Giobbe¹⁰⁶ e introduce il tema della *prova-lotta terrena*. Tema che, come afferma l'apostolo Paolo¹⁰⁷, interpella continuamente i cristiani poiché «omnes qui pie volunt vivere in Christo persecutionem patiuntur»¹⁰⁸. Questa ostilità rientra nella volontà maligna del tentatore che, come dice l'apostolo Pietro¹⁰⁹, con ogni mezzo «adversarius quoque vester diabolus, tanquam leo rugiens, circuit querens quem devoret»¹¹⁰. Per fronteggiare tale ostilità i frati del monte Carmelo sono esortati, come già indicato nella Lettera agli Efesini¹¹¹, affinché «omni sollicitudine studeatis indui armatura Dei, ut possitis stare adversus insidias inimici»¹¹².

Il combattimento spirituale, condotto all'insegna dell'identità cristiana, necessita di armi appropriate e «il credente le trova in quella "armatura di Dio" che viene pressantemente invitato ad indossare»¹¹³. Questa armatura è delineata così da Paolo: «noi invece, che apparteniamo al giorno, siamo sobri, vestiti con la corazza della fede e della carità, e avendo come elmo la speranza della salvezza»¹¹⁴. L'apostolo esorta il cristiano a combattere la battaglia del cammino terreno con quelle armi che sono le ricchezze stesse della sua identità cristiana, in vista della vittoria del cielo.

L'immagine paolina della "armatura di Dio", descritta in dettaglio nel testo di Efesini¹¹⁵, viene sviluppata nella Regola del Carmelo e «applicata a diversi valori che il Legislatore vuole vedere i frati del Carmelo coltivare lungo il cammino della prova terrena»¹¹⁶. Alberto prospetta un combattimento che sia ricerca di questi valori da prendere su di sé: la castità con i pensieri santi: «Accingendi sunt lumbi cingulo castitatis; muniendum est pectus cogitationibus sanctis, scrip-

¹⁰⁵ *RCarm* 18.

¹⁰⁶ Cfr. Gb 7,1.

¹⁰⁷ Cfr. 2Tm 3,12.

¹⁰⁸ *RCarm* 18.

¹⁰⁹ Cfr. 1Pt 5,8.

¹¹⁰ *RCarm* 18.

¹¹¹ Cfr. Ef 6,11.

¹¹² *RCarm* 18.

¹¹³ G. HELEWA, *Parola di Dio*, cit., 35.

¹¹⁴ 1Ts 5,8.

¹¹⁵ «Prendete dunque l'armatura di Dio, perché possiate resistere nel giorno cattivo e restare saldi dopo aver superato tutte le prove. State saldi, dunque: attorno ai fianchi, la verità; indossate la corazza della giustizia; i piedi, calzati e pronti a propagare il vangelo della pace. Afferrate sempre lo scudo della fede, con il quale potrete spegnere tutte le frecce infuocate del Maligno; prendete anche l'elmo della salvezza e la spada dello Spirito, che è la parola di Dio» (Ef 6,13-17).

¹¹⁶ G. HELEWA, *Parola di Dio*, cit., 36.

tum est enim: cogitatio sancta servabit te»¹¹⁷; la giustizia, come corazza, in vista dell'amore di Dio e del prossimo: «induenda est lorica iustitiae, ut Dominum Deum vestrum ex toto corde et ex tota anima et ex tota virtute diligatis, et proximum vestrum tanquam vos ipsos»¹¹⁸; la fede, come scudo, senza la quale è impossibile piacere a Dio: «sumendum est in omnibus scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere: sine fide enim impossibile est placere Deo»¹¹⁹; la fiducia, come elmo, nell'unico salvatore: «Galea quoque salutis capiti imponenda est, ut de solo Salvatore speretis salutem, qui salvum facit populum suum a peccatis eorum»¹²⁰; la Parola di Dio, come spada, che dovrà investire il cuore dei frati e guidare tutto il loro agire: «Gladius autem spiritus, quod est verbum Dei, habundanter habitet in ore et in cordibus vestris; et quaecunque vobis agenda sunt, in verbo Domini fiant»¹²¹.

I frati del Carmelo sono come «soldati impegnati in una battaglia senza tregua e, di conseguenza, chiamati ad essere forti e preparati in ogni momento – come è preparato e forte il soldato che indossa la propria armatura. La loro, tuttavia, è la battaglia quotidiana della fedeltà cristiana»¹²².

Nella stessa ottica del combattimento spirituale si pongono i paragrafi sul *lavoro*¹²³ e sul *silenzio*¹²⁴. Citando letteralmente l'insegnamento e l'esempio dell'apostolo Paolo a proposito del lavoro¹²⁵, il patriarca Alberto esorta i frati affinché «Faciendum est vobis aliquid operis, ut semper vos diabolus inveniatur occupatos, ne ex ociositate vestra aliquem intrandi aditum ad animas vestras valeat invenire»¹²⁶, e così siano sempre preparati a *resistere alle insidie del nemico*. Quanto al *silenzio*, attraverso citazioni bibliche, vengono esortati alla vigilanza ed ammoniti poiché è facile cadere a causa della lingua: «in silentio et spe erit fortitudo vestra»¹²⁷ [...] in multiloquio peccatum non deerit¹²⁸

¹¹⁷ RCarm 19.

¹¹⁸ L. c.

¹¹⁹ L. c.

¹²⁰ L. c.

¹²¹ L. c.

¹²² G. HELEWA, *Parola di Dio*, cit., 37.

¹²³ Cfr. RCarm 20.

¹²⁴ Cfr. RCarm 21.

¹²⁵ Cfr. 2Ts 3,7-12.

¹²⁶ RCarm 20.

¹²⁷ Cfr. Is 30,15.

¹²⁸ Cfr. Pr 10,19.

[...] qui multis verbis utitur, ledit animam suam¹²⁹»¹³⁰. Il testo propone allora anche a proposito del lavoro e del silenzio il tema ascetico dell'autodifesa vigile e decisa. «Lo stare oziosi e il parlare molto sono primariamente denunciati come due difetti che intaccano la solidità di quella resistenza che, in nome della fedeltà e coerenza cristiana, occorre saper opporre alle mosse dell'avversario»¹³¹.

L'esame del codice biblico ci ha permesso di avvertire nel testo della Regola del Carmelo alcune tendenze principali che ne segnano il percorso: una vita comunitaria ispirata alla *koinonia* della prima Chiesa di Gerusalemme e un serio *cammino spirituale* di lotta contro le proprie quotidiane infedeltà e inconsistenze, al fine di migliorare la qualità delle relazioni con Dio e con i fratelli.

«Nella cella-eremo di una solitudine temprante, il religioso pensato da Sant'Alberto si arricchisce della Parola di Dio e vigila in preghiera con la precisa consapevolezza di un combattente intento a "rivestirsi dell'armatura di Dio", a difendersi contro le "insidie del nemico", a rimanere "saldo nella fede", a mantenere accesa nel cuore la speranza dell'eredità celeste, a far sua quotidianamente la vittoria di Cristo Signore. Quanto al rapporto comunitario, egli vive in esso anzitutto la perfezione ecclesiale dell'amore e le esigenze quotidiane dell'unione fraterna – e in tal modo testimonia che il suo impegno eremitico è autentica ricerca di fedeltà cristiana»¹³².

2. IL DINAMISMO SPIRITUALE PAROLA-COMUNITÀ NELLA REGOLA DEL CARMELO

2.1. Cristo-Parola-Comunità

Nei paragrafi precedenti, attraverso l'analisi della Regola del Carmelo, è affiorato come il testo sia permeato di sacra Scrittura che ne configura le parti e ne struttura il progetto di vita dei frati eremiti. Questo progetto, che esprime il carisma della prima comunità fondatrice dell'Ordine carmelitano stabilitasi sul monte Carmelo, traccia un itinerario di sequela di Cristo in fraternità «come testimonianza di autentica ricezione della *mens* monastica e dei valori di evangelicità, sobrietà, comunione fraterna e solitudine»¹³³ proposti e vissuti, in quel contesto di crisi

¹²⁹ Sir 20,8.

¹³⁰ RCarm 21.

¹³¹ G. HELEWA, *Parola di Dio*, cit., 38.

¹³² Ibid., 42.

¹³³ E. PALUMBO, *La fraternità è relazione. Percorsi di maturità nella Regola del Carmelo*, in *Horeb. Tracce di spiritualità* 18 (2009) 1, 103.

generale del XII-XIII secolo, da coloro che desideravano un ritorno ad una forma di vita evangelica. In questa direzione il testo della Regola carmelitana pone l'accento sulla centralità di alcuni aspetti caratterizzanti la vita cristiana e che coinvolgono «sia le strutture di comunione e gli spazi abitativi che la qualità umana e spirituale delle relazioni fraterne»¹³⁴.

Un posto privilegiato è dato alla Parola di Dio che, rivelatrice della persona stessa di Cristo, crea le strutture di uno stile di vita spirituale e quotidiano per la comunità dei frati eremiti del Carmelo.

2.1.1. La centralità della Parola

La *vitae formula* espressa dalla Regola carmelitana evidenzia la centralità della Parola di Dio come orientamento fondamentale nell'itinerario spirituale proposto ai frati eremiti del Monte Carmelo. Infatti, *RCarm* 10

«ritenuto dalla tradizione il precetto fondamentale, invita a “meditare giorno e notte la legge del Signore” (cf Sal 77,2-13; 119). [...] Il senso di questo “meditare”, poi, va letto alla luce della tradizione patristica e monastica, per cui si fa riferimento ad un'assidua attività di memorizzazione e di recita a bassa voce, quasi per “ruminare” la Parola»¹³⁵.

Più avanti in *RCarm* 19 l'esortazione a mettere al centro del proprio agire la Parola del Signore è fatta attraverso una serie di citazioni bibliche. «Il proposito di vivere questa centralità della Parola, del resto, non è compito solo del singolo, ma di tutta la comunità: il n. 7 chiede infatti di ascoltare comunitariamente qualche lettura della Scrittura dove questo si possa realizzare senza difficoltà»¹³⁶.

Altri paragrafi della Regola suonano come appelli, anche se resi in modo meno esplicito, a indirizzare l'attenzione alla Scrittura. Ad esempio:

«Il n. 20, citando un passo della seconda Lettera ai Tessalonicesi, propone come modello di laboriosità l'apostolo Paolo “per bocca del quale parlava Cristo”. Anche il n. 22, introducendo una citazione evangelica, esorta il priore ad “avere sempre in mente e a mettere in pratica” la parola del Signore. Il n. 11 invita coloro che non sono chierici, non obbligati quindi alla recita comune dei salmi, a pregare comunque con l'orazione biblica del Padre nostro»¹³⁷.

¹³⁴ L. c.

¹³⁵ R. FORNARA, *Bibbia e Regola*, cit., 88.

¹³⁶ L. c.

¹³⁷ L. c.

Negli inviti espliciti della Regola si possono addirittura distinguere «i quattro gradi tradizionali del cammino di lectio divina: la lettura (nn. 7, 10, 11, 14), la meditazione (nn. 10, 18-19), l'orazione (nn. 7, 10, 11, 14), la contemplazione che si irradia nell'azione (nn. 18-19), in una prospettiva personale (nn. 18-19), comunitaria (nn. 7, 14) ed ecclesiale (prologo; nn. 10-15)»¹³⁸.

Da quanto detto emerge che la struttura stessa del testo, esponendo le norme, i precetti e le esortazioni, rispecchia lo spirito e la familiarità della *lectio divina*. La Regola, infatti,

«prima ancora di inculcare la pratica delle norme ivi contenute, sollecita la pratica della *lectio divina*: questa la permea e costituisce la chiave interpretativa delle norme della Regola. Si intravede uno strettissimo rapporto, nella Regola del Carmelo, tra la capacità di capire e quindi obbedire le norme date e la pratica della *lectio divina*. Chi non avrà assunto lo sguardo attento e lo stile biblico di chi è familiare della *lectio divina*, sarà anche poco capace di capire e obbedire allo spirito della Regola»¹³⁹.

La Regola del Carmelo pertanto è una attualizzazione della Parola di Dio per quei frati eremiti che vivevano sul Monte Carmelo. Essa traduce in parole e immagine bibliche la vita che conducevano i frati, conferendo così un solido fondamento alla loro esperienza di vita personale e comunitaria.

2.1.2. Il cristocentrismo

I frati eremiti carmelitani, prima pellegrini in terra santa, avevano come meta del loro itinerario la città di Gerusalemme, ma, poiché essa era occupata dai saraceni, non poterono raggiungerla, e allora si stabilirono sul Monte Carmelo dove della città di Gerusalemme ne ricostruirono alcuni simboli e valori¹⁴⁰.

«Questa *peregrinatio* a Gerusalemme ha una sua valenza teologica. Gerusalemme, infatti, è il luogo ove Gesù di Nazareth è salito e ha portato a compimento il mistero dell'Incarnazione e di fedeltà al Padre. [...] – Gli eremiti del Carmelo – dalla periferia si sono sentiti convocati a Gerusalemme, cioè, si sono sentiti chiamati a vivere in modo radicale l'itinerario di Gesù, in modo che il Risorto diventasse il Signore della loro vita»¹⁴¹.

¹³⁸ Ibid., 89.

¹³⁹ SANTINO SCAPIN, *Lectio divina: natura e modo*, in B. SECONDIN (cur.), *La Regola del Carmelo oggi*, cit., 177.

¹⁴⁰ Cfr. B. SECONDIN, *La Regola del Carmelo. Per una nuova interpretazione*, Roma 1982, 33-34.

¹⁴¹ ALBERTO NEGLIA, «Pie vivere in Christo»: verso una nuova qualità di vita, in B. SECONDIN (cur.), *La Regola del Carmelo oggi*, cit., 123.

Il patriarca Alberto riteneva che il *propositum* dei frati eremiti, ovvero il loro ideale carismatico, fosse di *vivere nell'ossequio di Gesù Cristo in fraternità e servire lui fedelmente con cuore puro e buona coscienza*¹⁴², e concretizza tale *propositum* nella *formula vitae* che scrive per loro. «Il carmelitano quindi è colui che vuole vivere nell'ascolto e nell'obbedienza a Cristo e Lui con totale dedizione con cuore indiviso e con coscienza cristallina desidera servire. Siamo nell'esperienza della *sequela Christi*»¹⁴³.

Questa sequela «evoca l'obbedienza della fede o discepolato, che ha inizio dall'ascolto docile e obbediente della parola (Rm 10,8-17) che annuncia e contiene il Mistero di Cristo (Regola nn. 7, 10 e 19)»¹⁴⁴.

Dunque, sequela e ascolto della Parola sono due aspetti dello stesso dinamismo che ha in Cristo il centro unificatore. La Parola di Dio infatti porta in sé non solo il pensiero di Cristo, ma rivela, comunica e dona Cristo stesso, perché Dio che si rivela attraverso la Parola, rimane sempre presente in essa, e attraverso il suo Spirito muove realmente il suo uditore a credere e professare che Gesù è il Signore, di fronte al quale si è chiamati a prestare l'obbedienza della fede¹⁴⁵.

Il frate eremita del Carmelo è così posto in questo itinerario

«con l'accettazione di un 'centro', di una 'legge', di una 'persona', dalla quale si è disposti a riceverne i contorni, i lineamenti, i contenuti di verità, bene, giustizia, non come direttiva estranea, autoritaria, eteronoma, ma come principio di libertà. *Mettendosi in questo centro, esterno a sé, in realtà egli trova il proprio centro.* [...] Il carmelitano/la carmelitana devono accettare che 'non possono darsi forma da sé' (oggi diremmo auto realizzarsi), ma devono disporsi a ricevere 'forma' da Cristo per mezzo dello Spirito, attraverso le varie mediazioni con cui ha stabilito di raggiungerli»¹⁴⁶.

Questo itinerario ha il suo centro in Cristo e la sua meta nella Parusia di Cristo. Infatti, «il pellegrinare verso la terra santa faceva parte della preparazione al ritorno del Signore: per essere sul luogo dove sarebbe riapparso come giudice ultimo il Salvatore e Signore Gesù Cristo»¹⁴⁷. Vari sono nella Regola del Carmelo gli accenni espli-

¹⁴² Cfr. *RCarm* 2.

¹⁴³ A. NEGLIA, «*Pie vivere in Christo*», cit., 124.

¹⁴⁴ C. CICONETTI, *Regola del Carmelo*, in E. BOAGA - L. BORRIELLO, *Dizionario Carmelitano*, cit., 746.

¹⁴⁵ Cfr. DV 2, in EV, 1/873.

¹⁴⁶ C. CICONETTI, *Regola del Carmelo*, cit., 746.

¹⁴⁷ B. SECONDIN, *Eredità e nuova profezia: la nostra missione oggi*, in Id. (cur.), *La Regola del Carmelo oggi*, cit., 244.

citi e impliciti al ritorno del Signore¹⁴⁸. «Tutta la Regola va letta come ricerca di dare forma di vissuto e di afferrabile a *Quello* che è atteso. [...] È vivere, già e senza ritardi ciò in cui si spera, è andare oltre il già dato e amministrato per una sollecitudine di fede operosa»¹⁴⁹.

Il cristocentrismo, all'interno della Regola, costituisce dunque una prospettiva globale capace di dare senso e compiutezza al tutto, ed offre un radicamento nei dinamismi vitali di tutta l'esistenza cristiana del singolo frate eremita e della comunità.

Fra questi dinamismi emerge fortemente quello della Parola di Dio che costruisce la comunità. «La comunità è plasmata dalla Parola, non solo perché ha familiare la lettura del Libro, quanto più perché la fa sapienza vitale, respiro profondo, orizzonte di significato e motivazione prioritaria, "sorgente pura e perenne di vita spirituale" (DV 21) e di pensiero»¹⁵⁰.

Nel testo della Regola si afferma che si è uditori della Parola come gruppo¹⁵¹ e come singoli¹⁵², come se

«la ricchezza intera della Parola – secondo la Regola – non sembra possibile conoscerla e viverla se non in continua osmosi fra comunità e singolo. La comunità cammina secondo il suo progetto, secondo le prospettive della Regola, quando la Parola è conosciuta e meditata (nn. 7 e 10), messa in pratica (n. 22), e guida l'agire (n. 18-19 e 21)»¹⁵³.

La Parola di Dio con la sua *dynamis* tende a comunicare la vitalità di Cristo risorto. Questa forza si realizza soprattutto nella celebrazione dell'eucaristia che «è il massimo grado della potenza della Parola e il fondamento della veridicità di quanto essa annunzia e promette. Nell'attuale interpretazione della Regola è venuto alla luce il giudizio abbastanza unanime: il luogo più proprio dell'interpretazione della Parola è la liturgia, anzitutto quella eucaristica»¹⁵⁴. Il ruolo centrale dell'eucaristia è anche messo in risalto dal testo della Regola nel simbolismo espresso dall'indicazione di costruire l'*oratorio in mezzo alle celle, in cui convenire ogni giorno per la celebrazione dell'eucaristia*¹⁵⁵.

¹⁴⁸ Cfr. *RCarm* 15; 18-19; 21; 23; 24.

¹⁴⁹ B. SECONDIN, *Eredità e nuova profezia*, cit., 244.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 238.

¹⁵¹ Cfr. *RCarm* 7.

¹⁵² Cfr. *RCarm* 10.

¹⁵³ B. SECONDIN, *Eredità e nuova profezia*, cit., 239.

¹⁵⁴ L. c.

¹⁵⁵ Cfr. *RCarm* 14.

La Regola esorta a *rivestirsi dell'armatura di Dio*¹⁵⁶, descritta con le parole dell'apostolo Paolo di Ef 6,14-17¹⁵⁷, per affrontare il combattimento spirituale. In un altro testo Paolo esorta a *indossare le armi della luce*¹⁵⁸, precisando poi di *rivestirsi del Signore Gesù Cristo*¹⁵⁹. Alla luce di questi riferimenti paolini, possiamo affermare che nella Regola rivestirsi dell'armatura di Dio significa rivestirsi di Cristo, perché «la lotta va affrontata *con Cristo*, con le sue armi potenti, con le sue parole efficaci – anche il monaco, infatti, è un soldato e un atleta di Cristo – affinché le pulsioni e le tendenze devianti siano convertite e riorientate al servizio di Dio e all'amore verso il prossimo»¹⁶⁰.

2.1.3. I modelli biblici

Nella Regola del Carmelo possiamo rilevare alcuni modelli biblici che qui vogliamo soltanto accennare poiché saranno ripresi e approfonditi nei paragrafi successivi del nostro lavoro.

Come abbiamo già visto trattando del cristocentrismo, il primo modello rimane senz'altro il *Cristo*

«la cui sequela coincide con il *propositum* della Regola e a cui tutto l'impianto organizzativo del testo rimanda. Così anche il modello della comunità cristiana primitiva presiede particolarmente ai nn. 10-15. È particolarmente presente però la figura di Paolo, proposto come modello (senza contare l'ispirazione paolina di molti passi)»¹⁶¹.

La Chiesa ha sempre guardato, come ad un modello ideale e ispiratore, alla vita della *prima comunità cristiana di Gerusalemme*, ed anche la Regola propone «una concreta prassi comunitaria che si articola in strutture, istituzioni, esperienze vitali orientate dal modello gerosolimitano»¹⁶². Per comprendere meglio come vivevano e quale spirito animava la vita dei primi frati eremiti torna utile rivolgere lo sguardo alla descrizione della prima comunità cristiana che fa l'evangelista Luca nel libro degli Atti, dove «riesce molto bene a sottolineare il tema centrale: la vita dei primi cristiani»¹⁶³, i quali «erano perseve-

¹⁵⁶ Cfr. *RCarm* 18.

¹⁵⁷ Cfr. *RCarm* 19.

¹⁵⁸ Cfr. *Rm* 13,12.

¹⁵⁹ Cfr. *Rm* 13,14.

¹⁶⁰ E. PALUMBO, «Secondo le disposizioni», cit., 116.

¹⁶¹ R. FORNARA, *Bibbia e Regola*, cit., 91.

¹⁶² B. SECONDIN, *La Regola del Carmelo*, cit., 34.

¹⁶³ L. RENNA, *Una comunità di fratelli attorno a Cristo Signore*, in B. SECONDIN (cur.), *La Regola del Carmelo oggi*, cit., 107.

ranti nell'ascolto degli apostoli e nella comunione, nello spezzare il pane e nelle preghiere»¹⁶⁴, esprimendo così quella *koinonia* che indica fondamentalmente «la disponibilità dei credenti a mettere tutto in comune»¹⁶⁵.

È evidente nel testo della Regola¹⁶⁶ il riferimento ai primi cristiani: «come loro intorno agli apostoli, gli eremiti sono invitati a raccogliersi attorno a Cristo, rappresentato visibilmente dal priore»¹⁶⁷. Questo radunarsi intorno a Cristo è modulato da «momenti di preghiera con ritmi quotidiani e settimanali centrati sull'ascolto (n. 10), sulla celebrazione eucaristica (n. 14), e sulla celebrazione salmica (n. 11)»¹⁶⁸. Il paragrafo 10 si concentra sull'ascolto-meditazione della sacra Scrittura che «favorisce l'unità e la fusione dei cuori, che può realizzarsi solo nel Cristo, scoperto e contemplato nel mistero della Parola. La *ruminatio verbi* alimenta la vita spirituale del singolo, ma promuove anche tra i fratelli un comune modo di pensare e di sentire, che li accomuna sempre più profondamente fra di loro»¹⁶⁹.

In sintesi si può allora affermare che «la vita degli eremiti sul monte Carmelo si fondava veramente sulla "koinonia" della carità; cresceva alimentandosi alle sorgenti della grazia (quali la Parola e la liturgia, culminanti nella Eucaristia)»¹⁷⁰.

Nel libro degli Atti la perseveranza nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nel servizio della Parola dà origine a un'esperienza comunitaria che si prolunga nella storia. Questa esperienza viene continuata dall'apostolo Paolo nel fondare nuove comunità. Nella Regola del Carmelo la figura dell'*apostolo Paolo* è proposta esplicitamente, nel paragrafo 20, come *maestro e modello*. L'apostolo delle genti è chiamato in causa «in via diretta come esempio del valore anche apostolico del lavoro materiale e manuale. Ma il suo *magistero* è esplicito nel capitolo sulle armi spirituali e nell'introduzione al tema del silenzio»¹⁷¹. Ma, come afferma Bruno Secondin, essendo l'apostolo Paolo l'unico modello esplicitamente proposto dalla Regola, «potrebbe anche indicare un servizio di evangelizzazione forse più itinerante, una modalità di costruire 'chiesa' nella pluralità delle culture, una

¹⁶⁴ Atti 2,42.

¹⁶⁵ L. RENNA, *Una comunità di fratelli*, cit., 107.

¹⁶⁶ Cfr. *RCarm* 4; 23.

¹⁶⁷ L. RENNA, *Una comunità di fratelli*, cit., 110.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 112.

¹⁶⁹ L. c.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 114.

¹⁷¹ B. SECONDIN, *Eredità e nuova profezia*, cit., 255.

mistica di carattere apostolico-paolino complementare a quella legata al cammino dell'orazione individuale»¹⁷². I frati eremiti del monte Carmelo, e i loro successori, hanno così nell'apostolo Paolo un modello a cui ispirarsi nel costituirsi come comunità e nella scelta di una propria modalità apostolica.

2.2. *Interazione feconda tra Parola di Dio e vita fraterna*

Analizzando il testo letterale della Regola abbiamo notato come la sua parte centrale costituisca quello che abbiamo definito il cuore della Regola, ossia le due sezioni centrali costituite dai paragrafi 10-17 e 18-21. Continuando a scrutare la Regola del Carmelo entreremo ora nel primo nucleo tematico centrale costituito dai paragrafi 10-17 «dove vengono delineati i fondamenti teologico-spirituali della vita comune in fraternità: fondamenti che rendono la fraternità *uno spazio umano teologale*, un luogo e una vita di autentiche relazioni umane dove *l'esperienza del Dio vivente* può diventare realtà»¹⁷³.

2.2.1. Uno stile di vita

Abbiamo già rilevato come sullo sfondo della Regola vi sia lo stile di vita della comunità di Gerusalemme, e come tale modello abbia sempre ispirato sia la vita della Chiesa in genere, sia, in particolare, la tradizione religiosa e monastica. Lo stile di vita della comunità di Gerusalemme è sostanzialmente recepito dalla Regola nella sua tipicità. Infatti

«possiamo osservare che la perseveranza nell'insegnamento degli apostoli (At 2,42) è riconducibile alla pratica della *lectio divina* sulle S. Scritture in *RCarm* 10, la perseveranza nelle preghiere (At 2,42.46) alla celebrazione della Liturgia delle Ore in *RCarm* 11, la comunione dei beni (At 2,44-45; 4,32.35) alla povertà e comunione dei beni in *RCarm* 12, la 'frazione del pane' (At 2,42.46) alla celebrazione dell'eucaristia nella chiesetta posta al centro dell'eremo in *RCarm* 14, la comunione dei cuori tra eguali (At 2,42; 4,32) alla riunione di comunità in *RCarm* 15»¹⁷⁴.

Dunque l'autore della Regola si rifà alla comunità di Gerusalemme: in modo creativo cerca di presentare il messaggio che è vis-

¹⁷² ID., *Nuove chiavi ermeneutiche per i nuovi contesti culturali*, in E.X. GOMES et al. (curr.), *The Carmelite Rule*, cit., 597.

¹⁷³ E. PALUMBO, *Attorno a Cristo Signore. La fraternità come vissuto teologale nella Regola del Carmelo*, in *Horeb. Tracce di spiritualità* 18 (2009) 2, 101.

¹⁷⁴ Ibid., 102.

suto nel libro degli Atti e che si può applicare alla situazione storico-concreta dei frati eremiti del monte Carmelo. Il testo guarda alla nuova comunità come ad una comunità «nata sotto la presenza-azione dello Spirito e la forza della Parola, dove la comunione è realizzata non solo a livello spirituale, ma anche materiale. Sempre nella redazione della Regola l'autore ripropone, con una sua originalità e creatività, il modello della prima comunità di Gerusalemme come progetto di vita»¹⁷⁵.

Complementare al precedente è il modello ispirante della *Gerusalemme Nuova*, che troviamo descritta in Apocalisse¹⁷⁶. Essa è detta

«“Nuova” (Ap 21,2) perché nuova è la convivenza fraterna che ha origine da quella novità che viene dalla Risurrezione del Signore, contemplato come Agnello [...] l'unico capace di aprirci alla comprensione delle S. Scritture (Ap 5,5), Agnello posto al *centro* della città santa come vero tempio della presenza di Dio (Ap 21,22)»¹⁷⁷.

Inseriti in Cristo i cristiani si trovano già dentro la Gerusalemme Nuova e coinvolti nel suo stile di vita. L'immagine e la tensione della Gerusalemme Nuova, lungo i secoli della tradizione cristiana, è stata trasmessa con cura artistica e teologico-spirituale nella Liturgia e nell'architettura liturgica degli edifici destinati al culto. Così appunto la ritroviamo «nell'estetica-teologica dell'architettura delle chiese (l'abside, l'altare, l'arco trionfale...) e dei monasteri (le mura, le porte, il chiostro)»¹⁷⁸.

Nella Regola del Carmelo questo aspetto è rilevabile nel paragrafo 14 dove si suggerisce di costruire l'*oratorio in mezzo alle celle*. In questa indicazione è possibile evocare la Gerusalemme Nuova richiamandola come riferimento simbolico; vale a dire:

«costruire la chiesetta 'in mezzo alle celle' dell'eremo dei frati, indica una modalità di iconizzazione, sia dal punto di vista architettonico che teologico-spirituale, della Gerusalemme Nuova con *in mezzo ad essa* “il trono di Dio e dell'Agnello” (Ap 22,3) – così come in mezzo alle tribù d'Israele era stato collocato il Santuario del Signore (Ez 48,8.10.21). [...] Tale iconizzazione rivela l'intenzione di voler mostrare e affermare la *centralità* della presenza di Cristo Signore nella comunità del Carmelo»¹⁷⁹.

¹⁷⁵ C. PAGLIARA, *La comunità di Gerusalemme*, in B. SECONDIN (cur.), *La Regola del Carmelo oggi*, cit., 203.

¹⁷⁶ Cfr. Ap 21,1-22,5.

¹⁷⁷ E. PALUMBO, *Attorno a Cristo*, cit., 103.

¹⁷⁸ Ibid., 104.

¹⁷⁹ L. c.

2.2.2. La koinonia fraterna

Proseguendo ad esplorare questa prima parte centrale della Regola, i paragrafi 10-17, possiamo rintracciare i fondamenti teologico-spirituali della vita fraterna in comunità.

«Questi paragrafi formano una struttura letteraria ‘ad intreccio’ secondo lo schema ‘Parola-Liturgia-Vita’, dove emerge il dinamismo creativo tra la Parola di Dio meditata, pregata, celebrata ed evangelizzata, e i vari momenti significativi della vita comunitaria, dove la stessa Parola, se accolta come Parola di Dio che opera in coloro che credono (1Ts 2,13), risuona in tutta la sua efficacia spirituale performativa»¹⁸⁰.

2.2.2.1. Parola e Liturgia

Il precetto fondamentale della Regola di *meditare la legge del Signore giorno e notte*¹⁸¹ riprende il Salmo 1. I frati-eremiti sono esortati alla *lectio divina* personale; questa opera è un

«radicarsi – come l'albero lungo i corsi d'acqua (Sal 1,3) – nell'ascolto fecondo della Parola di Dio contenuta nelle S. Scritture; è meditare-ruminare con fede, attenzione, sapienza e perseveranza – come un vero scriba (Sir 39,1-7; Mt 13,52), come Maria, la Madre del Signore (Lc 2,19), e come i cristiani della chiesa primitiva (At 2,42; 17,11) – le pagine della Bibbia, facendole diventare il luogo ‘sacramentale’ dell'incontro con il Dio vivente, manifestatosi nel volto del Figlio Gesù che parla a noi oggi, qui ed ora, attraverso le parole dello scritto»¹⁸².

Il silenzio *della propria cella*¹⁸³, è lo spazio più idoneo per la *lectio* e la preghiera personale. Il verbo *rimanere* usato nell'esortazione rievoca l'immagine del *rimanere-dimorare in Cristo* utilizzata dall'evangelista Giovanni¹⁸⁴, in tal senso la cella richiama quella concezione, appartenente a tutta la tradizione monastica, che presenta la cella del monaco come immagine di Cristo. La cella dunque in *RCarm* 10 è «‘icona cristologica’ della persona che dimora in Cristo nell'ascolto orante della sua Parola»¹⁸⁵.

Il contatto vivo con la Parola di Dio non è auspicato soltanto come aspetto personale, esso ha anche una dimensione comunitaria:

¹⁸⁰ Ibid., 105.

¹⁸¹ Cfr. *RCarm* 10.

¹⁸² E. PALUMBO, *Attorno a Cristo*, cit., 105.

¹⁸³ Cfr. *RCarm* 10.

¹⁸⁴ Cfr. Gv 1,38.39; 6,56; 15,4-7.9-10.

¹⁸⁵ E. PALUMBO, *Attorno a Cristo*, cit., 106.

la Parola infatti è anche celebrata in comunità. Quest'altro aspetto è messo in evidenza nel paragrafo sulla Liturgia delle Ore¹⁸⁶ la quale scandisce e santifica le ore della giornata. «La preghiera cristiana personale non è mai un atto individualistico, ma sempre inter-umano ed ecclesiale; anche quando si prega da soli, si prega sempre con e per gli altri, con e per la Chiesa, perché la preghiera è sorgente di comunione umana ed ecclesiale»¹⁸⁷.

Tutto ciò che costituisce esperienza di fraternità con Cristo e con gli altri, fatta nella meditazione delle sacre Scritture e nella preghiera personale e comunitaria, non può non avere un riscontro nella vita quotidiana. E così nei paragrafi successivi della Regola, rifacendosi all'uso della Chiesa primitiva e della tradizione monastica, si esorta alla comunione di vita attraverso la *povertà*, la *condivisione dei beni* e il *possedere con sobrietà*¹⁸⁸.

«L'idea di fondo è che la *povertà*, ovvero il non possesso personale dei beni, *affratella*, apre alla condivisione e rende attenti ai bisogni degli altri. La ricchezza, il possesso egoistico e onnivoro dei beni, invece, chiude in se stessi, lacera le relazioni interpersonali e divide la comunità. Se si prega davanti a Dio in spirito e verità, allora si diventa poveri in Cristo, si vive quella povertà e sobrietà di vita che ci apre alla condivisione. Ma è vero anche il contrario: se si vive la povertà che affratella, allora si prega davanti a Dio in spirito e verità»¹⁸⁹.

Nella vita della Chiesa la *comunione-condivisione* si realizza soprattutto nella celebrazione eucaristica, fonte e culmine della sua azione¹⁹⁰. Secondo la Regola carmelitana essa va celebrata comunitariamente nella chiesa costruita in mezzo alle celle. Qui i frati *convergono ogni giorno*¹⁹¹ attorno «a Cristo per portare a compimento la condivisione della mensa iniziata nella vita, e per alimentare la presenza, il fuoco di Cristo, nella vita che continua»¹⁹². Qui intorno alla mensa di Cristo Signore ci si riunisce

«perché è Lui – in comunione con il Padre e lo Spirito Santo – la fonte, il fondamento e il dinamismo di crescita della *koinonia* fraterna; è lui [...] che convoca e raduna attorno a sé, affinché i fratelli, nel convenire

¹⁸⁶ Cfr. *RCarm* 11.

¹⁸⁷ E. PALUMBO, *Attorno a Cristo*, cit., 106.

¹⁸⁸ Cfr. *RCarm* 12-13.

¹⁸⁹ E. PALUMBO, *Attorno a Cristo*, cit., 107.

¹⁹⁰ Cfr. SC 10, in EV 1/16.

¹⁹¹ Cfr. *RCarm* 14.

¹⁹² A. NEGLIA, «*Pie vivere in Christo*», cit., 130.

attorno alla mensa del Signore con 'un cuore solo e un'anima sola' (At 4,32), ogni giorno imparino a vivere nella logica del 'pane spezzato' (At 2,42.46), ovvero nella logica della gratuità, del dono di sé e della condivisione, nella logica della *koinonia* fraterna in una sana diversità di doni, carismi e ministeri»¹⁹³.

2.2.2.2. Liturgia e Vita

L'eucaristia, come dicevamo, chiede di essere vissuta nella vita che continua. E così nella Regola è previsto che, la domenica, il Giorno del Signore e dell'assemblea eucaristica, sia dedicata anche alla riunione di comunità¹⁹⁴ indicando in che modo «si dà *forma esistenziale all'eucaristia*: quando si è capaci di dialogare, trattare, discernere e valutare insieme su come *custodire ed edificare* ogni giorno il cammino di vita della comunità; [...] e poi quando si è capaci di *correggere con carità* le mancanze e le colpe dei fratelli»¹⁹⁵.

Questo paragrafo sulla correzione fraterna è come una pietra preziosa incastonata nella Regola, proprio per lo spirito che lo anima e giustifica. Infatti questa prassi «sottolinea chiaramente come gli eremiti del Carmelo, pur in un particolare stile di vita, realizzavano il "noi comunitario", ossia unità e comunione di persone che si accettano, si amano e cercano di conoscersi sempre meglio, nella carità di Cristo, per realizzarsi secondo il piano di Dio»¹⁹⁶.

Tutto questo si realizza anche per mezzo di una vita evangelicamente semplice ed essenziale. Infatti, il digiuno e l'astinenza, raccomandati nei paragrafi 16 e 17, orientano ad un tale stile di vita attraverso «una sana ascesi per la *decrescita* dei bisogni e dei beni inutili e superflui, al fine di *convertirsi* ad uno stile di vita più *semplice ed essenziale* che favorisca una preghiera più vera e una relazione più autentica con gli altri»¹⁹⁷.

Incentrando tutta la loro vita sulla Parola di Dio, sulla preghiera, sulla comunione dei beni e sull'eucaristia, i frati eremiti del monte Carmelo, nella prospettiva della primitiva comunità cristiana di Gerusalemme e guardando anche alla Gerusalemme Nuova, attuano il loro progetto di vita e costruiscono la loro comunità. Da quanto detto finora infatti

¹⁹³ E. PALUMBO, *Attorno a Cristo*, cit., 107.

¹⁹⁴ Cfr. *RCarm* 15.

¹⁹⁵ E. PALUMBO, *Attorno a Cristo*, cit., 108.

¹⁹⁶ L. RENNA, *Una comunità di fratelli*, cit., 114.

¹⁹⁷ E. PALUMBO, *Attorno a Cristo*, cit., 109.

«emerge la proposta di una fraternità come realtà *teologale*, come *koinonia nel Signore*. Significa fare della comunità uno spazio di autentiche relazioni umane dove è possibile l'*esperienza di Dio*. A condizione, però, che tali relazioni siano *fondate in Cristo Signore* e non in altri, e non siano ridotte a semplice coabitazione adatta a garantire la funzionalità e l'efficienza di un certo attivismo pastorale»¹⁹⁸.

2.3. *Interazione feconda tra Parola e vita quotidiana*

Ci addentriamo adesso nel secondo nucleo centrale della Regola costituito dai paragrafi 18-21. Abbiamo già mostrato¹⁹⁹, attraverso l'analisi del testo, come questa sezione formi una unità testuale e tematica coerente e ben articolata. Essa si dispiega, come in un dittico, in parallelo simmetrico con quella che abbiamo considerato nel paragrafo precedente. In quello la struttura letteraria "ad intreccio" metteva in evidenza la sinergia spirituale tra Parola, preghiera, vita e la irrinunciabile dimensione teologale della vita fraterna in comunità. In questo secondo elemento del dittico invece

«la struttura 'a catena', concentrando lo sguardo sulla *persona* – non come individuo isolato ma come essere-in-relazione –, ritorna a parlare della necessità di coniugare Parola di Dio e vita, trattando su alcuni aspetti significativi della *vita quotidiana*, dove più si avverte il peso delle situazioni conflittuali e la fatica di vivere insieme come fratelli nel Signore»²⁰⁰.

Le tematiche proposte, quelle delle armi spirituali per il quotidiano combattimento spirituale, del lavoro e del silenzio, così come il lessico espressivo utilizzato in questi paragrafi, propongono «una vera e propria *spiritualità del quotidiano*; tracciano un possibile e realistico cammino personale di vita animata e guidata dallo Spirito nei percorsi complessi e tortuosi della ferialità»²⁰¹.

2.3.1. *I conflitti quotidiani*

Citando la vicenda di Giobbe²⁰² il testo della Regola afferma che *la vita dell'uomo sulla terra è sempre soggetta alla tentazione*²⁰³, e la

¹⁹⁸ L. c.

¹⁹⁹ Cfr. il paragrafo 1.3.4.

²⁰⁰ E. PALUMBO, *La spiritualità del quotidiano nella Regola del Carmelo*, in *Horeb. Tracce di spiritualità* 18 (2009) 3, 114.

²⁰¹ Ibid., 115.

²⁰² Cfr. Gb 7,1.

²⁰³ Cfr. *RCarm* 18.

vita di coloro che vogliono *seguire Cristo* è costellata di tante prove. «Vivere la fede in Cristo nella complessità del quotidiano, vivere l'impegno a saper coniugare vangelo e vita, con tutta la fatica che questo comporta, spesso ci fa sperimentare il conflitto e la persecuzione»²⁰⁴.

La Regola facendo proprie le parole dell'esortazione paolina ad *indossare l'armatura di Dio*²⁰⁵

«afferma la necessità di rimanere saldi nel radicamento esistenziale in Cristo Gesù, di resistere a tutto ciò che tende a separare il vangelo dalla vita. [...] Il luogo della lotta è il cuore, la nostra coscienza, dove impariamo a conoscere i nostri limiti e le nostre potenzialità. [...] La lotta si rivolge, non contro le persone, bensì contro tutte le mentalità idolatriche di questo mondo (Ef 6,12) che insidiano e seducono, a volte in modo sottile, la nostra coscienza, e ciò richiede grande vigilanza e discernimento»²⁰⁶.

