

IT ISSN 0008-6673

# CARMELUS

COMMENTARII AB INSTITUTO CARMELITANO EDITI

*VOLUME SEXAGESIMUM SEPTIMUM*

2020



EDIZIONI CARMELITANE

Copyright © 2021  
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.

Bibliographiaannualis: Jakub Walczak, O.Carm.

Cooperatores: Anastasia Cucca, O.Carm., Leopold Glueckert, O.Carm.,  
Fernando Millán Romeral, O.Carm., Guy Martial  
Djomandji Zofiet, O.Carm., Christian Körner, O.Carm.,  
Kurt Mizzi, O.Carm., Giovanni Grosso, O.Carm.

---

*Finito di stampare nel mese di luglio 2021  
dalla Tipolitografia 2000 sas di De Magistris R. & C.  
Via Trento, 46 – 00046 Grottaferrata (Roma)*

## SUMMARIUM

- CARLO CICCONE O.CARM., Le prime Costituzioni dell'Ordine Carmelitano ..... 11

*Il testo più antico delle costituzioni dei Carmelitani giunto fino a noi è quello approvato dal capitolo generale di Londra del 1281, ma quasi certamente già nel 1247, al momento in cui fu approvata la Regola, i Carmelitani ebbero già delle costituzioni. L'articolo lo esamina e lo commenta nei punti fondamentali con riferimento alle fonti e al contesto della vita religiosa contemporanea. La nota derivazione delle costituzioni carmelitane da quelle dei Frati Predicatori viene tenuta presente per evidenziare le specificità del Carmelo così come furono espresse dalla legislazione propria. Si mettono in evidenza alcuni aspetti come la questione della scelta dei luoghi, le forme e le modalità di apostolato, l'itineranza e il diritto penale.*

*The oldest text of the Carmelite constitutions that has come down to us is the one approved by the general chapter of London in 1281, but almost certainly already in 1247, at the time the Rule was approved, the Carmelites already had constitutions. The article examines and comments on it in the fundamental points with reference to the sources and context of contemporary religious life. The well-known derivation of the Carmelite constitutions from those of the Friars Preachers is kept in mind to highlight the specifics of Carmel as they were expressed by its own legislation. Some aspects are highlighted such as the question of the choice of places, the forms and modalities of the apostolate, itinerancy and criminal law.*

- GIOVANNI GROSSO O.CARM., Carmelite charism, mission, and ordained ministry: the prophetic carmelite identity in the apostolic dimension ..... 101

*La questione del rapporto tra carisma religioso e ministero ordinato è un tema ancora discusso. L'articolo esamina tale rapporto a partire dall'esperienza concreta dell'Ordine Carmelitano, mettendone a confronto il carisma con le diverse attualizzazioni storiche del ministero, in particolare quello presbiterale. Si propone quindi una breve sintesi delle diverse forme di ministero e missione assunte dall'Ordine nel corso della storia. Alla luce di quanto emerso si affronta la questione del rapporto tra i frati ordinati e fratelli laici in riferimento al carisma e alla missione nelle loro espressioni. L'articolo si conclude con la proposta di alcune prospettive e piste di riflessione.*

*The question of the relationship between the religious charism and the ordained ministry is still a debated topic. The article examines this relationship starting from the concrete experience of the Carmelite Order, comparing its charism with the various historical presentations of the ministry, in particular the presbyteral one. A brief summary of the various forms of ministry and mission assumed by the Order throughout history is therefore proposed. In the light of what has emerged, the question of the relationship between ordained brothers*

*and lay brothers is considered with reference to the charism and mission in their expressions. The article ends with the proposal of some perspectives and paths for reflection.*

CECILIA TADA, Rilettura del Carisma della Congregazione delle Suore Carmelitane missionarie di S. Teresa del Bambino Gesù alla luce della teologia della missione contemporanea . . . . .

125

*Questo articolo raccoglie in sintesi le ricerche e le riflessioni fatte nel corso degli anni e che sono state oggetto di studi in convegni e seminari, nonchè oggetto di pubblicazione sia ad uso interno, quanto da parte della casa editrice, coll'intento di evidenziare ogni volta di più e di far conoscere con maggiore chiarezza il carisma della congregazione ereditato dai nostri fondatori madre Crocifissa Curcio e padre Lorenzo van den Eerenbeemt. Con questo articolo, il nostro scopo è di evidenziare il carisma della congregazione, individuandolo in modo attuale e concreto, cercando di proporre la sua rilettura con le implicazioni e le domande che sono inerenti e consequenziali, al fine di provocare la definizione dei dettagli e dei particolari che esso implica, tenendo in conto del contesto storico-sociale e religioso in cui viviamo. Il tema della missionarietà è un tema che rimarrà sempre aperto. In modo particolare chi desidera capire più profondamente quello che lo Spirito ha voluto suggerire ai nostri fondatori e tradurlo nella vita quotidiana dovrebbe, prima di tutto, essere aperto allo stesso Spirito in un atteggiamento di grande umiltà e, per la luce da lui elargita, entrare in un processo di discernimento per capire ogni indicazione e arrivare a una sintesi che rappresenterà il consenso di tutte le persone che hanno a che vedere con il Carisma missionario riletto alla luce dell'orientamento della Chiesa. In forza del carisma missionario le suore Carmelitane sono chiamate a realizzare il grande desiderio di S. Teresa: la conversione del mondo intero. L'espressione "conversione del mondo intero" fu riferito dai fondatori per significare la passione missionaria della Santa di Lisieux: "amare Gesù e farlo amato da tutti" perché il Regno di Dio cresca in mezzo agli uomini.*

*This article summarizes research and reflections that have been done over the years, made public and familiar to us through group studies, national seminars, meetings by regions, national and international congresses, as well as studies made by publishing houses, in an attempt to show more and more clearly the Congregation's charism inherited from our founders Mother Crucifixa Curcio and Father Lourenzo van den Eerenbeemt. In the most pedagogical way possible, we aim to highlight the charism of the congregation that has been read over and over, trying to sort out in a modern and concrete way its reinterpretation, presenting its implications and consequent demands. We are trying to provoke the definition of the ramifications that all this implies for today in our history. As a result of the missionary charism, the Carmelite Sisters are called to fulfill Saint Theresa's great desire: the conversion of the whole world. The expression "conversion of the whole world" is meant, by the founders, to signify the missionary passion of the Saint of Lisieux: "to love Jesus and make him loved" by all so that*

*the Kingdom of God may expand among men. It means knowing Jesus, the one sent by Father, since only in Jesus all can find salvation; "Salvation is found in no one else, for there is no other name under heaven given to mankind by which we must be saved" (Acts 4, 12).*

JAKUB WALCZAK O.CARM., Spousal Hospitality and the Doctrine of St. John of the Cross . . . . . 141

*The aim of this article was to explore the relationship between God and the human person, described by St. John of the Cross, using the language of hospitality. This work deals with three different aspects of hospitality: first, it investigates the notion of hospitality and then, secondly, links it with the spousal metaphor to create the expression 'spousal hospitality'. Finally, it demonstrates how to read the readings of John from the perspective of 'spousal hospitality'.*

*I genuinely believe that this approach will give a new and helpful tool for interpreting John. Such a tool might be useful especially for those who find difficulty in overcoming the barrier of the technical language that John uses.*

*Lo scopo di questo articolo è l'esplorazione del rapporto tra Dio e l'uomo descritto da Giovanni della Croce, usando il linguaggio dell'ospitalità. L'articolo tratta di tre diversi aspetti dell'ospitalità stessa. Il primo è un approfondimento della nozione di ospitalità. Il secondo è il suo collegamento con la metafora sponsale per cui si può creare l'espressione "ospitalità sponsale". Il terzo è la dimostrazione che quest'ultima appare come un tema implicito negli scritti di Giovanni della Croce per quanto riguarda il rapporto tra Dio e l'uomo.*

*Credo che questo approccio sarà un nuovo e utile strumento per interpretare Giovanni della Croce. Tale contributo può essere specialmente opportuno per tutti quelli che si trovano nella difficoltà di superare la barriera del linguaggio tecnico usato da Giovanni della Croce.*

ELIZABETH WILHELMSSEN, "El cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por Fe" y su génesis en la reclusión carcelaria de San Juan de la Cruz en Toledo . . . . . 179

*El eslabón cronológico entre la comunicación de Theotoucoupulos con las descalzas de San José y su creación del cuadro del «Paisaje» es un sujeto que merece reflexión. La aludida serie de lienzos grequeses intriga porque contiene una imagen de un edificio que bien puede haber sido el Carmelo Calzado. Estos particulares no prueban categóricamente que, en el momento de la génesis artística del 'Paisaje', Domenikos se haya propuesto representar la epopeya espiritual fray Juan. Pero tampoco puede descartarse del todo la posibilidad.*

*The chronological link between the communication of Theotoucoupulos with the Discalced Carmelites of Saint Joseph and his painting of the 'Paisaje' is a subject worthy of reflection. The alluded to series of 'Grecoesque' paintings is intriguing since it depicts a building that may well have been the Calced Carmelite Convent. These particulars do not prove categorically that, in the moment of the artistic origin of the*

*'Paisaje', Domenikos may have resolved to represent the spiritual epic poem of Friar John. But the possibility cannot be discarded either.*

DOROTHEE BACKWINKEL / MICHAEL PLATTIG O.CARM., Teresa of Avila – 50 years a Doctor of the Church . . . . . 207

*On September 27, 1970, Pope Paul VI solemnly proclaimed Teresa of Avila the first female Doctor of the Church. This article takes the 50th anniversary of this event as an occasion to reflect on its meaning and its possible implications. The article sets out the prerequisites for the church to issue such a proclamation and it examines the possible consequences of the appointment of women (without theological formation) as Doctors of the Church for the teaching of the church and for women in the church.*

*Il 27 settembre 1970 papa Paolo VI ha proclamato solennemente Dottore della Chiesa S. Teresa d'Avila, prima donna in assoluto a ricevere tale titolo.*

*Cogliendo l'occasione del 50° anniversario di questo evento, il seguente articolo vuole aprire una riflessione sul significato e sulle possibili implicazioni di una tale scelta. Inoltre vuole porre in evidenza quali possano essere i prerequisiti per cui la Chiesa si spinga fino a proclamazioni come questa e vuole esaminare le possibili conseguenze, per il Magistero, della proclamazione di donne, che non hanno ricevuto una formazione teologica, quali Dottori della Chiesa.*

MONS. FILLIPPO IANNONE O.CARM., Cor orans. Una nuova normativa per i monasteri femminili di clausura . . . . . 229

*Dopo che papa Francesco ha offerto, nel 2016, a tutta la Chiesa e in particolare alla vita monastica contemplativa la Costituzione Apostolica Vultum Dei quaerere, per suo esplicito mandato la CIVCSVA ha emanato nel 2018 l'Istruzione applicativa, a completamento di un lungo processo di revisione e rinnovamento del diritto della vita consacrata contemplativa femminile. Tale istruzione, dal titolo Cor Orans, offre una visione arricchita e rinnovata di alcuni aspetti in particolare: l'autonomia dei monasteri, le forme e la regolamentazione della clausura, le competenze della S. Sede, del Vescovo diocesano e dei Superiori religiosi, le funzioni delle Federazione e dei suoi organi di governo, la formazione. Questi aspetti cerca di approfondire e chiarire il presente articolo, dal punto di vista del diritto canonico.*

*In 2016 Pope Francis handed over to the whole Church, and specifically to the contemplative monastic life, the Apostolic Constitution Vultum Dei Quaerere, in which he gave explicit mandate to the CIVCSVA to produce the consequent Implementing Instruction. Task accomplished in 2018 with the Cor Orans, after a long process of revision and renovation regarding the Law of contemplative consacrated life.*

*The Instruction gives an enriched and new vision of some particular aspects: the autonomy of monasteries, the forms and rules of cloister, the responsibility and power of the Holy See, of the diocesan Bishop and of the Regular Superior, the tasks of the Federation and its Offices, the formation.*

*The following article wants to deepen and clear all these points in the light of the Canon Law.*

**RICCARDO SPINELLI, Note d'archivio e precisazioni sui restauri seicettecenteschi della chiesa di San Paolino a Firenze . . . 257**

*Nell'articolo si ricostruiscono le vicende costruttive e decorative che interessarono la chiesa di San Paolino a Firenze tra il 1619 (anno della concessione del complesso conventuale all'ordine carmelitano) e il 1801, quando s'edificò l'importante Spezieria.*

*Nell'arco di quasi due secoli l'edificio sacro subì infatti numerose modifiche che presero il via con la ricostruzione pressochè integrale della primitiva chiesa, iniziata nel 1636 su progetto dell'architetto Francesco Morosi, anche se sarà con l'entrata in scena, nel 1667, dell'architetto Giovanni Battista Balatri che i lavori subiranno una vera e propria accelerazione.*

*Da quel momento, con il progredire della fabbrica - nel giugno del 1671 si cominciava a progettare la volta; nel maggio del 1676 si procedeva con la costruzione del nuovo coro - si realizzarono anche i due altari del transetto (il primo dedicato a Teresa d'Avila, nel 1676; il secondo a San Giuseppe, nel 1677) e si iniziava la cupola, terminata nel maggio del 1680. L'edificio, così rinnovato e ampliato ma non ancora terminato, veniva tuttavia benedetto il 23 gennaio del 1685 e dedicato ai santi Paolo Apostolo e Teresa d'Avila.*

*Nel corso del XVIII secolo ebbero luogo, all'interno dell'aula sacra, altri importanti lavori decorativi: nel 1725-'27 si rinnovò l'esistente altare di Santa Teresa che venne dotato d'un nuovo arredo plastico, dovuto allo scultore Girolamo Ticciati, come dipinto, questo ad opera dei pittori Pietro Marchesini e Ignazio Enrico Hugford; nel 1741 fu la volta dell'altare corrispondente, dedicato a San Giuseppe, anch'esso rinnovato ad opera dei pittori Domenico Ferretti, Vincenzo Meucci e il ricordato Hugford. Nella seconda metà del Settecento si registravano poi interventi sullo spazio antistante l'altare maggiore, la fattura dell'imponente organo sulla controfacciata prodotto nel 1780 da Benedetto e Filippo Tronci, la costruzione del nuovo altare maggiore in marmo iniziato nel 1791, dovuto al disegno di Francesco Masi e messo in opera dal marmista Lorenzo Bozzolini nel giugno del 1794.*

*The article reconstructs the construction and decorative events that affected the church of San Paolino in Florence between 1619 (the year the convent was granted to the Carmelite order) and 1801, when the important Spezieria was built.*

*In fact, over almost two centuries the sacred building underwent numerous changes that began with the almost complete reconstruction of the primitive church, begun in 1636 on a project by the architect Francesco Morosi, even if it will be with the arrival, in 1667, of the architect Giovanni Battista Balatri that the works will undergo a real acceleration.*

*From that moment, with the progress of the building - in June 1671 the vaulting began to be designed; in May 1676 the construction of the new choir was proceeding - the two altars of the transept were also built (the*

first dedicated to Teresa of Avila, in 1676; the second to St. Joseph, in 1677) and the dome began in May 1680. The building, thus renovated and enlarged but not yet finished, was nevertheless blessed on 23 January 1685 and dedicated to Saints Paul the Apostle and Teresa of Avila.

During the eighteenth century, other important decorative works took place inside the sacred hall: in 1725-'27 the existing altar of Santa Teresa was renovated and it was equipped with new molded furnishings, thanks to the sculptor Girolamo Ticciati, as a painting, this by the painters Pietro Marchesini and Ignazio Enrico Hugford; in 1741 it was the turn of the corresponding altar, dedicated to St. Joseph, also renovated by the painters Domenico Ferretti, Vincenzo Meucci and the aforementioned Hugford. In the second half of the eighteenth century there were interventions on the space in front of the main altar, the manufacture of the imposing organ on the counter-façade produced in 1780 by Benedetto and Filippo Tronci, the construction of the new high altar in marble begun in 1791, due to the design of Francesco Masi and put in place by the marble worker Lorenzo Bozzolini in June 1794.

RICHARD COPSEY O.CARM., The Carmelite background to the icon of the enthroned Virgin Mary in Nicosia . . . . . 275

*The recent restoration of the icon with the Virgin Mary with Carmelites preserved in Nicosia has enabled the Carmelite background of the painting and the content of the miracle pictures to be identified. This article explains how the icon was inspired by the miracle which took place in Toulouse in 1264 and the subsequent cures which were reported by pilgrims who prayed before the statue of the Virgin Mary there. From the striped cloaks of the Carmelites, the icon must be dated before 1287, probably c1270-1275. It is argued that the icon was originally commissioned to be placed in the chapel in Toulouse but, due to various events in the Order and elsewhere, it was left in Cyprus and adorned the Carmelite church in Nicosia.*

*La reciente restauración del icono de la Virgen María con los carmelitas, conservado en Nicosia, ha permitido identificar el trasfondo carmelita de la pintura y el contenido de las imágenes del milagro. Este artículo explica cómo el icono se inspiró en el milagro que tuvo lugar en Toulouse en 1264 y las curaciones posteriores que fueron divulgadas por los peregrinos que rezaban allí, ante la estatua de la Virgen María. De las capas barradas de los carmelitas se deduce que el icono debe ser fechado antes de 1287, probablemente entre 1270 y 1275. Se piensa que el icono fue encargado originalmente para ser colocado en la capilla de Toulouse, pero, debido a varios eventos en la Orden y en otros lugares, se dejó en Chipre y allí adornó la iglesia Carmelita en Nicosia.*



## EDITORIALE

The year 2020 is marked worldwide by the corona pandemic and this crisis confronts humanity with the reality that not everything is feasible and controllable and that the so-called modern lifestyle, especially in the richer countries, is not only unjust but also extremely fragile.

During this time, an edition of Carmelus appears in which there is no obvious reference to current events, in which there is no writing about the pandemic. Apart from the fact that it may be beneficial for some readers to deal with other topics and not sink into the information chaos about Corona, the articles do provide clues, ideas, points of view that could help here and there, with a crisis experience how to deal with Corona spiritually and thoughtfully.

The range of articles, from the analysis of legal texts to historical topics and spiritual content to art, opens up an open and broad perspective on the everyday question of how to shape life and the search for fundamental values and perspectives.

The relation to history to one's own becoming is not a museum venture, but always questions our present reality. As the theologian Johann Baptist Metz (+ 2019) wrote, it is a "dangerous memory". Of course, this is only possible if the readers' interest is not something museum-like, backward-looking, but allows questioning and has the courage to grapple with history and reality.

With this in mind, we wish you a fruitful and "exciting" reading.

The editorial staff



## LE PRIME COSTITUZIONI DELL'ORDINE CARMELITANO

CARLO CICONETTI, O.CARM.

Le più antiche (le *prime*) Costituzioni giunte sino a noi sono quelle del Capitolo di Londra (1281), ma certamente non sono queste, in assoluto, le *prime* Costituzioni dell'Ordine.

In questo articolo intendo anzitutto rileggere e interpretare le Costituzioni del 1281; Cerco, per quanto compatibile con la brevità dovuta, di cogliere le somiglianze con le Costituzioni dei Domenicani (1241) attinte, a loro volta, all'inizio, da quelle dei Premostratesi. In terzo luogo, avanzo una ipotesi sull'anno o gli anni in cui i Carmelitani emanarono o ricevettero per la prima volta le Costituzioni a integrazione della Regola *Bullata*. (1247).

Non seguirò sempre l'ordine delle materie contenute nelle Costituzioni, ma raggruppando le Rubriche per somiglianza di argomenti.

### 1. PREMESSA

Nel 1950 il P. Ludovico Saggi, O.Carm. ritrovò e pubblicò le Costituzioni del Capitolo di Londra (1281).<sup>1</sup> Il Codice presenta lacune, mancando totalmente alcune Rubriche. Nel 1953 ancora lo stesso P. Saggi rinvenne e pubblicò le Costituzioni del 1294.<sup>2</sup> Questo permette di colmare le lacune suddette supponendo che con molta probabilità non si discostino eccessivamente dalle precedenti.

Il P. Saggi osserva: «Tra i documenti che illustrano la storia carmelitana del secolo XIII d'ora in poi avrà un posto d'onore il testo che

---

<sup>1</sup> *Constitutiones Capituli Londinensis anni 1281*, LUDOVICUS SAGGI (ed.), in *Analecta Ordinis Carmelitarum*, 15 (1950), 203-245. (in seguito: SAGGI, Const. 1281, p.).

<sup>2</sup> *Constitutiones Capituli Burdigalensis 1294*, LUDOVICUS SAGGI (ed.), in *Analecta Ordinis Carmelitarum*, 18 (1953), 123-185. (= SAGGI, Const. 1294, p.), cito p. 123.

scoperto recentemente, ora pubblichiamo. È infatti l'unico esemplare delle Costituzioni di quel secolo che oggi conosciamo». Pubblicando le Costituzioni del 1294 corregge questa affermazione: «Siamo lieti oggi di poter ritrattare quell'affermazione e poter presentare ai cultori della storia carmelitana un altro testo preziosissimo, le Costituzioni del capitolo generale celebrato a Bordeaux il giorno di Pentecoste (cioè 6 giugno) dell'anno 1294...».

Quanto all'affermazione comune che le nostre Costituzioni sono attinte da quelle dei Domenicani egli afferma: «Ecco un ottimo argomento da indagare!». A me è sembrato utile raccogliere questo suo implicito auspicio, anche andando oltre. Ho tradotto quelle costituzioni le ho comparate alle Costituzioni Domenicane di S. Raimondo de Peñafort (1241), e ho anche tratto dalla loro lettura alcuni approfondimenti tematici. Naturalmente tutto è ancora allo stato di dattiloscritto, in attesa di eventuale pubblicazione delle Edizioni Carmelitane. In questo articolo cerco di dare un'abbondante anticipazione. Spero possa contribuire a una maggiore conoscenza non solo della storia dell'Ordine e delle sue fasi evolutive, ma anche del posto che vi occupa la legislazione, e contribuire, in qualche modo, a chiarire ulteriormente alcuni aspetti teologico-carismatici collegati alla Regola del Carmelo.

Mi rendo conto del pregiudizio corrente nei confronti del passato e della sua storia, tanto più se attiene ad aspetti giuridici. Il dubbio sulla sua utilità pratica ha sfiorato anche me. Infatti per la mia esperienza di governo a livello internazionale e provinciale non ignoro il livello di interesse non eccessivo persino per le attuali Costituzioni. Ho superato il dubbio per una sorta di "deformazione professionale" (!). Ammetto infatti che il primato nella vita religiosa appartiene all'aspetto biblico-teologico e alla spiritualità e carisma. Ma è storicamente documentato che, dopo un periodo di "stato nascente", la spiritualità basica della vita carmelitana, in ragione della esperienza vissuta, si è ulteriormente specificata in spiritualità eremitica, e di vita apostolica, attraverso strutture diverse. Condivido perciò anche per il nostro Ordine quanto afferma uno studioso Franciscano: «La normativa canonica traduce nella vita vissuta le convinzioni di ordine teologico e spirituale». In una visione realistica e senza pregiudizi non si può negare perciò alla "verità giuridica" una sua funzione rivelatrice anche della verità teologico-evangelica che le istituzioni di vita religiosa esprimono come vita vissuta e come normativa.<sup>3</sup> Lo studio

---

<sup>3</sup> ANDREA BONI, *La Novitas Franciscana nel suo essere e nel suo divenire* (cc 578/631), Pont. Ateneo Antonianum, Roma 1998, 15. Nello stesso senso va oggi incanalando

dei testi normativi permette perciò di rintracciare, sia pure con una certa approssimazione, le idee ispiratrici della scelta religiosa e la loro traduzione nella pratica quotidiana, anche attraverso lo specifico funzionamento delle strutture organizzative ed istituzionali che hanno retto e reggono le varie comunità religiose.

L'approccio ermeneutico corretto, di fronte a questi testi, deve esprimersi in una paziente attenzione all'interlocutore tanto lontano da noi: *un testo del passato trova anzitutto nel passato la sua prima interpretazione*. Comprensione intellettuale e anche empatica, come in ogni dialogo con il diverso, specialmente se si tratta dei propri antenati, delle proprie origini e dei primi passi organizzativi per un inserimento corretto nel tessuto delle istituzioni ecclesiali del tempo. Ritengo utile citare una riflessione del Lonergan sul «significato del nostro passato nel nostro presente»: «Il nostro passato ha fatto di noi quello che noi siamo, e, in base a questo capitale noi dobbiamo vivere, o altrimenti dobbiamo riprendere da capo. Non solo l'individuo è una entità storica che vive del suo passato, ma lo stesso vale per il gruppo». «Questo significa che noi viviamo della tradizione vivente che ci ha formati e con ciò ci ha condotti al punto in cui abbiamo cominciato a formarci».<sup>4</sup>

Premettiamo alcuni chiarimenti circa le varie accezioni del termine 'Costituzioni'.

## 2. VARIE ACCEZIONI ODIERNE DELLA PAROLA 'COSTITUZIONI'

Oggi con il termine 'costituzioni' si indicano testi molto diversi per genere letterario, valore legale e significato. «Generalmente si intende un testo scritto contenente quel complesso di norme che disciplina la vita personale e comunitaria degli appartenenti» a una determinata Congregazione.<sup>5</sup> Nel secolo XVI, infatti, con la nascita

---

dosi la controversia tra "una ecclesiologia giuridica e una ecclesiologia comunionale". E tuttavia in reazione a una tendenza che negava totalmente la dimensione giuridica della Chiesa-comunione oggi si è sviluppata una "ecclesiologia *teologicamente* giuridica", il diritto cioè ha una sua base teologico-evangelica, oltre alla sua natura concretamente pastorale. Cfr. DARIO COMPOSTA, *La Chiesa Visibile*, Città Nuova Editrice, Roma 1976. Può applicarsi anche alle Costituzioni quanto prescrive il Decreto Conciliare *Optatam totius* (n.16): «Nella esposizione del diritto canonico... si tenga presente il Mistero della Chiesa, secondo la Costituzione dogmatica *De Ecclesia*» (cfr. LG, n. 8).

<sup>4</sup> BERNARD J.F. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, Brescia, 1975, 197.

<sup>5</sup> EUGENIO COSTA, *Le Costituzioni degli Istituti Religiosi come espressione del carisma*, in *Civiltà Cattolica* (2001) vol. IV, quaderno 3635, 449-461; spec. 449.

dei Chierici Regolari, come ad esempio i Gesuiti, non vi era più l'obbligo di assumere una delle *Regole antiche* e il posto della Regola l'occupò la *Formula Istituti*, affiancata da *Costituzioni* che contengono norme sia spirituali che organizzative. Non esisteva una normativa canonica per gli Istituti non 'Regolari' e quelli sorti nei secoli XVI-XVII, perciò inizialmente, non erano riconosciuti come veri Istituti Religiosi (*Regulares*). Le loro *Costituzioni* contenevano perciò quasi esclusivamente gli elementi evangelici ed ascetici della vita religiosa. Con la loro approvazione dalla Sede Apostolica come Istituti Religiosi ebbero, in seguito, *Costituzioni* prevalentemente giuridiche. Nel 1901 furono stabilite dalla Congregazione dei Vescovi e Regolari *Normae* universali secondo le quali dovevano essere redatte tutte le *Costituzioni* degli Istituti Religiosi che non avevano una delle Regole antiche.

Il Codice di diritto canonico del 1917 diede a questo tipo di Costituzioni il carattere di *intangibilità* che erano proprie delle antiche Regole monastiche. «Presso alcuni Istituti le Costituzioni sono un documento *immutabile*, testo base o fondazionale, opera del fondatore formalmente inteso, e destinato a esprimere l'essenziale della Congregazione».<sup>6</sup>

Trattandosi di norma immutabile di fronte alla Chiesa le Costituzioni di questo tipo, non possono essere redatte o subire mutazioni notevoli senza l'approvazione della Sede Apostolica. Le 'Costituzioni' dell'Ordine Carmelitano (come quelle domenicane e di altri Ordini) sono di natura giuridica differente per significato e origine.

Le Costituzioni dei carmelitani (O.Carm.), come quelle degli Ordini Mendicanti, e come gli *Statuta* di alcuni Ordini monastici (per esempio i Cistercensi) sono emanazione della suprema autorità collegiale dell'Ordine, il Capitolo Generale, dotato sin dalle origini di potere legislativo interno autonomo. Esso fa parte delle sue prerogative fondazionali. Non costituisce una eccezione alle leggi *attuali* della Chiesa circa la necessità dell'approvazione, non è un *privilegio*, in questo senso, anche se costituisce oggettivamente (per l'ignoranza della differenza semantica) una eccezione alla legge canonica *oggi* vigente: sono semplicemente di natura, origine e significato differente rispetto alle Costituzioni delle Congregazioni moderne. Il vocabolo 'costituzioni', *materialmente* eguale, non lo è *semanticamente*, per il suo significato e funzione e per il livello di autorità da cui deriva autonomamente.

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, 449. Vedi anche di AA.VV., *Teologia e Diritto Canonico*, LEV, Città del Vaticano 1987. In particolare: A. VANHOYE, *Legge, carismi e norme di diritto secondo San Paolo*, *Ibidem*, 53-65.

Il documento pontificio che riconosce al Capitolo Generale dei Carmelitani il potere legislativo, è la lettera apostolica di Alessandro IV, *Quia ex apostolici cura*, del 24 febbraio 1256. Ne tratteremo in seguito.

Per l'Ordine carmelitano, come per gli altri Ordini Mendicanti, dunque le Costituzioni sono una raccolta di "decreti" capitolari, vincolanti, ma mutevoli, di carattere prevalentemente giuridico che affiancano una Regola immutabile, e la interpretano autenticamente rendendola attuale, secondo le esigenze dei cambiamenti culturali.

«Ogni tanto i decreti capitolari venivano raccolti in un volume diviso secondo certe categorie». «Tuttora l'Ordine carmelitano (O. Carm.) ha la facoltà di approvare le proprie Costituzioni e rinnovarle nei Capitoli Generali senza ulteriore approvazione della Santa Sede». <sup>7</sup> Più correttamente, in termini giuridici, si deve dire che il Capitolo Generale, "emana", non solo "approva", leggi interne autonomamente, e cioè le Costituzioni. In altre parole, stabilisce norme che hanno valore di legge (*constitutio*) per i membri dell'Ordine. Il Priore Generale proclama quanto il Capitolo Generale ha stabilito.

L'Ordine Carmelitano, attraverso il Capitolo Generale, esercita il potere legislativo autonomo, riconosciuto dal papa Alessandro IV, come caratteristica stabile, istituzionale. Ogni singola legge o norma (chiamata *constitutio*) viene a far parte della raccolta di leggi proprie (*Constitutiones*) e non è pertanto soggetto all'approvazione della Santa Sede. Infatti non sono intangibili o dichiarate tali *ex natura rei*.

Il primo nucleo delle Costituzioni carmelitane è preso, come detto, dai Domenicani che, a loro volta, l'hanno preso dal *Liber Institutionum* dei Premostratesi. Poi, più ci si allontana dai primi anni, più le Costituzioni, sia per i Domenicani che per noi, diventano proprie e tendono a diversificarsi da quelle delle origini. Proprio perché i Capitoli Generali emanano delibere e leggi, autonomamente secondo le necessità e l'evoluzione dei tempi.

## 2.1 *Il concetto di costituzioni: origine e varietà*

La vita religiosa nasce inizialmente come proposito e chiamata interiore e nel suo stadio iniziale di solito non ha norme scritte. Il *propositum* interiore che anima gli eremiti che «dimorano al Monte Car-

---

<sup>7</sup> JOACHIM SMET, voce: *Costituzioni*, in *Dizionario Carmelitano*, diretto da EMANUELE BOAGA e LUIGI BORRIELLO, 194. Ogni tanto i decreti venivano raccolti in un volume diviso secondo certe categorie.

melo presso la Fonte», inizialmente sembra non abbia avuto nulla di scritto, come si legge di inizi di altre istituzioni di vita religiosa.

Così nella vita di san Norberto si legge: «Alcuni frati suoi seguaci ritenevano che fossero sufficienti per la salvezza ciò che avrebbero ascoltato dalla sua bocca, per cui non avevano bisogno né di regolamento (ordine) né di regola»<sup>8</sup>. La stessa idea è quella dei frati di S. Stefano de Obazine: «non erano obbligati ancora a leggi scritte, ma ritenevano come legge gli insegnamenti del venerato maestro (...) ma poiché i giorni dell'uomo sono brevi e gli insegnamenti (*magisteria*) umani restano in vigore fino a che vive o è presente il Precettore, piacque di assumere la professione di un ordinamento di quelli autorizzati nella Chiesa».<sup>9</sup> Così avviene anche agli inizi del monastero di Montevergine.<sup>10</sup>

È lecito pensare che questa era la situazione degli eremiti riuniti attorno a Brocardo (B.), prima dell'intervento del Patriarca di Gerusalemme, da essi chiesto.

Inizialmente potevano essere sufficienti consuetudini orali e le direttive del priore (cfr. Regola nn. 9 e 15). La Regola non era certo l'unico testo legislativo e normativo per la vita religiosa, non poteva essere sufficiente per una vita organizzata entro la comunità. Essa ha bisogno di essere integrata da altri elementi normativi. Già san Benedetto affermava che non tutto quello che è giusto compiere si trovava nella sua Regola<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> «Credebant quidam adherentes ei fratres, sufficere ad salutem quod ab ore eius audirent, ita ut neque ordine neque regula indigerent». GERT MELVILLE, *Regeln – Consuetudines – Texte – Statuten*, in CRISTINA ANDENNA - GERT MELVILLE (a cura di), *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo*, vol. 25, Munster 2005, 6.

<sup>9</sup> «Interea fratres Obazine nullis adhuc scriptis legibus tenebantur, sed instituta magistri venerabilis pro lege habebant, quae tam districta et ardua erant ut cuiuslibet asperitas eis in discipline rigore addere nihil potest... Quia vero breves hominis dies sunt et tamdiu humana magisteria vigent quamdiu preceptor vixerit aut presens fuerit, placuit ut alicuius ordinis eorum qui in ecclesia auctoritati sunt professionem assumerent, ut deficientibus magistris, scripte legis auctoritas eis indeficiens permaneret». *Ivi*, 7.

<sup>10</sup> Nella vita di Guglielmo di Vercelli si legge: i sacerdoti, che cominciano a radunarsi attorno a lui chiedono: «quale norma di vita religiosa sono tenuti ad osservare». La risposta fu: «Il mio consiglio è fratelli che ci procuriamo il vitto e il vestito per noi e per i poveri con il nostro lavoro manuale e, radunandoci insieme ad ore convenienti celebriamo gli uffici divini». Ma - prosegue la narrazione - «i presbiteri seguirono questo salutare consiglio per poco tempo». F. PANARELLI, *L'osservanza benedettina a Montevergine e Pulsano*, in C. ANDENNA - G. MELVILLE (a cura di), *Regulae*, 171.

<sup>11</sup> *Regola di S. Benedetto*, c. 73, in G. TURBESSI, *Regole monastiche antiche*, Ed. Studium, Roma 1990, 472.



Infatti le tradizionali *regole* di san Benedetto, san Basilio e sant'Agostino «sono molto utili per guidare le comunità verso ideali spirituali ma non offrono, se non in modo sommario, indicazioni per regolare la liturgia, il canto corale, e la celebrazione dell'ufficio divino, nonché i numerosi e ripetitivi atti della esistenza quotidiana», per non parlare delle istituzioni di governo dell'Ordine.

«Per questo ogni *rete monastica* (*Congregatio, Klostersverband*), oltre alla Regola di Benedetto o di Agostino, aveva elaborato *consuetudini* di vita, tramandate oralmente da una generazione di monaci all'altra»<sup>12</sup>.

Data l'immutabilità della Regola nella evoluzione di tempi e culture, o anche per l'esigenza di riforme sia i monaci che i canonici aggiungevano alla Regola, norme pratiche, dettagliate che chiamavano 'consuetudini'. Anche le *consuetudini* però rappresentavano le modalità comportamentali del passato, assicuravano i monaci che si era sempre agito in quel modo, ma spesso nulla erano in grado di dire di fronte ai cambiamenti prodotti dall'inesorabile evolversi dei tempi e dei costumi. La *regola* e le *consuetudini tradizionali, stabili*, da sole, non erano in grado di affrontare e risolvere i nuovi problemi: si rese allora necessario inventare un nuovo sistema di elaborazione delle norme, la legislazione *statutaria* ultima tappa dell'evoluzione normativa monastica. Alla sua origine c'è una caratteristica intuizione dei Cistercensi che intesero stabilire «in qual modo, anzi con quale carità, legare strettamente i monaci nell'animo, loro che erano divisi nei corpi, per le abbazie, nelle diverse parti del mondo». Gli statuti rispondevano a varie esigenze e potevano essere votati da un organismo rappresentativo della Congregazione o di una rete di monasteri collegati tra loro (*Klostersverband*). Tale organo venne denominato *Capitolo Generale*; i monaci si radunavano in momenti di particolare necessità, o periodicamente, e le norme adottate perciò risultavano rispondenti alle esigenze avvertite dalle differenti reti monastiche.

Il fatto che erano stabilite da assemblee recenti e, generalmente a scadenze fissate, le rendeva meno "sacre e intoccabili" per tradizione. Potevano quindi essere abrogate o modificate qualora si fossero, rivelate superflue, superflue, inutili, oppure dannose, dopo la spe-

---

<sup>12</sup> «Il termine "Verband" corrisponde in italiano all'incirca al vocabolo "congregazione" o, più in generale a una rete di monasteri o canoniche caratterizzati da legami giuridico-istituzionali di carattere normativo». CRISTINA ANDENNA, *Non est haec vita apostolica, sed confusio babylonica*, in *Regulae*; spec. 582; *Riflessioni introduttive*, IX-XII; 569-631.

rimentazione, o nel mutare degli eventi. Questo uso si diffuse negli anni trenta del secolo XII.<sup>13</sup> I nomi con i quali vengono indicate queste legislazioni prodotte da riunioni capitolari variano: *Consuetudines*, *Statuta*, *Instituta* e, più tardi, *Constitutiones*.

Il Concilio Lateranense IV (1215), nel canone 13, aveva stabilito che ogni forma di vita religiosa, ogni *nova religio*, per essere riconosciuta avrebbe dovuto assumere una delle regole e delle istituzioni delle religioni ufficialmente approvate, onde evitare confusione per l'eccessiva varietà e novità delle forme di vita.

Alla Regola erano e sono affidati gli elementi immutabili propri dell'identità dell'Istituto (o Ordine) e dello *status* o *ordo* cui apparteneva: *ordo monasticus* (Regola di san Benedetto o di san Basilio), *ordo canonicus* (Regola di sant'Agostino).

Innocenzo III aveva già da alcuni anni intrapreso un'azione volta a inquadrare le diverse forme di vita religiosa, sorte nelle singole diocesi, nel quadro istituzionale della Chiesa.

Ma fu specialmente Gregorio IX ad essere particolarmente interessato, sin da quando era cardinale e nelle sue legazioni nell'Italia centro-settentrionale, «al problema della regolarizzazione o normalizzazione delle nuove comunità religiose (*le religiones novae*) attraverso l'attribuzione ad esse di una regola e e il consiglio di redigere delle *institutiones*».<sup>14</sup> Ugolino dei Conti di Segni si dedicò a rendere stabile la vita di quelle comunità caratterizzate dalla scelta della solitudine e dell'assoluta povertà, senza possedimenti e redditi da cui trarre il necessario sostentamento. È nota la sua attenzione e strategia per dare una forma ai movimenti penitenziali e, in particolare, all'Ordine dei Frati Minori.<sup>15</sup> Scrive un suo biografo: «Al tempo dei frati penitenti e donne incluse istituì nuovi ordini (...) anche l'ordine dei Minori all'inizio vagante tra confini incerti guidò con la consegna di una nuova regola e rese stabile quella forma di vita instabile (*informavit informem*), ponendo su di essi Francesco come *ministro e rettore*».<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Cfr. nota precedente, CRISTINA ANDENNA, *Premessa*, I-IX; 589. *Ivi* nota 61: «La stessa convinzione esprime Jacques Dubois per il monachesimo dei secoli XI e XII: "Les monastères son régis par de textes hiérarchisés. La Règle donne l'esprit et les grands principes"». Le precedenti considerazioni sono, in gran parte, letteralmente attinte da questa fonte.

<sup>14</sup> Cfr. nota 11: 583, nota 39.

<sup>15</sup> WERNER MALECZEK, *Francesco, Innocenzo III, Onorio III e gli inizi dell'Ordine Minoritico. Una nuova riflessione su una questione antica*, in *Frate Francesco*, 69 (2003), 194-204.

<sup>16</sup> Citato in C. ANDENNA, *Non est haec...*, 582, nota 35.

La Regola infatti «in quanto principio direttivo, si poneva come criterio sulla base del quale si sarebbe potuto esercitare attraverso l'*officium visitationis*, un controllo, una correzione e una riforma *tam in capite quam in membris*». Senza un regola cui attenersi per tutti gli aspetti di una vita in comune i frati restavano *acephali*.<sup>17</sup>

La concezione che Gregorio IX, già da cardinale, aveva della vita religiosa era che «non esiste una *religio*, o meglio una *institutio approbata*, senza che essa si fondi su regole e misure certe e su *norme disciplinari stabili*. Condurre una vita religiosa allora implicava in sé sottoporsi strettamente a una regola certa e retta e osservare rigorosamente una disciplina di vita». <sup>18</sup> La Regola perciò non era l'unico testo legislativo e normativo richiesto dalla Curia Pontificia per costituire un Ordine religioso, essa doveva essere integrata per rendere possibile una vita organizzata e sostanzialmente uniforme entro la comunità.

Sotto l'aspetto concreto, nella regolamentazione del quotidiano, pur sulla base della Regola, diventa prevalente avere delle norme che presiedano alla vita comunitaria, alla disciplina monastica, e, in genere, alla basilare uniformità nelle modalità di realizzazione dei principi della Regola.

## 2.2. *Le prime Costituzioni dell'Ordine carmelitano*

Premetto che la voce '*costituzione*' (*constitutio*) è attinta dal diritto Romano e significa *legge* o *decreto*, avente perciò valore vincolante. La parola era stata introdotta da san Raymond de Peñafort, prima nelle *Decretali* e poi nel *Liber Consuetudinum* dei Frati Predicatori, che egli riordinò. Alcuni anni dopo, mentre era Maestro Generale dei Domenicani Umberto De Romanis, un capitolo generale (1249) ordinò di chiamare *Constitutiones* la raccolta delle singole delibere (*constitutio*) legislative dei Capitoli Generali.<sup>19</sup> Questa è la natura e valore canonico anche delle nostre Costituzioni.

Quando gli eremiti carmelitani adottarono, per la prima volta, a fianco alla Forma di Vita o *Regula Bullata* (1247) le Costituzioni?

Conosciamo con certezza che fu certamente prima del 1256. Infatti, esse sono citate esplicitamente nella bolla del papa Alessandro

<sup>17</sup> *Ibidem*, 584.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 584-585.

<sup>19</sup> Nonostante avesse introdotto il termine del diritto romano *constitutio* nel corpo della legislazione domenicana, egli conservò lo stesso titolo dei Premostratesi *Liber Consuetudinum*. JOHN VAN ENGEN, *From Canons to Preacher*, 262, 294.

IV, *Quia ex apostolici cura*, del 24 febbraio 1256. Essa non solo menziona le Costituzioni, ma contiene una citazione relativamente ampia di esse, riguardante le modalità di elezione del Priore Generale, in risposta alla richiesta di chiarimento da parte dell'Ordine stesso.

«La vostra petizione (...) dice che nella *Regola* del vostro Ordine, confermata dalla Sede Apostolica, è stabilito che i frati dell'ordine stesso *abbiano come priore uno di loro (...) con il consenso unanime, o la loro parte maggiore (...)* e anche *secondo le costituzioni dello stesso Ordine*, il suo Priore pro tempore, può essere assolto e rimosso dai definitori del Capitolo Generale. E sebbene tu, figlio Priore, e i tuoi predecessori secondo la consuetudine dello stesso Ordine osservata fino ad ora e tollerata dalla S. Sede, immediatamente (*statim*) dopo essere stati eletti, avete assunto secondo lo statuto la *cura* dei frati del ricordato ordine, esercitando l'ufficio del priorato pienamente e liberamente in tutto. (...) Poiché ultimamente su questo modo di procedere sono sorti scrupoli nella coscienza vostra e dei frati suddetti, avete chiesto umilmente di venirvi in aiuto. Noi perciò volendo togliere dai vostri cuori ogni scrupolo di ambiguità su questo punto (...) con l'autorità di questa lettera permettiamo che i tuoi successori in carica, Priore, subito appena eletti secondo la regola e *le costituzioni* del vostro Ordine, per ciò stesso, divenuti veri priori dei frati dell'Ordine, esercitino pienamente e liberamente la *cura animarum* degli stessi frati; e possano *legare e sciogliere* i loro frati di propria autorità e possano nel medesimo Ordine fare ciò che essi e i predetti definitori, secondo le ricordate regola e *costituzioni* riteranno utile, nel Signore, al medesimo Ordine e ai frati (...).<sup>20</sup>

Questo modo di procedere, nel 1256 era previsto nelle nostre Costituzioni e osservato illegittimamente, in buona fede, da un certo numero di anni, senza averne avuto il privilegio. Da qui il ricorso al Papa; essi chiedono la *sanatio* degli atti e delle decisioni prese, da allora, senza averne la *potestas*. Il Papa Alessandro IV non si limitò alla *sanatio* degli atti pregressi, ma confermò quanto prescritto al riguardo nelle *Costituzioni* dell'Ordine. Non sappiamo con esattezza da quanti anni o da quale anno le Costituzioni avevano questa norma e per quanto tempo quindi l'Ordine aveva proprie *Costituzioni*. Certamente si tratta di costituzioni emanate dai capitoli precedenti il 1256. Da allora hanno iniziato a seguire quelle modalità di elezione e conferma del Priore Generale.

È importante notare che lo stralcio di costituzioni e la prassi descritta e confermata nel documento di Alessandro IV è certamente

---

<sup>20</sup> *Bull. Carm.*, I, ???.

la medesima nelle Costituzioni del 1281, nonostante la lacuna che in essa troviamo e che noi possiamo colmare con le Costituzioni del 1294.

Altra considerazione degna di essere tenuta presente è che la medesima prassi si trova nelle Costituzioni domenicane del 1241 e che anche i Frati Domenicani ebbero bisogno di *sanatio* e conferma da parte di Alessandro IV (nel 1244).<sup>21</sup>

Un altro indizio che permette di stabilire con notevole verosimiglianza la data delle prime costituzioni emanate o adottate degli eremiti del Monte Carmelo è la prassi seguita dal papa Innocenzo IV nei confronti di gruppi di romitori della Toscana, che si trovavano isolati negli anni 1240. Alcuni di questi gruppi risalivano al secolo XII e inizio del XIII. Da notare che tra essi vi erano anche sacerdoti che esercitavano un "limitato apostolato". Il 16 dicembre 1243 il papa Innocenzo IV, dietro richiesta di quattro eremiti rappresentanti gruppi diversi, si rivolge con la lettera *Incumbit nobis* a tutti gli eremiti «*per Tusciam contituti*», eccetto quelli di san Guglielmo, intimando loro di conformarsi «*in unum regulare propositum*» e assumendo e professando «*regulam beati Augustini et ordinem*», includendo perciò delle *istituzioni* ad essa conformi, «come erano quelle dei Premostratesi e Predicatori», pur essendo loro esplicitamente riconosciuto il diritto di emanare in futuro «osservanze e costituzioni»<sup>22</sup> compatibili con l'or-

---

<sup>21</sup> *Bull. carm.* I, 17; «Lecta siquidem coram nobis vestra petitio continebat, quod in regula vestri Ordinis... ac etiam *secundum constitutiones* ejusdem Ordinis, Prior ipsius qui pro tempore fuerit, a prioratus officio absolvi et amoveri potest a diffinitoribus Capituli generalis. Et licet tu, fili Prior, et predecessores tui iuxta eiusdem Ordinis consuetudinem observatam hactenus, et a Sede toleratam eadem, statim, postquam electi secundum statutum huiusmodi extitistis, curam gesseritis fratrum Ordinis memorati, officium prioratus plene ac libere in omnibus exercentes... Quia tamen de premisis nuper dubitationis scrupulus in vestris et plurium dictorum fratrum conscientiis est exortus, humiliter petiistis, vobis super hoc de providentia Sedis Apostolice subveniri. Nos itaque volentes omnem ambiguitatis scrupulum in hac parte de vestris cordibus amputare... ac vestris supplicationibus inclinati: quidquid super premisis per te, Prior, dictosque predecessores, fratres et diffinitores, factum et observatum est hactenus, ratum habentes et firmum, vobis auctoritate presentium indulgemus, ut successores tui, Prior, qui erunt pro tempore, statim postquam electi fuerint *secundum regulam et constitutiones Ordinis vestri*, eo ipso veri ejusdem Ordinis effecti Priores, curam animarum fratrum ipsius Ordinis plene habeant et libere gerant; ipsosque fratres auctoritate propria ligare ac solvere valeant; necnon in eodem Ordine agere, que ipsi et prefati diffinitores *iuxta memoratas regulam et constitutiones*, secundum Deum eisdem Ordini et fratribus viderint expedire...». Ne tratteremo più avanti. Rinvio a: CARLO CICONETTI, *La Regola del Carmelo*, 1973, 323ss.

<sup>22</sup> «Accanto alla Regola comparivano pertanto espressamente *observantiae et constitutiones*, sulla base delle quali, secondo il Pontefice, sarebbero stati regolati, tutti

dine di sant'Agostino; potranno poi eleggere un «priere idoneo» tramite elezione canonica. Con un'altra lettera, *Pia desideria* del 31 dicembre del 1244, su loro richiesta conferma l'adozione della Regola di sant'Agostino e la decisione di celebrare l'ufficio divino «*secundum ecclesiae Romanae consuetudinem*». Interessante per noi è anche che il papa Innocenzo IV, «mentre univa anche liturgicamente i vari gruppi, li adeguava pure ad altri Ordini Mendicanti, quali i Minori, postisi sin dall'inizio sulla stessa linea». <sup>23</sup> Questo è uno dei gruppi di eremiti già canonicamente riconosciuti dal papa che confluiranno nella "Grande Unione" nel 1256.

Altri eremiti coinvolti nel piano di unificazione dei vari gruppi sono: gli Eremiti di san Guglielmo o Guglielmiti, i quali ricvettero la Regola di san Benedetto da Gregorio IX «*iuxta institutum Cistercensium*». <sup>24</sup> Altri gruppi notevoli di eremiti sono quelli fondati da san Giovanni Bona (Giamboniti) e gli eremiti Brettinesi, che negli anni 1255-1256 erano stabiliti in circa 45 eremi di otto frati ciascuno, eppure sono convogliati in unico Ordine Agostiniano. <sup>25</sup>

La prassi del papa Innocenzo IV verso i gruppi di eremiti sparsi (in certo senso *acephali*: perché privi di una *Regula approbata*, secondo il Concilio Lateranense IV e di un superiore avente potere di visita e correzione) era già stata seguita da Gregorio IX per gli Eremiti Brettinesi, iniziati già tra il 1200 e 1215 nella zona di Brettino (Fano). Nel 1227, Gregorio IX li prende sotto la protezione apostolica assieme alla chiesa «*sancti Blasii de Bricinīs*», presso la quale risiedono; nel 1228 il papa conferma l'abbandono di una certa nuova forma di vita, (*quendam novum ordinem*) da essi osservata fino allora e che non era delle forme approvate (*de ordinibus approbatis*) e l'adozione della Regola di S. Agostino alla quale aggiungono *consuetudini* proprie che Gregorio IX conferma con la *Quae omnium Conditoris* (13 marzo 1235). <sup>26</sup>

---

quegli aspetti organizzativo-strutturali interni, che la regola da sola non era in grado di colmare». C. ANDENNA, *Non est haec...*, 593.

<sup>23</sup> FRANCO ANDREA DAL PINO, *I Frati Servi di S. Maria dalle origini all'approvazione (1233 ca. - 1304)*, vol. I, Louvain 1972, 646-649. Vedi *ivi* bibliografia dettagliata in nota spec. 301-302.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 633-636 ricevettero anche la bolla *Religiosam Vitam* che li qualificava *ordo monasticus secundum Regulam S. Benedicti*.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 636. Attraverso vari passaggi e decisioni capitolari posero le premesse per uno stile "eremitico e apostolico insieme". C. ANDENNA, *Non est haec...*, 599.

<sup>26</sup> Interessante per certe somiglianze con la mitigazione della nostra Regola; infatti ordina «di prendere il cibo nel comune refettorio... osservando vari digiuni, tra cui quello prolungato dalla festa della Esaltazione della S. Croce (14 sett.) a Pasqua, e

Tra queste si stabilisce che tengano «un capitolo generale ogni anno: in esso il priore e i *visitatores* eleggeranno i *diffinitores*, i quali unitamente agli stessi visitatori, avranno potere di correzione e di riforma», il potere di eleggersi un priore generale e altre prescrizioni circa l'abito di povertà e vari altri privilegi che saranno precisati nella *Religiosam vitam*, concessa da Innocenzo IV il 3 novembre 1245, dove si parla dell'*Ordo canonicus* da osservarsi secondo la Regola e di S. Agostino «*atque institutiones eremiticae vitae fratrum "Bricinensium"*». Nel 1247 un documento papale menziona accanto alla regola le *constitutiones*. L'assunzione delle loro *constitutiones*, che determinavano lo stile di vita, «era una delle condizioni a garanzia dell'avvenuto passaggio» a veri religiosi.<sup>27</sup>

Gli eremiti Zambonini, o Gianbonini fondati da san Giovanni Bona (1209-1249), detti *fratres penitentiae*, non avendo essi «*aliquam de approbatis regulam*» ottennero dalla Sede apostolica la Regola di sant'Agostino, nel 1231.<sup>28</sup> Nel 1253, la formula della loro professione era emessa «*secundum regulam B. Augustini et constitutiones fratrum istius ordinis*». Le costituzioni erano mutate dai Domenicani. Ricevono la *Religiosam vitam* e quindi sono "*ordo canonicus*". Il 26 settembre 1245 ricevono la facoltà, per i loro frati sacerdoti, di ascoltare le confessioni dei fedeli e annunziare loro la parola di Dio.<sup>29</sup>

La prassi pontificia circa i gruppi di eremiti da Gregorio IX ad Alessandro IV si rivela quindi la stessa: assunzione di una delle *Regulae approbatae*, affiancate da *Costituzioni*, dei Domenicani e/o Premostratesi, allineamento graduale tra i Mendicanti (attività apostolica).

I Frati Minori prima e i Carmelitani più tardi hanno avuto indubbiamente un trattamento privilegiato: essi hanno potuto conservare la propria Regola, mentre a tutti gli altri gruppi di eremiti è stata imposta la Regola di sant'Agostino e l'inclusione nell'*ordo canonicus*, come i Frati Predicatori. Alcuni dei suddetti gruppi (o congregazioni) di eremiti erano quasi certamente più numerosi dei carmelitani e spesso con approvazione canonica tramite la cosiddetta "*clausula regularitatis*", espressa nella bolla *Religiosam Vitam*. Non è la medesima situa-

---

l'astinenza perpetua dalle carni e dai condimenti di carne, fatte le debite eccezioni per i deboli e gli itineranti».

<sup>27</sup> F.A. DAL PINO, *I Frati Servi di S. Maria*, I, 635-638. C. ANDENNA, *Non est haec ...*, 598.

<sup>28</sup> F.A. DAL PINO, *I Frati Servi di S. Maria*, I, 638-647.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 643, cioè *Regulares*.

zione di altri ordini che hanno una regola propria: essi sono precedenti di molto al can.13 del Concilio Lateranense IV (1215).<sup>30</sup>

I Carmelitani invece accedono alla Curia Pontificia negli anni 1245-1247 e, come i Frati Minori, ottengono la conferma della propria *Regola o Forma di Vita* data dal patriarca di Gerusalemme, Alberto.

La risposta alla domanda: Quando i Carmelitani adottarono le Costituzioni Premostratesi-Domenicane? I Carmelitani, secondo quanto si può arguire dalla prassi della curia Romana nei confronti degli eremiti privi di strutture tradizionali, ricevettero le Costituzioni all'atto della conferma e modifica della *Regula Bullata*, nel 1247.

Infatti, stando alla prassi pontificia costante sotto i pontefici Gregorio IX, Innocenzo IV e Alessandro IV non c'è dubbio, a mio parere, che Innocenzo IV (e i commissari domenicani) non potevano ritenere sufficiente per una vita religiosa organizzata e normativamente chiara la *Forma di Vita* di Alberto sia pure modificata.

## COSTITUZIONI DELL'ORDINE DEI CARMELITANI CAPITOLO GENERALE DI LONDRA (1281)

### 1. VALORE E FINE DELLE COSTITUZIONI

Le nostre Costituzioni iniziano con la *Constitutio Prima*, la cosiddetta *Rubrica Prima*, narrazione sintetica delle origini e finalità della comunità carmelitana. Solo al secondo posto riprendono quasi letteralmente il prologo delle Costituzioni dei Frati Predicatori che spiega la motivazione di una normativa scritta che regola la vita delle comunità dell'Ordine.

Le Costituzioni dei Domenicani iniziano con un prologo attinto parzialmente dalle Consuetudini dei Premostratesi: le costituzioni o altri statuti sono dettate dall'esigenza di "uniformità" nelle osservanze, diritti e doveri. La finalità consiste nel realizzare ed esprimere nella concretezza quotidiana la comunione e unanimità, dono della Santissima Trinità.

---

<sup>30</sup> PAUL CHANDLER, *The Rule in The Context of Carmelite Identity. Formation, Risking, Existence, Establishing, Identity*, in MICHELLE M. SAUER- KEVIN J. ALBAN (editors), *Celebrating St. Albert and his Rule*, Roma 2018, 81; 87.



«Poiché per comando della Regola [di sant'Agostino] ci si ordina di avere *un cuor solo e un'anima sola, nel Signore*: è giusto, che noi che viviamo sotto una sola regola e un solo voto di professione, siamo trovati uniformi nella osservanza della religione *canonica*<sup>31</sup>, in quanto l'unità che si deve osservare interiormente nei cuori: fomenti e rappresenti l'uniformità esternamente nei comportamenti».<sup>32</sup>

I Frati Domenicani non hanno una Regola propria, ma quella dell'*ordo canonicus* (canonici regolari), la *Regola di sant'Agostino*, e perciò il loro carisma e finalità si riflette e si esprime nelle Costituzioni.

Le osservanze, infatti, sono subordinate al fine principale, «il vantaggio o frutto delle anime» attraverso la «predicazione e lo studio». Perciò subito dopo questo principio attinto dalle “Consuetudini” dei Premostratesi aggiungono: «Su queste [norme] il prelato ha potestà di dispensare i frati del suo convento, quando gli sembrerà necessario: soprattutto in quelle norme che sembreranno impedire cose che riguardano lo studio, la predicazione o l'utilità delle anime (*animarum fructum*), poiché è noto che *il nostro ordine sin dall'inizio fu istituito specialmente per la predicazione e la salvezza delle anime e il nostro impegno (studium) deve esplicarsi ardentemente e con la massima operosità, per essere utili alle anime dei prossimi*».<sup>33</sup> È l'esplicita menzione del fine dell'Ordine.

Le nostre Costituzioni del 1281 hanno un *incipit* quasi letteralmente identico a questo che per noi tuttavia, costituisce la Rubrica o *Constitutio Secunda*.

«Poiché per comando dei *santi Padri*<sup>34</sup> ci si prescrive di avere un *cuor solo e un'anima sola* nel Signore, e poiché è giusto che vivendo sotto una [stessa] *regola* siamo uniformi nelle *osservanze essenziali della nostra*

<sup>31</sup> Invece di “religione canonica” nelle nostre Costituzioni si dirà «uniformes in necessariis vite nostre observantiis inveniamur», nelle osservanze (norme) della nostra (forma di?) di vita.

<sup>32</sup> «Quoniam ex precepto regule iubemur habere cor unum et animam unam, in domino: iustum est, ut qui sub una regula et unius professionis voto vivimus, uniformes in observantia canonice religionis inveniamur, quatinus unitatem que interius servanda est in cordibus: foveat et representet uniformitas exterius servata in moribus».

<sup>33</sup> «Ad haec tamen in conventu suo prelatus dispensandi cum fratribus habeat potestatem, cum sibi aliquando videbitur expedire; in hiis precipue, que studium vel predicationem, vel animarum fructum videbuntur impedire, cum ordo noster specialiter ob predicationem et animarum salutem ab initio noscatur institutus fuisse, et studium nostrum ad hoc principaliter ardentique summo opere debent intendere, ut proximorum animabus possimus utiles esse».

<sup>34</sup> Invece, che: «ex precepto regulae» che allude alla regola di S. Agostino per i domenicani, le nostre costituzioni pongono genericamente «*i santi Padri*», che sembrano richiamarsi al Prologo della nostra Regola.

*vita*, e perché non sia permesso a qualcuno di aggiungere o togliere qualcosa di sua autorità, affinché siano ritenuti a memoria raccomandiamo in scritto quelle cose che sono ritenute necessarie a regolare la nostra vita».

L'uniformità nella legislazione è ritenuta un valore come espressione concreta e simbolo della comunione dei cuori: «un cuor solo e un'anima sola nel Signore» (*Atti* 2,42). Essa trova la sua sorgente nella carità che è Dio stesso.<sup>35</sup> La «comunione dei cuori» è dono della Santissima Trinità, la comunità la rivela in atti e istituzioni concrete, coerenti e comuni. La *communio* consiste soprattutto però nell'unione degli animi, il *cor unum*, l'unanimità delle volontà. Essa si esprime a due livelli: gli elementi *strutturali* e l'*unione spirituale*. A questo primo livello si pongono sia la *Regola* che le *Costituzioni* quando trattano esclusivamente di modalità di accesso e uscita dal convento, della ricezione dei novizi, della loro formazione e professione, della mensa comune, della stabilità, della correzione fraterna, e delle pene relative alle trasgressioni e di altre condizioni esterne di coabitazione. La seconda riguarda la *professio* (nel senso di attuazione) e l'*observantia*. Esse sole garantiscono la *unio animae*, (*unanimitas*), il fondamento del livello superiore della *communio*, attuazione di una *uniformitas vitae* realizzabile solo mediante l'adozione di un'unica e uniforme *forma vivendi*. Senza questa «*non est vita apostolica sed confusio babilonica*».<sup>36</sup> Senza *unica forma vivendi* non c'è vita apostolica (la comunità degli *Atti* 2,42), ma una babele delle lingue e dei comportamenti. È il concetto di uniformità espressione della *communio* di un agostiniano che rilegge la storia del suo Ordine, nato da gruppi vari, ciascuno con il suo *Propositum* e consuetudini.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> «La carità è Dio stesso. La nostra pace è Cristo, che di ciò che erano due ha fatto uno. Nella Trinità è l'unità ad essere più ammirata... Coloro che abitano nella casa del Signore nella purezza della carità, conservano unanimi l'unità dello spirito nel vincolo della pace» (S. Bernardo) citato in G. CARBONI, *Il nostro ordine è la carità*, in C. ANDENNA e G. MELVILLE (cur.), *Regulae*, 281.

<sup>36</sup> C. ANDENNA, *Non est haec...*, 587-589, «Ubi vero in aliqua congregatione ego volo ducere unam vita, iste aliam et ille aliam, ibi diversae sunt animae, divisi mores et caerimoniae, diversae vitae et diversi modi vivendi. Tales etsi congregati sunt, in una domo secundum primam communionem (primo livello di comunione), non tament unius moris in domo, quod pertinet ad secundam communionem. Non illis est anima una, sed quod supposita tot animae, quot capita, tot sententiae, quot homines, tot mores, quot animae tot viate, quot vitae tot vivendi modi vel formae. *Non est haec vita apostolica, sed confusio babilonica, non Augustini Regula, sed abusio anomala, non ordo sed horror*»; ivi in nota 59.

<sup>37</sup> JORDANI (de Saxonia) de QUEDLINBURG, *Liber Vitas fratrum*, citato a p. 569, nell'articolo di cui alla nota precedente.

Le Costituzioni hanno lo scopo di preservare nel concreto l'unanimità, che nasce dalla carità e la esprime. Sono frutto dell'autorità legislativa del Capitolo Generale, autorità collegiale dell'Ordine, che interpreta i valori carismatici della Regola, nell'evoluzione dei tempi, e li esprime in norme concrete di comportamento comune. Esse sono interpretazione "autentica", della Regola nell'oggi.

La formulazione "in iscritto", dicono le nostre Costituzioni del 1281, seguendo quelle dei Domenicani e di molte famiglie religiose del tempo, offre maggiore garanzia di "uniformità e stabilità" rispetto alle consuetudini orali, o alle disposizioni inventate giorno per giorno in ogni comunità. Oggi diremmo "creatività", in senso positivo, "spontaneismo" in negativo. Esse danno anche garanzia di apprendimento e relativa immutabilità delle norme, «affinché non avvenga che se trascuriamo le cose minime, poco a poco, decadiamo», letteralmente «ci lasciamo trasportare dalla corrente», da ciò che non richiede sforzo.

L'uniformità ispira perciò, secondo la concezione del tempo, tutte le espressioni della vita comunitaria prescritte nelle costituzioni con una certa insistenza; quasi sempre sono accompagnate anche da sanzioni proporzionate alla colpa. L'eccesso di sanzioni e di dettagli di queste antiche costituzioni non conforma ai nostri valori di oggi, nel loro carattere invasivo ed esageratamente estesi, non deve far dimenticare che è perenne il valore che esse incarnano: è inutile e non può chiamarsi *legge* una norma che non sia obbligatoria e non abbia un minimo di coattività perseguibile. E senza norme «ciascuno si fa legge a sé stesso», trascurando il bene comune. «Dove in una comunità io voglio vivere una forma di vita, l'altro un'altra, ivi sono diverse anime, diversi comportamenti morali, e modi di pregare (cerimonie liturgiche)». Non è più vita comunitaria e fraterna, ma "Babilonia".<sup>38</sup>

Questa *constitutio* esprime molto bene i richiami della nostra Regola ai valori della unanimità e comunione sparsi in vari paragrafi: il consenso unanime nella elezione come auspicabile, l'obbedienza, il pasto in comune, il "con-venire" alla celebrazione quotidiana dell'Eucarestia e alla preghiera corale, la correzione fraterna e la comune sollecitudine per il benessere spirituale e materiale dei singoli religiosi, la comunione assoluta dei beni.

Dalla comunione dei cuori nasce il *conventus*, che prima di essere un edificio comune è la comunità di vita. È compito del Capitolo Generale indicare, nell'evolversi dei tempi, in quali forme concrete è obbligatorio, anche a livello universale, esprimere il dono

---

<sup>38</sup> Cfr. nota 35.

divino della comunione dei cuori e dell'unanimità, non solo all'interno della comunità, ma a livello di Ordine.

2. *LA PRIMA CONSTITUTIO (RUBRICA PRIMA): IL MONTE CARMELO, LA FONTE, ELIA.*

Le Costituzioni del 1281, al contrario delle Costituzioni domenicane, non pongono al primo posto, come *incipit*, la suddetta dichiarazione circa l'utilità delle Costituzioni e l'espressione concreta della comunione interiore dei Frati. Al primo posto si trova una breve *narratio* delle origini del nostro Ordine, la cosiddetta *Rubrica Prima*. Le Costituzioni del 1294 nell'indice la chiama *Prima Constituti*.<sup>39</sup>

*Constitutio*, cioè decreto, norma, legge: ogni singolo paragrafo è chiamato così tecnicamente, come nel diritto Romano.

La voce *Rubrica*, nelle Costituzioni del 1281, non è originale, ma è mutuata dalle Costituzioni del 1324 e posta in dubbio dall'editore stesso.<sup>40</sup> Io ritengo che, molto probabilmente, neppure le Costituzioni del 1324 venivano distinte in *Rubricae*, ma in *constitutiones*, come dimostra la citazione del Baconthorpe che si riferisce alla cosiddetta *Rubrica Prima*, come citata nelle Costituzioni del 1324. «Nella *prima costituzione* del detto Ordine...». <sup>41</sup> Pur non essendo una vera e propria *narratio* delle proprie origini, in quanto non viene fatto il nome degli iniziatori e tanto meno l'anno, questo Primo Decreto capitolare (*prima constitutio*) ne fa le veci per noi. Essa spiega il significato e l'intenzione (il *propositum*) della scelta del Monte Carmelo, «presso la

<sup>39</sup> Qualiter respondendum sit querentibus de ordine nostro et qualiter supsit exordium. *Constitutio Prima*.

<sup>40</sup> «Divisiones materiae rubricas nominavimus, eo quod in f. 208(r) ponitur R ante numerum; (insuper, rubrica, est vox quae adhibetur in Constitutionibus a.1324) quamvis et capitula potuerint dici...»: SAGGI, Const. 1281, *AnalOCarm* 15 (1950), 205. Non erano ancora note le Costituzioni del 1294.

<sup>41</sup> «In prima igitur constitutione dicti ordinis, edita ab antiquo invenitur quod a tempore Eliae et Elisei prophetarum, montem Carmeli inhabitantium, quidam viri contemplativi in eodem monte successerunt, et "fratres de Carmelo" erant nominati ac post Christi Incarnationem capellam in honorem beatae Mariae erexerunt et eius titulum elegerunt». Cfr. ADRIAN STARING (ed.), *Medieval Carmelite Heritage*, Rome 1989 (da ora citato *MCH*, p.), 202 e nota 33. Nella "prima costituzione" cioè nella "Rubrica Prima" delle Costituzioni del 1324: cfr. EDISON R.L. TINAMBUNAN – EMANUELE BOAGA (cur.), con la collaborazione di SALVADOR VILLOTA HERRERO e ANTONIO RUIZ MOLINA, *Corpus Constitutionum Carmelitarum*, vol. I: 1281-1456, Edizioni Carmelitane, Roma 2911, 118 (da ora citato *CCC*, I, p.).

Fonte», che si dice “Fonte di Elia”, come afferma il contemporaneo Jacques de Vitry, Vescovo di Accon (1216-1228).<sup>42</sup>

*Prima Constitutio*, secondo il mio modesto parere, “prima” sia per l’importanza speciale che essa ha, sia per l’ordine in cui i decreti capitolari sono stati emanati. Infatti, non si tratta solo di una narrazione, ma di una “formula” o decreto capitolare (*constitutio* appunto): «*Qualiter respondendum sit querentibus a quo et quomodo Ordo noster sumpsit exordium. Constitutio Prima*».

Ne diamo una nostra traduzione: «In che modo si debba rispondere a coloro che chiedono da chi e come il nostro ordine prese inizio. (*Prima costituzione*)».

«Poiché alcuni frati più giovani nell’ordine, non sanno soddisfare (rispondere) secondo verità a coloro che chiedono da chi e come il nostro ordine ebbe inizio, per essi rilasciando una formula in scritto *vogliamo* che rispondano a questi tali.

Diciamo, infatti, dando testimonianza alla verità, che, dal tempo di Elia ed Eliseo profeti, che abitarono devotamente il Monte Carmelo, i santi padri sia del Vecchio che del Nuovo Testamento, come veri amanti della solitudine dello stesso monte per la contemplazione delle cose celesti, ivi, presso la fonte di Elia hanno senza dubbio vissuto lodevolmente (*laudabiliter*), in santa penitenza, ininterrottamente.

I successori di questi, al tempo di Innocenzo III, Alberto, patriarca della chiesa di Gerusalemme, li radunò in unico istituto (*collegium*), scrivendo per essi una *Regola* che il Papa Onorio III, successore dello stesso Innocenzo, e molti dei suoi successori, approvando questo ordine, confermarono su testimonianza delle loro bolle.

Nella cui professione noi loro seguaci serviamo il Signore nelle differenti parti del mondo fino al giorno di oggi».<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> C. CICONETTI, *Regola* 1973, 100. ELIAS FRIEDMAN, *The Latin Hermits of Mount Carmel*, Roma 1979, 52s.; 201-202; Trad. It. *I Primi Carmelitani del Monte Carmelo*, Edizioni O.C.D., Roma 1987, 35-37; 189-193. P. CHANDLER, *The Rule in The Context of Carmelite Identity*, 70-88.

<sup>43</sup> *MCH*, 40-41: «Cum quidam fratres in ordine iuniores, querentibus a quo et quomodo ordo noster habuerit exordium, iuxta veritatem nesciant satisfacere, pro eis in scripto formulam talibus relinquentes volumus respondere. Dicimus enim veritati testimonium perhibentes quod a tempore Helye et Helisei prophetarum montem carmeli devote inhabitantium, sancti patres tam veteris quam novi testamenti eiusdem montis solitudinem veri amatores, ibidem juxta fontem Helye in sancta poenitentia sanctis successibus incessanter continuata, sunt proculdubio laudabiliter conversati. Quorum successores, tempore Innocentii tertii, Albertus Ierolimitane ecclesie patriarcha in unum congregavit collegium, scribens eis regulam quam Honorius papa, successor ipsius Innocentii, et multi successorum suorum ordinem istum apprbantes, sub bullarum suarum testimonio devotissime confirmaverunt. In cuius professione nos

Il linguaggio è tipicamente giuridico. Si tratta di una *constitutio prima*, e cioè legge, decreto, norma, decisa perciò collegialmente e autoritativamente: ne sono prova il verbo *Volumus*, le espressioni «*formula in scripto*», «*veritati testimonium perhibentes*», «*Prima Constitutio*»<sup>44</sup>. La «*formula*» è un patto scritto, una legge, un'alleanza, una regola che non è lecito mutare.<sup>45</sup> La convinzione che lo scritto garantisce, più della oralità, la precisione del linguaggio, la sua uniformità tra tutti è lo stesso che è espresso nella *Rubrica secunda* delle Costituzioni del 1281 e nel prologo di quelle domenicane.

Essa è, molto verosimilmente, la prima delibera, scritta non più tardi, del 1247; *Prima Constitutio* del Capitolo Generale che assunse, in gran parte, le Costituzioni dai Domenicani. Ritengo, come ho dimostrato altrove, che detta *prima constitutio* risalga a un periodo tra il 1238 e il 1247 e perciò presente, nel suo nucleo centrale, sin dalle prime Costituzioni. Staring e Paul Chandler concordano. Quest'ultimo afferma: «La Rubrica Prima delle Costituzioni del 1281 (...) è la prima testimonianza di una tradizione che quasi certamente è precedente a Jacques de Vitry».

Un primo strato accentua l'imitazione di Elia (*Elias exemplar carmelitarum*) e funziona ampiamente a un livello biblico-tipologico (...) Jacques de Vitry scrisse di loro nel 1220».<sup>46</sup> Secondo Jotischky essa contiene «lo scheletro», o l'ossatura dell'autopercezione di sé «e per

---

eorum sequaces usque in hodiernum diem in diversis mundi partibus domino famulamur». (CCC, I, Constitutiones 1281, Rubrica Prima. p. 57. Constitutiones 1294: 82. «Cum quidam fratres in ordine nostro iuniores querentibus *quando* vel quomodo ordo noster habuerit exordium, iuxta *rei* veritatem *non* sciant satisfacere, pro eis in scripto *formam* talibus relinquentes volumus respondere. Dicimus... laudabiliter conversati... Quorum successores, Albertus Ierolimitane ecclesie patriarcha in unum congregavit collegium, scribens eis regulam quam sub bullarum suarum testimonio devotissime confirmaverunt... In cuius professione etc.». SAGGI, Const. 1281, *AnalOCarm*, 15 (1950), 208. CCC, I, 57.

<sup>44</sup> *MCH*, 202, nota 33. «*In prima insuper constitutione dicti ordinis, edita ab antiquo, invenitur, quod a tempore Eliae et Elsei prophetarum... ac post Christi incarnationem capellam in honore beatae Mariae erexerunt*» si riferisce alla *Rubrica Prima* delle Costituzioni del 1324.

<sup>45</sup> *Formula* è termine giuridico. Da AEGIDIUS FORCELLINI, *Lexicon Totius Latinitatis*, III, Prato 1865, 124 così definito: «sumitur pro pacto certis verbis expressis, praescripto, lege, conditione, foedere... regula, mensura quam mutari non licet».

<sup>46</sup> C. CICONETTI, *La Regola* 1973, 331-353; II edizione., 2018, 180-187. ADRIAN STARING, *The Rubrica Prima of The Constitutions*, in *MCH*, 34. Già il P. Saggi ipotizzava il 1240: cfr. LUDOVICO SAGGI, *Agiografia Carmelitana*, in IDEM, *Santi del Carmelo*, Roma 1972, 25-26. P. CHANDLER, *The Rule in The Context of Carmelite Identity*, 74-75, vedi sopra in nota 39.

questa ragione dovrebbe essere probabilmente vista come opera dei primi frati che arrivarono in Occidente». <sup>47</sup> Già «Zimmerman che non conosceva Costituzioni più antiche del 1324 pensava che la rubrica è stata scritta dopo il 1247 e prima del 1274. Dopo il 1247 perché fu allora, pensava, che il titolo, *Fratres Beatae Mariae de Monte Carmeli*, fosse stato usato nelle Bolle Papali (in realtà dal 1252) (...) e prima del 1274 perché a questa data l'Ordine sarebbe stato approvato dal Concilio di Lione». <sup>48</sup>

Richiamo l'attenzione su un piccolo, ma significativo indizio, la differenza della redazione del 1294 da quella del 1281: in questa la domanda è «da chi e come» (*a quo et quomodo*), senza riferimento esplicito al «quando», mentre nella redazione del 1294 si ha «quando vel quomodo». Se poi ci si aggiunge che, nella redazione del 1294, viene tolto il riferimento esplicito a Onorio III e si aggiunge esplicitamente che Alberto scrisse la Regola «prima del Concilio Lateranense», si può arguire con una certa probabilità <sup>49</sup> che la preoccupazione del Concilio Lionese II è ancora assente nella redazione del 1281 (nonostante sia già pendente la decisione di quel Concilio) e perciò è più che probabile che si tratti di una redazione precedente al 1281 e all'imminenza del Concilio Lionese II (1274).

Il vissuto comunque precede sempre lo scritto e nel ricostruire gli avvenimenti storici è di aiuto anche la capacità di «immaginare», e operare connessioni tra la situazione conosciuta e le necessarie o probabili reazioni e soluzioni che in simili casi è ragionevole supporre. Nello stabilire il tempo in cui fu redatta questa *constitutio*, che ha chiaramente anche un fine pratico, ci vengono in aiuto le situazioni che i primi eremiti del Carmelo si trovarono a vivere presumibilmente sin dai primi tempi della loro trasmigrazione in Occidente. Sconosciuti del tutto o quasi cercano dove potersi insediare, e stabilire un *locum*: devono presentarsi, dire chi sono, da dove vengono, a che scopo vogliono fissarsi in questo o quel luogo. Se vanno di casa in casa mendicando vitto e alloggio, devono rispondere alle domande e dare informazioni. Abbiamo testimonianza che questo avveniva per i «penitenti», primi seguaci di Francesco d'Assisi. A chi chiedeva loro

---

<sup>47</sup> ANDREW JOTISCHKY, *The Carmelite and Antiquity, Mendicants and their Past in the Middle Ages*, Oxford 2002, 107.

<sup>48</sup> A. STARING, vedi nota precedente, 33-34.

<sup>49</sup> Qualcuno stranamente fa il ragionamento contrario: il fatto che nella redazione del 1294 si sente la necessità di specificare il tempo «prima del Concilio Lateranense» significa che la Rubrica Prima del 1281 è redatta in vista del Concilio Lionese II.

“chi erano e di quale ordine”, rispondevano «siamo uomini penitenti oriundi della città di Assisi»<sup>50</sup>. Una domanda, in contesto e significato diverso veniva rivolta anche agli Eremiti di Grandmont:<sup>51</sup> «A chi vi chiede di quale professione, di quale regola, o di quale ordine siete rispondete che siete della prima ed essenziale regola della religione cristiana, cioè il vangelo». Tenuto conto anche della sorveglianza che doveva tenersi alle porte della città e dei castelli non c'è dubbio che venivano sottoposti a domande e che avessero bisogno di farsi riconoscere. Il carattere pratico della *Rubrica Prima* esigeva probabilmente di dare qualcosa di scritto specialmente per i frati meno istruiti. Senza dimenticare la circostanza che altri eremiti e specialmente Francescani e Domenicani, ma anche agostiniani di S. Giovanni Bona avevano fondatori già canonizzati. Era importante dire a chi si riferivano gli eremiti del Carmelo.

Richard Copey sostiene che il legame stesso con il Profeta Elia non trova riscontri negli scritti carmelitani e quindi «la leggenda eliana», e non solo la *Rubrica Prima*, non esiste prima di Niccolò Gallico (1266-1271). La *Rubrica Prima* sarebbe stata redatta anzi molto più tardi in connessione con il trauma seguito alla temuta soppressione del Concilio Lionese II. Egli, pur ammettendo che probabilmente le prime Costituzioni furono emanate nel 1247, afferma che i carmelitani vollero far risalire la loro preistoria indietro fino al tempo di Elia ed Eliseo per difendersi dai probabili pericoli delle decisioni del Concilio Lionese II. Anzi «in vista dell'imminente Concilio ecumenico del 1274 la data del futuro Capitolo Generale che avrebbe dovuto celebrarsi nella Pentecoste del 1275, fu anticipata al gennaio 1274. (...) È più verosimile perciò che la nuova introduzione alle Costituzioni fu preparata per la prima volta in questo capitolo 1274 come una difesa previa contro ogni attacco circa la precedenza della fondazione dell'Ordine prima del Concilio Lateranense». E si potrebbe sostenere, sempre secondo lo stesso Copey, che l'introduzione nelle Costituzioni, si ebbe in un capitolo Generale posteriore «come risposta alla incertezza evocata dal decreto del Concilio di Lione, per esempio a Pentecoste del 1277 in Montpellier».<sup>52</sup> Questa ipotesi non è però

---

<sup>50</sup> Citato in C. CICONETTI, *La Regola* (II edizione, 2018), 127.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 111-112.

<sup>52</sup> «In view of the immanent convocation of 2<sup>nd</sup> Council of Lyon and the open attacks on the mendicant Orders, it is possible that the Carmelites claim to trace their pre-history back to Elijah and Elisha was concocted shortly before the Council, but the earliest moment when it could have emerged in the Constitutions is the general chapter at Paris in 1271 which took place after the death of Nicholas, In view of the impen-



supportata da alcun documento tranne l'argomento del silenzio di Niccolò Gallico sull'argomento.<sup>53</sup> Il cosiddetto argomento del silenzio, sempre molto fragile, lo è particolarmente nella *Ignea Sagitta*. Infatti, non vi si nomina mai il monte Carmelo, nonostante che siano richiamati quasi tutti i monti sacri della Bibbia. Non si accenna mai al primo nucleo, o a quello ancora esistente, degli eremiti presso la "Fonte" al monte Carmelo. Eppure l'eremo era ancora esistente e abitato dai carmelitani. È un silenzio... assordante per Niccolò Gallico, che richiama così appassionatamente i frati a ritornare al «*pristinum statum*» a «*deformatam reformare*». Quale stato, quale vita se non quella vissuta al Monte Carmelo (in "*Montis solitudine*") e cioè ritornare alla forma di vita originaria, la vita eremitica? Perché tacere proprio il luogo di cui portano il titolo? Persino nel citare Isaia 35,1-2 Niccolò tace del Carmelo.<sup>54</sup> Non nomina mai il Patriarca Alberto che ha scritto la Forma di vita. Non parla del Papa che l'ha modificata o di altri che l'hanno confermata. Se non conoscessimo la Forma di Vita degli eremiti-fratelli al Carmelo potremmo, a buon diritto, supporre che chi scrive l'*Ignea Sagitta* non è un carmelitano! Irrilevante poi, a mio modesto parere, è che il Monte Carmelo sia o no uno dei pochi luoghi solitari rimasti dopo la disfatta di Hattin: la tradizione popolare da ottocento anni ritiene che il profeta Elia abbia dimorato in quel luogo. Gli eremiti del Monte Carmelo ne sentono la presenza e il fascino come i pellegrini che vengono dall'Occidente. Questa non è immaginazione, ma è ciò che di più spontaneo e razionale si è autorizzati a concludere.

Qualcuno opina che «lo storico [Copsey] è più attendibile del canonista su questa materia».<sup>55</sup>

---

ding general council, the date of the succeeding general chapter at Bordeaux was brought forward to January 1274 instead of the original date of Pentecost 1275 which had been assigned by the preceeding chapter in Paris» (*MCH*, 289.). «It is more likely that the new introduction to the Constitutions was prepared for the first time at this chapter in 1274 as an anticipatory defence against any attack on whether the Order's foundation preceded the 4<sup>th</sup> Lateran Council»: RICHARD COPSEY, *Approaches To The Rule In The Early Centuries*, in *The Carmelite Rule (1207-2007), Proceedings of the Lisieux Conference*, (4-7 July 2005), Roma 2008, 390s.

<sup>53</sup> Infatti il silenzio nella Regola di cui, del resto, non abbiamo l'originale non è certo né assoluto. La Fonte al Carmelo è già un luogo spontaneamente connesso a Elia. C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo* II edizione, 2018, 185-187; cfr. 513.

<sup>54</sup> *Nicolai prioris generalis Ordinis Carmelitarum Ignea Sagitta*, ADRIANUS STARING (ed.), in *Carmelus* 9 (1962), c. 1, 272; c. 2, 276; c. 3, 277; c. 7, 285-286; c. 11, 289.

<sup>55</sup> DOMINIQUE STERCKS, *La Règle du Carmel*, Éditions du Carmel, 2006, 54, nota 28; 450. Dopo aver fatto riferimento a Cicconetti, Staring e Copsey, conclude: «Nous pensons que l'historien est mieux placé que le canoniste sur cette question». Gli sfugge

Quanto alla relazione della *Rubrica Prima* con il trauma del Concilio Lionese II faccio notare che già prima degli anni del Concilio Lionese II (1274) era importante per il Carmelo dimostrare di essere sorto prima del Concilio Lateranense. Questa era un'esigenza non meno importante anche prima degli anni 1238-1247, come dimostra il primo documento Pontificio chiesto dagli eremiti del Carmelo, la lettera di Onorio III (1216-1227) *Ut vivendi normam* del 30 gennaio 1226, ove si fa risaltare che la loro «forma di vita regolare è stata scritta (*editam*) dal Patriarca di Gerusalemme Alberto, *che voi dite di aver ricevuto umilmente prima del Concilio Generale*». <sup>56</sup>

Siamo nel periodo in cui la Curia Pontificia, specialmente durante il pontificato di Gregorio IX (1227-1241), già come Cardinale e Legato Pontificio per l'Italia settentrionale, e di Innocenzo IV (1243-1254), e infine di Alessandro IV (1254-1261), è particolarmente attiva nel mettere ordine nei vari eremitori isolati, imponendo per lo più la Regola di s. Agostino e altre norme o costituzioni, come attuazione del can. 13 del Concilio Lateranense IV (1215). <sup>57</sup>

Lo stesso Siberto de Beka, nonostante scriva nel 1332, attesta che alle contestazioni circa la loro trasgressione della norma conciliare (Lateranense IV o Lionese II), i carmelitani risposero adducendo il fatto di aver ricevuto la Forma di vita dal Patriarca Alberto la cui morte avvenuta prima del Concilio è attestata nel *Regesto Pontificio* di Innocenzo III. Una documentazione notarile, un documento ufficiale. Nessuna parola egli dice circa la successione ininterrotta dai tempi del Profeta Elia. Ciò nonostante egli scriva quando già comincia a fiorire il "mito di fondazione" di Elia. Non sarebbe servito a nulla!

Tutti questi argomenti danno una certezza, per quanto sempre relativa, che la *Rubrica prima*, nel suo nucleo centrale, è servita ben prima del Concilio Lionese II e la successione Eliana non fu mai l'argomento decisivo né subito dopo il Concilio Lateranense IV, né tanto meno al Concilio Lionese II; la prova dell'antichità (relativa) fu di natura prettamente giuridica: la legge non è retroattiva e i carmelitani perciò non hanno trasgredito il can. 13 del Concilio Lateranense IV essendo sorti prima.

Tenuto conto delle circostanze e delle esigenze che ne derivavano,

---

che anche Staring è "storico" e il canonista potrebbe avanzare qualche competenza, trattandosi di "*constitutio (o Rubrica) Prima*" e cioè di materia legislativa capitolare, soprattutto comparata con altre istituzioni simili.

<sup>56</sup> *Ibidem*, 237-238.

<sup>57</sup> C. ANDENNA, *Non est haec...*, 581-599.

la cosiddetta *Rubrica Prima*, secondo la mia opinione risale almeno al tempo in cui i carmelitani ricevettero le prime Costituzioni, cioè sicuramente prima del 1256. Ne ebbero particolare, assoluto bisogno specialmente quando dovettero mendicare più frequentemente nell'itineranza (1247). Da tutti questi argomenti confermo quanto già sostenuto nella prima edizione della mia *La Regola del Carmelo* (1973) che la cosiddetta *Rubrica Prima* fu scritta al primo arrivo dei carmelitani in Europa, tra il 1238 e il 1247. Staring accetta questa opinione, seguita sostanzialmente, anche da Paul Chandler.<sup>58</sup>

Condivido perciò quanto afferma Paul Chandler: l'argomentazione di Copey che il tardivo apparire della "storia leggendaria" della origine Eliana dell'Ordine è "ovviamente" una prova che essi sorsero in risposta alla minaccia alla esistenza dell'Ordine per la *nota vacillationis* del Concilio Lionese II è stimato «in qualche modo *positivistico*», infatti tiene conto solo dei pochi documenti prodotti dall'Ordine fino ad allora e tiene poco o nessun conto delle testimonianze, ad esempio di Jacques de Vitry e di Vincent de Beauvais.<sup>59</sup>

L'argomento con il quale Copey minimizza la testimonianza di Jacques de Vitry e cioè che egli sta parlando della prima Crociata è, a mio avviso, irrilevante. Ciò che il Vescovo di Accon vede nel momento in cui scrive (1220) è la situazione di cui ha esperienza diretta e attuale anche se la ritiene originata dalla prima Crociata. È la nota forma eziologica e cioè della scienza delle origini di città, credenze, popoli.

Pat Mullins concorda con Copey sulla data tardiva della *Rubrica Prima* delle Costituzioni.

Egli afferma «Non c'è nessuna prova che questa associazione [degli eremiti] a Elia ed Eliseo fosse già riconosciuta dagli eremiti stessi. Se Elia fosse stato già riconosciuto come un aspetto significativo della spiritualità degli eremiti Latini, Alberto non lo avrebbe ommesso nella Forma di Vita». Mullins opina che Jacques de Vitry potrebbe non aver mai visitato personalmente il monte Carmelo, «visto che nel descrivere l'ubicazione dell'eremo, [il Vescovo di Accon], attinge le sue informazioni da una fonte inattendibile! Se egli non ha incontrato di persona gli eremiti al Monte Carmelo, – così si esprime Mullins – vi sono fondate ragioni per dubitare che essi abbiano comu-

<sup>58</sup> C. CICONETTI, *La Regola* 1973, 331-353; II edizione, 2018, 180-187. A. STARING, *The Rubrica Prima*, in *MCH*, 34. Già il P. Saggi ipotizzava il 1240: L. SAGGI, *Agiografia Carmelitana*, 25-26; P. CHANDLER, *The Rule in The Context of Carmelite Identity*, 74-75, vedi sopra in nota 39.

<sup>59</sup> PAUL CHANDLER, *The Rule in the Context of Carmelite Identity*, 77-78; 87.

nicato a lui che il loro modo di vita era modellato su Elia. Poiché i dettagli geografici appaiono in qualche modo inconsistenti la sua enfasi sulla Fonte di Elia può non riflettere il pensiero degli eremiti-fratelli». <sup>60</sup>

In realtà Jacques de Vitry, Vescovo di S. Giovanni d'Acri (1216-1228), noto storico (o cronista), in genere accurato e soprattutto appassionato e attento ai vari gruppi di vita evangelica del suo tempo è uno dei testimoni più autorevoli e credibili circa la prima comunità di carmelitani al Monte Carmelo. Quanto alla sua conoscenza del Carmelo e dei carmelitani l'evidenza smentisce quanto afferma Mullins.

Infatti in una lettera da S. Giovanni d'Acri, datata 1216, scrive: «Io non sono ancora entrato nella terra promessa..., nonostante Accon non disti dal luogo dell'abitazione di Gesù Cristo, cioè Nazareth, se non per otto miglia, e dal monte Carmelo, dove Elia condusse vita eremitica, se non per tre miglia, che guardo con sospiri ogni volta che apro la finestra» <sup>61</sup>. Questa è una circostanza tutt'altro che trascurabile. La testimonianza di Jacques de Vitry è visiva, contemporanea degli avvenimenti che descrive e di ciò che vi si riferisce, e ha la sensibilità di cogliere gli aspetti spirituali e le novità di sapore evangelico. Il normale svolgersi delle azioni umane e le conseguenze di un desiderio così acuto non permettono di immaginare sensatamente che in dieci anni di permanenza ad Accon Jacques de Vitry non sia mai andato a visitare il Carmelo e mai abbia sentito parlare del *propositum* degli eremiti che si erano stabiliti «presso la Fonte che si dice Fonte di Elia». La stessa descrizione dell'eremo rivela l'indole visiva dello stesso. Del resto la sua interpretazione della presenza degli Eremiti presso la Fonte di Elia coglie meglio di noi il senso che tale scelta

---

<sup>60</sup> PATRICK MULLINS, *The Theological presuppositions of living "In obsequio Jesu Christi"*, in *Proceedings of the Lisieux Conference* (4-7 July 2005), Roma 2008, 71-72. «If De Vitry did not personally meet the hermits-brothers on Mount Carmel, there are grounds for doubting that they shared his view that their way of life was modelled on Elijah. Since the geographical details appear to be somewhat inconsistent his emphasis of the Spring of Elia may not reflect the mind of the hermits-brother». IDEM, *St Albert of Jerusalem, and the roots of Carmelite Spirituality*, Roma 2012, 17 (non 4); 72. L'inconsistenza dei dettagli non sembrano essere stati rilevanti per l'acheologo francescano, P. Bagatti, che ha scoperto il sito del primo eremo. Vedi la spiegazione data dal Friedman, in C. CICONETTI, *La Regola*, II ed., 2018, 62-64.

<sup>61</sup> «Ego vero terram promissionis... nondum intravi, licet civitas Accon non distet a loco habitationis Jesu Christi... scilicet Nazareth, nisi per octo miliaria, et a monte Carmeli, ubi Elias propheta vitam duxit heremiticam, nisi per tria miliaria, quem respicio cum suspiriis quotiens fenestram... aperio»: *Lettres de Jacques de Vitry*, ed. R.B.C. Huygens II, Leiden 1960, 89-90.

rivela condividendo la stessa sensibilità simbolico-biblica degli eremiti. Un interrogativo: il patriarca Alberto scrivendo della "Fonte" poteva essere all'oscuro di questa tradizione popolare, nota anche ai pellegrini, che lega Elia al Monte Carmelo e lo considera sua dimora abituale?

Osservo, con gli studiosi di scienze storiche, che l'approccio positivista, consapevolmente o meno, introduce, indebitamente, il metodo dello studio sulla natura fisica, chimica e biologica nella ricerca e narrazione storica. «Le scoperte degli storici non sono verificabili in quel modo che è proprio delle scienze naturali». <sup>62</sup> «La teoria della verità storica è stata fuorviata dal semplicismo dei positivisti, anche dopo tante reazioni spesso ne resta ancora deformata (...) Fu un andare fuori strada allineare la storia sulle scienze della natura, fare dell'oggettività il criterio supremo e, in un senso, unico della verità». <sup>63</sup> *Qui nimis probat nihil probat*: modificando un poco questo vecchio detto latino, "chi vuole trovare tutte le prove su tutto, non avrà mai le prove di nessuna realtà".

Nella seconda edizione dello studio sulla Regola, respingo più ampiamente l'opinione che mette in relazione la redazione della *Rubrica* Prima con le esigenze di difesa dai provvedimenti del Concilio Lionese II. <sup>64</sup>

Ben altri argomenti furono necessari, ma specialmente la dimostrazione che, avendo ricevuta la Regola dal Patriarca Alberto morto prima del Concilio Lateranense IV, come risultava dal Regesto di Innocenzo III, gli eremiti carmelitani non ne avevano violato il can. 13 che proibiva nuove Forme di vita religiosa. Nel XII secolo era molto diminuito il peso dell'affermazione orale e si soleva esigere documenti scritti a prova di un'affermazione di natura giuridica. <sup>65</sup>

Le Costituzioni interpretano ufficialmente la Regola e il luogo di fondazione. Il luogo del primo eremo carmelitano è un germe che avrà grande sviluppo successivamente e che deve essere ritenuto tradizione primitiva dell'Ordine. Naturalmente non tutta l'efflorescenza che da esso deriva. Del resto i carmelitani, rifacendosi al Profeta e all'Antico Testamento, trovano compagnia in questa ricerca della propria *antiquitas*; persino i Francescani e i Domenicani, che pure vantano fondatori noti, carismatici e santi, «hanno sviluppato strategie

<sup>62</sup> Cfr. B. J.F. LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, 191-196; spec. 195.

<sup>63</sup> H.I. MARROU, *De la connaissance historique*, ed. Du Seuil, Paris 1954, 222s.

<sup>64</sup> C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo* II edizione, 2018, 185-187; cfr. 513.

<sup>65</sup> Cfr. W. MALECZEK, *Francesco, Innocenzo III, Onorio III*, 184.

per dimostrare che l'essenziale della loro professione precedette Francesco e Domenico» e ha le sue origini nei tempi biblici del Vangelo o dell'Antico Testamento.<sup>66</sup> La stessa tendenza si trova nei Benedettini e Agostiniani che, nelle loro polemiche, minimizzano persino s. Benedetto e s. Agostino per dimostrare la precedenza delle origini. In questo senso l'origine dell'eremitismo da Elia non l'inventano i carmelitani, ma hanno un argomento forte per rivendicarlo per loro: la comunanza del luogo della propria origine, il monte Carmelo «*ubi Elias commorabatur*», ove Elia, e dietro di lui, Eliseo e i figli dei Profeti avevano dimorato, secondo una antichissima tradizione di radice biblica.<sup>67</sup>

La tradizione ebraica, cristiana, più tardi musulmana, della dimora abituale di Elia al Carmelo e il «principio della successione, come pure quello dell'imitazione di Elia erano formulati già al IV secolo. Da allora il Monte Carmelo fu accettato come la residenza ordinaria di Elia, una leggenda che più tardi fu ripresa da ebrei e musulmani. Gli eremiti latini, che entrarono nel Wadi es-Siah alla fine del XII secolo, potevano contare su una tradizione elianica locale antica di ottocento anni».<sup>68</sup>

La *Rubrica Prima* è scritta per quelli che sono «più giovani nell'Ordine», cioè recentemente entrati nell'Ordine e perciò non sanno rispondere esattamente (*juxta veritatem*) a chi domanda «da chi e come l'Ordine ha avuto inizio», non dipende dal fatto che hanno «una motivazione debole» di legame con la Terra Santa. I primi Carmelitani che sono in Occidente provengono dalla Terra Santa e quelli che entrano nei primi anni (1238-1247) hanno diretto contatto con chi ha vissuto al Monte Carmelo. È inverosimile che non sentano quotidianamente il ricordo del Carmelo da coloro che hanno dovuto abbandonarlo. Affermare poi che possano non «ritenere la loro professione connessa con la fondazione eremitica del Monte Carmelo» è assurdo solo pensarlo!

Lo scritto serve solo ad evitare difformità e confusione nelle risposte e non a colmare lo sradicamento dal Carmelo in giovani im-

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, 300. Tutto il capitolo nono «*Antiquity, Truth, and Historical Method: Carmelites and Others*», 300-330, è illuminante per il tema della ricerca della propria «*antiquitas*».

<sup>67</sup> «Ciascuna professione ha le sue guide:... per ritornare all'autorità delle Scritture, nostro principe è Elia, nostri condottieri sono i figlie dei profeti» (S. Girolamo): cfr. EMANUELE BOAGA, *Nello Spirito e nella virtù di Elia*, Roma 1990, 219.

<sup>68</sup> E. FRIEDMAN, *The Latin Hermits of Mount Carmel*, Roma 1979, 99, Tradotto in italiano *I Primi Carmelitani del Monte Carmelo*, 84-85; 87.

memori. Le Costituzioni del 1281 hanno più di un riferimento e disposizione a favore dell'Ordine in Terra Santa, "Prima Provincia", per la quale tutte le altre devono cercare vocazioni, custodire i loro libri, e, nella formula della Professione, i frati promettono obbedienza al Priore Generale dell'Ordine dei Frati del Monte Carmelo. Le Costituzioni del 1294 stabiliscono la precedenza per il Provinciale della Terra Santa «per l'onore (*reverentiam*) del dolce Carmelo (*melliflui Carmeli*) che è il convento (*locus*) principale del nostro Ordine». <sup>69</sup> La situazione dei candidati, ultimi arrivati nell'Ordine, (i più giovani) non è molto dissimile da un giovane di oggi o di qualsiasi tempo circa la precisione nel rispondere a domande a cui si riferisce la *Rubrica Prima*. Nel 1281 esisteva ancora l'eremo del Monte Carmelo e certamente c'erano contatti meno rari di quel che s'immagina con gli eremiti ancora viventi alla culla dell'Ordine specialmente fino al 1291, anno in cui abbandonarono definitivamente il Carmelo. Anche se fossero diminuiti i pellegrini, restavano, ad esempio, le repubbliche marinare (Pisa, Venezia, Genova) e altri collegamenti, almeno commerciali di Europa. Le notizie viaggiavano in mare. Inoltre almeno i capitoli Generali tenuti in Europa "ogni anno" inizialmente erano occasione di contatto con i frati provenienti dal Carmelo. Certo i più giovani di cui parla la *Rubrica Prima* sanno solo approssimativamente la storia degli inizi dell'Ordine e soprattutto quella dell'iniziatore, già di per sé problematica rispetto alla precisa identità dei fondatori dei Domenicani e Francescani.

Inoltre non è detto che i frati che circolavano, specialmente per mendicare, fossero tutti scolarizzati al punto da sapersi esprimere correttamente. Un indizio lo abbiamo nella Rubrica n. 27: la Regola si esponga in volgare ai laici professi e novizi quattro volte l'anno. Una "formula scritta per essi" serviva a facilitare e rendere meno imprecisa e confusa la presentazione dell'Ordine e la propria identificazione. <sup>70</sup>

Una nota di attualità: non sarebbe auspicabile premettere alle nuove Costituzioni, la *Rubrica Prima*, espressione germinale del carisma del Carmelo? Nelle Costituzioni del 1971 c'erano almeno alcuni paragrafi che dicevano sinteticamente i passi significativi delle origini. (nn. 6-12).