Ma quali sono le *armi* della lotta da sostenere? Queste non sono sicuramente umane perché causerebbero solo divisione, odio e morte. È il paragrafo 19 a suggerire, attraverso una sequenza di citazioni bibliche, «un modo di essere evangelicamente *alternativo* alla logica conflittuale del divisore, un *modo di essere nello Spirito* (perciò '*armi spirituali*') che rende sempre più conformi a Cristo»²⁰⁷. Questa maggiore conformità a Cristo si realizza:

«nella purezza teologale degli affetti e dei sentimenti (par. 19,1; cf. Ef 6,14), nella santità e sapienza dei pensieri (par. 19,2; cf. 1Pt 4,1), nella giustizia come amore verso Dio e verso il prossimo (par. 19,3; cf. Ef 6,14; Lc 10,27), nella fede come adesione incondizionata a Dio (par. 19,4; cf. Ef 6,16; Eb 11,6), nell'accoglienza della salvezza liberante dell'unico Salvatore (par. 19,5; cf. Ef 6,17; Mt 1,21), nell'esistenza personale e comunitaria che si fa dimora della Parola del Signore (par. 19,6-7; cf. Ef 6,17; Col 3,16-17)»²⁰⁸.

²⁰⁴ E. PALUMBO, *La spiritualità del quotidiano*, cit., 115.

²⁰⁵ Cfr. Ef 6,11-17.

²⁰⁶ E. PALUMBO, *La spiritualità del quotidiano*, cit., 116.

²⁰⁷ Ibid., 117.

²⁰⁸ L. c. Riportiamo il testo della Regola con l'ulteriore divisione in versetti, fatta dall'autore citato, all'interno di *RCarm* 19: «[19,1] Accingendi sunt lumbi cingulo castitatis; [19,2] muniendum est pectus cogitationibus sanctis, scriptum est enim: cogitatio sancta servabit te. [19,3] Induenda est lorica iustitiae, ut Dominum Deum vestrum ex toto corde et ex tota anima et ex tota virtute diligatis, et proximum vestrum tanquam vos ipsos. [19,4] Sumendum est in omnibus scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere: sine fide enim impossibile est placere Deo. [19,5] Galea quoque salutis capiti imponenda est, ut de solo Salvatore speretis salutem, qui salvum facit populum suum a peccatis eorum. [19,6] Gladius autem spiritus, quod est verbum Dei, habundanter habitet in ore et in cordibus vestris; [19,7] et quaecunque vobis agenda sunt, in verbo Domini fiant».

Queste sono le *armi spirituali* che la Regola del Carmelo esorta ad assimilare e interiorizzare per affrontare la lotta che i frati eremiti, confrontandosi con la Parola di Dio, sostengono ogni giorno per costruire la loro esistenza comunitaria.

2.3.2. Il lavoro

Un altro aspetto che caratterizza la vita quotidiana è il lavoro. Troviamo nel testo l'esortazione ad *essere sempre occupati in qualche opera per non essere trovati, dal tentatore, in ozio o nell'inquieto vagare per noia*²⁰⁹. Il discorso si svolge soprattutto attraverso l'insegnamento e l'esempio di Paolo apostolo²¹⁰, frequentemente usato in tutta la legislazione monastica. Vi è racchiusa in questa esortazione una vera e propria *spiritualità del lavoro*, in cui il lavorare è «concepito come un'azione coinvolgente tutta la persona, corpo e spirito, e riguardante non solo gli aspetti fisici, o psichici, o economici (del mantenimento), ma tutto l'essere dell'uomo e la sua dignità agli occhi di Dio»²¹¹.

Sull'esempio di Paolo, allora, il lavoro è qui descritto:

«come condivisione della condizione umana dei poveri e degli umili della terra; come rispetto e responsabilità verso gli altri fratelli; come luogo per esprimere concretamente il dono di sé all'altro (At 20,34-35), provvedendo al sostentamento dei fratelli e degli indigenti (At 20,34-35); e come sapiente regolatore del giusto equilibrio con la preghiera 'senza interruzione', e in particolare con l'ascolto orante della Parola, anch'essa, come il lavoro in Paolo (2Ts 3,8), ritmata nella Regola dalla scansione 'giorno e notte'»²¹².

L'esortazione al lavoro sembrerebbe compromettere in qualche modo il precetto fondamentale del *meditare sempre la Parola del Signore*²¹³. Nell'intenzione del legislatore però c'è l'idea di voler imprimere nella comunità una vita santa trascorsa tra le preghiere esplicite e le opere compiute secondo i doveri di ciascuno nella collaborazione comunitaria.

«Alberto considerava il lavoro un mezzo efficace di ascesi non soltanto da un punto di vista negativo, perché chiudeva al demonio la via d'in-

²⁰⁹ Cfr. *RCarm* 20.

²¹⁰ Cfr. 2Ts 3,7-13.

²¹¹ B. SECONDIN, *Eredità e nuova profezia*, cit., 257.

²¹² E. PALUMBO, *La spiritualità del quotidiano*, cit., 118.

²¹³ Cfr. *RCarm* 10.

gresso alle anime, ma lo reputava anche un mezzo positivo per meditare giorno e notte la legge del Signore, il lavoro diventava così come un'opera integrativa della vita del religioso»²¹⁴.

La Regola, dunque, da quanto detto esorta al lavoro, anche quello manuale, ed esorta a dare a questo un proprio valore e «un senso che sia volto alla crescita personale, comunitaria e sociale»²¹⁵.

2.3.3. Il silenzio

Racchiusa in un'inclusione, costituita dalla citazione biblica del profeta Isaia²¹⁶ sul *silenzio come culto della giustizia*²¹⁷, è l'esortazione a custodire il silenzio nel corso della giornata del frate eremita. La citazione del profeta è usata per evidenziare come la *giustizia*, per la Bibbia, indichi

«l'attenzione verso l'altro, la capacità di prendersi cura dell'altro e in particolare del debole, così come Dio è attento e si prende cura delle creature umane e in particolare dei più deboli. Coltivare la giustizia, educarsi alla giustizia significa diventare imitatori di Dio e obbedire alla sua Parola. Ebbene, il *silenzio* ha a che fare con l'uso quotidiano delle parole, con la comunicazione delle parole, perché attraverso le parole noi entriamo in relazione gli uni con gli altri»²¹⁸.

Nella Regola, in cui si esorta a *fare tutto nella Parola del Signore*²¹⁹, come conseguenza si esorta pure a «far tacere le altre parole. Se la Parola di Dio è l'unica che salva, non ha senso fare attraversare la propria esistenza da altre parole. E Alberto rifacendosi all'apostolo Paolo, raccomanda il silenzio, [...] perché la serenità e il silenzio interiore sono preludio alla Parola, alla presenza di Gesù, progetto di Dio nella propria esistenza»²²⁰. Il silenzio è dunque posto come spazio di apprestamento delle parole, «come 'grembo' della parola, come 'crogiuolo' dove purificare e affinare le parole, come luogo di discernimento dove 'pesare' le parole prima di pronunciarle»²²¹.

²¹⁴ DARIUSZ BOREK, *Prescrizioni (precetti) nella Regola*, in E.X. GOMES et al. (curr.), *The Carmelite Rule*, cit., 157.

²¹⁵ E. PALUMBO, *La spiritualità del quotidiano*, cit., 118.

²¹⁶ Cfr. Is 32,17.

²¹⁷ Cfr. *RCarm* 21.

²¹⁸ E. PALUMBO, *La spiritualità del quotidiano*, cit., 119.

²¹⁹ Cfr. *RCarm* 19.

²²⁰ A. NEGLIA, «*Pie vivere in Christo*», cit., 127.

²²¹ E. PALUMBO, *La spiritualità del quotidiano*, cit., 119.

Secondo la Regola «durante il giorno (*alio vero tempore*) anche se non esiste un obbligo rigoroso di osservare il silenzio, viene prescritta la necessità dal guardarsi con cura dalle troppe parole. La Regola chiede ai frati di imparare gradualmente a controllare la propria lingua. A questo scopo dà alcune raccomandazioni esplicite»²²². Quello che è raccomandato, mettendo in rapporto silenzio e giustizia, è dunque un uso *sapientiale* delle parole, perché

«l'eccessiva verbosità, la sconsideratezza nel parlare, le parole vacue, danneggiano chi parla e chi ascolta, rovinano noi stessi e gli altri. Perciò è necessario *abitare e vivere profeticamente il silenzio come educazione per una comunicazione corretta e autentica con l'altro*. Se è vero che attraverso il linguaggio verbale – e anche quello non verbale – noi entriamo in relazione con gli altri, allora il silenzio, che ha la finalità di migliorare lo *spessore* e la *qualità* delle nostre parole, migliorerà anche lo *spessore* e la *qualità* della nostra giustizia, ovvero delle nostre relazioni con gli altri. E migliorerà pure la *qualità* del nostro stile di vita»²²³.

La Regola ricorda quindi che il silenzio accompagna e completa l'opera della giustizia ed è anche la sua condizione; è come una terra feconda, in cui cade il seme della Parola di Dio²²⁴, ed in cui può radicarsi il rispetto verso gli altri e verso se stessi «per dare più autenticità, qualità e dignità alle nostre parole e alle nostre relazioni»²²⁵.

Dall'impegno quotidiano, nel combattimento con le *armi spirituali*, nel lavoro come assunzione di responsabilità e dono per gli altri, nel silenzio che custodisce le parole per una comunicazione più autentica, emerge una vita segnata, unificata, pacificata ed edificata dalla Parola di Dio.

«L'esperienza del Carmelitano che ha messo al posto di onore la Parola diventa irradante, epifanica. Provoca un interrogativo in chi questa Parola mai ha avvicinato. Introduce alla lettura più attenta, all'ascolto più silenzioso, a una maggiore familiarità, chi questa Parola ha iniziato a gustare. Il Carmelo per indicazione della Regola di Alberto, deve essere scuola in cui si impara ad assaporare la Parola. La potenza dello Spirito e la Parola provocano una rivoluzione antropologica in chi ad esse è familiare»²²⁶.

²²² D. BOREK, *Prescrizioni (precetti)*, cit., 159.

²²³ E. PALUMBO, *La spiritualità del quotidiano*, cit., 119.

²²⁴ Cfr. Mt 13,8.23.

²²⁵ E. PALUMBO, *La spiritualità del quotidiano*, cit., 120.

²²⁶ A. NEGLIA, «*Pie vivere in Christo*», cit., 136.

CONCLUSIONE

Al termine del nostro studio, per individuare il valore performativo della Parola di Dio nella costruzione della comunità scrutando la Regola del Carmelo, vorremmo trarre le conclusioni e fare una stima del lavoro svolto.

Dall'analisi del testo della Regola del Carmelo è emersa la dinamica con cui un gruppo di uomini, una comunità del medioevo, si sia incamminata nel proposito di seguire Cristo come Signore della propria vita. Per i carmelitani dunque, la vita è Cristo stesso. È lui la Parola sulla quale fondano la loro vita; con la quale si confrontano sia personalmente che comunitariamente; dalla quale si lasciano prendere e plasmare. La Parola è aria che respirano, sorgente alla quale si dissetano, cibo di cui si nutrono.

Dalla Regola emerge con chiarezza che è Cristo la ragione del loro stare in comunità: è lui che attraverso la sua Parola fonda le relazioni all'interno della loro comunità, è lui che, come ha fatto sulla prima comunità di Gerusalemme, manda ancora il suo Spirito per formare di loro un cuore solo ed un'anima sola, è lui che con la sua Parola esorta sempre all'impegno quotidiano per costruire una fraternità autentica.

«La Regola di Alberto educa ad abitare nella Bibbia, ad entrare nell'attualità della storia della salvezza. Al fratello del Carmelo è proposto di ruminare la Parola con una lettura saporosa e pregata che mette in contatto con una Persona e cambia il cuore. Nella Parola, resa viva e feconda dallo Spirito, il carmelitano fa l'esperienza di essere immischiato in Dio. Dio l'ha invaso, l'ha sorpreso, l'ha toccato»²²⁷.

VINCENZO D'ALBA
Via G. Pitre, 77/c
90135 Palermo

²²⁷ Ibid., 135.

**“ANDAR EN VERDAD”: LA VERDAD COMO HERMENÉUTICA
TERESIANA DE LA VIDA-ESPIRITUALIDAD CARMELITANA***

MACARIO OFILADA MINA

No cabe duda de ello. Teresa de Jesús no es solo una figura clásica dentro del Carmelo ni una maestra, mística y mistagogo calificada. Es también paradigma, criterio, fuente para comprender lo que es el Carmelo o lo mejor del Carmelo, es decir, la escuela mística carmelitana¹. No obstante, el magisterio teresiano, con su amplitud inabarcable y profundidad excepcional, no agota todo el patrimonio carmelitano cuya riqueza puede calificarse de inagotable, pues siempre presenta novedades en perspectiva y aplicación con el correr de los siglos.

El tiempo ha consagrado a Teresa de Jesús como una de las figuras de esta escuela más destacadas. Sin duda la más famosa. Un

* Estas páginas abigarradas van dedicadas a la memoria del amigo inolvidable que con su labor abnegada como historiador inigualable de Filipinas y de sus grandezas nos ha dado lecciones emblemáticas de cómo discurrir acerca de la verdad histórica: el Prof. Dr. D. FIDEL VILLARROEL ESCANCIANO, O.P. (1929-2016). RIP.

¹ Cfr. sobre todo la ya clásica obra de C. de J. SACRAMENTADO, *La escuela mística carmelitana*, Madrid: Mensajero de Sta. Teresa de Jesús y S. Juan de la Cruz, 1930. Para planteamientos actuales, pueden consultarse: C. GARCÍA, *La mística del Carmelo*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2002; Idem., *La mística nella scuola carmelitana*. Studio storico-teologico, en *Mistica e mística carmelitana*, Ciudad Vaticana, Libreria Editrice Vaticana, 2002, 69-115. Asimismo: G. de S. MARIA MAGDALENA, *École mystique thérésienne*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. II, 171-209; JOSÉ MARÍA DE LA CRUZ (MOLINER), *La escuela mística carmelitana*, en *Monte Carmelo* 62 (1954), 3-40; Ibid., *Características doctrinales y literarias de la escuela carmelitana*, en Ibid., 63 (1955), 3-53; GIOVANNA DELLA CROCE, *Der karmel und seine Mystique Schule*, Wien, Jahrbuch für Mystische Theologie, 1962; REDEMPTUS VALABEK, *La spiritualità carmelitana* en *Compendio di teologia spirituale in onore di Jordan Aumann*, O.P., Roma, PUST, 1992, 385-409; KEITH J. EGAN, *The Spirituality of the Carmelites*, en *Christian Spirituality. High Middle Ages and Reformation*. *World Spirituality. An Encyclopedic History of the Religious Quest*, New York, Crossroads, 1988, 50-62; EFREN DE LA MADRE DE DIOS y OTGER STEGGINK, *Carmelite Spirituality*, en *New Catholic Encyclopedia*, Vol. III, Nueva York, Macmillan, 1967, 114-118.

puesto que comparte con Juan de la Cruz. De hecho, la Madre Reformadora es aclamada, junto con el Vate Fontiveroño, como la figura más emblemática, más paradigmática de la mística cristiana (no solo la católica) hasta el punto de ser calificada por los que tienen competencia como la cumbre, la cima, el apogeo de la misma. Esto se debe ante todo a la narrativa inigualable de la experiencia mística cuyo maridaje con el análisis, con la hondura, con la precisión, con la finura, con la sinceridad –entendida como afán por la verdad– caracterizan a nuestra autora, consagrándola en una de las figuras más universales de la literatura mundial. Dicha narrativa se plasma en el texto místico que ha de entenderse como la continuidad histórica, concreta y abierta de la experiencia fontanal de la mística y la herramienta principal para el estudio científico de la misma dentro de la corriente y de la disciplina epistemológica de la espiritualidad.

REFLEXIONES PRELIMINARES: METAFÍSICA Y MÍSTICA DESDE LA MEDIACIÓN

La mediación de lo real (sustantivo) como realidad (adjetivo) y la mediación de la realidad (sustantivo) como real (adjetivo). He aquí la cuestión metafísica. Esta mediación es la experiencia. La experiencia es ante todo participación. Ya lo decía Zubiri: el hombre es experiencia de Dios². Esto significa que el hombre no solo tiene una experiencia de Dios sino que él mismo es Experiencia de Dios, encarnación experiencial de Dios³, manera finita de ser Dios como dijera el mismo Zubiri. Dios por participación, como afirmara san Juan de la Cruz⁴. Dirá santa Teresa al respecto: Divino y humano junto (M VI 7, 9)⁵.

El mundo es el lugar de esta finitud participativa. La participación es el tener lugar de Dios en este mundo. Mundo es la porción vivenciable y efectivamente vivida del universo o totalidad de lo que existe. Como escenario, es sacramento porque es mediación; es lugar

² Cfr. XAVIER ZUBIRI, *El hombre y Dios*, 4a. ed., Madrid: Alianza Editorial, 1988.

³ Me han proporcionado varias reflexiones sugerentes las aportaciones del fenomenólogo cristiano MICHEL HENRY, *Encarnación*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001.

⁴ Puede verse el uso de la palabra “participación” del Santo Doctor en JEAN LUIS ASTIGARRAGA y OTROS, *Concordancias de los escritos de san Juan de la Cruz*, Roma, Teresianum, 1990, 1370-1371. Puede verse mi estudio al respecto: *Según su condición y propiedades o la gracia presupone la naturaleza. El hombre, experiencia de Dios en san Juan de la Cruz*, en *Carmelus* 47 (2000), 73-90.

⁵ Las reflexiones lúcidas de este ensayo me han ayudado al respecto: PABLO D. URETA, *Experiencia mística y espiritual de Teresa de Jesús. Divino y humano junto* (6M 7, 9), en *Carmelus* (2015), 93-108.

de mediación cuyo centro es el hombre, el sacramentaliter, la mediación por excelencia, el mediador por excelencia⁶. Ser sacramento significa ser mediación de lo Absoluto trascendente en la inmanencia del mundo cuya finalidad es alcanzar lo Absoluto en su trascendencia en la inmanencia del mundo en que se desarrolla la historia. Mediar es el proceso de ser real (sustantivo) siendo realidad (adjetivo); es proceso de ser realidad (sustantivo) siendo real (adjetivo). Lo Absoluto es lo real (sustantivo) en sí que es realidad (adjetivo) en sí, la realidad (sustantivo) en sí que es real (adjetivo).

Dios es el rostro personal de lo Absoluto, principio de toda experiencia, de toda mediación, de toda participación. Los cristianos no adoramos a un principio teórico designado comúnmente como lo Absoluto. Para los cristianos este Absoluto tiene rostro. Es persona. Absoluto se queda religado a ser un abjetivo calificativo de este Dios de los Cristianos. Dios es lo Absoluto que llama al hombre personalmente y como persona –porque el hombre no es un principio abstracto sino que es de carne y hueso (Unamuno)– a participar en Él, creando ámbitos de participación (mundo), modalidad de participación (mediación). Dios es el Otro, el Diferente que llama al hombre, al otro, en su finitud y culpabilidad a compartir con Él su vida en comunión⁷. Esta llamada se configura, se cristaliza, se plasma, se oye en la historia como carisma, como don que siempre abre una corriente relacional cuya fuente es la integridad de Dios o Dios como Espíritu y el camino de participar en esta integridad es lo que llamamos la Espiritualidad⁸. Carisma es llamada y respuesta, invitación y aceptación,

⁶ Tengo muy presentes las aportaciones al respecto de EDWARD SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián, Dinor 1958; LEONARDO BOFF, *Los sacramentos de la vida*, Santander, Editorial Sal Terrae, 1989; LOUIS-MARIE CHAUVET, *Símbolo y sacramento*, Barcelona, Editorial Herder, 1991; JOHN MACQUARRIE, *A Guide to the Sacraments*, New York, Continuum, 1998.

⁷ Cfr. ELEONORE STUMP, *The God of the Bible and The God of the Philosophers*, Milwaukee, Marquette University Press, 2016; CHRISTIAN DUCQUOC, *Dios Diferente. Ensayo de simbólica trinitaria*, Salamanca, Sígueme, 1989; WOLFHART PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2001; EMERICH CORETH, *Gott im philosophischen Denken*, Stuttgart-Berlin-Köln, Kohlhammer, 2001.

⁸ Cfr. LOUIS BOUYER, *Introduction a la vie spirituelle*, París, Cerf, 2008; JUAN MARTIN VELASCO, *Espiritualidad y mística*, Madrid, SM, 1994; GIORDANO FROSINI, *Spiritualità e Teologia*, Bologna, EDB, 2000; DAVID BRIAN PERRIN, *Studying Christian Spirituality*, Nueva York-Londres, Routledge, 2007; AA.VV., *Teología Espiritual: Reflexión cristiana sobre la praxis*, 2a. ed., Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2012; ROSSANO ZAS FRIZ DE COL, *Spirituality and the Search for a Triple Unity: Disciplinary, Intra-Disciplinary, and Inter-Disciplinary*, en *Studies in Spirituality* 24 (2014), 1-24; AA. VV., *La teología spirituale oggi: Identità e missione*, Bologna, EDB, 16-34; FEDERICO RUIZ, *Caminos del espí-*

proyecto y realización. Siempre dentro de la historia pero con origen trascendente, puesto que es don, es gratuito, es gracia.

Se ha hablado mucho del carisma de Teresa⁹, esto es, del don que ella recibió que se canaliza en la historia a través de la institución por ella reformada o fundada, conforme al punto de mira que se tome. Desde una comprensión lograda del carisma, puede comprenderse el sentido de su reforma o fundación, de la canalización histórica de este don fundacional o reformador y su rastro en la institución o en su pervivencia socio-cultural en el tiempo y el espacio. No entraré en esta temática, puesto que desborda los límites de nuestro ensayo, si bien la tengo muy en cuenta al desarrollar las reflexiones que siguen.

Baste por el momento afirmar que los mejores testigos, dado su carisma específico, para exponer la participación en Dios, de que el hombre es Experiencia de Dios trascendente en este mundo inmanente son los místicos. Ellos ejemplifican la sacramentalidad del hombre respecto a lo Absoluto. Con su enseñanza, es decir, su mistagogía o su enseñanza a través de la iniciación, comunicación y acompañamiento nos enseña de manera inigualable como vivir la cuestión metafísica, la dinámica de la misma que es la mística.

Carisma es ante todo un don trascendente dentro de la inmanencia de la historia para ser desarrollado en el tiempo y en el espacio, para definir estos mismos como historia no del don presente en la inmanencia de la historia, con todas sus particularidades y exigencias¹⁰, sino de su origen trascendente que se hace presente en la inmanencia de la historia transformándola en historia de salvación que es

ritu, 5a. ed., Madrid, EDE, 1998; PHILIP SHELDRAKE, *Spirituality and History*, new ed., Maryknoll, Orbis, 1995; ATANASIO GIUSEPPE MATANIC, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1990; AA. VV., *La teologia spirituale. Atti del congresso internazionale OCD*, Roma, Teresianum, 2001.

⁹ Merece la pena recordar la síntesis lograda de SALVADOR ROS GARCÍA, *El carisma del carmelo, vivido e interpretado por santa Teresa*, en *La recepción de los místicos. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Ávila-Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca-Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista, 1997, 537-572. Asimismo: EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, *Vida interior del Carmelo Descalzo en la mente de Santa Teresa* en *Revista de Espiritualidad* 21 (1962), 447-463; Idem., *Pensamiento de Santa Teresa sobre el apostolado de los Carmelitas Descalzos* en *Ibid.*, 22 (1963), 30-45; GIOVANNI POZZOBON, *La comunità ideale di Teresa*, en *Teresa di Gesù, maestra di santità*, Roma, Teresianum, 1982, 65-93.

¹⁰ Cabe destacar la ayuda para nuestras propias reflexiones de las aportaciones sugerentes de BRUNO SECONDIN, *Inquietud espiritual de nuestro tiempo. Búsquedas, tendencias y propuestas actuales*, en *Recrear nuestra espiritualidad. 30a Semana Nacional para Institutos de Vida Consagrada*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 2001, 15-34.

historia del espíritu y por lo tanto, historia de la espiritualidad. Carisma es don que se encarna no solo para ser fuerza (lo carismático) sino también tiene que permanecer (lo institucional) puesto que la estructura de la gran narrativa de la historia se teje al darse la mano lo carismático y lo institucional.

Carisma empieza siendo un proyecto que se desarrolla experiencialmente como camino del Espíritu absoluto en el espíritu humano. Este proyecto tiene su despliegue vivencial no solo en la soledad del espíritu que es persona que lo encarna sino también en los que comparten este don puesto que la historia no es una narrativa aislada sino comompartida. Este compartir es ante todo formativo que desde la espiritualidad y mística significa mistagógico que es su apertura para las generaciones futuras que tienen que leer o releer este don según las exigencias o los nuevos contextos que surgen en su tiempo. Esto pone de relieve que el carisma no es algo cerrado o estático sino algo vivo, dinámico, enriquecedor. De pronto, el hombre es el ser enriquecido puesto que es imperfecto. Dios o lo Absoluto no tiene por qué enriquecerse. Sin embargo, puede decirse que lo Absoluto también se enriquece con nuevas dimensiones adquiridas. Mejor dicho, que la comprensión de lo Absoluto por el hombre se enriquece dado que se perciben más matices dentro del desarrollo histórico del carisma.

Desde el punto de vista cristiano, Carisma es espíritu vivo que tiene que verse y vivirse como reflejo del Evangelio que es la permanencia del Espíritu Originario de Cristo quien entregó el Espíritu para permanecer sacramentalmente –o como misterio que es la Trascendencia hecha Inmanencia de manera permanente creando continuamente una Historia de Presencia que es Historia de Salvación– en la historia humana¹¹.

El Carisma no busca la novedad o el ser novedoso sino que más bien desea ser renovador, esto es, una recreación del Evangelio en un contexto específico. Su originalidad no dimana de su novedad sino en su fidelidad dinámica, constante, creativa (léase renovadora) que pone de manifiesto continuamente que la fuente experiencial del Evangelio

¹¹ Me han ayudado las reflexiones de A. ROMERO, *Carisma*, en *Diccionario teológico de la vida consagrada*, Madrid: Publicaciones Claretianas, 1989, 142-158. Desde la experiencia carmelitana desde Sta. Teresa frente a los movimiento espirituales de nuestro tiempo, ver: JESÚS CASTELLANO CERVERA, *Carismi per il terzo millennio. I movimenti ecclesiali e le nuove comunità*, Roma, Edizioni OCD, 2001. No podemos menos de evocar este estudio ya clásico en que se estudia a Sta. Teresa frente a los movimientos espirituales de su tiempo: TOMÁS ÁLVAREZ, *Santa Teresa e i movimenti spirituali de suo tempo*, en *Santa Teresa, maestra di orazione*, Roma, Teresianum, 1963, 9-54.

es inagotable y que está siempre en estado de ebullición constante en su afán de ser modelo de búsqueda de sentido¹² para hombres de una determinada época. Para los cristianos, y sobre todo para los místicos, dicha fidelidad dinámica, constante, creativa es nada menos que la santidad¹³.

En el caso de Teresa, alguien ha afirmado que lo carismático institucional o fundacional, sobre todo desde la perspectiva histórica, en su caso es algo secundario a lo vivencial en ella: la vida carmelitana que ella ha deseado recrear desde la hondura del evangelio y el ideal contemplativo y eremético¹⁴. A esta luz, urge ir de lo institucional que es encarnación del carisma a lo vivencial que es la mismísima interpretación de la Santa que sirve de fundamento para la mencionada encarnación en su obra histórica.

Teresa de Jesús, mujer carismática, mujer contemplativa, mujer carmelita, mística y maestra, era consciente de su participación en Dios, de su ser mediación viva e histórica de Dios trascendente, de la sacramentalidad del ser humano en el mundo y frente a los criterios de este. El Dios Cristiano, que se deja experimentar, es para ella el Dios generoso, dadivoso, amoroso. Para subrayar la trascendencia de Dios, nuestro autor la llama "Su Majestad" desde su finitud y culpabilidad, desde su bajeza como persona mística, contemplativa, carismática. No se atreve a tutear a Dios¹⁵. Hemos aquí ante la peculiaridad de su vivencia contemplativa y carmelitana expresada mediante la oración. Empleando el verbo *ser* (denotando la permanencia, esencialidad, constitutividad), la Santa, con finura y maestría filológica de su propia lengua nativa, subraya la pobreza del hombre como apertura a la generosidad mediacional del Dios Cristiano que se hace experimentar subrayando que la grandeza o la riqueza del hombre es solo temporal, es decir, es una condición pasajera o efímera al usar el verbo *estar*. Prestemos atención a sus palabras: "No cure de unas humildades que hay, de que pienso tratar, que les parece humildad no entender que el

¹² Cfr. ANTONIO PINTOR RAMOS, *Realidad y sentido. Desde una inspiración zuberiana*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1993.

¹³ Cfr. J. CASTELLANO, *Teresa di Gesù, maestra e modello*, en VARIOS, *Teresa di Gesù, maestra di santità*, 13-42.

¹⁴ O. STEGGINK, *La reforma del Carmelo español. La visita canónica del general Rubeo y su encuentro con santa Teresa*, 2a. ed. Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1993, 313.

¹⁵ Cfr. T. ÁLVAREZ, *Un matiz estilístico teresiano. Interiorización del tuteo*, en *Monte Carmelo* 92 (1984), 403-428.

Señor les va dando dones. Entendamos bien bien, como ello es, que nos los da Dios sin ningún merecimiento nuestro, y agradezcámoslo a su Majestad; porque si nos conocemos que recibimos, no despertamos a amar. Y es cosa muy cierta que mientras más vemos estamos ricos, sobre conocer somos pobres, más aprovechamiento nos viene y aun más verdadera humildad” (V 10, 4)¹⁶.

El caso de crecimiento de santa Teresa, visto tanto desde su biografía como desde sus escritos, demuestra que el cristiano desde siempre ha tenido una llamada mística, esto es, siempre ha sido místico; ha sido llamado desde siempre a una participación plena en la vida de lo Absoluto que es el Dios Cristiano y que el desarrollo de la vida cristiana es el crecimiento e la vida mística hasta desembocar en la configuración textual del testimonio de lo vivido, es decir, la mistagogía.

DEL CARISMA HISTÓRICO A LA HERMENÉUTICA VIVENCIAL: EL DISCURSO MISTAGÓGICO TERESIANO DESDE LA VERDAD

El don o carisma para Teresa no puede desvincularse de la humildad. Esta es ante todo condición estructural y existencial para ser experiencia histórica de Dios, para ser sacramento finito de Dios, para ser mediación experiencial (y encarnacional) de Dios cuyo despliegues son los momentos experienciales que supo captar como nadie nuestra mística castellana. Se ha afirmado que Teresa es más bien descriptiva o fenomenológica comparada con Juan en la exposición de la vida espiritual y mística. Sin llegar a ser conceptual como el Doctor Místico de las Noches Oscuras, la maestra de las Moradas del Castillo Interior también lleva a cabo una tarea hermenéutica o interpretativa de la mística. Solo es cuestión de destacar y exponer las claves que ella misma emplea en la mencionada empresa. A esta luz, hacemos nuestro este juicio acertado de un estudioso renombrado: “El carác-

¹⁶ Citamos las obras de la Santa por la siguiente edición: SANTA TERESA DE JESÚS, Obras Completas, 17a ed. de T. Álvarez, Burgos, Monte Carmelo, 2014. Las citas que se refieren a Santa Teresa están incorporadas dentro del texto. Se ajustan las referencias a las siguientes siglas: V = Libro de la Vida, C= Camino de Perfección (Valladolid), M= Las Moradas, F = Fundaciones, R= Relaciones y Mercedes, Conc.= Conceptos del amor de Dios, Poesía = Poesías (siguiendo la numeración de la edición citada), Const. = Constituciones de 1567. Reconozco que me ha hecho descubrir este pasaje teresiano el librito de DANIEL DE PABLO MAROTO, *Teresa de Jesús. Mujer, fundadora y escritora. Biografía*, 2a. ed., Madrid, EDE, 2013, 121.

ter descriptivo predominante no despoja a los escritos teresianos de abundante carga doctrinal”¹⁷.

Siendo así es preciso ante todo tener en cuenta lo específico de Teresa en la iglesia¹⁸ a la que pertenece. Ella es contemplativa mística o mística contemplativa¹⁹. Es este el contexto o humus, punto de partida o presupuesto y desarrollo o corriente para todos sus proyectos tanto como escritora espiritual y mística como emprendedora institucional, es decir, como reformadora espiritual y mística de Carmelitas y fundadora histórica de conventos de monjas y frailes que acabaron siendo primero una provincia autónoma dentro de la Orden, luego una congregación hasta formar una Orden o rama independiente de la familia de Carmelitas de la Antigua Observancia²⁰. A esta luz, es inevitable que dicho contexto o humus sea el horizonte huerístico para la actual investigación también de tipo hermenéutico.

*Contemplación es vivir la verdad radicalmente, en su raíz que es trascendente. Dicha radicalización, sin embargo, no solo consiste en hacer inmanente la trascendencia de la verdad sino que es ser esta trascendencia, es encarnarla en la propia inmanencia, conforme a las circunstancias y cultura de cada uno en la historia. Contemplación es vida: vida participativa en lo Absoluto en su trascendencia. Es vida que se desarrolla en nuestra historia inmanente cuyo despliegue consiste en un esfuerzo de responder desde la inmanencia a la vocación trascendente. Es respuesta de aspiración (principio), de realización (camino), de alcanzamiento (meta)*²¹.

¹⁷ EULOGIO PACHO, *El apogeo de la mística cristiana. Historia de la espiritualidad clásica española*, Burgos: Editorial Monte Carmelo, 2008, 1031.

¹⁸ Cfr. T. ÁLVAREZ, *Santa Teresa y la iglesia*, Burgos, Monte Carmelo, 1980; RICARDO BLÁZQUEZ PÉREZ, *La iglesia en la experiencia mística y en la historia de santa Teresa*, en *Actas del congreso internacional teresiano, Salamanca, 4-7 Octubre, 1982*, vol. II, Salamanca, Universidad de Salamanca-Universidad Pontificia de Salamanca-Ministerio de Cultura, 1983, 899-926; DANIEL DE PABLO MAROTO, *Santa Teresa de Jesús. Doctora para una Iglesia en crisis*, Burgos, Monte Carmelo, 1981.

¹⁹ Cfr. TOMÁS DE LA CRUZ, *Santa Teresa de Jesús, contemplativa*, en *Ephemerides Carmeliticæ* 13 (1962), 9-62. Este trabajo lo citamos por la reimpresión en Idem., *Estudios teresianos*, vol. III, Burgos, Editorial Monte Carmelo 1996, 103-171. También: J. M. VELASCO, *Espiritualidad antigua y nueva: El Carmelo teresiano-sanjuanista ante el espíritu del siglo XX*, en *La recepción de los místicos*, 609-610; CIRO GARCÍA, *La mística del Carmelo*, 8.

²⁰ Cfr. T. ÁLVAREZ, *Fundadora/fundaciones*, en *Diccionario de santa Teresa de Jesús*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2000, 692-698.

²¹ Cfr. JACQUES MARITAIN, *Question sur la vie mystique et la contemplation* en *Vie Spirituelle* (mars 1923), 636-650; THOMAS MERTON, *Contemplative Prayer*, London, Darton, Longman and Todd Ltd., 1973; WILLIAM JOHNSTON, *Letters to Contemplatives*, Maryknoll, Orbis Books, 1991; MAXIMILIANO HERRÁIZ, *Espiritualidad y contemplación*,

Dicho contexto se caracteriza por la experiencia auténtica, intensa y determinante por Dios que queda "imprimida" en el seno, en la profundidad, en la interioridad de su ser (V 1,5; Ibid., 7, 6; Ibid., 26,5; Ibid., 28, 9; Ibid., 37, 4; M VI 4, 5). Esta profunda impresión experiencial en la persona de Teresa obedece a su afán existencial de búsqueda de la verdad²². La cuestión de la verdad es el rostro criteriológico de la mediación, de la experienciabilidad, de la sacramentalidad en su efectividad histórica que ha sido el centro de las reflexiones teresianas desembocadas en su discurso de la oración contemplativa desarrollado desde una centralidad cristológica, puesto que Cristo es Dios hecho hombre, hecho sacramento, hecha mediación histórica y concreta, hecha experiencia. La de noción de impresión teresiana parte de la Encarnación de Cristo, de la finitud de Dios en Cristo sin asumir la culpabilidad humana²³. Es preciso que esta impresión sea calificada ante todo en términos de reconocimiento hondo y duradero de la presencia de Dios en la vida del hombre. Esta misma presencia clama un acto de memoria, un texto, un discurso que es la mistagogía que ha de dirigirse ante todo a la inteligencia humana como llamada a la integridad junto a la memoria y a la voluntad.

Dios es la pura verdad. El Dios de los místicos cristianos, específicamente de Teresa de Jesús, es el Dios real porque es realidad, el Dios realidad porque es real. Es el Dios vivo, vivida, historiable que se deja experimentar, que abre la mediación de sí, que es experiencial y experienciable sobre todo por la Encarnación, esto es, Mediación humana, vivencia sacramental que es Cristo. Todo en clave de gracia: que es fuerza, pues penetra en el hombre en su profundidad y en su integridad recreándolo y perfeccionándolo²⁴. De ahí el sentido de la mística cristiana que es vivencia experiencial, mediacional, par-

Madrid, SM, 1995; THOMAS KEATING, *Invitation to Love. The Way of Christian Contemplation*, Rockport-Shaftesbury, Element, 1992; J. MAIN, *Christian Meditation. The Gethsemani Talks*, Makati, St. Paul s, 2001; LAURENCE FREEMAN, *Christian Meditation. Your Daily Practice*, Rydalmere, Hunt & Thrope, 1994.

²² Ver esta síntesis lograda al respecto: T. ÁLVAREZ, *Verdad*, en *Diccionario de Santa Teresa*, 1378-1383. También he tenido en cuenta mis reflexiones en esta publicación anterior: *The True Truth (Book of Life 21, 9) – Teresian Comprehension of Mystical Experience*, en *Studies in Spirituality* 25 (2015), 223-246.

²³ Cfr. ADOLPHE GESCHÉ, *Dios para pensar. I: El mal. El hombre*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1995; MARTIN HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, reimpr., México, FCE, 1991, párrafo 38, 195-200; PAUL RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1968; Idem., *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, 595-697.

²⁴ He parafraseado un planteamiento sugerente de HANS URS VON BALTHASAR, *Phénoménologie de la Verité*, París, Ed. Beauchesne, 1952, 16.

ticipativa, sacramentalógica. Su despliegue es la mistagogía que es el momento de la verdad de la mística dado que la mistagogía es superación del solipsismo y la constitución de la comunidad experiencial que es la iglesia y que en el caso específico de Teresa es el Carmelo.

La verdad es fuente, filtro, camino de esta impresión experiencial en Teresa que también desemboca en su discurso vivencial máxime en su actuación histórica. Ella misma se establece conscientemente como mística y testigo, como profeta y maestra, es decir, mistagoga por vivir la verdad de la experiencia desde su experienciabilidad a nivel personal o subjetivo presentando su fuente objetiva o trascendente con la finalidad de ayudar a todos a experimentar por sí mismos esta misma verdad en clave de participación. En Moradas, la Santa deja patente que el alma o el hombre es “un castillo todo de un diamante o muy claro cristal” (M I 1,1) lo cual significa que el hombre es un ser creado en la verdad que para nuestra autora es experienciada, esto es, participada. El hombre o el alma para nuestra autora puede compararse a “un árbol de vida que está plantado en las mismas aguas vivas de la vida, que es Dios” (Ibid., 2.1). Participación es arraigo, dependencia, acción de generosidad que fluye, que se vive, que da vida. La vida es vivencia de la verdad. La verdad es la vida de la vida.

Santa Teresa desde el principio de su dilatada carrera literaria –como demuestra desde su primer escrito que ha llegado a nosotros (R, 1) en que narra su manera de oración, su propia historia de experimentar las grandezas de Dios en que termina diciendo que “en todo lo dicho digo lo que me parece que es verdad haber sentido”– ha tenido conciencia mistagógica cuyo fundamento es la verdad experienciada y su afán por expresarla, por compartirla, por transmitirla: “Va todo lo que describo dicho con toda verdad” (V 8, 3); “Voy tratando con claridad y verdad lo que se me acuerda” (Ibid., 30, 22). Ella expone lo pasado por ella, es decir, la verdad objetiva experienciada por ella, “con toda la llaneza y verdad” (Ibid., 40, 24) de la que es capaz. En toda su vida, solo le queda a Teresa la “muy gran gana de no hablar sino cosas muy verdaderas” (Ibid., 40, 3). Esto en su vida ha quedado patente desde su infancia “la verdad de cuando niña” (Ibid., 1, 4; Ibid., 3,5) cuyo valor y cuya repercusión es para “siempre, siempre, siempre”, es decir, dentro de la historia pero con proyección escatológica.

Desde su sabiduría de ser mujer experimentada y su profecía de saber que su experiencia es una llamada kerigmática, Teresa ofrece un camino, una espiritualidad que tiene la finalidad de acompañar al hombre en el camino de la verdad hacia la fuente de esta verdad que es Dios mismo, que es el Dios que sale al encuentro del hombre, que

es lo trascendente que se hace presente en la inmanencia de la historia del hombre por lo que es es Misterio: el Misterio de la salvación. Teresa ha experimentado que Dios mismo le ha tomado de la mano, invitándola en clave de amor pero con la certeza de la verdad para conocerlo, amarlo, vivirlo yendo más allá del asombro natural que caracteriza a la filosofía hacia un filosofar o amor de la sabiduría más profunda por ser vivida, experienciada. Es en esta experiencialidad que esta verdad deja de ser puramente trascendente o lejana, se hace verdadera, en el hablar de Teresa, por ser participativa y que da pie al discurso mistagógico²⁵.

La mistagogía es propuesta de parte de Dios al hombre en su integridad, creado por Dios y para Dios que para Teresa, mística y maestra (mistagoga) cristiana, tiene que hacerse cristoforme por el poder del Espíritu Santo. La mistagogía tiene la tarea de educar al hombre para que este se dé cuenta de su dignidad de ser llamado experiencia infinita y concreta de Dios en la historia en clave salvífica. La mística cristiana genera ante todo una llamada salvífica fundada en la verdad que se deja experiencia en el amor como convergencia de la fe y de la esperanza. Esta llamada se hace concreta, histórica, vivencial en el Dios trascendente que se deja experimentar en la inmanencia del ser humano llamando a éste a una nueva vida, a la unión con Dios que se tiene en esta vida mortal como anticipo de la unión definitiva y escatológica. El mistagogo es ante todo fenomenólogo y hermenéutico de esta llamada.