---

<sup>69</sup> SAGGI, Const. 1294, R. XLI, *AnalOCarm* 18 (1953), 172.

<sup>70</sup> SAGGI, Const. 1281, R. 27, *AnalOCarm* 15 (1950), 208.

## 3. NUOVE FONDAZIONI E STRUTTURE DEL LOCUM

Le Costituzioni dei Domenicani, sia quelle più antiche che quelle del 1241, prendono avvio dalla vita quotidiana nel convento a partire dalla liturgia, (*De officio ecclesie, de inclinationibus, de suffragis mortuorum, de ieiuniis, de cibo, de collatione, etc.*) e solo nella seconda parte si inizia con le fondazioni. (*De domibus concedendis*). L'inversione dell'ordine di trattazione, nelle nostre Costituzioni rispecchia forse una diversità di situazioni tra i due ordini quanto a priorità e urgenza. La *constitutio* o Rubrica 3 sembra rispecchiare l'urgenza dei primi anni della presenza in Europa. Ritengo probabile perciò che risalga agli anni 1245-1247, sin dalle prime Costituzioni. È la stessa problematica che spinse a chiedere l'aggiunta del n. 5 della Regola del Carmelo: il permesso di fondare anche fuori dei luoghi deserti: «Potrete avere abitazioni (*loca*) nei luoghi deserti o dove vi saranno donate adatte e convenienti all'osservanza della vostra religione [cioè della forma di vita religiosa], secondo che al priore e ai frati sembrerà opportuno». <sup>71</sup> Questa aggiunta non solo ampliava le possibilità di scelta per i propri insediamenti ma permetteva di passare dalla condizione puramente eremitica a quella di vita apostolica tipica dei Mendicanti. È anche quanto si può dedurre dalle ripetute raccomandazioni delle lettere di Innocenzo IV a vescovi e fedeli a favorire le fondazioni dei carmelitani nelle loro diocesi, probabilmente anche in zone presso il popolo. Infatti, la limitazione ai soli luoghi deserti era sfavorevole sia dal punto di vista dei mezzi di sussistenza, che della sicurezza, e dell'attività apostolica.

Segno della "primordialità", almeno nel suo nucleo principale, di questa norma è anche il chiaro indizio, della propria inesperienza in materia. È implicito norma: «Ordiniamo anche che i nostri frati compiano le loro commissioni [*procuraciones* ossia le questue, ricerca di siti per nuove fondazioni...] nel modo più onesto possibile, secondo gli usi delle province nelle quali abitano, *uniformandosi al modo e maniera dei (Frati) Predicatori e (Frati) Minori*». <sup>72</sup>

Il titolo della Rubrica "l'accettazione dei *loca*" (*De locis recipiendis*), fa pensare che, almeno in gran parte, dipendono dalla donazione

---

<sup>71</sup> «*Loca autem habere poteritis in heremis vel ubi vobis donata fuerint ad vestrae religionis apta et comoda secundum quod Priori et fratribus videbitur expedire*»: Regola Carmelitana, nn. 5-6.

<sup>72</sup> C. CICONETTI, *La Regola* 1973, 192-195; 206; 226-238.

<sup>73</sup> «Nessuno accetti un "luogo" (*locum*) senza il permesso del priore Generale o



di un sito, da parte di benefattori.<sup>73</sup>

Il *locus* o *locum* è il posto ove si stabiliscono, vivono, i frati. È termine generico che può poi concretizzarsi in *eremus*, *domus*, *ecclesia*, *claustrum*, *cella*. «*Loca in eremis*» troviamo nella nostra Regola (n. 5, 6, 9). Si tratta di abitazione povera, può essere anche una semplice capanna di frasche o legno. A volte provvisorio, una provvisorietà

---

per ordine e consenso del capitolo provinciale o della più saggia parte di esso, sotto pena di colpa più grave, secondo la imputabilità (*exigenciam*): necessità, in proporzione alla gravità della trasgressione) del colpevole. I Frati poi non siano inviati a prendere tale "locum" se non procede dalla volontà e consenso del capitolo provinciale; e in seguito si destini a tale compito principalmente coloro che sono ritenuti di buona fame e provvisti di prudenza (o discrezione). Né colui che, inviato in tal modo sarà a capo dei frati si ritenga priore, ma solo abbia il nome di procuratore. Inoltre nessun luogo abitato dai nostri frati per sette anni, sia in qualche modo cambiato, senza il consenso del capitolo provinciale; e se si sarà fatto il contrario, sia privo di validità (*careat roboris firmitate*),

Inoltre nessun procuratore o priore di un "locum" abbia potere di obbligare il nostro Ordine o di fare un accordo obbligatorio, senza consultare il priore provinciale e i più prudenti (*discretioribus*) della provincia: se ha fatto queste cose si ritenga invalido (il *negotium*).

Ancora, proibiamo sotto pena di colpa più grave (*gravioris culpe*) da infliggersi per 40 giorni che qualche priore locale o procuratore o qualsiasi frate indebiti il "locum" oltre la somma di denaro stabilita dal Priore Generale o Provinciale o loro vicari. Tutti i nostri "loca" siano muniti di clausura che diano sicurezza e onestà, né sembrino urtare con la nostra santa povertà, e questa clausura si faccia prima di iniziare ivi un lavoro notevole e costoso, sotto pena di colpa più grave da infliggersi per dieci giorni.

Ordiniamo e comandiamo poi ai priori provinciali o loro vicari che quando avvenga che le nuove case (*domus*) o altre esistenti nella propria provincia, siano insidiate da questioni di alcuni, e a causa della propria povertà, risultino prive di risorse proprie facciano dare a simili case, aiuto conveniente, fino a quando ottengano il compimento di conciliazione. A coloro che li (i provinciali) impediscono in questo comandiamo che siano puniti con la pena stabilita per i ribelli e disobbedienti. Interdiciamo che nessun priore o vicario *conventuale* o qualsiasi altro osi tentare una causa senza averlo chiesto al suo priore provinciale e abbia avuto su tale questione il consenso da lui. Proibiamo che un Priore Provinciale presuma di inviare per propria autorità, i frati a ricevere un "locum" oltre i confini della sua provincia, né osi cercare (procurare) nella provincia altrui senza il consenso del priore di tale provincia. Se poi avviene che un signore della sua provincia abiti in altra provincia, allora potrà lecitamente, di persona o tramite i frati, ricorrere a tale signore per sbrigare o procurare i suoi affari.

Stabiliamo fermamente in virtù di santa obbedienza, e ingiungendo (alla lettera: prenettando) comandiamo che in futuro cessino discussioni, e rivendicazioni e divisione di case, province e "procure" (*procurationum*); e se qualcuno sarà trovato trasgressore su queste cose sia ritenuto come cospiratore e scismatico e senz'altro punito.

Ordiniamo anche che i nostri frati compiano le loro commissioni (*procurationes*=questue, ricerca di siti per nuove fondazioni...) nel modo più onesto possibile, secondo gli usi delle province nelle quali abitano, uniformandosi al modo e maniera dei (Frati) Predicatori e (Frati) Minori»: SAGGI, Const. 1281, R. 3, in *AnalOCarm*, 15 (1950), 208-210.

che peraltro poteva durare molti anni e soprattutto era sprovvisto di un oratorio autorizzato dal vescovo; a questa carenza si provvedeva ottenendo, spesso dal Papa, la facoltà di avere un cosiddetto “altare portatile o da viaggio (*viaticum*)”, cioè considerato, provvisorio e mobile, per consentire a una comunità le celebrazioni liturgiche, interne.<sup>74</sup> Anche la concessione di un altare portatile era di competenza del vescovo, ma spesso, si era costretti ad aggirare l’ostacolo ricorrendo alla Sede Apostolica e ricevendone dal Papa il permesso, di fronte all’ostilità dei vescovi e altri. *Domus*: suppone un edificio spazioso, bello, compatto, stabile. Non sarebbe esatto tradurre dunque *locum* con “casa” (*domus*) e ancor meno con “convento”. *Conventus*: indicava allora non un edificio, ma la comunità dei frati. Altri spazi erano: *Ecclesia*, (*oratorium*), ossia il luogo per la reghiera e la liturgia, che andava concesso dal vescovo o dalla Santa Sede. *Clastrum*, il chiostro era spazio proprio dei frati contemplativi ove vigeva la *Clausura*, inizialmente nel significato di spazio riservato al silenzio, al sacro, interdetto ai laici. *Cella*: luogo ancora più riservato e solitario, e personale<sup>75</sup>.

Nelle Costituzioni del 1281 troviamo molto spesso *locus*, *locum*, *loca*, ma nella Rubrica che stiamo commentando troviamo anche *domus*.<sup>76</sup> Probabilmente, come per i Domenicani anche per i Carmelitani, la *domus* aveva una condizione di stabilità maggiore rispetto a un *locus*, a meno che per noi non rispecchino tempi diversi: inizi o successiva stabilizzazione. I Domenicani chiamavano *locus* una casa ove risiedevano meno di dodici frati, e perciò stesso era provvisorio, in attesa di una fondazione stabile, che non sempre si realizzava nello stesso posto.<sup>77</sup>

Il *procurator*, differente dal priore, in questa rubrica, è colui che ha il mandato o la delega dal Priore Generale o dal Capitolo provin-

---

<sup>74</sup> C. CICCONETTI, *La Regola* 1973, 329. Cfr. *Regola Carmelitana*, n. 14. È errato, perciò, dedurre dall’assenza di una chiesa aperta ai fedeli, che i carmelitani sono ancora restii all’attività apostolica, mendicanti.

<sup>75</sup> ROMAIN GEORGES MAILLEUX, *Locus et Conventus dans l’Ordre des Frères Mineurs, avant 1517*, in *Frater Francesco*, 69 (2003), 57-90. Lo status di un locus era essenzialmente provvisorio; potevano anche passare molti anni prima che vi fosse fondato un “convento” e non c’era garanzia che questo avvenisse. SIMON TUGWELL, *Did Dominicans Practise Affiliation in the Thirteenth Century?*, in *AFP*, 80 (2010), 13-14 e nota 13. I domenicani chiamavano *locus* una casa che non aveva una comunità di dodici Frati.

<sup>76</sup> «quando contigerit novas domus... quaestionibus molestari... de domibus sue provincie exhiberi faciant domibus huiusmodi... subsidium»: SAGGI, *Const.* 1281, 209; cfr. *CCC*, I, 58.

ziale nella ricerca, accettazione e trattativa di nuovi “luoghi” o case e, probabilmente, anche di ricerca di benefattori e risorse per il sostentamento.

Le nuove fondazioni sono di competenza del Priore Generale o del Capitolo provinciale.

Il compito è pieno di insidie e difficoltà, nell’ambito di acquisti, donazioni e oneri perpetui e diritti vari di privati o di altre istituzioni religiose e civili. Possono provocare danni ingenti con contratti troppo onerosi. Da qui le precauzioni nella scelta di persone da inviare a fondare. «I Frati non siano inviati a prendere possesso di un tale “*locum*” se non procede dalla volontà e consiglio del capitolo provinciale; e siano incaricati a questo principalmente, i frati di buona reputazione e giudizio e il frate ad essi preposto non abbia il nome di *priore*, ma di *procuratore*». Il procuratore ha solo il compito specifico della ricerca e costituzione di nuovi insediamenti (*loca*) di comunità. I “procuratori” rimangono affiliati alla comunità da cui provengono, salvo espliciti trasferimenti. Spesso in queste trattative si tratta anche di accettare condizioni sfavorevoli, dipendenze e persino oneri economici verso terzi, per ottenere di aprire un nuovo “*locum*” nel territorio dipendente da altro ente ecclesiastico, parrocchia, canonica, monastero o chiesa. Raramente si trovava un sito, o terreno, o casa su cui non gravassero determinati oneri economici verso la parrocchia o un’abbazia o una canonica, o un signore. Una fondazione era ritenuta in qualche modo lesiva degli interessi, specie di natura economica, di queste istituzioni (*lucrum cessans*). Si richiede perciò il permesso specifico del Priore Generale o il mandato e consenso del Capitolo provinciale «o della parte più saggia» del Capitolo stesso per impegnare la provincia o l’Ordine in contratti onerosi.

Un obbligo severo (*precipimus et mandamus*) di aiuto fraterno tra le varie comunità della Provincia viene imposto a favore di *loca* in difficoltà per eventuali controversie e contenziosi.

Ai priori Provinciali e/o loro vicari si ordina che facciano portare l’aiuto opportuno «alle nuove case esistenti nella sua provincia, destituite di proprie risorse, nel caso venissero molestati con alcune richieste, fino a che non raggiungano una composizione pacifica: e a chi si opponesse a tale aiuto viene comminata la pena sanzionata ai disobbedienti e ribelli». <sup>78</sup>

<sup>77</sup> Vedi nota 42. S. TUGWELL, *Did Dominicans*, 13-14 e nota 13.

<sup>78</sup> «Prioribus autem provincialibus vel eorum vicariis districte precipimus et mandamus quod quando contigerit novas domus vel alias in sua provincia existentes alquo-

Le *procurationes* si facciano «secondo il costume delle province nelle quali dimorano, conformandosi al modo e alla maniera dei *predicatori e minori*». <sup>79</sup> Probabilmente la norma nasce anche in seguito a conseguenze spiacevoli, dovute proprio a inesperienza. <sup>80</sup>

Si pone un limite provinciale e generale alla contrazione di debiti o eventuali contratti o impegni permanenti. <sup>81</sup>

La provvisorietà dei *loca* o abitazioni poteva risolversi in traslochi troppo frequenti e disordinati: ad evitare instabilità esagerata, con eventuale spreco di risorse, si pone un limite; un *locus* abitato dai frati per sette anni non era considerato più provvisorio. Da qui la proibizione di abbandonarlo «senza il permesso del Priore Generale o Provinciale e il consenso del Capitolo Provinciale». <sup>82</sup>

### 3a. EXCURSUS:

#### COMPLESSITÀ DELLE PROCEDURE DI FONDAZIONE. DUE DOCUMENTI.

La complessità delle procedure di fondazione e le condizioni gravose a cui erano sottoposti i Carmelitani e i religiosi in genere, appare per noi da due documenti notarili: uno per il primo convento di Pisa (1249) <sup>83</sup>, essendo Priore Generale un certo Goffredo, un altro nelle Fiandre, siglato con il sigillo del Priore Generale Niccolò Gallico. <sup>84</sup>

Un atto notarile di un contratto di donazione di alcune terre ai Carmelitani che porta la data del 3 marzo 1249 da parte di tale Bonaventura del fu Stefano «che offrì dette e consegnò a Dio Onnipotente e alla Beata Vergine Maria del Monte Carmelo, e puramente tra i vivi rum questionibus molestari, et propter paupertatem suam proprio adiutorio destitutas,

---

de domibus sue provincie exhiberi faciant huiusmodi subsidium opportunum, quousque pacis obtineant complementum. Impeddientibus autem ipsos in haca parte, pena inobediencium et rebellium precipimus puniendos».

<sup>79</sup> «Procurationes etiam ut fratres nostri honestiori modo quo possunt procurationes suas faciant, secundum morem provinciarum in quibus habitant, *conformantes se modo et manerie praedicatorum et minorum*»: l.c., 210.

<sup>80</sup> Cfr. PAOLO CAIOLI, *Il "Carmino" di Pisa*, in *Carmelus*, 3 (1956), 107-142.

<sup>81</sup> SAGGI, Const. 1281, R. 3, 208-210. «Item nullus procurator alicuius loci vel prior habeat potestatem obligandi ordinem nostrum seu compositionem obligatoriam faciendi, inconsultis priori provinciali et et discretioribus provincie, que si fecerit pro irritato habeatur».

<sup>82</sup> Si hanno somiglianze con i Domenicani circa l'autorizzazione a "ricevere" o fondare: «Di nuovo nessuna casa (*domus*) sia concessa se non richiesta dal priore provinciale e dai definitori del capitolo provinciale, né dopo che sia stata concessa si stabilisca, se non dove i predetti avranno decretato di stabilirla»: D. II, c. I, CREYTENS, 47-48.

<sup>83</sup> P. CAIOLI, *Il "Carmino" di Pisa*, 107-137.

donò a frate Ugo costituito priore dei luoghi e dei frati del detto ordine del Monte Carmelo in qualunque parte si saranno stabiliti, da frate Goffredo umile priore Generale del detto Ordine del Monte Carmelo, come è contenuto dalla lettera del priore stesso corroborata dal suo sigillo pendente... che ricevevano per la stessa chiesa ed Ordine di S. Maria del Monte Carmelo gli infrascritti pezzi di terreno per elevare ed edificare su di essi una chiesa ed un convento a onore di Dio e della Beata Maria del detto Ordine del Monte Carmelo...»<sup>85</sup>.

È menzionata in questo documento una “lettera o patente” (*litterae conductoriae* di cui parla la Rubrica 16 delle Costituzioni del 1281), del Priore Generale che li qualifica e dà in qualche modo il “mandato” a fondare. L'inesperienza dei frati emerge dal fatto che non pensarono di chiedere il consenso alla parrocchia di S. Apollinare nel cui territorio erano situati i detti terreni. Detta Parrocchia, a sua volta, era dipendente dalla chiesa primaziale, di cui essa costituiva uno dei “benefici”. Ricevuto l'assenso con atto notarile i frati, si sottomiserono ad alcune condizioni ivi espresse: con il suddetto Arciprete stilarono un concordato in cui si impegnavano «...a non ingerirsi in alcuna cosa riguardante la chiesa di S. Apollinare, sia per le confessioni che per la sepoltura, per le decime o primizie o per alcun altro ecclesiastico sacramento, e che non avrebbero concesso sepoltura nella loro chiesa ad alcuna persona che appartenesse come diritto alla sepoltura di S. Maria Maggiore (chiesa primaziale); e promisero altresì di dare come censo annuo all'arciprete, nel giorno della fedta di S. Maria nel mese di agosto, un cero di due libbre».<sup>86</sup>

Ancora più impegnativa sembra, almeno quanto ad alcune garanzie, la lettera siglata dal Priore Generale Niccolò Gallico per la fondazione a Ypres (Belgio), della diocesi *Morinensis* (in francese Théroanne), nel mese di Agosto del 1266. Il contratto è stilato tra il prevosto del convento di S. Martino di Ypres, della diocesi *Morimensis* e il priore provinciale «in regno Franciae», frate Garnerio, il priore e i frati «dell'Ordine della Beata Maria del Monte Carmelo». Sono omessi nel documento riportato da Staring i dettagli di tale composizione, ma sono molto significative le condizioni dettagliate, e rivelano una certa diffidenza, da parte del suddetto arciprete. Infatti, scrive il Priore Generale, che si impegna in prima persona: «Non potremo trasferirci dal luogo in cui dimoriamo attualmente, senza licenza del Prevosto (!), e del capitolo di S. Martino di Ypres. Tutte queste cose debbono essere

<sup>84</sup> *Nicolai prioris generalis Ignea Sagitta*, 237-307; spec. 249.

<sup>85</sup> P. CAIOLI, *Il “Carmino di Pisa”*, 112.

confermate dalla diocesi Morinense, dal Priore Generale del nostro Ordine, e anche dal signor Papa (!) parola per parola (*de verbo ad verbum*: cioè espresse in tutti i dettagli), a spese nostre, prima che cominciamo a costruire, entro i confini delle parrocchie di Ypres un monastero, o oratorio, o qualcosa simile a un monastero o oratorio». <sup>87</sup>

Persino il Papa si sarebbe dovuto impegnare: era infatti attraverso le richieste al Papa che si cambiavano, a volte, dai vari Ordni religiosi, o anche da laici, le condizioni dell'inizio e soprattutto ci si sistemava in città e in altri luoghi in mezzo al popolo: a questo mirava l'impegno richiesto a non mutare di luogo. <sup>88</sup>

Notiamo, *en passant*, le caratteristiche del luogo scelto o, almeno, approvato dal Priore Generale Niccolò Gallico. Infatti, Ypres, si trovava in posizione strategica sulla strada che collega Bruges a Lilla. Era la città più popolosa delle Fiandre dopo Gand e Bruges. Il suo mercato annuale aveva un raggio d'interesse europeo tanto che diviene, dopo Bruges, la seconda città più importante della Lega anseatica. Era, inoltre, con Arras, uno dei più grandi centri tessili d'Europa e la capitale del tessuto nelle Fiandre. L'artigianato della tela (di lana) tocca il suo apogeo verso il 1250. <sup>89</sup> Negli *omissis* si trovano, molto verosimilmente, le solite condizioni, (simili al *locum* in Pisa) di non interferire nella *cura animarum* e altri diritti parrocchiali. La precauzione di evitare pregiudizio ai diritti di parrocchie, monasteri e canoniche già esistenti, infatti, è costante in questo genere di contratti.

Emblematico in questo senso è quanto avviene per la fondazione "solitaria" di Aylesford (1242), di Hulne (1242) e di Cambridge (1247): si ha documentazione di una "convenzione" tra «i rettori della parrocchia di Aylesford e i Carmelitani». Richard De Grey, che aveva

<sup>86</sup> *Ibidem*, 117.

<sup>87</sup> *Nicolai prioris generalis Ignea Sagitta*, 249.

<sup>88</sup> «Et non poterimus nos transferre de loco in quo nuncsumus morantes sine licentia prepositi et capituli sancti Martini Ypresensis». *Ivi*.

<sup>89</sup> Notiamo *en passant* che il fautore della vita eremitica, in questo caso, non sembra ha scelto un luogo isolato, remoto dalla folla, un luogo di quiete, il più adatto a una vita eremitica. Non sappiamo quanto fosse distante dalla città, ma certo era un luogo di transitu intenso, internazionale. Questa scelta di un luogo così popoloso e importante dovrebbe almeno renderci più cauti nel trarre conseguenze esagerate dall'opuscolo dell'appassionato cantore della vita solitaria. Lo stato d'animo descritto nella *Ignea Sagitta* scritta verosimilmente nel 1271 risentiva di un clima generale avverso ai Mendicanti molto più esteso e furioso che nel 1266. Il panico creato dalle voci già circolanti che in un prossimo Concilio ci sarebbe stata la soppressione della novitas degli Ordini Mendicanti si legge agevolmente tra le righe che vogliono dimostrare di non essere mendi-

costruito una “cappella” per i “*fratres de Monte Carmeli*”, su una sua proprietà, si impegna, a pagare “in perpetuo”, per conto dei frati carmelitani, 12 scellini per risarcire i rettori parrocchiali delle temute diminuzioni di offerte (*lucrum cessans*), a causa dell’attrazione dei fedeli verso i frati. Tutto ciò sebbene si trattasse di un “eremo”. Un caso simile si ha per la fondazione a Cambridge (1247): un’inchiesta previa assicura il re che nessuna perdita ne sarebbe venuta alle chiese di Chesterston «se i Carmelitani si fossero stabiliti» in quella località. E il re allora concede il permesso ai frati di costruire.

Per il convento di Londra (1246 o 1247) non può essere stato altrimenti da ciò che accade per Aylesford. La stessa preoccupazione muove il Vescovo di Londra nella contrarietà alla fondazione di un eremo nella sua diocesi; gli interessano le “istituzioni” proprie di una vita eremitica, se non in funzione dell’attrazione che potrebbero avere sul popolo, attirato dalla loro presenza e preghiera, con conseguente ricaduta su offerte, testamenti e lasciti e altri diritti parrocchiali (decime non esigibili da eremiti poveri...). Non è sicuramente la preoccupazione dell’osservanza o rispetto delle *istituzioni eremitiche* in sé, che destano preoccupazione nei Vescovi, ma piuttosto le loro molteplici esenzioni, specie da tassazioni economiche e altre esenzioni, che recavano pregiudizio ai diritti parrocchiali, specie se erano eremitiche, non avendo redditi fissi, vivevano di elemosina.<sup>90</sup>

#### 4. STRUTTURA DEL “LOCUM” NELLE COSTITUZIONI DEL 1281 (R. 4-5)

Nella Rubrica precedente si prescrive: «Tutte le nostre case (loca) siano munite di clausura che assicurino sicurezza e onestà, né appaiano in contrasto con la santa povertà, e questa clausura (recinzio-canti, se non per rilassatezza.

---

<sup>90</sup> KEITH J. EGAN, *Medieval Carmelite Houses, England and Wales*, in *Carmelus* 16 (1969), 144-226; 146; 149; Tipica chiesa mendicante inglese; *ivi* 148; accordo anche a Cambridge con i rettori della chiesa parrocchiale, *ivi*, 164. Passaggio in città nel 1290: per la scomodità degli studenti di venire all’università, risiedendo fuori della città; *ivi*, 165. Pagano i Cistercensi a Chester, *ivi*, 168; Hulne paga annualmente 12 marchi.180. Accordo con la parrocchia anche King’s Lynn (p.182). anche 185. Cfr. F.A. DAL PINO, *I Frati Servi di S. Maria: Agostiniani: 637. 643. 648. 666. 670. 757. 786. 794-795; 804-805*. Un interessante studio di A. RIGON, *I Testamenti come atti di religiosità pauperistica*, in *La Conversione alla Povertà*, Spoleto, 1991, 391-414, mostra come erano di solito preferiti i “poveri” in genere e i religiosi come tali. JOACHIM SMET, *The rule after 750 years*, in *Carmelus*, 44 (1997). EMANUELE BOAGA, *Una lettera “segreta” di Innocenzo IV a favore dei Carmelitani*, in *AnalOCarm*, 41 (1990), 107-112; Egan sostiene la data del 1246,

ne) sia costruita prima di iniziare ivi una costruzione dispendiosa».<sup>91</sup>

La recinzione o clausura ha un duplice scopo: la sicurezza o difesa dei religiosi da attacchi o danni provenienti dall'esterno e l'onestà che riguarda la difesa dai pericoli morali. Su tutto l'edificio si prescrive genericamente che non ci sia il lusso o altro che "appaiano" in contrasto con la povertà. Non solo perciò non devono essere contro la povertà, ma nemmeno darne l'impressione.

Le Costituzioni dei Domenicani, nello stesso articolo, hanno una norma dettagliata sugli edifici conventuali, limite di altezza, qualità delle pietre, e in genere: «siano umili»<sup>92</sup>.

Le nostre Costituzioni passano poi all'unica prescrizione per l'interno del *locum*. Essa ha un particolare risalto per il suo collegamento con le origini eremitiche dell'Ordine e la preoccupazione di non alterare la struttura che permetta di conservare lo stile contemplativo della comunità. La prima parte appare antica e direttamente ispirata alla Regola (nn.4-5). La seconda concerne un girovagare disordinato e presuppone degli abusi contro cui si vuol porre un freno con una sanzione. Il verbo stesso "stabiliamo" (*statuimus*) è indizio di una norma posteriore alle primissime costituzioni e relativamente più recente. La cella è la dimora abituale del frate, dedito alla preghiera e alla meditazione della Parola, come stabilisce la Regola, a meno che ci sia una giusta causa per allontanarsene (R.10).

Ci limitiamo a trattare questo argomento, tralasciando la seconda parte che probabilmente costituiva la Rubrica 5, cioè i modi diversi di suonare la campana, secondo le differenti ore canoniche e la solennità della Liturgia. delle Ore. per chiamare alla celebrazione liturgica. delle «Ore (canoniche), del sermone (*collatio*?), e del capitolo».<sup>93</sup> Si stabiliscono sanzioni penali per il ritardo «alle Ore, al sermone (*collatio*?), al capitolo» o altro suono della campana. Nelle Costituzioni del 1294 si aggiunge esplicitamente «la lezione scolastica» tra gli atti ai quali essere puntuali.

In questa Rubrica merita particolare risalto la norma circa la struttura eremitica della casa. «Le cellette dei frati siano costruite prima ancora dell'intervento di Innocenzo IV.

<sup>91</sup> «Omnia loca nostra clausura muniantur que securitatem et honestatem prestant, nec sancte paupertati videantur discrepare, et hec clausura fiat antequam aliud opus magnum et sumptuosum ibidem inchoetur».

<sup>92</sup> Sulla struttura della *domus* dei Domenicani si trova in dettaglio in PIETRO LIPPINI, *La vita quotidiana di un convento medievale*, Napoli 2003, 33-42.

<sup>93</sup> «Cum hora fuerit, pulsetur ad vespervas et ad matutinas (et) ad cetera vero horas primo fiat pulsatio sex ictibus, post opportunum intervallum fiat tota pulsatio».



secondo la disposizione della Regola, in quanto è possibile. Stabiliamo che ai frati che escono dalla cella senza giusta causa, trasandati e chiacchierando, si infligga una pena per colpa grave (*gravis culpe*).<sup>94</sup>

La norma è importante perché collegata alla Forma di vita e Regola bollata: «Potrete avere abitazioni negli eremi o dove vi saranno donate adatte e convenienti all'osservanza della vostra religione secondo che al priore e ai frati sembrerà convenire. Inoltre secondo lo spazio del luogo che avrete proposto di abitare ognuno di voi abbia una cella individuale separata come per disposizione dello stesso priore e con l'assenso degli altri frati o della parte più sana le stesse celle saranno assegnate»<sup>95</sup> (R. nn. 5-6).

Pur avendo assunto le Costituzioni dai Domenicani, questa è una norma che ci rivela come i Carmelitani fossero attenti tuttavia a custodire alcune loro specificità. Infatti, molto differente è l'ideologia che si rivela nella struttura della *domus* dei Frati Domenicani. Essi avevano veri e propri "dormitori" comuni, in qualche modo aperti, salvo alcune eccezioni per motivi di studio o altro. Il dormitorio delle case dei Domenicani si presentava «come un grande corridoio, ai cui lati erano allineate le cosiddette *celle*, ossia specie di angusti recinti, separati gli uni dagli altri mediante stuoie o tende sostenute da tiranti di legno... o da un muro di pietra in foglio, alto quanto era sufficiente a impedire che da una "cella" si potesse guardare in quella vicina. Queste celle erano quindi aperte in alto, ma anche in basso, perché dovevano essere prive di porta. Tutte le volte, infatti, che si era tentato di chiuderle e mettervi una porta, l'Ordine nei suoi capitoli Generali vi si era opposto energicamente»<sup>96</sup>. Questa opposizione evidenzia che si trattava di un valore irrinunciabile per la vita comunitaria: probabilmente quella comunione che si concretizza nella comunità di vita esige una reciproca presenza e visibilità.

Per i Carmelitani, l'obbligo di costruire l'eremo «secondo la disposizione della Regola» è segno che coesistono ancora nel 1281, la

Rinvio a un paragrafo sulla vita quotidiana di un convento carmelitano.

---

<sup>94</sup> «Cellule fratrum construantur secundum tenorem regule, in quantum possibile est. Statuimus ut fratribus a cella exeuntibus sine iusta causa, negligentibus et garrulantibus, pena gravis culpe infligatur». SAGGI, Cons. 1281, Rubrica 3-4, 210; cfr. CCC, I, 59.

<sup>95</sup> «Loca autem habere poteritis in heremis vel ubi vobis donata fuerint ad vestrae religionis observantia apta et commoda secundum quod Priori et fratribus videbitur convenire. Praeterea juxta situ, loci quem inhabitare proposueritis singuli vestrum singulas habeant cellulas separata, sicut per dispositionem prioris ipsius et de assensu aliorum fratrum vel sanioris partis eadem cellulae cuique fuerint assignatae». Regola, nn. 4-5.

*vita puramente eremitica*, e quella che include anche l'attività apostolica probabilmente già prevalente. Del resto l'attività apostolica, più o meno limitata, non era considerata incompatibile con la vita eremitica, come consta per gli eremiti Brittonesi: ad essi sarebbe stato persino imposta mentre era Papa Innocenzo IV, nel anni 1243.<sup>97</sup>

I frati carmelitani vengono rimproverati da Niccolò Gallico, non tanto per l'attività apostolica in sé, ma perché si sono stabiliti in città e gironzolano in esse, e hanno «ridotto le cellette separate in casa comune (*domus communis*)», in edificio cioè compatto con camere adiacenti (*contiguae*), e non *separate* se non da una parete comune, contrariamente a quanto stabilisce la Regola.<sup>98</sup> I suoi interlocutori si giustificano: «Sebbene abitiamo in città, tuttavia abbiamo cellette, o ci proponiamo di averne in avvenire».<sup>99</sup> Dunque, anche se abitano in case costruite con cellette separate, i frati escono e girano per le strade e le piazze della città, predicando, confessando e compiendo altre attività «per la salvezza delle anime». Inoltre quelli che vivono in edifici con camere contigue, sperano in futuro anch'essi di poter costruire il *locum* con cellette separate. Non vale quindi arguire dalla struttura dell'eremo che nulla è cambiato nella forma di vita e tanto meno se ne può trarre l'affermazione che la modifica di Innocenzo IV non ha nulla a che fare con l'allineamento degli eremiti del Carmelo con il ceto, ancora in evoluzione, degli Ordini Mendicanti.<sup>100</sup>

Indirettamente questo si ricava proprio dall'*Ignea Sagitta*. Prosegue infatti il rimprovero agli «eremiti-cittadini». «A che serve tanto sciupio? A che giovano le celle costruite in città, nelle quali nessuno entra se non al tempo di dormire, per riposare e dormire più tranquillamente? Non andate vagabondando tutto il giorno per le strade e le piazze della città...?».<sup>101</sup> Può illuminare quanto scrive il de Vitry a proposito dei Francescani nel 1216: «Durante il giorno entrano nelle città e nei villaggi, impegnandosi attivamente a guadagnare altri al

<sup>96</sup> P. LIPPINI, *La vita quotidiana*, 87.

<sup>97</sup> «Un passo importante nello sviluppo istituzionale in senso clericale imposto dalla curia romana era stato nel 1243» il conferimento della facoltà ai sacerdoti dell'ordine di ascoltare le confessioni e ingiungere le penitenze a chi ne avesse ricevuto «la grazia e la scienza» di «predicare il *Verbum Dei*» senza alcun impedimento. Essi, attraverso varie disposizioni poste nelle Costituzioni, nel 1243, avevano strutture rispondenti «ad uno stile di vita eremitico e apostolico insieme», C. ANDENNA, *Non est haec...*, 598s.

<sup>98</sup> «Non dicit contiguas, imo separatas». «Vos autem qui cellula separatas in *domum communem* redegistis». *Nicolai prioris generalis Ignea Sagitta*, rispettivamente, 291; 292.

<sup>99</sup> *Nicolai prioris generalis Ignea Sagitta*, c. 8, 293. «Licet in civitate habitemus, tamen cellas habemus separatas, vel processu temporis proponimus obtinere».

Signore, la notte ritornano nell'eremo o in luoghi solitari per attendere alla contemplazione». <sup>102</sup> Una sorta di pendolarismo tra eremo e città e viceversa. <sup>103</sup> La notte era lunga in certe stagioni e luoghi differenti e poteva prendere una parte preponderante nella quotidianità nelle stagioni invernali in tempi in cui, non esisteva la luce elettrica. L'inseguimento nella solitudine era legato specialmente alla povertà, mentre la vita apostolica è tipica dei mendicanti; ad essa si riconosce pari dignità anche dalla nostra Regola, modificata da Innocenzo IV (R. n. 5; 17). Uno studioso accurato del francescanesimo fa notare che si tratta di «trasformazioni che, a partire dalla metà del XIII secolo, riguardano in generale, l'articolato e ricco mondo dell'eremitismo italiano, spinto e, talvolta costretto dai vertici ecclesiastici a strutturarsi secondo il modello "mendicante" e a impegnarsi nell'apostolato urbano, nel quadro della riconquista delle popolazioni cittadine all'orizzonte etico-religioso e politico della cattolicità romana» <sup>104</sup> Rinvio a quanto già detto per i vari gruppi di eremiti agostiniani.

La norma sulla struttura dell'eremo risale probabilmente alle prime Costituzioni (1247?), ma non esclude affatto la possibilità di una *domus*, cioè un edificio compatto, con *cellette adiacenti*. In armonia con lo spirito della Regola anche le Costituzioni, espressa la preferenza, per la struttura tradizionale, la subordinano alle reali possibilità: «nella misura in cui è possibile», «*in quantum possibile est*», secondo una *regula juris*: «*ad impossibilia nemo tenetur*», l'impossibile non obbliga. Dall'esistenza di *loca in eremis*, da questo statuto delle Costituzioni del 1281, dunque è improprio, a mio giudizio, supporre la rinuncia, o una specie di riserva o resistenza all'attività apostolica.

Le due forme, la vita puramente eremitica e quella contemplativo-apostolica, sulla linea dei Mendicanti, coesistono senza evidenti e significativi conflitti, per tutto il secolo XIII e, in misura minore, anche nei secoli successivi.

Da Niccolò Gallico apprendiamo dunque che già esistono anche

<sup>100</sup> *Nicolai prioris generalis Ignea Sagitta*, c. 3, 278.

<sup>101</sup> *Ibidem*, come nota 64.

---

<sup>102</sup> «De die intrant in civitates et villas ut aliquos lucrifaciant operam dantes; nocte vero revertuntur ad heremum vel loca solitaria vacantes contemplationi» R.B.C. HUYGENS, *Lèttres de Jacques de Vitry*, 75.

<sup>103</sup> L'espressione è usata a proposito dei Minori di Francesco da Paola. S. BERTOLAMI cit. in GIOVANNI GRADO MERLO, *Tentazioni e costrizioni eremitiche*, in *Tra eremo e città*, Ed. Porziuncola, Assisi 2007, 233-268; spec. 235. Molto utile per comprendere la fase di passaggio dei carmelitani dall'eremo alla città.

<sup>104</sup> G.G. MERLO, *Tentazioni e costrizioni eremitiche*, 235.

«edifici compatti» (*domus communis*) con camere perciò adiacenti, (*contiguae*) con una parete in comune.<sup>105</sup> In nessun caso tuttavia si parla di dormitori comuni, almeno nel tempo che ci interessa. Lungo la storia, tuttavia, secondo qualche studioso, tenendo conto del numero di frati e dell'ampiezza della casa forse non sempre ogni frate disponeva di una camera individuale in certe località.<sup>106</sup>

Tuttavia da questa norma, Joachim Smet, autorevole ricercatore dell'Ordine, deduce che i Carmelitani, venendo in Europa desideravano continuare per quanto possibile la vita che avevano vissuto in Terra Santa. Nulla da opporre a questa naturale e spontanea propensione, se ci si riferisce agli anni precedenti il 1245. È problematico affermarlo per gli anni 1245-1247. Una serie di lettere e concessioni di Innocenzo IV nell'arco di questi due anni 1245-1247, ancora di più in seguito, sembrano dimostrare con sufficiente attendibilità che fu proprio l'adozione della forma di vita degli Ordini Mendicanti, la ragione della richiesta di approvazione e modifica della Forma di Vita. Non era obbligatorio tuttavia eliminare la vita eremitica nell'Ordine.

Il papa Innocenzo IV si trovava a Lione per il Concilio Lionese I (1245): in quella occasione molto probabilmente per i buoni uffici del Vescovo di Tortosa (in Terra Santa) partecipante a detto Concilio i Carmelitani poterono presentare una serie di richieste. In genere più richieste si concentravano una volta ottenuta la possibilità di rivolgersi alla Curia Pontificia, non facilmente accessibile da sconosciuti, e costoso specie per chi deve arrivarci dalla Terra Santa. Le prime due (rispettivamente 8 e 13 giugno 1245) costituiscono una conferma delle lettere emanate da Gregorio IX: specialmente la *Ex officii nostri* nella quale si trova la conferma della Regola e il regime o titolo di povertà senza redditi e proprietà (Gregorio IX, nel 1229; e Innocenzo IV, l'8 giugno del 1245). Sulla linea della povertà dei frati Mendicanti poi Innocenzo IV, il 13 giugno dello stesso anno concede il permesso di mendicare il necessario per vivere, con una lettera-formula prescritta ai Vescovi nel Concilio Lateranense IV, c. 62, per evitare abusi, e adattata agli Eremiti del Monte Carmelo. Essi hanno il diritto di vivere di

<sup>105</sup> «Non dicit contiguas, imo separatas». «Vos autem qui cellula separatas in *domum communem* redegistis»: *Nicolai prioris generalis Ignea Sagitta*, rispettivamente, 291; 292.

<sup>106</sup> Antonio Ruiz Molina, afferma: «parece que no siempre... se respetará de que cada fraile tendrá su propia celda, que prescribe la Regla... no faltaron los dormitorios comunes»: ANTONIO RUIZ MOLINA, *Algunos aspectos de la vida cotidiana de los Carmelitas a través de las Cosntituciones*, in FERNANDO MILLÁN ROMERAL (ed.), *In Labore Requies*, Roma 2007, 719. Smet afferma che non si parla di dormitori comuni. Ma si

elemosina perché hanno scelto il “titolo della povertà”, cioè il diritto proveniente dalla povertà, all’aiuto caritatevole dei fedeli, «non avendo alcun possedimento o proprietà da cui ricavare il proprio sostentamento». Questo documento va inequivocabilmente in direzione dello stile mendicante, almeno quanto alla forma di povertà.<sup>107</sup> L’assunzione delle Costituzioni dei Frati Predicatori concorre a chiarire l’intenzione dei carmelitani, o addirittura della Curia Pontificia, di allinearsi agli Ordini Mendicanti.

Del resto secondo la definizione che il concilio Lionese II (1274) darà dei Mendicanti, concentrandosi sulla *forma di povertà*, gli eremiti del Carmelo erano già Mendicanti con la *inhibitio possessionum* di Gregorio IX, riconfermata da Innocenzo IV (1229) e, infine nella Regola modificata dallo stesso ove si parla di «*itineratio mendicante*» (Regola, n. 17).<sup>108</sup>

Le Costituzioni stesse del 1281 stabiliranno che le raccolte o questue (*procurationes*) si facciano «conformandosi alla maniera dei predicatori e dei minori».<sup>109</sup>

La lettera di Innocenzo IV *Paganorum Incursus*, del 27 luglio 1246, è chiaro indizio, anzi prova autorevole, che la richiesta della modifica della Forma di Vita, che sarà emanata nell’ottobre 1247, con la Bolla *Quae honorem Conditoris*, è stata già introdotta presso la Curia Pontificia. Infatti nella *Paganorum incursum* il Papa rivolgendosi a Vescovi e Arcivescovi li esorta ad accogliere i frati eremiti del Carmelo, «Poiché essi aspirano, con l’aiuto della benevolenza apostolica, a poter (*valeant*) conseguire *lo stato in cui rallegrarsi di giovare, con l’aiuto di Dio, a sé e ai prossimi per la salvezza*, abbiamo ritenuto di dover pregare e ammonire la vostra fraternità, ordinando con scritti apostolici che, se dovessero venire da voi, ricevendoli con affetto benevolo e seguendoli con la grazia di un favore pio, concediate a loro che nei “luoghi” adatti, dei quali sono già provvisti nelle vostre diocesi o accada in futuro che siano provvisti, il permesso di celebrare i divini riferisce alle Costituzioni del 1281. Non mi risulta che qualcuno sostenga il contrario. *Domus communis* non significa dormitorio comune, ma casa che ha stanze contigue. J. SMET, *The Carmelite Rule after 750 years*, 41-42.

<sup>107</sup> C. CICONETTI, *La Regola* 1973, 187-191; II edizione 2018, 305-309.

<sup>108</sup> Cfr. FRANCO ANDREA DAL PINO, *L'evoluzione dell'Idea di Mendicizia nel Duecento*, in *Esperienze Minoritiche nel Veneto del Due-Trecento. Atti del Convegno nazionale di studi francescani* (Padova, 28-30 1984), Padova 1985, 12-13.

<sup>109</sup> «Praecipimus etiam ut fratres nostri honestiori modo quo possint procurationes suas faciant, secundum morem provinciarum in quibus habitant, *conformantes semodo et manerie predicatorum et minorum*». SAGGI, *Const.* 1281, R. 3, 210.

<sup>110</sup> «Cum itaque ipsorum aspiret affectio, ut per apostolicae pietatis auxilium sta-

misteri e di avere il permesso di sepoltura dei frati del loro Ordine se lo riterrete conveniente senza pregiudizio del diritto altrui». <sup>110</sup>

Tale motivazione della richiesta di poter fondare anche in città e villaggi viene confermata come giustificazione che i frati carmelitani “eremiti cittadini” oppongono al rimprovero di Niccolò Gallico negli anni intorno al 1270. Al Priore Generale che contesta l’abbandono dei luoghi deserti, come contraria alla volontà di Dio, essi replicano: «Tu sai bene che non abbiamo inteso andare contro la volontà di Dio, ma piuttosto rimetterci ad essa. Infatti vogliamo edificare il popolo di Dio, predicando la sua Parola, ascoltando le confessioni, consigliando, e compiendo altre opere buone, *per giovare a noi stessi e al prossimo*», «per questa *causa giustissima* siamo volati dalla solitudine dell’eremo alle città popolate». <sup>111</sup> Come si vede le espressioni sono molto simili a quelle della *Paganorum incursum*.

Nel 1247, poco più di un anno dopo la Bolla *Paganorum incursum*, viene confermata con Bolla la Regola modificata su richiesta del Priore Generale e dei definitori del Capitolo. Tra le altre modifiche c’è l’aggiunta del n. 5 alla Forma di vita: il permesso di stabilirsi «negli eremi o altrove, dove vi sarà donato (un sito)». Stefano di Salagnac è il primo che ne dà notizia dicendo che la ragione per il ricorso al Papa Innocenzo IV, consisteva: «nel fatto che la Regola era per loro severa (*gravis*) e perché non era loro permesso di abitare nelle città e villaggi». Questa interpretazione del n. 5 della Regola mitigata, sebbene venga contestata da Niccolò Gallico, con un sillogismo contorto, <sup>112</sup> è ritenuta autentica praticamente da tutti.

Smet, pur ammettendo che la mitigazione della Regola consisteva nella possibilità di stabilirsi anche in città, nega tuttavia che la richiesta di mitigazione della Forma di vita, aveva come scopo quello di allinearsi al cetto dei Frati Mendicanti e intraprendere l’attività apostolica, anche se poi di fatto lo fecero, ma senza premeditazione. L’attività apostolica non era lo scopo, ma come conseguenza della prossimità al

tum consequi valeant, in quo sibi et proximis Deo propitio ad salutem proficere hilarescant, fraternitatem vestram duximus rogandam et monendam per apostolica vobis scripta mandantes, quatenus cum ipsis, ut in locis opportunis, de quibus jam est in

---

vestris provisum diocesibus vel in posterum contingerit provideri, celebrandi divina et habendi fratrum sui Ordinis sepulturam licentiam, si expedire videritis sine juris alieni praejudicio, concedatis»: *Bull.Carm.* I, 8; cfr: *Paganorum incursum* (27 luglio 1246), ADRIAN STARING (ed.), *Four Bulls of Innocent IV, A Critical Edition*, in *Carmelus*, 27 (1980), 279-282. Un ampio commento in C. CICONETTI, *La Regola 1973*, 192-200. II edizione, 2018, 312-315.

<sup>111</sup> J. SMET, *The Rule after 750 years*, 46-47. *Nicolai prioris generalis Ignea*

popolo portò a intraprendere poco a poco, l'attività apostolica per essi.<sup>113</sup>

L'opinione di uno slittamento *de facto*, verso l'attività apostolica viene sostenuta anche da Paul Chandler; egli ritiene probabile che fu questo fatto a motivare le dimissioni di Niccolò Gallico dall'ufficio di Priore Generale.<sup>114</sup> Inspiegabilmente come Smet neppure Chandler degna di una citazione la *Paganorum incursum*.<sup>115</sup> In compenso Smet dà valore a una minuta di lettera, attribuita a Inocenzo IV e indirizzata al Vescovo di Londra, Fulk Basset († 1262), datata agosto-settembre 1246. La minuta è parte di un formulario per minutanti; si tratta infatti di una minuta contenuta in un formulario di lettere (1245-1247).<sup>116</sup> Tale lettera è certamente non autentica. Lo riconosce lo stesso Smet che tuttavia la ritiene «rivelatrice» del fatto che, resistendo al Vescovo, i carmelitani non volevano accettare di dedicarsi all'apostolato!

Nonostante avessero fondato, nel 1246, prima della mitigazione, in un luogo prossimo alla città di Londra, «tuttavia sembra che i religiosi abbiano continuato la forma di vita che avevano vissuto al Carmelo». L'interpretazione stessa di tale espressione che ne dà Smet è discutibile. Non c'è nulla che autorizzi a credere che per il convento di Londra (1246) le difficoltà opposte dal vescovo, fossero di natura diversa da quelle che le realtà ecclesiali e civili opposero alle fondazioni su ricordate: Aylesford e Hulne (1242), e Cambridge (1247), come abbiamo già notato<sup>117</sup>. Non sono certo le «istituzioni eremitiche» in sé (ubicazione in luoghi deserti, cellette separate, dimora continua nella propria cella e altre) che destano preoccupazione nei vescovi come nel clero diocesano, ma, come abbiamo già notato, piuttosto l'attrazione che potrebbero avere sul popolo, con conseguente ricaduta su offerte, testamenti e lasciti e altri diritti parrocchiali, a danno (*lucrum cessans*) di parrocchie, monasteri o altre istituzioni ecclesiali esistenti nel territorio.

Vale la pena notare poi che, se si escludono le lamentazioni della

*Sagitta*, c. 3, 278; c. 7, 190.

<sup>112</sup> *Nicolai prioris generalis Ignea Sagitta*, c. 7, 288.

<sup>113</sup> J. SMET, *The Carmelite Rule After 750 years*, 40s.

<sup>114</sup> P. CHANDLER, *The Rule in the Context of Carmelite Identity*, 85. Riprenderò l'argomento in un paragrafo apposito.

<sup>115</sup> La sua autenticità è motivatamente difesa da A. STARING, *Four Bulls of Innocent IV*, 281-282.

<sup>116</sup> J. SMET, *The Carmelite Rule after 750 years*, 41. Cita: EMANUELE BOAGA, *Una lettera 'secreta' di Innocenzo IV a favore dei Carmelitani*, in *AnalOCarm*, 41 (1990), 107-

*Ignea Sagitta* (1270-71), non si ha alcun riscontro di dissensi e conflitti diffusi tra i carmelitani, riguardo a questi cambiamenti, (sicuramente decisi in Capitoli Generali), né prima, né dopo il 1265<sup>118</sup>. Le concessioni di chiese, di cimiteri propri, del permesso di predicare e confessare, per non parlare delle strutture di governo centralizzato, dimostrano la scelta decisa, motivata, e concorde per l'attività apostolica. Ma di questo parleremo in seguito.

Suggestiva, ma, a mio parere, priva di riscontri oggettivi, appare anche questa singolare affermazione: «The Mendicants revolutionized the medieval religious scene which decreed that monks should pray in the countryside and the clergy serve the people in the town. No less drastically, the Carmelite rule of 1247 brought solitude to the town, when life in the desert wasn't no longer feasible»<sup>119</sup>. Una cosa è certa: non è questa la posizione di Niccolò Gallico; al contrario egli contesta ripetutamente la fondazione di "eremi" in città, come incompatibile con la Regola del Carmelo.<sup>120</sup> Del resto anche per gli eremiti carmelitani valeva il criterio generale di classificazione degli *ordines* o forme di vita nella Chiesa: «Il Signore (...) volendo piantare nel giardino della Chiesa militante una varietà (*multitudinem*) di forme di vita religiosa (*religionum*) collocò alcuni con Maria nella solitudine, altri provvidenzialmente con Marta nella città (...) per servire con cura il

112. Lo stesso Smet annota: «The text is only a minute in a formulary for letters, 1245-147, not an authentic document, but its comment is revealing».

<sup>117</sup> Cfr. supra, nota 90.

<sup>118</sup> Contrariamente a quanto ipotizza qualche studioso A. JOTISCHKY, *The Carmelite Antiquity*, 79s eventuali reazioni sarebbero più logicamente ipotizzabili per gli anni 1245-1256, quando verosimilmente la maggior parte dell'Ordine era costituito da eremiti che avevano vissuto, la vita solitaria all'eremo del Monte Carmelo, ancora esistente. Invece furono proprio questi frati che determinarono la scelta mendicante. Senza dimenticare la politica della curia Romana in tale direzione. La portata reale di eventuali dissensi è rivelata nella *Ignea Sagitta*: L'autore scrive «tamquam pusillanimes siluerunt»: timidi e silenziosi. egli li invita a reagire. *Nicolai prioris generalis Ignea Sagitta*, c. 1, 271.

<sup>119</sup> J. SMET, *The Rule after 750 Years*, 46: «I Mendicanti rivoluzionarono la visione medievale che stabiliva che i monaci dovevano pregare nelle regioni rurali e il clero servire il popolo nella città. Non meno rivoluzionariamente la regola Carmelitana portò la solitudine nella città, quando la vita nel deserto non era più possibile».

<sup>120</sup> *Nicolai prioris generalis Ignea Sagitta*, c. 2, 276-277; c. 3, 278-279; c. 4, 282-284; c. 6, 286-287; specialmente ove interpreta tautologicamente il n. 5 negando quanto comunemente tutti ammettiamo che si tratta del permesso di fondare anche in città: c. 7, 288-290; c. 8, 291-293; c. 9, 295; c. 10, 297; c. 11, 299; c. 12, 302: «eremi sapientes solitarii». J. SMET, *The Carmelite Rule after 750 years*, 21-47; specialmente, 40. l'affermazione che essi fossero "indecisi" verso l'attività apostolica: la vita contemplativa non



pascolo della Parola al popolo di Dio»<sup>121</sup>. La norma sulla struttura dei *loca* (R. 3. Cost. 1281) con cellette separate, con la riserva sopra spiegata sulla reale possibilità di osservarla rimane inalterata, probabilmente, anche perché è così strutturato l'eremo originario del monte Carmelo che nel 1281 è ancora abitato. Ma è la realtà che rende meno possibile continuare, in città, ad avere *loca* con cellette separate, se non per altro, per ragioni di spazio. Comunque nelle Costituzioni del 1294, quando il Carmelo è stato definitivamente abbandonato, viene abolita questa norma assieme alla pena per «grave colpa» per i frati che escono dalla cella senza giusta causa.<sup>122</sup>

##### 5. ATTIVITÀ PASTORALE DE FACTO O DE JURE?

La richiesta di poter fondare anche fuori dei luoghi solitari e in generale la modifica della Regola del 1247 era finalizzata a «inserire (gli eremiti carmelitani) nelle file dei Mendicanti, popolari, e a intraprendere l'attività pastorale?». Smet lo nega. La richiesta della mitigazione della Regola da parte dei carmelitani - egli afferma - si proponeva di avere il permesso di poter fondare anche presso le città e non mirava a intraprendere l'attività apostolica allineandosi tra i Mendicanti. Di fatto poi lo fecero, ma non era questo lo scopo della mitigazione. La prossimità al popolo li portò poco a poco a rispondere alle loro richieste e all'attività apostolica. Al tempo di Niccolò Gallico, quattro anni prima del Concilio Lionese II (1274), essi erano pienamente impegnati nell'apostolato, sebbene in qualche modo da diletanti (*amateurishly*).<sup>123</sup>

Tutti i fautori dell'opinione ignorano, senza alcuna spiegazione o motivazione, il tenore della Bolla di Innocenzo IV, la *Paganorum incursum*, tanto più importante perché emanata in prossimità della modifica Innocenziana. La *causa iusta* che il Papa adduce perché i vescovi accolgano e permettano agli eremiti del Carmelo di avere dimore (*loca*) nelle loro diocesi è esplicito e chiaro: vogliono «attraverso l'aiuto della benevolenza apostolica di poter conseguire *lo stato in cui rallegrarsi, con l'aiuto di Dio, di giovare alla salute propria e di quella dei prossimi*». Meraviglia come si possa sostenere il contrario semplicemente tacendo, senza spiegazione, questa espressione, contenuta in un documento ufficiale. La relativa prossimità alla Bolla

coincide totalmente con «vita eremitica». Anche l'attività apostolica è (e deve essere) frutto della contemplazione.

<sup>121</sup> *Nicolai prioris generalis Ignea Sagitta*, c. 7, 290.

di modifica della Regola ne accresce la *vis probatoria*. Tanto più ad un'anno dalla richiesta della modifica della Regola. Francamente e con tutto il rispetto dovuto non mi pare oggettivamente corretto limitarsi a non parlarne.<sup>124</sup>

Per quanto suggestiva non ci sono poi argomenti per affermare che i Carmelitani volessero portare nel cuore delle città «la solitudine, quando la vita negli eremi non era più fattibile». Tra l'altro, come abbiamo detto sopra, contraddice totalmente la tesi di Niccolò Gallico su cui l'autorevole storico sembra appoggiarsi.<sup>125</sup>

Paul Chandler, per la verità, si limita solo a ripetere, indirettamente, l'affermazione di uno slittamento *de facto* verso la vita apostolica. Egli parla piuttosto del clima conflittuale nel quale sarebbero avvenute la mitigazione della Forma di Vita del Carmelo (1247) e le dimissioni da Priore Generale di Niccolò Gallico (1271).

Non si può escludere che anche la modifica della Regola del Carmelo sia avvenuta in un clima conflittuale, in un panorama di mutamenti profondi politici ed ecclesiali.

Ogni cambiamento prevede divergenze di vedute sulle scelte da operare. Ma è molto meno probabile un conflitto negli anni 1245-1247. Infatti, non era facile sottrarsi alla tendenza curiale di regolarizzare i priorati di eremi, del resto nati già con un regime di povertà propria dei mendicanti. Coloro che hanno deciso la modifica della Regola in un capitolo Generale non sono giovani religiosi più o meno inquieti: in capitolo gli eremiti provenienti dal Carmelo sono verosimilmente la *major et sanior pars*, la maggioranza o, almeno, la parte più autorevole.

Ma la situazione degli eremiti carmelitani è profondamente differente da quella degli Agostiniani; e la situazione dei carmelitani nel 1247, non è paragonabile a quella degli anni 1270. Non si ha alcun motivo, poi, per credere che la reazione di Niccolò Gallico fosse condivisa da un numero consistente di frati. Non avrebbe avuto la necessità di dimettersi, o forse, più probabilmente di "essere dimesso",

<sup>122</sup> SAGGI, Const. 1281, R. 3-4; SAGGI, Const. 1294, R. III e IV.

<sup>123</sup> J. SMET, *The Carmelite Rule After 750 years*, 40s.; 45.

---

<sup>124</sup> Bede Edwards, più correttamente, mette in discussione l'autenticità della Bolla *Paganorum Incursus* per poter mantenere la sua opinione contraria al passaggio dei carmelitani alla vita attiva e mendicante da me sostenuta, provocando uno studio critico di A. STARING, *Four Bulls of Innocent IV, A Critical Edition*, in *Carmelus*, 27 (1980), 273.

<sup>125</sup> Cfr. supra, nota 120

<sup>126</sup> ALESSANDRO IV, *Quia ex apostolici cura*, 24 febbraio 1256: «con il consenso

come prevedevano le Costituzioni, simili a quelle dei Domenicani, come si nota dalla Bolla di Alessandro IV, *Qui ex Apostolici cura*<sup>126</sup>.

Essi, secondo Chandler, dovettero essere esposti come altri gruppi eremitici a tensioni interne fra tradizionalisti a favore di forme di vita più strettamente eremitiche e coloro che desideravano muoversi più in direzione mendicante. Egli fa sua così la tesi di Andrew Jotischky.<sup>127</sup> Comunque il tutto resta a livello di semplice congettura per quanto plausibile.

Qualche indizio sembra avallare l'idea che si sia trattato di una reazione molto debole tra i carmelitani stando ad alcune espressioni della *Ignea Sagitta*.

Niccolò Gallico ci rivela che i fautori della vita eremitica non eccellono in franchezza e determinazione, invitandoli a reagire: sono alcuni "pusillanimi", restati finora in silenzio facendo finta di niente «*siluerunt dissimulantes*»; egli spera di renderli coraggiosi!<sup>128</sup>

Pur essendo sostanzialmente d'accordo sul contesto ecclesiale e politico generale ritengo necessario fare alcune precisazioni.

La situazione degli eremiti carmelitani è diametralmente dissimile da quella dei vari gruppi fatti confluire dalla Curia Romana, nell'unico Ordine Agostiniano, definitivamente nel 1256. L'Ordine degli Eremiti di S. Agostino infatti fu «il risultato di una unificazione pianificata da parte della Curia Romana, che aveva alle spalle circa un decennio di sforzi per attuare lente assimilazioni fra congregazioni e piccole realtà istituzionali di *vita religiosa*, spesso differenti fra loro per *propositum*, *professio* e attività, ma al tempo stesso accomunate da una originaria tendenza ad una *vita eremitica*». Era quindi il risultato non di un semplice e organico processo di evoluzione ma piuttosto di una unione, decisa e perseguita dalla Curia Romana e dai soli rappresentanti delle numerose congregazioni eremitiche. Una "unione artificiale" come la definisce un autorevole storico, Kaspar Elm.<sup>129</sup> La politica pontificia, dal Concilio Lateranense IV, era volta a inquadrare tra le istituzioni ecclesiastiche e nuove forme di vita religiosa, specialmente quelle eremitiche, in genere meno istituzionalizzate e difficilmente controllabili persino nella loro disciplina e nella loro ortodossia. In questa attività ordinatrice si distinse Gregorio IX già nel unanime, o la loro parte maggiore... e anche *secondo le costituzioni dello stesso Ordine*, il suo Priore pro tempore, può essere assolto e rimosso dai definitori del Capitolo Generale»: *Bull. carm.* I, 17.

<sup>127</sup> P. CHANDLER, *The Rule in the Context of Carmelite Identity*, 85. A. JOTISCHKY, *The Carmelites and Antiquity*, 79-104.

<sup>128</sup> *Nicolai prioris generalis Ignea Sagitta*, prologus, 271.

periodo in cui era cardinale e legato nell'Italia centro-settentrionale. Egli era fortemente «impegnato a rendere stabile la vita di quelle comunità che, caratterizzate dalla scelta di solitudine e assoluta povertà decidevano (...) di sottrarsi al secolo e costruire dei domicili nei quali avrebbero potuto vivere *nichil habentes et omnia possidentes*»<sup>130</sup>. Gli eremiti carmelitani, molto inferiori per numero e radicamento in Europa, probabilmente non erano esclusi dal progetto di unificazione che interessarono i vari gruppi confluiti nell'*Ordo Eremitarum S. Augustini*. Non è escluso che il ricorso al Papa Innocenzo IV per i buoni uffici dei due prelati domenicani era inteso anche a sottrarsi a quel processo di unificazione già in corso. Piuttosto ci si deve meravigliare che mentre numerose congregazioni di eremiti, quasi tutti verosimilmente più consistenti e protetti dei nostri, dovettero assumere la Regola di S. Agostino ed entrare in un progetto di unificazione già in atto, i nostri poterono conservare la propria Regola e sottrarsi alla "Grande unione" del 1256.<sup>131</sup> Contemporaneamente i Carmelitani assumono le costituzioni sostanzialmente simili alle istituzioni di vita dei Premostratesi e alle costituzioni dei Domenicani.

Non c'è paragone possibile quindi con i conflitti delle numerose realtà che confluirono faticosamente nell'Ordine Agostiniano.<sup>132</sup>

Il passaggio avvenne verosimilmente senza gravi conflitti, tra i Carmelitani, anche perché coloro che volevano continuare a vivere la vita eremitica non erano obbligati a trasferirsi in città e dedicarsi all'attività apostolica, per la quale del resto occorreva una preparazione adeguata. I Carmelitani celebrano già regolarmente capitoli generali annuali probabilmente anche prima del 1245. Le petizioni al Papa o le nuove fondazioni sono precedute da decisioni di capitoli Generali, provinciali o dal permesso delle autorità a livello generale e provinciale. La facoltà di predicare e confessare non è lasciata alle iniziative di singoli conventi o frati, ma richiedono un esame "dimostrativo" di idoneità. Immaginare una spontaneità e diletterantismo nella

<sup>129</sup> C. ANDENNA, *Non est haec...*, 571-574; La tormentata e prolungata vicenda della unificazione di tante realtà è ben descritta con abbondanza di fonti in tutto l'articolo, 569-631.

<sup>130</sup> *Ibidem*, 571, nota 9; 578s; 582-584.

<sup>131</sup> Forse si deve al domenicano, il card. Hugo di S. Sabina, uno dei due revisori della nostra Regola, se ai carmelitani non fu imposta una *ex regulis approbatis*, la Regola di S. Agostino. Infatti, egli stesso era propenso a formulare una Regola propria dei Domenicani piuttosto che rifarsi alla Regola di S. Agostino e alle consuetudini Premostratesi che non davano ragione della loro novità e differenza dai canonici regolari. Vedi JOHN VAN ENGEN, *From Canons to Preacher. A Revolution in medieval Governance*,

scelta delle attività apostoliche è possibile solo ignorando che esistono già delle costituzioni e che le norme del Lateranense IV sono particolarmente severe nel richiedere preparazione dei sacerdoti alla *cura animarum*.

Si deve tener conto inoltre che si presentano al Papa con queste petizioni appena sette, otto anni dalla loro trasmigrazione in Europa (1245-1247): è ovvio supporre che, in quel momento, la maggioranza dei frati fosse ancora di quelli che avevano vissuto la vita eremitica specialmente, ma non solo, al Monte Carmelo. La capacità di influsso dei giovani inesperti e minoritari, si deve supporre, fosse molto minore rispetto a quelli. L'autorevolezza e la capacità di determinare scelte doveva essere ancora nel gruppo proveniente dal Monte Carmelo. Non è pensabile che in così pochi anni e con le difficoltà che incontrano per le fondazioni che siano i giovani a influenzare l'indirizzo verso le città e l'attività apostolica. Una protesta simile a quella di Niccolò Gallico non sarebbe esplosa solo dopo quasi tre decenni. L'atteggiamento della Curia Pontificia verso i pochi romitori carmelitani isolati, sparsi in Europa, non dovette essere dissimile da quella avuta nei confronti di quelli confluiti poi nell'Ordine Agostiniano. I romitori apparivano poco solidi nella loro realtà concreta, nella disciplina delle relazioni reciproche, bisognose quindi di un intervento "stabilizzatore e centralizzatore". Proprio Innocenzo IV, nel 1243-1244, a un gruppo di eremiti della Tuscia aveva concesso la Regola di S. Agostino che doveva essere corredata di osservanze e cioè di *constitutiones*. E li aveva messi sotto un unico priore (generale?).<sup>133</sup>

Entro questa politica della Sede Apostolica, già iniziata da Gregorio IX, mentre era ancora cardinale, occorre leggere, a mio parere, la richiesta di intervento degli eremiti Carmelitani. È più che probabile che fu quella l'occasione nella quale i Carmelitani assunsero anche le costituzioni dei Premostratesi, tramite i Domenicani.

Non c'è paragone comunque con il tempo della esplosione di rabbia di Niccolò Gallico, due decenni dopo in prossimità specialmente del Concilio Lionese II (1274). Ne parleremo in seguito.

Piuttosto sorge un dubbio. L'appassionato fautore di un ritorno alla vita eremitica è stato, così drasticamente contrario alla vita in luoghi popolosi, durante tutto il tempo in cui ha ricoperto l'ufficio di Priore Generale? Infatti, come abbiamo riferito sopra, si ha una convenzione del 1265, da lui siglata, come Priore Generale, riguardante la fondazione a Ypres, in Belgio, la città più popolata delle Fiandre, in

in *Domenico di Caleruega e la Nascita dell'Ordine dei Frati Predicatori. Atti del Convegno storico Internazionale* (Todi, 10-12 ottobre 2004) Spoleto 2005, 269-271.

<sup>132</sup> C. ANDENNA, *Non est haec...*, in nota 114; 592-617.

posizione strategica tra Bruges e Lilla; era uno dei più grandi centri tessili, d'interesse europeo. Inoltre si può leggere nella stessa *Ignea Sagitta* un indizio nel rimpianto espresso per aver accettato l'ufficio di guidare un Ordine che aveva contemporaneamente due forme o professioni differenti, la forma eremitica e quella dell'attività apostolica.<sup>134</sup>

Concludendo: se la Bolla *Paganorum Incursus* è autentica - come dimostra Staring - non si può ovviamente definire *de facto* la scelta dei Frati per l'attività apostolica: una decisione fatta in capitolo Generale è una scelta discussa e meditata, consapevole, di fronte ai fatti e alle circostanze ecclesiali, ma non qualcosa che capita, senza ponderazione, almeno non nel senso inteso da Smet e cioè "senza premeditazione". La richiesta di poter costruire anche fuori dell'eremo è logicamente conseguenza della scelta dell'apostolato già presente nella suddetta lettera (1246) con molta chiarezza. Scegliendo di fondare in città sceglievano di avere maggiori e più significativi contatti con il popolo e rispondere alle loro richieste. La scelta certo dipende dai fatti vissuti e dalla politica della Curia Pontificia, ma rimane sempre una scelta rispetto alla vita esclusivamente eremitica. Non era neppure necessario rinunciare alla vita eremitica o in luoghi solitari: non era un passaggio automatico di tutto l'ordine e di ogni singolo frate, ma una possibilità aggiuntiva, tra l'altro auspicata in quel periodo dalla stessa politica Pontificia, come appare per alcuni gruppi di eremiti in Italia.<sup>135</sup>

## 6. ITINERANZA APOSTOLICA

---

<sup>133</sup> *Ibidem*, 592ss.

---

<sup>134</sup> Vedi il documento di fondazione a Ypres siglato da Niccolò Gallico in *Nicolai prioris generalis Ignea Sagitta*, c. 2, 249. Nella conclusione alla *Ignea Sagitta* (c. 14, 307) forse c'è un'allusione a una diversa visione avuta quando accettò per obbedienza l'ufficio di Priore Generale: «Povero me, o Madre, perché accettai di occuparmi di te, dal momento che mi toccò arare, contro il precetto della legge, con il bue e l'asino, che non debbono essere aggiogati insieme?» Il *Decretum Gratiani* (*Dec. Grat.* II, c. 16, q. 7, c. 22) si cita per dire che è impossibile vivere due professioni contrarie. Allude alla contemporanea esistenza della vita eremitica e di quella apostolica?

<sup>135</sup> C. ANDENNA, *Non est haec...*, 596, nota 82: «Innocentius Papa IV... considerans ordines praedicatorum et minorum notabiliter crescere et fructus salubres in ecclesia Dei proferre, fratres vero sancti Augustini *sibi solis per bonam vitam prodesse*, coepit velle agere, quatenus *et ipsi fructum salutarem in Dei ecclesia producere* possent»: 598s.

La retta interpretazione della norma sulla struttura dell'eremo, con cellette separate, e il divieto di uscire dalla cella senza "giusta causa" non può prescindere dalle altre norme e dal contesto generale delle costituzioni che rivelano le condizioni e l'osservanza reale della disposizione sul divieto di uscire dalla celletta. Una delle prescrizioni che illustrano il senso e il limite della suddetta norma è attestata implicitamente, dal titolo stesso, nella Rubrica 16 che riguarda «I Frati inviati (*missi*) e itineranti» e quella sulla ospitalità degli itineranti stessi. «Stabiliamo che i Frati inviati (*missi*) abbiano lettere di accreditamento (*litterae testimoniales*) o di accompagnamento (*litterae conductoriae*) che contengano il tempo della missione e del ritorno».<sup>136</sup> Molto simile quanto stabiliscono le Costituzioni dei Domenicani.<sup>137</sup> Come abbiamo visto la formula scritta della *Rubrica* o *Constitutio Prima* delle Costituzioni rispondevano alla medesima esigenza di identificazioni e accreditamento. Inoltre già nel 1245 i frati carmelitani avevano ricevuto un attestato di questua da Innocenzo IV (*Quoniam ut ait Apostolus*). Anche le norme sulla ospitalità degli itineranti sono un segnale di quanto frequentemente i frati carmelitani, come anche gli altri Mendicanti, fossero *in itinere*, o in missione. «I priori accolgano cordialmente (*devote*) i nostri frati itineranti e provvedano loro con molta premura, secondo il loro lavoro e stanchezza special-  
Gli eremiti Brettinesi gradualmente con varie disposizioni e privilegi della Santa Sede fissarono «le premesse per una vita che che rispondeva ad uno stile eremitico ed apostolico insieme». *Ibidem*, 599. F.A. DAL PINO, *L'evoluzione dell'Idea di Mendicizia nel Duecento*, 11-36.

<sup>136</sup> «*De Fratibus 'missis' et itinerantibus*»: «Statuimus ut fratres missi *litteras conductorias habeant* tempus missionis et reversionis eorum continentes, et eas prima die cum redierint suo priori sub pena gravis culpe reddere teneantur; et prior similiter impressionem sigilli frangere statim non obmitta[n]t. Fratibus autem inordinate et sine obedientia et *litteris testimonialibus* sui prioris inordinate euntibus signum nostre professionis per quemcumque priorem auferatur... *Itinerando, prius (sic!) in religione prior sit in itinere, nisi cum exierint aliter a priore ordinetur; nec pecuniam recipient, nisi de licentia et necessitate*» SAGGI, Const. 1281, R. 16, 219-220; CCC, I, 65. "Statuimus": la parola è indizio di norma più recente rispetto alle altre contenute nella Rubrica e in massima parte risalenti al tempo in cui si sono assunte le prime Costituzioni (1247-1256). Però potrebbe trattarsi anche di un mutamento parziale rispetto alla norma simile dei Domenicani circa le "litterae testimoniales" e all'obbligo di correggere eventuali trasgressioni di frati ospiti.

<sup>137</sup> «*Predicadores vel itinerantes* cum in via existunt, officium suum dicant prout sciunt et possunt, et sint contenti officio illorum ad quos aliquando declinant, vel etiam agant officium vel audiant apud episcopos vel prelatos vel alios secundum morem eorum, cum quibus aliquando conversantur. Fratres etiam viatores *litteras testimoniales* secum ferant et in conventibus ad quos declinaverint de excessibus ibidem corrigantur... *Prior in ordine sit prior in via, nisi forte predicatori adiungatur vel cum egre-*

mente negli alimenti senza addurre motivi di povertà, per fomentare la carità e il senso di comunità». <sup>138</sup>

Tutte queste norme e altre contenute nella stessa Rubrica e in quella sull'ospitalità sono indizi validi di un mutamento profondo, nei fatti, del n. 10 della Regola. Le "giuste occasioni" per uscire dalla celletta, e addirittura dal convento, infatti aumentarono notevolmente con la modifica della Forma di Vita approvata da Innocenzo IV. Oltre quanto detto sopra circa la scelta di abitare in città, troviamo altra conferma dal caso di dispensa dall'astinenza dalle carni, mentre si è in cammino. Le Costituzioni dei Domenicani stabiliscono: «Le nostre portate (o pietanze) siano ovunque senza carne nei nostri conventi. Ai nostri Frati poi sia lecito, fuori dei chiostrì, mangiare, cibi (*pulmenta*) cotti con carne, per non essere di peso agli uomini». <sup>139</sup> Questa norma è inserita, letteralmente, dai due revisori domenicani nella nostra Forma di vita, con un'aggiunta significativa: «E poiché voi dovrete *più frequentemente mendicare viaggiando* per non essere onerosi agli ospiti (o piuttosto ospitanti) fuori delle vostre case potrete mangiare cibi cotti con carne» <sup>140</sup>. La Regola modificata, in una norma presa letteralmente dalle Costituzioni Domenicane, pone come aggiunta, specifica per gli eremiti carmelitani, una motivazione o "causa giusta". Secondo i principi di critica, un testo, preso da altri, attraverso le varianti, rivela una esigenza specifica di chiarezza. Nel nostro caso insinua, almeno, un mutamento implicito nella norma della permanenza «giorno e notte ciascuno da solo nella propria nella celletta». Non cambia molto di significato se il bisogno (*oportet*) riguarda la mendicizia o l'itineranza per altri motivi: si tratta sempre di una itineranza senza mezzi propri di sostentamento, quale che ne sia la ragione. Abituamente era ordinato il contrario: il superiore provveda del necessario il monaco o il sacerdote che va in viaggio affinché non sia costretto al "disonore di dover mendicare". <sup>141</sup> In proposito il Salaniac, domenicano, narra che «Giovanni di Navarra, inviato da S. *diuntur aliter prior ordinaverit de eis*»: Const. O.P. *De Itinerantibus*. D. II, XIII: CREYTENS, *Les Constitutions*, 63.

<sup>138</sup> R. 15. *De hospitalitate*: «Priores fratres nostros itinerantes devote recipiant et eidem secundum laborem suum et fatigationem ac necessitatem maxime in victualibus

---

diligenter provideant nulla paupertatem allegantes, ut karitas et communitas mutuo foveatur; transgressores in adentum Visitoris rigide puniantur»: SAGGI, Const. 1281, R. 15, 218; CCC, I, 64.

<sup>139</sup> «Pulmenta nostra sint ubique sine carnibus in nostris conventibus. Fratribus autem nostris, ne sint hominibus honerosi pulmenta cocta cum carnibus comedere liceat extra claustra». D. I, c. 5, CREYTENS, 35.



Domenico a Parigi, esigette per le sue spese, un viatico. Il Santo non voleva darglielo esortandolo a partire come i discepoli di Gesù Cristo, senza né oro né argento (...) Ma Giovanni non si arrese, anzi si ribellò apertamente al comando». Il Santo dovette cedere dandogli una piccola somma. Il Vicaire fa notare che il religioso, canonico regolare, (come erano ancora considerati tutti i Predicatori domenicani) si fece forte proprio della legislazione vigente per mettere in imbarazzo il Santo.<sup>142</sup>

In realtà dalla comparazione con altre forme di vita mendicante appare chiaro che si tratta dello stile “apostolico” di cercare l’ospitalità presso le case per il proprio vitto, rivela la forma di intineranza evangelica.

Il riferimento al modo “apostolico”, alla “norma evangelica”, come motivo della dispensa dall’astinenza, è esplicito nelle Costituzioni dell’Ordine della Penitenza, anch’esse prese, sostanzialmente, dai Domenicani. Esse prescrivono: «Le nostre portate (o pietanze) siano ovunque senza carne nei nostri conventi (...) e per non essere onerosi agli uomini, fuori dei chiostri, *secondo la norma evangelica*, potranno mangiare quanto sarà loro servito, come preparato per loro».<sup>143</sup> Questa precisazione dei Frati dell’Ordine della Penitenza conferma ancora più chiaramente che si allude alla *itineratio more apostolorum*, viaggiare secondo la forma evangelica (Lc 10, 8). Nella medesima direzione la *Regula Franciscana Bullata*: «In qualunque casa saranno entrati dicano prima: Pace a questa casa (Lc 10,5). E secondo il santo

<sup>140</sup> «Ab esu carniū 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*»: R, n. 17.

<sup>141</sup> C. CICONETTI, *La Regola*, II edizione, 2018, 419-420; 413-424.

<sup>142</sup> *Ivi*, 420, cfr. nota 400. STEPHANUS DE SALANIACO, - BERNARDUS GUIDONIS, *De quatuor in quibus Deus Praedicatorum Ordinem insignivit*, ed. Theodor Käppely, in MOPH, XXII, Romae 1949, 155, citato in M.-H.-P. VICAIRE, *Storia di S. Domenico*, Romae 1959, 352s.

<sup>143</sup> «Pulmenta nostra sint ubique sine carnibus in nostris conventibus... Et fratres nostri, ne sint hominibus onerosi, extra claustrum, *secundum regulam evangelicam*, universis quae sibi apposita fuerint, uti poterunt sicut eis fuerit preparatum»: *Const. Ordinis Poenitentiae*, c. VIII, G.M. GIACOMOZZI, *L'Ordine della Penitenza di Gesù Cristo. Contributo della spiritualità del secolo XIII*, Roma 1962, 81, e nota 42.1. L'editore fa giustamente notare il riferimento a Luca. 10,8: «et in quacumque civitatem intraveritis et suceperint vos, manducate quae apponuntur vobis». Interessante che anche l'Ordine della Penitenza, come dirà S. Tommaso, identifica nei settandue “inviati” i mendicanti come *opitulatores* dei Vescovi e dei parroci (cfr 1 Cor.12,28): S. Th. II-IIae, q. 188, a. 4 ad quintum; S. THOMAS, *Contra impugnantes*, c. 4, in *Opuscula Theologica*, Romae

Evangelo sia lecito mangiare di qualunque cibo, verrà loro servito (Lc 10,8)». <sup>144</sup>

La Regola del Carmelo unendo mendicità e itineranza si riferisce anche per un altro aspetto al Vangelo. Inviando gli Apostoli Gesù dice: «Li mandò ad annunciare il regno di Dio (...) Disse loro: “Non prendete nulla per il viaggio, nè bastone, né sacca, né pane, né denaro (...) in qualunque casa entriate, rimanete là”» (Lc 9,2-4) e ai 72 discepoli: «In qualunque casa entriate, prima dite “Pace a questa casa!” (...) Restate in quella casa, mangiando e bevendo di quello che hanno» (Lc 10,5-7). Questo modo di viaggiare in assoluta povertà dà il diritto a dipendere per il cibo e l’ospitalità dalle persone che ricevono il loro annuncio.

La norma, nelle Costituzioni domenicane, da cui attingono le nostre, non parla esplicitamente, di mendicare, ma solo della dispensa dall’astinenza dalle carni: l’aggiunta esplicita è propria e direttamente data ai Carmelitani. La nostra Regola è l’unica che usa espressamente questo termine (*mendicantes*) con cui si soleva caratterizzare il modo di vivere dei Domenicani, dei Frati Minori e di altri: “Ordini Mendicanti”. I Frati Minori hanno il concetto chiaro di mendicità, manca solo il termine “mendicanti”, ma si dice «vadano per elemosina»: «I frati non si appropriino nulla, né casa, né luogo, né cosa alcuna. E come pellegrini e forestieri in questo mondo, servendo al Signore in povertà ed umiltà vadano per elemosina con confidenza» (c. VI). <sup>145</sup>

Pellegrinaggio (o itineranza) *more evangelico*, senza mezzi di sussistenza propri e conseguente mendicità o umile richiesta di elemosina, è la forma tipica degli Ordini Mendicanti. Nel Decreto del Concilio Lionese II (1274) si definisce in termini giuridici il concetto di “Ordini Mendicanti”: «coloro ai quali la professione o regola o costituzioni qualsiasi proibiscono di avere per il debito sostentamento redditi o possedimenti, ma ai quali suole provvedere il vitto l’incerta mendicità». <sup>146</sup>

I Domenicani, i Frati Saccati (Ordine della Penitenza di Gesù Cristo), l’Ordine degli Eremiti di S. Agostino, i Servi di Maria, profes-

1954, II,21-37. Cfr. C. CICCONETTI, *La Regola* 1973, 313-314; II edizione, 2018, 476s.

<sup>144</sup> «In quacumque domum intraverint, primum dicant: Pax huic domui (Lc 10,5). Et secundum sanctum Evangelium de omnibus cibis, qui apponuntur eis, liceat manducare» (Lc10,8): *Regula Bullata*, c. III, in *Fontes Franciscani*, Assisi 1995, 175.

---

<sup>145</sup> MARTINO CONTI, *Il Codice di Comunione dei Frati Minori*, Roma 1999, 108. «Fratres nihil sibi approprient nec domum nec locum nec aliquam rem. Et tamquam peregrini et advenae (1Pt 2,11) in hoc saeculo in paupertate et humilitate Domino famulantes vadant pro elemosyna confidenter»: *Regula Bullata*, c. VI, in *Fontes Francisca-*

sando la Regola di S. Agostino non hanno perciò la voce e il concetto di mendicizia nella Regola, ma nelle costituzioni soltanto.

La realtà di una più frequente itineranza, obbligatoria, doverosa o almeno necessaria secondo l'espressione latina *oportet vos* (bisogna che voi),<sup>147</sup> è confermata, più tardi, nei fatti denunciati da Niccolò Gallico, il quale, pur combattendola, ci rivela che essa, nelle intenzioni proclamate dai frati, è finalizzata alla salvezza delle anime, *causa iustissima*, della dimora in città, e del girare (*discurrere*) in esse.<sup>148</sup> In ogni caso esso tocca di fatto la vita eremitica abitualmente "o più frequentemente" svolta in cella. Altro argomento che dimostra non si possa motivatamente negare che la modifica alla Regola dei Carmelitani (1247) ha come scopo quello di allineare gli stessi nelle file degli Ordini Mendicanti. Questa era la volontà del loro Capitolo Generale, molto probabilmente, espressa nel momento in cui ricorrono all'intervento del Papa (*Paganorum Incursus*).

La predicazione itinerante dei primi mendicanti, *verbo et exemplo*, si distingueva da quella ufficiale, (con scorte a cavallo e relative provvigioni nelle diocesi) per il suo tono dimesso in umiltà e povertà. La proibizione di andare a cavallo, che troviamo in quasi tutte le costituzioni dei frati, vuole preservare, visivamente e simbolicamente. Questo stile evangelico, come si chiarisce nel caso dei Trinitari e nelle parole di S. Bonaventura. La Regola dei Trinitari stabilisce: «Non montino a cavallo e neanche li abbiano, ma solo è lecito montare su asini dati o prestati o dai propri allevamenti». Nella Regola dei Frati Minori: «Ne è lecito ad essi cavalcare, se non vi siano costretti da grande necessità o infermità». Nelle Costituzioni dei Domenicani e dell'Ordine della Penitenza: «se avranno cavalcato senza permesso e necessità», vengano puniti come colpa grave.<sup>149</sup> Le Costituzioni car-

*nae*, 176.

<sup>146</sup> «Quibus ad congruam sustentationem redditus aut possessiones habere professio sive regula vel constitutiones, quaelibet interdicit, sed per quaestum publicum tribuere victum solet incerta medicitas»: Conc. Lugd. II, c. 23, in *Conciliarum Oecono-*

---

*micorum Decreta* (= COD), G. ALBERIGO - G.A. DOSSETTI et altri (a cura di), Bologna 1973, 326.

<sup>147</sup> «Oportet vos frequentius mendicare itinerantes»

<sup>148</sup> *Nicolai prioris generalis Ignea Sagitta*, c. 3-4-5: «Nam populum Dei, Verbum eius praedicando... hac de causa ad urbes populates... noveris evolasse». «Per plateas civitatum, de mane usque ad vespere bini et bini discurrentes»; «Certe cum de vagationibus atque discursibus redieritis», «civitatum vagatores», 278; 282; 287; 292.

<sup>149</sup> Trinitari: «Equos non ascendant nec etiam habeant, sed tantum asinos liceat ascendere datos vel accomodatos vel de propriis nutrituris susceptos». Frati Minori:

melitane del 1281 stabiliscono: «Inoltre (*item*) i frati non pretendano, viaggiare a cavallo, se non per grave necessità e con il permesso del proprio priore, sotto pena di colpa più grave per tanti giorni quanti viaggiarono a cavallo».<sup>150</sup>

È solo un esempio che dimostra persino nei dettagli, nelle Costituzioni, fino a che punto i Camelitani, subito dopo la *Regula Bullata* di Innocenzo IV (1247), si adeguano anche nei particolari allo stile degli itineranti mendicanti.

Desto meraviglia perciò che si possa affermare: «Con questi cambiamenti (quelli della *Regula Bullata* di Innocenzo IV) i carmelitani si proponevano di intraprendere l'apostolato attivo? Tutto ciò che l'evidenza (cioè le prove) ci permette di concludere è che in quei momenti essi cercavano soltanto degli spazi più ampi per i luoghi e le forme delle loro fondazioni. D'altra parte lo richiedevano le circostanze, in Palestina come in Europa, per i casi di sconvolgimenti».<sup>151</sup> E tuttavia lo stesso Smet ammette: «Il ministero apostolico, di fatto, era implicito nella possibilità di avere case nelle zone popolate, perché secondo la mentalità medievale la vita contemplativa si conduceva nei "deserti", mentre nelle città si esercitava la vita attiva».<sup>152</sup> Questa mentalità era dunque, naturalmente, presente e operante anche nei frati, quando nel Capitolo Generale, decisero di chiedere l'aggiunta della possibilità di fondare conventi (o piuttosto *loca*) in città e villaggi; e quindi, almeno non ne escludeva l'eventualità. In caso contrario avrebbero dovuto scongiurarlo e proibirlo. Al contrario nella lettera di Innocenzo IV, più volte citata, la *Paganorum incursus*, scritta (26 luglio 1246) in prossimità della modifica della Regola (1 ottobre 1247), si motiva l'esortazione ai Vescovi perché concedano di fondare nella loro diocesi proprio con il fatto che i frati del Carmelo chiedono all'autorità Apostolica di venire incontro al loro desiderio di passare «allo stato in cui giovare a sé e al prossimo per la salvezza».

La reazione di Niccolò Gallico non è necessariamente, o esclusi-  
«Nec eis liceat equitare, nisi magna necessitate vel infirmitate cogantur». Domenicani e Ordine della Penitenza: «Gravis culpa est... si absque licentia et necessitate equitaverit». *Const.O.P.*, D. I, c. XVII: CREYTENS, *Les Constitutions*, 43. *Const. O.Penit.*, D. I, c. XXIII: G.M. GIACOMOZZI, *L'Ordine della Penitenza*, 86.

---

<sup>150</sup> «Item fratres equitare non presumant, nisi ex magna necessitate et a suo priore fuerint licentiat, sub pena gravioris culpe per tot dies quotquot ierint equitando»: (R. 16 «Numquam Christum legimus equitasse, sed asinasse simul». Cfr. C. CICONETTI, *La Regola* 1973, 164-165 e note. *Regula Bullata s. Francisci*, c. III. *Const.O.P.*, (DENIFLE, 22, 208), XVII, (CREYTENS, 43); Il Vicaire, *Storia di S. Domenico*, Roma 1959, 449, nota 69, fa rilevare che questa norma non proviene da Premontré; *Ordo Penitentiae*, c. XXIII

vamente, la reazione all'attività apostolica. Non potevano essere la reazione e il desiderio di fuggire il malcontento scatenatosi contro l'attività dei mendicanti? La *Ignea Sagitta* è stata scritta in prossimità del Concilio Lionese II. Le voci di provvedimenti drastici, circa l'attività e la *novitas* mendicante, erano ormai al culmine. È spontaneo e naturale che si rimpianga la vita nascosta e serena dell'eremo. Non può addursi come argomento retrospettivo contro un provvedimento di due decenni prima. E soprattutto non può pretendere l'autorevolezza di una esplicita manifestazione di intenzione di un documento pontificio.

La probabilità che l'esigenza di fondare in città si era presentata già in Terra Santa (non documentata, ma realisticamente supposta) per avere un luogo di rifugio, in caso di pericolo sempre imminente<sup>153</sup>, non si oppone all'evidenza che le bolle pontificie a noi pervenute, in tal senso, si riferiscono tutte all'Occidente, per i frati che fuggono dalle «regioni d'oltremare per il pericolo delle incursioni dei pagani». La «causa giusta» per l'abbandono del proprio *locum* cui si è «legati» (*mancipati divino servitio*) è il medesimo, ma essa, in Occidente, si adduce come motivazione per essere accolti «in città e diocesi» per poter «costruire celle e chiese e un cimitero e la campana» e per «celebrarvi i divini misteri»<sup>154</sup>, «per rallegrarsi di giovare a sé e al prossimo».

La progressività di attuazione del proposito di passare a uno stato in cui ci si rallegrò «di giovare a se e al prossimo per la salvezza», è quanto di più normale avviene in cambiamenti di tale rilevanza. Gli eventuali ritardi sono dovuti in parte al tempo necessario per la preparazione teologica dei frati a compiere i ministeri pastorali, e, ancora di più, dalla documentata maggiore o minore propensione di vescovi ad accoglierli nelle loro diocesi e specialmente nei luoghi popolati, già organizzati sotto la cura del clero diocesano e conventuale tradizionale. Il ricorso al Papa per lo più si rendeva necessario per vincere tali opposizioni. Nella modifica della Regola si erano poste solo le premesse: rimuovere le obiezioni che impedivano fondazioni in città; la negazione di permessi nasceva infatti, anzitutto dallo statuto di vita eremitica.

(G.M. GIACOMOZZI, *L'Ordine della Penitenza*, 86) *Regula primitiva O. SSmae Trinitatis*, c. VIII, in G. CIPOLLONE, *La regola dei Trinitari*, 74.

<sup>151</sup> J. SMET, *I Carmelitani*, I, 32.

<sup>152</sup> *Ibidem*. Nella versione originale inglese (1975), 14.

---

<sup>153</sup> J. SMET, *The Carmelite Rule after 750 Years*, 42. Il pericolo in Oriente non è certamente più forte nel 1247 che negli anni precedenti. Specialmente dal 1187 (disfatta

Se le Costituzioni ricevute probabilmente nel 1247, o sicuramente, come abbiamo visto, prima del 1256 sono, sostanzialmente, quelle di uno degli Ordini Mendicanti maggiori, i Domenicani; se in una lettera pontificia si esprime chiaramente l'intento di un mutamento dallo *status* puramente eremitico (*sibi soli proficere*) a quello che associa l'attività a favore del prossimo (*sibi et proximis proficere*) come afferma la *Paganorum Incursus*; se la evoluzione storica, concreta, (*Wirkungeschichte*), dimostra, nei carmelitani, la costante ricerca di privilegi papali secondo la forma di vita tipica dei Mendicanti; se si ammette con Niccolò Gallico<sup>155</sup> che la città non è luogo consentaneo all'eremita, non si dovrebbe dubitare che la Regola fu adattata perché fosse consentita anche l'attività apostolica, secondo la forma mendicante. Da quanto abbiamo esposto finora mi sembra non possa mettersi fondatamente in dubbio il motivo e l'effetto legittimo, della "mitigazione" innocenziana. La modifica della Forma di Vita risponde alle "aspirazioni" di cui parla Innocenzo IV, nella lettera *Paganorum Incursus* un anno prima (26 luglio 1246) della Regola Bollata.<sup>156</sup> Non ci sono motivi per ignorare l'unica testimonianza esplicita circa le intenzioni dei Frati del Carmelo, per sostituirla con ipotesi personali. L'affermazione contraria sembra nascere da una precomprensione (*idola tribus?*), affettivamente rispettabile, ma storicamente non sostenibile. *Salvo meliori iudicio*.

#### 7. ATTIVITÀ PASTORALI: PREDICAZIONE E ASCOLTO DELLE CONFESIONI

Un'obiezione ricorrente alla interpretazione della modifica di Innocenzo IV alla Regola come allineamento con i frati Mendicanti di vita apostolica è quella di chi fa notare che non si parla in essa di ministeri pastorali, come la *cura animarum*, la predicazione e amministrazione dei sacramenti in genere. Questo equivoco nasce, a mio parere, dalla mancanza di una contestualizzazione e conoscenza degli ordinamenti pastorali del tempo.

La *cura animarum* non è automaticamente affidata al sacerdote in quanto tale: egli deve avere un popolo e una chiesa a lui affidati (*locus canonicus*) e di cui deve avere sollecitudine per la salvezza (*cura animarum*). Emerge la figura del *sacerdos parochialis*, cui è affidata la cura delle anime. Egli ha un posto e una funzione gerarchica nel-

di Hattin).

<sup>154</sup> INNOCENZO IV, *Ex parte dilectorum*, 13 gennaio 1252: A. STARING, *Four Bulls of Innocent IV*, 282-285. Il vocabolo "cella" è usato anche per designare un monastero: Staring traduce "convents".

l'ordinamento della Chiesa universale. Agiscono come cooperatori dei Vescovi. Non rientrava nella concezione pastorale della Chiesa affidare a un Ordine religioso, in quanto tale, ciò che era proprio della giurisdizione dei Vescovi e quelli cui essi l'affidavano nella loro diocesi. Tuttavia non mancavano casi di predicazione libera ed itinerante di cui si servì anche il Papa Innocenzo III, di fronte alla predicazione degli eretici. Egli affidò al celebre predicatore Folco di Neuilly l'*officium praedicationis*, da esercitare sotto l'egida di un Legato papale, costituendo una comunità di predicatori (*Ordo praedicatorum*), che egli poteva assumere tra i monaci e i canonici regolari, i quali, grazie ai pieni poteri conferiti dal Papa, erano distaccati dai rispettivi superiori e dalle chiese alle quali erano addetti, «senza un *locus canonicus*, in cui svolgere il nuovo ministero, poiché l'ufficio di predicazione che Folco doveva esercitare sotto l'egida del Legato papale, non aveva limiti di circoscrizione ecclesiastica, né preclusione di chiese dove predicare». <sup>157</sup>

Un esperimento simile fece il Vescovo di Tolosa, Folco, «affidando l'ufficio di predicatori nella propria diocesi a S. Domenico e ai suoi», mentre erano ancora canonici regolari. <sup>158</sup>

Sembra la prima applicazione concreta del can. 10 del Concilio Lateranense IV per tutta la Chiesa. Ne parleremo in un paragrafo successivo, sulla *cura animarum*.

I Mendicanti non avevano l'*officium praedicationis* e quanto altro attiene alla cura d'anime, *ipso facto* che fossero ordinati sacerdoti, ma eventualmente *ex commissione* dai vescovi. Solo quando anche da parte del Papa, *ex privilegio*, veniva concesso, ai superiori dei Mendicanti la facoltà di scegliere propri religiosi idonei alla predicazione, questi, pur dovendo sempre avere il consenso del vescovo nella propria diocesi, avevano la *missio canonica* per tutte le diocesi dal proprio Prelato Religioso.

Le nostre Costituzioni, sicuramente precedenti al 1256, erano probabilmente simili a quelle domenicane del 1241 sulla predicazione e confessione e in genere sull'attività pastorale, almeno dal 1253, anno in cui, Innocenzo IV, concesse tale facoltà. Le modalità di *missio canonica* non potevano che essere simili, se non le stesse, che troviamo nelle Costituzioni del 1281, come vedremo. Nel capitolo generale annuale è più che probabile che si aggiornassero le Costituzioni inserendo le facoltà ricevute dalla Curia Romana.

<sup>155</sup> Nicolai prioris generalis *Ignea Sagitta*, c. 7, 290.

<sup>156</sup> *Bull. carm.* I, 8. Vedi A. STARING, *Four Bulls of Innocent IV*, 281-282.

Quanto alle attività pastorali dei frati carmelitani dunque, non si dovrebbe dubitare che la *cura animarum*, assente nella Regola modificata da Innocenzo IV,<sup>159</sup> fu tra i motivi principali delle fondazioni in città e in zone popolate. La volontà espressa nella *Paganorum incur-sus*, i fatti susseguitesi in tempi relativamente brevi, la preparazione teologica perseguita, ne sono la prova. Non c'è nessuna prova che il tutto si limitasse ai motivi economici. *Facta eloquentiora sunt verbis*. Gli eventi successivi dimostrano quali erano le intenzioni dei frati nel richiedere la mitigazione, espresse persino in un documento pontificio. L'aspirazione a dedicarsi all'attività a favore della salvezza del prossimo, di cui parla la *Paganorum incur-sus* si mostra concretamente in un tempo immediatamente successivo alla mitigazione della Regola (1247). Non senza decisioni e discernimento dei Capitoli Generali.

Nel 1253 il Papa Innocenzo IV concede al Priore Generale di designare religiosi idonei al ministero della predicazione e del sacramento della confessione. «Poiché come apprendiamo dal senso della vostra petizione, ci sono molti frati del vostro Ordine, istruiti debitamente nella facoltà teologica, Noi accedendo alle vostre suppliche, a te, figlio Priore Generale, con l'autorità delle presenti (lettere) concediamo che tu incarichi quelli tra i predetti frati che tu riconosci idonei a questo (ministero) di proporre ai fedeli la parola di Dio, e di ascoltare le loro confessioni, con il consenso tuttavia dei Vescovi del luogo, senza pregiudizio al diritto di altri».<sup>160</sup>

Ma già nel 1252, appena cinque anni dopo la mitigazione della Regola, Innocenzo IV raccomanda con insistenza a Patriarchi, Arcivescovi e Vescovi di non permettere a nessuno di porre ostacoli, ai Carmelitani che desiderano avere nelle loro diocesi «chiese e celle (conventi) e avere un cimitero e campane», cioè chiese pubbliche perciò, aperti ai fedeli,<sup>161</sup> Si tratta cioè di *chiese conventuali*, aperte ai fedeli, ma senza "popolo proprio", cioè sotto la propria giurisdizione, o "cura" (parrocchie).

---

<sup>157</sup> M. MACCARRONE, "Cura Animarum" e "parochialis sacerdos", 1995, 295.

<sup>158</sup> *Ibidem*, 297.

---

<sup>159</sup> Senza dimenticare tuttavia quanto detto sopra circa la itineranza apostolica. È il solito spontaneo anacronismo che ci fa immaginare l'ordinamento giuridico attuale lo stesso che nel secolo XIII.

<sup>160</sup> INNOCENZO IV, *Devotionis augmentum*, 26 agosto 1253: «Cum itaque, sicut ex tenore vestrae petitionis accepimus, plures fratres vestri Ordinis in theologica facultate



Il richiamo del Papa, a non permettere a nessuno di ostacolare le fondazioni di chiese e celle (o conventi) nelle città e diocesi, dimostra che già erano in corso da parte dei frati, tentativi e contrastati e richieste ai vescovi, prima del 1252. Infatti, il ricorso al Papa si rese necessario per vincere le resistenze opposte alle loro decisioni e opportunità che si presentavano. Non era facile, infatti, per i frati mendicanti in genere, durante tutto il secolo, costruire o accettare chiese, che potevano diminuire la partecipazione dei fedeli alle funzioni della "chiesa propria" (la parrocchia o altre già esistenti), con pregiudizio anche economico.<sup>162</sup>

Abbiamo già riportato la bolla del 1253, con cui Innocenzo IV concedeva al Priore Generale la facoltà di inviare predicatori. La prima costatazione da fare è che il priore Generale deve aver promosso la preparazione teologica dei suoi Frati, «debitamente istruiti nella facoltà teologica». Non mancavano Maestri istituiti presso le Cattedrali o presso monasteri e canoniche regolari, e conventi (per es. di Domenicani). Non era necessario diventare *Magistri* in qualche università: neppure i Domenicani lo esigevano per il ministero della predicazione e della confessione. Il Concilio Lateranense IV aveva richiamato al dovere di promuovere la preparazione teologica dei sacerdoti. E non è pensabile che proprio i frati Carmelitani, ai primordi del loro ingresso nello «stato di coloro che vogliono essere utili a sé e ai prossimi» si comportino da dilettanti.

Il can. 27 del Concilio stabilisce con "severità": «Essendo il governo (*regimen*) delle anime *arte delle arti*, comandiamo *severamente (districte)* che i vescovi istruiscano e informino, essi stessi o per mezzo di altri uomini idonei, diligentemente coloro che devono essere promossi al sacerdozio, circa la celebrazione degli uffici divini e l'amministrazione dei sacramenti, da farsi nelle forme e riti prescritti; perché se in seguito presumano di ordinare, uomini ignoranti e rozzi, e constatarlo non sarà difficile, dovranno essere sottoposti alla pena sia gli ordinati che coloro che li ordinano. Infatti è meglio, specialmente nell'ordinazione dei sacerdoti, avere ministri pochi e buoni che molti instructi competentur existant, Nos vestri supplicationibus annuentes, tibi fili, Prior Generalis, praesentium auctoritate concedimus, ut illis ex praedictis fratribus quos ad hoc idoneos esse cognoveris, proponendi fidelibus verbum Dei, et audiendi confessiones eorum, de dioecesanorum tamen locorum assensu largiaris, sine juris praesudicio alieni». Cfr. C. CICONETTI, *La Regola* 1973, 314.