Teresa describe (fenomenología) e interpreta (hermenéutica) lo vivido, lo experiencia desde la claridad, la llaneza y la verdad²⁶. La verdad, claramente, es una atalaya, una perspectiva privilegiada para vivir y juzgar lo participado que es la realidad de lo Absoluto en su trascendencia u objetivada que se da al hombre en su subjetividad, en su inmanencia histórica. Teresa emplea la palabra "atalaya" al referirse a esta perspectiva o punto de vista, con valor criteriológico, bus-

²⁵ Cfr. L. BOUYER, *L Initiation chrétienne*, París, Libraire Plon, 1960; LUIGI BORRIELLO, *Note sulla mistagoia o dell introduzione all esperienza di Dio*, en *Ephemerides Carmeliticae* 32 (1991), 35-90; FERNANDO MILLÁN ROMERAL, *Anámnesis y Mistagogía Sacramental. Una reflexión en Seeking the Seeker. Explorations in The Discipline of Spirituality. A Festschrift for Kees Waaijman on the Occasion of his 65th Birthday*, Leuven-Paris-Dudley, Peeters, 2008, 621-635.

²⁶ Cfr. DON IHDE, *Hermeneutic Phenomenology. The Philosophy of Paul Ricouer*, Evanston, Northwestern University Press, 1971; MAURICE MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945; RICHARD E. PALMER, *Hermeneutics*, Evanston, Northwestern University Press, 1969.

cando su fundamento, su autenticidad experiencial desde su misma fuente en cuanto ésta se deja experimentar en la inmanencia humana: “Subida a esta atalaya adonde se ven verdades” (Ibid., 21,5). Siempre en busca de comprensión, de autenticidad de lo ocurrido, de lo acontecido, de lo participado, de lo experimentado, de lo que es preciso historiar: “bienaventurada alma que la trae el Señor a entender verdades” (Ibid., 21,1). Y esta verdad no se encierra, se abre porque es un don o una merced que se comparte con los demás mistagógicamente: “Una merced es dar el Señor la merced, y otra es entender qué merced es y qué gracia, otra es saber decirla y dar a entender cómo es” (Ibid., 17, 5)²⁷. La verdad, que es origen, se hace filtro, mejor dicho, desaguadero que permite que fluya el agua de vida como un río potente inundado al ser humano en su integridad hasta desembocar en el discurso partiendo de la comprensión, de la identificación, de la certeza de la autenticidad de la verdad cuya clave es la participación experiencial que necesariamente desemboca en la mistagogía.

Teresa, desde su propia experiencia, es consciente de la constitución humana en su búsqueda de sentido, en su capacidad experiencial y relacional. Esta búsqueda es una sed existencial que solo puede ser saciada por la verdad dado que esta es el sentido encontrado y vivido conforme a la circunstancia de cada uno. Cada individuo a su vez dibuja la geografía de la vida cuyas coordenadas se configuran en el destino. Teresa, como todo hombre, pregunta por sí misma, se pregunta a sí misma respecto a su destino, a su lugar en el mundo, su sentido último que es su salvación: la unión de la voluntad humana con la de Dios, el norte de la vida de Teresa (M V 3, 5). Teresa nos ha dejado a este respecto un pensamiento religioso²⁸, que es un pensamiento experiencial, un pensamiento mistagógico. Es el pensamiento de alguien que vive siempre “delante de Dios” (V 8, 2), muy consciente de la “misericordia de Dios” (Ibid) en su propia vida y que vive de la fuente de la experiencia del Dios que se deja experimentar, lo cual le brinda lo que podemos llamar una determinación mistagógica: “Porque ya tengo experiencia en muchas que si me

²⁷ Cfr. el estudio valioso de T. ÁLVAREZ sobre este texto teresiano: *Santa Teresa di Gesù mistica, en Vita cristiana ed esperienza mistica*, Roma, Teresianum, 1982, 199-229.

²⁸ Cfr. SECUNDINO CASTRO, *Aproximación al pensamiento religioso de Teresa*, en *Teresa de Jesús. Mujer, Cristiana, Maestra*, 2a. ed., Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2013, 63-80.

ayudo al principio a determinarme a hacerlo, que siendo solo por Dios"(Ibid. 4,2).

La mistagogía es discursividad experiencial de la verdad de la experiencia de Dios en clave de presencia y comunión que da sentido a toda la existencia (ser ahí), transformándola en vida (ser ahí para y con alguien). La mistagogía necesariamente implica el crecimiento de la experiencia que es proceso de maduración de la vivencia en clave de fe, esperanza y caridad que tiene a Cristo por camino, verdad y vida hacia la plenitud de unirse con Dios por, con y en el Espíritu. Este crecimiento se caracteriza por amar a Dios sin interés, como recuerda Santa Teresa a sus lectoras inmediatas: "Suyas somos, hermanas; haga lo que quisiera de nosotras; llévenos por donde fuere servido. Bien creo que quien de verdad se humiliate y desasiere (digo de verdad porque no ha de ser por nuestros pensamientos, que muchas veces nos engañan, sino que estemos desasidas del todo), que no dejará el Señor de hacernos esta merced y otras muchas que no sabremos desear. Sea por siempre alabado y bendito, amén" (M IV 2,10). Se trata de amar a Dios con toda sinceridad que es la vivencia personal de la verdad, sabiendo que el hombre no es el último criterio de la verdad sino Dios. La sinceridad es una llamada a la humildad y al desapego, a la confianza de Dios cuya generosidad sobrepasa nuestras expectativas, cuya verdad sobrepasa nuestros límites cognitivos.

La palabra de Teresa, como mística y maestra cristiana, es expresión de su propia maduración en la fe, esperanza y la caridad, –desde su sentirse personal de "favorecida por Dios" (V 10, 6), es decir, favorecida experiencialmente, constituida como sujeto de la experiencia mística pese a las inclinaciones bajas (Ibid.) debidas a la finitud y culpabilidad de todo hombre– forjada en un discurso desde, de y sobre la verdad que es Dios en sí. Dios en su verdad se hace experienciable al hombre en clave de presencia trascendente en la historia inmanente y comunión participativa que superan la polaridad de la objetividad y la subjetividad del conocer, actuar y vivir. Esta maduración es un ensanchamiento del corazón (M IV 2, 5-6), del horizonte, de la palabra que debe alcanzar a los demás. Dios es siempre mayor y la experiencia de Él nos obliga a crecer, a madurar, a ser mayor que nuestra naturaleza mediante la gracia. La verdad no puede quedarse al nivel de mero horizonte²⁹. Tampoco solo puede limitarse a una mera fusión

²⁹ Esto es lo que abogan autores, que se inspiran en Nietzsche y Heidegger, de la llamada corriente posmoderna como GIANNI VATTIMO, *La fine della modernità*, Milán, Garzanti, 2011, 21.

de horizontes³⁰ por muy amplio que sea el resultado de dicho proceso. Dicha maduración viene a significar el ensanchamiento del horizonte en ámbito de conocer, actuar y vivir que se halla por encima del binomio visión teórica-acción práctica sino que es vida íntegra: conocer y actuar en una unión profunda y dinámica que se cristaliza en la comunión participativa.

La palabra de la mistagogía es palabra del crecimiento de la verdad, en la verdad, por la verdad desde el Misterio que es la fuente de la mística. Misterio no es lo problemático o enigmático. Misterio es presencia inmanente de lo Absoluto trascendente. La palabra mistagógica como crecimiento de la verdad desde su fontalidad en el Misterio, tiene por resultado una mayor confianza en Dios en su trascendencia, en su Majestad superando todas representaciones y por ello se hace experienciable en Cristo en clave de humildad, de reconocimiento de la propia finitud y culpabilidad: “No digo que es comparación, que nunca son cabales, sino verdad, que hay la diferencia que de lo vivo a lo pintado, no más ni menos. Porque si es imagen, es imagen viva; no hombre muerto, sino Cristo vivo; y da a entender que es hombre y Dios; no como estaba en el sepulcro, sino como salió de él después de resucitado; y viene a veces con tan grande majestad, que no quien pueda dudar sino que es el mismo Señor, en especial en acabando de comulgar, que ya sabemos que está allí, que nos lo dice la fe. Representase tan señor de aquella posada, que parece toda deshecha el alma se ve consumir en Cristo...Aquí es la verdadera humildad que deja en el alma, de ver su miseria que no la puede ignorar...Tan imprimida queda aquella majestad y hermosura, que no hay poderlo olvidar...Queda el alma siempre embebida” (V 28, 8-9). Lo que verdaderamente importa es la grandeza, la generosidad, la misericordia de Dios que se deja experimentar por el hombre en clave de amor. Esta grandeza, generosidad, misericordia de Dios es verdad que ensancha, que amplía, que abre, que rompe horizontes transformando la existencia o facticidad en vida o sentido mediante la acción, esto es, las obras.

Más que un mero discurso o expresividad textual, la mistagogía es una labor, un trabajo, una obra, un puesto al día que pone al día la verdad, la actualiza en la vida siendo una obra que es iniciación, comunicación, acompañamiento. Siendo así, la mistagogía hace que la mística sea una verdad que siempre tiene lugar, una celebración,

³⁰ Esto es lo que aboga el filósofo hermenéuta HANS-GEORG GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1991.

una actualización y no meramente un *renewal* o conmemoración. Precisemos. La mistagogía hace que la verdad tenga alcance sacramental, mediador en la cotidianidad de la vida, en la particularidad de las circunstancias. La mistagogía, escribe Teresa al referirse al oficio de la maestra de novicias, consiste en "criar almas para que more el Señor" (Const.XI, 16)³¹. Esto significa que el hombre debe ser el tener lugar del Señor; debe ser la experiencia finita de Dios, la participación encarnada en la vida de Dios.

Ser morada del Señor significa no solo acogerlo o brindarle hospitalidad o hacerle actos de hospitalidad sino que es ser portador del Señor; encarnarlo como modalidad finita de ser Dios, de ser Dios por participación, dicho sanjuanísticamente. Es este el sentido, en mi opinión, de la verdadera hospitalidad mística: no solo acoger a Dios sino ser la acogida encarnada, la hospitalidad vivencial, la morada caminante de Dios. En efecto, es hacer que tenga lugar la inhabitación de Dios en el hombre. Y esto se consigue mediante la mistagogía.

La mistagogía hace que la verdad, que es lo real en cuanto realidad (o la realidad en cuanto real) vivido y vivenciable, esto es, mediador o sacramental, sea un texto: un punto de referencia siempre presente, que contiene la clave para una actualización, para un puesto al día, para un tener lugar. La mistagogía es labor, trabajo, obra y no meramente teoría puesto que, como recalca la misma santa Teresa, "obras quiere el Señor" (M V 3, 11). Esto, empero, tiene que ser acompañado por la conciencia de que solo podemos actuar contando con la gracia de Dios: "no podemos nada sino lo que Él (Dios) nos hace poder" (C 16, 6). La mistagogía es ejecutividad³² de la mística, de la verdad de lo Absoluto vivido por el hombre, en la que participa el hombre siendo lo Absoluto por participación.

³¹ Merece la pena la descripción teresiana en este texto de la Maestra de Novicias, pues es una enumeración explícita de las cualidades de una mistagoga: "La Maestra de Novicias sea de mucha prudencia y oración y espíritu, y tenga mucho cuidado de leer las Constituciones a las novicias, y enseñarlas todo lo que han de hacer, así de ceremonias como de mortificación. Y ponga más en lo interior que en lo exterior, tomándolas cuenta cada día de cómo aprovechan en la oración y cómo se han en el misterio que han de meditar y qué provecho sacan; y enseñarlas cómo se han de haber en esto y en tiempo de sequedades y en ir quebrando ellas mismas su voluntad, aún en cosas menudas. Mire la que tiene este oficio que no se descuide en nada, porque es criar almas para que more el Señor. Trátelas con piedad y amor, no se maravillando de sus culpas, porque han de ir poco a poco; y mortificando a cada una, según lo que viere puede sufrir su espíritu. Haga más caso de que no haya falta en las virtudes, que en el rigor de la penitencia. Mande la priora la ayuden a enseñarlas a leer."

³² Me han servido de ayuda las reflexiones sobre la ejecutividad de JOSE ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es conocimiento?*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, 127-138.

LA MISTAGOGÍA O EL “ANDAR EN LA VERDAD”³³:
DEL CARISMA A SU FUENTE EN LA ESPIRITUALIDAD, FUENTE COMÚN

El carisma es un modo específico de vivir eclesialmente. Es una modalidad particular de enriquecer la vida eclesial desde el fundador dotado por Dios con una experiencia verdadera, fuerte y significativa pasando por la institución. El carisma da lugar a una vida. La vida contemplativa y carmelitana es la manera concreta cómo Teresa recoge el carisma de Carmelo desde su condición de reformadora y fundadora, dando un estilo específico. El Concilio Vaticano II ha empleado la palabra “espiritualidad” en un sentido extenso. Significa santidad (como estado), perfección (como criterio), salvación (como meta). Pero el mismo concilio ha calificado que la espiritualidad es algo para toda la iglesia. Es un don para toda la iglesia. Con amplitud y extensión universales. La espiritualidad, en este sentido, es simplemente “cristiana” y no dominicana, agustiniana, jesuita, carmelitana, etc³⁴. Es algo compartido por todos los carismas, por todas las instituciones. Es universal como fuente y punto de convergencia. El carisma tiene que volver al Espíritu que es su fuente y al camino de este que es la espiritualidad. Este regreso se lleva a cabo mediante la elaboración de una espiritualidad que es fuente de la vivencia particular o carisma. Esta elaboración es nada menos que la mistagogía.

Teresa, mística y maestra, consciente de su vocación carmelitana, de su carisma contemplativo, elabora una espiritualidad, un regreso al Espíritu, a la fuente, a la actuación del Espíritu que es la espiritualidad (como camino del Espíritu, camino de espíritus). La denominada *espiritualidad teresiana*, expresión esta ya consagrada universalmente, es en efecto la participación de nuestra autora, desde su carisma, desde su vida carmelitana y contemplativa (o desde la escuela carmelitana de la contemplación), en la vida del Espíritu dentro del contexto del seguimiento de Cristo en camino hacia el Padre animado por el Espíritu Santo. La espiritualidad teresiana es vivencia de la espiritualidad cristiana desde una especificidad vivida y elaborada por Teresa mística y maestra en su empeño de iniciar, comunicar y acompañar (mistagogía) a los demás hacia la comunión con lo Absoluto que

³³ Cfr. M. HERRÁIZ, *Solo Dios Basta. Claves de la espiritualidad teresiana*, 3a. ed. Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1982, 195-265.

³⁴ Cfr. *Perfectae Caritatis*, 6. Cito por esta edición: *Vaticano II. Constituciones, Decretos, Declaraciones*, Madrid: Ediciones Palabra, S.A., 1968. También: *Catecismo de la Iglesia Católica*, Ciudad Vaticana: Libreria Editrice Vaticana, 1997, números 574, 576.

es el Dios Cristiano³⁵. Teresa, para este empeño, ha encontrado en la Verdad, la clave para este regreso, el eje de su discurso mistagógico, el filón para esta elaboración: "Comenzóse con esta consideración a inflamar más mi alma, y vínome un arrebatamiento de espíritu de suerte que yo no lo sé decir. Parecióme estar metido y lleno de aquella majestad que he entendido otras veces. En esta majestad se me dio a entender una verdad, que es cumplimiento de todas las verdades. No sé yo decir cómo, porque no vi nada" (V 40,1) Teresa no vio nada porque la experiencia es muy profunda. Es una experiencia que sobrepasa los límites de los sentidos. Es una experiencia fontanal, que es la verdad fontanal o espiritual que es el cumplimiento de todas las verdades, de todas las experiencias, de todos los fenómenos, de todos los dones, de todos los carismas.

Nuestra autora va a la raíz misma, más allá de las particularidades de los dones o de las gracias (carismas) que en sí son buenas pero no son la finalidad porque pueden causar vanidad y mentira porque no son la fuente. A esta luz, cabe prestar atención a esta advertencia teresiana: "Y así lo he visto, sea el Señor alabado, que después acá tanta vanidad y mentira me parece lo que yo no veo va guiado al servicio de Dios, que no lo sabría yo decir como lo entiendo, y la lástima que me hacen los que veo con la oscuridad que están en esta verdad, y con esto otras ganancias que aquí diré y muchas no sabré decir. Díjome aquí el Señor una particular palabra de grandísimo favor. Yo no sé cómo esto fue, porque no vi nada; más quedé de una suerte que tampoco sé decir, con grandísima fortaleza, y muy de veras para cumplir con todas mis fuerzas la más pequeña parte de la Escritura divina. Parece que ninguna cosa se me pondría delante que no pasase por esto" (Ibid., 2).

Dicho en otros términos, el Espíritu, la fuente de toda la espiritualidad, va más allá de todos los sentidos. La fuente es trascendente. Es oscura desde esta ladera mortal e inmanente. Todas las ganancias, las gracias, las mercedes tienen su raíz en esta Verdad trascendente que nos hace vivir nuestras vidas como Sagrada Escritura, como vivencia de la Palabra dada desde la trascendencia en sí. Todo esto supone un esfuerzo mistagógico por la inefabilidad de la experiencia fontanal.

³⁵ En mi opinión, sigue siendo la mejor presentación de la espiritualidad teresiana la realizada por JESÚS CASTELLANO, *Espiritualidad teresiana. Experiencia y Doctrina*, en *Introducción a la lectura de santa Teresa*, 2a. ed., Madrid, EDE, 2002, 157-281; Idem., *Guiones de Doctrina Teresiana. Sobre grandes temas de la espiritualidad*, Castellón, Centro de Espiritualidad Santa Teresa, 1981.

Esta verdad trascendente se deja experimentar. Es esta la fuente efectiva, la causa eficiente de la experiencia mística que brota como discurso mistagógico que empieza reconociendo el don, el carisma para poder volver a la fuente, a la “misma Verdad” como dice Teresa. Esta “misma Verdad” es la “divina Verdad”. Es fuente y punto de regreso, origen y término. Es la verdad imprimida, esculpida, profundamente asimilada como don, como carisma que exige el discurso mistagógico para volver a la fuente. La mistagogía es regreso del carisma o del don a su origen que es el Espíritu-fuente para constituirse en espiritualidad o cosas del espíritu (humano) que participa en el Espíritu (divino). La espiritualidad se fragua en la historia como camino común que trasciende las diferencias y que está abierto a todos los cristianos. Teresa ha encontrado este camino de regreso al origen, elaborado en un discurso mistagógico, en la clave de la verdad, en la “verdad misma”. Oigámosla: “Quedóme una verdad de esta divina Verdad que se me representó, sin saber cómo ni qué, esculpida, que me hace tener un nuevo acatamiento a Dios, porque da noticia de su majestad y poder, de una manera que no se puede decir. Sé entender que es una gran cosa” (Ibid., 3).

Nuestra autora, como puede verse en su testimonio difícil de igualar, ha llegado a la raíz trascendente, en su Majestad y Poder. Ha llegado a la frontera de lo decible, del lenguaje. Teresa es consciente de que es una realidad que la sobrepasa. Sin embargo, se ve obligada, por la naturaleza gratuita de la experiencia mística desde la óptica cristiana, a elaborar el discurso mistagógico, cuya clave es la verdad que se deja experimentar en su mismidad en claridad que es la trascendencia compartida por el hombre en su inmanencia. De esta manera, Teresa ha sabido estructurar su discurso mistagógico, subordinando, por su madurez espiritual que patentiza que es mistagoga consumida, la particularidad de las mercedes y de los dones a la Verdad, a la fuente que se deja experimentar. Escuchémosla de nuevo: “Quedóme muy gran gana de no hablar sino cosas muy verdaderas, que vayan adelante de lo que acá se trata en el mundo, y así comencé a tener pena de vivir en él. Dejóme con gran ternura y regalo y humildad. Páreceme que, sin entender cómo, me dio el Señor aquí mucho. No me quedó ninguna sospecha de que era ilusión. No vi nada, mas entendí el gran bien que hay en no hacer caso de cosa que no sea para llegarnos más a Dios, y así entendí qué cosa es andar un alma en verdad delante de la misma Verdad. Esto que entendí, es darme el Señor a entender que es la misma Verdad” (Ibid.)

“Andar un alma en verdad delante de la misma Verdad” es una frase lapidaria que resume el sentido mistagógico de interpretar la ver-

dad vivida mediante un regreso o una arqueología hermenéutica en las obras o acción histórica hacia la fuente que es la misma Verdad, la Verdad en sí que es Dios, que es Espíritu o Dios íntegro que hace participar experiencialmente a los demás en su vida con dones, con carismas para que éstos vuelvan a la fuente, a la raíz del Espíritu mediante la vida cuyo discurso es la mistagogía para constituir efectivamente una espiritualidad, que en realidad, va más allá de las particularidades de los dones, pues toca a la mismísima raíz. He aquí el sentido de la verdad como hermeneútica o como interpretación desde la perspectiva de la Santa³⁶.

Precisemos. Se trata de una interpretación arqueológica³⁷, universalizante que comprende los carismas, las particularidades en clave de comunión, es decir, como algo compartido, algo común, algo universal. La comunión que patentiza esta interpretación arqueológica toma cuerpo en un Camino del Espíritu en concreto: la espiritualidad en sí que es el actuar de Dios-Espíritu que es la Verdad, con mayúscula, la misma verdad en la vida, en las circunstancias de la misma del hombre. Prosigamos con la Santa: "Todo lo que he dicho entendí hablándome algunas veces, y otras sin hablarme, con más claridad algunas cosas que las que por palabra se me decían. Entendí grandísimas verdades sobre esta Verdad, más que si muchos letrados me lo hubieran enseñado. Paréceme que en ninguna manera me pudieran imprimir así, ni tan claramente se me diera a entender la vanidad de este mundo" (Ibid., 4). El centrarse en las particularidades de este mundo lleva a la vanidad. Los dones no deben tomarse en su especificidad como finalidad. Son caminos. Solo son medios. No son la meta. Por eso no hablamos de experiencias o mercedes de Dios de parte del hombre sino del hombre como experiencia de Dios en medio de la pluralidad histórica de las experiencias o mercedes. Es preciso ir desde ellas (que son grandísimas verdades del Dios-Verdad que se da en dones, que se deja experimentar en un despliegue de gracias) para ir a la Verdad en sí, que se encuentra más allá de la vanidad, de la particularidad de los efectos diversos (que son las gracias o merce-

³⁶ Desde la óptica orteguiana, he tenido presentes las reflexiones lúcidas de MARIANO ÁLVAREZ GÓMEZ, *La verdad como interpretación en Ortega*, en *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983, 275-297.

³⁷ He tomado en préstamo esta expresión de MICHEL FOUCAULT, *La arqueología del saber*, 15a. ed., México, Siglo XXI Editores, 1991. Cfr. CIRILO FLÓREZ MIGUEL, *Arqueología y hermenéutica en Ortega*, en *Historia, literatura, pensamiento. Estudio en homenaje a Ma. Dolores Gómez Molleda*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990.

des) puesto que es la Causa de todas estas bellezas, de todas estas grandísimas verdades.

Los carismas, los dones son experiencias pasajeras puesto que son caminos temporales, encarnaciones específicas, ocurriencias circunstanciales. Por eso es preciso volver siempre a la fuente. Teresa, mística y maestra, ha encontrado en la misma Verdad la clave para este regreso y la convierte en el eje, en la corriente de su discurso mistagógico: "Esta verdad que digo se me dio a entender, es en sí, misma verdad, y es sin principio ni fin, y todas las demás verdades dependen de esta verdad, como todos los demás amores de este amor, y todas las demás grandezas de esta grandeza, aunque esto va dicho oscuro para la claridad con que a mí el Señor quiso se me diese a entender. ¡Y cómo se parece el poder de esta Majestad, pues en tan breve tiempo deja tan gran ganancia y tales cosas imprimidas en el alma!" (Ibid.)

La mistagogía supone la gracia o el don ya impreso, imprimido en el seno del ser humano. Pero esta impresión es una llamada al regreso a la fuente, a ir más allá de la especificidad del carisma a la fuente. Este camino de regreso, que es el discurso mistagógico, no es primordialmente didáctico, si bien tiene la finalidad de enseñar, acompañar, iniciar, comunicar. Es ante todo doxológico. La alabanza es el tono de la mistagogía y es la mejor conducción, la más sublime enseñanza, el más eficaz acompañamiento, la más profunda iniciación, la más óptima comunicación de lo vivido en su búsqueda de su fuente, de su raíz, de su origen que se deja experimentar en su bondad, en su generosidad, en su grandeza, en su majestad, en su trascendencia.

Toda doxología parte de la naturaleza ínfima del hombre-receptor de la generosidad divina, de la contingencia de los dones que en sí son vanidades y que pueden constituirse como mentira si no se toma desde el prisma del origen que es Dios Todopoderoso, Dios en su trascendencia. De nuevo, demos la palabra a Teresa: "¡Oh Grandeza y Majestad mía! ¿Qué hacéis, Señor mío todopoderoso? ¡Mirad a quién hacéis tan soberanas mercedes! ¿No os acordáis que ha sido esta alma un abismo de mentiras y piélago de vanidades y todo por mi culpa, que con haberme Vos dado natural de aborrecer el mentir, yo misma me hice tratar en muchas cosas mentira? ¿Cómo se sufre, Dios mío, cómo se compadece tan gran favor y merced, a quien tan mal os lo ha merecido?" (Ibid.)

El agradecimiento por el favor, por la merced, por la experienciabilidad es la respuesta del carisma a su propia vocación puesto que todo carisma es llamada, es vocación. Es respuesta que exige retorno al origen que es el Dios-Espíritu que se deja experimentar, que es la Verdad que se acerca al alma en el abismo de mentiras y piélago de

vanidades. Inevitablemente, el tono de esta respuesta es doxológico. La respuesta no puede ser menos de un canto de alabanza al Dios generoso, grande y majestuoso. La respuesta es necesariamente adoración discursiva yendo más allá de los límites del lenguaje humano. La gracia se cumple mediante el reconocimiento por el don, esto es, en el agradecimiento profundo e íntegro a la Verdad que ha descendido a la inmanencia del ser humano. De esta manera, se dibuja el círculo de la gratuidad. La gratuidad acaba en el agradecimiento que es respuesta a la llamada, a la vocación originaria.

En efecto, la mistagogía teresiana consiste en "andar en verdad". El andar de la verdad hace que la verdad sea evidente. La verdad evidente es lo que llamamos ciencia, una palabra que Teresa no emplea en el sentido místico (V 15, 8; 27,8; 34, 12; 37, 11; Poesía 20) pero que está muy presente cuando ella habla de mistic teología, de la que más adelante hablaremos. El camino de la verdad es la ejecución mistagógica teresiana. Por la ejecución, la verdad se hace evidente. La evidencia es principio de la sabiduría o la vivencia profunda de la verdad. A esta luz, no sería aventurado, a mi juicio, aplicar las implicaciones del siguiente texto kantiano, si bien elaborado dentro de otro contexto y desde una sensibilidad cultural muy distinta, a la tarea mistagógica teresiana: "En una palabra, la ciencia (buscada con crítica y encarrilada con método) es la puerta estrecha que conduce a la *teoría de la sabiduría*, si por ésta se entiende no sólo que se debe hacer, sino lo que debe servir de hilo conductor a los *maestros* para abrir bien y con conocimiento el camino de la sabiduría que todos deben seguir y preservar a los otros del error; ciencia ésta cuyo guardián debe ser siempre la filosofía, en cuya sutil investigación no ha de tener el público parte, pero sí interés en las *doctrinas* que pueden aparecerle, tras semejante preparación, en toda su claridad"³⁸.

La evidencia es la vivencia de la verdad en su claridad. La evidencia es ocasión para la interpretación. En otras palabras, la mistagogía teresiana es hacer de la verdad, de los dones, de los carismas oportunidades u ocasiones para interpretar la presencia de la verdad. Dicha presencia es histórica y abre oportunidades para ejecutar esta verdad vivencialmente en la palabra y en la acción, en la historia, en la circunstancia. Esta tarea se lleva a cabo arqueológicamente, esto es, regresando a la misma Verdad que es su fuente, origen, principio. Es

³⁸ IMMANUEL KANT, *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1994, 199.

esta la finalidad de la mistagogía. La verdad es su fuente u origen. A la vez, es meta o término y corriente de realización.

EL SENTIDO DEL ORIGEN: LA VERDAD ORIGINARIA DE LA MISTAGOGÍA

El Dios Cristiano es el origen de toda verdad para Teresa³⁹. No es un Dios meramente trascendente o lejano sino que es cercano, inhabita al ser humano haciéndolo participar en su Verdad⁴⁰. Teresa, como hemos visto, es consciente de la diferencia entre el ser (o lo que es esencial) y el estar (lo lo que es efímero). Ella subraya que los hombres debemos lo esencial a Dios, que Dios es la fuente de nuestra verdad: “Que tenemos de Dios el ser, y que nos crió de nada y que nos sustenta” (V 10, 5). La verdad en sí es en efecto principio metafísico. Teresa la entiende como fuente, es decir, como causa desde la verdad cristiana de la creación, pues el hombre es nada delante de Dios mas este, por su misericordia, le hace a aquél partícipe de su ser, de su verdad.

Dios sostiene a todos en el ser. Dios no solo crea sino que también sostiene. Creación y providencia son dos polos complementarios de carácter metafísico. Esta verdad dinámica en torno a la que giran los grandes momentos metafísicos de la creación y de la providencia la entiende Teresa desde la diafanidad experiencial que ella expresa con la imagen del diamante. Con gran sensibilidad artística, nuestra autora utiliza esta misma imagen para subrayar que el hombre, en claridad, refleja la Verdad de Dios, que participa en Dios. Teresa se atreve a comparar al hombre con la Divinidad de Dios, mayor que todo el mundo o todo lo creado y sostenido por Él, puesto que el hombre es partícipe de la Verdad de Dios que es transparente, brillante: “Estando una vez en oración, se me representó muy breve (sin ver cosa formada, mas fue una representación con toda claridad), cómo se ven en Dios todas las cosas y cómo las tiene todas en Sí. Saber escribir esto, yo no lo sé, mas quedó muy imprimido en mi alma, y es una de las grandes mercedes que el Señor me ha hecho y de las que más me han hecho confundir y avergonzar, acordándome de los pecados que he hecho...Digamos ser la Divinidad como un muy claro diamante, muy mayor que todo el mundo” (V 40, 9-10).

³⁹ Cfr. la síntesis lograda de T. ÁLVAREZ, *Sta. Teresa de Jesús, en El Dios Cristiano. Diccionario teológico*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1992, 1344-1353.

⁴⁰ Cfr. este excelente estudio: ÁNGEL MARÍA GARCÍA ORDÁS, *Presencia y experiencia. Claves de interpretación*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2011.

Teresa, en este texto que acabamos de copiar, expone el fundamento de su discurso mistagógico: tener una experiencia clara de Dios, una experiencia de Dios en que su Divinidad se refleja en sí, que es una Divinidad que trasciende al mundo o es mayor que el mundo pero que se representa, tiene su despliegue experiencial y que deja un recuerdo, una impresión en el fondo del ser humano. Ahí está la base de todo el discurso mistagógico teresiano: Dios se deja experimentar deja una huella, deja mercedes. Todo esto ha de comprenderse desde la bajeza o la finitud y culpabilidad del hombre.

En M IV 2, 2-3, Teresa nos propone la imagen inigualable en su sugestividad y belleza de las pilas de agua, de las dos fuentes para hacernos ver cómo esta Verdad es experiencial, es decir, que fluye en todos nosotros. Nos limitamos aquí a citar M IV 2, 4: "Estotra fuente, viene el agua de su mismo nacimiento, que es Dios, y así como Su Majestad quiere, cuando es servido hacer alguna merced sobrenatural, produce con grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros mismo, y o no sé hacia dónde ni cómo, ni aquel contento y deleite se siente como los de acá en el corazón –digo en su principio, que después todo lo hinche-, vase revertiendo este agua por todas las moradas y potencias hasta llegar al cuerpo; que por eso dije que comienza de Dios y acaba en nosotros; que cierto, como verá quien lo hubiere probado, todo el hombre exterior goza de este gusto y suavidad."

El Dios, fuente de la mistagogía o discurso de Verdad, de Teresa, es Verdad. Por ser Verdad es bello porque crea todas las cosas. Es generosidad, es bondad porque penetra a todo, sobre todo al hombre, en su integridad como agua que refresca, que nutre, que da mercedes sobrenaturales que aseguran al hombre y por los que trae paz, quietud, suavidad. Sin llegar a hablar explícitamente de los trascendentales ontológicos de la escolástica⁴¹, Teresa elabora un discurso con valía metafísica, sin ser filósofo de oficio, que apunta al orgien trascendente que se hace presente en la inmanencia del hombre. Es esta la base de su mistagogía.

El Dios de la Verdad es un Dios presente, cercano, asequible. He aquí la gran intuición metafísica y teológica de Teresa, maestra de espirituales. La verdad es presencia. Tiene fuerza. La presencia es la fuerza histórica de la verdad. Dios es como un diamante. El Dios Cris-

⁴¹ Cfr. PAUL GILBERT, *La semplicità del principio. Introduzione alla metafisica*, Bologna, EDB, 2014; WILLIAM NORRIS CLARKE, *The One and the Many. A Contemporary Thomistic Metaphysics*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2001.

tiano y Teresiano es Dios macizo, es Dios fuerte, es Dios presente quien sostiene todo lo inmanente, todo lo finito, todo lo culpable siendo trascendente. El Dios que es transparente y fuerte como un Diamante es en sí discurso de sí, es experiencia de sí que se deja experimentar como Verdad trascendente en la inmanencia del hombre. Este discurso lo tiene que captar y vivenciar el hombre puesto que es experiencia de Dios, manera finita de ser Dios, Dios por participación. El hombre, pese a su finitud y culpabilidad, tiene la vocación compartir la permanencia de Dios, yendo más allá de las temporalidades de los carismas, de los dones, de las mercedes al constituirse, de veras, como Dios por participación, modo experiencial de ser Dios en su verdad transparente y macizo como el diamante, como el cristal como Teresa misma refiere sobre todo en *Moradas*.

REFLEXIONES FINALES: MÍSTICA TEOLOGÍA O EL DISCURSO MISTAGÓGICO DE LA VERDAD DE DIOS CON CLAVE HERMENÉUTICA

Teresa misma, pese a sus conocimientos precarios de teología y cultura, llama a su propio discurso mistagógico anclado en la Verdad que es presencia: *teología mística*. Al respecto traemos a colación este texto significativo de V 10,1: “Tenía yo algunas veces, como he dicho, aunque con mucha brevedad pasaba, comienzo de lo que ahora diré: acaecíame en esta representación que hacía de ponerme cabe Cristo, que he dicho, y aun algunas veces leyendo, venirme a deshora un sentimiento de la presencia de Dios que en ninguna manera podía durar que estaba dentro de mí o yo toda engolfada en Él. Esto no era manera de visión: creo lo llaman *mística teología*. Suspende el alma de suerte, que toda parecía estar fuera de sí: ama la voluntad, la memoria me parece está casi perdida, el entendimiento no discurre, a mi parecer, mas no se pierde; mas, como digo, no obra, sino está como espantado de lo mucho que entiende porque quiere Dios entienda que de aquello que Su Majestad le representa ninguna cosa entiende.”

He aquí todo el principio hermenéutico teresiano: reconocer la trascendencia de este Dios presente o Dios-presencia en su inmanencia. Mas este Dios actúa en la vida del hombre. Siempre desde la centralidad de Cristo que es Dios presente en la historia, Dios en que todo se contiene, en que todo está engolfado. No es una visión o fenómeno pasajero que pertenece a lo *contingente* (captado por el verbo castellano *estar*) sino que es permanencia trascendente que es lo *necesario* (expresado mediante el verbo castellano *ser*) que supera los límites finitos del hombre y del mundo. Dicha presencia, pese a ser muy íntima, va más allá de toda capacidad humana de discurrir,

entender, amar, recordar pero que penetra en el hombre en su integridad lo cual Teresa evoca mediante la mención de las facultades espirituales tradicionales y conforme a la escuela agustiniana (voluntad, memoria, entendimiento) que son las modalidades humanas para entrar en la participación vivencial en lo que Dios en su trascendencia, en Su Majestad, en su generosidad inagotable está ganoso en ofrecer al hombre⁴².

Teresa vacila al emplear la expresión *mística teología*⁴³, puesto que es una expresión técnica o de escuela. Teresa no es mujer de escuela sino de experiencia cotidiana, sencilla, contemplativa. Con el uso reticente de dicha expresión (Ibid. 11, 5; 12,5; 18, 2), nuestra autora se ha topado con la inefabilidad sabiendo que Dios va más allá de las categorías humanas o de escuela. Lo único que cuenta, a la postre, es la gratitud de Dios que es la Verdad de Dios que se ofrece, que se deja experimentar por el hombre. Por eso, la Reformadora Castellana adopta la mencionada expresión de raigambre medieval con finalidad denominar lo que podríamos rotular su discurso mistagógico que pone de manifiesto a la vez su fundamento hermenéutico.

La realidad de ser experiencia de Dios –y no meramente el hecho de tener experiencias o mercedes de Dios, sino el hecho de ser Merced encarnada de Dios–, resultaba novedosa e incomprensible a Teresa al principio. Al principio solo veía la pluralidad de mercedes, de momentos experienciales. Mas su crecimiento místico se caracterizó por el crecimiento de su visión universal por la que pudo discernir que el hombre es sujeto de la experiencia de Dios en el sentido de ser experiencia, manera experiencial, modo finito de ser Dios en su culpabilidad puesto que este Dios es ganoso, como ella misma dijera.

Nuestra autora aprendió en la medida en que iba profundizando en su propia vida espiritual dentro del contexto comunitario del Carmelo contemplativo que ello constituye la verdad de su propia realidad personal como contemplativa y como santa que necesariamente ha de desembocar en el discurso mistagógico. De ahí la lucha teresiana por expresarse para que la Verdad hable en ella. Esta Verdad es salvífica, es amorosa, es misericordiosa frente al estado de culpabilidad del hombre encarnado por Teresa en su momento de conciencia-

⁴² Cfr. T. ÁLVAREZ, *Este Dios nuestro, ganoso de hacer mucho por nosotros*. M VI 11, 1, en *Monte Carmelo* 100 (1992), 541-546.

⁴³ Cfr. S. ROS GARCÍA, *Mística teología*, en *Diccionario de santa Teresa*, 971-1001. En el fondo tengo presentes mis aportaciones en un ensayo anterior pero desde el prisma sanjuanista: *Dios desde la noche, la hermosura y el sentir. El paradigma teológico de san Juan de la Cruz*, en *San Juan de la Cruz* 28 (2001), 169-187.

ción mistagógica que es momento hermenéutico de la experiencia de Dios. Prestemos atención a sus palabras: “Es verdad, cierto, que me parece estoy con tan gran espanto llegando aquí y viendo cómo parece me resucitó el Señor, que estoy casi temblando entre mí. Paréceme fuera bien, oh ánima mía, que miraras del peligro que el Señor te había librado y, ya que por amor no le dejabas de ofender, lo dejaras por temor que pudiera otras mil veces matarte en estado más peligroso. Creo no añadido muchas en decir otras mil, aunque me riña quien me mandó moderase el contar mis pecados, y harto hermoseados van. Por amor de Dios le pido de mis culpas no quite nada, pues se ve más aquí la magnificencia de Dios y lo que sufre a un alma. Sea bendito para siempre. Plega a Su Majestad que antes me consuma que le deje yo más de querer” (Ibid. 5.11)

La magnificencia de Dios es la Verdad de Dios transparente para el hombre que se filtra en la historia inmanente a través del reconocimiento de la finitud y culpabilidad del hombre. Esta magnificencia se hace transparente de manera paradigmática en la elaboración del discurso mistagógico. La magnificencia divina es afirmación hermenéutica de la experienciabilidad de esta Verdad en la vida del hombre, pecador y transformado (hecho hermoso) por el perdón, por el amor, por la acción liberadora de Dios. La magnificencia divina por su carácter hermenéutico es la efectividad de la acción divina en la profundidad e integridad del hombre que ha sido transformado por el mismo Dios dadivoso, misericordioso, ganoso (en el hablar teresiano) y que está llamado a las obras, como dijera Teresa en su arenga a sus hermanas y lectores. Para llegar a comprender los planteamientos de Teresa contemplativa no se puede subestimar el valor de las obras o del desarrollo de la contemplación en la historia mediante la actividad que procede de la misma vivencia contemplativa.

A tenor de todo ello, nuestra comprensión de la mística teología teresiana no puede reducirse simplemente a un discurso acerca de experiencias o mercedes individuales sino que nos vemos obligados a elevarnos a un nivel hermenéutico más sublime que puede resumirse en los siguientes términos: el discurso mistagógico de una persona que es consciente de ser experiencia de Dios, encarnación de las Mercedes de Dios, del Dios generoso, del Dios Cristiano que se deja experimentar por el hombre. La mística teología teresiana se desarrolla en la llamada al hombre a la misma dinámica de participación en lo Absoluto que se hace real siendo realidad, que se hace realidad siendo real en la experiencia o mediación inmanente que desemboca en una historia de salvación, de perdón, de liberación, de amor misericordioso.

Al fin y al cabo, la “mística teología” significa que “andar en la verdad” se hace “divino y humano junto”. De esta manera cobra sentido la mistagogía cuya gestación y gestión tienen lugar dentro de la vida-espiritualidad cristiana dibujando coordenadas de experiencia en clave de participación cuyo sentido consiste en ser don que ha de vivirse carismáticamente, esto es, conforme al camino del Espíritu.

**"LA FONTE" - JOHN OF THE CROSS'S POEM ABOUT THE
TRINITY, THE EUCHARIST, LONGING FOR GOD, AND FAITH**

JOHN D. LOVE, S.T.D.

One of the poems that John of the Cross wrote while he was imprisoned infamously in Toledo, known as "*La Fonte*," reveals that, "although it is night," John found the eternal Trinitarian font "within this living bread," the Eucharist. John did not write very often about the Eucharist, but this remarkable composition represents his most sustained and explicit focus on this pivotal mystery of the Christian faith. In this article, I will systematically investigate the intertwining themes of Trinity, Eucharist, longing for God, and faith that make "*La Fonte*" a rich reflection on Christian life.