---

<sup>161</sup> INNOCENZO IV, *Ex parte dilectorum*, 13 gennaio 1252. A. STARING, *Four Bulls of Innocent IV*, 282-285.

<sup>162</sup> Lo testimonia per tutti il caso (o piuttosto i casi molteplici) dei Servi di Maria,

e scadenti, *perché se il cieco guiderà un altro cieco cadranno entrambi nella fossa*». <sup>163</sup> Lo stesso Concilio, ribadendo quanto stabilito nel Concilio Lateranense III (c. 18), stabilisce che in ogni chiesa cattedrale ci sia un maestro o teologo che insegni ai chierici e studenti poveri gratuitamente, specialmente per quanto attiene alla cura delle anime. <sup>164</sup>

Ad ogni modo resta che motivazione della concessione di poter predicare o confessare è l'assicurazione data dal Priore Generale che «l'Ordine ha *molti* frati istruiti nella Teologia». Dalla mitigazione Innocenziana sono trascorsi appena sei anni.

Innocenzo IV non concede direttamente tale facoltà a tutti i frati Carmelitani, ma concede al Priore Generale di affidare tale ministero della predicazione e confessione a «persone idonee» (i *virii idonei* di cui al Concilio Lateranense IV): il potere che il vescovo ha per diritto proprio nella sua diocesi, il Priore Generale lo ha *ex commissione*, dal vescovo universale, il Papa, in ogni diocesi, ma per l'esercizio della predicazione in una diocesi si richiede il permesso del Vescovo diocesano. <sup>165</sup>

Le nostre Costituzioni del 1281 prescrivono circa l'ascolto delle confessioni: «Le confessioni dei novizi siano ascoltate prima dell'ammissione e anche prima della Professione e siano istruiti sul modo di confessarsi. I Frati professi e anche i novizi si confessino al priore o a un confessore stabilito dal priore. Proibiamo severamente che un frate si confessi a un estraneo sia religioso che secolare, se non in caso di speciale necessità. Al novizio poi non è lecito in alcun modo ascoltare le confessioni né degli estranei né dei frati, se non per inevitabile necessità... A nessun frate illegittimo o irregolare si affidi la *cura animarum* né si permetta di ascoltare le confessioni dei frati o degli estranei, a meno che non sia debitamente (*sufficienter*) dispensato. Inoltre nessun frate abbia la potestà di assolvere un frate dal peccato mortale senza permesso del priore, che se lo avrà fatto si ritenga invalida (la documentati da F.A. DAL PINO, *I frati Servi di S. Maria*, 1040-1041.

<sup>163</sup> «Cum sit ars artium regimen animarum, districte precipimus ut episcopi promovendos in sacerdotes diligenter instruant et informant vel per se ipsos vel per alios viros idoneos super divinis officiis et ecclesiasticis sacramentis, qualiter ea rite valeant celebrare; quoniam si ignaros et rudes de caetero ordinare praesumpserint, quod qui-

---

dem facile poterit deprehendi et ordinatores et ordinatos gravi decrevimus subjacere ultioni. Satius (lege: sanius) est enim, maxime in ordinatione sacerdotum, paucos bonos quam multos malos habere ministros, quia *si coecus coecum duxerit, ambos in foveam dilabuntur*». Conc. Lateranense IV, can. 27. *COD*, 248. cfr can. 30, *ivi*, 249.

<sup>164</sup> Conc. Lateranense IV, can. 11, *COD*, 240.

<sup>165</sup> Y.M.-J. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et*

confessione). Ammoniano poi i frati a manifestare più completamente le colpe dette nel capitolo comunitario nella confessione privata, per essere assolti nella debita forma della chiesa». <sup>166</sup>

Oggi leggere queste norme desta giustamente meraviglia. A noi dà come l'impressione che si tratti di un controllo eccessivo della coscienza del religioso. Senza escludere la possibilità di tale *ratio legis* <sup>167</sup>, vigente però anche per i laici nei confronti del loro parroco (*sacerdos proprius*), la vera motivazione nasce dalla concezione della confessione e del potere di ingiungere penitenze (non solo leggere), come atto che competeva al *sacerdote proprio*, che aveva cioè giurisdizione sul fedele <sup>168</sup>. Nel caso dei religiosi il Priore locale. Un residuo molto diluito è oggi il diritto di nomina del confessore ordinario per una comunità, da parte del superiore, ancora vigente specie per le monache di clausura. Nello stesso senso va anche la proibizione che «un frate si confessi a un estraneo sia religioso che secolare, se non in caso di speciale necessità». <sup>169</sup>

Il Concilio Lateranense IV al can 21, *Omnis utriusque sexus fidelis* stabiliva che «Ogni fedele di entrambi i sessi, appena giunto all'età della discrezione, da solo confessi tutti i suoi peccati almeno una volta l'anno al *proprio sacerdote*, e curi di adempiere secondo le proprie forze la penitenza ingiuntagli, ricevendo con riverenza almeno a Pasqua il sacramento della Eucarestia, almeno che su consiglio del *proprio sacerdote* non stimi, per un motivo ragionevole, che si debba astenere temporaneamente dal riceverla... Se però uno, per giusta *séculier dans la seconde moitié du XIII siècle et le début du XIV*, citato in M. MACCARRONE, "Cura animarum" e "parochialis sacerdos", 271; cfr *ivi*, sui Francescani, 272s.

<sup>166</sup> «Nulli fratri illegitimo vel irregularis cura tradatur animarum nec audire confessiones fratrum vel extraneorum permittatur, nisi super hoc cum eo sufficienter sit dispensatum. Preterea nullus frater habeat potestatem absolvendi alquem fratrem a pec-

---

cato mortali sine licentia prioris, quod si fecerit pro irrito habeatur. Monemus ergo fratres ut culpas dictas in capitulo communi in privata confessione plenius manifestent ut in forma ecclesie debita absolvantur. Statuimus etiam ut quilibet confiteatur bis in hebdomada, sub pena gravis culpe. Celebraturus autem missam conventualem sibi provideat, ut non confiteatur in altari, nisi forte de aliquo oblito et tunc compendiose; transgressores vero per negligentiam pene medie culpe, assuetus autem pena gravis culpe subiacebit»: SAGGI, Const. 1281, R. 19, 221- 222; CCC, I, 66-67.

<sup>167</sup> LESTER K. LITTLE, *Les Technique de la confession et la confession comme technique*, in AA.VV. *Faire Croire. Modalité de la Diffusion et de la réception des messages religieux de XII au XV siècle*, 87-99; specialmente 97-99.

<sup>168</sup> Per un approfondimento generale sul tema cfr. M. MACCARRONE, "Cura Animarum" e "parochialis sacerdos", 271-367; specialmente 337-339.

<sup>169</sup> «Confessiones noviciorum ante receptionem audiantur et etiam ante professionem, et de modo confessionis diligenter instruantur. Fratres professi suo priori et

causa, volesse confessare i suoi peccati a un *sacerdote non proprio* (*alieno*), chieda e ottenga prima il permesso dal *sacerdote proprio*, poiché altrimenti quello (il sacerdote non proprio) non può assolverlo o vincolarlo». Cioè senza permesso del “proprio sacerdote” un estraneo non ha giurisdizione su di lui e quindi sarebbe invalida la confessione e assoluzione.<sup>170</sup>

Il sacerdote ha facoltà di ascoltare la confessione dalla stessa ordinazione sacerdotale, ma l'esercizio di essa (*executio potestatis*) doveva essere concessa dal Vescovo diocesano, che al prete secolare veniva conferita insieme all'ufficio della cura d'anime.<sup>171</sup>

Le nostre Costituzioni del 1281 stabiliscono: «A nessun frate poi è lecito, senza permesso del priore generale o del proprio provinciale e dei prelati ascoltare le confessioni degli estranei o compiere qualcosa che compete agli ordinari delle chiese, senza il loro permesso speciale e allora che sia accuratamente (*diligenter*) esaminato e sia trovato sufficientemente idoneo. Altrimenti non sia dato da nessuno il permesso etiam novicii confiteantur, vel confessori a priore constituto et non alii nisi, nisi de licentia speciales. Inhibemus districte ne aliquis frater extraneo tam religioso quam seculari confiteatur, nisi in articulo precipue necessitatis. Novitiis autem nullo modo confessiones extraneorum liceat audire nec etiam fratrum, nisi inevitabili necessitate»: SAGGI, Const. 1281, R. 19, 221-222; CCC., I, 66.

---

<sup>170</sup> «Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdote, et iniunctam sibi poenitentiam studeat pro viribus adimpleri, suscipiens reverenter ad minus in pascha eucharistiae sacramentum, nisi forte de consilio sui sacerdotis ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab eius perceptione duxerit abstinendum; ... Si quis autem alieno sacerdoti voluerit iusta de causa sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et obtineat a proprio sacerdote, cum aliter ille ipsum non possit solvere vel ligare»: Conc. Lateranense IV, can. 21: COD, 245.

<sup>171</sup> Conc. Lateranense IV, can. 10: COD, 239s.

<sup>172</sup> «Novitiis autem nullo modo confessiones extraneorum liceat audire nec etiam fratrum, nisi inevitabili necessitate»; «Nulli etiam fratrum liceat sine licentia prioris generalis aut provincialis et prelatorum audire confessiones extraneorum vel aliquid exsequi quod ad ordinarios ecclesiarum pertinet, absque eorum licentia speciali et tunc quod sit diligenter examinatus et sufficienter ydoneus inventus. Aliter autem ad huiusmodi *periculosum officium* nullatenus ab aliquo licencietur». «Nec etiam aliquis coram secularibus presumat predicare nisi iniciatus et examinatus a priore generali vel in capitolo provinciali, sub pena gravioris culpe. Confessiones autem in domibus nostris in locis manifestis audiantur et in confessionibus extra domus nostras frater a frate videatur; transgressores pena gravis culpe puniantur, assueti autem gravioris. Nulli fratri illegitimo vel irregulari cura tradatur animarum nec audire confessiones fratrum vel extraneorum permittatur, nisi super hoc cum eo sufficienter sit dispensatum. Preterea nullus frater habeat potestatem absolvendi aliquem fratrem a peccato mortali sine licentia prioris, quod si fecerit pro irritato habeatur. Monemus ergo fratres ut culpas dictas in capitulo communi in privata confessione plenius manifestent ut in forma ecclesie debita

per questo ministero pericoloso». <sup>172</sup> *Periculosum officium*: le disposizioni su riportate rispondono a questa convinzione della estrema delicatezza del ministero della penitenza. Il tono di questa *constitutio* o norma riecheggia fedelmente la severità con cui il Concilio Lateranense IV ordina ai vescovi di curare diligentemente la preparazione teologica dei candidati al ministero sacerdotale. <sup>173</sup>

I frati mendicanti, come altri designati dai vescovi, erano cosiddetti *cooperatores* o *coadiutores episcoporum*, facevano le loro veci, secondo il Concilio Lateranense IV (1215). Non è escluso che tra questi “uomini idonei” scelti dai singoli vescovi ci fossero anche alcuni frati carmelitani, prima ancora che il Priore Generale ricevesse la facoltà di sceglierli lui. Infatti, è noto indirettamente che c'erano frati carmelitani sacerdoti o aspiranti a esserlo sin da quando erano solo in Terra Santa. <sup>174</sup>

Il Papa non ha dato il mandato di predicare e ascoltare le confessioni, indistintamente a tutti i frati carmelitani, come costituenti l'Ordine Carmelitano, ma ha concesso al Priore Generale di inviare e autorizzare a questi ministeri «quelli che egli, dopo diligente esame, ritiene idonei», pochi o molti che siano. Il Priore Generale rivolgendosi al Papa Innocenzo IV ha dovuto constatare tale preparazione.

Infatti le nostre Costituzioni, sin dall'inizio, dovevano necessariamente prevedere un esame previo, dimostrativo, della idoneità dei propri frati sacerdoti a esercitare tale ministero ritenuto particolarmente delicato. Inoltre stabilivano che la facoltà di ascoltare le confessioni venisse concessa dal priore Generale o provinciale o altro prelado: «non sia lecito a nessun frate anche di ascoltare le confessioni degli estranei o compiere qualcosa (ministero) che sia di pertinenza degli ordinari delle chiese, senza permesso speciale; e in tal caso che sia esaminato diligentemente e trovato sufficientemente idoneo. Altrimenti in nessun modo sia licenziato da qualcuno a tale *ministero pericoloso*». <sup>175</sup>

Tutte le circostanze fanno pensare che questa norma, quanto all'esame dimostrativo di idoneità, sia già in vigore nel momento in cui il Priore Generale, probabilmente in adempimento di un capitolo *absolvantur. Statuimus etiam ut quilibet confiteatur bis in hebdomada, sub pena gravis culpe. Celebraturus autem missam conventualem sibi provideat, ut non confiteatur in altari, nisi forte de aliquo oblito et tunc compendiose; transgressores vero per negligentiam pene medie culpe, assuetus autem pena gravis culpe subiacet*»: SAGGI, *Const.* 1281, R. 19, 221-222; CCC, I, 66-67.

<sup>173</sup> Cfr. supra, nota 163.

<sup>174</sup> GREGORIO IX, *Providi more Pastoris*, 5 aprile 1229, *Bull.Carm.*, I, 4. C. CICONETTI, *La Regola* 1973, 179.

Generale, chiede al Papa di poter designare e inviare religiosi sacerdoti idonei alla predicazione e all'ascolto delle confessioni, e altre attività pertinenti alla *cura animarum*. La somiglianza delle nostre Costituzioni con quelle dei Domenicani, del 1241, che hanno norme dettagliate sulla materia, ci fa ritenere che questa *constitutio* risale al tempo delle prime Costituzioni ricevute, presumibilmente nel 1247.

Le Costituzioni dei Domenicani, sin da quelle antiche accordano priorità, nel prologo, a questi ministeri, come abbiamo rilevato. Infatti questo costituisce il loro punto di partenza, come "società" di predicatori, scelti dal vescovo, Folco, per la propria diocesi, ancor prima del Concilio Lateranense IV e molto prima che fossero ritenuti un nuovo Ordine (i Frati predicatori).<sup>176</sup> Esse stabiliscono: «I frati che alcuni stimano idonei a predicare, e quelli, che, predicando con il permesso e per mandato del proprio priore (conventuale), non hanno ancora ricevuto l'ufficio dal Prelato (superiore) maggiore o dal capitolo, siano presentati al capitolo o ai *diffinitores* (gremiali del capitolo). Questi (i frati) dopo essere stati attentamente esaminati singolarmente da persone idonee a questo compito, e istituiti per altre questioni del capitolo, e, indagati accuratamente dai frati con i quali hanno vissuto, sul dono della predicazione che Dio ha dato loro, sul loro studio e religiosità, fervore della carità, sul loro proposito e intenzione, con il consenso del prelatore maggiore (Maestro Generale o Provinciale) approveranno o disporranno ciò che giudicheranno per essi più utile, se cioè gli stessi frati debbano ancora rimanere nello studio, o essere incoraggiati a praticare la predicazione con frati più esperti, o siano ido-

<sup>175</sup> «Nulli etiam fratrum liceat sine licentia prioris generalis aut provincialis et prelatorum audire confessiones extraneorum vel aliquid exsequi quod ad ordinarios ecclesiarum pertinet, absque eorum licentia speciali et tunc quod sit diligenter examinatus et sufficienter idoneus inventus. Aliter autem ad huiusmodi *periculosum officium* nullatenus ab aliquo licencietur»: SAGGI, Const. 1281, R. 19, 222; CCC., I, 66.

<sup>176</sup> «Ad hec tamen in conventu suo prelatus dispensandi cum fratribus habeat potestatem, cum sibi aliquando videbitur expedire, in hiis precipue, que studium, vel predicationem, vel animarum fructum videbuntur impedire, cum ordo noster specialiter ob predicationem et animarum salutem ab initio noscatur institutus fuisse, et studium nostrum ad hoc principaliter ardentemque summo opere debeat intendere, ut proximorum animabus possimus utiles esse»: *Constitutiones antiquae, Prologus*, ed. DENIFLE, 194.

<sup>177</sup> «Fratres qui idonei ad predicandum ab aliquibus estimantur, capitulo vel diffinitoribus presententur et illi, qui de licentia et mandato sui prioris, nondum de licentia maioris prelati vel capituli predicationis officium receperunt. Quibus diligenter seorsum examinatis ab idoneis personis ob hoc et ob alias questiones capituli institutis, et fratribus cum quibus conversati sunt, studiose inquisitis de gratia predicationis quam eis Deus contulit, et studio et religione et caritatis fervore, proposito ac inten-

nei e utili ad esercitare l'ufficio della predicazione autonomamente».<sup>177</sup> Successivamente, quando l'Ordine era diventato particolarmente diffuso il metodo di selezione dei predicatori fu semplificato.

Queste cautele e criteri per accertare l'idoneità alla predicazione è lecito pensare che, a maggior ragione, siano state recepite dai frati Carmelitani nelle loro prime Costituzioni, sicuramente molto più simili a quelle dei Domenicani negli anni 1247-1253 che nel 1281. Infatti è proprio di chi vuole ottenere un privilegio, in questo caso la facoltà della predicazione e l'ascolto delle confessioni, preparare con maggiore accuratezza i candidati a questo ufficio delicato e "pericoloso". È insostenibile, a mio modesto giudizio, dunque, la tesi che i frati carmelitani abbiano esercitato tale ministero "dilettantisticamente", specie agli inizi quando devono legittimarsi davanti ai vescovi e aspirano ad avere dal papa la facoltà di cui sopra. Infatti si suppone che proprio agli inizi siano soggetti a particolare attenzione critica da parte dei fedeli e specialmente del clero. Uno stimolo naturale a una più accurata preparazione motiva la richiesta con il fatto che nell'Ordine ci sono molti sacerdoti preparati debitamente nella scienza teologica.

Le Costituzioni del 1281, nella parte verosimilmente più antica, rivelano una organizzazione e norme di comportamento chiare, in armonia con la legislazione ecclesiale, circa il ministero della confessione e predicazione. Essi non sono lasciati alla spontaneità dei frati singoli o delle comunità locali, ma sono sottoposti alla giurisdizione e al controllo del Priore Generale e Provinciale e rispettivi Capitoli. Queste norme, ripeto, nel loro complesso risalgono, a mio parere, al 1247, o comunque non più tardi del 1253-1256, infatti con la lettera *Devotionis augmentum* di Innocenzo IV circa la predicazione ascolto delle confessioni e le chiare norme di giurisdizione nella lettera più volte citata di Alessandro IV, *Quoniam ex Apostolici cura*. «Il Priore Generale assume la *cura (animarum)* dei frati dell'Ordine», che a lui sono tenuti a obbedire come al proprio Pastore e superiore gerarchico.<sup>178</sup> Ribadisco che l'accesso alla Curia Pontificia non era così semplice e i vari passi dell'Ordine verso l'attività apostolica generalmente non

tione, et hiis de eis testimonium perhibentibus, consensu et consilio maioris prelati approbabunt, quicquid ipsi utilius iudicabunt utrum videlicet ipsi fratres adhuc debeant in studio morari, vel cum fratribus provectoribus in predicatione exercitari, vel idonei sint et utiles per se predicationis officium exercere» D. I, c. XII, CREYTENS, *Les Constitutions*, 63.

---

<sup>178</sup> «Vobis auctoritate presentium indulgemus, ut successores tui, Prior qui erunt pro tempore, statim postquam electi fuerint secundum regulam et constitutionem Ordinis vestri, eo ipso veri ejusdem Ordinis effecti Priores, *curam animarum fratrum ipsius*

potevano che avvenire su delibera del Capitolo Generale. Infatti era proibito severamente ai singoli frati chiedere alla curia Romana, se non su concessione del capitolo Generale.<sup>179</sup>

#### 8. LA PREDICAZIONE

Le nostre Costituzioni non hanno una rubrica specifica circa la predicazione, ma se ne tratta nella stessa rubrica sulla confessione, come abbiamo accennato (R. 19). La conversione e la confessione dei peccati è lo scopo principale della predicazione della Parola. Infatti siamo in un tempo in cui la penitenza è un elemento culturale fondamentale della vita per tutti gli stati di vita cristiana.<sup>180</sup> La norma, su riportata, che troviamo nella stessa Rubrica presenta somiglianza con le Costituzioni dei domenicani: «Né presuma alcuno di predicare ai laici se non avrà avuto il permesso e non sarà stato esaminato dal priore generale o dal capitolo provinciale, sotto pena di colpa più grave».<sup>181</sup>

Non c'è alcun dubbio che i carmelitani, almeno dal 1253, esercitano il ministero della predicazione e della confessione e sono preparati, sufficientemente, dal punto di vista teologico a svolgere tale attività pastorale.<sup>182</sup> In pratica Innocenzo IV concede al Priore Generale di poter dare la *missio canonica*, richiedendo nell'esercizio di tale facoltà (*executio facultatis*) da parte del singolo frate, il consenso del Vescovo. Il popolo infatti è sotto la sua giurisdizione e sarebbe «usurpare la sua autorità» esercitare sui suoi sudditi la giurisdizione con il ministero della predicazione e confessione. «Il privilegio è notevole, specialmente da parte di Innocenzo IV ed è testimonianza manifesta del nuovo indirizzo preso ormai dall'Ordine».<sup>183</sup>

Le Costituzioni del 1281 parlano di un esame “dimostrativo” della idoneità di ciascun sacerdote al ministero della predicazione, come a quella dell'ascolto delle confessioni. È verosimile che, come in materia di fondazioni e questua, all'inizio i frati carmelitani si siano ispirati alle modalità di preparazione ed esercizio del ministero della pre-

*Ordinis plene habeantet libere gerant, ipsosque fratres auctoritate propria ligare ac solvere valeant... eidemque fratres, tibi, Prior, et successoribus ipsis humiliter et devote obediunt» Qui ex Apostolici cura*, 24 febbraio 1256, in *Bull.Carm.*, I, 17. Sul consolidamento dell'assetto giuridico dell'Ordine, praticamente equiparato ai Domenicani, rinvio al mio libro: C. CICONETTI, *La Regola* 1973, 320-331.

<sup>179</sup> SAGGI, Const. 1281, R. 51, 244.

<sup>180</sup> IDA MAGLI, *Gli uomini della Penitenza*, Padova 1995, 33-53. Un Maestro Generale dei Frati Predicatori, a metà del secolo XIII aveva messo in rilievo il collegamento tra predicazione e confessione: egli afferma che ciò che essi (i frati mendicanti) semi-



dicazione «al modo e maniera dei Predicatori e dei Minori».<sup>184</sup>

Non è improbabile perciò che le prime costituzioni dei carmelitani fossero ancora più simili di quelle del 1281 a quanto stabilito dai Domenicani in ordine all'esame della competenza e preparazione dei predicatori. La propria inesperienza, all'inizio della nuova attività della predicazione, e il fatto che ancora nel 1281 si riscontrano ampi stralci letteralmente simili alle norme contenute nelle Costituzioni dei Domenicani del 1241, essendo ancora nel 1247, nella fase di preparazione a questa nuova attività, rende plausibile questa ipotesi di dipendenza.

L'accertamento della competenza e la *missio canonica* sono indispensabili per il clero, da parte del Vescovo, e per i frati mendicanti, per privilegio Pontificio, dal proprio superiore o addirittura dal capitolo provinciale o generale. La predicazione infatti, assieme alla celebrazione dei sacri misteri è parte principale del ministero (*officium*) sacerdotale. La preparazione dei sacerdoti, stando al Concilio Lateranense IV, e persino di alcuni vescovi era gravemente carente, e la cosa era tanto più grave a causa degli eretici, anche laici, che si ritenevano liberi di predicare e di spargere quindi dottrine erronee.<sup>185</sup>

#### 9. LA "CURA ANIMARUM"<sup>186</sup>

La *cura animarum*, predicazione e amministrazione dei sacramenti, avevano già richiamato l'attenzione di vari concili ecumenici e di sinodi provinciali, anche prima del Concilio Lateranense IV. Innocenzo III nel suo discorso d'apertura, l'11 novembre 1215, denuncia che «ogni corruzione nel popolo procede principalmente dal clero».<sup>187</sup> La formazione del clero soprattutto al ministero alla predicazione, *verbo et exemplo* come abbiamo detto, fu oggetto di una *constitutio* del Concilio Lateranense IV, che qui riportiano.

«Tra le altre cose che riguardano la salvezza del popolo cristiano, si sa che è necessario l'alimento della Parola di Dio (...) poiché l'uomo non vive di solo pane, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio. Per cui navano con la parola poi raccoglievano con la penitenza. HUBERTUS DE ROMANIS, *Opera de vita regulari*, II, JOACHIM JOSEPH BERTHIER, Torino 1956, 479.

<sup>181</sup> Cfr. supra, nota 174.

<sup>182</sup> INNOCENZO IV, *Devotionis augmentum*, 23 agosto 1253, *Bull.Carm.*, 1, 13. La data ai margini nel *Bullarium* non è esatta. cfr. C. CICCONE, *La Regola* 1973, 314.

<sup>183</sup> F.A. DAL PINO, *I frati Servi di S. Maria*, 627.

<sup>184</sup> SAGGI, *Const.* 1281, R. 3, 210; CCC, I, 58.

poiché spesso avviene che i vescovi per le molteplici occupazioni o infermità fisiche o invasioni ostili o altre circostanze- per non dire della mancanza di scienza, che in essi (Vescovi) è assolutamente riprovevole né tollerabile in futuro- non sono sufficienti ad amministrare al popolo, la parola di Dio, specialmente nelle diocesi ampie e estese (*diffusas*), *stabiliamo per legge universale, che i vescovi assumano uomini idonei, potenti in opere e parola, a esercitare salvificamente (salubriter) l'ufficio della sacra predicazione*, i quali, visitando premurosamente in loro vece (cioè dei vescovi), quando essi non possono farlo personalmente, le plebi le edificino, con la parola e l'esempio. (...) Per cui stabiliamo che siano ordinati, sia nelle cattedrali che nelle altre chiese conventuali, uomini idonei, che i Vescovi possano avere come coadiutori e cooperatori, non soltanto nell'ufficio della predicazione ma anche nell'ascolto delle confessioni e l'ingiungere penitenze e per altre attività, che riguardano la salute delle anime». <sup>188</sup>

Con questo canone la predicazione diventa «un ufficio istituzionalizzato, affidato dal Vescovo a persone, che sono elevate al grado di *vice-vescovi*, quali suoi *immediati coadiutori e cooperatori*, e i cui compiti si estendono a tutto il campo della cura d'anime». <sup>189</sup>

Fa notare uno storico, attento studioso del programma pastorale di Innocenzo III e del concilio lateranense IV, che tale decisione rispecchia, la concezione di Chiesa di Innocenzo III e che questa norma «supera il principio, ripetuto anche da sinodi recenti, che la predicazione fosse esercitata da una *persona authentica*, mandata espressamente dal vescovo, il quale singolarmente e per iscritto doveva concedere la *licentia praedicandi*. Nella cost. 10 la predicazione diventa un ufficio istituzionalizzato, affidato dal vescovo a persone, che sono elevate al grado di *vice-vescovi*, <sup>190</sup> quali suoi immediati coadiutori e cooperatori e i cui compiti si estendono a tutto il campo della *cura d'anime*». Infatti essi devono essere di aiuto al vescovo «non solo nell'ufficio della predicazione, ma anche nell'ascolto delle confes-

<sup>185</sup> COD, 238-239. Attingo particolarmente dalla relazione al convegno della Pont. Univ. Lateranense, in occasione dell'VIII centenario del Concilio Lateranense IV, di RENZO GERARDI, "Regimen animarum", *Predicazione e Disciplina dei Sacramenti al Concilio Lateranense IV* (pro manuscripto).

<sup>186</sup> M. MACCARRONE, "Cura animarum" e "parochialis sacerdos", 271-367

<sup>187</sup> PL 217, 678.

<sup>188</sup> Concilio Lateranense IV, can. 10, COD, 239s.

<sup>189</sup> M. MACCARRONE, "Cura Animarum" e "parochialis sacerdos", 299.

<sup>190</sup> «Cum saepe contingat quod episcopi propter occupationes multiplices... per

sioni e ingiunzione delle penitenze e altro che riguarda la salvezza delle anime». <sup>191</sup> Il Maccarrone fa notare che «questi *viri idonei*» si sovrapponevano di fatto ai «sacerdoti in cura d'anime», (*sacerdos parochialis*) e si estendeva a tutta la diocesi, esercitando i medesimi uffici di predicazione, confessioni e penitenze propri del clero parrocchiale. Mentre lo stesso Innocenzo III aveva dichiarato precedentemente che la *cura animarum* era «il primo degli obblighi assunti dai preti ordinati» «*ad parochialium ecclesiarum regimen*», al governo delle chiese parrocchiali. <sup>192</sup> Si riafferma nel medesimo Concilio che la «funzione propria del clero» consiste nel triplice compito della «celebrazione dei divini uffici, l'amministrazione dei sacramenti e della predicazione» assieme alla testimonianza della propria vita, solo che «non viene riservato a coloro che coprivano in quelle diocesi il corrispondente ufficio ecclesiastico, bensì a un gruppo di *viri idonei*, scelti dal vescovo». <sup>193</sup>

La ecclesiologia che porta l'impronta dei Mendicanti «è la Chiesa considerata come unico popolo, di estensione universale, sotto l'autorità di un medesimo capo visibile, il Papa». <sup>194</sup> «Se il papa diventa un *episcopus universalis* – commenta Maccarrone – e se la Chiesa tende ad apparire come una unica diocesi, per il cui governo il papa si serviva di cooperatori, la sua sollecitudine doveva raggiungere ogni parrocchia, diventando per così dire “parroco universale”». Il Moderatore Supremo degli Ordini Mendicanti in una organizzazione universale e perciò senza un territorio particolare fa riferimento, direttamente al papa, salvi i diritti dei Vescovi, nella propria diocesi. Guglielmo di S. Amore dirà polemicamente che i frati mendicanti sono «*vescovi universali*» perché penitenzieri del Papa e del vescovo, ma non entro i limiti di una diocesi. <sup>195</sup> Queste osservazioni dimostrano quanto importante e innovatore per gli eremiti carmelitani fu la concessione di Innocenzo IV circa la predicazione e Confessione. La *novitas* istituzionale nella Chiesa rivoluzionava profondamente l'ordinamento se ipsos non sufficiunt ministrare populo verbum Dei... generali constitutione sancimus, generali constitutione sancimus ut episcopi viros idoneos ad ad sanctae predicationis officium... assumant. qui plebes sibi commissas vice ipsorum... visitantes eas aedificent et exemplo...» *Vice ipsorum (episcoporum)*: Vice-vescovi!: COD, 239.

<sup>191</sup> «Non solum in praedicationis officio, verum etiam in audiendis confessionibus et penitentibus iniungendis ac ceteris que ad salutem pertinent animarum»: M. MACCARRONE, «*Cura animarum*» e «*parochialis sacerdos*», 298-299; vedi nota 212.

<sup>192</sup> *Ibidem*, 299.

<sup>193</sup> *Ibidem*, 292. «viri idonei qui... divina officia... celebrent et ecclesiastica sacramenta ministrent, instruendo eos verbo pariter et exemplo». Concilio Lateranense IV,

della *cura animarum*: gli eremiti ritenuti per definizione, come e più dei monaci, *simplices* e viventi nella *sancta rusticitas*, ai quali si addice il compito di apprendere e non di insegnare *discentes et non docentes*, sia pure con una certa esagerazione polemica, appaiono come *vescovi universali*, in quanto dediti alla predicazione senza limiti di diocesi!

Le nostre Costituzioni del 1281 usano l'espressione *cura animarum* nel contesto di una proibizione: «A nessun frate *illegittimo o irregolare* si affidi la *cura animarum* né si permetta di ascoltare le confessioni dei frati o degli estranei, se non sia chiaramente dispensato da questi impedimenti».<sup>196</sup> Implicitamente si afferma che agli altri frati, normalmente, si suole affidare, o almeno, si può affidare la *cura animarum*.

Sorprendente perciò appare a prima vista la proibizione nelle Costituzioni domenicane più antiche: «Non si accettino *chiese* alle quali sia annessa la *cura animarum*». Questa norma, probabilmente, deve essere letta alla luce della norma precedente: «Non si accettino in nessun modo possedimenti o rendite». Infatti nelle costituzioni di S. Raimondo di Peñafort (1241), la motivazione e il senso di tale proibizione appare chiara: «In nessun modo si accettino possedimenti e rendite, né *chiese* cui sia annessa la *cura animarum*».<sup>197</sup> Non si tratta quindi della proibizione di accettare la *cura animarum*, ma *chiese* con benefici e redditi parrocchiali. La povertà tipica dei mendicanti è, in quel tempo, incompatibile con le *chiese* parrocchiali, perché generalmente dotate di possedimenti e rendite fisse (il cosiddetto beneficio). Non si riferisce ovviamente alla *cura animarum* in sé, che è sin dal principio la finalità dell'Ordine dei Predicatori: «È noto che il nostro ordine fu istituito principalmente, sin dall'inizio, per la predicazione e la salvezza delle anime».<sup>198</sup>

La *cura animarum* di cui parlano le nostre Costituzioni, molto probabilmente, non si riferisce a una chiesa con cura d'anime, con un const. IX.

<sup>194</sup> Y.M.-J. CONGAR, *Aspects ecclésiologique de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII siècle et le début du XIV*, in *Archive historique, doctrinaire et littéraire du Moyen-Âge*, 36 (1961), 35-151, spec.36. Cit.in M. MACCARRONE, «*Cura animarum*» e «*parochialis sacerdos*», 271-272.

<sup>195</sup> Y.M.-J. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques*, 34; 149; M. Maccarrone, «*Cura animarum*» e «*parochialis sacerdos*», 271-272 e nota 5.

<sup>196</sup> «Nulli fratri illegittimo vel irregulari *cura tradatur animarum* nec audire confessiones fratrum vel extraneorum permittatur, nisi super hoc cum eo sufficienter sit dispensatum» (R. 19), Nelle Costituzioni del 1294 (R. XV).

suo popolo (parrocchia), ma alla predicazione, confessione e altre attività in favore della salvezza delle anime.

Anche se non si può escludere che già nel 1281 avessero anche chiese con annessa la *cura animarum*. Infatti, potrebbero essersi verificati casi in cui si accettarono chiese appartenute a ordini soppressi nel Concilio Lionese II o a monasteri decaduti o anche chiese appartenenti al clero diocesano alle quali era annessa la cura *animarum*, come è abbondantemente documentato per i Servi di Maria.<sup>199</sup> Certamente troviamo la concessione di una chiesa con *cura animarum* ai carmelitani a Bologna nel 1293.<sup>200</sup>

Ad ogni modo la *cura animarum* includeva oltre la predicazione, ascolto delle confessioni e imposizione delle penitenze «...altre cose, che riguardano la salute delle anime», come si evince dal can.10 del Concilio Lateranense IV. Ne abbiamo conferma nella *Ignea Sagitta*: I frati rispondendo alle lamentele di Niccolò Gallico affermano: «Non abbiamo mai voluto opporci alla volontà divina, ma piuttosto le abbiamo obbedito. Infatti *vogliamo edificare il popolo predicando la sua parola, ascoltando le confessioni, dando consigli e compiendo le altre opere dell'apostolato, per poter giovare a noi e al prossimo per la salvezza*». È questo «il motivo più giusto» (*causa iustissima*) per cui siamo volati dall'eremo alle città popolose.<sup>201</sup> Non è difficile riconoscere espressioni simili alla *Paganorum incursus*, «*totis viribus affectamus*», questo desideriamo con tutte le forze.<sup>202</sup>

#### 10. LA PREPARAZIONE ALLA MISSIONE APOSTOLICA<sup>203</sup> E GLI STUDI ACCADE-

<sup>197</sup> «Possessiones seu redditus nullo modo recipiantur» (DENIFLE, D. II, c. 26, 222) «Item ecclesias, quibus annexa sit cura animarum non recipiant» (DENIFLE, D. II, c. 27, 222). Nelle Costituzioni del 1241 le due norme sono nella stessa costitutio: «Possessiones seu redditus nullo modo recipiantur, nec ecclesie quibus animarum cura sit adnexa»: CREYTENS, *Les Constitutions*, D. II, n. 1, 48.

<sup>198</sup> «Ordo noster specialiter ob predicationem et animarum salutem ab initio nascitur institutum fuisse». *Prologus*, DENIFLE, 194.

<sup>199</sup> F.A. DAL PINO, *I frati Servi di S. Maria*, 1246, 1256, 1258, 1307 e passim.

<sup>200</sup> Cfr. L. Saggi, *La Congregazione Mantovana dei Carmelitani sino alla morte del b. Battista Spagnoli (1516)*, Roma 1954, 184 n. 94. Almeno nel 1295 si ha una parrocchia a Ferrara. Cfr. C. CICCONE, *La Regola* 1973, 353. Per i Servi di Maria c'è documentazione di concessione di chiese parrocchiali in varie località, a volte abbandonate da monaci e altre volte da sacerdoti diocesani. Cfr. F.A. DAL PINO, *I Frati Servi di S. Maria*, 1256, 1258, 1307.

<sup>201</sup> «Numquam divinae voluntati resistere intendimus, sed potius acquiescimus. Nam populum Dei, Verbum eius praedicando, confessiones audiendo, consilia praebendo et cetera bona faciendo, ut nobis et proximis proficere possimus, aedificare volu-

MICI (*DE STUDENTIBUS PARISIUS*) (R. 7)

Le Costituzioni del 1281 segnano certamente un progresso notevole nella organizzazione degli studi accademici nell'Ordine. Ma, a mio parere, non necessariamente l'inizio degli stessi. La nota di instabilità (*nota vacillationis*) dell'Ordine è ancora in vigore, ma si respira una schiarita nella posizione del Papa verso i Mendicanti tutti. Infatti Martino IV (1281-1285) ampliò, almeno a favore degli Ordini Mendicanti maggiori, le concessioni circa la predicazione e l'ascolto delle confessioni. Sembra che anche gli Agostiniani ne usufruissero. Ad ogni modo era chiaramente favorevole agli Ordini Mendicanti e questo spiega per esempio perché i carmelitani ebbero la speranza di far rimuovere dal papa Martino IV la «nota di instabilità» (*nota vacillationis*). Non condivido, però, l'opinione, sostenuta da alcuni carmelitani, che l'incremento degli studi abbia avuto un impulso dal pericolo di soppressione corso nel Concilio Lionese II. Inoltre, una cosa è affermare che il Capitolo di Londra (1281) *incrementò* gli studi, altro è affermare implicitamente che fino ad allora fu trascurata la preparazione teologica dei Frati, in special modo quelli dediti alla predicazione e al sacramento della Penitenza.

Notizie del secolo XIV, in particolare il Trisse, dicono che nel Capitolo di Londra (1281) si trattò degli studi generali (*studia generalia*).<sup>204</sup> Effettivamente nelle Costituzioni del 1281 si parla di *studia communia* esistenti almeno in alcune province. I Provinciali sono obbligati a inviarti almeno due studenti a specializzarsi nelle diverse scienze, secondo la loro capacità.

Le Costituzioni del 1281 stabiliscono: «Poiché l'ignoranza è ma-

mus, ac totis ut decet viribus affectamus. Hac enim de causa iustissima de eremo solitudinis ad urbes populates, ut praedicta exercere possimus, noveris evolasse»: *Nicolai prioris generalis Ignea Sagitta*, c. III, 278.

<sup>202</sup> A. STARING, *Four Bulls of Innocent IV*, 281.

<sup>203</sup> Per la descrizione del sistema di formazione carmelitana nel medioevo: FRANZ BERNARD LICKTEIG, *The German Carmelites at the Medieval Universities*, Roma, 1981. JOACHIM SMET, *The Carmelites*, 1975-1985, I, 29-32; 50-52, 155-157; 179-183. EMANUELE

---

BOAGA, *L'organizzazione dello studio e degli studia presso i carmelitani tra il XIII e il XIV secolo*, in *Studio e Studia: Le Scuole degli Ordini Mendicanti tra XIII e XIV secolo*, Atti del XXIX Convegno Internazionale, Assisi, 11-13 ottobre 2001. Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto, 2002, 175-195. Più in generale: JACQUES VERGER, *Istituzioni e Sapere nel XIII secolo*, Milano 1996, 97-109; JACQUES LE GOFF, *Gli intellettuali nel Medioevo*, Milano 1973, ristampato 1993. Vedi XVII Convegno di del Centro di Studi sulla spiritualità medievale di Todi, AA.VV., *Le scuole degli Ordini Mendicanti* (secoi

dre dell'errore, e di conseguenza rovina di qualunque *status*,<sup>205</sup> volendo provvedere a noi e all'Ordine circa questo per il futuro, abbiamo pensato di stabilire con fermezza che ogni provincia sia tenuta a inviare almeno due studenti, tra quelli, assegnati agli studi comuni secondo la loro capacità a (specializzarsi) nelle differenti scienze».<sup>206</sup> Il Priore Generale, oltre ai due studenti, tassativamente imposti, da inviare a Parigi, può liberamente stabilire e assegnare a utilità dell'Ordine e delle province cui appartengono «altri frati destinati a studiare», negli studi comuni stabiliti (*assignatis*) dal capitolo generale. Questi *studia communia* sembrano già esistenti per decisione di un capitolo generale: qui si dà al Priore Generale il potere di inviargli altri studenti oltre questi e quelli da inviare obbligatoriamente allo studio di Parigi.

«Il Priore Generale, ponga e assegni, altri frati, come si è detto sopra, dalle diverse province designati allo studio, come gli parrà opportuno per utilità dell'ordine e delle province cui appartengono, e anche alcuni di essi, in altri studi comuni stabiliti dal capitolo generale, da istruire nelle arti di cui necessitano».<sup>207</sup>

Il titolo stesso della Rubrica (o *Constitutio*), però, non stabilisce, come fosse la prima volta, gli studi nell'Ordine, ma parla «*Dei frati studenti a Parigi*», e di frati assegnati ad altri studi "comuni" dal capitolo Generale.<sup>208</sup> Stabilisce che ogni provincia invii allo *studium generale* di Parigi almeno due studenti ciascuna. Non è detto che fino ad allora non ci fossero frati carmelitani che studiavano a Parigi. La novità sembra consistere solo nella obbligatorietà, per tutte le province, e nel XII-XIV), 11-14 ottobre 1976, Todi 1978.

<sup>204</sup> BENEDICTUS ZIMMERMAN, *Monumenta Historica Carmelitana*, 204, citato in SAGGI, *Const.* 1281, *AnalOCarm*, 15 (1950), 203.

<sup>205</sup> Concetto attinto del *Decretum Gratiani*: «Ignorantia mater cunctorum errorum maxime in sacerdotibus Dei vitanda est, qui docendi officium in populo Dei susceperunt»: *Decr. Grat.*, I, D. 38, c. 1 (Fr., I,141); cfr. C. CICONETTI, *La Regola* 1973, 359, nota 227.

<sup>206</sup> «Quoniam ignorantia mater est erroris, et ex consequenti cuiuslibet status deperditio, nobis et ordini quoad hoc volentes in posterum providere duximus firmiter statuendum quod quaelibet provincia de duobus scholaribus ad minus ad studia communiter assignata, secundum habilitatem eorumdem, in diversis scienciis mittere teneantur»: SAGGI, *Const.* 1281, *AnalOCarm*, 15 (1950), 212.

<sup>207</sup> «Prior vero generalis, secundum quod predictum est, fratres alios de diversis provinciis studio deputatos, secundum quod sibi videbitur ad utilitatem ordinis et provinciarum de quibus fuerint et etiam eorum, ponet et assignet in aliis communibus studiis a capitolo generali assignatis, in artibus in quibus indiguerint instruendos». *Ivi*.

<sup>208</sup> «*De fratribus studentibus parisiis*» SAGGI, *Const.* 1281, 206, «*De studentibus*

numero che ciascuno deve inviare tassativamente.

Gli studenti vengono inviati a specializzarsi «in modo tale che coloro che sono capaci di divenire *lettori* (cioè insegnanti o professori, esperti) siano trasferiti alla facoltà teologica a Parigi». <sup>209</sup> A Parigi devono essere inviati quelli che, negli *studia communia* delle singole province danno segni di avere le attitudini per divenire *lettori*, siano cioè idonei all'insegnamento. Le province interessate sono elencate specificamente: «Per quanto riguarda il presente decretiamo, ingiungendo severamente ai priori provinciali e ai loro sudditi, che siano trasferiti al predetto Studio Generale a Parigi due studenti dalla provincia Anglica, due studenti dalla provincia di Francia, due studenti dalla provincia di Aquitania, due studenti dalla provincia di Terra Santa, uno studente dalla Provenza, uno dalla Lombardia, uno dalla provincia Germanica. Se il Priore Generale troverà, in qualsiasi provincia del nostro ordine (*religionis*) altri i quali sono idonei al predetto studio non manchi di inviarli ivi al detto *Studium* (di Parigi) o ad altri *Studia*». <sup>210</sup> Non è menzionata la Sicilia che pure è tra le province esistenti e seconda nell'elenco. «Ordiniamo per il presente in dieci province. La prima delle quali è la Terra Santa, la seconda la Sicilia, terza l'Anglia, quarta la Provenza, quinta la Tuscia, sesta la Lombardia, settima la Francia, ottava la Germania, nona l'Aquitania, decima la Spagna». <sup>211</sup> Parigi, comunque, non sembra essere l'unico *Studium Generale*.

L'importanza assegnata agli studi universitari in questo capitolo almeno si evidenzia anche nella possibilità che «Se alcuni adeguatamente idonei a studi superiori (*ad proficiendum*) in teologia potranno ottenere dai propri amici sussidi sufficienti, sottoscritti (cioè con *imparisius*», *ivi*, 212.

<sup>209</sup> «Quoniam ignorantia mater est erroris, et ex consequenti cuiuslibet status deperditio, nobis et ordini quoad hoc volentes in posterum providere, duximus firmiter statuendum quod quelibet provincia de duobus scolaribus ad minus ad studia communiter assignata, secundum habilitatem eorumdem, in diversis scientiis mittere teneantur. Ita quod qui fuerint ad lectorizandum habiles in theologica facultate parisius transmittantur»: SAGGI, Const. 1281, R. 7, *AnalOCarm*, 15 (1950), 212; CCC, 60.

<sup>210</sup> «Quantum autem est de speculatione presenti damus in mandatis, districte praecipiendo prioribus provincialibus et eorum subditis, quod provincia anglie duos studentes, provincia francie duos studentes, provincia aquitanie duos studentes, provincia terre sancte duos studentes, provincia provincie unum studentem, provincia lombardie unum, provincia alemanie unum ad predictum generalestudium transmittant parisius ordinatum. Si quos autem alios studio predicto habiles in quibuscumque nostre religionis provinciis prior generalis invenerit, illuc vel ad alia studia illos transmittere non omittat». Vedi nota precedente.

<sup>211</sup> «In decem ad presens ordinamus provincias. Quarum prima est terra sancta, secunda cicilia, tercia anglia, IV provincia, V tuscia, VI lombardia, VII francia, VIII, ale-



pegni scritti), con il consenso e il permesso dei propri provinciali ottenuti specificamente ed espressamente per lettera, e avuto il permesso speciale del capitolo (provinciale?) o priore generale sulle cose suddette, potranno accedere allo Studio di Parigi». <sup>212</sup> Due religiosi, è dunque il numero minimo, obbligatorio, che ogni singola provincia è tenuto a inviare. Forse anche per motivo di sostenibilità economica. Oltre a quelli designati possono essere inviati altri dotati del supporto finanziario di amici. Nemmeno l'eventuale mancanza di posto nel Convento deve essere un ostacolo: si può anche andare "in affitto" nelle case proprie degli studenti.

Certamente il livello intellettuale dell'Ordine Carmelitano non era in grado di competere con quello dei due Ordini Mendicanti maggiori (ma perché avrebbe dovuto necessariamente competere?), ma questo non autorizza affermazioni generiche e gratuite, di scarsa organizzazione degli studi prima del 1281. Il complesso di inferiorità non è mai moralmente e psicologicamente sano e rischia di sottovalutare il proprio livello di valore.

Pur non essendo al livello dei Domenicani e Francescani risulta, in queste costituzioni, che esiste nell'Ordine un certo numero di *Lectores in Sacra Pagina* e probabilmente hanno un certo peso anche nel Capitolo Generale. Infatti essi sono tenuti in una posizione di prestigio e di privilegio. In genere non si fanno norme per poche persone. Si legge infatti nella stessa Rubrica: «Concediamo ai Lettori che insegnano *sacra pagina*, per volontà e consenso del priore generale e del capitolo generale o per volontà dei priori provinciali, che possano usare di alcuni simboli (o segni) per sigillare le proprie lettere, e nel convento in cui saranno, come detto sopra, assegnati all'insegnamento, abbiano la prima voce e stallo in coro, nella mensa e in capitolo, dopo il priore».

Essi devono essere a tempo pieno impegnati nell'insegnamento: «Stabiliamo che i lettori, finché sono nell'ufficio di insegnare (*officio lectorie*) non ricoprono l'ufficio di priore, né siano occupati in altri uffici». <sup>213</sup>

Certo, può essere che non si tratti di *Magistri* che provengono mania IX, aquitania, X hispania». SAGGI, Const. 1281, R. 53, *AnalOCarm*, 15 (1950), 244; CCC., 82.

<sup>212</sup> «Si qui vero ad proficiendum competenter idonei ab amicis suis provisionem subscriptam sufficienter poterunt optinere, liceat eos de suorum priorum provincialium beneplacito et assensu per suas litteras specialiter et expresse habitas et capituli (?) vel prioris generalis super premissis habita licentia speciali, ad studium parisiense accedere»: SAGGI, Const. 1281, R. 7, *AnalOCarm*, 15 (1950), 212; CCC., 60.

dalla università di Parigi o da altre università prestigiose, ma hanno sicuramente titolo per l'insegnamento della Teologia, acquisito ben prima del 1281. È improbabile infatti che tutto si sia messo in moto nel momento di massima instabilità, immediatamente dopo lo scampato pericolo, del resto ancora pendente nel 1281: Da questo capitolo si è avuto un nuovo slancio, dato con un clima più favorevole e una posizione pontificia non più opercepita come minaccia alla sopravvivenza dell'Ordine, mentre era papa Martino IV (1281-1285).

Sempre da queste Costituzioni constatiamo che esistono altri *Studia communia* in alcune Province: «Abbiamo deciso di ordinare che circa gli altri studenti per le province su nominate destinati a studi per *scienze inferiori*<sup>214</sup>, che ciascuno sia provvisto oltre agli indumenti necessari e libri, di XL soldi turonensi, nonostante che per i frati dotati di ingegno e capacità di apprendere che potranno essere istruiti *nella grammatica e specialmente nella logica* a utilità dell'ordine, il priore provinciale con il consenso dei definitori del capitolo provinciale provveda una o più case, ove (i suddetti studenti) possano riunirsi e (provveda ) uno o più *maestri*, sotto pena di colpa più grave».<sup>215</sup>

Gli *studia* già esistono prima del Capitolo di Londra; la decisione riguarda sia "la provvisione" (soldi e vestiti), sia che si istituisca in ogni provincia. Ci sono infatti province che già hanno *studia communia*. Se ci sono *studia* è probabile che in genere vi siano *lectores* dell'Ordine, almeno in molti di essi.

<sup>213</sup> «Statuimus quod lectores, quamdiu fuerint in officio lectorie, prioratus officium non teneant, nec aliis officiis occupentur. Concedimus autem lectoribus sacram paginam de voluntate et assensu prioris generalis et capituli generalis vel de voluntate priorum provincialium legentibus, quod possint uti signis aliquibus pro suis litteris sigillandis, et in quo (*lege illo*) conventu in quo erunt, ut predictum est, ad legendum assignati, primam vocem et locum in choro et in mensa et in capitulo habeant post priorem»: SAGGI, Const. 1281, R. 7, 214; CCC, 61.

<sup>214</sup> "*Scientiae inferiores*", rispetto alla *Sacra Pagina*, sono la grammatica e la logica. «Il Concilio Lateranense IV, nella "*constitutio*" (o canone), 11 (*COD*, Bologna, 240) aveva istituito due gradi di insegnamento, uno *inferiore*, che deve dare i primi elementi ed è chiamato *grammatica* secondo la terminologia classica, presso ogni cattedrale e anche presso le altre chiese se i mezzi lo permettono; l'altro *superiore*, la teologia, designata con l'espressione *sacra pagina*, propria del tempo, presso ogni chiesa metropolitana, nel quale il *teologo* istruisca i sacerdoti e altri in sacra pagina, e principalmente li informi su ciò che riguarda la *cura animarum*».

<sup>215</sup> «De reliquis autem studentibus pro provinciis supra nominatis quantum ad alia studia *de inferioribus scientiis* deputati, ut quilibet praeter vestes necessarias et libros de XL solidis turonensium provideatur duximus ordinandum, non obstante quin in qualibet provincia fratribus capaxis ingenii et docibilibus qui poterunt *in gramma-*

«Per gli studenti a Parigi e altri *studia communia*, o particolari province che hanno *studia*, si dia la decima di tutto, in tutte le province, quale che sia la consuetudine finora seguita e grazia o dispensa concessa a qualunque provincia o persone in passato».<sup>216</sup>

Nelle costituzioni del 1294 il titolo è più inclusivo: *De studentibus*. Non si parla solo degli studenti da inviare a Parigi. Inoltre si stabilisce «che ci siano cinque *studi generali (studia generalia)* per le scienze logiche e filosofia naturale. Di questi uno in Inghilterra, il secondo nel convento di Parigi, il terzo a Tolosa, il quarto a Montpellier, il quinto in Germania Inferiore. E ordiniamo fermamente che ogni priore provinciale di detti studi, nel suo studio provveda un maestro idoneo, cioè frate o secolare». Probabilmente questi erano studi delle rispettive province che ora diventano *studia generalia* ove sono convogliati cioè anche studenti di province che non hanno scuole organizzate, oppure agli *studia generalia* vengono inviati solo quelli più dotati per gli studi superiori.

Oltre questi cinque *studi generali* di filosofia si confermano di nuovo gli studenti da inviare a Parigi allo studio teologico.<sup>217</sup>

Non esistono tuttavia i soli “studi generali” o collegi: alcune province continuano ad avere i propri “studi” nelle proprie province.

Ci sono altri studenti che si dedicano a «scienze inferiori»<sup>218</sup>: «Circa gli altri *studenti destinati a studi di materie ordinarie* per le province su nominate stabiliamo che ciascuno sia provvisto di 40 soldi turonensi, nonostante che in ciascuna provincia ai frati provvisti di ingegno e capacità di apprendere il priore provinciale, con il consenso dei gremiali (*diffinitores*) del capitolo provinciale provveda un convento (*locum*) o dei conventi più adatti, ove possano stare insieme, e un maestro o dei maestri, per i frati capaci di ingegno e docibilità nella *grammatica e specialmente nella logica* per il progresso dell'ordine, sotto pena di colpa più grave».

*tica et precipue in loyca ad profectum ordinis erudiri, prior provincialis locum vel loca in sua provincia ad hoc aptius vel aptiora per assensum definitorum capituli provincialis sub poena gravioris culpe»: SAGGI, Const. 1281, R. 7, 213; CCC, 61.*

<sup>216</sup> «Pro studentibus parisiis et aliis *communibus studiis* seu *specialibus provinciis studia habentibus*, in omnibus provinciis prestetur decima de omnibus, qualitercumque consuetudine actenus observata et gratia et Indulgentiis concessis quibuscumque provinciis vel personis temporibus retroactis».

---

<sup>217</sup> «... duximus firmiter statuendum quod sint quinque generalia studia pro loy-calibus et naturali philophia audiendis. Quorum unum sit in Anglia, secundum in conventu parisiensi, tercium Tholose, quartum in monte Pessulano, quintum in Alamania inferiori». «Ad dictum autem studium parisiense mittant priores provinciales Provincie

Le Costituzioni del 1281 non sono le prime emanate dai capitoli generali dei carmelitani: sono solo le più antiche arrivate sino a noi in un codice. È evidente l'attenzione e la determinazione di queste Costituzioni nell'organizzazione degli studi accademici. Il senso pratico e concreto è di massima evidenza nelle minuziose e attente norme che riguardano il lato finanziario e la tassatività degli studenti che ogni provincia deve obbligatoriamente inviare all'Università di Parigi.

Il convento di Parigi destinato agli studenti delle varie province, assieme al loro priore e altri frati della comunità sono sotto la giurisdizione del Priore Generale.

L'autorità del Priore Generale sugli *studia* e nell'individuare e indirizzare gli studenti promettenti agli studi rende più efficace il progetto capitolare di incremento quantitativo e qualitativo degli studi. E soprattutto favorisce l'integrazione fra le varie realtà provinciali e promuove il senso di appartenenza all'Ordine.

In conclusione: un'osservazione preliminare da tener presente è che noi conosciamo le Costituzioni del 1281, ma nulla sappiamo delle precedenti. Questo riguarda anche l'organizzazione degli studi dal 1247 al 1281. Questa lacuna notevole non permette di stabilire quale era l'organizzazione degli studi superiori con assoluta certezza, dal 1247 al Concilio Lionese II (1274). A mio parere vale anche circa la presenza o meno nelle università e, in quella di Parigi in specie, che «la mancanza di documentazione, non è la prova indiscutibile, specie quando la documentazione è così scarsa» che nessun carmelitano abbia seguito gli studi a Parigi, sia prima che dopo l'ingresso nell'Ordine.

1. Da una lettura attenta delle stesse Costituzioni del 1281, come abbiamo notato, apprendiamo che questo non fu l'anno d'inizio degli studi superiori (cioè *in Sacra Pagina*) o di scuole nelle Province. Né si può presumere che quello che si trova già nel 1281 di organizzazione degli *studia communia* siano sorti soprattutto nel periodo più buio per l'Ordine: 1274-1281!

2. Le nostre Costituzioni ancora nel 1281 conservano notevoli tracce delle costituzioni dei Domenicani: per quanto riguarda la preparazione dei predicatori e confessori, oltre alcune tracce rimaste ancora nel 1281, come l'esame "dimostrativo" di idoneità, fanno pensare almeno che non fossero molto diversi gli studi richiesti.

3. Non era necessario per questo avere sin dall'inizio Maestri in Sacra Pagina: c'erano scuole cattedrali, monastiche, possibilità di

assumere per l'insegnamento Maestri da altri Ordini o secolari.

4. Non ha senso, a mio giudizio, determinare il livello di preparazione alla *cura animarum*, da parte dei carmelitani, o di appartenenza al *coetus* del Mendicanti da una comparazione con gli Ordini dei Frati Predicatori e Frati Minori di Francesco. Non esiste uno standard di preparazione intellettuale come criterio di maggiore o minore appartenenza ai Mendicanti.

Peraltro quello che li qualifica alla loro origine, come dice la stessa parola, è la povertà e, in qualche modo l'assimilazione, almeno per i frati Minori agli ultimi del popolo.

5. Del resto: rimangono tra i Mendicanti specificità derivanti dal loro carisma e attitudini delle origini. Non ha senso confrontare i Carmelitani ai Domenicani sulla preparazione accademica: i Domenicani sono nati sin dalle origini per la "predicazione e gli studi", come abbiamo detto sopra. Anzi erano canonici regolari, istituiti dal vescovo Folco come *societas Paraedicatorum* non ancora Ordine dei Frati Predicatori, contro gli eretici e come tali inizialmente riconosciuti da Onorio III. Come canonici non mancavano di preparazione teologica sin dal principio. Le loro costituzioni stesse accordano priorità agli studi e alla predicazione. I Carmelitani erano originariamente eremiti e solo qualche decennio dopo di loro, scelsero la vita mendicante (1216-1247) e intrapresero una preparazione specifica alla predicazione e altre attività concernenti la salute delle anime. I Francescani stessi, almeno all'inizio, non davano lo stesso peso dei Domenicani agli studi accademici. Anzi alcuni rimasero legati al primitivo spirito francescano, piuttosto eremitico e penitenziale. L'insediamento stesso in città non fu senza contrasti e divisioni.<sup>219</sup>

Ma soprattutto ritengo infondato attribuire a questo eventuale ritardo nella preparazione intellettuale il motivo della minaccia di estinzione dell'Ordine nel Concilio Lionese II (1274).

#### 10a. Excursus: *La preparazione accademica dei Carmelitani e il Concilio Lionese II*

duo scolares etc»: SAGGI, Const. 1294, R. 5, 35; CCC, 85s.

<sup>218</sup> Cfr. supra, nota 215; M. MACCARRONE, *Cura animarum e parochialis sacerdos*, 313. "Studia communia": indica probabilmente coloro che studiano le materie di base, ordinarie, per il ministero sacerdotale; ma potrebbe anche indicare i luoghi o case per coloro che si preparano con gli studi teologici al ministero sacerdotale, nelle singole province, distinte dagli "studia generalia". rispetto a quelli specialistici, universitari:

Una ricerca scientifica sui «Carmelitani Tedeschi nelle Università Medievali», scrive: «I Carmelitani furono lenti nell'entrare nel mondo accademico, che era così necessario alla loro preparazione al ministero. La mancanza di predicatori, docenti e direttori spirituali preparati intellettualmente, *motivarono seri dubbi sulla loro efficacia di Ordine a servizio della Chiesa nel Concilio Lionese II... Il valore del loro ministero apostolico era problematico e inizialmente i padri conciliari tendevano a fare a meno di loro... Inizialmente i Carmelitani tentarono di servire i fedeli dell'Occidente con la testimonianza carismatica e la vita di preghiera piuttosto che con lo studio e l'apprendimento*». <sup>220</sup> Sulla stessa linea l'opinione espressa da uno dei più autorevoli storici dell'Ordine: «Le Costituzioni del 1281 dimostrano che solo allora furono intrapresi gli studi per conseguire un titolo di specializzazione». «Quattro anni prima del Concilio Lionese II (1274) i Carmelitani erano pienamente impegnati nell'attività pastorale, sebbene ancora in certo modo da dilettanti (*amateurishly*)». <sup>221</sup>

Il primo argomenta dal fatto che i Carmelitani e gli Agostiniani nel Concilio Lionese II non furono considerati *utiles*, a differenza di Domenicani e Francescani, e perciò avrebbero rischiato la soppressione poi mutata in *sospensione (nota vacillationis)*. Il secondo sembra dipendere quasi totalmente dalle opinioni espresse nella *Ignea Sagitta* dall'ex priore Generale, Niccolò Gallico. Entrambi giudicano l'incisività dell'attività pastorale dei carmelitani dal punto di vista della preparazione accademica nelle università.

Anzitutto occorre precisare che per la *utilitas*, come per il *proficere ad salutem animarum* ed espressioni simili, come la *cura animarum*, la Chiesa richiede preparazione teologica, ma non un titolo accademico. Si tratta più di capacità pastorale che di capacità di insegnamento o altre attività intellettuali. Il carisma della preghiera e l'umiltà della predicazione non sono meno edificanti che la preparazione scientifica e i titoli universitari, specie in mezzo a un popolo semplice! Gli stessi Domenicani non richiedono la frequenza dell'università, o un grado accademico, come condizione per il ministero della

riservati a quelli "magistrali" per quelli destinati all'insegnamento.

---

<sup>219</sup> Ad esempio Ugo di Digne († 1255 ca) che fu anche provinciale dei Minori (1239-1242) uomo fedele al "primitivo francescanesimo" che ebbe molti seguaci, tra i quali quelli che diedero poi origine all'Ordine Mendicante della Penitenza di Gesù Cristo. F.A. DAL PINO, *I Frati Servi di S. Maria*, I, 661-663.

---

predicazione. Le Costituzioni dei Domenicani (1241) dalle quali attinsero le nostre almeno prima del 1256, si richiede un anno di studio della teologia. Tre anni per essere predicatore generale.<sup>222</sup>

Il provvedimento del Concilio Lionese II non ha nulla, a che fare con la preparazione scientifica dei frati mendicanti. Non si adduce per nessuno di quelli soppressi una carenza di preparazione pastorale o, meno ancora, di studi accademici. Piuttosto si ha evidenza del contrario. Erano proprio i privilegi pastorali che ledevano diritti del clero parrocchiale il bersaglio e la causa del continuo e persistente conflitto con il clero secolare.

Gli ordini mendicanti maggiori (Domenicani e Francescani) erano contestati, principalmente, per la loro crescente influenza nelle attività pastorali e per la loro preminenza anche come a come inquisitori papali. Quanto alla preparazione accademica proprio «l'ingresso dei loro Maestri nelle università; era... ciò che causava un contenzioso a livello locale ed ecclesiale difficile a sanarsi».<sup>223</sup> Ad essi, non distinti dai monaci, si addiceva secondo la tradizione corrente la *sancta simplicitas* o *rusticitas*, imparare e non insegnare, secondo la linea tradizionale di Niccolò Gallico.<sup>224</sup>

Quanto al Concilio Lionese II, Gregorio X, con la lettera *Salvator noster* del 31 marzo 1272 annunciava l'intenzione di convocare un concilio generale. Fra i temi da trattare c'era la situazione problematica degli ordini religiosi, specialmente i frati mendicanti per la loro *novitas* che provocava continui attriti con il clero secolare. Il Papa, nel 1273, con la lettera *Dudum supra*, invitava i presuli e altri esperti, fra i quali i superiori di alcuni ordini religiosi più influenti a inviare relazioni di particolari inchieste volte a conoscere la reale situazione della vita religiosa, nei territori diocesani per poter prendere provvedimenti adeguati e intervenire efficacemente.

Una relazione preparatoria al Concilio Lionese II rivela chiaramente che la causa è proprio il contrario della carenza intellettuale e

<sup>220</sup> F.B. LIKTEIG, *The German Carmelites*, 27. Forse è sfuggito a Likteig quanto da me documentato già dal 1973, 128; Vedi sotto nota 135.

<sup>221</sup> J. SMET, *The Carmelites Rule After 750 Years*, 41; 47.

<sup>222</sup> Le costituzioni dei domenicani (1241) dalle quali attinsero le nostre almeno prima del 1256, si stabilisce «Ad exercitium vero predicationis, postquam theologiam audierint per annum, possunt admitti, qui tales fuerint de quorum predicatione scandalum non timetur». Come «predicator generalis (?)» si richiede che «theologiam audierit per tres annos». CONSTITUTIONES O.P., D.II, C. XII, CREYTENS, *Les Constitutions*, 63.

<sup>223</sup> F.A. DAL PINO, *L'evoluzione di Mendicizia nel Duecento, in Esperienze Minoritiche nel Veneto del Due-Trecento*. Atti del Convegno nazionale di studi francescani,

fecondità pastorale: la loro attrattiva che mortificava la missione propria del clero parrocchiale era il bersaglio. La *novitas* rappresentata dagli Ordini Mendicanti usurpava agli occhi dei Vescovi, e del clero diocesano la missione propria del *sacerdos parochialis* al quale compete per diritto la *cura animarum*.<sup>225</sup>

Il Vescovo Bruno di Schaumburg, Vescovo di Olomutz scrive nella sua relazione, testualmente: «I Domenicani e i Minori recano notevole pregiudizio alle chiese parrocchiali e loro uffici». Specifica poi in che consiste tale danno: «Essi infatti celebrano messe ininterrottamente dalle prime ore del mattino fino alle nove e queste messe, più brevi perché non cantate, piacciono al popolo più dello *officium parochiale*» e continua: «Tutte le funzioni pastorali sono nelle mani di questi Mendicanti: la confessione, la visita ai malati, la sepoltura sicché il clero parrocchiale non ha più niente a che fare col popolo né in vita né in morte». Tra gli altri rimedi suggerisce: «togliere ai Mendicanti il diritto di assolvere e imporre penitenze... non dare il permesso di predicare» e «*imporre* loro di non fondare altri conventi». Almeno dalla parte dei Vescovi e del clero questi due ordini mendicanti maggiori, preparati e attivi nelle città, erano il principale bersaglio. Proprio perché troppo... *utiles!* Se ne chiedeva di ridimensionarne drasticamente l'attività e l'autonomia. Paradossalmente e, contrariamente a quanto supposto dagli autori su citati, proprio la loro *evidens utilitas* era considerata gravemente dannosa secondo il clero diocesano. Non si parla nemmeno degli Ordini Mendicanti cosiddetti "minori" e specificamente di Agostiniani e Carmelitani!<sup>226</sup>

Gilberto di Tournai († 1284), francescano, elenca le accuse mosse ai Predicatori e Francescani: dispongono i testamenti, sottraggono (al clero) le sepolture (diritto del *sacerdos parochialis*), assolvono dai peccati senza il permesso dei sacerdoti (intendi del *sacerdos proprius*), troppo assidui nelle predicazioni. Il rimedio suggerito è che essi si attengano alla moderazione, nella concordia con il clero e il rispetto per essi. Agli altri frati mendicanti, egli afferma, viene rimproverata «solo la lettura di libri riprovevoli!»<sup>227</sup>

Fautore di un drastico ridimensionamento numerico degli Ordini Mendicanti era Umberto De Romanis, (1200-1277), ex Maestro Generale (1254-1263) dei Frati Predicatori, ma per altri motivi. Il problema era, secondo la sua relazione scritta, l'eccessivo numero di "mendicanti", che dipendevano per la loro sussistenza dalle elemosine dei

Padova 1985, 11-36; spec. 30.

<sup>224</sup> La predicazione era considerata incompatibile con l'umiltà, la sudditanza, la semplicità, virtù proprie dello stato penitenziale e monastico. «*Monachorum vita subjectionis verbum habet et discipulatus non docendi vel praesidendi, vel pascendi alios*».



fedeli: un peso economico eccessivo per i laici. La soluzione da lui suggerita: «il numero degli ordini mendicanti andava tenuto ad un livello sostenibile per il laicato e che salvaguardasse l'onore della religione». Se ne richiedeva una drastica riduzione. Egli non pone come criterio per la loro sopravvivenza, la preparazione scientifica superiore, e neppure l'approvazione e conferma per la loro legittima esistenza, ma criteri moralistici generici: «vita esemplare e dottrina salutare (*vita exemplaris et doctrina salutaris*)». Si intende che a questi egli ritiene appartenga il suo Ordine. «Questi parametri – fa notare Dal Pino – potevano essere facilmente invocati contro qualunque degli Ordini sul quale si volesse scaricare l'urto del clero, lasciando poi libero il campo ai rimanenti tra i quali Umberto annoverava senz'altro l'Ordine cui egli apparteneva». <sup>228</sup>

Della stessa opinione erano i Frati Minori, almeno stando a una lamentela: troppi si sono messi a imitare i Frati Minori e i Domenicani. Nessuna delle due relazioni lamenta o rimprovera l'impreparazione scientifica dei Mendicanti soppressi o lasciati "sospesi".

Il francescano Salimbene da Parma, meno delicatamente, prevede che il Concilio (II di Lione) avrebbe soppresso alcuni Ordini Mendicanti «affinché il popolo cristiano..., non sia infastiditi (o gravati) da loro» (*ne populus Christianus tedio affectus graveretur ab eis*). <sup>229</sup>

La principale lamentela degli oltranzisti riguardò, a quanto pare, proprio la mancata soppressione o ridimensionamento dei privilegi ai due Ordini Mendicanti Maggiori nel Concilio Lionese II. In realtà i due Ordini avevano deciso nei rispettivi capitoli generali, prima del maggio 1274, alcune restrizioni tenute segrete, ma rivelate per calmare proprio gli oltranzisti scontenti. Le misure restrittive previste: «i frati non avrebbero predicato mentre predicava il vescovo locale, avrebbero designato a tale ufficio (la predicazione) e a quello delle confessioni uomini capaci e degni, preventivamente approvati da alcuni frati più prudenti... *si impegnavano a ricordare ai fedeli, sia confessando che predicando, l'obbligo di confessarsi una volta l'anno, al loro proprio sacerdote... se necessario, i frati avrebbero notificato ai parroci la lista*

C. CICONETTI, *La Regola* 1973, 197-198. 301. JEAN LECLERCO, *Cultura Umanistica e Desiderio di Dio*, Sansoni, Firenze 1965, 209, 269-272. *Nicolai prioris generalis Ignea Sagitta*, c. 7, 290.

<sup>225</sup> M. MACCARRONE, "Cura animarum" e "parochialis sacerdos", 307-311.

<sup>226</sup> C. CICONETTI, *La Regola* 1973, 332-333.

<sup>227</sup> F.A. DAL PINO, *I Frati Servi di S. Maria*, 1087.

delle persone che si erano confessate da loro»(!). Circa i testamenti e le sepolture (nei propri cimiteri o chiese): «i religiosi presenti alla stesura di testamenti avrebbero consigliato ai testatori di lasciare dei legati alle parrocchie; non si sarebbero opposti in alcun modo a che qualcuno scegliesse la sepoltura nelle chiese parrocchiali; nel caso decidessero di essere sepolti nei cimiteri dei frati, questi avrebbero versato la "portio canonica" o quanto concordato localmente con essi»<sup>230</sup>.

La materia del contendere era che i Mendicanti (soprattutto i più validi e numerosi «mietevano in campo altrui» (*mittere falces in campo alieno*). La mancanza di studi universitari non toccava, in nessun modo, il nervo sensibile!

In conclusione: non riesco a vedere argomenti che avvalorino seriamente l'insufficiente preparazione intellettuale dei Carmelitani e Agostiniani come causa della paventata soppressione. Nessun accenno, nel Concilio, alla insufficienza o meno della preparazione teologica come criterio di soppressione, sia per i carmelitani e Agostiniani che per altri effettivamente soppressi come ad esempio l'Ordine della Penitenza di Gesù Cristo (Saccati).<sup>231</sup>

La *evidens utilitas* viene evocata come principio giuridico che giustifica la *novitas*<sup>232</sup>:

La *novitas* infatti di per sé è riprovata *in jure* nel Medioevo: Il Concilio Lateranense IV (1215) con il canone 13 applica questo principio proibendo «ne quis de cetero novam religionem inveniat». e la glossa spiega: «quia plerumque discordiam pariunt novitates, et in ipsis constituendis evidens debet esse utilitas»<sup>233</sup>. In nessun modo questo avalla che gli Ordini soppressi fossero "inutili", cioè intellettualmente non idonei.

Il Concilio Lionese II riconoscendo la "evidente utilità" di Domenicani e Francescani ha inserito nell'ordinamento giuridico-pastorale della Chiesa la forma di vita Mendicante.

Bonifacio VIII togliendo la *nota vacillationis*, ridona stabilità anche agli Agostiniani e Carmelitani («*in solido statu volumus permanere*»). Il decreto conciliare così modificato fu inserito nelle Decretali dallo stesso Bonifacio VIII e, in tal senso può dirsi che i Carmelitani e Agostiniani sono «*in sacro canone relati*», e che il Concilio

---

<sup>228</sup> FRANCES ANDREWS, *Il Secondo Concilio di Lione (1274), gli Agostiniani e gli Ordini soppressi*, in *Analecta Augustiniana*, 70, (2007), 159-185, spec. 162-163. C. CICONETTI, *La Regola* 1973, 331-356; spec. 334-335. F.A. DAL PINO, come nota 213, 1086. Forse allude a questo Niccolò Gallico quando afferma: «ora (dopo aver stabilito dimore in ville e città) sei diventata di peso ai singoli e a tutti», «iam universis et singulis apparatus onerosa». *Nicolai prioris generalis Ignea Sagitta*, c. 2, 276.

Lionese II *canonizavit* assieme a Domenicani e Francescani anche Carmelitani e Agostiniani; questi ultimi, nel decreto conciliare originale, solo *condizionatamente*, ma nella modifica apportata da Bonifacio VIII, in modo definitivo e stabile.

Conclusioni provvisorie: Riteniamo fondatamente che le Prime Costituzioni dei carmelitani risalgono al 1247, nella stessa occasione della Regula Bullata da Innocenzo IV.

Le prime Costituzioni furono sostanzialmente simili a quelle dei Domenicani (derivanti da quelle dei Premostratesi): indizi rilevanti sono: la Rubrica seconda delle nostre con il Prologo di quelle dei Domenicani, la norma che prescrive di rifarsi ai Domenicani e Minori Francescani nelle fondazioni e altre *procurationes*; la sobrietà delle abitazioni; le disposizioni circa l'accertamento della idoneità alla predicazione e confessioni; l'attività pastorale stessa; l'itineranza "apostolica": circa l'astinenza dalle carni, la proibizione di viaggiare a cavallo. Spesso si trovano somiglianze nel linguaggio stesso.

Maggiori punti di contatto, come vedremo in un prossimo articolo, si trovano nella normativa sul governo, e nel sistema penale, o delle colpe e pene relative, nell'accettazione di nuovi candidati.



CARMELITE CHARISM, MISSION, AND ORDAINED MINISTRY:  
THE PROPHETIC CARMELITE IDENTITY  
IN THE APOSTOLIC DIMENSION<sup>1</sup>

GIOVANNI GROSSO, O.CARM.

Beginning with the Second Vatican Council and the ecclesiological turn set in motion by it, theology has deeply pondered the themes touching the ordained ministry and the consecrated life. There is lively testimony in both the documents of the magisterium,<sup>2</sup> and the quan-

---

<sup>1</sup> I would like to express my heartfelt thanks to Leopold Glueckert, O.Carm., who kindly accepted to translate this article. A slightly different Italian version of this article was published in *Claretianum ITVC*, n.s. 11, 60 (2020), 7-35.

Abbreviations and signs used: ACG, *Acta Capitulum Generalium Ordinis Fratrum BV Mariae de Monte Carmelo*, vol. I: *ab anno 1318 usque ad annum 1593*; vol. II: *ab anno 1598 usque ad annum 1902 cum notis precipue a R. P. BENEDICTO ZIMMERMAN, O.C.D., mutuatis auctoritate R.mi P. Pii M. Mayer Prioris Generalis edidit FR. GABRIEL WESSELS Asistens Generalis Ord. Carm. Calc., Rome, Apud Curiam Generalitiam, 1912-1934*; AGOC: Rome, Archivum Generale Ordinis Carmelitarum; *AnalOCarm.*: *Analecta Ordinis Carmelitanum* (1909-); *Bull. Carm.*: *Bullarium Carmelitanum*, 4 vols., eds. Eliseo Monsignano and Joseph Alberto Ximenez, Rome 1715-1758; ASBO: Bologna, Archivio di Stato; CCC: EDISON R.I. TINAMBUNAN - EMANUELE BOAGA (eds.) with the collaboration of SALVADOR VILLOTA HERRERO and ANTONIO RUIZ MOLINA, *Corpus Constitutionum Carmelitarum*, vol. I: 1281-1456, Edizioni Carmelitane, Rome 2011; *CJC*: *Codex Juris Canonici* promulgated by John Paul II (1983); *CEE*: *Canonum Ecclesiarum Orientalium* promulgated by John Paul II (1990); *DIP*: *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, directed by GUERRINO PELLICCIA and GIANCARLO ROCCA, 10 vols. Edizioni Paoline, Rome 1973-2007; *Diz. Carm.*: *Dizionario Carmelitano*, directed by EMANUELE BOAGA and LUIGI BORRIELLO, Città Nuova, Rome 2008; *Ecclesia*: CHRISTOPHER O'DONNELL, *Ecclesia. A Theological Encyclopedia of the Church*, Collegeville (Minnesota) 1996; *The Carmelites*: JOACHIM SMET, *The Carmelites. A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, 4 vols. in 5 parts, Carmelite Spiritual Center, Darien, IL 1975 [1988<sup>2</sup>]-1985); Ital. trans.: *I Carmelitani. Storia dell'Ordine Carmelitano*, 4 vols. in 5 parts, Edizioni Carmelitane, Rome 1989-2020.

<sup>2</sup> It would be too long to list all the documents which have come out since the Council; we remember only the two apostolic exhortations after the synods of John Paul II, *Pastores dabo vobis* (25 March 1992), and *Vita consecrata* (25 March 1996). In particular on religious brothers: CONGREGATION FOR THE INSTITUTES OF CONSECRATED LIFE AND

tity of publications which have treated specific themes or the two topics in general.<sup>3</sup>

The question of the relationship between religious charism and ordained ministry is an open topic, still in lively discussion, indeed basic for the identity of the Church and of religious themselves. The question touches also the Carmelite order and, in particular, the definition of its identity and future. There are several practical questions, still more basic, that we must deal with to avoid dangerous conclusions. Let us proceed methodically, beginning with the title of this article, we seek to examine some lines of reflection and discussion.

However, before we begin, I must caution you about an inevitable danger: in fact, there is a temptation to charge into the conversation from a prejudicial attitude, based on our preconceived views, or worse, from feelings, emotions, or ingrained habits. Realistically, the theme is very broad, and touches aspects which are very different and complex, both in the theology of ministry and in that of the consecrated life, and cannot be settled in short order, certainly not in the few lines of an article. Anyway, starting from a few solid points and from our own experience and that of others, we can try to establish a basis for a discussion, which might be developed later in greater calm.

## 1. CARMEL'S CHARISM AND IDENTITY

In the recent decades, at least since the years of Vatican II, there has been much discussion about Carmel's identity, and there have been various readings and interpretations of the charism.<sup>4</sup> In any case, for about the last thirty years, we can say that the discussion has reached some sort of balance.<sup>5</sup> The Constitutions give us a definition

---

THE SOCIETIES OF APOSTOLIC LIFE, *Identità e Missione del Fratello Religioso nella Chiesa* (4 October 2015).

<sup>3</sup> Also in this case, the list would be too long; I limit myself to highlight JOSÉ CRISTO REY GARCÍA PAREDES, *Teologia della vita religiosa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004; ERIO CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, Second edition, Queriniana, Brescia 2006.

<sup>4</sup> On the theology of charism in the post-conciliar period, see GIANCARLO ROCCA, *Il carisma del fondatore*, Second edition, revised and expanded, Ancora, Milan 2015, with bibliography; and SILVANO BURGALASSI, *Carisma* (sociological aspect), in *DIP*, II, coll.298-299; PIE-RAYMOND REGAMEY, *Carismi*, in *DIP*, II, coll. 299-315; *Charism*, in *Ecclesia*, 87-91; *Charism*, in *Ecclesia*, 87-91.

<sup>5</sup> The discussion began with the spark of the Council in the General Chapter of 1965, then continued with the congress "De Ratione Ordinis" (Rome, 5-11 December

of the charism in these terms:<sup>6</sup>

The Carmelites live in homage to Jesus Christ in a contemplative attitude exercised with a life of prayer, brotherhood and service in the midst of the people. The orientation toward contemplation is not just one of the elements of our charism, but is the dynamic element which unifies the others. It is the intimate bond between the unity of the charism and the plurality of expressions of the Order beyond every cultural diversity.

This affirmation is important for more than one aspect. Above all, it explains in a clear and definitive way that “the direction toward contemplation is the dynamic element which unifies” all the elements of the charism: prayer (communal and personal), brotherhood (internal and external) and service (internal and apostolic). In addition, it recognizes that the Order can express itself in a variety of ways, while remaining united:<sup>7</sup> different cultures, local needs, urgent responses to specific problems can, in fact, require different answers in different situations. Our charism and our identity remain unique: we are bro-

---

1967), with the results read and studied widely, and published in *Carmelus* 15 (1968); the extraordinary General Chapter of 1968 took up and confirmed the substance of the proposals which came out of the congress of the preceding year; cf. *Delineatio vitae carmelitane* in *AnalOCarm* 27 (1968), pp. 43-48. The General Chapter of 1971 issued the new constitutions; the *Ratio Institutionis Vitae Carmelitane* of 1988 provided a deeper profile in detail of the charism, highlighting the three dimensions of prayer, community, and service, in addition to the dimension of the desert as embodying the Carmelite charism. Successive constitutions issued by the General Chapter of 1995 perfected the formulation of the charism and the new edition of *Ratio Institutionis* of 2001 gave a deeper push by indicating in the contemplative dimension the central element that unifies the three elements of prayer, community and service. Finally, the revision of the *Ratio Institutionis* of 2013 and the latest constitutions revised by the General Chapter of 2019 have definitively expressed the charism which we will use from now on.

<sup>6</sup> *Constitutions of the Brothers of the Order of Our Lady of Mount Carmel*, Rome 2019, n. 14, where it refers to the *Ratio Institutionis Vitae Carmelitane*, Rome 2013, nn. 4 and 50.

<sup>7</sup> The outgoing Prior General Fernando Millan Romeral said as much during the recent General Chapter of September 2019: “Another thing that concerns me, as I’ve emphasized in various contexts, is the intransigence of some friars in their interpretation of the charism. We attribute to St. Thomas the phrase “Timeo hominem unius libri.” Something similar happens to me in our Order when we deal with interpreting our charism: I fear the one who has a single mindset (which he often wants to impose) and who ends by disparaging or denying the legitimacy of other possible interpretations or of other emphases of the charism. Our charism is “symphonic” and is not reduced to a single work or a specific mission. Without denying that we can have mistaken opinions or activities that go beyond our mission, I still believe that the richness of Carmelite spirituality allows (and requires!) various types of sensitivity and of mission, based on the great tradition of mendicant flexibility.

thers who pray and serve the people of God, energized by the contemplative spirit which characterizes us. In other words, we seek the face of God, we listen to his voice in the Word and in the events of life, we make space for the action of the Spirit in us, so that we learn to see things with a purified and free vision, from a higher prospective than our usual angle, with the same sight of God. All this is what the medieval people wanted to say with the expression *vacare Deo* and which we translate as “contemplative dimension”. By means of prayer in its various forms - liturgy, *lectio divina*, meditation, etc. - we learn to listen and respond to God who speaks to us. We grow in mutual fraternity as we share the same vocation. We are sent to serve our sisters and brothers, wherever the Spirit sends us. *Vacare Deo* means that we make a void within ourselves. Hollow out the self, empty it (the *kenosis!*) to make space for the Spirit of the Lord. We let the Spirit enter into us so that it might fill our heart and blend grace with every part of us. In this way, as though we were sponges, we will become a oneness with him, and all our being will not produce anything but the holy gifts of that very Spirit.

All this, however, we live as brothers, not as isolated individuals. In the letter which contains our *Formula of Life*, Saint Albert calls the hermits of Carmel *fratres*, brothers. The name is not formal: the Patriarch recognizes their reality as baptized, and so sons of one Father, equal in dignity and sharing the same vocation to sanctity in the community called to Carmel. The term has then assumed an institutional quality in the moment in which, with the approval of the Rule by Innocent IV on 1 October 1247, the Order was recognized by the Church as making part of the group of mendicant friars.<sup>8</sup> The Carmelites are not monks, even though some aspects of their way of life have kept customs typical of the monastic life, and although they are recognized in fact as a clerical order, they are neither canons nor clerics regular, let alone priests who belong to a society of apostolic life.

The primary vocation of the Carmelites, then, is to be, to become, brothers. A Carmelite is one who above all else is a brother. A subsequent call to the priesthood or diaconate is something more, which is

---

<sup>8</sup> On the approbation of the Rule, cf. CARLO CICONETTI, *La Regola del Carmelo. Origine - Natura - Significato*, 2<sup>nd</sup> edition revised and updated, Edizioni Carmelitane, Rome 2018 [Textus et Studia Historica Carmelitana, 12]. In general, on the history of Carmel cf. JOACHIM SMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, 4 vols., Darien, IL 1975-1985: Ital. trans. *I Carmelitani. Storia dell'Ordine Carmelitano*, 4 vols., Edizioni Carmelitane, Roma 1989-2020.



added naturally onto the brother's identity. For this reason, before being ordained it is necessary to profess solemn vows. It is a similar situation that touches all ministries, whether celibate or married. In the case of diocesan seminarians, the first step is the admission to orders and with the ordination to the diaconate comes ordination for a particular church, which means incardination to that church.<sup>9</sup> In the case in which a member of an Oriental Church is called to sacred orders, he must choose whether to marry before he is ordained a deacon.<sup>10</sup> In the same way, a permanent deacon of the Latin Rite must be at least 35 years old if he is already married, before he receives ordination.<sup>11</sup> The same thing applies to Carmelite friars: they must be definitively incorporated into the Order with solemn profession,<sup>12</sup> before advancing to holy orders.<sup>13</sup> In other words, we must first be brothers, made and formed, and only later able to think of becoming priests and deacons. The basic idea of all these practices is that one receives and exercises ordination in a precise form of Christian life. The grace of ordination and the duties that flow from it are the same, although the condition in which we graft on the gift, that is the charism of the sacred ministry, is diverse for each one. The exercise of the ministry varies according to the form of life taken on - by vocation, of course - in precedence.

---

<sup>9</sup> Cf. *CJC* can. 266 # 1.

<sup>10</sup> Cf. *CCEO*, canon 758 # 3 refers back to what was laid down in canon 6 of the Trullo Council of Constantinople or "Quinisextum": 6 "It is not permitted that priests or deacons contract marriage after their ordination. As it states in the Apostolic Canons that only those celibates within the ranks of clergy who are lectors or acolytes may marry, we also, observing this prescription, decree that from now on, neither a deacon nor a priest has the right to contract a marriage once he has received ordination; and if he does so, he is deposed. If anyone among members of the clergy wishes to marry a woman with the bonds of a legitimate marriage, he must do so before his ordination as a sub-deacon, or deacon, or priest. (*Concilium Constantinopolitanum 691/2 held in Trullo*. H. Ohme (ed.) *Acta conciliorum oecumenicorum, Series Secunda II: Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium*, pars 4, Berlin/Boston October 2013, p. 27, translation of fr. Paolo M. Zannini, OSM to whom I am indebted for the notice.). Cf. also *CCEO* can. 762 # 2 which says it in a negative way: "whoever has attempted a marriage, even a civil one, is *impeded from celebrating a marriage by a matrimonial bond or from sacred orders*, or from a public vow of perpetual chastity, or with a woman who is bound by a valid marriage or bound by the same vow. (Our italics)"

<sup>11</sup> Cf. *CJC*, can. 1031 # 2. Practically, this calls for a certain experience and stability in married life before taking on the obligations of the new sacramental condition.

<sup>12</sup> Cf. *Constitutions of the Brothers of the Order of the B.V. Mary of Mount Carmel* (2019), n. 166 # 2.

<sup>13</sup> Cf. *Constitutions of the Brothers of the Order of the B.V. Mary of Mount Carmel* (2019), nn. 171 # 2, 184 # 3.

In other words, a religious-priest is not exactly the same as a diocesan priest, celibate or married, nor is he like a priest-religious.<sup>14</sup> Not that there are differences by way of his exercise of the ministry, but there may be some for example in his particular selection of some apostolates or specific services, or perhaps in the way he exercises them. The sacred ministry of a religious adds on something in a certain sense to the essential identity of that Christian called to the consecrated life in a particular form of life. Parenthetically, a bishop who also comes from a religious order remains a member of his order, even if he is removed from the obedience to his superiors for ecclesiastical reasons. At one time, this was also expressed by the color of habit of the religious bishop, who retained the colors of his religious habit.

Now, the charism is the gift of the Spirit which allows one to live the baptismal vocation according to a precise and determined spirituality, proper to a certain form of life. In the case of mendicant friars, as earlier in the case of the monks, the religious charism prevails over the ministerial charism. For the members of an order, or of a congregation of clerics<sup>15</sup> the religious charism and the ministerial are practically about equal. On the other hand, the ministerial charism is essential and dominant over every other form of spirituality in the case of diocesan priests or permanent deacons. In the case of these last ones, the charism enables them to live in service to the local church in communion with the bishop and the presbyterate. The functions of a diocesan priest or a deacon are determined by the obedience given to the bishop in harmony with the college of consulters. A monk is called to the priesthood to provide the ministerial service for the monastic community, and eventually for the portions of the local church entrusted to that same community. A mendicant friar can also be a priest to exercise the ministry according to the needs of his proper order in harmony with the proper spirituality and charism, in harmony and obedience to the common project and mission accepted by the superiors and the community. The case is different for the priest-religious, that is canons regular, clerics regular, and members of societies of apostolic life, which are similar to them in this regard. In these last cases, the ministerial charism is, if not dominant, at least included in the religious charism; in other words, a Jesuit is first of

---

<sup>14</sup> On the difference between a religious-priest and a priest-religious, cf. ROSSANO ZAS FRIZ DE COL, *Il Presbitero religioso nella Chiesa. Saggio storico-teologico d'interpretazione*, Bologna 2010.

<sup>15</sup> This applies to canons regular, to clerics regular, or to societies of apostolic life.

all a priest who lives according to the rules set down in the Constitutions and statutes of the Company of Jesus. The Carmelites are religious-priests, or brothers also called to the priesthood.

One might think that we are dealing with trivial matters. In reality, that is not so. The priesthood, like every other ordained ministry, has a structure which is complex, diversified. In history, the ordained ministry, priesthood in particular, has appeared in different ways according to the age and the needs of the moment. For example, there has always existed a stable clergy, in general diocesan, alongside a missionary clergy, often largely made up of monks and religious. Likewise, we note the distinction made during the middle ages in the Roman church between the *clerus Urbis*, the properly diocesan clergy and the clergy of the palace or the curia.<sup>16</sup> This does not mean that there were no influences back and forth between the different models. In that sense, one of the clearest influences is that of celibacy which had a monastic origin, then was passed to the diocesan clergy above all in the West. Certain forms of common life were also changed in the religious world. But the same thing may be said about the monks, the mendicant friars, and at least in part the clerics regular, adopting functions proper to the diocesan clergy, as they began to assume the parochial apostolate, and not just that.<sup>17</sup>

Certainly, today the theology of ordained ministry has developed a great deal;<sup>18</sup> in any case, the diocesan dimension has become par-

---

<sup>16</sup> Cf. TOMMASO DI CARPEGNA FALCONIERI, *Il clero di Roma nel Medioevo*, Roma 2020.

<sup>17</sup> On the mutual influence between religious and secular clergy, see ROSSANO ZAS FRIZ DE COL, *Il Presbitero religioso...*, pp. 55-62; ERIO CASTELLUCCI, *I religiosi presbiteri: aspetti storici ed elementi teologici*, in AGOSTINO MONTAN (a cura di) *Il religioso presbitero nella Chiesa oggi*, Atti del Seminario di studio (Rome, 31 March 2005), Il Calamo, Rome 2005, 39-91: in particular 39-57. In this volume of acts there are also the studies of BRUNO SECONDIN (*Carisma di Vita Consacrata e sacerdozio: convergenze, divergenze, conflitti*), ROSSANO ZAS FRIZ DE COL (*L'identità ecclesiale del religioso presbitero*), VELASIO DE PAOLIS (*Il presbitero religioso e il presbitero secolare oggi*). More recent are: VICENTE D. CANET VAYA, *El religioso presbítero: dos dimensiones de su única vocación*. XIII Jornadas Augustinianas, Colegio San Agustín, Madrid 13-14 March 2010: Centro Teológico San Agustín, Madrid 2010; TEODORO A. BAHILLO RUIZ, *El religioso presbítero, una forma peculiar de vida en la Iglesia: condición jurídica y problemáticas inherentes*, in *Estudios Eclesiásticos* 87 (2012), 717-731; FIDEL GONZÁLEZ, *La vocación sacerdotal y religiosa en la historia de la Iglesia reciente*, in *Seminarios* 60 (2014), 72-110, DIEGO FARES, *Aperti alle sfide. Proposte per la formazione religiosa e sacerdotale*, Ancora, Milan 2016.

<sup>18</sup> In addition to the already quoted ERIO CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, 2<sup>nd</sup> edition, Queriniana, Brescia 2006 (with ample bibliography on pp. 351-381), I can mention two earlier texts, each of which has different orientation: the first Christological and the second Ecclesiological. These are *Gisbert Greshake, Essere preti in questo tempo*.

ticularly emphasized, especially with the impetus given by the Second Vatican Council about the local Church. In any case, one essential element can be useful for our reflection: the “service of the Gospel” (Rom 15: 16).<sup>19</sup> This means that service to the people of God can be offered not only by means of worship and offering the Eucharist, but also in the essential dimension of service through evangelization, above all of the estranged. Precisely this dimension, that we can define “diaconal” helps to clarify the most authentic link with the religious life between charism and ordained ministry.

## 2. MISSION - SERVICE - APOSTOLATE - TESTIMONY

I remember that several years ago - I was still at the beginning of my journey as a Carmelite - I heard it said that in reality our Order did not have a true charism, but that its charism was to adapt itself to whatever form of service the Church might need at a particular moment or in a certain place. I thought about that statement a great deal; I felt that in the end, it was not convincing; there was something mistaken in it. The study of our history, and then of the theology of the consecrated life and the ordained ministries helped me to see where the problem was. That statement flows from a misunderstanding, unfortunately rather frequent: that of confusing the charism with the apostolic objective/s, that is the particular service/s that an institute gives. The charism is the spiritual gift which gives the interior energy to live out the gospel according to a precise style of life, while the objectives depend on the charism, but can change and be adapted according to the needs and opportunities of the time and space in which one lives.

In other words, it's true that Carmel does not have a single, precise apostolic purpose, but with time it has taken on several apostolates: from teaching, to confessing-spiritual directing, from preaching to parish service, from spiritual presence in shrines to

---

*Teologia - Pastorale - Spiritualità*, Queriniana, Brescia 2008. (original German *Priester sein in dieser Zeit. Theologie - Pastoral Praxis. - Spiritualität*, Echter, Wurzburg, 2005) and SEVERINO DIANICH, *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiology*, Paoline, Rome. Cf. also *Ministry*, in *Ecclesia*, 299-303; *Priests, Ministerial*, in *Ecclesia*, 383-386; *Priesthood*, in *Ecclesia*, 386-388.

<sup>19</sup> Cf. BRUNO SECONDIN, *Carisma di Vita Consacrata e sacerdozio: convergenze, divergenze, conflitti*, in AGOSTINO MONTAN (a cura di), *Il religioso presbitero nella Chiesa oggi*, pp. 29-38: p. 32.

spiritual help to the sick, to working for justice and peace, and so on. In any case, each one of these services has always been exercised by Carmelites with a Carmelite spirit.<sup>20</sup> What's more, each of these ministries, if well-exercised, originated with the experience of God - precisely from the *vacare Deo* - that characterizes our life.

During the first century of the Order's life, the brothers had to clarify their proper positioning in the Church. They originated as a group of pilgrims, of penitents, who chose the hermit's way of life, but who bit by bit became an order of mendicant friars, a clerical order. They began with a rather strong predominance of lay members, but were clericalized, rather quickly in fact, if you consider the intervention requested of Gregory IX in 1229, which granted to the prior of Carmel the right to absolve the excommunication of those brothers who had left the hermitage to have themselves ordained by some bishop.<sup>21</sup> This type of intervention would not have been requested if it did not involve at least a certain number of persons. In any case, this episode tells us that, unlike what happened to the Franciscans for example, for us this clericalization grew out of a movement inside the Order and was not imposed by some authority from outside. Also, the subsequent interventions by other Popes in favour of the Order during the XIII century favoured or took note of the tendency toward clericalization which was already happening. In addition, we notice what was implied by Innocent IV in his letter *Paganorum incursus* from 1246 - issued only months before the definitive approval of the Rule - in which the pontiff recommends to the western bishops to welcome the Carmelites who have recently arrived in Europe: they were hoping "sibi et proximis [...] proficere",<sup>22</sup> that is to be of use to themselves and their neighbor. Evidently, this routine sentence, business like as it is, opened the door to any type of apostolate.

The concession to have a bell, to have our own church, to be able to bury people in the cloister or near the church, the faculty to preach, those very letters addressed to the bishops so that they would welcome the brothers into their dioceses, these all confirm that trend in several, consistent ways.<sup>23</sup> Also, the Constitutions established three areas of

---

<sup>20</sup> Cf. EMANUELE BOAGA, *Apostolato* in the *Diz. Carm.*, pp. 31-36.

<sup>21</sup> GREGORY IX, *Providi more*, 5 April 1229, in *Bull. Carm.*, I, 4; cf. CARLO CICCONE, *La Regola del Carmelo: Origine - Natura - Significato*, 2<sup>nd</sup> ed., pp. 293-295.

<sup>22</sup> INNOCENT IV, *Paganorum incursus*, 27 July 1247, in *Bull. Carm.* I, 8; cf. CARLO CICCONE, *La Regola...*, 2<sup>nd</sup> ed., pp. 312-323.

<sup>23</sup> On this discussion, consult also in addition to the basic study of the Rule of CARLO CICCONE, *La Regola del Carmelo*, 2<sup>nd</sup> ed., and also GIOVANNI GROSSO, *Formula*

apostolate: teaching (at university), confessing (with spiritual direction), and preaching. For all three of these apostolic tasks, it was necessary to be priests, and to have an academic degree. We know this from the oldest Constitutions that have come down to us, those of the chapter of London of 1281,<sup>24</sup> but we know that at the moment of the approval of the Rule in 1247, together with the bull *Quae honorem Conditoris* the Carmelites also received the first text of constitutions, modeled on that of the Dominicans, and thus derived from that of the Premonstratensians, and so made the Carmelites a clerical order.<sup>25</sup> The three areas of apostolate were typical of the mendicant friars; they did not exclude other apostolates, but they show that there was the wish to be useful to themselves and their neighbor.

The crisis provoked by the II Council of Lyon (1274), which suspended the faculty of receiving novices and reviewed the decision about the eventual suppression of the Order was intended to clarify what might be the status of the Carmelites within the Church - together with the Hermits of St. Augustine -, as to their *utilitas apostolica*. So it was that the friars of Carmel began to take a series of measures that marked the turn of the Order toward the clerical path. In 1287, the Chapter of Montpellier decided to change the striped cloak to a white one: the basic motivation was to ease the merger into the universities.<sup>26</sup> The Carmelites were already attending there, but their habit was strange, unusual, and curious to the medieval mentality, and made them look ridiculous; the white cloak allowed them to seem not so strange, or more easily accepted, and thus their academic progress could unfold more serenely. Gerard of Bologna († 1317) - the first, it seems - was able to earn a Master's in Theology at Paris in

---

*vitae e Regula: interventi pontifici, riconoscimenti, approvazioni, mitigazioni*, in *The Carmelite Rule 1207-2007. Proceedings of the Lisieux Conference - 4-7 July 2005*, eds. E. XAVIER GOMES, P. MACMAHON, S. NOLAN, V. MOSCA, (Textus et Studia Historica Carmelitana, 28), Rome 2008.

<sup>24</sup> LUDOVICO SAGGI ed. *Contitutiones Capitoli Londiniensis 1281*, in *AnalOCarm* 10, (1950), pp. 203-245, today re-edited in CCC, vol. I: 1281-1456, pp. 57-82; for teaching and indirectly for preaching: *rubrica VII* (pp. 60-62), implicitly for preaching: *rubrica XVI* (p. 65); for confession and preaching: *rubrica XIX* (p. 67). In 1294, the Constitutions were modified: LUDOVICO SAGGI ed. *Contitutiones Capitoli Londiniensis 1281*, in *AnalOCarm* 13 (1953), pp. 123-185, today re-edited in CCC, vol. I:1281-1456, pp. 83-1172; for teaching *rubrica V* (pp. 85-87); for confession and preaching *rubrica XV*, (pp. 91-92).