The existing articles and commentaries provide extensive linguistic and theological analyses of the poem, which will be summarized in the pages that follow. In addition, I hope to augment certain analyses and make new proposals about St. John's theological vision in *La Fonte*, which have been born out of my systematic research into the Eucharistic spirituality of St. John of the Cross, and the opportunity to periodically teach this topic to seminarians in an elective course.

Divo Barsotti, David Rubio, and Narciso Juberias each wrote full-length commentaries on "*La Fonte*."¹ Approximately fifteen scholars analyze "*La Fonte*" in articles of various lengths. Jesús Castellano Cervera, José Vicente Rodríguez, and Salvador Ros Garcia each wrote particularly interesting theological articles representative of common lines of thinking.² Three articles on *La Fonte* cite Helmut Hatzfeld's

¹ DIVO BARSOTTI, *Benché sia notte; Commento a un cantico di San Giovanni della Croce* (Brescia: Marcelliana, 1982). DAVID RUBIO, *San Juan de la Cruz; La Fonte; Comentario*, 2a Edición, (México: Editorial Minerva, 1949). FRANCISCO JUBERÍAS CASAS, *La fonte que mana y corre; Comentario al poema de San Juan de la Cruz* (Madrid: Claune, 1991).

² JESÚS CASTELLANO CERVERA, "Un símbolo de San Juan de la Cruz: la fuente, Biblia, liturgia, y espiritualidad," in *Phase* 31 (1991): 389-413. JOSÉ VICENTE RODRIGUEZ,

linguistic explications of the poem, published in 1967.³ More recently, Colin Thompson wrote an impressive volume on John's poetry called, *John of the Cross; Songs in the Night*.⁴ Nevertheless, most theological commentators conduct their own linguistic analyses.

Several scholarly sources claim that John of the Cross wrote this poem while he was imprisoned in Toledo.⁵ José Carvajal Gallego found in "*La Fonte*" the expression of John's frustrated desire to celebrate the Mass on the Feast of the Assumption during his incarceration.⁶ Federico Ruiz agrees that "*La Fonte*" was born out of the frustrated desire for the Eucharist, but that the occasion was the feast of *Corpus Christi*.⁷ Regardless of when exactly John composed the poem, theologians have focused their attention on its combination

"*Evangelio eucarístico de San Juan de la Cruz*," in *San Juan de la Cruz* 13 (1997): 9-57. SALVADOR ROS GARCÍA, "El Poema 'Que bien sé yo la fonte': la plegaria eucarística de un místico," in *Revista de Espiritualidad* 54 (1995): 75-113.

³ HELMUT HATZFELD, "Una explicación estilística del 'Cantar del alma que se helga de conocer a Dios por fe' de San Juan de la Cruz," in *Quaderno Iberia* (1967) no. 34: 71-80. For examples of scholars who rely on Hatzfeld's analysis, see ROS GARCÍA, "Le plegaria eucarística de un místico," in *Revista Espiritualidad* 54 (1995): 75-113, ROBERT RICARD, "Sobre el poema de San Juan de la Cruz 'Aunque es de noche,'" in *Clavileño* Madrid 6 no. 35 (1955): 26-9, and ROBERT RICARD, "La Fonte' de Saint Jean de la Croix et un chapitre de Laredo," in *Bulletin Hispanique* 58 (1956): 265-74, where Ricard cites Hatzfeld's earlier work on John of the Cross in the context of Spanish religious literature. Lucinio Ruano lists Hatzfeld among the primary literary critics of John's poetry, RUANO, ed., *Obras Completas de San Juan de la Cruz*, 14th Edición Crítica, , ed. by Lucinio Ruano de la Iglesia (Madrid: Biblioteca de Los Autores Cristianos, 1994), 94 (Hereafter, this critical edition of John's "complete" works will be cited as *Obras*.)

⁴ COLIN THOMPSON, *St. John of the Cross; Songs in the Night*, (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2003). In his analysis of "*La Fonte*," Thompson notices several parallels with images from the Johannine literature in the Scriptures, including light, faith, and water. John of the Cross invokes darkness frequently in his poem, but Thompson notes that this usage diverts from the Scriptural significations in the Johannine corpus.

⁵ RUANO, Introduction to "*La Fonte*," *Obras*, p. 93-4. FEDERICO RUIZ, ed., *God Speaks in the Night; The Life, Times, and Teaching of St. John of the Cross* (Washington: ICS Publications, 2000), 172. JOSÉ DAMINÁN GAITAN, "Teología poética de S. Juan de la Cruz," in *Revista Espiritualidad*. 49 (1990), 414-5. J. V. RODRIGUEZ, ed., "Introducción General" in San Juan de la Cruz, *Obras Completas*, 5^a Critical Edition, Textual Revision, Textual introductions and notes by José Vincente Rodríguez, Doctrinal introductions and notes by Federico Ruiz Salvador (Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1993), 14. (Hereafter this Spanish critical edition will be cited as *OC* to distinguish it from Ruano's critical edition.) EULOGIO PACHO, "Poet in Prison," in *God Speaks*, 177.

⁶ JOSÉ CARVAJAL GALLEGO, "San Juan de la Cruz y la Eucaristía," in *Vita Sobrenatural*. 72 (1992), p. 281-2.

⁷ F. RUIZ, *God Speaks*, 172.

of Trinitarian and Eucharistic motifs. Further examination of these themes requires quotation of the text.

John's poem, which he titled, "Song of the soul that rejoices in knowing God through faith," but which is commonly known as "*La Fonte*," reads as follows:

*Qué bien sé yo la fonte que mana y corre,
aunque es de noche!*

*1. Aquella eternal fonte está escondida,
qué bien sé yo dó tiene su manida,
aunque es de noche.*

*2. En esta noche oscura de la vida,
qué bien sé yo por fe la fonte frida
aunque es de noche.*

*3. Su origen no lo sé, pues no lo tiene,
más sé que todo origin della viene,
aunque es de noche.*

*4. Sé que no puede ser cosa tan bella,
y que cielos y tierra beben della,
aunque es de noche.*

*5. Bien sé que suelo en ella no se halla,
y que ninguno puede vadealla,
aunque es de noche.*

*6. Su claridad nunca es escurecida,
y sé que toda luz de ella es venida,
aunque es de noche.*

*7. Sé ser tan caudalosos sus corrientes,
que infiernos, cielos riegan y las gentes,
aunque es de noche.*

*8. El corriente que nace de esta fuente
bien sé que es tan capaz y omnipotente,
aunque es de noche.*

*9. El corriente que de estas dos procede
sé que ninguna de ellas le precede,
aunque es de noche.*

*10. Bien sé que tres en sola una agua viva
residen, y una de otra se deriva,
aunque es de noche.*

*11. Aquesta eterna fonte está escondida
en este vivo pan por darnos vida,
aunque es de noche.*

12. *Aquí se está llamando a las criaturas,⁸
y de esta agua se hartan, aunque a oscuras,
porque es de noche.*

13. *Aquesta viva fuente que deseo
en este pan de vida yo la veo,
aunque es de noche.⁹*

a) THE TRINITY IN THE EUCHARIST

Many authors recognize John's claim to have found the Trinitarian God in the Eucharist as an answer to the soul's quest for transcendence and beatitude.¹⁰ Mother Maria de la Cruz recalled the

⁸ There is an indication that in 16th-century Spain, the term, "*las criaturas*," signified, "children," and not "creatures," as it commonly does in modern Spanish. Thus, John wrote that the "living bread" from Stanza 11 called out to "the children" (i.e., the children of God) in Stanza 12, offering to satisfy their thirst, "although in darkness, because it is night." This consideration strengthens the eucharistic signification of "this living bread," given by God "to give us [His children] life."

⁹ J.V. RODRIGUEZ (ed.), *OC*, p. 76-7. See Rodríguez's introduction, in *OC*, 43-7. Cf. RUANO (ed.), *Obras*, p. 93-6. In Kavanaugh's translation, "*La Fonte*" reads, "*For I know well the spring that flows and runs,/ although it is night*. 1. That eternal spring is hidden,/ for I know well where it has rise,/ *although it is night*. 2. In the dark night of this life,/ I know well by faith this cold spring,/ *although it is night*. 3. I do not know its origin, nor has it one,/ but I know that every origin has come from it,/ *although it is night*. 4. I know that nothing else is so beautiful,/ and that the heavens and the earth drink there,/ *although it is night*. 5. I know well that it is bottomless/ and no one is able to cross it,/ *although it is night*. 6. It's clarity is never darkened,/ and I know that every light has come from it,/ *although it is night*. 7. I know it's streams are so brimming/ they water the lands of hell, the heavens, and the earth,/ *although it is night*. 8. I know well the stream that flows from this spring/ is mighty in compass and power,/ *although it is night*. 9. I know the stream proceeding from these two,/ that neither of them in fact precedes it,/ *although it is night*. 10. I know well that three in only one living water/ reside, and one from the other arises,/ *although it is night*. 11. This eternal spring is hidden/ within this living bread for our life's sake,/ *although it is night*. 12. It is here calling out to creatures;/ and they satisfy their thirst, although in darkness,/ *because it is night*. 13. This living spring that I long for,/ I see in this bread of life,/ *although it is night*." (JOHN OF THE CROSS, *The Collected Works of St. John of the Cross*, Revised Edition, Trans. by Kieran Kavanaugh and Otilio Rodriguez, revisions and introductions by Kieran Kavanaugh (Washington:ICS Publications, 1991), 58-60. Hereafter, this English edition of John's collected works will be cited as *CW*. Unless otherwise noted, all subsequent references to the various works of John of the Cross will be cited from this English edition). Kavanaugh has only eleven stanzas, but Ruano and Rodríguez both have thirteen stanzas, because they include the manuscript of Granada among their sources, and Kavanaugh does not.

¹⁰ For example, J. CASTELLANO CERVERA, "*La fuente*," in *Phase*. 31 (1991), 389-413, J.V. RODRIGUEZ, "*Evangelio Eucharistico*," in *San Juan de la Cruz*. 19 (1992), 9-57, and C. THOMPSON, *Songs in the Night*, 70.

following conversation with John of the Cross during the processes for his beatification and canonization:

Among the mysteries that I have observed, he [John] had a great love for the Most Holy Trinity...[I know this] because I have seen him [John] say the Mass of the Most Holy Trinity many times, and I asked him, "Why do you say the Mass of the Most Holy Trinity so many times?" To which he responded in grace, "I hold [Mass] for [The Trinity] because [The Trinity] is the greatest holiness in heaven [*Téngole por el mayor santo del cielo*]." ¹¹

Francisca de la Madre de Dios offered an anecdote revealing a singular moment in John's spiritual life that connected the Trinity with the Eucharist. She explained that one sister desired that the community have a great reverence, love, and devotion to the Trinity, and she wished she could hear a Mass of the Holy Trinity.¹² She recalled:

Brother John of the Cross, it seems, had had a revelation from God Our Lord, in which He ordered him to say the Mass of the Most Holy Trinity, and that was so because of this nun. It seemed [so] at the time, as has been said, because at this time the holy father Brother John of the Cross was in the sacristy of this convent visiting in order to say Mass, [and] after he said Mass, he called to this nun and said to her, "O, Daughter, and how I am grateful to you and I will be grateful to you all my life for asking Our Lord that He command me to say the Mass of the Most Holy Trinity because today I said it and He gave me a truly great mercy, that at the time of Consecration He showed to me all three Persons in a very resplendent cloud. Oh Sister, and what good and such penetrating glory we enjoy when we possess [something] of the Most Holy Trinity and have a view of [The Trinity]!" ¹³

Given the details of the story, it would have happened after John's imprisonment because he did not visit the convent in question until after his escape. In that case, this experience would seemingly have confirmed and accentuated John's conviction that the Trinity is present "within the living bread" of the Eucharist, as he put it in "*La Fonte*."

In his book on "*La Fonte*," Barsotti emphasizes the tension between the divine life possessed in the "living bread," and the participation in

¹¹ MOTHER MARÍA DE LA CRUZ, testimony given in the *Proceso Ordinario de Ubeda (1617-1618)* in BMC Vol. 14, Tomo V, 121. This witness testified on 3 March 1628 about this conversation in almost exactly the same words in the Apostolic Process of Ubeda (BMC Vol. 25, Tomo IX, 483).

¹² FRANCISCA DE LA MADRE DE DIOS, testimony given in the *Proceso Ordinario de Beas (1616-1618)* in Ibid, 171.

¹³ Ibid.

Trinitarian life that awaits the blessed.¹⁴ In the Eucharist, the Christian enjoys a real, but veiled, sacramental partaking of Christ's life, which is a merciful provision for the frailty of earthly life, and an echo of the humility of the Incarnation.¹⁵ Colin Thompson observes this sacramental dynamic as a common feature of John's poetry in general, as he explains, "For John, the worlds of matter and spirit are bound together...because God has bound himself to the world to humanity in the Incarnation."¹⁶ The humble mercy of the Eucharistic Lord, by which he makes himself food for his creatures is bound up with St. John's understanding of faith as both dark and illuminating. We will return to this connection after uncovering John's vision of faith as expressed in "*La Fonte*."

Barsotti interprets John's vision of God in the Blessed Sacrament as consonant with the Saint's familiar doctrine of the apprehension of God in "dark" faith by grace.¹⁷ Iain Matthew interprets John's vision of the Eucharist from this poem in a similar fashion, although with an emphasis on Christ's action in the Eucharist:

It [the Eucharist] is an activity of Christ, powerfully 'summoning his creatures' to the water (stanza twelve). John sees Christ here active, torrential, receiving the full force of all that God is and unleashing its flow upon us – the 'everlasting fountain' released in the living bread 'to give us life' (stanza eleven).¹⁸

Looking at John's text, the Trinity is present in the Eucharist "for our life's sake," or more literally, "to give us life" (*por darnos vida*) (Stanza 11, line 2).¹⁹ God is hidden, but, as Matthew noted, not inactive; "*Aquí se esta llamando a las criaturas*" ("[The eternal spring] is here calling out to creatures").²⁰ The grammar of Stanza 12 indicates the appropriate human response to this divine gift. For their part, the "creatures...satisfy their thirst," (*de esta agua se hartan*). This construction implies a reflexive action on the part of the creatures rather than a mere passive reception of the eternal spring, infused without their cooperation.

¹⁴ D. BARSOTTI, *Benché sia notte*, 90-7.

¹⁵ *Ibid.*, 72, 86-7.

¹⁶ C. THOMPSON, *Songs in the Night*, 280.

¹⁷ *Ibid.*, 41ff.

¹⁸ IAIN MATTHEW, *The Impact of God*, (London: Hodder and Stoughton, 1995), 74.

¹⁹ K. KAVANAUGH, (trans.), "*La Fonte*" in *CW*, p. 60. Note that both the Spanish "*por darnos vida*," and this English translation appear in the *Collected Works*, "for our life's sake."

²⁰ *Ibid.* As seen above, *criaturas* in Spanish specifically indicates rational creatures.

b) HUNGER FOR THE MASS

José Vicente Rodríguez called St. John of the Cross, "*El Cantor de la Eucaristía*" ("The Herald of the Eucharist") in an article he wrote for the journal, *Teresa de Jesús* in 1999.²¹ Rodríguez looked back to the dark days in Toledo as the moment when the Saint's profound desire to meet his Eucharistic and Trinitarian God in the Mass overflowed out of his poetic soul in the verses of "*La Fonte*."²² The text of the poem bears out John's confident faith in the Eucharist, especially in light of John's treatment during his imprisonment. His captors not only refused to allow St. John to say Mass, but they also forbade him from participating in the liturgy or receiving the Sacrament.²³ After long months of this deprivation, John steadfastly proclaims in "*La Fonte*," "[The eternal spring] is here [within this living bread] calling out to creatures, and they satisfy their thirst, although in darkness, *because it is night*."²⁴ Rodríguez argues that John's "*Fonte*" is a kind of mystical "Mass of desire" (akin to Baptism by desire), "without bread or wine or altar or misal or people or Communion," in which John sought to serve his "burning eucharistic hunger and thirst."²⁵ Rodríguez notes that at Ubeda in December 1591, suffering's crucible revealed once again John's intimacy with his Eucharistic Lord when at the end of his life, John asked to adore and bid farewell to the Blessed Sacrament.²⁶

In a similar vein, Salvador Ros García finds liturgical and eschatological themes woven together in "*La Fonte*" after the manner of a Eucharistic Prayer or anaphora.²⁷ Ros Garcia concedes that "*La Fonte*" is not a Eucharistic Prayer "in the strict sense," but it does articulate the mystery of transformative human participation in Trinitarian life through the Eucharist.²⁸ For this reason, the author considers the poem "a true Eucharistic Prayer."²⁹

Stéphane-Marie du Cœur de Jésus explored the complementarity of liturgy and contemplation in John's life in an article entitled, "*La*

²¹ J.V. RODRÍGUEZ, "*San Juan de la Cruz, Cantor de la Eucaristía*," *Teresa de Jesús*. (1999, no. 101): 190-3.

²² *Ibid.*, 191.

²³ F. RUIZ, ed., *God Speaks*, 171-2.

²⁴ JOHN OF THE CROSS, CW, Trans. by Kavanaugh and Rodriguez, 60.

²⁵ J.V. RODRÍGUEZ, "*Cantor de la Eucaristía*," 191-3.

²⁶ *Ibid.*, 193.

²⁷ S.R. GARCÍA, "*Plegaria eucarística*," *Revista de Espiritualidad*. 54 (1995): 75-113.

²⁸ *Ibid.*, 112.

²⁹ *Ibid.*, 113.

prière...eucharistique."³⁰ Relying on several figures in the Carmelite tradition, Stéphane-Marie argues that the same Spirit vivifies both contemplative purification in the "nights" and the Eucharist, and, by these means, the Lord prepares for and effects union between God and the soul in love.³¹ He explains, "The action of the Holy Spirit in the soul through silent prayer makes us remember Jesus Christ, develops in us a capacity to love, and to offer oneself, and disposes us for the union of love."³² Stéphane-Marie also explores John's expressions of longing for God, experienced excruciatingly during his incarceration.

c) "LA FONTE" AND LONGING FOR GOD

Stéphane-Marie finds in "*La Fonte*" an expression of St. John's mystical insight into longing for God gained through contemplative prayer and his human experience of darkness, separation, and desire for God in his Toledo incarceration.³³ He does not, however, offer a detailed explanation of this confluence of influences on John's theology. Jose Vincente Rodriguez raises a similar point in his article entitled, "*Evangelio Eucharístico de S. Juan de la Cruz*," "The Eucharistic Gospel of St. John of the Cross."

Reflecting on the last two stanzas of "*La Fonte*," Rodriguez traces the themes of "thirst," "desire," and "water" in three of John's four long treatises.³⁴ Rodriguez points to several places where John comments on "the deer longing for water" (Ps. 41 (42)), and claims that these references in the *Spiritual Canticle* 13.11, *Living Flame* 3.12, and *Dark Night* I 11.1 all, at least in part, reflect John's longing for the Eucharist during his incarceration.³⁵ Rodriguez connects longing for the Eucharist to a broader longing for Christ, and applies those interpretive threads through several passages of the *Canticle* where John expresses longing for God.³⁶ This interpretation seems to take

³⁰ STÉPHANE-MARIE DU CŒUR DE JÉSUS, "*La prière...eucharistique*," in *Carmel (Venasque)* no. 62 (1991): 41-8. The author quotes from St. John, St. Teresa of Avila, Bl. Elizabeth of the Trinity, and St. Thérèse to build his case.

³¹ Ibid., 41-7.

³² Ibid., 46.

³³ Ibid., 47.

³⁴ J.V. RODRÍGUEZ, "*Evangelio Eucharístico*," 44-8.

³⁵ Ibid., 46.

³⁶ Ibid., 46-8. Rodriguez looks at following passages in this order: *Canticle* 37.3-6; 1, line 1; 13; and 12. He completes this tour in about a page of his article.

the explicit references to the Eucharist in "*La Fonte*" as an interpretive touchstone for John's treatises, which contain very few Eucharistic passages, and even fewer explicit references to the Sacrament. I would like to draw attention to the contrast between John's unsuccessful quest for God in the Eucharist expressed in his earlier composition, "*Vivo sin vivir en mí*," and his successful quest recorded in "*La Fonte*."

While in Avila before his incarceration, John wrote in "*Vivo*," Stanza 5:

When I try to find relief
Seeing you in the Sacrament,
I find this greater sorrow:
I cannot enjoy you wholly.
All things are affliction
Since I do not see you as I desire
*And I die because I do not die.*³⁷

In *La Fonte*, we read these lines:

This eternal spring is hidden
In this living bread for our life's sake
Although it is night.
It is here calling out to creatures
And they satisfy their thirst, although in darkness,
Because it is night.
This living spring that I long for,
I see in this bread of life,
Although it is night.

There is an obvious contrast between these two encounters with the Eucharist, and John gives us the key to understand the development between them in his treatises on *The Spiritual Cantic* and *The Living Flame of Love*.

John explains in his commentary on Stanza 11 of the *Cantic* that at some stages of spiritual development, souls long for death specifically as a means to union with the Lord whom they love desperately.³⁸ He clarifies that a soul desires death "under the suppo-

³⁷ K. KAVANAUGH (trans.), *CW*, 55-6.

³⁸ JOHN OF THE CROSS, *Cantic* 11.5-14, 512-5. Cf. Br. Brian Dybowski's exposition of John's spirituality, wherein he mentions this stage of spiritual ardor that desires death out of longing in love to see God: BR. BRIAN DYBOWSKI, FSC, "St. John of the Cross' Spirituality: Love Transforms Suffering," (The Sante Fe Institute for Spirituality, 2009)

sition that she cannot see him without dying.”³⁹ This seems to be the state of the speaker in “*Vivo*,” who longs to see God, but cannot see him as they would like to, and so repeats the refrain, “I die because I do not die.”⁴⁰ In the *Canticle* treatise, John identifies this soul who is longing for death as “in need of love...crying out for more love,” and says that death “will be the cause of love’s completeness, which she desires, and the satisfaction of all her needs.”⁴¹ At the conclusion of his commentary on this stanza, he explains the developmental stage of those who experience the desire for death out of love for God that he has discussed:

Those who feel in themselves the sickness of love, a lack of love, show they have some love, because they are aware of what they lack through what they have. Those who do not feel this sickness show they either have no love or are perfect in love.⁴²

This suggestive comment leads to John’s commentary on “*The Living Flame of Love*,” where he gives voice to those in “a very intimate and elevated union and transformation of the soul in God.”⁴³

In John’s commentary on the first stanza of his poem, “The Living Flame of Love,” he returns to the question of longing for God and the desire for death. The attitude of the speaker in “Living Flame” corresponds with that found in “*La Fonte*,” and represents a more mature stage of spiritual growth than that expressed in “*Vivo*” and described in the commentary on *Canticle* 11. The first stanza of “Living Flame,” in the Kavanaugh-Rodriguez translation, reads:

O living flame of love
That tenderly wounds my soul
in its deepest center!
Since now you are not oppressive,
Now consummate! If it be your will:
Tear through the veil of this sweet encounter!

John explains that the “consummation” and “tearing the veil” signify entrance into heavenly life through death in order to bring

<http://www.sfis.org/st-john.php>, 18 July 2013. Br. Dybowski holds Ph.Ds in philosophy and psychology, and has taught for the past 49 years at Sante Fe College and then Lewis University in Albuquerque.

³⁹ JOHN OF THE CROSS, *Canticle* 11.8, 512.

⁴⁰ JOHN OF THE CROSS, “*Vivo sin vivir en mi*,” 55-6.

⁴¹ JOHN OF THE CROSS, *Canticle* 11.10, 514.

⁴² *Ibid.*, 11.14, 515.

⁴³ JOHN OF THE CROSS, *Flame*, 638.

about the longed for union of Divine bridegroom and human beloved.⁴⁴ The line "if it be your will" represents the significant difference between this spiritual state and the one seen in *Canticle* 11 and "*Vivo*."

John's "*Vivo*" is a lament for the pitiable state of living on earth while longing for everlasting life with God in heaven. John announces this in the title of the poem, "*Coplas del alma que pena por ver a Dios*" (Stanzas of the soul that suffers with longing to see God⁴⁵). Desiring heaven and turning away from creaturely things in order to be close to God is certainly a gift for which many committed Christians would be grateful. As Iain Matthew points out, however, this attitude belongs to a purgative stage of spiritual development, which John considers a provisional step towards fully-developed Christian spirituality, or spiritual marriage.⁴⁶ In "*Vivo*," John's focus remains on the state of the soul that suffers so, and concludes with a question like Job's, "O my God, when will it be that I can truly say: now I live because I do not die?"⁴⁷ *Canticle* 11 has a similar focus, and request:

Reveal your presence,
And may the vision of your beauty be my death;
For the sickness of love
Is not cured
Except by your very presence and image.

St. Bernard of Clairvaux characterizes self-focused love of God ("loving God for my sake") as the second degree of love, but one who has grown to the third degree of loving God "praises God for His essential goodness, and not merely because of the benefits He has bestowed, really does love God for God's sake, and not selfishly."⁴⁸

John comments on his poem, "Living Flame" line by line, and takes up the phrase, "Now consummate! If it be your will" starting in *Flame* 1, section 27. He says that the impassioned request to "consummate" is a request from the soul enflamed in love to "consummate the spiritual marriage with me [the soul] perfectly by means of the beatific vision."⁴⁹ Up to this point the "*Vivo*"/*Canticle* 11 desire for death and

⁴⁴ Ibid., *Flame* 1.1, 641.

⁴⁵ This translation comes from Kavanaugh and Rodriguez in *CW*, 55.

⁴⁶ I. MATTHEW, *Impact*, 35-50.

⁴⁷ JOHN OF THE CROSS, "*Vivo sin vivir en mí*," 56.

⁴⁸ BERNARD OF CLAIRVAUX, *On Loving God* IX, 21, available at: http://www.ccel.org/ccel/bernard/loving_god.pdf, 18 July 2013.

⁴⁹ JOHN OF THE CROSS, *Flame* 1.27, 652.

the *Flame* 1 version seem indistinguishable. The next phrase of the poem, "if it be your will" reveals the soul's conformity to God's will, which constitutes the specific difference of this mature desire for death. John explains that under the umbrella of the soul's conformity to God's will, the hope-driven desire for perfect union with God in heaven does not cause "affliction," but is "gentle and delightful."⁵⁰ He writes, "[The soul] says in this verse, 'Now consummate! If it be your will,' for its will and appetite are so united with God that it considers the fulfillment of God's will to be its glory."⁵¹ According to John of the Cross, the soul's desire for death in this state of conformity with God's will is only a response to the gift of the Holy Spirit, who is the "living flame" burning within the transformed soul. John explains, "The sudden flashes of glory and love that appear vaguely in these touches...are so sublime that it would rather be a sign of little love not to try to enter into that perfection and completion of love."⁵² Finally, John compares his words, "Now consummate! If it be your will" with the petitions of the Lord's Prayer: "Your kingdom come, your will be done," wherein the desire for the coming of the kingdom falls under the aegis of conformity to the will of God.⁵³ The soul's focus on the Beloved's will distinguishes the *Flame* 1 desire for death from the less mature version in "*Vivo*" and *Canticle* 11.

In "*La Fonte*," John does not rail against earthly life as he did in "*Vivo*," but displays mature acceptance of the will of God and praises him for his merciful provision in the Eucharist especially. In "*La Fonte*," John professes his sure knowledge of God's eternal Trinitarian mystery, and an encounter with this hidden God "within this living bread" (stanza 11). Furthermore, "because it is night," creatures (i.e., God's children,) "satisfy their thirst" for the "Eternal Spring," [the Triune God] (stanza 12). As seen above, the soul in "*Vivo*," looks for God in "the Sacrament," but finds this "greater sorrow [because she] cannot enjoy [God] wholly. All things are affliction since she does not see [God] as she desires, and she dies because she does not die."⁵⁴ The conflict between the soul's will to go to heaven and God's determination that her time has not yet come causes conflict and pain within the soul who speaks in "*Vivo*." The tension between living on

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid., 653.

⁵⁴ JOHN OF THE CROSS, "*Vivo sin vivir en mí*," Stanza 5, 55-6.

earth and longing for heaven exists in "*La Fonte*," but, as the title ("Song of the soul that rejoices at knowing God through faith") declares, the soul who sings these lines "rejoices" at knowing God through faith, and we discover in stanza 12 that she is satisfied with his Eucharistic presence "because it is night."

The one who sings "*La Fonte*" does not confuse Christ's sacramental presence in the Eucharist, and the dim reflection of the Trinity she sees through the dark rays of faith for the clear daylight of heavenly glory, when we shall know as we are known, and see God as he is (1 Cor 13:12), but, nevertheless, she "knows well" that she has encountered the eternal Trinity within this living bread, and is content with this measure of providence. She accepts the "night," the light of faith, as a gift and a means to be in contact with the source of all reality, her creator, who showers living water on her, thus inviting her to share already, "although in darkness, because it is night" in the eternal life of the Trinity.

John wrote "*Vivo sin vivir en mí*" in the years preceding his incarceration while he was at the Encarnación monastery in Avila.⁵⁵ The development in attitude toward God and death from "*Vivo*" to "*La Fonte*" may shed some light on John's personal spiritual development and the spiritual impact that his incarceration had on him, or John may have written "*Vivo*" less as a disclosure of his current state, and more as an expression of those who find themselves at a trying moment in their spiritual growth. The investigation of John's spiritual development at various historical moments, however, is beyond the scope of this analysis of "*La Fonte*." On the other hand, John's treatment in "*La Fonte*" of faith in connection with the Eucharist constitutes a central, fascinating theme in this poem.

d) FAITH, THE EUCHARIST, AND THE MERCY OF GOD

In his article on St. John's "Eucharistic Gospel," José Vincente Rodríguez offers an extended reflection on John's teaching about the role of faith to make the infinite God knowable in some way to human beings. Citing frequently from the first few chapters of the second book of John's *Ascent of Mount Carmel*, Vincente Rodríguez emphasizes the simultaneous darkness and obscurity of faith to the soul, and its gift of supernatural light by which the soul can glimpse

⁵⁵ RUANO, ed., *Obras*, 77.

the Triune, mysterious God, who remains inaccessible by the light of “natural reason.”⁵⁶ Soon to be St. John Paul systematically parsed each passage on faith in John’s writings in his famous dissertation, *Faith According to St. John of the Cross*, and he also finds in John tension between darkness and light in faith.⁵⁷ John’s title for the poem we know as “*La Fonte*” provides a determinative context of faith for the Trinitarian and Eucharistic themes in the poem. As seen above, he calls the work, “*Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por fe*” (“Song of the soul that rejoices in knowing God through faith”). Furthermore, one cannot come to certain knowledge of the eternal life of the Trinity or the reality of Christ’s real presence in the Eucharist without faith, and these are the specific and central truths John claims to know in “*La Fonte*.”

Focusing on *La Fonte*, Jesus Castellano Cervera draws attention to the tension in faith between sight and darkness. John expresses the darkness of faith by the consistent refrain at the close of each stanza, “*Aunque es de noche*” (Although it is night), and the one exception “*Porque es de noche*” (Because it is night) in the second to last stanza of “*La Fonte*.”⁵⁸ The knowledge gained through faith is certain, and John expresses this in the poem when he repeatedly writes “*Qué bien sé yo la fonte*” (I know well the font), referring to the Triune God. At the same time, faith proceeds not by sight, but by trust in God revealing truths about himself so that we might pursue the Lord and participate in his divine life.⁵⁹ Referencing “*La Fonte*” and the famous opening line from John’s poem “The Dark Night,” Cervera states, “In ‘this dark night of [earthly] life,’ in God and in the Eucharist the fountain is hidden.”⁶⁰ According to Cervera’s reading, faith includes both the obscurity of God’s presence in the Eucharist, and the simultaneous experience of communion with the Lord in the same mysterious reality.⁶¹ These two aspects of faith are signified by the Saint in his one departure from his otherwise constant refrain at the

⁵⁶ J.V. RODRÍGUEZ, “*Evangelio Eucarístico*,” 22-31.

⁵⁷ KAROL WOJTYLA, *Faith According to St. John of the Cross*, Trans. by Jordan Aumann, O.P. (San Francisco: Ignatius Press, 1981).

⁵⁸ J. CASTELLANO CERVERA, “*La Fuente*,” 397.

⁵⁹ See THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* II-II q2 a2.

⁶⁰ J. CASTELLANO CERVERA, “*La Fuente*,” 397. Aniano Alvarez-Suarez conducts a similar analysis of faith in *La Fonte* in an article also published in 1991 (ANIANO ALVAREZ-SUAZREZ, “*Que bien sé yo la fonte que mana y corre...’ Ejercicio de contemplación*,” in *Monte Carmelo* 99 (1991): 558-63).

⁶¹ *Ibid.*, 400.

end of each stanza, "*aunque es de noche*," to "*porque es de noche*," in the penultimate stanza.⁶² Cervera does not explain in detail how this shift in vocabulary expresses the tension in faith of seeing in darkness.

Following the arc of the poem, Cervera observes that God's *criaturas* not only experience God in the tension of "dark faith," but also satisfy their thirst for him "in darkness, because it is night," quoting "*La Fonte*."⁶³ Cervera explains that the Trinity and the Eucharist were for St. John, "Two vertices of contemplation and of experience," meaning that John both sought God and found him in these profound mysteries at the center of the Christian faith without exhausting the infinite riches of God's inner life or the Eucharist.⁶⁴ These are excellent points, and I hope to build upon them while incorporating insights from Barsotti, Thompson and Matthew.

As seen above, Barsotti and Thompson considered John's perspective on the Incarnation as a great mercy from God that transformed all of creation. Barsotti found in "*La Fonte*" an extension of this divine condescension in the Eucharist, where creatures see God, and "are satisfied." Iain Matthew emphasized the action of Christ calling us to himself, and working to fill us with his life and Spirit.⁶⁵ The interplay of faith and the Eucharist in our quest to find rest in God is another interesting dynamic at work in "*La Fonte*."

Faith is an answer to our longing for God, but it is not the perfect resolution that we hope to attain, and which will give us full and final peace. Faith and the Eucharist only satisfy those who remain on the earthly pilgrimage, but John affirms that they do in fact satisfy such persons, because they effect a real encounter with the eternal God, as he writes in the 13th and final stanza:

This living spring that I long for,
I see in this bread of life,
*although it is night.*⁶⁶

From the perspective of the Christian on earth, faith is great boon, which makes it possible to know God, and know him well, as John repeats throughout *La Fonte*, even without seeing him face to face as the blessed do. As Vincente Rodriguez indicates, if we

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid., 401.

⁶⁴ Ibid., 401-403. Cf. A. ALVAREZ-SUAREZ, "*Ejercicio de contemplación*," 565-567.

⁶⁵ I. MATTHEW, *Impact*, 114-33.

⁶⁶ JOHN OF THE CROSS, "*La Fonte*" Stanza 13 (listed as Stanza 11), 60.

remember the circumstances under which John composed "*La Fonte*," alone in a dark hole in Toledo, persecuted by Carmelite brothers, and prevented from saying or even attending Mass, these gifts of knowing and communing with God appear all the more the incredible and poignant signs of the Lord's mercy to his faithful ones.⁶⁷ This context vivifies John's words in stanza 11 and the beginning of 12:

This eternal spring is hidden
In this living bread for our life's sake
Although it is night.

It is here calling out to creatures...

God did not abandon him in his suffering. John describes his experience as a *criatura* of this dark encounter in the succeeding lines of "*La Fonte*:"

they satisfy their thirst
although in darkness
because it is night.

This living spring that I long for
I see in this bread of life
although it is night" (stanza 12-13).

Christians who walk by faith can see and know Christ present "although in darkness, because it is night."⁶⁸

John, "The Doctor of the Dark Nights" teaches us that the darkness of faith is always a great mercy for us. In the *Ascent* and the *Dark Night*, the darkness of faith signals the incomprehensible God's approach to his poor, weak creature that does not have the strength to see his glory.⁶⁹ According to John, raptures and ecstasies, although they occur as a result of our incapacity to receive God's self-giving, mercifully prevent people from literally dying of a close encounter with radiant divinity.⁷⁰ Although this may seem like a small consolation at first, this delay allows the soul more time on earth to be purified and better prepared for entrance into heavenly life.⁷¹

⁶⁷ J.V. RODRÍGUEZ, "*Evangelio eucarístico*," 45-6.

⁶⁸ See H. HATZFELD, "*Explcación estilística*," 79.

⁶⁹ *Ascent* II 3.4-6, 158-9; 4.1-7, 159-62; 9.1, 177; 14.8, 194; 24.8-9, 243-4. *Night* I 9.3-4, 413-4. Pseudo-Dionysius, whom John occasionally cites by name, is certainly an important, influential source for him in his explanation of faith as "dark," or a "ray of darkness" (*Canticle* 14&15.16, 532). Cf. I. MATTHEW, *Impact*, 46-58, 72-85.

⁷⁰ See, for example, *Canticle* 13, 519-24.

⁷¹ John is discussing this point, for example, in *Night* II 14, 428-9.

Furthermore, John explains that in moments when a person has been removed from their senses (i.e., experiences rapture or ecstasy), God is able to work with great affects in secret, in "darkness," because the soul, having given herself over by allowing herself to be rapt, is not obstructing God's work. In "*La Fonte*," the darkness of faith is a mercy because through it, wayfarers can "be satisfied," and "know God well" even though they do not yet look on "the Eternal Spring" face to face, but only "within this living bread."⁷² The satisfaction and knowledge the soul gains by these means, however, cannot replace "what God has ready for those who love him" (1Cor 2:9).

Only the permanence and unveiled fullness of heaven can bring us complete satisfaction, as Augustine announced at the beginning of his *Confessions*, "My heart is restless until it rests in you [God]."⁷³ In his famous prayer from Book X, "O Beauty ever ancient, ever new...", he says that he has found God, but he concludes with these provocative words, "Now I pant for you...I hunger and thirst for more...I am enflamed with love of your peace."⁷⁴ While on earth, Augustine was left with the fire of love's holy desire for perfect union with God. We can read a similar sentiment in John's in *La Fonte* Stanza 12, where he explains that the Living Bread satisfies creatures "although in darkness, because it is night" (stanza 12). When commenting on these lines from "*La Fonte*," Jose Vincente Rodriguez argues that the living water and satisfaction we receive on earth "only imperfectly fulfills our desire for God because... we are always longing for "eternal life...and the plenitude of the vision of God."⁷⁵ If it were the glorious "day" of heavenly bliss, then the sacramental, veiled presence of God in the Eucharistic and the light of faith that Paul describes as "a dim reflection in a mirror" (1 Cor 13:12) would not satisfy, or even attract us. When the Beloved is personally, immediately present, intermediaries are not desirable. Taken as "the response of Christians to God," "faith" signifies human cooperation in the delicate and beautiful exchange between God and the Christian, and John articulates that dynamic in the last three stanzas of "*La Fonte*" as well.

As seen above, Stéphane-Marie du Cœur de Jésus claims that John and several figures in the Carmelite tradition write about the

⁷² See, D. BARSOTTI, *Benché sia notte*, 72, 86-7.

⁷³ AUGUSTINE OF HIPPO, *Confessions* I.1.1.

⁷⁴ *Ibid.*, X.27.38.

⁷⁵ Jose Vincente Rodriguez makes this point in his article, "*Evangelio eucharistico*," on page 44. Interestingly, Rodriguez also quotes Augustine, but draws on his commentary on the Gospel of John, Tract 32.

Holy Spirit helping people “remember Jesus Christ, develops in us a capacity to love, and to offer oneself, and disposes us for the union of love.”⁷⁶ In “*La Fonte*,” Stanza 12, the “Eternal Spring” of which John has sung, “calls out to creatures,” taking initiative and leading people to drink the life-giving water in “the living bread.” John describes the creatures’ response with a reflexive verb, “[*las criaturas*] *se hartan*” (“[creatures] satisfy themselves”) on the living water flowing from the fountain. The motif of “divine call and human response,” revealed poignantly in the Bridegroom and Bride of the Song of Songs, is a dominating theme throughout John’s writing, as Iain Matthew wonderfully explains in his introduction to John of the Cross.⁷⁷ Nevertheless, it is important to recognize that our response to God cannot occur without his empowering us to embrace him and aiding us along the way. Matthew summarizes John’s thought on this point by quoting a prayer from John’s commentary on “The Living Flame:”

Do you awaken us, my Lord, and shed your light upon us that we might recognize and come to love the blessings that you always hold out to us, and shall realize that you stepped forward to show us your favor and that you have not forgotten us.⁷⁸

This should temper our reading of the reflexive, [*las criaturas*] *se hartan* in “*La Fonte*,” Stanza 12, but John’s account of our encounter with God and being satisfied with him “in the living bread” involves our response to God’s initiative, just as receiving communion at Mass generally requires some positive action from the person in the pew.

Vincente Rodriguez concludes that for John, faith and the Eucharist are inextricably intertwined in the mystery of the “fountain that runs and flows,” and the soul’s quest for Christ rests in the Eucharist, which is the crowning gift received through faith.⁷⁹ In order to reach this tight connection between the Eucharist and the search for Christ in St. John’s writing, however, Rodriguez relies on a quotation from the Vatican II decree on priests about the Eucharist “containing every spiritual blessing”⁸⁰ because no such passage appears in John’s corpus. It seems to me that in order to reach the conclusion about the centrality of the Eucharist in John’s spirituality,

⁷⁶ STÉPHANE-MARIE DU CŒUR DE JÉSUS, “*La prière...eucharistique*,” 46.

⁷⁷ I. MATTHEW, *Impact*, 28-50, 134-41.

⁷⁸ JOHN OF THE CROSS, *Flame* 4.9, 711, as quoted in I. MATTHEW, *Impact*, 34.

⁷⁹ J.V. RODRÍGUEZ, “*Evangelio eucharistico*,” 47-8.

⁸⁰ *Presbyterorum Ordinis* 5, as quoted in *Ibid.*, 48.

it is necessary to make a broad appeal to the biographical data we have about his concrete spiritual practices, which I have done at length elsewhere. Nevertheless, the consideration of faith, the Eucharist, and the mercy of God in John's "*La Fonte*" can be suggestive for contemporary piety in various ways, which I will pursue further in my conclusions section, after considering a possible parallelism between the Eucharist and contemplative prayer as ways of seeing God for John of the Cross.

e) THE EUCHARIST AND CONTEMPLATIVE PRAYER AS WAYS OF SEEING GOD FOR JOHN OF THE CROSS

While commenting on the line in *La Fonte*, "This eternal spring is hidden within this living bread for our life's sake," Vincente Rodriguez turns to the opening pages of John's treatise on his poem, "The Living Flame of Love." In *The Living Flame*, completed near the end of John's life, he describes the experience of those in spiritual marriage who receive from God, "A love deeper in quality and more perfect within this very state of transformation [i.e., spiritual marriage]...where the flames of God's love flare up and shoot out from [the purified soul]." ⁸¹ John draws a parallel between the text of John 6 where many register a negative response to Jesus' "Bread of Life Discourse" and the response of "the impure" to God's gift of "the living flame of love." ⁸² After a tantalizing reference to the "sovereign and loving doctrine of the Eucharist" ⁸³ St. John describes the great benefits received by those who experience this exalted contemplative prayer, for example, "[The soul] is transformed into a flame of living love in which the Father, Son, and Holy Spirit are communicated to it...it enjoy[s] a foretaste of eternal life." ⁸⁴

Vincente Rodriguez remarks that St. John found the life-giving God of *The Living Flame* in the "Living bread" praised in "*La Fonte*" Stanza 11, "*Este vivo pan por darnos viva.*" ⁸⁵ Undoubtedly, St. John met the Triune God in contemplative prayer and in the Eucharist, as Vincente Rodriguez affirms. ⁸⁶ The similarity in themes and language

⁸¹ *Flame* Prologue.3, 639.

⁸² *Flame* 1.5-6, 642-3.

⁸³ *Flame* 1.5, 642.

⁸⁴ *Flame* 1.6, 643.

⁸⁵ J.V. RODRÍGUEZ, "*Evangelio Eucharístico*," 43-4.

⁸⁶ *Ibid.*, 44.

between the poem composed in prison, and the treatise composed some years later in Andalucía makes the descriptive text cited above from *The Living Flame* highly suggestive of John's rich experience of grace when receiving the Eucharist. The words he wrote about contemplation could have been written about the Eucharist! Furthermore, the passage follows a comparison to one of the most famous Eucharistic texts in the Gospels. Nevertheless, John of the Cross does not explicitly write in *Living Flame* that the experience of God's presence and self-gift that he found in contemplation was found in the Eucharist. The comparison between the two remains suggestive but not definitive.

If John had connected contemplation and Eucharist as means to a foretaste of eternal life, if the lines from *La Fonte*, "This eternal spring is hidden, within this living bread for our life's sake [*por darnos vida*], although it is night"⁸⁷ appeared in *Living Flame* 1.6, then there would be far less need for scholars to argue that the Eucharist was central to John of the Cross. In fact, John wrote hundreds and hundreds of marvelous pages about contemplation, and comparatively few Eucharistic passages and allusions sprinkled throughout his corpus. As Vincente Rodriguez continues his article, however, he suggests that some texts John wrote about contemplation should be understood as (also) Eucharistic.⁸⁸

The eyewitness, biographical testimonies about John reveal that his conferences, talks, liturgical celebrations, example of extended Eucharistic adoration, and other actions and signs demonstrate his consistent effort to bequeath Eucharistic devotion to the germinating order of the Discalced Carmelites.⁸⁹ We know that John expressed his personal experiences and spirituality in his writings. This indicates that if indeed the Eucharist was central to John's spirituality, then he would have passed this on through his writings. This inference leaves us with a conundrum, however, because John did not write much about the Eucharist, at least in his extant corpus.⁹⁰ In light of this

⁸⁷ "La Fonte," Stanza 9, 60.

⁸⁸ J.V. RODRÍGUEZ, "Evangelio Eucharistico," 43-8.

⁸⁹ JOHN D. LOVE, "Within This Living Bread," *The Eucharistic Spirituality of St. John of the Cross*, (Rome: Angelicum Press, 2005), pp. 13-104.

⁹⁰ Various sources attest that both Teresa of Avila and John of the Cross burned the letters they received from the other, perhaps out of a desire to remain detached for communion with God, or to avoid harm to the discalced reform should the letters fall into malicious hands. Many of John's other correspondents burned his letters in the last year of his life, when Diego Evangelista was attempting to destroy John's reputation

peculiar combination of factors, Vincente Rodriguez's comments are more provocative than they might first appear to be, and his interpretive suggestion deserves further and more detailed investigation.

f) CONCLUSIONS

In "*La Fonte*," John of the Cross explores some of his most characteristic themes and one theme about which he writes only seldom: the Eucharist. As many scholars have concluded, John of the Cross reveals in "*La Fonte*" a fundamental connection in his spirituality between the Trinity and the Eucharist, and he touches delicately, yet with penetrating insight, on our longing for God, and faith that sees in the "night."⁹¹ The quest for God and the persistent dynamic of faith and "night" may be found on practically every page of John's collected works, and every stanza of "*La Fonte*" contains one or both of these motifs. At the climax of the poem, John gives center stage to the Eucharist, connecting it with all the other primary themes.⁹²

For John of the Cross, faith is both dark and illuminating, as it says in a famous Pauline text, "We see a dim reflection in a mirror" (1 Cor 13:12). In "*La Fonte*," John explores the tension within faith of true vision of divine mysteries seen "in darkness" (stanza 12). The vision we have through faith is dim, reflected, but nevertheless, we do see and know God.

The Eucharist, seen through the eyes of faith, satisfies our longing for God, in John's words, "because it is night" (stanza 12). We are able to have communion with the eternal Trinity while on earth "because it is night," that is, because of faith's dark vision. On the other hand, the communion we have with God through the Eucharist only satisfies our longing for God because we live now in the darkness of faith and have not yet entered into the clear sight of heaven. In a poem written before "*La Fonte*" and before he was incarcerated, John

with accusations of misconduct with his former subjects and directees (K. KAVANAUGH, *Introduction to the Letters* in *CW*, 735. RUANO, *Nota* to the *Cartas* in *Obras*, 8-9. F. RUIZ, *Introducción* to the text of the *Epistolario* in *OC*, 1065-6. Perhaps these lost letters contain evidence that would shed light on the paucity of references to the Eucharist in John's treatises, but we will never know.

⁹¹ See, for example, J. CASTELLANO CERVERA "*La fuente*," 389-413. J.V. RODRÍGUEZ, "*Evangelio eucarístico*," 9-57. S.R. GARCÍA, "*La plegaria eucarística de un místico*," 75-113. D. BARSOTTI, *Benché sia notte*, 1982.

⁹² "*La Fonte*," Stanza 9-10 (11-12), in Kavanaugh (ed., trans.), *CW*, 60.

gives voice to a less satisfying encounter with the Eucharistic Lord, wherein the soul finds Christ's sacramental presence in the Eucharist a greater sorrow because she cannot enjoy him in the complete way she will in heaven ("*Vivo sin vivir en mí*," stanza 5). John explains in his treatises that this soul's desperate longing for God is imperfectly self-focused on her own enjoyment, and that this stage gives way to the grateful reception of the gifts and divine encounters God gives according to his will and plan to purify and save the soul. John's word in "*La Fonte*" to souls thirsty for the Lord may be summarized, "Even though the darkness of faith and sacramental mystery can make it difficult to see clearly, the Triune God sought by souls may be found and known well in the Eucharist."⁹³

It is interesting to note that John writes in "*La Fonte*" about seeing God through faith and in the Eucharist, but does not write about eating or receiving the Sacrament. The historical context of John's being barred from Eucharistic communion (or attending Mass at all) by his jailors gives a partial answer: reception of the Eucharist was not his spiritual experience at the time when he composed this work. It is also possible that John meant to extol his experience of encounter with God in Eucharistic adoration. It is recorded by several witnesses that John displayed zeal for serving at Mass as a boy,⁹⁴ and spent many hours in adoration as a Carmelite student, through a small window in his cell that overlooked the tabernacle in the chapel.⁹⁵ John

⁹³ Ibid, Stanzas 9-11 (11-13), in Kavanaugh (ed., trans.), *CW*, 60.

⁹⁴ JOSÉ DE VELASCO, testimony given in the *Proceso Ordinario de Medina del Campo (1614-1615)* in *BMC* Vol. 22, Tomo VI, 46.

⁹⁵ FR. ALONSO DE LA MADRE DE DIOS (ASTURICENSE), testimony given in the *Proceso Apostolico de Segovia (1627-1628)* in Ibid, 366. Fr. Alonso Asturicense was 60 years old when he testified on 22 December 1627, having lived more than 40 years as a Discalced Carmelite. This witness gave the longest testimony from all the Processes for John of the Cross (more than 50 pages-worth in *BMC* Vol. 14). Alonso first met John of the Cross at the Discalced Carmelite priory in Segovia in 1587, and he was with the Saint at his death in Ubeda (Peers, *Handbook*, 111). One of the first two biographers of St. John along with Fr. José de Velasco, Fr. Alonso provides extensive information from almost every period of St. John's life from his "vast familiarity with the biographical information of John of the Cross" (*BMC* Vol. 14, Tomo V, 361). Fr. Alonso was also the Postulator of John's Cause in the Ordinary Processes conducted in the diocese of Jaén and in the diocese of Segovia from 1614 to 1618 (*BMC* Vol. 24, Tomo VIII, 265). Fr. Alonso de la Madre de Dios, states that Fr. Alonso de Villalba certified these facts to him, and Fr. José de Velasco included them in his book as well (*BMC* Vol. 25, Tomo IX, 103).

María de Jesús could not testify in the official Processes because of her untimely death in 1618, but, based on what she learned from Venerable Ana of Jesús, María declared in Salamanca in 1616, "While he [John] was among the Calced Friars, he was

continued this practice throughout his life, spending "all his time when he was not occupied, ordinarily, before the Blessed Sacrament on his knees in the church...[including] the major part of the night, sleeping only two or three hours each day."⁹⁶ One witness conversed with John about his experience in adoration, and made this report:

When I was living at the convent of my order in the city of Granada, I was waiting at the grille of the choir for Fr. John of the Cross in order to go to confession with him. He was kneeling before the Blessed Sacrament in the chapel of the church. His mouth was pressed to the ground for a long time. When he got up, he was very happy. I asked him, "Why are you so happy?" He responded, "Shouldn't I be? I have been worshipping and seeing my Lord." With his hands together, he said, "O what a good God we have!" I say this because I saw it happen the way that I have stated it.⁹⁷

This kind of encounter with the Lord in adoration explains in part why John spent so much time praying this way, and consequently why he extols in "*La Fonte*" seeing God in the "living bread" and being "satisfied" in his thirst for the "Eternal Spring." John's practice of and experience in adoration taken together with his theology of "dark faith" offers a suggestive reflection for Eucharistic piety in general.

Although the relationship between John's extended adoration and his sanctity in general has not been studied in detail, undoubtedly the two are connected. A person would not spend so many hours in front of the Eucharist without certain faith and intimate experience of the Lord's presence there. On the other hand, his consistent

a man of much prayer. In order to have more time in prayer, he passed a very great part of the nights [*pasaba muy gran parte de las noches*] with His Majesty at a small window in his cell [from which he could adore] the Blessed Sacrament" (MARÍA DE JESÚS, testimony given in the *Proceso "in genere" de Salamanca (1616)*, in *BMC* Vol. 26, Tomo X, 498). María made similar assertion in one of her letters, dated 11 April 1614 (MARÍA DE JESÚS, *Letter to An Unnamed Recipient (11 April 1614)* in *BMC* Vol. 13, Tomo IV, 410).

⁹⁶ MARTIN DE LA ASUNCIÓN, testimony given in the *Proceso Ordinario de Ubeda (1617-1618)* in *BMC* Vol. 14, Tomo V, 85, 88. Other witnesses attested to the same facts: FR. MARTIN DE SAN JOSÉ, testimony given in the *Proceso Ordinario de Baeza (1617-1618)* in *BMC* Vol. 14, Tomo V, 15. FR. ALONSO DE LA MADRE DE DIOS, testimony given in the *Proceso Apostolico de Segovia (1627-1628)* in *BMC* Vol. 14, Tomo V, 370, 396. FR. JERONIMO DE SAN JOSÉ, testimony given in the *Proceso Apostolico de Segovia (1627-1628)* in *Ibid.*, 422. ANTONIO DEL ESPÍRITU SANTO, testimony given in the *Proceso Ordinario de Alcaudete (1618)* in *BMC* Vol. 23, Tomo VII, 500.

⁹⁷ FRANCISCA DE LA MADRE DE DIOS, testimony given in the *Proceso Ordinario de Beas (1618)* in *BMC* Vol. 14, Tomo V, 168. Trans. by Gary and Anilu Seromik.

practice of adoration throughout his adult life surely caused increased devotion to God and sanctity in John as well. Although John did have some extraordinary experiences of the Trinity during the Mass, as seen above, his regular counsel to look past such favors with the eyes of faith to God, who inspires and perfects our faith and gives every good and perfect gift, is reason for hope and perseverance for those who do not have extraordinary, palpable experiences of God during adoration.

As Iain Matthew beautifully explains, according to John of the Cross, our first task in relating to God is to “make space” for the Lord who is pressing and dying (figuratively and literally) to fill us with his life-giving love and presence.⁹⁸ Spending time in adoration, in the darkness of faith, is a concrete, bodily way to “make space” (and time) in one’s life for God. Unless I am horribly misinformed, in Eucharistic adoration, most people encounter God without definitive, sensible signs that they are in the presence of the Almighty. The “darkness” of this prayer seems to match John’s call for faith’s purifying *nada*, which removes all distractions and prepares the soul for union with God.⁹⁹ The connection for John of the Cross between adoration and the *nada* of dark faith deserves more study in the future.

Another underdeveloped area for research is the significance of Marian devotion for John of the Cross, and the intersection of this devotion with his Eucharistic piety. Scholars such as Steven Tyler have begun investigating this question in general,¹⁰⁰ and others, like Jose Vincente Rodriguez and Jose Carvajal Gallego have studied the Marian dimension of John’s experience in Toledo, his desire for the Mass and the Eucharist during that period, and an extraordinary Marian encounter he had at that time.¹⁰¹ This religious experience was made known through the testimony of John’s long-time associate and friend Martin de la Asunción.

⁹⁸ I. MATTHEW, *Impact*, 35-38.

⁹⁹ See, for example, John’s “Sketch of Mount Carmel,” in *CW*, pp. 110-111. In a small but fascinating point, the cover art for Steven Tyler’s book represents an icon of St. John written by the Carmelite sisters of Harissa, Lebanon, in which John is surrounded “with symbols of his major works: ‘The Ascent of Mount Carmel,’ ‘The Dark Night of the Soul,’ and ‘The Fountain.’” (“Explanation of Front Cover,” in STEVEN TYLER, *St. John of the Cross* (London: Continuum, 2010), iv).

¹⁰⁰ *Ibid.*, 54-55.

¹⁰¹ J.V. RODRÍGUEZ, “‘San Juan de la Cruz, Cantor de la Eucaristía,’ Teresa de Jesús. (1999, no. 101): 190-3,” 191. J.C. GALLEGO, “San Juan de la Cruz y la Eucaristía,” 281-282. F. RUIZ, ed., *God Speaks*, 60.

John asked the prior at Toledo if he could say Mass for the Feast of the Assumption, but the prior flatly refused.¹⁰² According to Martin's account, Mary appeared to John that night, and said, "Son, have patience because soon these works will be finished, and you will leave the prison and you will say Mass, and you will be consoled."¹⁰³ This episode raises questions about the relationship between John's hunger for the Mass and his Eucharistic faith, expressed in "*La Fonte*," and his Marian devotion. Although much attention is still given to John's remarkable experience while imprisoned in Toledo, there is not much written on the intersection of these elements of John's spiritual life. In general, John does not write very much or very often about Mary, but this alone may not explain well her place in his spirituality. Perhaps a systematic study of the biographical evidence regarding the Marian dimension of John's spirituality would shed more light on this question.

"*La Fonte*" has proved to be a fascinating treasure trove of themes and insights from John of the Cross. He touches on several points that frequently appear in his writings, such as the nature and benefits of faith and human longing for God, bringing them into contact with the mysteries of the Trinity and the Eucharist. Although John only addresses the Eucharist in the last three stanzas of "*La Fonte*," this is the longest, most concrete reflection on the Eucharist in John's extant body of writing. As scholars continue to explore this composition and its context, we hope to learn more about John's spirituality, and understand better his wisdom about the spiritual life.

¹⁰² MARTIN DE LA ASUNCIÓN, testimony given in the *Proceso Ordinario de Ubeda (1617-1618)* in *BMC* Vol. 14, Tomo V, 96.

¹⁰³ *Ibid.*

FRANCESCO MARIA RAITI (1864-1932)
E IL SUO EPISCOPATO NELLA TRAPANI DEL MODERNISMO

SALVATORE CORSO

Il vescovo Stefano Gerbino di Trapani già dal settembre 1902 non aveva minimizzato il cenno alla mancanza di unione tra le forze cattoliche ed alla infiltrazione di nuove idee e sentimenti in gran parte del giovane clero. Cenno inserito in una lettera del Segretario di Stato vaticano, card. Mariano Rampolla del Tindaro (1843-1913), indirizzata alla conferenza episcopale siciliana, in cui si raccomandava di dare impulso all'azione cattolica e di pubblicare una lettera pastorale collettiva. Con il vescovo di Trapani avevano concordato i vescovi di Agrigento e di Caltagirone, ma anche il card. Michelangelo Celesia (1814-1904) di Palermo nella risposta aveva manifestato la preoccupazione per certa insubordinazione, aggiungendo la sua fermezza nel respingere le nuove idee sulla democrazia cristiana, consapevole della necessità di estirpare i cattivi germi. Ovviamente le situazioni erano diverse nelle singole diocesi ed a Trapani affioravano come *pericolose novità* nella supplica inoltrata al papa dal capitolo della cattedrale il 5 ottobre 1905¹.

1. CATTOLICESIMO LIBERALE E PRE-MODERNISMO

Certo non era solo risveglio sociale quello del cattolicesimo, avvertito dopo i Fasci dei lavoratori, quando si era rotta l'inerzia, sotto la spinta dell'enciclica *Rerum novarum* di papa Leone XIII del 1891, tanto da incrinare la struttura difensiva in cui appariva la Chiesa dopo

¹ F.M. STABILE, *La Chiesa nella società siciliana*, cit., 65-67, dove richiama da Archivio Storico Archidiocesi Palermo, Fondo CESI, vol. I Corrispondenza, lettere 18 e 24 settembre, 11 novembre 1902. Per la situazione interpretata in chiave integralista dal capitolo cattedrale di Trapani: v. S. CORSO, *Storia della Chiesa di Trapani: un esempio di collegialità*, in «La Fardelliana» Trapani XVII (1998) 61-73.

l'unità, da quando il movimento socialista aveva provocato il distacco dalla fede tradizionalmente vissuta. L'organizzazione intransigente dell'associazionismo cattolico, ossia l'Opera dei Congressi, debole e compromessa in Sicilia con nobilato e con ambienti liberal-massonici, non a caso era stata superata dalle aperture ecclesiologiche, non solo sociali, della *Lega democratico cristiana siciliana* nel 1899. E ciò anche se erano affiorate via via due visioni differenti, quella impersonata da Luigi Sturzo, che puntava alla rinascita cristiana attraverso l'organizzazione pratica contro il sistema di potere imperante, e quella sostenuta dal gruppo di Romolo Murri, il prete marchigiano che lanciava il movimento, oltre finalità socio-politiche, verso riforme che toccavano aspetti di vita ecclesiale².

Anche in Sicilia tra il 1899 ed il 1900 si era inserita la polemica interna al movimento cattolico, acuitasi dopo l'enciclica *Graves de communi* del 1901, in cui Leone XIII lo aveva definito nei limiti dell'azione benefica verso il popolo. Ora i vescovi siciliani nella lettera collettiva del 1903 *La Democrazia Cristiana* avevano delineato la crisi di carattere religioso che caratterizzava la società ed avevano approntato un progetto organico di ricostruzione, attraverso il ritorno alle origini del cristianesimo, per fondare teologicamente la scelta sociale dei cristiani, ossia evidenziando la visione di Dio liberatore e di Cristo salvatore dell'uomo completo della sua corporeità. Tale progetto, che intendeva promuovere la coscienza democratica delle popolazioni, risultava per alcuni in contrasto con l'ecclesiologia incentrata sulla gestione piramidale, da sempre prerogativa della gerarchia. In questo ambito affiorava l'orientamento a promuovere ogni azione volta, secondo le aspettative del papa, alla conquista della società, appunto il regime di *cristianità* nei rapporti tra Chiesa e Stato. Per questo la lettera collettiva aveva raccomandato ai giovani preti di tenersi lontani dalle eccessive tendenze di novità che riguardavano gli aspetti disciplinari e dottrinali, sulle quali dal 27 gennaio 1902 aveva insistito l'*Istruzione* della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, vincolando alla gerarchia preti e laici ed alla confessionalità le opere sociali del movimento cattolico, che intanto raggiun-

² F. MALGERI, *Movimento cattolico e democrazia in Sicilia tra Otto e Novecento*, in C. NARO (cur.), *Cristianesimo e Democrazia nel pensiero dei cattolici siciliani del Novecento*, Centro Siciliano Sturzo Palermo 1994, 13-28; M. PENNISI, *Vescovi siciliani e democrazia in Sicilia tra Otto e Novecento*, ivi, 29-51; G. ZITO, *L'episcopato urbano della Sicilia dall'Unità alla crisi modernista*, Galatea ed. Acireale 1990, 124-127.

geva la massima espansione perfino nelle zone dove da tempo prevalevano i socialisti³.

In verità, era rinnovamento ecclesiale quello che in Sicilia si collegava al concetto di democrazia derivato dall'opera di Gioacchino Ventura (1792-1861). Ai suoi scritti attingevano molti cattolici siciliani: democrazia come sovranità del popolo in uno Stato federale e come emancipazione della Chiesa dallo Stato. Ma certamente la democrazia derivava dalla rottura con l'aristocrazia egemone per la penetrazione dello spirito di libertà e di reazione contro l'oppressione delle coscienze⁴. In questa tensione al rinnovamento non si era perduta in Sicilia l'eco delle visioni storico-religiose quantomeno dei maggiori esponenti italiani del cattolicesimo liberale, segnatamente Antonio Rosmini (1797-1855) e Vincenzo Gioberti (1801-1852), attenti alla riforma interna della Chiesa e al suo rapporto con la società moderna. All'espandersi del positivismo nelle università, Leone XIII aveva contrapposto con l'enciclica *Aeterni Patris* del 1879 la rinascita della Scolastica, la filosofia culmine dell'assetto medievale, cui era orientato il reclutamento del clero e la sua formazione nei seminari, gli istituti di formazione deliberati dal Concilio di Trento (1545-1563) ed ora riorganizzati. Ma non c'è dubbio che in Sicilia da tempo emergessero altre istanze filosofiche, differenti dalla Scolastica, e, per riflesso, vere concezioni teologiche conseguenti. Dalle posizioni filosofiche di stampo eclettico-giobertiano-spiritualista, infatti, derivavano tante impostazioni degli studi di teologia, segnatamente quelli della Scuola di Monreale, di contrappunto alla restaurazione della medievale teologia di Tommaso d'Aquino (1225-1274), restaurazione già in atto, soprattutto nella Sicilia orientale. Restaurazione, peraltro, incrementata da quando la conferenza episcopale siciliana dal 1891 recepiva le pressanti direttive papali e dal 1904 subiva la reggenza autoritaria ed il controllo nei seminari e nelle diocesi per i visitatori apostolici inviati dal nuovo papa eletto nel settembre 1903, Giuseppe Sarto (1835-1914) che aveva assunto il nome di Pio X. E ciò mentre la produzione

³ F.M. STABILE, *Introduzione*, in Idem (cur.), *La Democrazia Cristiana. Lettera Pastorale dell'episcopato Siculo 1903*, Centro Siciliano Sturzo, Palermo 1993, 11-91; L. TREZZI, *Movimento cattolico e socialismo in Sicilia dai Fasci alla Lettera collettiva dell'episcopato del 1903*, in C. NARO (cur.), *Cristianesimo e Democrazia...*, cit., 105-151.

⁴ E. GUCCIONE, *Presenza e limiti della cultura cattolica*, in F. FLORES D'ARCAIS (cur.), *La Chiesa di Sicilia dal Vaticano I al Vaticano II*, Sciascia ed. Caltanissetta-Roma, 1994, II, 830-865. Inoltre: M. BUSCEMI, *L'idea confederale nel pensiero politico di Gioacchino Ventura*, in Intergruppo federalista europeo, *Federalisti siciliani fra XIX e XX secolo*, ARS Palermo 2000, 33-63.

manualistica diffusa nei seminari puntava all'apologetica, all'antirazionalismo ed all'ecclesiologia di tipo giurisdizionalista. Per contrasto, il tentativo di armonizzare il cattolicesimo con la società democratica induceva ad esaminare la natura della costituzione della Chiesa da un punto di vista differente da quello per secoli inculcato⁵.

Né da questo esame distoglievano le fondazioni di nuove congregazioni religiose, ispirate alla carità verso gli umili ed alimentate da religiosità intimistica ed obbediente, fondazioni sorte a Palermo, Messina, Catania e Caltanissetta e non impiantate in centri dove il fermento innovatore aveva consistenti radici, come Monreale, Trapani e Agrigento. In questi ultimi centri si evidenziava, così, una traiettoria che, al di là della linea neotomista, attingeva a fonti che dal cattolicesimo liberale avevano portato al riformismo religioso affermatosi prima dell'unificazione italiana⁶.

Riformismo religioso che si esplicita nella pregnanza del termine *modernismo*, secondo l'analisi più avanzata dagli studi più recenti con le periodizzazioni in cui è stato da più parti suddiviso il rinnovamento ossia il movimento modernista genericamente inteso, che ha attraversato un tempo consistente segnato dall'eredità dell'illuminismo e della Rivoluzione francese.

Da parte della Chiesa il rifiuto globale della *modernità* era già antecedente al *Syllabus* del 1864, ossia la condanna dei principali errori e d'ogni transazione verso ciò che è esteriore al cattolicesimo, nel momento in cui appariva minacciato tanto dalla richiesta di libertà di opinione e di coscienza quanto dall'ammissione di culti diversi. Per questo la più recente storiografia rompe con la vecchia periodizzazione che circoscriveva il *modernismo* e lo definisce come sintonizzazione con i mutamenti della società, a partire dalle posizioni assunte da Pio IX. Quanto basta per giustificare l'estensione del termine

⁵ F. CONIGLIARO, *Un secolo di teologia in Sicilia*, Centro Studi Cammarata, San Cataldo (Caltanissetta) 1998, 9-55.

⁶ S. CORSO, *Cattolicesimo municipale e modernità: il "caso" Trapani*, in «Il Fardella» Trapani 2009 nn.11 e 12. Per Monreale: F. ARMETTA, *Religione e società. La riflessione filosofica di B. D'Acquisto*, Palermo 2001. Sulle fondazioni religiose sorte e sviluppate a Palermo, Caltanissetta, Messina e Catania, sull'appoggio ricevuto da taluni vescovi e su alcune figure femminili: C. NARO, *Per una storia della spiritualità in Sicilia in età contemporanea*, in F. FLORES D'ARCAIS (cur.), *La Chiesa di Sicilia dal Vaticano I al Vaticano II*, cit., I, 483-547. Sulla ecclesiologia statica insita nel cattolicesimo liberale differente dall'ecclesiologia che intaccava l'enunciazione della fede nel riformismo religioso: L. BEDESCHI, *Il movimento modernista a un secolo dalla condanna*, in A. BOTTI - R. CERRATO, *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, Quattroventi Urbino 2000, 28-30.

almeno a partire dalla seconda metà del XIX secolo, configurando questo *primo modernismo* o *premodernismo* distinto dal cattolicesimo liberale preoccupato della salvaguardia del fatto cristiano senza un vero riesame storico-critico della fede. Tanto più che il cattolicesimo liberale non negava la *modernizzazione*: iniziative culturali e associative, rifiuto del devozionalismo, appropriazione delle nuove tecnologie e adattamento ai bisogni sociali della testimonianza di laici e religiosi. Invece il movimento dei novatori – poi classificabili nel modernismo, con o senza “pre” – si appuntava nel coniugare ragione e fede e nel valutare in questa luce la dottrina e la pratica cristiana⁷.

Le più recenti analisi del *modernismo* italiano, peraltro, oltre a smorzare la visione di un monoblocco, lo qualificano in senso pastorale. Inoltre si orientano a caratterizzarlo in forme autonome dagli influssi francese e inglese, derivandolo – come avevano annunciato alcuni sostenitori del movimento – da figure emblematiche come Rosmini e Gioberti, per l'incidenza della filosofia da loro proposta, non disgiunta dall'aspirazione a riformare congiuntamente la Chiesa e la società⁸. Le tematiche sviluppate da questi due filosofi, infatti, erano apprezzate in Sicilia ed erano precedute e seguite da una serie d'interventi che arrivano agli anni della rivoluzione del 1848 e dell'unificazione italiana⁹. Un'eredità diffusa e corposa confluita nel Novecento, come dimostrano le crisi interne in diverse Chiese anche in Sicilia al momento dall'unificazione italiana e dopo. Il cattolicesimo, pur egemone nella mentalità e nelle pratiche devozionali, vi appare minoritario o silente per chi resta fuori dalle direttive dei vertici ecclesiastici.

Per amore di completezza, giova ricordare come le periodizzazioni partano dal *pre-modernismo* delineatosi nel XIX secolo anche in

⁷ C. LANGLOIS, *Modernisme, modernité, modernisation : approche méthodologique*, in A. BOTTI-R. CERRATO, *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, cit., 33-51.

⁸ L. BEDESCHI, *Il modernismo italiano*, cit., 7-56; Idem, *L'antimodernismo in Italia*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 2000, 5-36. A proposito della derivazione del modernismo italiano da Gioberti e Rosmini, Gentile a Palermo diffondeva questa analisi: S. CORSO, *Modernismo e antimodernismo alla Biblioteca filosofica di Palermo*, in «Laurentianum» 49 (2008/2-3), 427-568. Altri rappresentanti del modernismo, passati dalla Biblioteca filosofica di Palermo, argomentavano sulla stessa derivazione: G.A. BORGHESE, *La vita e il libro. Saggi di letteratura e di cultura contemporanea (1909-1910)*, Bocca Torino 1910, 395-398; G. LA PIANA, *A Review of Italian Modernism*, in «Harvard Theological Review», IX (1916), n. 4, 351-375.

⁹ E. DI CARLO, *La cultura siciliana nel periodo del Risorgimento (1830-1860)*, in «Atti della Accademia di Scienze Lettere e Arti di Palermo», serie IV (1960) 19, Parte seconda, 274-296.

Italia, con sue peculiarità che derivavano da autori come Antonio Rosmini (1787-1855) e Vincenzo Gioberti (1801-1852), ma anche Raffaello Lambruschini (1788-1873) e l'ex-gesuita Carlo Maria Curci (1810-1891); segue il *modernismo* agli inizi del '900 impersonato in Italia dal teologo Ernesto Buonaiuti (1881-1946), antesignano, accompagnato, per i risvolti sociali, da Romolo Murri (1870-1944), con amici ed epigoni fino a ridosso della prima guerra mondiale; né meno caratterizzato il *neo-modernismo* quale esigenza di rinnovamento riemersa prima e dopo il Concilio Vaticano II. *Neo-modernismo*, quindi, in continuità, così enunciato da quando Paolo VI nell'enciclica *Ecclesiam suam* del 21 giugno 1964, in pieno Concilio, nella prima parte aveva elevato i suoi ammonimenti contro i tentativi di una sopraffazione da parte del mondo profano con le sue proprie tendenze, in cui situava il *modernismo* d'inizio secolo; più esplicitamente, nella seconda parte, aveva definito relativismo e naturalismo «ogni *modernismo*». Lo stesso papa vi tornava a più riprese nei suoi messaggi, segnatamente il 7 maggio 1969, quando difendeva l'autentica fede cristiana dal «*modernismo* vecchio e nuovo». Non ci vuole molto per sentire amplificate queste espressioni da quelle di un autore vicino a papa Montini, Jacques Maritain in *Le paysan de la Garonne* (apparso in Francia nel 1966 e in Italia nel 1969), dove denunciava la *febbre neo-modernista*, a confronto della quale il *modernismo* degli interventi di Pio X risulterebbe *un modesto raffreddore da fieno*¹⁰.

E la storia rivela come dal distacco dalla diocesi di Mazara del Vallo, che vantava un impianto normanno, nel 1844 si era formata la diocesi di Trapani, per esigenze prevalentemente politiche e di concordato con il governo dei Borboni, diocesi nuova che non era stata esente da fermenti volti a reclamare un modo diverso di essere Chiesa. Era stata retta da vescovi filo-borbonici che avevano curato prevalentemente l'assetto istituzionale: Vincenzo Maria Marolda (1803-1854), Vincenzo Ciccolo-Rinaldi (1801-1874) e Giovanni Battista Bongiorno (1830-1901). Avevano rafforzato il potere regale allorché, proprio in occasione dei moti rivoluzionari del 1848 e del 1860, si rivelarono illiberali e dovettero esulare. Proprio mentre sul versante dei cattolici liberali apparivano i trapanesi Vito Pappalardo (1818-1893) prete filippino e Alberto Buscaino Campo (1826-1895) laico letterato, due corifei che, con proclami e contatti, capeggiarono in Sicilia la rivolta con-

¹⁰ Sulle periodizzazioni: C. LANGLOIS, *Modernisme, modernité, modernisation: approche méthodologique*, in A. BOTTI - R. CERRATO, *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, cit., 33-51.

tro il potere temporale e contro il potere pressante della Chiesa sulla società, ossia il cosiddetto regime di *cristianità*. Considerati comunemente veri patrioti, ma soprattutto educatori, insofferenti dell'autoritarismo ecclesiastico, questi due antesignani erano pervenuti al di là del cattolicesimo liberale cui pure tuttora si sogliono inquadrare, in quanto nutriti di conciliarismo e di critica dei testi sacri. Teologi, quindi, proprio perché non si fermavano alla generica modernizzazione, con la riforma del devozionalismo e con l'apertura ai bisogni sociali altrove in Sicilia sperimentata, ma puntavano alla centralità della coscienza e ad una visione critica della teologia tradizionale. Ed è singolare che Pappalardo nel 1860 avesse pubblicato in traduzione, nell'opuscolo *Poche verità al buon senso cattolico*, dodici considerazioni del teologo francese Jean Charlier de Gerson (1363-1425), stilate ai tempi del Concilio di Costanza (1414-1418) in un clima di tensioni, in cui si affermava la superiorità del Concilio sul papa. Non a caso Pappalardo li additava per la loro attualità contro la scomunica papale verso i fautori dell'unificazione nazionale e contro qualsiasi sentenza ingiusta del potere ecclesiastico, in nome della libertà di coscienza. In tutta la polemica entrava Buscaino Campo, appoggiando Pappalardo nella consapevolezza che il potere temporale costituisse un tradimento dei testi neotestamentari e delle attese della cristianità che, spoglia di privilegi e di dogmatismi, scorgeva articolata in ciascuna Chiesa locale. Il *pre-modernismo* inquadra questi ed altri teologi in tutta la Sicilia, di cui si ricordano, a titolo esemplificativo: Filippo Bartolomeo (1798-1877) di Messina, Michele Stella (1800-1877) di Catania, Salvatore Di Bartolo (1834-1906) di Palermo e Vincenzo Caprera (1839-1920 c.) di Caltanissetta. Sono artefici di rinnovato sentire in una società tuttora restia a cogliere nelle loro opere l'esigenza del rinnovamento. Le idee liberali, che, inoltre, emergevano anche nel clero, non erano estranee alla richiesta di maggiore partecipazione alla vita religiosa. Nelle opere di questi pionieri due le rivendicazioni simbolo: l'abolizione del potere temporale del papa e la gestione conciliare e non verticistica della Chiesa. Istanze di riforma di tipo partecipativo ossia conciliare, queste, espresse quasi costantemente da tali teologi, riemergono a distanza di alcuni decenni, dinanzi ad atteggiamenti intolleranti quando, dopo la breccia di Porta Pia del 1870, pressavano centralizzazione romana e aggregazioni cattoliche programmate ad instaurare nella Nazione appena unificata il regime di *cristianità*. Da allora la costituzione dei Comitati cattolici si diffuse in tutta la Sicilia, anche se di indirizzo prettamente sociale, e giunse a Trapani tra i primi atti che il vescovo Stefano Gerbino (1834-1906) promosse. Si distinsero tra i *preti sociali*, Francesco Pellegrino († 1910) e Giuseppe

Zichichi (1858-1927), lontani dalla politica laica e populista del laicista Nunzio Nasi (1850-1935) che si accordava con gli agrari contro i socialisti, con i quali, invece, i pionieri del movimento cattolico si collegavano, prima che interventi dall'alto irreggimentassero le attività all'insegna del conservatorismo. Di più vasta incidenza si rivelarono altri innovatori nel campo storico-teologico, attraverso inquietudini e defezioni avvertite già nel 1902 dal vescovo Gerbino che per la conduzione permissiva della diocesi fu deferito energicamente dal capitolo cattedrale a Pio X, da cui venne nel 1906 la rimozione e la repressione organizzata dal nuovo vescovo Francesco Maria Raiti (1864-1932). Una reazione intransigente che mortificò ma non spense i fermenti di rinnovamento, tanto da sopravvivere giungendo con un fardello pesante fino al ventennio fascista. *Modernismo*, allora, di cui è stata inficiata, secondo certa tradizionale valutazione, la diocesi di Trapani accanto a quella di Monreale, le due emblematicamente additate, prima che un'analisi puntuale ne rivelasse recentemente fautori ed epigoni in tutte le diocesi della Sicilia¹¹.

2. SULLE ORIGINI DEL *MODERNISMO* IN ITALIA

In questo clima si erano formati alcuni pionieri che in Sicilia avvertivano alla base di ogni richiesta di rinnovamento l'inconsistenza dell'ecclesiologia tradizionale assimilata negli studi teologici e nei comportamenti intraecclesiali. Esplicitamente, nel contesto della *restaurazione* programmata da Pio X, sul riformismo cattolico ricondotto alla situazione genericamente italiana rifletteva Giuseppe Antonio Borgese (1882-1952), saggista e critico proveniente dall'entroterra palermitano, poi emigrato antifascista negli Stati Uniti, attento alla tematica religiosa testimoniata da Antonio Fogazzaro (1842-1911): Borgese sosteneva una derivazione autonoma del riformismo cattolico in Italia ed in Sicilia, seppure suggestionata dall'opera esegetico-ecclesiale dell'abate francese Alfred Loisy (1857-1940) e dal sentimento religioso del gesuita irlandese George Tyrrell (1861-1909). Allo stesso modo difendeva la matrice autonoma e non cattedratica del riformismo cattolico italiano un altro emigrato in America nel 1913, Giorgio La Piana (1878-1971), prete di Monreale e amico dell'ericino-trapanese Antonino De Stefano (1880-1964) e di Ernesto Buonaiuti (1881-

¹¹ Per la panoramica: S. Corso, *Modernismo e antimodernismo in Sicilia*, «Laurentianum» 52 (2011), fasc. 1-2, 58-89.

1946). Questa stessa concezione sosteneva un altro siciliano, laico e letterato di Acireale, Mario Puglisi Pico (1867-1954), passato al seguito del filosofo Franz Brentano (1838-1917) ed alla visione storico-critica del cristianesimo, giunto, come altri modernisti, alla Chiesa Evangelica e sempre attento a descrivere tanti aspetti della religiosità, anche attraverso la ricostruzione di quella affermatasi in Italia. Certamente questi siciliani risentivano del loro ambiente formativo e ne scrivevano nel momento in cui a Palermo anche Giovanni Gentile (1875-1944) aveva posto alle origini del riformismo cattolico italiano i due esponenti di spicco che avevano subito le condanne ecclesiastiche, Rosmini e Gioberti. Ma anche Buonaiuti risentiva di questa analisi, certamente inculcatagli da un antesignano del rinnovamento, il missionario Giovanni Genocchi (1860-1926). Il quale derivava, con tanti altri, il riformismo cattolico italiano dalla tensione religiosa insita nella pratica pastorale e sociale, più che dall'applicazione del metodo storico-critico ai testi sacri o dalla ricerca filosofica su immanenza-trascendenza, come si era mosso il movimento d'oltralpe. Al punto che oggi la storiografia, riprendendo questi testimoni, rivaluta la novità italiana dell'aspirazione al rinnovamento che caratterizzò il fenomeno poi definito *modernismo*. Tutti coinvolgimenti, questi, che qualificano anche il movimento in Sicilia per connotazioni pregresse e per un sentire non difforme dagli indirizzi dell'Italia unificata, con in più il riscatto dalla municipalità, ossia dai particolarismi locali più o meno pesanti nelle diverse realtà. Non a caso è questa l'analisi descritta esplicitamente dai menzionati esponenti siciliani, come da altri di seguito additati, appartenenti alla militanza modernista a ridosso del pontificato di Pio X¹².