<sup>25</sup> Cf. CARLO CICCONE, *La Regola...*, 2<sup>nd</sup> ed., pp. 83; 180 and in the analytical index under the entry "Premonstratesi", p. 841.

<sup>26</sup> Cf. ACG, vol. I, pp. 7-14.

1295.<sup>27</sup> Meanwhile, the brothers were accepting their first parishes: San Martino Maggiore in Bologna in 1293,<sup>28</sup> San Paolo in Ferrara in 1295,<sup>29</sup> and San Martino ai Monti in Rome in 1299.<sup>30</sup> Also, at least by 1281, if not sooner, the Constitutions had limited the participation of the brothers<sup>31</sup> to some community activities such as the “chapter of faults”<sup>32</sup> and the provincial and general chapters, and then the Chapter of Trier in 1291 decided to withdraw the voice of the brothers: thus the progress of clericalization was complete.<sup>33</sup> The confirmation of the Order by Boniface VIII (1298) and the concession of the privileges of the mendicants by John XXII in 1317 and in 1326 sealed this process definitively.<sup>34</sup>

This situation remained virtually untouched in the following centuries. Noted theologians like Sibert de Beka († 1332), Guido Terreni († 1342), John Baconthorpe († 1348), and Michele Aiguani (†

<sup>27</sup> Cf. BARTHOLOMAEUS F.M. XIBERTA, *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex Ordine Carmelitarum*, Louvain 1931, pp. 74-110.

<sup>28</sup> ASBO, Fondo Comune Governo, Miscellanea di Atti concernenti Enti Ecclesiastici, authentic copy dated 19 January 1319 of the original redacted by notary Michele di Tommaso dated 7 March 1293. The original ought to be found in ASBO, Fondo S. Martino, busta 3484, n. 10, but Ludovico Saggi did not find it in the proper place (cf. LUDOVICO SAGGI, *La Congregazione Mantovana dei Carmelitani sino alla morte del b. Battista Spagnoli (1516)*, Roma 1954, 184 n. 94).

<sup>29</sup> The Carmelites of the Lombard province received the parish of San Paolo from the bishop in 1295: cf. LUDOVICO SAGGI, *Storia dell'Ordine Carmelitano*, vol. I, *pro manuscripto*, Rome 1962-63, p. 63.

<sup>30</sup> BONIFACE XIII, Bull *Oblata nobis*, 1 May 1299, in *Bull. Carm.*, I, p. 52.

<sup>31</sup> To avoid confusion, from now on we will use the term “brother” to indicate a “lay brother” or non-priest, while the word “friar” will refer to all friars indiscriminately, whether or not they have received ordination.

<sup>32</sup> It is an interesting fact that in the XVII century the reformed Carmelites of Monte Santo tried to equalize the brothers with the priest-friars by having all participate in the “chapter of faults”; this decision was overruled in 1683, notwithstanding the fact that the reformers had previously obtained the approval of Innocent X to do so, with a brief of 9 August 1679: for details of the controversy, cf. Rome, AGOC, II Mons Sanctus 4: years 1679-1683, and *The Carmelites*, III, pp. 203-204.

<sup>33</sup> Cf. *The Carmelites*, I, pp. 19-20; cf. *Constitutiones Capituli Londiniensis 1281*, in CCC, I, p. 78. In any case, Trisse in the *Catalogus Capitulum Generalium*, published by ADRIANUS STARING (ed.), *Medieval Carmelite Heritage*, Rome 1989, pp. 305-311; on p. 306, he affirms that “In the year of our Lord 1291, the general chapter was celebrated at Trier, in the province of Lower Germany, Peter of Millau being prior general, on the feast of Pentecost. In this chapter, some provinces were divided, and constitutions were established that the lay brothers may not elect or be elected.

<sup>34</sup> Cf. *The Carmelites*, I, p. 15. JOHN XXII, Bull *Sacer Ordo vester*, 13 March 1317, in *Bull. Carm.*, I, pp. 56-57; *Ibid.*, bull *Inter ceteros Ordines*, 21 November 1326, in *Bull. Carm.*, I, pp. 66-67.

1400)<sup>35</sup>, and respected prelates, like the bishops Peter Thomas († 1366)<sup>36</sup> and Andrew Corsini († 1374),<sup>37</sup> confirmed the trend, and gave important witness to the changed Carmel of the XIV century. During the following centuries, sometimes we will see a dispute about the privileges of those who had an academic degree and the simple friar priests, but generally speaking, in our Order the issue was not as bitter as in other orders. In fact, even among the reformed provinces or communities of our Order, a moderate trend prevailed, so that while refusing privileges to the degree holders, they never put in doubt the value and importance of study and of academic specialization.<sup>38</sup>

There was a sensible change triggered by the turmoil of suppressions, exclaustation and confiscation of goods suffered by the Carmelites in the second half of the XVIII and all of the XIX centuries.<sup>39</sup> The need to survive and to resist the blows of the ruling anticlerical and liberal governments led to the transformation of some of our old foundations into parishes, which were considered socially useful. For example, in the case of Pisa, the Carmelite church was given the parish title of San Sebastiano in Kinzeca.<sup>40</sup> In different countries, we opened schools and colleges, also considered to be socially useful, and so acceptable to the governments. Many friars got used to living like diocesan priests and adopting their style. There is

<sup>35</sup> For each of these respectively, see BARTHOLOMAEUS F.M. XIBERTA, *De scriptoribus*, pp. 142-166 (Sibert de Beka); 137-141 (Guido Terreni); 167-240 (John Baconthorpe); 324-393 (Michele Aiguani).

<sup>36</sup> For Peter Thomas, Pier Tommaso or Piertommaso, cf. ROBERTO RUSSO, *Pier Tommaso* in *Diz. Carm.*, pp. 660-661; JOACHIM SMET, *The Life of Saint Peter Thomas by Philippe de Mézières*, Rome, 1954 (reprinted Rome 2016); and GODFREY HENSCHEN, *The Bollandist Dossier (1643) on St. Peter Thomas O.Carm.*, PATRICK MULLINS (ed.), Rome 2018.

<sup>37</sup> Cf. STEFANO POSSANZINI, *Andrea Corsini*, in *Diz. Carm.*, p. 27.

<sup>38</sup> On the question of academic degrees, cf. GIOVANNI GROSSO, *I Carmelitani e I libri: lacuna note sulla legislazione*, in *Libri, Biblioteche e cultura degli Ordini regolari nell'Italia moderna attraverso la documentazione della Congregazione dell'Indice* (Atti del Convegno Internazionale, Macerata, 30 maggio - 1 giugno 2006, Università degli Studi di Macerata, Dipartimento di Scienze Storiche, Documentarie, Artistiche, e del Territorio), a cura di ROSA MARISA BORRACCINI e ROBERTO RUSCONI, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2006, (Studi e Testi, 434), 381-394.

<sup>39</sup> Cf. JOACHIM SMET, *The Caemelites. A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, vol. IV: *The Modern Period (1750-1950)*, Carmelite Spiritual Center, Darien, IL 1985; Ital. trans. *I Carmelitani. Storia dell'Ordine del Carmelo*, vol. IV: *Il Periodo moderno (1750-1950)*, con appendici sull'epoca contemporanea (1950-2010), Edizioni Carmelitane, Roma 2020.

<sup>40</sup> Cf. ANTONIO AUGUSTO CANAL, *Carmine / Carmelitani e Carmelitane a Pisa*, Centro Studi "F. Guido da Pisa" al Carmine, Pisa 1987, p. 7.



an interesting case in one of the first missionary communities in the United States, specifically the convent of St. Boniface in the town of Scipio, Kansas. When the prior provincial of the time, Fr. Ambrose Bruder, came to make a canonical visit of the community on 25-27 April 1904, he reported that the friars, although formally observant, gathered in choir at 1:30 in the afternoon for the hours of Vespers and Compline, and later at 5 to celebrate Matins and Lauds. The interesting thing is that in addition to the clear disharmony between the hours of celebration and the hours of the day,<sup>41</sup> the friars, although together in choir, began to read their individual breviaries in silence: no one had ever taught them about the sense of choral liturgy. Neither did the provincial think to offer a correction of this custom, which seemed to be their ordinary usage.<sup>42</sup>

In the XX century, the Order's diffusion in the world, the urgent pastoral needs in mission territory, and the conditions of the older European provinces at the same time led to accepting and opening a very large number of parishes, so that today only slightly less than half of our presence in the world consists of parishes.<sup>43</sup> This phenomenon has led the friars to depart even further from the perception of their priestly vocation as Carmelite religious as opposed to something closer to the diocesan clergy or the priest-religious of the modern congregations. It's not rare to hear of people called to the priesthood who have selected Carmel because it was an easier way to come to orders, even for financial reasons, given that admission to the diocesan seminary might be more costly, impossible for the candidate's family to sustain, rather than a Carmelite marianate.<sup>44</sup> It has happened more than once that some brothers have entered the Order with the precise intention of becoming priests before dealing with the proper course of discernment and of necessary preparation. Among other things, it

---

<sup>41</sup> In reality, this usage of celebrating the canonical hours ahead of time and outside the natural time had become a common usage and was only corrected in the XX century with the liturgical reform of Vatican II.

<sup>42</sup> Scipio, Kansas, St. Boniface Priory Archive, Book of Visitations, p. 9. Information received courtesy of Fr. Leopold Glueckert, O.Carm. via email of 21 March 2020, 8:51 p.m.

<sup>43</sup> According to the *Status Ordinis Fratrum B. Mariae Virginis de Monte Carmelo* 31 April 2017, Edizioni Carmelitane, Roma 2017, the parishes were 171 out of a total 370 between convents and filial houses.

<sup>44</sup> "Marianate" is the name given to Carmelite minor seminaries in Italy. On the subject of names, it is also interesting that the houses of formation for professed students are sometimes also called seminaries, with a clear parallel to diocesan seminaries.

is not fair to think that academic formation is enough for a proper preparation to exercise ministry, and what's more, that by itself it assures a vocation to the ordained ministry.

One last consideration about a certain lack of creativity and originality which has shown itself above all in the last centuries. If we allow for a few exceptions who have known how to interpret their ministry in an original manner, making it a concrete expression of the charismatic inspiration of Carmel - I'm referring to people noted for sanctity, like blessed Angelo Paoli,<sup>45</sup> venerable Domenico Lucchesi,<sup>46</sup> or blessed Titus Brandsma<sup>47</sup> - the majority of Carmelite priests have generally followed familiar, common paths, without leaving the ordinary track. This has also been seen in recent decades in which different friars have attempted spiritual revival in new movements and currents. This phenomenon, notably grown up in recent decades, is not bad in itself, but might become so if this option grows from a weak understanding of our own spiritual tradition, if not downright ignorance of it.

### 3. FRIARS AND/OR ORDAINED MINISTERS?

At this point, we must face another important and necessary matter, today more than ever: the relationship between fraternal life and ministry. From this first question, we can draw a second, more practical one: what might be the relationship between brothers and ministers, deacons, or priests? It seems, in fact, that for many the objective of Carmelite life is to become a priest: if one does not arrive at priestly ordination, one feels incomplete, not realized, if not downright useless. It's an interesting question from which we get a recent study on the religious brother written by a young Carmelite, who asks the question right at the beginning of his study:<sup>48</sup>

The statement contained in the title [of the book] "Just a Brother" is intended as a response to a call which is theological, ecclesial, and pastoral. Within the institutes called clerical or mixed, there is a recurring

---

<sup>45</sup> Cf. ROBERTO RUSSO, *Paoli Angelo* in *Diz. Carm.*, pp. 645-646.

<sup>46</sup> Cf. LUDOVICO SAGGI, *Lucchesi, Giovanni Domenico*, in IDEM (a cura di) *Santi del Carmelo, Biografie da diversi dizionari*, Institutum Carmelitarum, Rome 1972, pp. 255-256.

<sup>47</sup> Cf. EMANUELE BOAGA, *Brandsma Tito*, in *Diz. Carm.*, pp. 107-108.

<sup>48</sup> EDIMAR FERNANDO MOREIRA, *Simplemente irmão. Um olhar sobre a vocação do religioso irmão na Igreja*, Edições Loyola, Sao Paulo (Brazil) 2020 p. 21.

question addressed to those who embrace the Consecrated Religious Life as brothers: “So, you’re only a brother?” The adverb “only” leaves us with the idea of lacking something, of an absence. Sadly, often there remains a certain mistaken mentality that those religious are neither priests nor seculars, but are stuck in the middle of the road, incomplete, undefined.

Unfortunately, this consideration is very true. For this reason, I feel that it is necessary to reflect on both questions, the relationship between fraternal life and ministry, on one hand, and between friars and ministry on the other.

First of all, we must ask ourselves about the identity of the Carmelite friar as such,<sup>49</sup> and about his vocation to ministry. In second place, we should investigate what might be today’s forms and the most harmonious ways to exercise the deacon’s and priest’s ministries on the part of the Carmelite friars.

As to the first point, the discussion is wide open; even in the last General Chapter, held September 2019, it was proposed that we should deepen the identity of the brother within the Order. Evidently, there is already a problem in defining the category; commonly we say “lay brother” but this definition is actually imprecise, seeing that we are dealing with a solemnly professed religious, and not a layman at all, at least as long as we do not base it on a canonical distinction between laymen and clerics; in any case, a brother belongs to the consecrated life and not to the laity. Otherwise it is common to say, “a brother non-priest,” with a negative definition, which is diminutive in a certain sense. Another way to name this figure has been “brother conversus.” This term originally had a certain canonical value, insofar as the state of conversion was recognized as a particular state of Christian life. In any case, why not also think of the friar-priests or deacons as “conversi” too? Hasn’t conversion also touched their lives?

But it’s not just a question of semantics. The problem has presented itself in a practical way on different occasions; more than once a friar who does not feel called to the ministry has been pressured to request it. Likewise, we ask ourselves what type of formation we should give to a brother, or indeed for what type of service he is called: should a brother keep busy with domestic tasks, or be of service to

---

<sup>49</sup> On this topic, see: JOACHIM SMET, *The origin of the Carmelite Laybrothers*, in *The Sword* 6 (1942), pp. 121-137 and EMANUELE BOAGA, *Il religioso fratello carmelitano*, in *Il fratello religioso nella comunità ecclesiale oggi*, Atti del I convegno intercongregazionale (Roma, 18-23 aprile 1982) su “La vocazione religiosa del Fratello negli Istituti clericali”, Roma 1983, pp. 141-150.

the priests, or can also have a role of responsibility? With regard to the brothers, over time even their formative process was quickly separated from that of the clerical friars, to such a degree that one had to declare before beginning the novitiate one's own decision to follow the path as a brother or as a cleric. In other religious families, the Franciscans, for example, there has been much discussion of this point, and it is not unknown that they would entrust brothers with responsible tasks at the community or provincial level, including the role of superior.<sup>50</sup> Let's not forget that it was only after the Second Vatican Council that solemnly professed non-priests have regained their voice in the chapter.<sup>51</sup> From that moment, however, for a series of different reasons, the vocation to the Carmelite religious life (non-priestly) has diminished, and except for some fairly particular exceptions, which can be considered individual, there have not been many requests to follow religious life as brothers. On the other hand, earning academic degrees has favored the demand for ordination. An opposite situation occurs when a candidate strongly wants to be ordained and insists that he is called to the priesthood, but at the same time, gives strong indications that he does not have the requirements because of the absence or weakness of the capacity for study, or other defects of a human, psychological, character, or moral nature. In these latter cases, the discernment of the superiors and the formators may seem to be clear but is not always so easy from the point of view of communicating the decision to the person and in the way that he receives the decision.

A further question addresses the possibility of Carmelite friars called not to the priesthood but to the diaconate. Why is this vocation not placed in serious consideration during formation? The diaconate is considered only as a *gradus ad presbyteratum*, as transitional, according to the classic vision, typical of the Latin church practice in the second millennium, and in particular of the post-Tridentine period. There are very few permanent deacons present in the Order, and for some of them, the question is "Why can't I proceed to priestly ordination?" It's as if the ministry of deacon might be a diminishment,

---

<sup>50</sup> This is actually against the dictates of canons 129 # 1, 588 # 2, 596 # 2, 623 of the Code of Canon Law, which stipulates that for members of clerical orders, those given the title of provincial superiors should be ordained priests, insofar as they are major superiors (cf. *CJC*, canons 620 & 134). Cf. *Costituzioni dei Fratelli della B.V. Maria del Monte Carmelo*, (2019), n. 354.

<sup>51</sup> In the Carmelite Order, this took place in the extraordinary Chapter of 1968: cf. *AnalOCarm* 27 (1968), pp. 35 & 77.

a fallback for those for whom, for various motives, are not considered proper to proceed to the priesthood. Instead, why not think of diverse ministries, even within the Carmelite community? Why not imagine a community in which friar priests, friar deacons, and friars (no adjective) can energize a community together, to be of service to the local church with its own proper charism, to show the ongoing search for the face of the true and living God, in the simplicity of a fraternal life and of the gratuitous and dedicated service to the people of God? The diaconate, in fact, can also be a concrete way to manifest the fraternal service of the Carmelites, no less than the presbyterate. The spiritual vision could be its richest if it bursts forth as a ministry blended and coordinated by priests and deacons, in collaboration with the other brothers.

So then, should a person who asks entry to the Order not be aware that he is also called to the priesthood or the diaconate? Surely this is not a problem, much less a defect. It is just best to remember that first of all we must check to see if a vocation to the Carmelite religious life is present or not, since it does not coincide completely and necessarily with the ministerial form of life.

On the other hand, concerning a model of ministry that we can call "Carmelite," improperly but usefully, I suspect that we have lost the way. If it is true that a Carmelite can follow any sort of ministry without exception, it must be equally true and even more so, that some ministries are in fact more specific, more appropriate, and better adapted to the call of Carmel. I must say that I do not intend to devalue any path already taken, or any person in particular. In any case, I think that while some ministries are proper to any priest, others are more appropriate to some categories of people rather than others. In that case, there is also a problem in specific formation: a diocesan seminarian must be formed to parish ministry, to the administration of the local church, to the communion with the diocesan priests, and so on.<sup>52</sup> A friar should not be expected perforce to have that type of formation, while he has certainly the need of something else: formation to the interior life, to internal service to the community, to an intense spiritual life, and to pastoral service, yes, but which? Here

---

<sup>52</sup> In reality, even for the secular clergy there is an identity problem, which the formation underlines at the end: no one says that secular priests are to work only in the parishes, since the range of pastoral work in the local Church is much broader; from the prisons to the hospitals, from teaching to the mission *ad gentes* in the name of the diocese as priests *fidei donum*, from the apostolate of culture to social assistance of various types, even on the periphery, and we could go on and on with the list.

is the point: what is specific about the Carmelite apostolate, as we hold out for the possibility to exercise any type of service?

#### 4. SOME PROSPECTIVES AND TRACKS OF REFLECTION

The Carmelite tradition has often tied the apostolic dimension of the Order to the inspiring figure of the prophet Elijah, the prophet of fire, defender of the faith in the one true God, the model of the man of God, transformed by the contemplation of the face of the Lord in the solitude of the mountain, who descends to bring the word of God to the people. He is the prophet always ready to get up and go to wherever the Word sends him. In the recent decades, the figure of Elijah has also been seen as the model of our commitment to justice and peace: this is a new development of the tradition, which was not present in the earlier traditional vision, but certainly is not out of place or contradictory, in respect to it.

In any case, we can also take our inspiration from a different perspective which is not an alternative, but complementary. Have we ever considered seriously the reference of our Rule to St. Paul as a model for apostolic service? The text expresses it in this way:<sup>53</sup>

You must give yourselves to work of some kind, so that the devil may always find you busy; no idleness on your part should give him a chance to pierce the defenses of your souls. In this respect you have both the teaching and the example of Saint Paul the Apostle, into whose mouth Christ has put his own words. God made him preacher and teacher of faith and truth to the nations; with him as a leader, you cannot go astray.

The context in which Saint Albert has mentioned Saint Paul is the point in which he speaks of work. This is commanded as a remedy and a defense against laziness; we are speaking of an ancient usage, already practiced in ancient times by monks and hermits. In any case, the reference is interesting although it is not exactly pertinent to the Apostle. Albert speaks of his as being “a preacher and teacher of the nations”, “through whose mouth Christ has put his words,” thus underlining before all else his apostolic vocation as evangelizer and preacher. Only afterward does he refer to his manual labor to support himself with the citation of the Second Letter to the Thessalonians (3: 6-12), but we can also refer to the First Letter to the Thessalonians

---

<sup>53</sup> *Carmelite Rule*, n. 20.

(2: 9). So, although this figure did not enter our tradition as an exemplar, yet Paul remains a model, an example of apostolic life for the friars, the possibility of which was never excluded, even in the initial period of the life of the Order, in the hermit communities of Carmel. In fact, at the beginning, preaching and other apostolic services were left to the initiative of the individual, according to what the Spirit prompted and gifted the ability to the individual.<sup>54</sup> Later on, with the transformation into a mendicant order, the apostolic activity became structured as it was previously described, while leaving the freedom to the individual to take personal initiative, always in obedience to the community, the prior, and to the common project.

Returning to St. Paul's model as a reference point of proclaiming the true God, aside from the more traditional model of Elijah, we can help the discussion with a few concrete possibilities for evangelization.

Above all, if we can leave aside for a moment the sacramental function proper to a priest, we must admit that the dimension of service, in the broad sense and not exclusively proper to ordained ministers, belongs to all Carmelite friars. In fact, every friar by his vocation can serve the gospel which he is called to announce by word and by his life. If we consider the "service of the Gospel" (Rom 15: 16) to be preeminent, we can recapture the radical nature of our apostolic dimension rather strongly and in the original form. In this sense, it is good to recall how much good so many of our working brothers have done - it would not be fair or possible to forget them - who with their hard work of going around begging for their community, have evangelized areas which otherwise would have been resistant to a prepared sermon. How many of our brothers, thanks to their manual labor, have maintained healthy relationships with so many lay people, and have often become the only connection with an otherwise distant and formal Church. In addition, in recent times, how can we forget all those brothers - and there are many of them - who spend their own time as teachers in schools, colleges, and universities, promoting learning in many disciplines, while also subtly transmitting the faith

---

<sup>54</sup> Cf. *Nicolai prioris generalis Ordinis Carmelitarum Ignea sagitta* ed. ADRIANUS STARING in *Carmelus* 9 (1962), pp. 237-307: ch. VI, rr. 41-48 (pp. 286-287). The polemic of Nicholas the Frenchman, never well received by the Order, does not focus on being priests or not, but rather on the conflict between hermitical solitude and contemplation, on one hand, and apostolic preaching on the other, above all as it touches on the preparation for it, and the spirit with which it is carried out. Cf. also NICOLAS LE FRANÇAIS, *La fleche de feu*, Abbaye de Bellefontaine 2000 (Fleche de Feu, 3): Latin and French text with introduction and notes by Carlo Cicconetti (pp. 11-74).

in a very effective way. Or let's think of all the brothers who stay busy in care of the poor, or those on the margins of society.

If this is true, why not think that so much of the apostolic activity of the Carmelites can be superbly done, and no less effectively by brothers who are not necessarily ordained? Or better yet, why not think of a synergy between the diverse figures in a collaboration rich in possibilities. In this sense, it's opportune to reflect on the different possibilities for apostolic service more in harmony with other more traditional Carmelite activities, but not for this reason necessarily exclusive or unique. To the contrary, today it might be well to seriously consider the possibility of having more people who work together: in addition to the brothers, and the friar-priests, why not think of the friar-deacons? This possibility, today concretely offered by the ecclesiastical legislation, would help to bridge the gap between brothers and friar-priests, since it would supply a third figure who could assume a function of support between the two of them in service. In the past, during the long period of lethargy for the diaconate in the Latin Church, many of their services were assumed by the brothers. Today we can consider a new distribution of tasks and functions, safeguarding the need for collaboration, instead of opposition or duplication.

Evidently, the point of departure in speaking of evangelization can't be anything but the mission in the strict sense: the *mission ad gentes*, or rather the mission in uncertain situations, or aimed at the marginal circumstances must be considered primary. The Carmelites, insofar as they are mendicant friars, are called to leave the convent to take care of completing the task they were sent to accomplish.<sup>55</sup> The word *conventus*, etymologically, reminds us of "con-venire", to come together.

So, as we agree on the central position of *missio*, I think that all those ministries fit and proper for the Carmelites have something to do with the Word of God and with evangelization. Let's not forget that the two *Patres Ordinis*, Saints Albert and Angelus, were also known as preachers. In that sense we go from energizing biblical study groups to *lectio divina*, from preaching to spiritual encouragement, vocations ministry, spiritual direction or accompaniment, the preaching of retreats or spiritual exercises. In all these forms of apostolate, there is room for all the friars, whether they are ordained or not. As expressions of evangelization tied to service of the Word, we can also

---

<sup>55</sup> Cf. LUDOVICO SAGGI (ed.), *Constitutione Capituli Londiniensis 1281, rubrica XVI*, in CCC, vol. I, p. 65.



consider preaching or teaching, two ministries traditional in Carmel, and today rather sadly neglected except for a few beautiful exceptions.

Also proper to our most ancient tradition are spiritual accompaniment and discernment. In this realm, it might be interesting to experiment with forms of accompaniment, not just personal, but also communitarian, in the sense that the community itself might offer moments and experiences of spiritual renewal. In this sense, prayer and formation in prayer might become interesting for us: to know how to pray, and how to teach others to do so in a mature and deep way is an excellent service to a generation that has lost its way in its personal and community dealings with God. In this same sense, we could revive our entire liturgical dimension, certainly not in a rubric-driven or formalistic manner, but as a forum for communal prayer, with the community of the faithful united with its Lord and Head. In fact, the liturgy has for centuries, together with *lectio divina*, been the iconic form of prayer and practically the exclusive prayer of Carmel. The community united to pray together, in communion with the entire Church and on behalf of all the people of God, is already by itself a community which evangelizes, as it allows itself to be evangelized by the Word which it receives, and responds to the Lord by a prayerful reply. A well celebrated liturgy is the wellspring of the spiritual journey, of interior transformation, and of ever-renewing charity.

Likewise, the sacramental ministry cannot be reduced to a simple distribution of the sacraments, but must also express an accompaniment toward their celebration and reception in a mature way and open to a sacramental transfer in actions and consistent choices of life as a result: here again we should mention spiritual direction and teaching. Mystagogy has been forgotten in the recent centuries in what seems a dominant idea in Christianity that to be a good Christian, it's enough to memorize certain beliefs. But Mystagogy might also be an interesting field of action for a community of friars who are able to walk with others on the long, tiring, but energizing road to spiritual transformation on the way to sanctity.

Another aspect that touches us very closely is the Marian apostolate. The devotion to the Mother of God might still be used with good effect, not in devotional or spiritualistic terms, but in a mature manner, as it has increasingly been seen, as a pilgrimage of faith<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> Cf. SECOND VATICAN COUNCIL, Dogmatic Constitution on the Church *Lumen Gentium*, n. 58; and JOHN PAUL II, the encyclical *Redemptoris Mater*, 25 March 1987, LEV, Vatican City 1987, n. 26.

based on Mary's example. Our Marian devotion goes far beyond the simple offer of salvation at a bargain rate: instead, we are dealing with a solid eschatological orientation with solid implications on personal and community life. The scapular devotion invites us to re-clothe ourselves with the sentiments and the vital attitudes of Mary, which commit us to a radical following of Jesus and open for us a way that may lead us to the summit of the mountain. This must be concretized in the involvement of the whole person in a continuing and enduring pilgrimage, open to the most authentic eschatological dimension and enlivened by theological hope.

In harmony with our original status of mendicant friars, our service may still show itself in our concern for the poorest, in every possible form: from material aid to the planning of education and formation which can lead into moral and spiritual companionship toward a sustained recasting of conditions of life which are more just and humane. Nowadays we have become more aware of the basic issues of justice, peace, and the integrity of creation. As Carmelites, armed with our prophetic charism, we can involve ourselves in these areas, alongside and together with so many other people. One way could be the backing of those who, alone or in groups, are working on the same problems. We can do all this without forgetting the spring from which it flows, which is the transforming encounter with the God of life and history.<sup>57</sup> Our history is lacking nothing in examples of this sort; we have only to think of our blessed Angelo Paoli, whose activity stands out on behalf of the poorest of the poor and the sick, as well as his talent for involving other people in his own activity, people whom he taught by example how to develop those skills, as he also developed their habits of selfless charity. Regarding the attitude and deep motivation of blessed Angelo, we need to remember how deeply this charity toward the poor was rooted in his prayer, in eucharistic adoration, and in the liturgy: this was not just simple philanthropy, but genuine Christian agape. Likewise, there have been and still are countless cases of friars dedicated to care of the sick, both at critical times as in cases of pestilence or epidemic, or in other cases when they serve as hospital chaplains. We can say the same about care of the imprisoned. Certainly, many of these cases can be attributed to personal charisms which are always there, even among Carmelites, but

---

<sup>57</sup> Cf. FRANCIS, the Encyclical *Laudato si'*, on the care of our common house, 24 May 2015, LEV, Vatican City 2015.

there's also the chance that the attitude of service and selfless giving could originate from the apostolate of the Order.

## 5. BY WAY OF AN OPEN CONCLUSION

Now that we have gone over some of the crucial episodes of the Carmelite Order's history with an eye on some of the questions which touch the theology of charisms and the ordained ministries, we've tried to offer some lines of interpretation about the relation within the Order between brothers and friar-priests (or deacons), concluding with some suggestions about possible apostolic activities, which I believe might be closer to the spiritual makeup of Carmel.

And yet I am aware that this dialogue is and remains open to new and deeper contributions, and that it would be useful to continue the discussion which treats the proposed questions with serious judgement. I say this because I feel that it touches the future of the Order and its charismatic and spiritual identity. In fact, it's not unusual to encounter friars today who come from areas where Carmel has been recently implanted, and who show a mentality and a sensibility closer to that of religious who belong to modern congregations, rather than to mendicant friars. They act with complete sincerity and are unaware of the change in perception that they are following. I also suspect that, at least in part, this mentality flows from the type of formation they had, and without doubt from the pastoral needs in the regions where they live and are called to serve. However, it would be a very bad service to them and to the whole Order if we stay quiet and do not pose the question. We're not talking about clipping the wings of new developments which indeed portend good growth of the charism. Rather, we hope to offer a new and broader outlook by which we can think of the life and mission of Carmel in the XXI century in continuity with our received tradition, and open to current trends. In a word, we hope to think and act with creative fidelity, and if I might add, with critical intelligence.



RILETTURA DEL CARISMA DELLA CONGREGAZIONE  
DELLE SUORE CARMELITANE MISSIONARIE DI S. TERESA  
DEL BAMBINO GESÙ ALLA LUCE DELLA TEOLOGIA  
DELLA MISSIONE CONTEMPORANEA

CECILIA TADA, CMST

INTRODUZIONE

Il presente articolo raccoglie in sintesi le ricerche e le riflessioni fatte nel corso degli anni e che sono state oggetto di studi in convegni e seminari, nonché oggetto di pubblicazione<sup>1</sup> sia ad uso interno, quanto da parte della casa editrice<sup>2</sup>, coll'intento di evidenziare ogni volta di più e di far conoscere con maggiore chiarezza il carisma della congregazione ereditato dai nostri fondatori madre Crocifissa Curcio e padre Lorenzo van den Eerenbeemt.

Con questo articolo, il nostro scopo è di evidenziare il carisma della congregazione, individuandolo in modo attuale e concreto, cercando di proporre la sua rilettura con le implicazioni e le domande

---

<sup>1</sup> Cfr. *Madre Maria Crocifissa Curcio. Un dono dello Spirito al Carmelo*, Atti del I Convegno, Sassone – RM, 31 ottobre – 3 novembre 1990, a cura della Postulazione; *Madre M. Crocifissa Curcio, un dono dello Spirito al Carmelo*, Atti II Convegno di studio, Sassone - RM, 24-28 giugno 1994, a cura della Postulazione; *Beata Maria Crocifissa Curcio fondatrice. Donna eucaristica e missionaria. Ricordi, Biografia e Diario spirituale*, (Santa Marinella) 2011; *Le fondamenta della Congregazione Suore Carmelitane Missionarie di S. Teresa del B. Gesù – Documentazione storica* (I Volume, 2014; II Volume, 2016; III Volume, 2017 e IV Volume, 2018); *Circolari*, Postulazione 2017; Cfr., TADA C., *Un 'nuovo' carisma missionario nel Carmelo: per tutti e per sempre*, in Atti del I Convegno Internazionale sul carisma dei Fondatori, Boko, Tanzania 12-16 luglio 2018, a cura della Postulazione; Dispense (ad uso interno) genesi e origine della Congregazione delle Suore Carmelitane Missionarie, (2012); Carisma missionario (2011); Carisma della Congregazione Suore Carmelitane Missionarie S. Teresa del Bambino Gesù (2012).

<sup>2</sup> Cfr., TADA C., *P. Lorenzo van den Eerenbeemt. Fondatore e apostolo dell'amore*, Edizioni carmelitane, Roma 2012; *Passione missionaria in P. Lorenzo, attualità di un carisma*, Edizioni carmelitane, Roma 2014; *Profilo umano e spirituale di P. Lorenzo van den Eerenbeemt*, in *Claretianum ITVC*, n.s. 6, t. 55 (2015) 149-211.

che sono inerenti e consequenziali, al fine di provocare la definizione dei dettagli e dei particolari che esso implica, tenendo in conto del contesto storico-sociale e religioso in cui viviamo.

## 1. CHIAMATE AD EVANGELIZZARE

Nelle costituzioni del 1925<sup>3</sup>, i nostri fondatori madre Crocifissa Curcio e padre Lorenzo van den Eerenbeemt stabilirono, di comune accordo, che lo scopo della nostra congregazione è la *Propagazione della Fede* - termine usato allora, che è lo stesso che dire: *Evangelizzare* - ai non cristiani.

Il Signore ci ha voluto come *Carmelo missionário*<sup>4</sup> e il nostro carisma è Missione. Chiamate dall'Amore, il nostro compito è di continuare ad essere l'estensione di questo amore che è Dio-Amore rivelato in Gesù Cristo, il Figlio di Dio, che si è fatto uno di noi e ci ha lasciato il mandato: "*Andate in tutto il mondo e proclamate il Vangelo a ogni creatura*"<sup>5</sup>.

Questo mandato missionario è esplicitato in due momenti forti che esprimono la comunione di intenti dei nostri fondatori e che lasciano registrati: il primo è la Parola che brucia i cuori dei fondatori e che desiderano segnare come un solco i cuori delle figlie del presente e del futuro come il dinamo, per muovere la passione missionaria attinta dal cuore di Dio stesso, fonte e origine della missione. È la Parola che orienta, rinvigorisce la fede, incoraggia e disegna l'opera che i fondatori ricevono dallo Spirito e che fa battere all'unisono i cuori:

*Quanto al distintivo dell'Ordine, che ne pensa lei di un medaglione colla Teresa da una parte e con lo stemma dall'altra e le parole «Ignem veni mittere in terram?»<sup>6</sup>» Lei mi scriverà apertamente la sua idea su questo punto»<sup>7</sup>. La Madre esprime il suo parere: "Quanto al distintivo dell'Ordine mi piacerebbe un medaglione, come dice Lei, da una parte colla Teresa e dall'altra col Cuore di Gesù con le parole "Ignem ecc ecc" per*

---

<sup>3</sup> Documentazione storica 1900-1925, a cura della Postulazione, Santa Marinella (Rm) 2014, pp. 413-431. D'ora in poi Doc. seguita dal numero del volume e la pagina.

<sup>4</sup> Direttorio 1925. D'ora in poi Dir. 1925.

<sup>5</sup> Mc 16,15

<sup>6</sup> "Sono venuto a gettare fuoco sulla terra, e quanto vorrei che fosse già acceso" (Lc 12,49).

<sup>7</sup> Lettera, padre Lorenzo, 30 maggio de 1925 in Doc. I, p. 323. D'ora in poi Let. Seguita dalla data.

*lo stemma supplirebbe la nostra veste religiosa, ecco la mia idea contenta sempre di ciò che Ella crederà meglio scegliere*"<sup>8</sup>.

"Sono venuto a gettare fuoco sulla terra, e quanto vorrei che fosse già acceso"<sup>9</sup>. Gesù è stato mandato da Dio Padre-Amore per infiammare ogni cuore con l'amore stesso di Dio ch'è in Lui. È necessario essere generato di nuovo da Dio. È Dio, il Padre, che dà la vita. È necessario infiammarsi dallo Spirito, dal fuoco divino dell'amore<sup>10</sup> per annunciarlo a tutte le persone, a tutti i popoli. Questa citazione biblica sottolineata dai fondatori meriterebbe la considerazione delle implicanze alla nostra vita di missionarie.

Il secondo è il disegno della struttura del Carmelo missionario:

*Iddio non chiama tutte all'austerità dei Carmeli di stretta clausura: il Signore ha creato altri Carmeli, dove Egli vi trova anche le sue delizie perché in questi Carmeli vi si vuole seguire Gesù nelle vie della Palestina e della Samaria, si vuole imitare Gesù nella vita sua apostolica*<sup>11</sup>. *Quantunque il Carmelo Missionario abbracci ora anche la più sublime della vita attiva, la vita missionaria, pur tuttavia non è possibile separare il concetto del Carmelo da quello della vita contemplativa e questa vita contemplativa le nostre figliuole l'eserciteranno ai piedi di Gesù eucaristico*<sup>12</sup>.

Il Carmelo missionario vuole essere la sovrabbondanza dell'amore, vissuto nella cura della vita interiore sull'esempio di Maria che ha scelto la parte migliore<sup>13</sup> e di Maria di Magdala che nutre un grande amore al Signore, e che entra nella storia come quella che ha visto Cristo risorto per prima e Lo annuncia ai discepoli: "*Ho visto il Signore!*"<sup>14</sup>. Tanto Maria di Betania quanto Maria di Magdala forniscono esempi e motivazione a Santa Teresina, nostra Patrona, nella ricerca appassionata del Signore, riferita da lei nei suoi manoscritti:

*"Sono quel bambino che è l'oggetto dell'amore provvidente di un Padre che non ha inviato la sua Parola per salvare i giusti, ma i peccatori. Vuole che lo ami non perché mi ha perdonato molto, ma perché mi ha perdonato tutto. Non si aspettava che lo amassi molto, come Santa Madda-*

---

<sup>8</sup> Let., 4 giugno 1925 in Doc. I, p. 333.

<sup>9</sup> Lc 12, 49

<sup>10</sup> Cf. Jo 1,33

<sup>11</sup> Dir. 1925, p. 15.

<sup>12</sup> Dir. 1925, p. 4.

<sup>13</sup> Lc 10, 42

<sup>14</sup> Jo 20, 18

*lena, ma voleva che IO SAPESSI quanto mi amava con un amore di previdenza ineffabile, tanto che ora lo amo follemente*"<sup>15</sup>.

La fonte del carisma missionario è *Dio-amore* e il punto di partenza della missione è "*fontali amore*" seu *caritas Dei Patris*<sup>16</sup>; l'agape divina, che coincide con la persona del Padre, è la radice di un movimento di amore. Il Padre è il primo missionario<sup>17</sup> e lo è perché, nel suo libero e misericordioso amore, si comunica a tutti. Questa verità su Dio-Padre rivela all'intera umanità la certezza di averlo al proprio fianco come colui che condivide la nostra vita e si accompagna al nostro cammino; più ancora, questa fedeltà amante del Padre si connota di una singolare fecondità nel dono del Figlio e nell'invio dello Spirito<sup>18</sup>.

Dal concetto di Missione come Missione di Dio che esprime la buona novella, che Dio è un Dio per le persone, siamo convocate a partecipare alla *missio Dei* quale legione di anime elette, secondo l'espressione dei fondatori: "*Tra le anime elette chiamate a seguire il Redentore da vicino nelle fatiche dell'apostolato, dovranno fare parte le nostre Carmelitane*"<sup>19</sup>.

Lo spirito missionario è, pertanto, l'elemento che plasma e unifica tutte le espressioni e le manifestazioni dell'impulso carismatico della Congregazione. La preghiera, la vita fraterna, le opere e l'apostolato hanno la propria fonte, il dinamismo e la meta nella missione.

Questo carisma missionario si presenta con i dettagli definiti dai nostri fondatori. La missione come annuncio del Vangelo ai non cristiani è universale, senza frontiere e i destinatari della missione sono tutti i popoli, gli emigrati e anche gli indigeni:

*"Quest'opera santa, dovrà abbracciare tutto il mondo, tutti i popoli, i paesi dei nostri emigrati e anche gli indigeni"*<sup>20</sup>. L'adesione di madre Crocifissa si fa subito in questi termini: "*ho trovato finalmente il Padre nel nostro S. Ordine che vuole condividere il mio grande ideale?![...] Se Ella si contenta di me, accetto sin da ora, e abbandonandomi al SS. Cuore e alla mia tenera Madre, rispondo: 'Ecce ancilla Domini' ecc, ecc*"<sup>21</sup>.

<sup>15</sup> Ms C, 39 f.

<sup>16</sup> Ad Gentes 2.

<sup>17</sup> A. M. AAGARD, *Mission Dei in Katholischer Sicht*, in *Evangelische Theologie* 34 (1974), 420-433.

<sup>18</sup> Cfr. COLZANI G., *Teologia della Missione*, Edizione Messaggero Padova, Padova 1996; BOSH D.J., *La trasformazione della missione*, Queriniana, Brescia 1991.

<sup>19</sup> Dir. 1925, p. 17.

<sup>20</sup> Cfr. Let., 23 giugno 1924 in Doc. I, p. 151.

<sup>21</sup> Let., 28 giugno 1924 in Doc. I, p. 155.



## 2. MISSIONE *AD GENTES*, *AD EXTRA-AD INTRA E AD VITAM*

Dal carisma ereditato dai nostri fondatori siamo state scelte per essere inviate in missione *ad gentes*, *ad extra-ad intra e ad vitam*.

In questa opzione vocazionale di assumere la missionarietà secondo il nostro carisma originale, è implicito il coraggio della missione per tutta la vita, in piena e totale disponibilità per vivere lo spirito della missione *ad gentes* nel dinamismo della "Chiesa in uscita"<sup>22</sup>. E la mobilità necessaria, espressione della sensibilità all'itineranza missionaria, motivata per una effettiva incarnazione nella formazione iniziale, deve essere assicurata quale prassi normale e naturale in una congregazione missionaria.

### 2.1. Missione *Ad gentes*

L'*ad gentes* esprime l'orientamento verso l'evangelizzazione di quei popoli, gruppi umani, contesti socioculturali, in cui Cristo ed il suo Vangelo non sono conosciuti, o in cui mancano comunità cristiane abbastanza mature da poter incarnare la fede nel proprio ambiente ed annunziarla ad altri gruppi.

In piena sintonia con la passione missionaria dei nostri fondatori, anche noi siamo coinvolte nel dinamismo della missione *ad gentes*, maturando fin dall'inizio della nostra vita religiosa una specifica sensibilità nei confronti della missione<sup>23</sup>, intesa come coscienza e atteggiamento missionario che deve abbracciare tutta la Chiesa e tutto il mondo<sup>24</sup>. La missione *ad gentes*, o *primo annuncio* è l'attività primaria della Chiesa. I destinatari di questa missione sono i popoli e i gruppi che ancora non conoscono Cristo, dove la Chiesa non ha messo le radici e la cui cultura non è stata ancora influenzata dal Vangelo<sup>25</sup>.

### 2.2. Missione *ad extrae ad intra*

L'*ad extra* costituisce per noi un'ulteriore precisazione dell'*ad gentes*. Si tratta del principio missionario dell'uscita, affermato con chiarezza dai nostri fondatori e in qualche modo applicato in questi

<sup>22</sup> PAPA FRANCESCO, EG n. 24.

<sup>23</sup> Circolare 1953 in Doc. III, p. 99. "Il Signore ci vuole fuori, ci spinge fuori, ci chiama ad una vita prodigiosamente fruttifera. Il Signore esige da noi uno sforzo: bisogna che noi prepariamo un gruppo di Suore per le Missioni". D'ora in poi Circ. seguita dall'anno.

<sup>24</sup> Let., 23 giugno 1924 in Doc. I, p. 151.

<sup>25</sup> Redemptoris Missio, 33. D'ora in poi RM

anni di vita della congregazione. Nutriamo il desiderio di collaborare all'espansione del Regno di Dio tra le genti e di sostenere le iniziative della Chiesa nel campo dell'evangelizzazione, in conformità allo spirito missionario dei fondatori": *"Il Signore ci vuole fuori, ci spinge fuori, ci chiama ad una vita prodigiosamente fruttifera. Il Signore esige da noi uno sforzo: bisogna che noi prepariamo un gruppo di suore per le Missioni"*<sup>26</sup>.

È vero che oggi per dedicarsi alla Missione *ad gentes* potrebbe non essere necessaria l'uscita dal proprio paese, tuttavia noi la assumiamo come caratteristica fondante ed essenziale della nostra vocazione, consapevoli che la partenza geografica non è fine a se stessa, ma è orientata alla promozione della causa missionaria come lo esprimono i nostri fondatori:

*"Per le missioni noi non obblighiamo alcuno, anzi esigiamo una pienissima liberissima volontà di partire. La messe è pronta: e se i mietitori sono pronti, dove le mietitrici? Ricordate: Padre e Madre devono a Giava il desiderio avuto di formare la nostra Congregazione. Come noi Padre e Madre potremo chiudere tutti e due gli occhi tranquilli per l'eternità se prima non vediamo assicurata oltre a quella del Brasile, anche la missione di Giava? Aiutateci voi buone sorelle a questo grande scopo, ed allora vedremo fioccare le vocazioni d'ogni parte, che per noi sarà il segno, il sigillo visibile del beneplacito divino sopra la Congregazione"*<sup>27</sup>.

Secondo i nostri fondatori tutte le suore sono chiamate alle Missioni perché hanno accettato di fare parte di una congregazione missionaria. Pertanto, devono vivere di questo spirito missionario anche se non sono obbligate a uscire dalla Patria<sup>28</sup>.

Il Direttorio del 1925 prevedeva l'impegno missionario anche per le sorelle che rimanevano nella loro patria, da vivere intensamente attraverso la comunione e la partecipazione:

*"Le suore che, per disposizione dei Superiori, verranno destinate a rimanere nei paesi di origine, mentre da una parte saranno responsabili di promuovere in se stessi e negli altri lo spirito missionario con la preghiera e la parola, troveranno un'occupazione santa e utile dove spendere santamente il tempo che hanno lasciato dopo aver adempiuto ai loro obblighi verso Dio"*<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> Circ. 1953 in Doc. III, p. 99.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Circ. Luglio 1947 in Doc. III, p. 45.

<sup>29</sup> Cfr. Dir. 1925.

Il concetto di Missione abbraccia altre realtà già evangelizzate come sono le Americhe, con attenzione agli emigrati perché abbandonati e anche agli indigeni. In questo senso l'Istituto dovrebbe prestare la sua collaborazione per la maturazione delle giovani Chiese e specialmente per promuovere la loro fattiva partecipazione all'evangelizzazione dei non cristiani dentro e fuori del loro territorio.

### 2.3. Missione *ad vitam*

L'espressione *ad vitam*<sup>30</sup>, tradotta *per tutta la vita*, evidenzia la totalità dell'impegno, la generosa disposizione interiore del missionario che non conosce condizionamento o limitazione. In qualsiasi luogo o servizio dove ci troviamo, noi facciamo convergere alla missione tutta la nostra attività e ad essa ci doniamo per tutta la vita, offrendo sempre il meglio di noi stessi.

## 3. ESPLICITAZIONE DEL CARISMA

Essendo donne, evangelizzare in che modo? Come portare la forza trasformatrice del Vangelo a tutti i popoli? Come e in che modo continuare la missione di Dio che è comunicare l'amore, realizzando, concretamente, negli ambienti dove serviamo, la pratica di Gesù Cristo, che durante la sua vita terrena, ha realizzato solamente la volontà del Padre?

L'articolo 1 delle costituzioni del 1925 continua: "*mediante le opere di attività missionaria, specialmente quelle che riguardano l'educazione delle giovanette de popolo, e massime dell'infanzia abbandonata*". Già nei primi accordi presi presso madre Crocifissa, padre Lorenzo esponeva una delle condizioni fondamentali per la vita del Carmelo missionario dicendo: "*che nelle costituzioni non si limitasse l'opera delle Suore ad una data attività, come p.e. la scuola, ma a tutti i lavori a cui devono adattarsi le missionarie*"<sup>31</sup>.

Infatti, nella tradizione della Congregazione le missionarie si fecero portatrici dell'amore di Dio. Esprimono questo amore che ha origine in Dio in un atto a beneficio di tutte le persone. All'origine della famiglia religiosa le comunità si dedicarono nelle opere sociali attraverso la promozione umana dei bambini, giovani e degli adulti. Si dedicarono all'educazione con le scuole, come pure prestarono ser-

<sup>30</sup> *Ad Gentes*, 24.

<sup>31</sup> Cf. Let., 23 giugno 1924 in Doc. I, p. 151.

vizio nell'area della salute della popolazione povera con ambulatori e servizi negli ospedali nell'infermerie.

La Congregazione avrebbe dovuto essere rappresentata da un ventaglio ampio, composto dalla molteplicità di doni e di talenti, dove tutte, secondo la propria capacità e tendenza, avrebbero dovuto essere utili nella missione evangelizzatrice, offrendo il loro apporto nel servizio verso i poveri come educatrici, infermiere, catechiste, professoresse, dottoresse, dentiste, avvocati, medici ecc.

Le missionarie non dovrebbero limitarsi ad essere solo professioniste, ma utilizzare le loro specializzazioni in ogni area per stare con le persone, per servirle e riuscire a comunicare loro il Dio Vivente, che è la ragion d'essere della vita di tutti gli uomini.

Per questo i nostri Fondatori insistevano: la missione della suora non finisce nell'impartire lezioni di ginnastica, di musica, di matematica, di letteratura ma stando accanto ai giovani e ai bambini il suo scopo ultimo è di trasmettere loro il contenuto più bello della vita, riscaldando i loro cuori con l'amore di Dio<sup>32</sup>.

Sul campo dell'attuazione le suore dovrebbero essere specialiste nel promuovere la comunione, la riconciliazione e la solidarietà. A questo fine le suore devono essere preparate spiritualmente, umanamente e culturalmente, perché il servizio dell'evangelizzazione deve mirare sempre alla promozione integrale dell'uomo.

Queste sono tante possibilità che la missionaria trova per instaurare una relazione di madre, sorella e amica in modo che le persone possono essere sostenute dalla solidarietà e dalla comunione che sgorgano dal cuore amoroso di Dio. Per questo insiste che tutte le azioni devono essere celate dalla carità. In poche parole i nostri Fondatori riassumono ciò che loro intendono per missione:

*“La parola” missionaria “abbraccia tutte le possibili attività filantropiche e sociali, impregnando tutto dell'amore di Cristo. Proprio così questo pensiero: il missionario deve dedicarsi a tutte le attività necessarie della missione. Le competenze necessarie delle Suore si riassumono in una vera carità cristiana, nel vedere nelle anime loro affidate l'immagine stessa di Dio, e le spinge a perfezionarle nell'amore di Dio e della Chiesa”<sup>33</sup>.*

#### 4. COMUNITÀ PLURICULTURALE E L'ESIGENZA DELL'INTERCULTURALITÀ

Il Carmelo missionario che inizia il 3 luglio 1925 riunendo il piccolo nucleo di Modica e quello di Roma a Santa Marinella per le vie

<sup>32</sup> Cfr. Circ., ottobre 1968 in Doc. III, p. 217.