¹² Per i militanti siciliani che descrissero, mentre erano coinvolti nel *modernismo*, la situazione: G.A. BORGESE, *Nuovo cattolicesimo*, in *La vita e il libro. Saggi di letteratura e di cultura contemporanea (1909-1910)*, Bocca Torino, 397. 412-427; Idem, *La luce che è spenta: Antonio Fogazzaro*, in *La vita e il libro...*, cit., Bocca Torino 1911, 387-389; G. LA PIANA, *A Review of italian modernism*, in «Harvard Theological Review» IX (1916), n.4, 351-375. Per Puglisi Pico i suoi scritti: *Per la libertà e il progresso degli studi religiosi in Italia*, in «La Riforma italiana» VI (1917) n.5, 4; *Present religious Tendencies in Italy*, Chicago 1923; *Il grande sogno di Raffaello Lambruschini*, in «Conscientia» Roma 26 aprile 1924; *Raffaello Lambruschini e le idee religiose nella Toscana del suo tempo*, in «Bilychnis» XXX (1927), n.4, 145-157; *L'educazione religiosa nella pedagogia di Lambruschini*, in «Bilychnis» XXXIV (1930), n.5, 367-370; *Studi di storia ecclesiastica*, in «Bilychnis» XXXV (1930), n.6, 383-403. Posizione dei siciliani vicina alle considerazioni proposte in quel periodo da Giovanni Gentile: S. CORSO, *Modernismo ed antimodernismo alla Biblioteca filosofica di Palermo*, in «Laurentianum», 49 (2008), fasc. 2-3, 424-425. 449; Idem, *Giorgio La Piana (1878-1971) un siciliano teologo modernista d'America*, in «Biblos» Piana degli Albanesi (PA), XV (2009) n. 29, 51-73;

Appunto il termine *modernismo* già dal 1883 era apparso nella pubblicistica europea ad indicare il processo storico da una società cristianamente strutturata ad un ordinamento sociale autodeterminato dall'uomo, a partire dalla Rivoluzione francese, e riflesso nell'emancipazione interna dal potere ecclesiastico, nell'intento dichiarato di conciliare la Chiesa con la società moderna. Tutto ciò contro il *medievalismo* inculcato esplicitamente nel 1879 da Leone XIII, quando il papa, appena eletto a succedere a Pio IX, intendeva con la sua prima lettera enciclica offrire la filosofia Scolastica come concezione organica e perennemente valida, in grado di rispondere alle aspettative del mondo moderno¹³. Si comprende, allora, come l'accezione negativa fosse implicita nel termine *modernismo* quando era adoperato nei primi anni del nuovo secolo nei documenti dell'episcopato, termine conosciuto in una varietà di sfumature, in quanto essenzialmente teologico ed ugualmente sociale. Sicché, seppure la condanna definitiva pronunciata da Pio X con l'enciclica *Pascendi dominici gregis* del 1907 avesse accomunato nella stessa visione quale *sintesi di tutte le eresie* i diversi *modernismi*, non c'era dubbio che la separazione tra *modernismo teologico* e *modernismo sociale* apparisse da allora ridondante ed estranea all'ambito originario. Tale separazione, infatti, obbediva ad un'apologetica cattolica attenta a giustificare l'*antimodernismo* che si organizzava con strumenti di coordinamento e di delazione e che identificava il grave pericolo per la Chiesa costituito dai modernisti radicali determinati ad acclamare alla Rivoluzione del 1789. Da questi estremisti si potevano staccare i modernisti moderati, tra essi segnatamente i *preti sociali*, tanto più se erano rientrati nelle fila dell'ortodossia, volenti o nolenti, anche per pressioni sociali ed economiche. Di fatto, invece, non si può negare la connessione tra i due ambiti, teologico e sociale, perché molti dei protagonisti non possono essere accantonati nell'uno o nell'altro e perché, soprattutto, teologia e socialità si intersecano in un'unica ecclesiolo-

Idem, *Mario Puglisi Pico*, in Accademia di Lettere Scienze e Belle Arti degli zelanti e dei Dafnici, Acireale 2007. A questi esponenti bisogna aggiungere l'analisi e la diffusione delle opere di Rosmini da parte di un giovane prete palermitano, per questo relegato nel paese natale di Ciminna: S. CORSO, *Rizzo Giuseppe*, in F. ARMETTA (cur.), *Dizionario enciclopedico dei pensatori e teologi di Sicilia*, secc. XIX e XX, Salvatore Sciascia ed., 2010, vol. VI, 2655-2659. In campo nazionale solo recentemente è stata rivendicata l'origine autonoma del modernismo italiano ed è stata ricondotta anche ad alcuni dei pionieri del modernismo radicale romano: L. BEDESCHI, *Il modernismo italiano*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1995, 53-56.

¹³ D. MENOZZI, *Antimodernismo, secolarizzazione e cristianità*, in A. BOTTI-R. CERATO (cur.), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, cit., 60-66.

gia, quella sostenuta da qualsiasi novatore contro l'ecclesiologia verticistica tradizionale che condannava la *modernità*¹⁴.

In definitiva si indicava sempre, nella teologia e ugualmente nell'impegno sociale, il dissidio tra la fede e la *modernità*, in quanto si prospettava una crisi d'anime protese al rinnovamento in sintonia con i mutamenti indotti dalle discipline scientifiche, dai mutamenti socio-economici e dai nuovi mezzi di comunicazione. In più solo nella comunicazione si avvertiva una novità di dimensioni epocali, che integrava e superava gli effetti di riproducibilità e di diffusione della scienza indotti dall'invenzione della stampa, perché ora si imponevano sconvolgenti invenzioni a cavallo dei due secoli. Il cui culmine è dagli addetti additato nella scoperta dello spazio curvo nel 1905 ad opera di Albert Einstein (1879-1955), dopo che la pratica dei nuovi *media* si era imposta, con la stampa della fotografia nel 1839, il telegrafo nel 1840, il fonografo nel 1878 e la prima proiezione dei fratelli Lumière a Parigi nel 1895. Così le nuove conquiste dell'incipiente epoca, poi definita *multimediale*, apparivano segnate dalla mercificazione dell'informazione diretta a strati più vasti, soprattutto con la pubblicità, dalla rapidità e dalla preminenza della comunicazione a distanza, dall'interdipendenza determinatasi con l'appiattimento del verticismo, dalla valorizzazione dei diversi linguaggi orali e percettivi, dalla comprensione globalizzata della realtà, dalla cooperazione tra individui ed associazioni e dalla partecipazione emotiva nelle programmazioni e nelle rivendicazioni. Tanti avvertivano la fine dell'Umanesimo e del Rinascimento, perché non si trattava più del punto di vista specialistico e scientifico, in quanto i nuovi *media* della comunicazione spingevano al movimento simultaneo ed interdipendente tra individui e prodotti. E ciò perché alla razionalità captata dalla chiarezza e dalla distinzione subentrava la razionalità compenetrata dalla percezione totale e dal giudizio sospeso come punto di partenza in un sistema a spirale, in virtù di complessità interagenti al di fuori del sistema causa-effetto. L'uomo, così, per non rimanere succube, doveva superare la divisione del sapere, predisponendosi a coniugare scienza e letteratura, arte e scienza, arte e tecnica, ma anche ed alla pari scienza

¹⁴ G. MICCOLI, *Intransigentismo, modernismo, antimodernismo: tre risvolti di un'unica crisi*, in «Ricerche per la storia religiosa di Roma», 8 (1990), 22-27; L. PAGGIARO, *Che cosa può ancora essere valido del modernismo e che cosa no*, in «Humanitas», XIII (1958), 638-644; L. BEDESCHI, *Interpretazione e sviluppo del modernismo cattolico*, Milano 1975, 31-39. 103-110; Idem, L. BEDESCHI, *Il modernismo italiano*, cit., 7-56; D. MENOZZI, *Antimodernismo, secolarizzazione e cristianità*, cit., in A. BOTTI-R. CERRATO, *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, cit., 53-82.

e fede. Si trattava di superare queste dicotomie che avevano segnato due culture separate, ora che i *media* proponevano una cultura, la terza, pervasiva di esperienze molteplici¹⁵.

Fuori dubbio, quindi, che il complesso di tali invenzioni iniziasse ad interpellare il messaggio cristiano nella sua riformulazione e nella prassi ecclesiale. Alla dimensione essenzialmente acustica dell'insegnamento religioso ed alla riflessione visiva importata dalla scrittura era subentrato con la stampa il Libro, ossia la Sacra Scrittura o Bibbia, seppure accessibile in campo cattolico solo nella traduzione latina della *vulgata*, una delle fonti della Rivelazione insieme alla Tradizione. Libro o piuttosto raccolta di libri riconosciuti nel canone e sempre illustrati solo da catechesi e predicazione e interpretati anche attraverso le disposizioni delle Congregazioni romane e le edizioni a stampa di testi liturgici e giuridici. Ultimo sprazzo dell'epoca della stampa (caratterizzata da riproducibilità, verifica scientifica e fruibilità diffusa), accettata anche se parzialmente, è certamente l'assetto della vita ecclesiale determinato dal Concilio di Trento (1545-1563). Su questa scia secolare si era inserito il Concilio Vaticano I (1869-1870), che aveva ricalcato le proposizioni di condanna del *Syllabus* del 1864, il documento emanato da Pio IX contro tutte le dottrine confluite nel razionalismo moderno. Per questo il Vaticano I si era chiuso con la definizione dogmatica dell'infallibilità del pontefice romano quando parla *ex cathedra*. Intorno a questo straordinario evento, non a caso, si era organizzato il dissenso teologico ed ecclesiale, alimentato da esigenze di critica storica sui testi biblici e da una visione onnicomprensiva della sacralità che non è lontana da ciò che è considerato profano, per l'incalzare della secolarizzazione e dell'emancipazione dell'individuo proteso alla comprensione dei suoi prodotti, alla vita democratica nelle istituzioni ed alla fruizione delle sue invenzioni, verso una compagine umana sprezzante di imposizioni fideistiche. Era il *modernismo* che incalzava per corrispondere alle aspettative della nuova epoca della comunicazione¹⁶.

¹⁵ Sia consentito rinviare a S. CORSO, *Tipologie antropiche e transizioni epocali della cultura*, in «La Fardelliana» Trapani, XIII (1994), 41-81, dove è riportata l'ampia bibliografia di settore.

¹⁶ Questa analisi riguarda la situazione generale, con cenni specifici all'Italia ed all'incalzare timido della *multimedialità*, solo ora in pieno sviluppo. Se ne ricava un implicito riferimento agli inizi del Novecento, qui rielaborato da un saggio precedente: S. CORSO, *Liturgie della Parola e messaggio cristiano*, in T. SIRCHIA (cur.), *Le tre culture, umanistica, scientifica, multimediale*, Ed. Scolastica Italiana, Marsala 1996, 82-96. Si insiste sulla transizione verso la nuova epoca, distinta da quella della stampa invalsa

E così, l'integralismo, che aveva avversato il cattolicesimo liberale, si trasformava in *antimodernismo* che demonizzava il fluire del tempo nel rinnovamento della Chiesa, si preoccupava dell'ortodossia anche con metodologie di sospetto e di spionaggio e creava una separazione tra vita religiosa e vita civile degli individui e delle collettività¹⁷.

Ma qui il termine *modernismo* assume le connotazioni del fenomeno storicamente limitato che lo inquadra, nella consueta accezione, dalla fine del pontificato di Leone XIII all'intero periodo racchiuso dentro il pontificato di Pio X, anzi delimitando il termine con la data 1912, quando si erano affermate le repressioni da parte della curia papale e la restaurazione si era consolidata in tutte le diocesi. Proprio quel periodo in cui erano cadute nel nulla le rivendicazioni che erano state seguite e sintetizzate, tra gli altri esponenti nazionali del movimento, dall'ericino-trapanese Antonino De Stefano e dalla sua *Revue Moderniste Internationale* (1910-1912)¹⁸. Torna a proposito, allora, richiamare le descrizioni di *modernismo* date appunto da De Stefano: «dissidio, interiore ed esteriore», dramma delle coscienze e frattura della Chiesa con la società¹⁹. Definizione sintetica, questa, che postula una rifondazione della fede in diversi contesti culturali, da intendere secondo modalità riformistiche o rivoluzionarie. Con ciò il *modernismo* si differenziava dal cattolicesimo liberale che si limitava ad una richiesta di *modernizzazione* del modo di rapportare la Chiesa alla coscienza individuale e alla società moderna, senza una riproposizione totale del dato rivelato fino ad intaccare la costituzione della

dall'invenzione del 1452 e caratterizzata dalla riproducibilità e dalla verifica scientifica, nonché dalla fruibilità diffusa del prodotto libro. Ora con la *multimedialità*, ricondotta alle nuove invenzioni, c'è un ritorno arricchito dall'interagire di tutti i sensi nella comunicazione, nella rapidità in tempo reale e nella compenetrazione "erotica" ed onnicomprensiva della realtà: da qui globalizzazione, simultaneità, automazione, comunitarismo e interattività. Su questa premessa va trasposta la riflessione sul cattolicesimo attuale, come in precedenza e con le debite proporzioni, in forme non dissimili dalle richieste dei modernisti agli inizi del Novecento.

¹⁷ L. BEDESCHI, *L'antimodernismo in Italia*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 5-38.

¹⁸ L'accezione del termine *modernismo* esteso dal 1864 ai nostri giorni, proposta sulla scorta di tanti esperti, tra cui gli autori citati nelle note precedenti, non si contrappone alla sua storicizzazione, originata alla fine dell'Ottocento e consolidata agli inizi del Novecento: L. BEDESCHI, *Il modernismo italiano*, cit., 53-56, oltre la bibliografia riportata da S. CORSO, *Modernismo e neomodernismo...*, cit., in C. NARO (cur.), *Cristianesimo e democrazia...*, cit., 363-368 e note.

¹⁹ S. CORSO, *Modernismo internazionale e Antonino De Stefano*, in «La Fardelliana» Trapani XI (1992), 5-45.

Chiesa²⁰. Appunto sulla riproposizione della fede all'interno del movimento modernista c'era chi auspicava di procedere attraverso la riforma e chi si trincerava nell'esigenza di una rivoluzione radicale. Due forme che distanziavano, talora, i protagonisti nella diffusione del messaggio e nelle scelte di vita. Probabilmente a ciò si deve l'abbandono del ministero o la scelta del silenzio subito per l'incalzare delle disposizioni esteriori e talvolta coercitive verso la conformità. Solo i pionieri più agguerriti proseguivano l'impegno, mentre altri si eclissavano quando la scelta non era più giustificata interiormente²¹.

In questo senso il termine *modernismo* appare eterogeneo, fino a coniugarsi con l'*antimodernismo*, anch'esso frastagliato sin dalle origini. *Antimodernismo* che proseguì nella condanna o nel cancellare la memoria di quanti avevano sofferto per la *modernità*. E pure tra gli *antimodernisti* si configuravano posizioni differenti sia in campo ecclesiastico che prettamente laico. Lo ha evidenziato una recente ricostruzione dell'*antimodernismo* italiano all'interno della Chiesa, dove emergono delazioni e fanatismi, che spesso camuffavano risentimenti personali o una fede vissuta trionfalisticamente. Sull'*antimodernismo* palesato tra i laici si incontrano cenni sparsi nella storiografia di settore: cenni da non tralasciare, anzi da rievocare e giustificare. Basta qui richiamarsi al giudizio sul *modernismo* e sui *modernisti* espresso da pensatori di diversa estrazione, per esempio Benedetto Croce (1866-1952) e Antonio Gramsci (1891-1937). Singolare appare, poi, la posizione di Giovanni Gentile, critico insieme o propenso ad attrarre i modernisti verso la concezione dell'immanenza da lui delineata nel suo attualismo sbandierato come autentico cristianesimo. Proprio per la sua concezione della religione in senso immanentistico ed essenziale alla visione della vita, Gentile è stato anche definito quale modernista *sui generis*. Ovviamente qui interessa la posizione di Gentile solo quale paradigma²².

Soprattutto giova sottolineare, a suffragare questa premessa ai singoli autori dell'una e dell'altra sponda, la volontà di escludere – come sostengono gli indirizzi della più recente storiografia di settore –, che tra *modernismo* ed *antimodernismo* la linea di cesura sia netta.

²⁰ C. LANGLOIS, *Modernisme, modernité, modernisation. Approche méthodologique*, cit., in A. BOTTI - R. CERRATO (cur.), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, cit., 33-51.

²¹ L. BEDESCHI, *Il modernismo italiano*, cit., passim.

²² Su *modernismo* e *antimodernismo*: A. BOTTI - R. CERRATO, *Introduzione*, in A. BOTTI - R. CERRATO (cur.), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, cit., 9-17. L'analisi della situazione a Palermo in S. CORSO, *Modernismo ed antimodernismo alla Biblioteca filosofica di Palermo*, in «Laurentianum» 49 (2008) fasc. 2-3, 371-512.

3. FRANCESCO MARIA RAITI VESCOVO DI TRAPANI

Raiti è certamente uno dei vescovi convinto antimodernista dal punto di vista teologico e sociale, ma consapevole di promuovere come primo impegno la *modernizzazione* della pastorale. La scelta operata da Pio X lo colloca tra i romanizzati di origine siciliana che tornano da vescovi in Sicilia. In particolare la sua traslazione a Trapani, dopo il breve periodo in cui vi svolse le funzioni di amministratore apostolico da vescovo di Lipari, rispondeva all'istanza, inoltrata nell'ottobre 1905 dal capitolo della cattedrale di Trapani, per esonerare il vescovo Stefano Gerbino, sempre ammalato ed accusato di essere debole nel governo della diocesi. La scelta della Sede Apostolica, come per tanti altri vescovi, siciliani o meno, appare in Sicilia dopo l'emblematica designazione ad arcivescovo per la sede di Palermo del milanese Alessandro Lualdi (1858-1927), da rettore del seminario lombardo a Roma. Appunto una scelta indicativa di una nuova impostazione pastorale, giudicata dalla storiografia recente come sfiducia verso il clero locale ed i suoi vescovi, alcuni dei quali inquisiti dall'onda di restaurazione e di colonizzazione impressa da Pio X dall'avvio del suo pontificato nel settembre 1903²³.

Nato a Linguaglossa (Catania) il 7 febbraio 1864, Raiti nel gennaio 1880 entrava a Malta nell'ordine carmelitano e vi compiva gli studi fino all'ordinazione presbiterale il 18 dicembre 1886. A Malta per quattro anni è maestro dei novizi e insegna filosofia e teologia, discipline in cui consegue la laurea a Roma nel 1896. Tornato a Malta diventa superiore provinciale dell'ordine ed esaminatore del clero diocesano. Nel 1900 è chiamato a Roma, dove insegna teologia ed è priore nel collegio dei carmelitani, mentre esercita la funzione di penitenziere straordinario nella Basilica Vaticana; nel 1902 è nominato definitore generale dell'ordine. Da papa Leone XIII è designato vescovo di Lipari (Messina) nel giugno 1903. Giunge il 18 aprile 1906 a Trapani come amministratore apostolico, dopo che il vescovo Stefano Gerbino nel gennaio aveva dato le dimissioni e si era trasferito a Palermo, dove finirà i suoi giorni il 24 maggio. Raiti è trasferito canonicamente a Trapani come vescovo il 6 dicembre 1906, dopo il *regio exequatur* che aveva acquisito la bolla pontificia ed aveva avviato l'*iter* per le infor-

²³ G. ZITO, *L'episcopato urbano della Sicilia dall'unità alla crisi modernista*, in Quaderni di Sinaxis 6, *Chiesa e società urbana in Sicilia (1890-1920)* Galatea, Acireale 1990, 107-122; Idem, *Sicilia*, in G. ZITO (cur.), *Storia delle Chiese di Sicilia*, cit., 116-119; F.M. STABILE, *La Chiesa nella società siciliana*, cit., 95-97.

mazioni, dalle quali risultava la buona fama di dotto, la condotta irreprensibile e la valutazione politica di intransigente, seppure temperato e conciliante. In questa vicenda è annotato il ritardo da parte del regio economo nella consegna dell'amministrazione dei beni della mensa vescovile a Raiti: ritardo non casuale e invalso in Sicilia da parte dell'economo generale di Palermo, ritardo emblematico nell'interpretazione dei rapporti tra Stato e Chiesa, quando ancora vigeva per i cattolici il veto di partecipazione alle elezioni, il cosiddetto *non expedit* postunificazione lanciato da papa Pio IX il 29 febbraio 1868²⁴.

La Chiesa di Trapani si misurava in quegli anni con il blocco liberal-moderato siglato nel 1895 con il compromesso tra Nunzio Nasi ed i rappresentanti degli agrari e dei conservatori che trovavano così un mediatore governativo. E ciò per la sua adesione a programmi di riforma poi infranti per le avversità derivate dalla sua attività di ministro del Regno e per le contraddizioni in seno al sicilianismo da lui suscitato. C'era stato, frattanto, il riordino amministrativo ed urbanistico della città, mentre nelle campagne si era sviluppata la mobilitazione contadina ad opera di un socialismo rurale proteso alle forme della cooperazione, il cui epicentro era dal 1902 la borgata di San Marco nella zona pedemontana della città del Monte, cui corrispondeva la cittadina di Paceco che aderiva all'esperienza, dopo una suditanza di marca feudale, costituendo un vero laboratorio politico dell'Unione dei Partiti Popolari di stampo socialista affermatasi a Trapani con Francesco Sceusa (1851-1919), Vincenzo Curatolo (1851-1918) e Giacomo Montalto (1864-1934). Ora nel giugno 1906 il popolo di Trapani insorgeva in forme anarchiche contro lo strappo giudiziario che aveva colpito con la sentenza definitiva Nasi, già ministro e accusato di peculato, e lo accoglieva trionfalmente, nonostante l'interdizione temporanea che lo avrebbe allontanato dall'impegno parlamentare fino alle elezioni del 1913. I socialisti, dal canto loro, sotto la spinta del riformismo di Giolitti, costituivano nel 1908, contro il populismo dei moti in difesa di Nasi, un cartello aperto ai radicali, al fine di battersi per la «questione morale» contro clientele e cedimenti²⁵.

²⁴ G. SANSICA, *Vescovado di Trapani*, cit., 36. Per i particolari civili dell'*exequatur*: G. ZITO, *Francesco Maria Raiti vescovo di Lipari (1903-1906) e di Trapani (1906-1932)*, commemorazione a Linguaglossa 3 marzo 2007, inedita.

²⁵ S. COSTANZA, *Storia di Trapani*, Arbor ed. Palermo 2009, 211-227; Idem, *Socialismo, emigrazione e nazionalità*, Arti Grafiche Corrao, Trapani 1992, 135-141. L'ambiente pedemontano è descritto da S. COSTANZA, *Sebastiano Bonfiglio. Biografia e testimonianze*, Cartograf Trapani 1979; quello pacecoto da A. BARBATA, *Per Antonino Scuderi*, Paceco 1998.

4. UN PROGRAMMA PER LA CRISI

In questo clima il primo pensiero di Raiti, nel momento in cui si insediava come vescovo il 27 gennaio 1907, era l'impulso nel promuovere l'azione cattolica per la propaganda religiosa nel mondo cristianizzato, come era stato descritto dall'enciclica rivolta all'episcopato italiano da Pio X nel 1905 *Il fermo proposito*. Il vescovo si prefiggeva, con l'aiuto di un esperto chiamato ad illustrare il documento papale, di convincere soprattutto i preti della necessità di garantire, in nome dei principi cristiani, la dignità dei lavoratori per svincolarli dalle attrattive dei socialisti. Allo sviluppo del movimento cooperativo e delle casse rurali, ad opera dei socialisti, Raiti intendeva contrapporre l'incremento dei circoli cattolici già avviati dal vescovo suo predecessore. Riusciva da allora a spingere alla militanza cattolica tanti laici ed a costituire, con l'impegno di alcuni «preti sociali», casse rurali a Paceco nel 1907, a Borgo Annunziata e a Xitta nel 1910, mentre si consolidavano quella di Monte San Giuliano del 1903 e quella di Custonaci del 1905. Constatava, tuttavia, che i fedeli non esercitavano i diritti civili e politici in conformità con la professione di fede, mentre si disponeva ad un equilibrio politico praticabile sospendendo per singole evenienze il *non expedit*, come aveva fatto nel 1904, quando da vescovo di Lipari aveva concesso anche ai preti di esercitare il diritto di voto nelle elezioni politiche. Tale disponibilità a suo tempo era stata apprezzata in ambito civile, ma ora doveva fare i conti con inclinazioni e comportamenti del clero di Trapani. La cui riluttanza alle direttive episcopali era atavica, dalla partecipazione di tanti alla ribellione di Vito Pappalardo, compresa la sua testamentaria disposizione del funerale civile celebrato nel 1895, e si alimentava con l'entusiasmo diffuso a favore di Nasi²⁶.

Da amministratore apostolico Raiti aveva conosciuto da vicino la crisi che segnava la gestione della diocesi e coinvolgeva, soprattutto, i preti e il seminario. E certamente aveva avuto sommarie notizie sulla città e sull'entroterra sia dal punto di vista civile sia, soprattutto, per l'assetto religioso. Nella rituale *Notificazione al clero e al popolo della Diocesi di Trapani*, scritta a Lipari e datata 6 aprile 1906, a pochi giorni dalla sua nomina ad amministratore apostolico, si presentava con un programma di fraternizzazione e di servizio amorevole.

²⁶ F. GIANQUINTO, *La Diocesi di Trapani...*, cit., 44. Per gli atteggiamenti politici di Raiti: G. ZITO, *Francesco Maria Raiti*, cit.; su Vito Pappalardo: v. profilo in S. CORSO, *Cattolicesimo municipale...* cit., 12 (2009), 19-26.

Appunto si mise all'opera chiamando a colloquio tutti i preti fino al più piccolo seminarista e decise di iniziare dalla riforma del seminario, applicando subito la nuova enciclica *Pieni l'animo* di Pio X, in cui si prevedeva l'espulsione dei giovani ritenuti non adatti al ministero. Una dimissione attuata, dopo richiesto il giudizio dei rispettivi parroci, in rapporto alla mancata disciplina ed all'esorbitante numero dei seminaristi, come già denunciato nella istanza del 1905 inoltrata dal capitolo della cattedrale a Roma. A queste prese di posizione si accompagnava per il seminario la nomina del nuovo rettore per un biennio, il teologo Angelo Paino (1870-1967) della diocesi di Lipari, che vantava simili esperienze e che diventerà poi arcivescovo di Messina. Un intervento che, sebbene dall'esterno, suscitò apprezzamenti e rimase positivo nella memoria. A ciò si accompagnò la riforma degli studi soprattutto nel corso teologico, dove Raiti si riservò l'insegnamento della dogmatica e del canto liturgico. Questo rigore di Raiti sul seminario e sui preti derivava dalla constatazione delle proporzioni disciplinari ed intellettuali della crisi. Probabilmente non gli era sfuggita la notizia della breve prima permanenza a Trapani di Antonino De Stefano (1880-1964), rientrato dagli studi romani mentre partecipava ai fermenti del gruppo radicale modernista: prima permanenza di otto mesi, dal 13 agosto 1903 all'aprile 1904, in cui il giovane prete si era dato alla predicazione, quando il vescovo Gerbino lo aveva impegnato anche per conferenze ai chierici nel seminario. Verosimilmente De Stefano aveva lasciato chierici e giovani preti che condividevano le sue posizioni di modernista. Per questo Raiti, nel discorso-programma pronunciato nel prendere possesso della diocesi, il 27 gennaio 1907, adoperava espressioni diverse da quelle con cui si era presentato a Trapani, perché volutamente vigorose quanto emotive. In particolare si dilungava sul *perdono*, anche nei confronti di quanti si fossero *macchiati da peccati gravissimi*, senza nascondere che si proponeva di non trascurare la giustizia nell'assumere l'*arduo governo*, con tanti interrogativi sulle risposte di obbedienza da lui perorate²⁷. Di fatto tante

²⁷ G. SANSICA, *Vescovado di Trapani*, cit., 38-40 da integrare con F. GIANQUINTO, *La Diocesi di Trapani...*, cit., 42-43 per quanto riguarda le posizioni ed i provvedimenti di Raiti. Sulla situazione del seminario e del clero v. S. CORSO, *Modernismo e neomodernismo in Sicilia*, cit., in C. NARO, *Cristianesimo e Democrazia...*, cit., 377-380; Idem, *Cattolicesimo municipale...* cit., 13 (2010), 61-65. Sulla permanenza di De Stefano a Trapani, sui suoi periodici ritorni e sul *modernismo diffuso*: v. S. CORSO, *De Stefano Antonino*, in F. ARMETTA (cur.), *Dizionario Enciclopedico dei pensatori e teologi di Sicilia*, Caltanissetta-Roma 2010, vol. III, 980-994; Id., *Antonino De Stefano (1880-1964): la teologia della storia*, in «Laurentianum» 55 (2014) 333-545.

furono le defezioni nel clero, annotate con amarezza da Francesco Gianquinto (1891-1950) che in quegli anni si preparava nel seminario agli studi teologici, lo storico che ne darà conto nella storia della diocesi nel primo centenario dall'istituzione canonica²⁸. All'edificio del seminario Raiti dedicherà notevoli risorse economiche, mentre nel 1910 appronterà il *Regolamento educativo e disciplinare* contestualmente alla celebrazione delle feste cinquantenarie in forma solenne e ad una raccolta di preghiere, *Tesoro*, diffuso in seguito in altre edizioni tra i fedeli²⁹.

Raiti avviava subito dal 1907 la prima visita pastorale e raggiungeva via via tutte la parrocchie e le comunità sparse. Né si arrestava dinanzi all'opposizione dei più autorevoli tra i preti di Erice, arroccati nel costringere i fedeli a salire sul Monte per i sacramenti e la registrazione, preti fautori dell'accentramento municipale, praticato dagli amministratori del più vasto Comune della Sicilia che era stato solo scalfito nel suo territorio per il distacco di Castellammare del Golfo nel 1846. Diversa a Trapani la matrice dell'opposizione di alcuni preti e, più ancora, degli amministratori del Comune. Questi ultimi puntavano a mantenere la gestione dei beni del santuario della Madonna, dopo la soppressione dell'asse ecclesiastico con la legislazione avviata nel 1867. Nel contesto della visita pastorale e dopo i preparativi anche civili, furono erette a parrocchie i due santuari mariani, quello della Madonna di Custunaci e quello della Madonna di Trapani nel 1909. Nello stesso anno Raiti concedeva, intanto, la facoltà di amministrare i sacramenti nelle chiese campestri di Nubia, Dattilo, Bruca e riconosceva una chiesa nella contrada ericina di Martogna, dove avrebbe in seguito progettato la costruzione di locali per il seminario estivo, poi non realizzato³⁰.

²⁸ F. GIANQUINTO, *La diocesi di Trapani...*, cit., 47.

²⁹ G. SANSICA, *Vescovado di Trapani*, cit., 42-43.

³⁰ L'opposizione di preti e cittadini al disegno di Raiti di creare nuove parrocchie nel vasto territorio di Monte San Giuliano /Erice è attestata da una lettera aperta del 1909 diretta a chi era allora segretario vescovile, Giuseppe Sansica, nativo del Monte: la lettera dei suoi ex-concittadini lo accusa aspramente di avere influenzato il vescovo o di essere suo succube nelle scelte pastorali che non soddisfano clero e amministratori accentratori: da un giornale locale di Monte San Giuliano dal titolo «*Erice*». Nel 1906 il cappellano-curato di San Marco nell'odierna Valderice, Francesco Pellegrino, aveva ottenuto da Raiti la facoltà di assistere alla celebrazione del matrimonio, per evitare ai fedeli di recarsi alla Matrice del Monte. Dei problemi della borgata si faceva interprete Pellegrino in brevi trafiletti nel periodico della curia vescovile: S. CORSO, *Il periodico «La Fiaccola» e la Chiesa a Trapani agli inizi del Novecento*, in «La Fardelliana» Trapani, XIV (1995), 5-105; Idem, *Cattolicesimo municipale...* cit., 13 (2010), 53-60.

5. PIONIERE DELLA STAMPA CATTOLICA

Raiti aveva chiamato all'inizio di quell'anno tutti i preti ad un congresso straordinario, prospettando pericoli intellettuali e disciplinari e stabilendo i punti in discussione, soprattutto nella prospettiva dell'aggiornamento e dell'incremento della catechesi. Proprio per attuare questo programma riteneva indispensabile servirsi di una comunicazione più incisiva e adatta ai tempi. Era stato da mesi avviato da lui personalmente il periodico «La Fiaccola», con il primo numero del 27 settembre 1908 e con l'impegno di continuare. A distanza di qualche mese si era sobbarcato ad approntare ingenti somme per impiantare una tipografia, acquistandone tutti i macchinari occorrenti ad un funzionamento autonomo da parte di un minimo di addetti, per superare l'invadenza della pubblicistica locale e per sfuggire a ricatti già subiti. Tipografia che allocava al piano terra del palazzo vescovile e del seminario. Il periodico risultava un mezzo di comunicazione all'avanguardia, che in altre diocesi si affermava da tempo e che a Trapani si poneva in aperto contrasto con numerose testate e con una consistente pubblicistica d'estrazione laicista. Raiti si misurava, così, con la società civile attraverso il periodico da lui fondato e personalmente diretto per un quinquennio, pur lasciando formali coperture a laici responsabili e investendo solo alcuni fidati preti collaboratori. In questo modo Raiti dedicava alla stampa quasi tutte le sue energie con apporti personali camuffati da titoli e firme redazionali. Si scorge appena, dal tono impositivo, la sua direzione effettiva, soprattutto nelle analisi e nelle soluzioni pastorali reclamate con forza dai preti, di cui lamentava apertamente l'atteggiamento di compromesso e la mancata adesione al programma da lui avviato. Sono queste le tracce lasciate dai primi numeri che proseguono dopo un lungo intervallo per le festività natalizie³¹.

Contro il *modernismo* sociale e teologico, avvertito come presente nella diocesi, Raiti interviene denunciando le devianze e sostenendo le direttive romane. Pio X lo interessa direttamente per il «caso

La chiesa di San Marco con il titolo Maria SS. della Purità sarà parrocchia solo nel 1918. Per quanto riguarda la polemica sul santuario della Madonna e l'erezione a parrocchia il 15 dicembre 1909: G. MONACO, *La Madonna di Trapani*, Laurenziana Napoli, 1981, 253-260. Gli avversari si quietarono solo dopo il 1909: S. CORSO, *Il periodico «La Fiaccola»...*, cit., in «La Fardelliana» Trapani, XIV (1995), 5-105. Sulle chiese campestri: G. SANSICA, *Vescovado di Trapani*, cit., 51-52 e F. GIANQUINTO, *La Diocesi di Trapani...*, cit., 44.

³¹ S. CORSO, *Il periodico «La Fiaccola»...*, cit.

Antonino De Stefano», il prete partecipe dalla sua formazione a Roma con il gruppo radicale di Ernesto Buonaiuti ed attivo propagandista nei suoi periodici ritorni dall'estero dove dal 1904 perfezionava i suoi studi storico-filologici. Verosimilmente non restarono segrete la vicenda e le informazioni scambiate direttamente tra Raiti e Pio X, a proposito del clamoroso spionaggio antimodernista perpetrato dalla curia papale contro il giovane prete trapanese a Genève in Svizzera³². Proprio in quegli anni giungeva anche nella Chiesa di Trapani la congiuntura critica del giovane Antonino De Stefano (1880-1964), prete dal 1903, che nei suoi periodici rientri a Trapani, da Roma e poi dall'estero dove perfezionava i suoi studi teologici, non si stancava di attrarre proseliti. Il suo *modernismo* era condiviso appieno con i corifei italiani, il romano Ernesto Buonaiuti e il marchigiano Romolo Murri, come con il palermitano Giorgio La Piana (1878-1971) già suo compagno al seminario di Monreale. De Stefano era sintonizzato con loro anche quando aveva scelto il vasto campo di studio dell'eresia evangelico-pauperistica medievale: fondava a Ginevra nel 1910 la «Revue Moderniste Internationale» e coinvolgeva i maggiori esponenti del modernismo internazionale, con i quali rimase in corrispondenza ben oltre il 1912, quando chiuse la rivista. A questa risoluzione, cui non erano estranei desiderio di riposo e di cambiamento, giungeva dopo una lotta estenuante per reperire, soprattutto in famiglia, le risorse impiegate, al punto da avere abbandonato per qualche anno la sua produzione scientifica. Dal continuare lo dissuadeva il nuovo orientamento clericale e reazionario avvertito soprattutto in Italia, con l'alleanza tra realisti ed atei da una parte e clericali dall'altra, quanto il risveglio del nazionalismo. Militanza modernista, la sua, dalla prima ora, che non si era arreso alle conseguenze dello spionaggio perpetrato contro di lui nel 1909 dall'emissario della Curia papale di Pio X. De Stefano, in verità, aveva definito il *modernismo* vero *dramma intimo* con ripercussioni sociali, dichiarandosi pronto a superare ogni compromesso architettato da intrighi di artefici prezzolati. Se ne liberava con destrezza durante il rientro definitivo in Italia nel 1913, segnato da un saggio corposo sul nesso intrinseco tra *Chiesa ed eresia*, anche se vagava per le sedi universitarie prima di giungere a Palermo, dove produsse i suoi conosciuti saggi, dal regno normanno a Federico II ed all'era aragoneso fino all'umanesimo siciliano. Scardinava, così, attra-

³² Per la vicenda De Stefano e l'intervento della Sede Apostolica: v. L. BEDESCHI, *Un episodio di spionaggio antimodernista. Documenti inediti sul caso Benigni-De Stefano-Buonaiuti*, «Nuova Rivista Storica», LVI (1972), fasc. III-IV, 389-423.

verso i suoi studi, il potere della Chiesa ed auspicava la sua riforma pauperistica e spiritualista, sull'esempio del pauperismo evangelico degli eretici medievali, propugnando il superamento del medievalismo auspicato da uno dei pionieri d'oltralpe, il gesuita George Tyrrell (1861-1909), alla cui eredità spirituale rimase legato nell'anticipare il rinnovamento ecclesiale³³.

Non può mancare, dopo De Stefano, Giuseppe Sansica (1877-1966) per illustrare la frattura persistente all'interno della Chiesa di Trapani, tra quanti vivevano sulle impronte del cattolicesimo "municipale", ossia immerso nei compromessi massonici e mafiosi, e quanti aderivano silenti o battaglieri alla propaganda del *modernismo* nelle sue varie forme. Perché Sansica si colloca tra *antimodernismo* e *modernismo*: ha esercitato il ministero di prete dal 1900 e dal 1907 il ruolo di segretario e diretto collaboratore del vescovo Francesco Maria Raiti che lo scelse appena insediato in diocesi, dopo una crisi interna di sopraffazione clericale contro il precedente vescovo. Sansica rimase accanto a lui ininterrottamente fino alla improvvisa fuga da Trapani, allorché nel 1922 da Milano scriveva la sua rinuncia al ministero presbiterale ed intraprendeva una nuova vita di padre e di avvocato. Itinerario che già aveva tracciato anche nella sua, seppure sparuta, produzione scritta; itinerario tanto più significativo in quanto percorso ininterrottamente a fianco del vescovo Raiti, agguerrito antimodernista tra i vescovi appositamente inviati in Sicilia³⁴. Oltre a questi due modernisti riconosciuti dalla recentissima storiografia, meritano di essere ricordati almeno quelli che hanno abbandonato a Trapani il ministero per scelte teologiche e di vita, anche se non lasciarono scritti specifici e pubblicati sulla crisi maturata: Rosario Scalabrino (1878-1975), Paolo La Vespa (1878-1962), Giovanni La Sala (1880-1955), Vito Virga (1882-1958), Giovanni Battista Bonanno (*1882) emigrato nel 1932 a Tunisi facendo perdere le sue tracce, Giuseppe Di Dia (*1893) prete dal 1916 laureato in teologia, poi insegnante laico a Trapani al Liceo classico. Il loro *modernismo* riecheggiava continuamente, anche

³³ In quell'occasione Pio X avvertì il vescovo di Trapani Francesco Maria Raiti delle deviazioni dottrinali del prete trapanese ed il vescovo si tenne a contatto con il padre di Antonino, un agrario aderente ad uno dei circoli cattolici, il quale fu costretto, alla fine, a sanare i debiti esorbitanti del figlio nella molteplici attività di studioso del medioevo e di promotore del collegamento internazionale tra modernisti, nonché a subire le sue scelte di vita. Sul personaggio e la sua vicenda: S. CORSO, *Antonino De Stefano: profilo biobibliografico e carteggi inediti*: «Laurentianum» 55 (2014) 333-545.

³⁴ S. CORSO, *Sansica Giuseppe*, in F. ARMETTA (cur.), *Diz. Enciclopedico dei Pensatori e Teologi di Sicilia*, Sciascia ed. Caltanissetta-Roma 2010, vol. VI, 2015-2018.

perché parecchi di loro si stabilirono nella diocesi di Trapani, o vi tornavano di frequente, negli ultimi anni del loro insegnamento nelle scuole pubbliche e della loro esistenza. Testimonianza viva la loro, che si riversava su quanti avevano conosciuto fuori e dentro il ministero, specialmente preti; testimonianza che si alimentava con l'esemplarità della loro vita mai smentita fino alla fine dell'esistenza³⁵.

Inoltre il vescovo con pochi collaboratori, quasi sempre coperti dall'anonimato, ingaggia nel periodico una battaglia contro la massoneria dai diversi tentacoli, in cui comprende socialisti e liberali che premono nella società civile. Avverte le infiltrazioni della massoneria anche nel clero connivente e ritiene che dai preti bisogna ottenere disciplina più rigorosa, più viva pietà personale e l'ubbidienza al vescovo. Intuisce che l'avversario principale è la massoneria diffusa e penetrante, contro la quale il vescovo impronta un'aperta lotta, di cui simbolo è «La Fiaccola» che tende all'educazione morale dei militanti da chiamare a raccolta contro una società apatica e talora ostile. Perfino il clero, troppo spesso recalcitrante, alla massoneria è strettamente legato. Il vescovo procede con esortazioni energiche e con autentiche denunce che assumono connotazione di crociate per singole iniziative, come la promozione della famiglia, l'insegnamento della religione nella scuola, la parrocchia come centro, la riparazione per oltraggi alla religione subiti e l'adesione al movimento cattolico sempre ai margini nei confronti delle affermazioni in Sicilia. La linea del periodico non è uniformemente tracciata e si coglie a stento tra tanti e svariati interventi che riprendono avvenimenti ecclesiali o civili, anche per inspiegabili interruzioni fino all'improvvisa fine dell'esperienza il 5 ottobre 1913, dopo i tentativi di una periodicità oscillante tra il settimanale ed il quindicinale. L'interruzione avviene dopo una lunga pausa estiva e nonostante le assicurazioni della ripresa³⁶.

Certamente la connotazione di lotta emerge come caratteristica, unitamente all'impulso educativo ed alla spinta per costituire militanti del movimento cattolico. Questa l'intonazione che dal primo scorcio di annata del periodico via via si qualifica dal punto di vista educativo. Tra i toni esaltanti o pessimisti, si vede chiaramente la costante della massoneria, come avversario che tutti assomma. Nella terza annata del periodico Raiti rintuzza i nemici anticlericali della Chiesa

³⁵ Si richiama la sintesi di S. CORSO, *Modernismo e antimodernismo in Sicilia*, cit..

³⁶ L'analisi del periodico continua con le ultime annate in S. CORSO, *Il periodico «La Fiaccola» e la Chiesa a Trapani agli inizi del '900*, in «La Fardelliana» Trapani XV (1996) 5-50.

e si propone di scuotere il quietismo cattolico, puntando all'educazione religiosa nella scuola quale diritto europeo negato. Più esplicita e serrata la visione dell'avversario negli anni seguenti, per la dovizia di particolari tratti dalla cronaca quotidiana, cui si contrappongono esempi provenienti da altri contesti. Si coglie, alla fine, una tensione che qualifica a più riprese il rapporto negativo tra Chiesa e *modernità*. E ciò anche per la mancata compattezza perfino tra il clero e per l'inadeguatezza della lotta contro l'avversario agguerrito e potente. Oltre tutto questo, dovette apparire quale segnale di *modernizzazione* la gestione del periodico tenacemente condotta tra immancabili difficoltà sia economiche sia di indirizzo, oltre alla mancata partecipazione di preti e laici della diocesi. Lo si evince anche dalle rare firme locali, supplite dall'anonimato diffuso, a confronto con le firme numerose di tanti estranei che prestavano i loro saggi apparsi in altre testate simili al periodico trapanese. Il plauso suscitato nell'ambito della Chiesa locale era stato effimero e gli abbonamenti inadeguati e in calo dopo i primi entusiasmi. Non si poteva contare sulla sensibilità delle coscienze e sulla convinzione di sostenere un'impresa da cui non era possibile l'estraniamento della maggioranza dei preti. La Chiesa di Trapani, infatti, non si configurava come uno schieramento compatto, come si redarguiva nelle continue esortazioni senza firma, ma autorevoli, ossia verosimilmente stilate dal vescovo³⁷.

Il pericolo più consistente era la debolezza della fede, non sorretta da un rimedio efficace contro i fermenti del *modernismo*, di cui si notavano le propaggini nelle posizioni denunciate da alcuni brevi ed occasionali saggi. Niente di sostanzioso per controbattere le tematiche dei modernisti, perché si enunciava solo un generico richiamo ai pericoli con l'ingiunzione di rimanere nell'ortodossia e di manifestare a fronte alta l'operosità della fede, in campo sociale come nella vita interna delle comunità. Le accuse più aperte sono contro il *modernismo sociale*, quello di Romolo Murri, ormai ripudiato dal riformismo cattolico, seppure rappresentato vistosamente come la propaggine più forte in Sicilia: erano posizioni energiche, in nome del conservatorismo ed in difesa del controllo gerarchico imposto da Pio X alla Democrazia cristiana. Ugualmente pesanti gli accenni camuffati sul *modernismo teologico*, quando si condannavano gli studi storico-critici, mentre si richiama gli indirizzi dell'Istituto biblico di Roma, o quando si levava alta la voce contro quanti fidavano nel congresso internazionale del movimento cattolico a Berlino o contro quanti commemora-

³⁷ Ivi, passim.

vano con rimpianto la scomparsa di Antonio Fogazzaro additato come diffusore del *modernismo* con la sua produzione letteraria. Tutti interventi che ribadivano l'unica ecclesiologia verticistica e dogmatica per rifiutare una diversa ecclesiologia, riformistica e partecipativa, alla base di ambedue le cosiddette forme dell'unico *modernismo*³⁸.

In definitiva a Raiti va riconosciuto il merito principale di aver affidato alla stampa periodica il progetto di rinnovamento e di impegno del clero e del laicato. Ma si trattava di una nuova proposta, limitata alla esteriore *modernizzazione* dello strumento di diffusione del messaggio cristiano, che non defletteva, tuttavia, dalla visione intransigente priva di ogni storicizzazione, a dispetto dei ragionevoli bisogni dei tempi avvertiti da papa Leone XIII ed ora negati da papa Pio X. E ciò perché ormai era sedimentata l'idea di proporre il mito della *cristianità* quale unica garanzia di bene nella società, anche con la filosofia Scolastica e la teologia dogmatica da proporre nel seminario e da tradurre nella catechesi e nella predicazione. Così la Chiesa di Trapani non riusciva a colloquiare con le forze avverse se non con le condanne ed il distacco. La stampa, strumento della nuova comunicazione, seppure appropriazione ritardata, avrebbe dovuto suscitare mutamento di costumi e atteggiamenti verso la razionalizzazione delle conoscenze, in nome della scientificità e della riproducibilità avviate con la sua invenzione dal 1492. Né vi riusciva la scarsa produzione pubblicistica dei cattolici, mentre a Trapani pullulavano tante espressioni laiche. Il vescovo insisteva, in tutte le sue comunicazioni, nella esaltazione della Chiesa come unica depositaria di verità per volontà divina³⁹.

La stessa propensione di Raiti verso la stampa appare attraverso l'iniziativa del Bollettino Ecclesiastico. Proprio nel 1909 Raiti lo fondava, al fine di attestare e trasmettere le iniziative e gli orientamenti a cui improntava via via la pastorale. Un'analisi sommaria degli indici mostra, accanto a brevi saggi, quesiti al clero per soluzioni di casi e per la visita pastorale, ordinanze sulla musica sacra o sulla predica-

³⁸ Ivi, 35-38.

³⁹ Per la presenza di periodici laici a Trapani, precedenti e contestuali al periodico cattolico, nonché per le ripetute asserzioni del vescovo: S. CORSO, *Il periodico «La Fiaccola» e la Chiesa a Trapani agli inizi del '900*, in «La Fardelliana» Trapani XIV (1995) 5-105. Il contesto del rinnovamento auspicato, in D. MENOZZI, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Einaudi Torino 1993, 136-146. Sulla riproposizione di moduli superati dalla nuova epoca della comunicazione: S. CORSO, *Tipologie antropiche e transazioni epocali della cultura*, in «La Fardelliana» Trapani XIII (1994) 59-65; Idem, *Liturgie della Parola e messaggio cristiano*, in T. SIRCHIA (cur.), *Le tre culture, umanistica, scientifica, multimediale*, Ed. Scolastica Italiana, Marsala 1996, 82-96.

zione, prescrizioni rituali, relazioni sui convegni, regolamenti per il seminario o per l'istruzione religiosa, disposizioni del Concilio Plenario Siculo svoltosi nel 1920. Più ampio spazio è dedicato al terremoto di Messina del 1908, alla raccolta di preghiere *Tesoro*, al Sinodo del 1911 ed a varie disposizioni per regolare l'amministrazione dei Sacramenti e per moderare le manifestazioni del culto⁴⁰.

6. IL SINODO DIOCESANO TRA NORME E LETTERE PASTORALI

Della sua attività episcopale devono essere ricordate la riforma del *Proprium Diocesenum* e l'approvazione dei formulari liturgici per la Festa della Madonna di Trapani, confermate dalla Sede Apostolica dal 1907, con diverse modifiche nel 1913 fino al 1915⁴¹.

Al di sopra di questa *modernizzazione* spicca il Primo Sinodo Diocesano, prospettato nel Congresso del clero del 1909. Celebrato dal 6 all'8 giugno del 1911, rimane punto di riferimento di tutta la sua attività, cui ispirerà le successive riforme nei diversi settori della vita diocesana. Il volumetto in latino, che raccoglie gli atti, articola la trattazione degli argomenti per materia, secondo schemi consueti. Si susseguono, in ordine, enunciati e disposizioni: sulla fede cattolica, sui sacramenti, sul culto, sulla vita del clero, sul seminario, su religiosi e religiose, sulle opere pie, sulle confraternite, sulla vita cristiana del popolo, sulla curia vescovile. Il vescovo aveva presieduto i lavori e li aveva orientato con tre allocuzioni, improntate a descrivere la malvagità del tempo e la necessità di rispondere ai molteplici problemi, senza smentire la tradizione. Alle trasformazioni che inficiano la vita della diocesi oppone la difesa del dogma, del culto, del rito e della disciplina. C'è evidenziata la domanda, retorica quanto riprovevole, se non si possa affermare che i preti abbiano concorso, quantomeno con la poca vigilanza, all'invasione del malcostume religioso in tante forme della vita ecclesiale, eludendo le disposizioni emanate dal papa e riproposte dal vescovo. Ovvio l'allusione al *modernismo*, di cui Raiti andava sperimentando defezioni o assuefazioni silenti, nella crisi mai sopita, nonostante gli argini dalla sua azione frapposti⁴².

⁴⁰ Ne fornisce una sintesi il più stretto collaboratore del vescovo, G. SANSICA, *Vescovado di Trapani*, cit., 49 e 57-61.

⁴¹ Ivi, 40-41.

⁴² Gli atti del Sinodo sono stati pubblicati dalla tipografia che il vescovo indirettamente gestiva: *Drepanitanae Ecclesiae Prima Synodus, Francisco Maria Raiti Episcopo celebrata*, Typis Aurora Francisci Lombardo MCMXI.

Senza dubbio tutta la sua attività episcopale è compendiata attraverso le annuali lettere pastorali che sono in rispondenza con ordinanze e circolari. A parte gli spunti prettamente teologici, Raiti scrive, in tanti anni di episcopato a Trapani, lettere tematiche chiaramente esortative che riecheggiano le tappe della sua attività e si concludono con indirizzi per la testimonianza pratica di vita. Basterà costatare come le prime appaiano legate alle questioni agitate nel periodico «La Fiaccola» e ne approfondiscano i temi. Tanto che agli inizi trovano posto interamente nelle pagine del periodico, prima di apparire nel Bollettino. Così nel 1908 con il titolo *Il ritorno a Gesù Cristo* trattava teologicamente della fede cristiana e dell'opera salvifica, contro le interpretazioni fuorvianti; nel 1909 sintetizzava con *Salviamo il fanciullo* i termini della campagna educativa affrontata nel periodico; nel 1910 continuava la sua esortazione educativa con *La famiglia cristiana*; con *La casa di Dio* invitava nel 1911 al senso liturgico su cui dagli inizi aveva orientato con disposizioni o riforme nelle celebrazioni e nel canto liturgico. Con la lettera *Il Sole della vita cristiana* in occasione del suo cinquantesimo di ordinazione sacerdotale nel 1912 invitava a riflettere sui fondamenti della fede ed estendeva agli aspetti *pastorali* lo stesso tema l'anno seguente con *La via della salvezza*. Nel 1914, mentre perfezionava la raccolta di preghiere *Il Tesoro*, opportunamente dedicava la lettera pastorale alla vita interiore tradizionalmente intesa quale compito individuale. Non poteva mancare nel 1915 l'esortazione alla pace, che, però, non esitava a coniugare con il patriottismo tante volte rivendicato come connaturale al cristiano nel periodico «La Fiaccola»: il titolo era *Perché si abbia la pace*⁴³.

Esplicita la percezione che Raiti aveva della crisi incombente sulla diocesi ancora nel 1916. Dopo dieci anni di episcopato il vescovo denuncia ufficialmente la sua impotenza nella relazione alla Sede Apostolica, presentata in occasione della visita al papa, detta *ad limina apostolorum/sulla tomba degli apostoli*, cui periodicamente ogni vescovo è tenuto. Relazione, la cui nota dominante è la situazione di difficoltà del vescovo in un ambiente retto da un clero inoperoso se non ostile. Raiti è consapevole che un'aura di mediocrità avvolge i preti, cui manca talora l'impegno per la vita spirituale e per l'educa-

⁴³ Per l'analisi delle lettere pastorali del primo periodo: S. CORSO, *Il periodico «La Fiaccola»...*, cit., in «La Fardelliana» Trapani XIV (1995) 5-105; XV (1996) 5-50. Per la consonanza con i messaggi di papa Benedetto XV e per il distacco non seguito nell'atteggiamento intrapreso dal nuovo papa verso il *modernismo*: J.F. POLLARD, *Il papa sconosciuto*, San Paolo ed. Cinisello Balsamo 2001.

zione dei fedeli. Preti che si occupano di politica e di fazioni locali, che prediligono la lettura di giornali a tiratura regionale o nazionale e classificati dal vescovo apertamente irreligiosi, seppure volti ad assimilare la percezione laica degli avvenimenti. Non condivideva le posizioni liberali di alcuni di loro e, tanto meno, le aperture alle idee nuove che condannava come derivate dal *modernismo*. Soprattutto i preti anziani gli appaiono inattivi e insofferenti delle iniziative dei più giovani. Tra socialismo e massoneria non manca l'adesione di preti o un appoggio visibile. Il vescovo confessava di non riuscire a scongiurare l'anticlericalismo imperante come non era in grado di coinvolgere, dall'altra parte, preti e laici nella professione della fede tradizionale e nell'ispirarvi la vita personale e culturale. Al popolo riconosce il nucleo della fede cattolica, ma inficiata da superstizioni ineliminabili. La frequenza ai sacramenti gli appare incrementata nelle feste, ma solo da donne e ragazzi, con limitate presenze di uomini, tanto più che è assente il ceto borghese. I ragazzi non erano sempre spinti dalle famiglie al catechismo e i giovani non sempre frequentavano i circoli cattolici, anche per l'influsso negativo di una scuola irretita a seminare iniquità e corruzione. Nota ancora più negativa erano per Raiti le confraternite, i cui soci si staccavano dal sentire cristiano, si ritenevano indipendenti dall'autorità ecclesiastica e non osservavano neppure i precetti della Chiesa, perché apertamente iscritti alla massoneria⁴⁴.

Tuttavia queste amare considerazioni non riuscivano a distoglierlo dai suoi compiti di pastore. Gli stava particolarmente a cuore animare la città e le borgate attraverso i circoli cattolici, cui si dedicavano giovani preti. Alcuni di questi circoli accoglievano, come quello di Paceco, giovani lavoratori, guidati da Alberto Valenti (1878-1950), un prete combattivo, alleato degli agrari ed estraneo al movimento socialista che, nonostante la sua attività, si era affermato. Fin dal 1913 nella zona di espansione della città operava l'oratorio festivo, dove si prodigavano due preti che avevano fatto esperienza anche a Tunisi, Gaspare Pilati (1887-1954) e Gioacchino Bertolini (1888-1975). Si preparava in questo modo la venuta dei salesiani, contrattata inutilmente ed auspicata già dal vescovo Ragusa in corrispondenza con Don Bosco dal 1886, di fatto effettuata con un primo nucleo nel 1919 ed incrementata fino all'erezione della parrocchia nel 1927. Dal 1910 Raiti aveva dato impulso al Comitato diocesano delle

⁴⁴ Sintetizza la relazione G. ZITO, *Francesco Maria Raiti*, cit..

Donne cattoliche, sodalizio riconosciuto come il primo sorto in Sicilia, presieduto per lunghi anni dalla Marchesa Maria Antonietta D'Alì sposata Platamone (1854-1940). Una nobildonna che, seppure provata dagli affanni dei possedimenti, più ancora dalle disgrazie familiari, trovava equilibrio nelle opere di carità, segnatamente nel dirigere l'opera del soccorso a domicilio. Peraltro l'attività delle donne cattoliche si diffondeva nelle parrocchie e coinvolgeva altri gruppi, tanto che nel 1913 Raiti costituiva formalmente la Giunta Diocesana di Azione Cattolica⁴⁵.

Negli anni della guerra 1915-1918 Raiti aderiva agli appelli *sull'inutile guerra* che il nuovo papa Benedetto XV (1854-1922) lanciava dai giorni della sua elezione nel 1914 alla celebre *Nota* del 1917. E ne riecheggiava gli ammonimenti con le esortazioni e con il sostegno alle necessità affiorate via via, anche se dalle autorità civili era accusato di antipatriottismo perché appariva interessato solo alla cura spirituale. Di fatto non aveva partecipato all'inaugurazione della "Casa del soldato", anzi avrebbe voluto disporre l'affissione di un manifesto alle porte delle chiese per raccogliere offerte da destinare alla costruzione di una chiesa da intitolare "Madonna della pace", manifesto che non fu stampato per la mancata autorizzazione della prefettura. Del resto, accortosi che il seminario si svuotava per la chiamata dei chierici al servizio militare, ospitava i seminaristi rimasti in una parte dell'episcopio ed offriva i locali del seminario alle autorità militari per uso di ospedale⁴⁶.

Durante l'intervento bellico italiano Raiti continua a prospettare nelle lettere pastorali i disastri del conflitto e l'attesa della pace: *Le tribolazioni* nel 1916, *Esortazione* nel 1917, *La pace dopo la pace* nel 1918. Partecipava, ovviamente, della crisi postbellica che si rifletteva nella vita del popolo tra le difficoltà quotidiane di sopravvivenza con la situazione nelle campagne segnate dalle speculazioni agrarie e nel porto dalla stagnazione del traffico. Le sue preoccupazioni sono sintetizzate nella lettera pastorale *Noi e il popolo* del 1919 e *Il Denaro*

⁴⁵ G. SANSICA, *Vescovado di Trapani*, cit., 50-55 e F. GIANQUINTO, *La Diocesi di Trapani...*, cit., 45-47. Su Antonietta D'Alì Platamone e l'ambientazione nella vita della città: S. COSTANZA, *Trapani tra le due guerre*, Di Girolamo Ed. Trapani 2006, 121-147 e ANTONIETTA D'ALÌ PLATAMONE, *Nacqui nella salina del Ronciglio. Diari (1931-1935)*, Di Girolamo Ed. Trapani 2005. Su Paceco: A. BARBATA, *Per Antonino Scuderi*, cit., 19. 39-44.

⁴⁶ F. Gianquinto, *La Diocesi di Trapani...*, cit., 46 da completare con le notizie fornite da G. ZITO, *Francesco Maria Raiti*, cit.. Per il Concilio plenario siculo: F.M. STABILE, *La Chiesa nella società siciliana*, cit., 152-156; Idem, *L'episcopato siciliano*, in F. FLORES D'ARCAIS (cur.), *La Chiesa di Sicilia dal Vaticano I al Vaticano II*, cit., 161-170.

dell'anno seguente. Nel 1921 con l'appello *Ritorniamo alla vita cristiana* Raiti intendeva affrettare anche a Trapani la nascita del Partito Popolare, che nella vicina diocesi di Mazara era presente in diversi Comuni dalla fine del 1919.

Evento singolare, cui aveva partecipato, era il Concilio Plenario Siculo, il primo dopo la prima conferenza episcopale del 1891, preludio di riunioni periodiche da cui era uscita la lettera collettiva del 1903 *La Democrazia Cristiana*. L'evento, celebrato dal 25 novembre all'8 dicembre 1920, emergeva dallo sforzo di aggiornare l'azione pastorale praticata nelle singole diocesi: per una concezione della parrocchialità come responsabilità in riferimento alle trasformazioni in atto nella società; per adeguare la pastorale all'urbanizzazione; per non sottrarsi alla ricerca di una vita più confortevole; per la diffusione dei nuovi mezzi di comunicazione e di socializzazione. Sullo sfondo ancora l'opportunità di provvedere alle contingenze economiche di clero e diocesi dopo la guerra. In questo contesto urgeva pure la necessità di adeguare l'ordinamento giuridico al nuovo codice di diritto canonico del 1918. C'era da intendere l'Azione Cattolica come insieme di opere prodotte dal movimento cattolico d'inizio secolo, da raccordare proprio ora con la nascita del Partito Popolare, con l'esplicita qualifica confessionale; e bisognava potenziare l'impegno di sostenere i *preti sociali* avversati e criticati come socialisti. I vescovi, tra tante condanne morali, rifiutavano i mezzi illeciti dell'occupazione delle terre, ma non erano orientati a rimuovere la grave chiusura che permaneva nei confronti della *modernità*. Era questo il senso del richiamo all'ideale di carità per difendere l'azione sociale della Chiesa. Con tutte queste argomentazioni Raiti aveva stilato la lettera pastorale del 1921.

7. NEL "BIENNIO ROSSO" E NEL FASCISMO

A Trapani, poi, la crisi postbellica non era solo economica e familiare, ma esplodeva nelle agitazioni dei lavoratori del mare e del movimento contadino, quando né socialisti né militanti nell'Unione Democratica di Nunzio Nasi riuscivano ad ottenere provvedimenti congrui ad assicurare lavoro e giusta remunerazione. In particolare tra il settembre del 1920 e il luglio del 1922 esplodeva una tensione socio-politica classificata come "biennio rosso". Incisiva, infatti, vi appare l'azione del partito socialista per un programma alternativo al blocco moderato, dall'occupazione delle terre agli scioperi ed alla vittoria nelle elezioni amministrative del 1920, soprattutto per l'insediamento a sindaco di Monte San Giuliano / Erice di un esponente locale socia-

lista. Appunto da San Marco nell'odierna Valderice proveniva Sebastiano Bonfiglio (1879-1922), militante da giovane nella zona dove aveva operato il *prete sociale* Francesco Pellegrino. Bonfiglio, ora divenuto amministratore riformista e lungimirante, fu brutalmente assassinato il 10 giugno 1922 dalla mafia dei padroni terrieri, in un contesto di tante precedenti vittime del movimento contadino. Non meno consistente la penetrazione politica del socialismo a Paceco, quando, dopo I Fasci dei Lavoratori del 1893, la Società Agricola Operaia e le Casse Agrarie aggregavano nelle botteghe artigiane con letture pubbliche e discussioni. Dall'autunno del 1920 era più aspra la lotta per l'occupazione dei feudi ed i socialisti conquistavano il Comune a Paceco, sindaco Pietro Grammatico (1885-1967) affiancato nel consiglio comunale dagli esponenti locali tra cui il giovane Antonino Scuderi (1886-1922). La reazione rabbiosa degli agrari era iniziata con le minacce e le uccisioni di Giovanni Orcel (1887-1920) a Palermo, di Nicolò Alongi (1863-1920) a Prizzi, di Giuseppe Monticciuolo a Vita († 1920) e dell'esponente dei popolari Stefano Caronia († 1920), arciprete di Gibellina. La tensione si era estesa per la Sicilia ed era penetrata fino a Paceco, oltre che a Valderice. Alberto Valenti, il *prete sociale* di Paceco mostrava acredine antievangelica contro i socialisti e procedeva in compagnia degli intermediari e dei padroni; firmava dalla direzione provinciale del Partito Popolare il 30 settembre 1920 un manifesto violento per le elezioni comunali e Pietro Grammatico, candidato e poi sindaco, riceveva almeno 3 lettere minatorie da parte della mafia e scampava all'agguato di un concittadino-gregario. Il 16 gennaio 1922 cadevano uccisi tre contadini socialisti pacecoti, i fratelli Pietro Paolo (1899-1922) e Mario (1900-1922) Spatola ed il cugino Domenico Spatola (1880-1922). Esattamente un mese dopo era la volta di Nino Scuderi, ucciso mentre rincasava in bicicletta⁴⁷.

Ma Raiti restava lontano ed a tali brutali soppressioni, che toccavano ormai le immediate vicinanze della città vescovile, rispondeva con il silenzio. Intanto le esequie dei caduti pacecoti esulavano, come era prassi, da qualsiasi denuncia tranne quella dei compagni. Anzi quelle di Sebastiano Bonfiglio furono civili e persino avversate dalle

⁴⁷ La situazione a Trapani e provincia è descritta da S. COSTANZA, *Trapani fra le due guerre*, cit., 11-26. Ricco di documentazione sul contesto e sull'assassinio è il saggio di S. COSTANZA, *Sebastiano Bonfiglio*, cit., passim. Per l'ambito di Paceco: A. BARBATA, *Per Antonino Scuderi...*, cit., 25-49. Un panorama sulla Sicilia e sul "biennio rosso" di sangue: G. SCOLARO, *Il movimento antimafia siciliano. Dai Fasci dei Lavoratori all'omicidio di Carmelo Battaglia*, Terrelibere.org 2008.

autorità, perché subito si ventilò che i mandanti erano gli agrari in quanto temevano l'avverarsi dell'esproprio dei loro feudi preconizzato per la gestione collettiva dal sindaco socialista radicale. Tuttavia il delitto Bonfiglio, rimasto impunito, fu commemorato dai socialisti con terminologia cristiana, anche se si preannunziava il sopravvento del fascismo.

Fascismo esplose dalle aggregazioni nazionaliste e di ex combattenti nel 1920, consolidatosi con l'adesione della borghesia agraria e dei rappresentanti della rendita fondiaria e finanziaria, a dispetto delle posizioni di denuncia assunte da Nasi fin dagli anni dell'incipiente regime. Invece Raiti si limitava a giudicare negativamente l'avanzata dei socialisti, senza entrare nel merito delle lotte tra lavoratori e proprietari terrieri. Piuttosto doveva apparire preoccupato dell'abbandono maturato dal suo segretario, Giuseppe Sansica (1877-1966), il quale il 12 febbraio 1921, quarantatreenne, si era iscritto all'Albo dei Procuratori legali di Trapani e gli inviava una lettera di sofferte dimissioni nell'estate 1922 da Milano, dove giungeva con la compagna scelta per completezza di vita e dove si registrava per esercitare la professione dal gennaio 1923. Forse per queste contingenze Raiti decideva di non aprire la riflessione ecclesiale né sulla situazione sociale e neppure sulla grave perdita di un prete che con lui aveva collaborato condividendone le prospettive pastorali dal 1907; dedicava, al contrario, la lettera pastorale del 1922, con il titolo *Il papa*, alla morte improvvisa di Benedetto XV, avvenuta il 22 gennaio 1922, ed alla elezione del successore, papa Pio XI (1857-1939), il 6 febbraio. Ma in quella lettera Raiti già inculcava chiaramente che l'alleanza con il fascismo, nuova corrente culturale supportata dall'idealismo, fosse motivata dall'insita matrice antipositivistica e dalla distanza dal *modernismo*, anche se vi si camuffava ipocritamente, la mancata adesione alla dottrina della Chiesa ed agli insegnamenti del papa, con l'aggravante della formale ostentazione di cristianesimo⁴⁸.

Né casualmente nell'agosto 1922, dopo 15 anni di episcopato a Trapani, Raiti avviava una riflessione organica limitata alle condizioni religiose della diocesi, presentando quel lavoro che il suo segretario

⁴⁸ F.M. RAITI, *Il papa*, in in «Bollettino Eccl. Diocesi di Trapani» 12 (1922), 1-23. I particolari delle esequie di Bonfiglio in S. COSTANZA, *Sebastiano Bonfiglio*, cit., 60-68.. Sui socialisti e Francesco Pellegrino prete sociale: S. CORSO, *Francesco Pellegrino (1878-1910) antesignano tra i preti sociali di Trapani*, in Sc. Secondaria di 1° grado "G. Mazzini" Valderice, Valderice 2010, Sul profilo di Giuseppe Sansica: *Sansica Giuseppe*, in F. ARMETTA (cur.), *Diz. Enciclopedia dei Pensatori e Teologi di Sicilia*, cit., vol. VI, 2015-2018.

aveva approntato e pubblicato anonimo con il titolo *Vescovado di Trapani*, lavoro ultimato con il riferimento alle disposizioni del 16 maggio sul Congresso Eucaristico Internazionale a Roma. Una riflessione generale che Raiti comunicava nel Congresso Interdiocesano di preparazione a quell'evento, organizzato per incrementare la partecipazione dei giovani ed esteso alle due diocesi confinanti, Mazara del Vallo e Trapani. Vi prese parte Nicolò Audino (1861-1933) vescovo di Mazara, dove era giunto dopo essere stato vescovo di Lipari dal 1898 al 1903, quando ne aveva lasciato la cura al nuovo vescovo Raiti, nominato ugualmente da papa Leone XIII. Due vescovi formati sui documenti emanati nel lungo pontificato leonino: Audino fautore del movimento cattolico ed aperto alle suggestioni del *modernismo*, per questo indagato da Pio X; Raiti antimodernista combattivo, seppure aperto alla *modernizzazione*. Risulta poi che il Congresso Interdiocesano a Trapani fu ostacolato nelle manifestazioni dall'incipiente regime fascista⁴⁹.

Di fatto il Congresso Interdiocesano rispondeva all'accentramento romano, ma incorreva, inaspettatamente, nei controlli dei fascisti "antemarcia" che già si organizzavano anche a Trapani prima dell'ottobre 1922. Inaspettatamente perché in seno all'episcopato siciliano le spinte antiliberali ed antisocialiste del fascismo costituivano un antidoto all'anticlericalismo sperimentato a lungo dopo l'unità d'Italia. Ora i vescovi siciliani, pur distinguendosi tra quanti credevano di avere definitivamente represso il *modernismo* e quanti invocavano meno centralizzazione e più attenzione alle autonome richieste delle popolazioni, puntavano tutti al riconoscimento istituzionale nella società ed a rinsaldare i vincoli nella Chiesa attraverso l'obbedienza alla gerarchia. Tanto più ora che il nuovo papa Pio XI proclamava, anche con una reggenza autocratica, il diritto di affermare il regno di Cristo. Si barattava l'impegno un tempo rivolto al Partito Popolare con l'appoggio al Partito Nazionale Fascista. Anche perché i vescovi, pur dando colpa alla filosofia nordica che affermava nazionalismo ed autoritarismo, aspiravano ad un ordine nuovo per uscire dalla crisi postbellica. Specificatamente Raiti si rife-

⁴⁹ Dei due congressi e dello svolgimento fornisce notizie F. GIANQUINTO, *La diocesi di Trapani...*, cit., 47-48. Il volumetto, *Vescovado di Trapani*, Tip. La Scolastica Trapani 1922, più volte citato, pur risultando anonimo, è attribuito nella catalogazione a Sansica Giuseppe dal prete Michele Ongano (1891-1967), direttore della Biblioteca Fardelliana dal 1930, sia per diretta conoscenza del segretario di Raiti sia per i particolari della cronistoria. Sul vescovo Audino inquisito da Pio X, insieme ad altri vescovi siciliani, Mario Sturzo di Piazza Armerina, Ignazio Zuccaro di Caltanissetta, Giuseppe Fiorenza che dovette rinunciare a Siracusa: F.M. STABILE, *La Chiesa nella società siciliana*, cit., 87.

riva alla situazione verificatasi a Trapani all'avvento del fascismo che già contava le adesioni della borghesia agraria ed imprenditoriale. Per questo nella lettera pastorale del 1923, con il titolo *La carità*, denunciava come la guerra avesse acuito i conflitti sociali e come le privazioni subite fossero sfociate nelle affermazioni inconsulte e furibonde delle giovani generazioni. Anche per lui, come per altri vescovi, la società era turbata dall'assenza di Dio, cui si doveva porre rimedio con il ritorno ai valori cristiani impersonati dalla Chiesa. Sosteneva che si era consumata la *svalutazione cainesca della vittoria da parte dei senza patria*: concezione in cui i socialisti antipatriottici erano paragonati a Caino fratricida nei confronti di Abele ora rappresentato dai fascisti che instauravano un ordine nuovo e il rispetto della nazione, dove c'era posto per la regalità di Cristo. Un'esegesi biblica, questa, speciosa e gratuita, in quanto Raiti si appuntava alla violenza da parte dei socialisti che nel territorio di Trapani, oltretutto, l'avevano pesantemente subita fino al 1922, segnatamente con esponenti assassinati recentemente. Il vescovo non poteva ignorare, a distanza di meno di un anno, la fine tragica di esponenti del socialismo, segnatamente del segretario della Società Agricola Cooperativa di Paceco, Nino Scuderi il 16 febbraio e del sindaco Sebastiano Bonfiglio di Monte San Giuliano /Erice il 10 giugno del 1922. E ciò in nome del patriottismo, mentre non poteva non vedere insorgere lo squadristo fascista illuso di impedire ai socialisti di distruggere la società italiana. Così argomentava il vescovo, con una visione distorta della realtà e con il progetto di instaurare il regime di *cristianità*. Finalità coniugate insieme, che lo orientavano addirittura ad applaudire alla dittatura fascista ed, indirettamente, alla soppressione di tanti socialisti. Era un vescovo, per giunta teologo, che riteneva di continuare, così, la sua lotta antimodernista⁵⁰.

8. PER UNA SOCIETÀ CRISTIANA

Negli anni del pontificato di Pio XI gli altri interventi di Raiti sembrano ricalcare il nuovo orientamento in cui i vescovi siciliani si presentavano come guida spirituale, sempre più propensi a cogliere negli inizi del fascismo l'aspettativa di una società cristiana. Soprattutto da

⁵⁰ L'esegesi di Gen. 4, 8-15 con la frase riportata è in F.M. RAITI, *La carità*, in «Bollettino Eccl. Diocesi di Trapani», 13 (1923), 2-3. Le posizioni dei vescovi siciliani sono analizzate da F.M. STABILE, *La Chiesa nella società siciliana*, cit., 156-160. La descrizione dell'ambiente trapanese è ripresa da S. COSTANZA, *Trapani fra le due guerre*, cit., 19-20. Per i due esponenti socialisti: A. BARBATA, *Per Antonino Scuderi*, cit., passim e S. COSTANZA, *Sebastiano Bonfiglio*, cit., 19-21.186-196.

quando i *preti sociali* e i dirigenti del Partito Popolare accettavano il nuovo corso del fascismo o lo subivano per obbedienza alle direttive di Roma. Intervento significativo di Pio XI era stata nel 1923 la lettera del segretario di Stato card. Pietro Gasparri (1852-1934), nella quale si delimitava l'Azione Cattolica quale partecipazione dei laici alla missione della Chiesa, ossia non più azione politica, ma religiosa e pratica per la chiamata all'apostolato da parte della gerarchia. Si perdevano, così, le caratteristiche del movimento cattolico e, insieme, si annullava l'autonomia del laicato: era la sconfessione del Partito Popolare, consumata con una circolare dello stesso cardinale nel 1924. Anzi il fascismo si presentava come regime di favore per la Chiesa. La riforma della scuola, promossa da Giovanni Gentile nel 1923, inseriva nelle classi elementari l'insegnamento della religione, per il quale anche Raiti aveva profuso tante energie, soprattutto nel periodico «La Fiaccola» dal 1910 fino alla chiusura inattesa del periodico nell'ottobre 1913, per ottenerlo sulla base delle iniziative di parlamentari cattolici nazionali e con appelli e sottoscrizioni in ambito locale. Bastava questo perché Raiti plaudisse al nuovo ordinamento dello Stato fascista nella lettera pastorale del 1924 *L'istruzione religiosa*. Era l'occasione per recriminare gli ostacoli che si frapponevano alla sua attuazione, introducendo tra i fanciulli e, negli auspici, tra i giovani *la scienza delle scienze*, ossia *il Vangelo di Cristo, che ha pur generato la civiltà nuova*⁵¹.

Convinto che l'ignoranza religiosa, svilendo la religione a sentimento, incrementasse la schiera degli atei, da lui squalificati come uomini reprobri, si indirizzava alla donna ed alla famiglia per la cristianizzazione della società. Sul ruolo della donna Raiti passava dalle descrizioni encomiastiche stilate più volte nel periodico alle rivendicazioni di un *Femminismo cristiano*, nella lettera pastorale del 1925. Raiti invitava la donna ad immolarsi per il progresso religioso della civiltà e per restaurare un'Italia più grande. All'attenzione dei credenti prospettava lo zelo di tante donne, soprattutto della ricca borghesia, da lui organizzate nell'Azione Cattolica, lontane dalle attrattive del mondo. Si riferiva al *naturale indirizzo del carattere femminile*, sintetizzato nel titolo insolito, contro la tendenza già avvertita della secolarizzazione. A ciò dovevano tendere i circoli cattolici femminili, qualificando la donna modello di modestia e di austera dignità, lontana dalle attrattive di ballo, teatro e letture oscene. Così, pur raccoman-

⁵¹ F.M. RAITI, *L'istruzione religiosa*, in «Bollettino Eccl. Diocesi di Trapani», 14 (1924), 12. Per le rivendicazioni dal vescovo sostenute: S. CORSO, *Il periodico «La Fiaccola»...*, cit., in «La Fardelliana» Trapani XIV (1995) 5-105; XV (1996) 5-50.

dando alla donna di testimoniare la sua azione sotto il tetto domestico, la spronava ad *esercitare la propria influenza per il bene fuori della casa e di prender parte all'azione sociale cattolica*⁵².

E ad altre forme di secolarizzazione si richiama negli anni seguenti a proposito della pubblica moralità, insidiata dalla bestemmia, come dall'uso maldestro del tempo libero e delle attività sportive, tutti comportamenti anticristiani che intaccano la convivenza civile e tendono ad instaurare una mentalità libertina. Contro tale andazzo Raiti, con altri vescovi, prospettava il culto della sottomissione, inculcata dal fascismo, proiettando ancora una volta la Chiesa alla conquista del regime di *cristianità* attraverso la legislazione dello Stato, di cui si compiaceva a proposito della proibizione della bestemmia inserita recentemente nel codice civile. Era chiaro, per lui, come alla conquista della civiltà nel progresso sociale occorresse una moralità adamantina, anche per superare definitivamente i conflitti sociali realizzando la fraternità evangelica. Ciò non significava per lui l'appiattimento delle classi sociali, anche perché sosteneva, contro liberali e socialisti, il ruolo della ricchezza che, a parte i pericoli connaturali di indulgenza all'egoismo ed alle passioni, doveva essere santificata con il compito di risollevare l'indigenza dei poveri. Per questo, in una delle ultime lettere pastorali, Raiti non teme di affermare, trionfalisticamente, come solo la religione, la cattolica in definitiva, animi la civiltà integrale. Concordava, così, con l'appoggio della maggioranza dei vescovi siciliani al regime fascista, sebbene come compiacimento all'elevazione dei valori morali del cattolicesimo, che vi scorgeva. Ancora di più dopo la firma dei Patti Lateranensi in cui si saldava l'unione tra gerarchia ecclesiastica ed autorità civile, superando il laicismo liberale postunitario per favorire l'avvento della società cristiana, ossia osannando quel mito-regime di *cristianità* cui la Chiesa aveva orientato almeno dal pontificato di Pio IX. Superata, altresì, la questione romana, la Conciliazione appariva ai vescovi come strumento di rinascita per il cattolicesimo nella patria pienamente ritrovata, all'interno di un'ecclesiologia giuridico-istituzionale improntata al Vaticano I, in cui la Chiesa appariva quale società perfetta. Cosicché nella lettera collettiva dei vescovi *Al clero e al popolo di Sicilia* si sosteneva la necessità di qualificare l'istruzione religiosa e la formazione del cittadino cristiano, per arginare il dilagare di concezioni, tecniche e laiche, improntate alla *modernità*. In questa accettazione acritica del regime

⁵² F.M. RAITI, *Femminismo cristiano*, in «Bollettino Eccl. Diocesi di Trapani» 15 (1925), 3-15.

autoritario fascista è assente quella polemica contro lo Stato che il laicismo liberale aveva indirettamente sollecitato, cosicché si favorivano ormai i rapporti verticistici tra Stato e Chiesa⁵³.

Negli ultimi anni Raiti si dedicava ad accogliere i Minori conventuali e le suore di moderni ordini, oltre a rinnovare l'organo e l'altare della cattedrale e a gestire di persona l'attività pastorale. Per qualche breve periodo fu affiancato dalla collaborazione di Francesco Pagoto (1869-1946) come vicario generale, come appare da una traccia di archivio, dal maggio 1917, mentre era parroco di San Cataldo in Monte San Giuliano / Erice dal 1895, ufficio che riprenderà fino all'aprile 1946⁵⁴. Nel 1925 e nel 1930 Raiti incontrava a Tunisi la comunità trapanese che contava già nel 1896 quarantamila residenti in tutte le zone della Reggenza, dai tempi della riclassificazione del porto di Trapani nel trentennio postunitario. Inoltre nel 1926 Raiti aveva affrontato il viaggio negli Stati Uniti. Il 1931 segnava il venticinquesimo del suo episcopato a Trapani, solennemente celebrato come bilancio della sua attività pastorale. La morte lo colse il 1 maggio 1932⁵⁵.

9. TRA MODERNIZZAZIONE E ANTIMODERNISMO

In definitiva appare oggi come un vescovo diviso tra *modernizzazione* e *antimodernismo*, dagli inizi della sua missione a Trapani fino all'incondizionato appoggio al fascismo, anche se esemplare e obbediente nel seguire la romanizzazione come era stata promossa da Pio X e ripresa da Pio XI.

⁵³ F.M. RAITI, *La bestemmia*, in «Bollettino Eccl. Diocesi di Trapani» 17 (1927), 1-15; Idem, *Beati i puri di cuore*, in «Bollettino Eccl. Diocesi di Trapani» 18 (1928), 1-10; Idem, *La religione e le sue bellezze*, ivi, 20 (1930), 3-12. L'analisi di queste lettere è riportata da G. ZITO, *Francesco Maria Raiti...* cit.. Sull'ambientazione del fascismo a Trapani: S. COSTANZA, *Storia di Trapani*, cit., 228-247. Per la visione storica sulla cristianità: G. MICCOLI, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto Chiesa-società nell'età contemporanea*, Marietti Casale Monferrato 1985. Sulle posizioni dei vescovi siciliani, sulla loro provenienza e sui controlli del regime: G. ZITO, *Vescovi, politica e fascismo in Sicilia*, in C. NARO (cur.), *Cristianesimo e democrazia...*, cit., 215-275 e F.M. STABILE, *La Chiesa nella società siciliana*, cit., 203-212.

⁵⁴ F. GIANQUINTO, *La diocesi di Trapani...*, cit. 192-194. L'informazione su Pagoto vicario generale si ricava da M. MANUGUERRA-M. SERRAIONE, *Il clero di Trapani dal XV al XX secolo*, Centro Studi Chiaramonte Trapani 1987, 105 e da altre ricerche archivistiche ad Erice. Per i rapporti tra Trapani e la costa africana dalla fine del XIX secolo: S. COSTANZA, *Storia di Trapani*, cit., 184-199. 239-243.

⁵⁵ G. ZITO, *Francesco Maria Raiti*, cit.

L'intervallo tra i due pontefici segnato da Benedetto XV fu vissuto da Raiti solo per i messaggi di pace in pieno conflitto e per la ripresa dalla crisi postbellica. Di certo non seguì il ridimensionamento del *modernismo* cui si prodigò papa Giacomo Della Chiesa, quantomeno con l'azione tesa a mortificare le istituzioni ed i personaggi che avevano ingaggiato una lotta iniqua. E neppure Raiti intuì la sollecitudine pastorale del papa per la conoscenza della Bibbia intera e per l'unità dei cristiani, istanze che a Trapani erano sollecitate dalla presenza dal 1874 di gruppi evangelici protestanti. Limiti, questi, che non gli impedirono di svolgere un'azione pastorale proficua soltanto all'interno della compagine ecclesiale, quanto staccata dalle vicissitudini della società a Trapani e nel suo entroterra. La sua provenienza dall'ordine carmelitano lo esalta per la particolare devozione mariana, incentrata a Trapani nel celebre santuario sorto ad iniziativa di religiosi giunti dal Monte Carmelo di Terra Santa prima del 1250. Ma lo collega pure esplicitamente, per la testimonianza autentica e per la visione riformistica puntata sul clero, ad altri vescovi, ugualmente romanizzati e provenienti da ordini religiosi. Un lungo episcopato, quello di Raiti, che inizia in piena bufera modernista e ne mantiene le connotazioni di lotta alla *modernità* tra le due guerre, in un momento di passaggio dal fenomeno Nasi in città alla incisiva presenza dei socialisti nelle campagne ed al blocco moderato sfociato nella presenza del fascismo. Episcopato che si chiude con l'accettazione del fascismo quale ribaltamento della scristianizzazione sotto le pulsioni del laicismo liberal-massonico o socialista, che da sempre avvertiva incalzante. Episcopato immerso nella crisi modernista dagli inizi agli strascichi, con tanti abbandoni di ecclesiastici, fra cui perfino il suo segretario e collaboratore più stretto, il prete Giuseppe Sansica che lasciava il ministero dopo diuturna condivisione. Sintomatico dell'isolamento in cui visse: per porre freno al *modernismo* e al collaterismo liberal-massonico o socialista, Raiti si avvaleva di congressi, dei pochi *preti sociali* e di esterni che chiamava a dirigere il seminario e ad insegnare ai chierici. Ma indulgeva a propagandare il senso religioso attraverso una serie di lettere pastorali che proseguivano la sua attività pubblicistica avviata con il periodico «La Fiaccola» durato un quinquennio. In questo modo la convergenza verso la stampa e verso l'educazione religiosa alimentava in Raiti l'esaltazione della fede, presentata nelle forme tradizionali appena rivisitate da riforme venute dall'alto. Questo il compito di vescovo, assolto dal punto di vista ecclesiastico in modo encomiabile con la stampa, con il Sinodo diocesano e con la promozione del movimento cattolico. Tuttavia il suo riformismo romanizzante urtava la maggioranza del clero avvezzo alla con-

vivenza con le forze laiciste e massoniche e ad una pratica religiosa di tipo popolare e tradizionale. Né Raiti tentennava a mortificare il rinnovamento ecclesiale che, anche a Trapani, incalzava con aperture teologiche e sociali approdate nel *modernismo* esplicito o serpeggiante di tanti abbandoni. Al punto che la diocesi, insieme a quella di Monreale, è additata come culmine fra tutte le altre che in Sicilia sperimentò la crisi. Inoltre Raiti assisteva impotente allo sviluppo di quel cattolicesimo municipale dei compromessi, che vantava inveterate consuetudini di vicinanza al sentire dei fedeli, di cui erano partecipi i preti per convinzione e per prassi consolidata. Assediato, così, all'interno e respinto dai socialisti e dai liberali fin dal primo periodo della sua missione, Raiti trovava appoggio nel fascismo che qualificava la sua condotta innocua e ne riceveva sostegno. Sicché il suo episcopato a Trapani, pur proteso a forme di *modernizzazione* (specifica quella della comunicazione a mezzo stampa), non cedeva alle richieste intellettuali e critiche in cui si esprimeva la *modernità*.

Scritti di Mons. Francesco Maria Raiti:

- Lettera al clero ed ai fedeli*, Trapani 1907;
- Il ritorno a Gesù Cristo*, Fratelli Messina Trapani 1908;
- Salviamo i fanciulli*, Fratelli Messina Trapani 1909;
- La famiglia cristiana*, Tip. Aurora, Trapani 1910;
- Il sale della vita cristiana*, Tip. Aurora Trapani 1911;
- La casa di Dio*, Tip. Aurora Trapani 1912;
- La via della salvezza*, Tip. Aurora Trapani 1913;
- La vita interiore*, Tip. Aurora Trapani 1914;
- Perché si abbia la pace*, Tip. Aurora Trapani 1915;
- Prefazione in Il Tesoro. Raccolta di preghiere*, Tip. Aurora Trapani 1916;
- La pace dopo la pace*, Boll. Eccl. Ufficiale per la Diocesi di Trapani, 1918;
- Il papa*, Boll. Eccl. Ufficiale per la Diocesi Trapani 1922;
- La carità*, in Boll. Eccl. Ufficiale per la Diocesi Trapani 1923;
- L'istruzione religiosa*, Boll. Eccl. Ufficiale per la Diocesi Trapani 1924;
- Femminismo cristiano*, Boll. Eccl. Ufficiale per la Diocesi Trapani 1925;
- La bestemmia*, Boll. Eccl. Ufficiale per la Diocesi Trapani 1927;
- Beati i mondi di cuore*, Boll. Eccl. Ufficiale per la Diocesi Trapani 1928;

La religione e le sue bellezze, Boll. Eccl. Ufficiale per la Diocesi Trapani 1930.

Francesco Maria Raiti, Carmelitano vescovo di Lipari e di Trapani, Profilo biografico, Lettere Pastorali e altri scritti, a cura di E. BOAGA O.CARM. e G. ZITO, Edizioni Carmelitane, Roma 2016.

Scritti su Mons. Francesco Maria Raiti:

G. SANSICA, *Vescovado di Trapani*, Trapani 1922, 36-61.

F. GIANQUINTO, *La diocesi di Trapani ne' suoi cent'anni*, Trapani 1945, 42-49.

A. GIANNETTO, *Nel 25° della morte di F. Raiti carmelitano*, Trapani 1957.

S. CORSO, *Il periodico «La Fiaccola» e la Chiesa a Trapani agli inizi del '900*, in «La Fardelliana» Trapani XIV (1995) 5-105; XV (1996) 5-50.

G. ZITO, *Francesco Maria Raiti vescovo di Lipari (1903-1906) e di Trapani (1906-1932)*, commemorazione a Linguaglossa 3 marzo 2007, inedita.

S. CORSO, *Cattolicesimo municipale e modernità: il "caso" Trapani*, in «Il Fardella» Trapani XIV (2011) 102-136; Idem, *Raiti Francesco Maria*, in F. ARMETTA (cur.), *Dizionario enciclopedico dei pensatori e teologi di Sicilia*, Salvatore Sciascia Editore Caltanissetta-Roma 2010, vol. VI, 2557-2561.

FRANCESCO MARIA RAITI, *Carmelitano Vescovo di Trapani, Profilo biografico, Lettere Pastorali e altri scritti*, a cura di E. BOAGA O.CARM. e G. ZITO, Edizioni Carmelitane, Roma 2016.

LIBRORUM AESTIMATIONES

HISTORIA

ANNELEN OTTERMANN, *Die Mainzer Karmelitenbibliothek. Spurensuche – Spurensicherung – Spurendeutung*. Logos, Berlin 2016, 2 vols., pp. 1297. ISBN 978-3-8325-4100-2.

Annelen Ottermann, die Leiterin der Abteilung Handschriften, Rara, Alte Drucke und Bestandserhaltung der Wissenschaftlichen Stadtbibliothek Mainz, legt eine hochinteressante, gründlich recherchierte, theoretisch fundierte und in der Durchführung überzeugende Arbeit vor. Gegenstand der Untersuchung, die als Dissertation am Institut für Bibliotheks- und Informationswissenschaft der Humboldt-Universität Berlin entstand, ist die Rekonstruktion der Bibliothek des Karmelitenklosters in Mainz vom 15. Jahrhundert bis zur Aufhebung des Konvents 1802.

Der Bestand an Handschriften und Druckwerken gelangte bei der Säkularisation zunächst in die alte Universitätsbibliothek und wurde bei deren Übertragung an die Stadt Mainz gemeinsam mit den Büchersammlungen anderer aufgehobener Mainzer Klöster 1803/05 der Verwaltung der städtischen Bibliotheksbeamten unterstellt. Annelen Ottermann beschreibt die problematische Situation, in der die Stadtbibliothek von dem „Bücherstrom aus den aufgehobenen Klosterbibliotheken überflutet zu werden“ drohte (82). „Orientiert man sich an dem faktisch Messbaren, so wanderte das Gros der Bücher aus Mainzer Klosterprovenienzen in die alte Universitätsbibliothek“, so dass der Umfang des Bestandes von ca. 80.000 im Jahr 1800 auf mehr als 100.000 Bücher in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts anstieg (84). Bei der Übernahme in die universitäre bzw. kommunale Bibliothek wurden die Provenienzzusammenhänge zerstört und die zuvor geschlossenen Ensembles der Klosterbibliotheken aufgelöst, neu geordnet und in den Gesamtbestand der Stadtbibliothek integriert. Hier setzt nun die Untersuchung ein, die mit dem methodischen Instrumentarium der Provenienzforschung die Rekonstruktion des heute existenten Bestandes der einstigen Karmelitenbibliothek unternimmt. Dabei ist zu berücksichtigen, dass als Ergebnis nicht der Gesamtumfang der Büchersammlung bei der Auflösung im Jahre 1802 rekonstruiert werden kann, sondern ein Fragment der Bibliothek, d. h. der Teilbestand, der bei der Klostersaufhebung nicht zerstreut wurde und auch die bibliothekarischen Kassationen überstanden hat. Die Verfasserin ermittelt einen Bestand von 1589 Bänden, darunter 39 Handschriften und 289 Inkunabeln und Frühdrucke bis 1520. Die Quellenlage erlaubt es nicht, eine Bezugsgröße zum ursprünglich

vorhandenen Umfang herzuleiten, da sich die historischen Bibliothekskataloge aus dem Mainzer Karmelitenkloster nicht erhalten haben. Die heute noch vorhandenen Bücher befinden sich zum größten Teil in der Stadtbibliothek in Mainz (1241 Exemplare) und anderen Institutionen am Ort (320 Exemplare). Die wertvollsten, aber zahlenmäßig geringen Bestände wurden zu Beginn des 19. Jahrhunderts für die Pariser Nationalbibliothek beschlagnahmt, andere gelangten durch Kauf, Geschenk, Tausch oder als Diebesgut in andere öffentliche Bibliotheken und private Sammlungen. Die Rekonstruktion des Weges dieser kostbaren Exemplare zu ihren heutigen Besitzern, den die Verfasserin mit geradezu kriminologischem Scharfsinn verfolgt, ist eine Meisterleistung!

Nach drei historischen Skizzen zur Geschichte der Karmeliten in Mainz, zu Bildung und Wissenschaft bei den Bettelorden und speziell bei den Mainzer Karmeliten kommt die Verfasserin zum Hauptteil ihrer Untersuchung, der Verwaltung, Bestandsentwicklung und Bestandsanalyse der in vier Jahrhunderten gewachsenen Bibliothek (216-886). Hier liegt nicht allein umfangmäßig der Schwerpunkt, sondern hier ist auch der reichste wissenschaftliche Ertrag der Studien zu finden.

Im Kapitel 11 untersucht Annelen Ottermann den Raum und die Aufstellung der Bücher sowie die äußere Kennzeichnung des Buchbesitzes durch Besitzeinträge und Signaturen. Aussagen zur Verzeichnung der Bestände in Katalogen bleiben jedoch „hochspekulativ“ (292), weil sich keine Spuren erhalten haben. Von besonderem Interesse für die Leser des Buches, die nicht selbst als Bibliothekare oder auf dem Feld der Provenienzforschung arbeiten, sind die Nachrichten über die Nutzung der Buchbestände. Doch schreibt die Verfasserin keine Benutzungsgeschichte und geht auch nicht den Spuren der alltäglichen Benutzung der Bücher durch Konventsmitglieder nach, wie dies jüngst Ad Poirters am Beispiel der Büchersammlung des Frauenkonvents von Soeterbeeck und seiner Benutzung durch den Rektor Arnoldus Beckers exemplarisch ausgeführt hat.¹ Sie konzentriert sich auf einige gut überlieferte Fälle von unerlaubtem Buchbesitz und auf den Umgang mit indizierter Literatur. Darunter findet sich auch ein spektakulärer Fall von pragmatischer Zensur, indem Melanchthons Bekenntnisschriften in einem Sammelband zusammengenäht und dadurch der Lektüre entzogen wurden.

Es überrascht etwas, dass in dem 11. Kapitel mit dem Obertitel „Bibliotheksverwaltung“ auch das Unterkapitel „Erwerbung, Bestandsaufbau“ seinen Platz gefunden hat, das man eher in dem folgenden Kapitel 12 vermuten würde, in dem die Verfasserin die Bestandsentwicklung in den Blick nimmt und das Anwachsen des Buchbestandes in großen chronologischen Schritten verfolgt. Die ersten Hinweise darauf, dass der Mainzer Karmeli-

¹ AD POIRTERS, *Preserving the Spirit of Windesheim. An Archaeological Interpretation of the Traces of Rector Arnoldus Beckers (1772-1810) in Books from the Convent of Soeterbeeck*. Phil. Diss. Nijmegen 2016. 2 vols.

tenkonvent im Besitz einer Büchersammlung war, liefert Peter von Nieukerk, Provinzial der Niederdeutschen Karmelitenprovinz, der 1434 bei der Visitation des Mainzer Klosters 173 Handschriften vorfand. Damit „bewegte sich die Karmelitenbibliothek im Rahmen der großen Anzahl mittlerer Sammlungen mit niedrigen dreistelligen Beständen“ (350). Über die reinen Bestandszahlen hinaus vermitteln die spärlichen Aussagen der Visitationsberichte jedoch keinen Einblick in die Zusammensetzung und in inhaltliche Schwerpunkte der Bibliothek. Deshalb kann es auch nicht gelingen, die gegenwärtig erhaltenen 39 Handschriften aus der Provenienz des Mainzer Karmel mit dem 1434 vorhandenen Buchbestand in Relation zu setzen, denn nur für drei Codices steht fest, dass sie sich zum Zeitpunkt der Visitation bereits in der Bibliothek befanden (354). Für das 16. bis 18. Jahrhundert gelingt der Verfasserin mit akribischer Beweisführung ein überzeugender Nachweis der Strukturen, in denen die Bestandserweiterung der Bibliothek stattfand. Die wichtigste Form des Bucherwerbs waren neben Käufen und Geschenken die „Buchabgaben intra muros, aus den Hand- und Studienbibliotheken von Angehörigen des eigenen Ordens“ (244). Wie aus den Provinzkapitelsprotokollen bekannt ist – auch diese im Institut für Stadtgeschichte Frankfurt am Main beruhenden zentralen Quellen hat die Verfasserin ausgewertet –, erhielten die Studenten und Lehrenden von der Provinz ein Büchergeld, mit dem sie ihre Studienliteratur finanzierten. Diese Bände wurden später, zumeist als Legat, an die Bibliothek ihres Heimatkonvents abgegeben. Die minutiöse Analyse dieser ordensspezifischen Form der Bestandserweiterung eröffnet neben der reinen Erwerbsgeschichte auch vertiefte Einblicke in die prosopographischen Zusammenhänge.

Welche Auswirkungen hatte die besondere Form des Bucherwerbs auf die inhaltliche Zusammensetzung der Bibliothek des Mainzer Karmelitenklosters? Die Verfasserin ordnet den Buchbestand in die großen Gruppen Theologie einschließlich der Kirchengeschichte und Ordenschronistik, Philosophie und Pädagogik, Weltliches und kanonisches Recht, Medizin, Literatur und Sprache, Geschichte, Geographie, Mathematik und Astronomie, Musik und Kunst, Enzyklopädien. Die Vorstellung der Ergebnisse dieses 400 Seiten umfassenden Großkapitels würde den Rahmen einer Rezension sprengen; deshalb möge an dieser Stelle ein Blick auf die Ordensliteratur genügen. Ordensschrifttum, spirituelle Literatur und Hagiographie gehören zu der Literaturgattung, die bei der Auflösung der Buchbestände der Klosterbibliotheken am wenigsten geschätzt und deshalb in der Regel als nicht erhaltenswert eingestuft wurde. Es ist daher gerade in diesem Bereich mit überproportional hohen Verlusten zu rechnen. Annelen Ottermann weist auf diesen „methodischen Vorbehalt gegenüber der Analyse zerstreuter Klosterbibliotheken“ (613) hin, dass der rekonstruierte Bestand nämlich nicht den vor der Säkularisation vorhandenen Ursprungsbestand widerspiegelt. So ist auch kaum damit zu rechnen, dass die Mainzer Bibliothek die Werke der bedeutenden Autorinnen und Autoren des Ordens nicht besessen hat, sondern dass sie verloren gegangen oder vernichtet worden sind. So findet sich heute

keine Spur z. B. von den Werken von Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz, Maria Magdalena von Pazzi² und allen Autoren der Tourainer Reform; es fehlen ebenso die Schriften von Guido Terreni, Arnold Bostius, Johann Seiner, Eberhard Billick und vielen anderen. Den Bewertungskriterien der Bibliothekare der Aufklärungszeit entsprachen hingegen einige historiographische Werke wie z. B. Johannes Trithemius Ordens- und Literaturgeschichte „De origine, progressu et laudibus ordinis fratrum Carmelitarum“ im Druck von 1494 und in deutscher Übersetzung von 1747, das Bullarium Carmelitanum des Eliseo Monsignani und die in der Auseinandersetzung mit den Bollandisten entstandenen großen Annalen- und Chronikwerke von Lezana³ und Daniel a Virgine Maria (Speculum Carmelitanum). Die „Bucolica“ des Baptista Mantuanus hat als „nützliche“ neulateinische Schullektüre ebenfalls in zwei Exemplaren überleben können. Hingegen kann das Unterkapitel „13.2.11.4 Spiritualität im Karmelitenorden“ lediglich einige Schriften zur Annen- und Marienverehrung sowie zur Skapulierfrömmigkeit benennen – alles weitere einst Vorhandene ist verloren.

Der zweite Band enthält die Appendices: eine Tabelle mit dem rekonstruierten Bibliotheksbestand einschließlich der Signaturen und bibliographischen Nachweise und 418 Abbildungen der im Text beschriebenen Alt-Signaturen, Besitzvermerke, Marginalien u. a. Eine umfangreiche Bibliographie und ein Personennamenindex ergänzen diesen Band.

Was Annelen Ottermann selbst als das Ziel ihrer Untersuchung benennt, „die Sammlungsphysiognomie einer seit 200 Jahren institutionell und räumlich nicht mehr existenten Bibliothek [...] als Quelle für interdisziplinäre Fragestellungen wahrnehmbar und zugänglich“ zu machen (20), hat sie souverän und in überzeugender Weise erreicht. Sie zeigt zugleich auch die Perspektiven für die Forschung auf, um ihre gewonnenen Ergebnisse durch parallele Analysen anderer Karmeliten- und Mendikantenbibliotheken in einen größeren Rahmen zu stellen. Damit bietet sie eine willkommene Plattform für weiterführende interdisziplinäre Forschungen zur Kultur-, Geistes- und Wissenschaftsgeschichte der Mendikantenorden an.

EDELTRAUD KLUETING T.O.CARM

² Im rekonstruierten Bestand befindet sich jedoch eine Vita der Maria Magdalena von Pazzi O.Carm. Annelen Ottermann bezeichnet die große Mystikerin des Karmelitenordens irrtümlich als „Discalceatin aus dem Konvent von Florenz“ (666) und versieht ihren Namen im Register mit dem Zusatz „OCD“. Irreführend ist die Angabe des Todesjahres mit „1604/07“, da die Heilige bekanntlich am 25. Mai 1607 starb.

³ Von Juan Bautista de Lezanas vierbändigem Werk „Annales...“ lässt sich in dem rekonstruierten Bestand heute allerdings nur noch der 3. Band nachweisen.

LAURA BARBACCI, MERI SBAFFI, MARIA CRISTINA ZANOTTI, *La chiesa di San Marco. Un gioiello nascosto*, Edizioni GEI, Jesi 2017. Illustrazioni a colori e in bianco e nero; mm. 200x250, pp. 96.

L'Italia è così ricca di testimonianze artistiche e archeologiche che non poche volte alcune di esse passano inosservate solo perché lasciate in ombra da monumenti di prima importanza per storia, bellezza o imponenza, oppure perché il turista distratto o il semplice visitatore inesperto non vengono ben orientati dalle guide. Queste ultime, poi, il più delle volte si limitano a qualche cenno sommario e rapido, senza però riuscire a far gustare i dettagli o indicare percorsi storico-artistici adeguati.

È questo anche il caso della chiesa di San Marco in Jesi, gioiello del gotico lombardo, dalla storia avvincente e di indubbio interesse artistico. In tal senso è ben giusto dedicarle quelle tre ore di cui parla don Vittorio Manganelli nella presentazione del libro: "Gustare San Marco" (pp. 11-12). Così pure vale la pena di ripensare alla ricchezza di storia, arte e cultura che la chiesa offre, benché sconosciuta ai più, come già si evince dalle pagine dell'Introduzione, firmate dal prof. Attilio Coltorti (pp. 13-14), il quale evidenzia anche alcune interessanti scoperte, dovute all'accurato lavoro di ricerca negli archivi cittadini svolto dalle autrici del volume.

L'agile pubblicazione che presentiamo colma una lacuna – la mancanza di una pubblicazione specifica sulla chiesa di San Marco – ed offre una presentazione accurata e completa delle vicende storiche della chiesa, della sua struttura architettonica, delle decorazioni e dei manufatti contenuti. Le numerose illustrazioni a colori e in bianco e nero – molto belle le fotografie a colori di Paolo Roscini – aiutano il lettore a orientarsi e a riconoscere i diversi elementi descritti dalle autrici.

Si tratta infatti di un libro a più mani, che si apre con l'agile ma accurata presentazione delle vicende storiche della chiesa a firma di Meri Sbaffi (pp. 17-32). Si prosegue poi con la descrizione fatta da Laura Barbacci della struttura architettonica (pp. 33-46) e degli affreschi (pp. 47-56); la stessa studiosa avanza infine la suggestiva ipotesi della presenza templare nel sito (pp. 57-66). Infine Maria Cristina Zanotti affronta diverse questioni attinenti all'arredo: la discussa collocazione della statua della Vergine di Loreto (pp. 67-72), i restauri (pp. 73-76), la cui storia è corredata dal ritrovamento della relazione del vescovo Corsi (pp. 77-80), la manutenzione (pp. 81-84) e gli arredi (pp. 85-90).

Il libro si fonda sull'analisi diretta del monumento sostenuta da una ricerca delle fonti d'archivio, alcune inedite, e dall'esame di una ricca bibliografia specifica, oltre che di una sitografia di consultazione, indicate alle pp. 92-96. In tal senso sarebbe stato utile se fosse stato accolto l'invito delle monache carmelitane a tener conto di alcuni documenti forniti in copia e a consultare, tra gli altri, almeno il lavoro di Emanuele Boaga, *Le Carmelitane di Jesi: appunti di storia e spiritualità* (Jesi 1985), da cui si sarebbero potute trarre altre importanti notizie riguardo al periodo in cui la chiesa è stata affidata alla

custodia delle Carmelitane e così correggere qualche piccola imprecisione, come quella di p. 42 quando si parla di donazione del villino Grizi alle monache, le quali invece acquistarono l'edificio per trasformarlo in monastero, come invece giustamente rilevato da Maria Cristina Zanotti alla p. 81.

D'altra parte questa nota non tocca che marginalmente l'argomento del libro, che resta senza dubbio importante e assai utile per chi voglia soffermarsi a conoscere un'opera d'arte medievale purtroppo segnata dal tempo e dai restauri non sempre felici del passato, ma ancora bella e imponente nella sua semplice linearità.

Il merito delle autrici sta anche nell'aver saputo dare attenzione ai particolari che suggeriscono interessanti percorsi iconografici e storici. Una considerazione particolare in tal senso va data alle pagine curate da Laura Barbacci alla rilettura della struttura architettonica e iconografica della chiesa. Molto interessante la descrizione degli affreschi e in particolare di quello della parete di fondo, raffigurante la crocifissione. Si tratta in questo caso di un tema assai caro alla spiritualità francescana, che rilegge la storia alla luce del mistero dell'incarnazione del Verbo e della sua morte redentrice. Nella raffigurazione della scena della crocifissione in San Marco si riconosce in controluce realizzato il giudizio: alla destra del Crocifisso i salvati, certo dolenti ma in attesa della risurrezione (in questa prospettiva la figura in nero, aureolata, con lo sguardo fisso al Crocifisso può esser letta come raffigurazione della Chiesa o dell'anima cristiana, certamente sul modello mariano), e alla sinistra i dannati, intenti alle cose della terra, come i soldati intendi a dividersi le vesti, ma non la tunica (cfr. Gv 19,23-24). Tra questi ultimi però fa eccezione il Centurione capace di riconoscere e confessare il Figlio di Dio salvatore del mondo: c'è sempre una possibilità di riscatto e salvezza per tutti.

Nelle note di Laura Barbacci risaltano anche le pagine relative all'ipotesi – mi si permetta di dire così in mancanza di altri riscontri documentari che la avvalorino in modo definitivo – della presenza dei Templari nella Chiesa, almeno come custodi e amministratori, anche quando essa era già affidata ai Francescani. Su questa ipotesi suggestiva vale la pena di sottolineare che oltre ad alcuni indizi tratti dalla struttura architettonica (per esempio il ripetersi della cifra cristologica dell'otto), o di un paio di elementi scultorei (il pluteo con la triplice cornice posto a chiusura della lunetta del portale, o la croce patente di una chiave di volta, o ancora l'esapetalo e la foglia di quercia sui capitelli del presbiterio) una parte degli indizi portati a suo favore sono di natura iconografica. Benché la presenza dei Templari nelle Marche sia ormai attestata da varie testimonianze ed evidente in diversi luoghi di culto coevi e quindi è senz'altro possibile riconoscerla anche nel caso di San Marco, tuttavia suggerirei – sempre submissa voce – una certa cautela, soprattutto in considerazione dei pesanti, ripetuti e spesso incauti restauri subiti dalla chiesa nel corso dei secoli, fino a quello operato tra il 1851 e il 1854 dall'architetto Angelucci, dal professor Valeri e dal pittore Sozzi. Ciò che ora si può ammirare della chiesa e delle sue decorazioni si deve

principalmente ai loro interventi: «la chiesa che vediamo oggi, in fin dei conti, è quella uscita dalle mani del Sozzi e del Valeri nel 1854. [...] quanto degli affreschi originali è presente sotto i rifacimenti ottocenteschi?» (p. 80). Pertanto, se non si può rigettare a priori l'ipotesi di un patronato templare perché avvalorata da diversi indizi consistenti, non mi pare però che storicamente la si possa ancora dare per certa.

Tutto ciò conferma ancora una volta, semmai ce ne fosse bisogno, il valore di questo lavoro di ricerca, che oltre a offrirci un'eshaustiva presentazione della chiesa di San Marco, lascia intuire alcuni spunti di ricerca ulteriore. Finalmente i cittadini e gli ospiti di Jesi oltre a poter ammirare i palazzi e le chiese del centro cittadino, le affascinanti memorie federiciane, nonché quelle relative al Pergolesi, potranno anche conoscere in profondità una testimonianza significativa offerta da un monumento che raccoglie in sé la memoria di una serie di passaggi e interventi di grande significato per la storia civile e religiosa della città e del nostro Paese.

GIOVANNI GROSSO, O.CARM.

MARIOLOGIA

LUIGI BORRIELLO, LUIGI GAETANI (a cura di), *Maria discepola e sorella. Madre di Misericordia*, LEV, Città del Vaticano 2017, 646 pp., ISBN: 978-8-826-60015-4.

Il corposo volume di oltre 600 pagine presenta gli atti di due Convegni di Mariologia Carmelitana svoltisi nel 2014 a Sassone (Ciampino-Roma) e nel 2016 a Maddaloni (Caserta). Si tratta di una iniziativa portata avanti da entrambi gli Ordini che ha avuto il suo avvio nel 2012 con un primo Convegno svoltosi a Jaddico in Puglia i cui atti sono stati pubblicati sempre dalla LEV in un volume dal titolo *Per una mariologia carmelitana* nella collana *Studi Carmelitani* curata da Luigi Borriello ocd.

Il volume si apre con una presentazione piuttosto estesa del prof. S. Perrella in cui, alla luce di recenti studi, si fa il punto delle ultime acquisizioni mariologiche collegate ai problemi e delle urgenze più attuali del momento, quali ad esempio il tema delle apparizioni e mariofanie, il discorso sulla simbolica, ecc. Il primo dei due convegni, che costituisce la prima parte del volume, si incentra sui due titoli mariani – particolarmente cari al carisma carmelitano – di *discepola* e *sorella* e comprende ben 12 interventi di varia lunghezza che, con taglio storico e antropologico, mostrano la vicinanza di Maria al piano di Dio (giustificando il titolo discepola) e alla dimensione umana (consolidando la sororità propria di Maria svolta nei nostri confronti). Il testo si apre con il bel contributo della prof.ssa C. Militello, da lungo tempo impegnata nell'affrontare le tematiche femminili nella teologia e soprattutto nell'ecclesiologia, che sotto il titolo *Maria di Nazareth, donna mediterranea* insiste sul ruolo unificatore che Maria svolge nei confronti delle tre religioni

monoteiste – si augura l'autrice – possa essere superato da Maria quale paradigma di una ritrovata dignità di uomini e donne oltre la fede politica e religiosa, per far emergere la dignità della persona nella sua globalità.

A questa apertura di natura antropologica seguono i contributi di natura biblica (C. Pagliara), ecumenica (G. Cereti) per poi entrare nella dimensione storica attraverso l'epoca patristica medievale e moderna (L. Di Girolamo - G. Grosso) al fine di descrivere la recezione e la modulazione dei due titoli in questione (discepola e sorella) attraverso le varie epoche.

Nel successivo contributo (*Santa Maria di Nazareth, sorella e amica di futuro*) S. Perrella fa il punto sulla dimensione dogmatica e sistematica relativa a Maria esaminando soprattutto il titolo sorella partendo dalla Bolla *Misericordiae Vultus* di papa Francesco. Si tratta di un lungo contributo nel quale l'autore pone insieme varie voci che costituiscono il panorama teologico attuale.

I restanti interventi a questo Convegno – raggruppati nella sezione finale della prima parte – toccano alcune figure specifiche del Carmelo (nei suoi due rami) quali il medievale G. Baconthorpe (M. Alfarano), S. Maria Maddalena de' Pazzi (A. Neglia), il mistico Giovanni di San Sansone (C. Camilleri) e le tre grandi figure del Carmelo teresiano (Elisabetta della Trinità e Teresa Benedetta della Croce curate entrambe da A. L'Afflitto e Teresa di Lisieux curata da L. Borriello), ognuna con i propri tratti distintivi. Emerge perciò un ampio mosaico di voci che rendono ragione e scendono nel dettaglio sull'uso e sulla diffusione di tali titoli in seno alla famiglia carmelitana, guardandone anche lo svolgimento storico-teologico.

La seconda parte del volume con i suoi 7 contributi, corredati dalla conclusione affidata ancora alla prof.ssa C. Militello, prende in esame il dato della misericordia, anche in relazione all'Anno Giubilare ad essa dedicato e voluto dall'attuale pontefice. Come per la prima parte, si segue lo schema consolidato in cui al percorso biblico e quindi storico si affiancano tematiche specifiche o personalità particolari relative al binomio Maria-Misericordia. Rispetto al precedente convegno, questo è apparso più concentrato anche nella stesura dei contributi. Infatti dopo aver dato voce alla parola di Dio articolata nell'AT (C. Pagliara) e nel NT (A. Farca) si ripropongono i percorsi che dall'epoca patristica e moderna (L. Di Girolamo - G. Grosso) arrivano alle soglie del Vaticano II le cui acquisizioni sono illustrate da A. L'Afflitto e S. Perrella. Il primo pone sotto il denominatore comune della misericordia i due dogmi mariani del XIX e XX secolo (Immacolato Concepimento e Gloriosa Assunzione), il secondo pone invece in correlazione il Dio-Misericordia con Maria che ne diviene e ne resta la destinataria singolare e principale. Entrambi i contributi mostrano abbondante documentazione.

Particolare rilievo viene successivamente dato, da parte di P. F. Léthel, al p. Marcello della Vergine del Carmelo (al secolo Boldizsar Marton, religioso del Carmelo teresiano vissuto tra il 1887 ed il 1966) e al ruolo che, nel suo pensiero e nella sua esistenza, ha svolto la *Mater misericordiae*.

La pregevole conclusione del volume redatta dalla prof.ssa C. Militello, oltre ad essere una sintesi delle tematiche emerse nel convegno sulla *Mater misericordiae* e a fornire un giudizio positivo sull'articolazione dei contributi, guarda all'insieme dei due convegni come piattaforma dalla quale partire per affrontare ed esplorare, con l'aiuto e l'ascolto dello Spirito Santo, altri terreni che possono allontanare da un certo deleterio ristagno e da una presentazione manchevole (soprattutto sul piano ecclesiologico) e non rispettosa dell'incidenza che il mistero di Maria possiede nella vita del Carmelo e dell'intera Chiesa. A questo proposito, la pista iconografica suggerita dalla prof.ssa Militello appare ottimale nell'incrementare l'interesse su Maria nella tradizione carmelitana e, più in generale, in quella della Chiesa. Si tratta di un *input* assai prezioso, offerto dall'autrice, che dovrebbe essere raccolto per la prosecuzione dell'iniziativa che, voluta da L. Borriello con suoi collaboratori e partecipanti ai tre Convegni (da menzionare anche la presenza di laici e suore ocam e ocd), ha mosso i primi passi con buon successo.

C'è da osservare che tutti gli studi di entrambe le sezioni sono assai documentati con note talvolta molto corpose, ma in alcuni casi non sempre, sul piano metodologico, rispettosissime dell'omogeneità dei caratteri.

Un volume, quindi, ricco che può servire per ulteriori e personali approfondimenti.

LUCA M. DI GIROLAMO, OSM

PETER TYLER, EDWARD HOWELLS, (eds.) *Teresa of Avila: Mystical theology and spirituality in the Carmelite tradition*, (London & New York: Routledge, 2017). www.routledge.com. pp 153. ISBN 978-1-4724-7884-9. RRP £110.00.

This remarkable collection of ten academic papers was presented at a three-day conference held at St. Mary's University, Twickenham, in 2015 to celebrate the 500th anniversary of St. Teresa of Avila's birth. The book brings together outstanding contributions, including some from international figures, covering several areas of Teresian research including medieval studies, philosophy, psychology and pastoral and systematic theology. The collection also includes the final contribution to the conference which was a presentation by three Carmelite nuns who offered a rare insight into their own understanding and experience of living the ideal that Teresa proposed. This book would make an important addition to any Carmelite or theological library. The studies have been arranged for this publication in three sections: the context, the impact and the 21st-century relevance of Teresa.

The context is developed in three papers looking at the influence of St. Augustine (Professor Bernard Mc Ginn), the antecedents in the medieval tradition who influenced Teresa (Dr. Edward Howells) and a discussion of the roots of the Carmelite ideal through a study of the hermits of Mount Carmel

and the written sources of early developments which were known to Teresa. (Fr. Wilfrid McGreal, O.Carm.).

Dr. Rowan Williams opens the section on Teresa's impact with a study of her Eucharistic understanding in the context of the Reformation, and the appeal she has, and has had, beyond the Roman Catholic Church. He sees her distinctive Eucharistic themes as continuing to provide material for a deeper 'Eucharistic conversation' (p. 74). The second contribution in this section is from two Carmelite friars, Fr. Matthew Blake, O.C.D., and Fr. Iain Matthew, O.C.D. Father Blake analyses her vocation as a foundress, relating this 'rare gift' (p. 81) in Teresa to a universal possibility to be open to the call of God. Father Matthew puts forward Teresa's intimate prayer in the context of the Resurrection of Jesus through his 'accessibility, availability [and] aliveness' (p. 82).

In considering Teresa's relevance in the 21st century, the conference heard, by a television link, the French philosopher Julia Kristeva recount her own deep relationship with Teresa for more than 10 years which culminated in her book *Thérèse mon amour*. As a Freudian and post-Freudian psychologist, she saw Teresa as 500 years ahead of her time by elucidating 'that strange experience which is at the boundaries of meaning and sensation, body and soul together: the secrets of writing. At these extremities Teresa is our contemporary.' (p. 105).

Professor Gilliam Ahlgren identified the links between theology and spirituality which is so evident in Teresa's writing. She pointed out the Jesuit influences on Teresa, but states that Teresa 'moves Ignatian spiritual practices into the deeper realms that perhaps Ignatius lived but certainly never wrote about.' (p. 110). The contemporary relevance of Teresa's insistence that good works are the outcome of prayer means that partnership with God is not simply an internal experience but a whole 'way of being in the world' (p. 118).

The final contribution in the book comes from three Carmelite nuns. Sister Jo Robson, O.C.D., began by noting what she sees as a 'disconnect' between academic study and those who continue to live the Teresian charism, suggesting the urgency in this postmodern society to establish a link (p. 121). She noted how Teresa 'never ceased to insist on the primacy of the nuns' lived experience', adding that this does not mean the nuns live in 'living museums of 16th-century Spain' (p. 122). To illustrate possibilities for a dialogue, two other nuns offered contemporary comment. Sister Mary of St. Joseph, O.C.D., examined the contrast between the busy nature of modern life and the rhythm of life in Carmel and the freedom of prayer 'which can be bewildering, even paralysing, if you come from a world wherein everything has to be evaluated, boxes have to be ticked, and stars 1 to 5 have to be allocated.' (p. 124). This, she said, is far from Teresa's advice on prayer in the *Way of Perfection*: 'Just look at him.' Sister Philomena Sergeant, O.C.D., commented on the particular difficulties for novices today coming 'from a culture where extreme autonomy or individualism is the norm, where consumerism gives people their value, and where there is a subtle pressure to conform, to the accepted norms of casual sex or drug abuse. The concepts of community and lifelong commitment

are particularly challenging today.' (p. 127). She pointed out the courage needed to grow in the self-knowledge which is both painful and liberating. Her final comment is on living in community which 'is the ground of all else and the very heart of Christianity itself.' (p. 129).

In the final contribution in this book, Sr. Jo Robson, O.C.D., draws together the possibilities for dialogue between premodern tradition and postmodern thought, where neither can be ignored. This is reflected in the teaching and practice of St. Teresa herself, who was 'thoroughly embedded in, and alert to, the social and cultural specificity of her own period, and indeed when she sought a restoration of the values and conditions of the primitive Carmel this was no flight of nostalgic sentimentality, but a hard-nosed recognition that those principles and circumstances could facilitate a realistic and effective response to the urgent needs of her own era.' (p. 135).

This wide-ranging book offers stimulus for further study in the areas covered, and considerable material for further reflection and study on the life, writing and impact of Teresa of Avila.

SHEILA GRIMWOOD

LIBRI AD CONSILIUM COMMENTARIORUM MISSI

1. CLAIRE DUMONT, *Contemplate the gentleness of God*, translated from the French by Gabriella Blais, re-reading: Denise Renaud and Jacqueline Lagrandeur, (The Fiery Arrow Collection, [11]), Leuven [etc.], Peeters, 2017, pp. xxviii+310, ill. ISBN 978-90-429-3464-1.

2. WARREN FELT EVANS, *The spiritual journals of Warren Felt Evans: from Methodism to mind cure*, edited by Catherine L. Albanese, (Religion in North America), Bloomington, Indiana University Press, 2016, pp. xii+303 p. ISBN 978-0-253-02243-1.

3. GEORGE GEISBAUER, O.CARM., Titus Brandsma O.Carm. Märtyrer in Dachau, Eigenverlag Karmeliterkloster Köln, 2017, pp. 56, ill.

4. PIETRO PONTE O.M., *Vita di S. Nicola da Longobardi Oblato professore dell'Ordine dei Minimi di S. Francesco da Paola*, riscritta fedelmente dalli processi di sua beatificazione e canonizzazione, edizione critica a cura di Rocco Benvenuto, O.M., Paola, Pubblisfera Edizioni, 2014. pp. 456+16 tavole a colori, ill. ISBN 978-88-97632-65-8.

5. UN FRATE CARMELITANO. *Il giardino chiuso*, (Riflessi gold), Padova, Messaggero di Sant'Antonio, 2017, pp. 181, ill. ISBN 978-88-250-3547-6.

DE EXTERNO COMMENTARIORUM APPARATU
PRO SCRIPTORIBUS IN EPHEMERIDIBUS "CARMELUS" INSTRUCTIO

NORME EDITORIALI PER *CARMELUS*

1. Lunghezza dell'articolo: da 25.000 a 75.000 caratteri circa (inclusi spazi e note), su carta A4.

2. Note: le note vanno messe a pie' di pagina; vi preghiamo di indicare sempre questi dati bibliografici: Nome/i, Cognome/i (maiuscoletto), titolo in corsivo e altre informazioni, città, edizione o casa editrice, anno, pagina/e.

Esempio: JOACHIM SMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the Council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

Quando lo stesso autore viene citato nella nota immediatamente successiva, si scrive solamente: Ibid. e pagina.

Esempio:

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: JOACHIMSMET, *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 JOACHIMSMET, *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

Surname, name

(If the author is a religious, add the name of his Order or congregation in abbreviated form)

Title, subtitle; responsibility**Editor****Place of publication****Year****Pages****Illustrations ?****Measurement** (in cm.)**ISBN** 978 -.....-.....-.....-.....**Series****Edition** (when 2nd, 3rd, ...)**Notes**

(If the book only partially concerns a Carmelite subject; chapter pages, etc.)

Example:

SWANSON, ROBERT NORMAN. Indulgences in late medieval England: passports to paradise? New York, Cambridge University Press, 2007. xiv, 579 p., ill.; 24 cm. ISBN 978-0-521-88120-3.

On pp. 288-294, John Baconthorpe.
If the title alone gives no indication of the contents, briefly state its theme in a note. This will help to classify the entry in the bibliography.

Magazine

Surname, name

(If the author is a religious, add the name of his Order or congregation in abbreviated form)

Title, subtitle**Name of the periodical****Volume number****Place of publication****Year****Pages on which the article appears****Number of the issue****Notes**

(If an article only partially concerns a Carmelite subject)

Example:

SMET, JOACHIM, O.CARM., 1915- .
Some notes on the Touraine reform, *Carmel in the World* 48 (Roma 2009) n. 3 pp. 118-144.

If the title alone gives no indication of the contents of the article, briefly state its theme in a note. This will help to classify the entry in the bibliography.

Cum permissu superiorum

C A R M E L U S

Direttore responsabile: Giovanni Grosso

Proprietà della Curia Generalizia dei Carmelitani dell'Antica Osservanza:

Via Giovanni Lanza, 138 - 00184 Roma, Italia

Direzione e Redazione: Via Sforza Pallavicini, 10 - 00193 Roma, Italia

Amministrazione: Edizioni Carmelitane, Via Sforza Pallavicini, 10 - 00193 Roma, Italia

Registrato alla Cancelleria Tribunale di Roma, Decr. 3637 del 4.1.1954