<sup>33</sup> Circ., ottobre 1948 in Doc. III, p. 61.

misteriosamente misericordiose della Provvidenza<sup>34</sup>, passati alcuni mesi accoglie vocazioni provenienti da altri paesi. I fondatori volevano dare un volto missionario al primo gruppo. Non si voleva fin dall'inizio il carattere della monoculturalità.

La Congregazione nasceva in una data cultura, ma avrebbe dovuto fin dall'inizio costituirsi in gruppo internazionale. Una congregazione missionaria deve nascere già internazionale, proprio perché il gruppo, qualunque sia la sua origine, dovrebbe prendere coscienza della diversità. Già dal nucleo iniziale si dovrebbe fare l'esperienza dell'interculturalità, perché il gruppo missionario deve imparare a convivere con il diverso e i suoi membri dovrebbero essere preparati ad affrontare realtà diverse.

L'intento di costituire un gruppo internazionale secondo i criteri di comprensione della missione dei fondatori, era quello di aiutare le persone a liberarsi dalle categorie monoculturali<sup>35</sup>, evitando il rischio di chiusura in una singola cultura e tradizione. Per i fondatori chi si chiude nella propria cultura e tradizione non sarà mai un vero missionario, perché la chiusura non permetterà mai di comprendere lo "spirito" di altri paesi per integrarsi e accedere alla comunione<sup>36</sup>.

Nell'ideale dei fondatori la proclamazione dei valori del Vangelo comporta la necessità di essere un segno di unità e di riconciliazione nei luoghi, razze e culture, conforme ad un principio educativo fondamentale che è quello dell'unità nella diversità. Il processo di incarnazione è fatto all'interno del gruppo multiculturale, in cui ogni membro deve spogliarsi del proprio "IO", tradizione e cultura, per formare il "NOI" plurale, nell'unità.

## 5. INCULTURAZIONE

L'apertura all'universalità non è stata una conquista facile per la Chiesa stessa che ha dovuto cambiare la mentalità secondo quanto ispirava lo Spirito attraverso i segni del tempo. Infatti se pensiamo

---

<sup>34</sup> Circ., luglio 1947 in Doc. III, p. 45.

<sup>35</sup> La monocultura, nel nostro caso, sarebbe applicata alla comunità che si costituisce solo di un'unica cultura, cioè comunità solo delle suore italiane o solo delle suore brasiliane. Una Congregazione missionaria dovrebbe preoccuparsi nel costituire comunità tutte internazionali e tutte Le Suore dovrebbero fare l'esperienza di interculturalità fuori dal proprio paesi.

<sup>36</sup> Cf. Let., Olanda 13 ottobre 1937 in Doc. II, p. 209.

all'inizio del cristianesimo, questo è stato il primo dilemma che ha messo in crisi la comunità madre di Gerusalemme e ha visto per un po' di tempo contrapposti Pietro e Paolo. Il nome di questo problema si chiama inculturazione. È possibile cogliere il segreto di ciò, se si pensa al carisma come fermento, sale all'interno di un impasto sia esso di grano o di segala o altro, il cui compito non è di cambiare la "massa" ma di lievitarla e darle sapore.

"Per un'autentica inculturazione sono necessari atteggiamenti simili a quelli del Signore, quando si è incarnato ed è venuto, con amore e umiltà, in mezzo a noi. In questo senso la vita consacrata rende le persone particolarmente adatte ad affrontare il complesso travaglio dell'inculturazione, perché le abitua al distacco dalle cose e persino da tanti aspetti della propria cultura. Applicandosi con questi atteggiamenti allo studio e alla comprensione delle culture, i consacrati possono meglio discernere in esse gli autentici valori e il modo in cui accoglierli e perfezionarli con l'aiuto del proprio carisma"<sup>37</sup>.

## 6. MISSIONE COME INCARNAZIONE NELLA REALTÀ

### 6.1. *Non separare il sociale dal religioso*

All'origine della missione c'è Gesù che viene inviato dal Padre: "Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi"<sup>38</sup>. L'esperienza di itineranza di Abramo "Esci dalla tua terra", o vai oltre gli oceani, è parte dell'esperienza missionaria di Padre Lorenzo e quindi insiste: "le missioni saranno "pietra" di prova per il nostro Istituto"<sup>39</sup>.

Dall'esperienza che le Suore hanno fatto in S. Marinella agli inizi della fondazione, abbiamo un altro criterio che guida la comprensione dei fondatori in relazione alla missione come inserimento nell'ambiente e nella situazione missionaria del luogo. La solidarietà, la condivisione, la comprensione e l'azione all'inizio della fondazione, ha reso possibile l'inserimento delle Suore nella realtà del luogo che ha facilitato il criterio di non separare, nell'azione apostolica, il sociale dal religioso.

---

<sup>37</sup> V C ,79.

<sup>38</sup> Gv 20, 21.

<sup>39</sup> Circ., luglio 1947 in Doc. III, p. 45.

## 6.2. *Collaborare con la Chiesa locale e gli Istituti missionari*

Prima di tutto bisogna evocare un'espressione indispensabile a tutti i missionari che è quello di avere coscienza ecclesiale, cioè la consapevolezza che non sono cristiano da solo, ma inserito nella Chiesa, la comunità dei chiamati, la famiglia dei figli di Dio, popolo di Dio.

Le missionarie dovrebbero lavorare in collaborazione con la Chiesa locale e gli istituti missionari. Quando già anziano P. Lorenzo seguiva da vicino i cambiamenti tanto della società quanto della Chiesa nell'evento del Concilio Vaticano II. A quasi 80 anni di età, ringraziando il Signore per il *Decretum Laudis* della Congregazione, continua la missione di spronare le Suore a non fermarsi mai nel cammino intrapreso. E dice:

*“Ed ora? Dobbiamo riposarci sui nostri allori? No, no, mie care consorelle: è dovere nostro di aiutare la Chiesa nei suoi grandi scopi di evangelizzare tutto il mondo! Grandioso movimento mondiale per scuotere tante anime e spingerle a riconoscere e ad entrare nella Chiesa cattolica?”<sup>40</sup>.*

P. Lorenzo segue da vicino una nuova era per la Chiesa e per il mondo soprattutto con il Concilio Vaticano II. Ci permette di intravedere quale collaborazione con le Chiese locali e con gli istituti missionari intendeva P. Lorenzo.

*“Missionarie del Crocifisso! Siete e dovete rimanere missionarie: scopo della Congregazione è la vita missionaria. È bene e buono aiutare i Padri Missionari nelle loro necessità materiali, ma è meglio, cento, mila, milioni e miliardi di volte, aiutarli nella loro vita missionaria: insegnando a tutti e tutte la via del Signore”<sup>41</sup>.*

Se all'inizio i nostri fondatori si contentavano dell'attività svolta dalle Suore come sagrestane per curare i vasi sacri e gli arredi della Chiesa, cucinare per i padri o con la catechesi ai bambini ecc, sente che l'ora è arrivata di lanciare le Suore alle acque più profonde dicendo: “milioni, miliardi di volte aiutare i Padri Missionari nella loro vita missionaria insegnando a tutti e tutte la via del Signore”. Questa

<sup>40</sup> Circ., dicembre 1963 in Doc. III, p. 192.

<sup>41</sup> Let., senza data (si suppone 1962) in Doc. IV, p. 149. La sottolineatura è di P. Lorenzo.

sottolineatura è molto importante per capire il grado di preparazione che volevano i nostri fondatori.

### 6.3. *Necessaria preparazione delle Suore per una fattiva collaborazione*

Fin dall'inizio dell'Istituto P. Lorenzo ha ribadito l'esigenza della necessaria preparazione e formazione delle Suore<sup>42</sup>, non perdendo mai l'opportunità per richiamare le Suore all'urgenza di questa necessità:

*"Scrivo queste poche righe per spronarvi sempre più nella vita apostolica missionaria: ricordatevi che senza istruzione non vi è possibilità di andare avanti, perciò le giovani suore devono fare il possibile per ottenere dei diplomi. Siccome quasi impossibile che dall'Italia si parta con i diplomi, che oggigiorno si richiedono in tutte le nostre case, è necessario che ci pensiate voi con le giovani novizie e con le aspiranti. Perciò aumentate delle giovani vocazioni e fate che queste siano pronte a tutti gli studi superiori"*<sup>43</sup>.

Già nel 1960 il nostro Fondatore percepiva i grandi cambiamenti della società nel mondo moderno. Se ha insistito sulla formazione fin dall'inizio della fondazione come una necessità pressante per svolgere le missioni, i segni del tempo nei cambiamenti del pensiero moderno lo ha portato a insistere ancora più fortemente sulla necessità della preparazione culturale:

*"Ricordate la nostra missione "l'educazione della gioventù": ai tempi d'oggi si esige molto studio e una buona preparazione culturale. Quindi, chi è chiamata allo studio non perda tempo, ma vi si dedichi con cosciente responsabilità e sia così di aiuto per svolgere santamente la nostra grande missione sulla terra"*<sup>44</sup>.

Secondo il nostro Fondatore le Suore missionarie che sono al servizio del popolo di Dio nelle diverse situazioni e contesti devono essere a conoscenza del linguaggio del mondo in cui vivono e per questo insistere sempre sulla preparazione non solo di se stesse ma della gioventù di cui si occuperanno:

*"Ricordiamo però a tutte le nostre Suore che ai nostri giorni, più che nel passato, si ha la necessità di essere istruite anche nelle scienze profane,*

<sup>42</sup> Circ., 1962 in Doc. III, p. 185.

<sup>43</sup> Let., senza data (si suppone 1962) in Doc. IV, p. 149.

<sup>44</sup> Circ., 1960 in Doc. III, p. 171.



*perciò bisogna far tutto per far conseguire alle giovani suore una cultura, anche superiore a quella comune, per poter aprire scuole di ogni tipo, oggi così contese agli Istituti religiosi. Una buona istruzione è, oggi giorno, una necessità, e noi nella nostra esperienza abbiamo dovuto constatare che una giusta scienza delle cose naturali aiuta molto alla formazione spirituale delle Suore*"<sup>45</sup>.

Verso le persone responsabili delle comunità il nostro Fondatore aveva sempre una parola per spingerle ad affrontare con coraggio le diverse situazioni, come pure per saperle gestire con saggezza, perché le strutture o l'impostazione della vita comunitaria e lo svolgimento delle missioni fossero rivolti sempre a profitto della Chiesa e di tutti: *"Sii un po' larga di idee e d'intraprese, guarda lo scopo delle missioni e volgi tutte le attività a questo scopo, non tralasciando però la preghiera e gli atti della comunità"*<sup>46</sup>.

Alle responsabili delle comunità un appello:

*"Raccomandiamo però di non sterilizzare la vita spirituale delle consorelle, richiudendola in una esterioresità getta di un pietismo inattivo e sconsolante. Siano esse invece le prime ad inoltrarsi con prudenza, è vero, alla sublime conquista delle anime"*<sup>47</sup>.

La missionaria deve estendere la sua coscienza missionaria che richiede di superare la mentalità ecclesiale della "cura di anime". In questo momento ci accorgiamo che non ci sono più "anime" da curare ma persone. Persona che è una realtà complessa nella sua irripetibilità, unicità, e individualità, ma che è "relazione". Si riporta allora l'attenzione al grande movimento dell'evangelizzazione. Ci interessa avere al centro il Vangelo. Le realtà complesse non vanno trattate solo con la buona volontà. È il grido di P. Lorenzo che echeggerà lungo la storia della Congregazione:

*"Prima e suprema legge spirituale per le Suore è di avere una buona istruzione civile e religiosa, perciò vi preghiamo di prendere a cuore le nostre parole e di aiutare negli studi le apostoline, le probande, nel noviziato e fuori di esso. Prendete diplomi, prendete diplomi, prendete diplomi. Comprendo che le suore più anziane avranno difficoltà ad adeguarsi a questo programma. Ma io vi prego vivamente, caldamente, fer-*

<sup>45</sup> Circ., 1962 in Doc. III, p. 185.

<sup>46</sup> Let., S. Marinella 27 luglio 1949, in Doc. IV, pp. 229-231.

<sup>47</sup> Circ., Natale 1960 in Doc. III, p. 171.

<sup>48</sup> Let., senza data (si suppone 1962) in Doc. IV, p. 149. La sottolineatura è di P. Lorenzo.

*vidamente di aiutare questa nostra piccola barca verso gli studi, anche i più alti: perché no? Siate, vi prego, vi scongiuro, di essere d'accordo con noi: aiutate la gioventù a studiare*"<sup>48</sup>.

## 7. I DESTINATARI PRINCIPALI DELLA MISSIONE – LA GIOVENTÙ E I POVERI

Un aspetto relativo al Carisma che sottolineiamo riguarda lo stile con cui bisogna gestire le opere. L'articolo 1 del capitolo 12 (1925) dice "non si accetteranno scuole se non quelle destinate ai figli del popolo più povero". Emerge qui l'attenzione della Congregazione alla gioventù più diseredata ed emarginata e questa connotazione dovrebbe caratterizzare l'apostolato educativo della Congregazione.

Fin dalla primitiva comunità cristiana<sup>49</sup> era chiara la consapevolezza che all'interno della comunità dei credenti non dovevano esserci forme di povertà, perché questa avrebbero smentito la verità della fede cristiana. Anzitutto, la povertà che nella Chiesa è uno "scandalo" va eliminato, pena la credibilità della Chiesa stessa e la fedeltà a Cristo. Il carisma missionario che deve essere tradotto nel servizio è non solo il servizio della carità, ma anche quello di impegnarsi per eliminare ogni forma di povertà o, come diremmo oggi, rimuovere le cause della povertà. Si tratta di un impegno che non va vissuto come semplice "attività", bensì come "vocazione". Il nostro impegno si vincola alla causa della giustizia, della pace, dei diritti umani e alla difesa dell'integrità del Creato. Collaboriamo con le persone e i gruppi che si dedicano al bene comune con attenzione rivolta alle persone e alla propria maturazione.

Nell'esposto presentato al Card. Vico, P. Lorenzo sottolinea come svolgerebbe la vita missionaria:

*"Nutrendo da molto tempo un vivo desiderio per il bene delle anime, ho voluto intraprendere, insieme a delle nostre Terziarie Carmelitane Regolari, la fondazione di un Istituto dedicato alla Santa Carmelitana, S. Teresa del Bambino Gesù il cui scopo sarebbe la vita missionaria, non solo nelle missioni propriamente dette ma anche nel nostro Continente. Questa vita missionaria si svolgerebbe specialmente a profitto della gioventù abbandonata o povera, per mezzo del catechismo e scuole di lavoro*"<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Cf At 2, 44-45; 4, 32-37

<sup>50</sup> Esposto al Cardinale Vico, 23 maggio 1925 in Doc. I, p. 309.

Un altro elemento per trovare e discernere i destinatari della missione ci offre ancora in un altro brano, motivando la ragion d'essere dell'Istituto:

*“In futuro si vuole attendere in modo speciale alla Direzione di Asili e Laboratori, all'educazione della gioventù abbandonata e si cercheranno più volentieri i piccoli centri e le campagne più necessitanti di aiuto spirituale”<sup>51</sup>.*

La gioventù è una opzione fondamentale per la Congregazione fin dall'inizio del dialogo di P. Lorenzo e M. Crocifissa che cominciò nel 1924. Se M. Crocifissa svolgeva attività di assistenza alle bambine e ai giovani disagiati, secondo P. Lorenzo, nelle missioni si sarebbero dovuti privilegiare i giovani che sono più bisognosi della formazione, costituendo un'età nella quale si consolida la personalità. Facendo una rilettura della sua vita a 64 anni di età, P. Lorenzo riconsiderando la sua età giovanile constatata quanto è importante l'influsso non soltanto della famiglia, ma soprattutto della Chiesa e delle scuole:

*“Ringrazio il Signore perché oltre alla buona scuola avuta dai Carissimi, la mia famiglia mi ha dato l'esempio di religione, non mancando mai in quegli anni giovanili alle Sante Messe”<sup>52</sup>.*

Lo scopo dell'Istituto è stato ricordato sempre senza sosta:

*“Lo scopo dell'Istituto è di accogliere la gioventù, non solo per istruirla, ma specialmente per accendere nei cuori dei piccini e dei grandi un amore senza confini. Giusto e santo è lavorare per la gioventù, ma noi abbiamo uno scopo sorpassante ogni altro: amare, amare, amare profondamente Gesù”<sup>53</sup>.*

Le Suore erano invitate a stare con i giovani, farsi giovani con loro, ma con un obiettivo molto preciso. Lo scopo della Congregazione non finisce nelle opere: Scuole, Oratorio ecc. Il coinvolgimento delle Suore con i bambini e i giovani non finisce nel rapporto formale di maestre, di professoresse, di assistenti o ancora di direttrici. Nel programma da svolgere d'accordo con le leggi di educazione del Paese, la religiosa ha uno scopo, una missione molto particolare che è quella della ragion d'essere Carmelitana Missionaria:

---

<sup>51</sup> Esposto al Cardinale Boggiani, dell'8 settembre 1929 in Archivio Postulazione Madre Crocifissa, fald. 2, cart. 245.

<sup>52</sup> Ms a, p. 11.

<sup>53</sup> Circ., 1968 in Doc. III, p. 215.

*“Voi suore avete una vocazione divina: lavorare nelle anime con l'amore a Gesù e alla Madonna; cercare il modo di attrarre la gioventù non solo per educarla, ma per guidarla nella via del cielo! Lavorate dunque con l'ideale di portare in cielo le anime affidate alle vostre cure. Avete tanta facilità di arrivare ai cuori dei piccoli inculcando il pensiero di un Dio Buono, cercando di far loro comprendere la bontà di Gesù e di Maria, indirizzando le giovani alla scelta dello stato di vita secondo la divina volontà! Questo lavoro è difficile, ma con l'aiuto del Signore potrete fare tanto, tanto bene”<sup>54</sup>.*

## 8. A MODO DI CONCLUSIONE

Il tema della missionarietà è un tema che rimarrà sempre aperto. In modo particolare chi desidera capire più profondamente quello che lo Spirito ha voluto suggerire ai nostri fondatori e tradurlo nella vita quotidiana dovrebbe, prima di tutto, essere aperto allo stesso Spirito in un atteggiamento di grande umiltà e, per la luce da lui elargita, entrare in un processo di discernimento per capire ogni indicazione e arrivare a una sintesi che rappresenterà il consenso di tutte le persone che hanno a che vedere con il Carisma missionario riletto alla luce dell'orientamento della Chiesa.

In forza del carisma missionario le suore Carmelitane sono chiamate a realizzare il grande desiderio di S. Teresina: la conversione del mondo intero. L'espressione “conversione del mondo intero” fu riferito dai fondatori per significare la passione missionaria della Santa di Lisieux: “amare Gesù e farlo amato da tutti” perché il Regno di Dio cresca in mezzo agli uomini. Diventare essenzialmente le aspostole dell'amore ad esempio della Patrona di far amare a tutti il buon Dio come lo amava, rivelato nel Figlio Gesù, è la missione delle Suore Missionarie Carmelitane nella Chiesa e nel mondo.

---

<sup>54</sup> Circ., Pasqua 1966 in Doc. III, p. 207.

SPOUSAL HOSPITALITY AND THE DOCTRINE  
OF ST. JOHN OF THE CROSS

JAKUB WALCZAK, O.CARM.

Nowadays, hospitality is most often identified with the art of welcoming guests. If it is thought about hospitality, it is done in the context of common feasting at one table, not infrequently among friends or among people who have known each other quite well. When we look, for instance, at the etymology of the word hospitality presented in Émile Benveniste's dictionary *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*,<sup>1</sup> we can see that it has much more deeper meaning, and that the one perpetuated presently impoverishes it and, perhaps, distorts it to some extent. The search for this deeper meaning of hospitality and subsequently for its particular aspect, that is spousal hospitality, will be the subject of the first part of this article. Its results will be a starting point for the second part in which I will demonstrate that the whole doctrine of St. John of the Cross essentially might be viewed from the perspective of this particular aspect of hospitality, which I call the spousal hospitality.

1. The Concept of Spousal Hospitality

The aim of this first part of the article is to explain the meaning of the metaphor *spousal hospitality*. Initially I will investigate the etymology of the word hospitality. I will next outline the biblical roots of the spousal relationship as a way to describe the relationship between God and human beings. Finally, I will dedicate the last section of this part to the metaphor of *spousal hospitality*.

---

<sup>1</sup> ÉMILE BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris: Les éditions di Minuit, 1966.

### 1.1 The Word *Hospitality* and its Etymology

I will start from the etymology of the word hospitality. A friendly treatment of guests or strangers, and being hospitable are only some of the run-of-the-mill definitions of hospitality we can find in etymological dictionaries.<sup>2</sup> However, they do not reflect the depth that hospitality conceals. The classic and comprehensive study of Émile Benveniste mentioned above is a good place to begin. He investigates the Latin word *hospes* which means guest and from which the word hospitality derives.<sup>3</sup> Benveniste analyses separately two terms: *\*potis* and *hostis*.<sup>4</sup> These are primary roots of the elements *\*hosti-pet-s* of which the word *hospes* as a compound word consists.

The term *\*potis* appears as “master” or “husband” in Sanskrit or in Greek. It is also presented in compound words, whose first element meant the name of a social unit: for example master of the house or master of the clan. Therefore *hospes* literally means “the guest master” (*le maître de l’hôte*).<sup>5</sup> We now have the first aspect of the concept of hospitality: the power the host has as a master. He has an authority to welcome or refuse, to include or exclude whomever he wishes. The French philosopher Jacques Derrida postulates something more: beside giving a welcome in his house the host remains in his house and sets the rules of hospitality. This means that there is no unconditional welcome into the house of the host.<sup>6</sup>

The roots *-pet-*, *pot-*, and *-pt-*, however, originally meant personal identity. In the Indo-European linguistic family, these roots form the basis of a series of adjectives, signifying variously “himself” (*lui-même*) and “of himself” (*de lui-même*). Therefore *\*potis* relates not only to the master, but to the master who is “eminently himself” (*éminemment lui-même*), the only one who matters, who assumes, who undertakes the personality and identity of the whole group. The only one who incarnates them in himself.<sup>7</sup> It seems to be an important

---

<sup>2</sup> Cf. MANLIO CORTELAZZO – PAOLO ZOLLI, *Dizionario etimologico della lingua italiana* Bologna: Zanichelli, 1989, 850; ROBERT K. BARNHART – SOL STEINMETZ, *The Barnhart Dictionary of Etymology* Bronx, N.Y.: H.W. Wilson Co., 1988, 492.

<sup>3</sup> Cf. ROBERT K. BARNHART – SOL STEINMETZ, *The Barnhart Dictionary of Etymology*, Bronx, N. Y.: H.W. Wilson Co., 1988, 492.

<sup>4</sup> Cf. BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 88. Whenever an \* is used it shows that the word is hypothetical; it has been constructed by linguistic scholars; there is no written evidence for its existence.

<sup>5</sup> Cf. BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 88-92.

<sup>6</sup> Cf. JACQUES DERRIDA, ‘Hostipitality’, *Angelaki*, 52000, 3-18, at 4.

<sup>7</sup> Cf. BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 87-91.

observation as it demonstrates that the concept of hospitality is linguistically rooted in the notion of “*personal identity*”. Therefore the master who offers hospitality has to be the master at home and this is not just a dwelling place, but the fact that the master resides within his or her identity where he or she is “*at home*”, “*eminently him or herself*”<sup>8</sup> and opens not merely the door to his or her house, but also the door to his or her identity.

The second base word, *hostis*, like its gothic counterpart originally meant guest. However, the Gothic word retained its meaning and the Latin *hostis* changed it from guest to enemy. Benveniste sees the explanation in the replacement of the intimate relations between people or clans by abstract relations between impersonal states when communities evolved into large sovereign states. *Hostis* assumed a hostile flavour and is now being applied to the enemy. Since the word *hostis* derives supposedly from the word stranger, we have a favourable stranger who is guest and a hostile stranger who is enemy.<sup>9</sup>

Benveniste demonstrates also that the *hostis* was a foreigner who gained the equal rights as a Roman citizen, however on the basis of pact or contract and remaining in a relation of compensation with the other. The bond of equality and reciprocity was established between them. *Hostis* always seems to involve the notion of reciprocity.<sup>10</sup>

Hospitality, therefore, might be seen as a dynamic encounter that might embody specific kinds of tensions. This encounter between host and the guest might be the source of concern, fear, apprehension, contention, or even hostility. This is because sometimes the host’s power over the guest might be conceived in a menacing manner and sometimes it might be the guest who threatens to overtake the host’s place as master by usurping his home.<sup>11</sup> At times the host who gives a welcome to the guest might be made the hostage of the one who is being welcomed. We might also have the opposite situation: the guest might actually be the host’s enemy. Therefore hospitality poses a question about the stranger, someone whom we do not know, who comes from abroad, someone who does not follow the local customs.<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> Cf. ANA MARIA MANZANAS AND JESÚS BENITO, *Cities, Borders, and Spaces in Intercultural American Literature and Film*, New York: Routledge, 2011, 22.

<sup>9</sup> BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 95.

<sup>10</sup> BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 92-94.

<sup>11</sup> Cf. MANZANAS AND BENITO, *Cities, Borders, and Spaces in Intercultural American Literature and Film*, 22.

<sup>12</sup> Cf. CLAUDIO MONGE, *Dieu hôte. Recherche historique et théologique sur les rituels de l'hospitalité*, Bucarest: Zeta Books, 2008, 7.

The host might be a prisoner in the metaphorical house of his particular ideas, subjectivity or projections and it might be the guest who liberates him. The encounter constitutes a space for reciprocity.<sup>13</sup> It is said that there is a thin line between love and hate. Similarly there is a close relationship between *hostility* and *hospitality*. This is why Jacques Derrida coined the term *hostipitality* (*hostipitalité*) to emphasise the fact that the ambivalent nature of hospitality inextricably links it with the possibility of violence.<sup>14</sup>

Our daily practice of being hospitable to others is thus connected with the risks involved in openness and welcome. What we should consider is the extent to which the host ought to welcome the other: the guest, stranger or foreigner, the one without a proper name, without any identity marker. There emerges the problem of conditions of hospitality.

Even the above cursory etymological analysis of the word hospitality helps us to understand that hospitality is something more complex and deeper than merely more or less official social event or common feasting at one table or just skills of welcoming guests or visitors. On the one hand, it is defined by reciprocity, exchange and openness of the host who opens the door of his house, who opens the door of his identity and gives a welcome to a guest who can sometimes be unknown, a foreigner, a stranger, someone without a name, or completely unknown to the one who opens the door. On the other hand, it is defined by power, mastery, upholding and protection of one's own identity. Therefore, hospitality involves the giving of oneself to the other but also the preservation of clear boundaries between the self and the other.

## 1.2 Our Relationship with God as a Spousal Relationship

The analysis from the first section was based solely on the etymology of the word hospitality in isolation from any worldview. The theme of Christian hospitality, even if interesting, goes beyond the scope of this article. It is worth noting, however, that hospitality in Christianity has its own long tradition and it is firmly rooted in the Bible. Our Christian understanding of hospitality deepens even much

---

<sup>13</sup> Cf. HENRI JOZEF MACHIEL NOUWEN, 'Hospitality', *Monastic Studies*, 101974, 1-28, at 8; See HENRI JOZEF MACHIEL NOUWEN, *I tre movimenti della Vita spirituale. Viaggio spirituale per l'uomo contemporaneo*, Brescia: Queriniana, 2002, 59; See JACQUES DERRIDA, *Of Hospitality*, Stanford: Stanford University Press, 2000, 123-125.

<sup>14</sup> Cf. DERRIDA, *Of Hospitality*, 45.



more its meaning, because it is not merely a kind of philanthropy or humanitarianism and becomes the sign of our faith in God and a form of charity towards others.

Assuming the existence of Triune God, Christianity bases all human activity on two commandments of love: one towards God and the other towards other person. They determine three relationships: between God and a human person, between two human beings, and between oneself and another human being. In this section I will focus on the relationship between God and a human person.

Reading the Bible we can easily see that despite the repeated unfaithfulness of human beings, divine fidelity to and love for us remained steadfast. Both Old and New Testament make this very clear. What is more, they make use of a bridal metaphor to express the kind of love that God has for his people.

An example, we can find in the book of the prophet Hosea (cf. Hos 2,4-25). According to Renzo Infante and Vincenzo Battaglia, the spousal imagery is of a psychological character connected with the experience of more profound and intense ties between man and the divinity.<sup>15</sup> Hosea may have been the first, but he was not the only one to apply the spousal metaphor in his writings. There might be mentioned the prophets, Isaiah (Is 1,21-26; 5,1-7), Jeremiah (cf. Jer 2,1-4,4; 31,1-22.27-37), Zephaniah (cf. Zeph 3,9-20), Ezekiel (cf. Ez 16; 23), Deutero-Isaiah (cf. Is 49,14-26; 54,1-10), Trito-Isaiah (cf. 61,10-62,12), Baruch (cf. Ba 4,5-5,9), and the authors of some of the psalms: Ps 19(18), Ps 45(44).

In the context of St. John of the Cross and his writings it is worth mentioning the collection of songs known as the "Song of Songs". Its importance for John of the Cross is well known. In his works, St. John of the Cross has 1653 quotations from the Bible: 1538 explicit and 115 implicit. Without repetitions he quotes "Song of Songs" 73 times, but 162 times if we include repetitions and different redactions of some of his works.<sup>16</sup> The Bible was obviously an important source for this mystic, but the "Song of Songs" is by far the most persistent influence on John's "Spiritual Canticle".<sup>17</sup> Its special significance for John can

---

<sup>15</sup> Cf. RENZO INFANTE, *Lo sposo e la sposa. Percorsi di analisi simbolica tra Sacra Scrittura e cristianesimo delle origini*, Milano: San Paolo, 2004, 10; Cf. VINCENZO BATTAGLIA, *Il Signore Gesù sposo della Chiesa*, Bologna: Edizioni dehoniane, 2001, 26.

<sup>16</sup> Cf. JOSÉ L. MORALES, *El cantico espiritual de San Juan de la Cruz: su relación con el Cantar de los Cantares y otras fuentes escriturísticas y literarias*, Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1971, 15.

<sup>17</sup> Cf. COLLIN P. THOMPSON, *Poet and the Mystic: A Study of the Cantico Espiritual of San Juan de la Cruz*, Oxford: Oxford University Press, 1977, 60.

be seen in his desire to listen to the “Song of Songs” being read to him before his death.<sup>18</sup> He applied the spousal symbolism presented in the “Song of Songs” in his “Spiritual Canticle”.

In the New Testament Jesus Christ is seen as a Bridegroom. Quite explicit identification we can find in Chapter three of the Gospel of John (cf. Jn 3,28-30). Some of the parables in the Synoptic Gospels (Mk 2,19-20; Mt 9,15; Lc 5,34-35; Mt 22,1-14; 25,1-13) present future messianic period using the image of wedding feast. The kingdom of heaven is identified with the wedding feast that a king prepares for his own son.<sup>19</sup> While the Church as a whole is always Bride, the faithful taken separately are guests at the wedding feast.<sup>20</sup> We can also find a reference to a mysterious wedding garment (cf. Mt 22,11) which has received various interpretations. One of them suggests that it is a symbol that questions believers regarding an openness to live in relationship with Christ in a spousal way and, as a result, to be available to His community.<sup>21</sup> The spousal metaphor is also used in the book of Revelation where the Bridegroom is identified with the Paschal Lamb (cf. Rev 19,6-9) emphasising in this way the love between God and His people. Exactly as it was in the Old Testament where the same metaphor of marriage described the covenant relationship between God and His people.

The understanding of the relationship between God and human beings as a spousal relationship is well rooted in the Bible as a whole. It is not a preserve of one biblical book, for example of the *Song of Songs*, but over the centuries many biblical authors have consistently used exactly the same imagery or metaphor to depict precisely the same reality which is our human relationship with God. St. John of the Cross, therefore, applied and developed something that already belonged to the Christian tradition.

### 1.3 The Idea of Spousal Hospitality

We are all invited to the Messianic wedding feast during which God will be our Host and we will be His guests. For the time being,

---

<sup>18</sup> See more about his death in: CRISÓGONO DE JESÚS, *Vida de san Juan de la Cruz*, Madrid: Editorial Católica, 1982, 384-406.

<sup>19</sup> Cf. LUIS A. SCHÖKEL, *I nomi dell'amore. Simboli matrimoniali nella Bibbia*, Casale Manferrato: Piemme editrice, 1998, 79.

<sup>20</sup> Cf. ULRICH LUZ, *Vangelo di Matteo*, vol. 3., Brescia: Paideia editrice, 2013, 306.

<sup>21</sup> Cf. MAURO MERUZZI AND LUCA PEDROLI, *Venite alle nozze. Un percorso biblico sulle orme di Cristo – Sposo*, Assisi: Cittadella editrice, 2009, 44.

however, during our earthly life everything is the other way around. We are hosts and God comes to us as our Guest. Note that the situation changed after the original sin. Before the original sin, in the Eden garden Adam and Eve were guests and God was the owner of the garden, He was their Host. Since our first parents broke the rule of hospitality set by God by eating the prohibited fruit, they were expelled from the garden. God, however, did not leave human beings stranded, but continued to accompany them until eventually he came into the world as a man. He came to his own, but not everyone gave him a welcome (cf. Jn 1, 11). He is standing at the door, knocking, and having hope that the host opens the door and He will come in to share a meal at the host's side. (Rev 3,20). St. John of the Cross uses this passage from the book of Revelation in his work "Spiritual Canticle" where he depicts the state of mystical union with God, which he calls spiritual marriage (cf. CB 14&15, 29; 22,3). For John such a deep relationship with God and such a high level of spiritual life remains our primary human vocation and not something reserved for a chosen group of people.<sup>22</sup>

God waits for the openness and reception from our human side, He waits for our hospitality. It is not an ordinary kind of hospitality, because we are the host of our divine Guest and at the same time we remain His creatures and disciples. What is more we will be judged by Him. These three things characterise this very strange host-guest relationship. The openness and welcome given to God that includes the hope that engaging with God will ultimately lead to mystical marriage I call a spousal hospitality. This is unique and particular kind of hospitality and I use the term spousal hospitality to describe it.

Normally it is the host who establishes the rules of hospitality that is offered and when that hospitality ceases. In this case it is our divine Guest who establishes the rules under which our hospitality is accepted. He demands from us the exclusivity, which is not reciprocal, because God invites all the people into the same spousal relationship with Him. It has to be an exclusive openness and reception given to God from our human side that refuses all openness and receptivity to idols, as the first commandment dictates. It does not exclude the commandment of love of our neighbour. We can and what is more we should be open and receptive to other people and to other things yet only as long as such openness and receptivity are compatible with our

---

<sup>22</sup> Cf. JAKUB WALCZAK, *Christian Life as Spousal Hospitality. An Implicit Theme in the Writings of St. John of the Cross*, Rome: Gregorian University Press, 2016, 50-51.

relationship with God. There cannot simply be a situation in which someone or something else takes God's place in human heart and life. It means that we must refuse hospitality every time when it might be harmful for our relationship with God. Such understood hospitality is not easy to practise and live, because sometimes if we want to be closer to God and to make one step forward in our spiritual life we have to refuse even something that, in itself, is good. We can think of the scene from the Gospel of Luke where Mary rather than Martha choose the better part (cf. Lc 10,38-42).<sup>23</sup>

## 2. Spiritual Development in the Writings of St. John of the Cross from the Perspective of Spousal Hospitality

This part of the article will be an attempt to read St. John of the Cross in terms of spousal hospitality understood as an exclusive openness and welcome towards God in the hope of mystical union with Him. It will give an opportunity to look at the teaching of John from a new perspective and to express what he said in his writings using the categories of openness, welcome, acceptance, and receptivity, which we know from our daily human relationships. I genuinely believe that this approach will give a new and helpful tool for interpreting John. Such a tool might be useful especially for those who find difficulty in overcoming the barrier of the technical language that John uses.

### 2.1 In What Sense Hospitality Appears in John's Writings?

The base word, *hospitality*, does not appear at all in the writings of St. John of the Cross. We cannot find there any direct reference to this attitude. It does not occur either, for instance, in the Old Testament, and yet we can speak about practise of hospitality in the Old Testament. This is why a logical question is: can we talk about hospitality in this situation? And if the answer is yes, in what sense can we look at this doctrine from the perspective of hospitality? It is true that the word hospitality does not appear at all in John's writings. It is also quite likely that he himself did not think in these categories. He used categories of the nights of purifications and the mystical union with God. In my opinion it is not so much important a term itself like hospitality or spousal hospitality, but in the first instance my

---

<sup>23</sup> Cf. WALCZAK, *Christian Life*, 52-53.

understanding of them. In this case important are attitudes of openness, reception and exclusivity towards God in the simultaneous lack of openness, refusal of reception and of exclusivity towards anything that is opposed to God. When we examine the vocabulary attached to the affective sphere used by John in his, we can notice that all these attitudes are constantly present. This is why we can talk about spousal hospitality as an implicit theme in the writings of John of the Cross.

### 2.1.1 The Affective and the Hospitality Vocabulary of St. John of the Cross

With regard to the affective sphere, the word that John of the Cross uses most frequently (1806 times) is love (*amor*). They are used in two different context: love directed towards God (*amor de Dios*) and love directed towards oneself (*amor propio*).<sup>24</sup> We read in the “Spiritual Canticle”: «She is conscious that love is so valuable in her Beloved’s sight that He neither esteems nor makes use of anything else but love, and so she employs all her strength in the pure love of God, desiring to serve Him perfectly (CB 27,8)». In another place we find: «And even in dealing with God Himself she has no other style or manner than the exercise of love, since she has now traded and changed all her first manner of dealing with Him into love (CB 28,2)». These quotations demonstrate that the bride knows she has become more open to her love for God and less open to her love for anything that is opposed to God.

We can notice the similar pattern in case of words like appetite (*apetito*) (cf. CB 28,5-6; CB 28,7), pleasure (*gusto*) (cf. CB 9,5; CB 27,8; CB 28,7), “possessive attitude” (*propiedad*) (cf. CB 2,8), “to desire” (*desear*) (cf. CB 34,5-6), desire (*deseo*) (cf. CB 22,6; CB 40,7), emotion (*afecto*), affection/passion (*afección*), affection (*afición*) (cf. CB 27,7; CB 34,5; CB 35,5), passion (*passion*) (CB 28,4), heat or warmth (*calor*), ardour (*ardor*), burning love (*derretimiento*), readiness (*prontitud*), vehemence (*vehemencia*) (cf. CB 10,5; CB 12,1; CB 13,2; CB 27,2), longing for (*gana*) (cf. CB 20&21,11), support (*arrimo*) (cf. CB 35,2), satisfaction (*satisfacción*) (cf. CB 10,6), to incline (*inclinarse*) (cf. CB 27,7), tendency/aim (*pretensión*) (cf. CB 38,3), concupiscence (*concupiscencia*) and hunger (*hambre*) (cf. CB 6,4; CB 20&21,7). This

---

<sup>24</sup> Cf. JUAN LUIS ASTIGARRAGA, AGUSTÍ BORRELL AND FRANCISCO JAVIER MARTÍN DE LUCAS, *Concordancias de los escritos de san Juan de La Cruz*, Roma: Teresianum, 1990, 160.

various differently nuanced terminology used by John of the Cross describes different kinds of affective experience, because the objects of these affections refer to all the many different dimensions of our human life. And it is our will that should have control over the affective sphere. All these terms depict the situation in which these affections are consciously directed towards God and mystical union with Him. It means that the person who experience them gradually becomes more open to God and less open to what is opposed to Him. In other words, the openness to God implies closedness to what is opposed to Him. Therefore, the openness to God demonstrates the feature of exclusivity. It means that the re-education of the affective sphere leads to an exclusive openness to God and to exclusive closedness to everything that is opposed to Him. The purification of the affective sphere plays an important role in the doctrine of St. John of the Cross.<sup>25</sup>

I would like to mention two other terms that express the willingness to give a welcome to God, solitude (*soledad*) and preparation for union with God (*disposición para union con Dios*).

We can find the term "solitude", for example, in the context of the stillness of the house (*el sosiego de la casa*) of the individual who has gone through the first nights or purifications and has reached a minimum of freedom and independence from idols and other attachments. At the beginning of spiritual life, the solitude is connected with the arrangement of the affective life.<sup>26</sup> Solitude might be also the place of encounter with the Beloved and lead to an openness to this encounter: «She lived in solitude, and now in solitude has built her nest; and in solitude he guides her; he alone, who also bears in solitude the wound of love» (CB strophe 35). The Bride opens up her solitude by making it a place where she can welcome her Beloved.<sup>27</sup> From the very beginning, solitude is a conscious choice and attitude towards God. It is also essential part of the dynamic of absolute closedness to everything that is opposed to Him so as to demonstrate an exclusive openness to, and welcome for Him.<sup>28</sup>

The Spanish word *disposición* is used 78 times in the original work of St. John of the Cross, nine of them in the "Spiritual Canticle".

---

<sup>25</sup> See more in WALCZAK, *Christian Life*, 28-40.

<sup>26</sup> Cf. GABRIEL CASTRO, "Soledad", in *Diccionario de san Juan de la Cruz*, Burgos: Monte Carmelo, 2006, at 1093.

<sup>27</sup> Cf. XABIER PIKAZA, *El "Cántico Espiritual" de San Juan de la Cruz. Poesía, Biblia, Teología*. Madrid: Paulinas, 1992, 373-375.

<sup>28</sup> Cf. WALCZAK, *Christian Life*, 41.

It is normally translated as preparation or preparedness.<sup>29</sup> We read in the “Spiritual Cantic”: «The soul desires this, not for her own pleasure and glory but because she knows that her Bridegroom delights in this, and **it is a preparation and foretelling of the coming of the Son of God** (*disposición y prenuncio para que el Hijo de Dios venga*) to take his delight in her (CB 17,9)» and «Now that the bride has diligently sought to catch the foxes, still the north wind, and calm the girls of Judea, all of which are obstacles to the full delight of the state of spiritual marriage; and now that she has also invoked and obtained the breeze of the Holy Spirit, as in the preceding stanzas, **which entails the proper preparation and instrument for the perfection of this state** (*el cual es propia disposición e instrumento para la perfección del tal estado*), we must treat of this marriage by explaining this stanza (CB 22,2)». The word *disposición* is used in these quotations in the context of mystical union with God. The bride expresses her desire for this union and a reception that she gives to the Son of God. The term *disposición para* literally means a capacity for something. Therefore, we have an idea of capacity for giving a welcome to God.

The next two quotations from the “Ascent of Mount Carmel” help us to understand better what is necessary to welcome God and to unite with Him:

Manifestly, then, the more that individuals through attachment and habit are clothed with their own abilities and with creatures, **the less disposed they are for this union** (*tanto menos disposición tiene para la tal unión*). For they do not afford God full opportunity to transform their souls into the supernatural (2S 5,4). Consequently, we understand with greater clarity that **the preparation for this union** (*la disposición para esta unión*), as we said, is not an understanding by the soul, nor the taste, feeling, or imagining of God or of any other object, but purity and love, the stripping off and perfect renunciation of all such experiences for God alone (2S 5,8).

What we can notice here is this double attitude of welcome for God and non-welcome for anything opposed to God. What we should do is to refuse everything that tempts us away from God. What is more, all such things should be regarded as unwelcome guests.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Cf. JUAN LUIS ASTIGARRAGA, AGUSTÍ BORRELL AND FRANCISCO JAVIER MARTÍN DE LUCAS, *Concordancias*, 638-639.

<sup>30</sup> Cf. WALCZAK, *Christian Life*, 41-43.

## 2.2 Cultivation of Hospitable Attitude Towards God

John of the Cross writes about mystical union with God above all else and in his writings he describes the whole complex process of spiritual development that leads to such a high level of spiritual life. He sees in mystical union with God the aim of human life.<sup>31</sup> The above presented analysis of the language used by John demonstrated that the whole affective sphere and all our human forces are focusing on and achieving at this state. It is worth noting that reading John's *Romances* number three and four, we can see that the state of mystical union is desired also on the part of God. In the third *Romance* he describes the relationship between God and man in a spousal way, similar to that between bride and groom. In the first part of this article I mentioned about the quotation from the book of Revelation and the image of God who stands at the door and waits the host opens it and gives Him a welcome. All we are invited to a particular and unique form of host-Guest relationship, where God despite being Guest, remains also Creator and as such establishes the rules which might be associated with the teaching of John of the Cross regarding the road to mystical union with God. We can ignore this invitation, refuse it or accept it.

### 2.2.1 Appropriate and Inappropriate Hospitality on the Part of Man

If we accept the divine invitation, we agree to the process of transformation and accept the conditions under which mystical union is made possible. Besides the openness and welcome given to God a key condition is exclusivity that makes demands on the whole person. John of the Cross depicts the state of union with God using different categories for example that of the union of the human will with God's will (cf. 1S 11,3). This category underlines not only a conscious decision on the part of man, but also an aspect of exclusivity. Saying "yes" to God means saying "no" to everything that is opposed to God. Any element opposed to God has to be excluded. It is easier said than done and John of the Cross knows exactly how demanding these rules might be: «bear fortitude in your heart against all things that move you to that which is not God» (DLA, 95); «be interiorly detached from all things and do not seek pleasure in any temporal thing» (DLA 96);

---

<sup>31</sup> Cf. FEDERICO RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz. El escritor, los escritos, el sistema*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968, 281.



«live as though only God and yourself were in this world, so that your hear may not be detained by anything human» (DLA 144). What is more he distinguishes three enemies on the road to mystical union with God: the world, the flesh, and the devil (cf. Cautelas 2). Under the term flesh he includes one's own self and sensuality (cf. Cautelas 14). Using the terminology associated with hospitality we might say that these three enemies want to be received with openness and receptivity on the part of man. They might be described as unwanted guests. Their activity includes the passions, appetites, and disordered affective attachments that appear within man. They are directed towards someone or something that is not God or against Him. The world might affect man with temporal goods. Attachment to supernatural apprehensions might be dangerous, because it might be not easy to distinguish whether they come from God or from the devil. Sensuality can affect man with the joy or taste the man experiences. We might be, therefore, equally attracted to something that is good and to something that is bad. As the master of the house, the person who accepts the divine invitation has to protect one's own interior and should be careful to whom opens the door to that interior.<sup>32</sup>

We know that John wrote his commentary to the first two strophes of the poem *Dark Night*. The first refers to the passive purifications of the senses and the second to the passive purification of the spirit. Both of them are ended with the same expression: my house being now all stilled (*estando ya mi casa sosegada*). My house (*mi casa*) at the end of the first strophe refers to the sensual part of man. The fact that this house is stilled means that the senses are mortified, passions quenched, and the appetites calmed and put to sleep (cf. 1N 14,1). My house (*mi casa*) at the end of the second strophe refers to the spiritual part of man. In this case, the stilled house means that the spiritual part of the soul is at rest in its appetites and faculties, and can go out to divine union with God through love. It is made possible by means of the acts of substantial touches of divine union – the particular grace that John distinguishes (cf. 2N 24,1.3). It might be concluded that the house in which man lives and finds safety, into which guests are invited, denotes the complex human structure as a whole with its sensual and spiritual part. If the person who receives divine invitation refuses to give a welcome to unwanted guests I have mentioned, than we have what might be called an appropriate hospitality towards God. In the opposite case hospitality is inappropriate.

---

<sup>32</sup> Cf. WALCZAK, *Christian Life*, 180-182.

Both attitudes have their own consequences. The person who demonstrates an appropriate hospitality towards God, that is gives Him a welcome, remains constantly open to Him and refuses all that is opposite or against Him, spiritually grows and is protected by God. The second verse of the second strophe of the *Dark Night* reads: by the secret ladder, disguised (*por la secreta escala disfrazada*). The secret ladder refers to the gift of infused contemplation by which the man goes out to the union with God (cf. 2N 17,1). To be more secure against the three enemies the world, the devil, and the flesh, the man departs in disguise. It is the livery that has three colours: white, green, and red. The white colour means faith, the green colour means hope, and the red colour means charity (cf. 2N 21,3). Therefore, one of the functions of the theological virtues, by means of which man becomes united with God, is to protect the man. We can notice here the analogy with the Carmelite Rule where the theological virtues belong to the spiritual armour that protects the man against the devil.

Exactly opposite situation is with inappropriate situation. John of the Cross dedicates chapters from six to twelve of the first book of the *Ascent of Mount Carmel* to the harm that appetites cause in man. In the third book, he demonstrates three kinds of harm received by the man if the memory has not been darkened with respect to knowledge and discursive reflection. We can find among them for example: instance, imperfections, appetites, judgements, loss of time, pride, avarice, anger, envy, impediments to moral good or those things that deprive us of spiritual goods (cf. 3S 3-5). He also enumerates the harm caused by failing to renounce reflection in favour of supernatural knowledge (cf. 3S, 8-12), joy in temporal goods (3S 19), desire for wilful joy in sensory goods (cf. 3S 25) and in moral goods (cf. 3S 28), rejoicing in supernatural goods (3S, 31). All of them result from inappropriate hospitality, which means that the man was open, receptive and gave a welcome when he should have refused hospitality.<sup>33</sup>

### 2.2.2 Hospitality as an Aspect of Purification

Depending on which side is dominating, man or God, John of the Cross distinguishes two kinds of purifications: active and passive. The goal of the process of purification is, using hospitality term, to open to God all the elements of the sensual and spiritual part belonging to the human structure.

---

<sup>33</sup> Cf. WALCZAK, *Christian Life*, 183-184.

### 2.2.2.1 Hospitality During the Active Purification

The period of active purification is a period in which the human side is dominant and the stress is on the human ascetical effort. We can notice a natural link between this ascetical effort and the hospitable attitude. As it has been mentioned in this article God is not the only one who wants to stay in human heart and to shape his life. There appears a question to whom or to what the believer gives a welcome with openness and receptivity and to whom or to what refuses it. Our ascetical effort consists in the refusal to open the door to anything that is opposite or contrary to God.

To do this John proposes negation, which might be seen as a form of appropriate hospitality on the part of man. Negation in the teaching of St. John of the Cross is not equal in meaning with the verb *negate* as this word is commonly denoted. It is rather the way in which the people see the surrounding reality in relation to God with whom they are already in relationship. The accent does not fall on renunciation, but on the fruit it might bear. The purpose of renunciation is not to deprive the person from creatures, but to free the person from the creature dependencies. Thanks to the transforming love they might be recognised as what they really are. On the linguistic level the Saint uses a whole palette of nouns and corresponding verbs like for example: renunciation (*renuncia*), renounce (*renunciar*), mortification (*mortificación*), mortify (*mortificar*), annihilate (*aniquilar*), annihilation (*aniquilación*), kill (*matar*), die (*morir*), death (*muerte*), hate (*aborrecer*), disdain (*desprecio*), emptiness (*vacío*), poverty (*pobreza*) and nakedness (*desnudez*). It is his famous binomial All-Nothing (*Todo-Nada*), which indicates the whole dynamic of negation. The word all (*todo*) refers to God, who is personal, and it suggests that we are called to love God above all other things. The divine love is possessive. If we want to possess God (*todo*), we have to leave the *todo* that is everything else. Negation bases on the relative value of persons, things and experiences that are expressed by the *todo* or the *nada*. The *nada* refers always to the *todo* and is connected with human behaviour in relation to the category of love. It does not refer to the things in themselves but rather to the theological communion that is destroyed by affection for something egoistical and subordinated to God.<sup>34</sup>

What comes into dynamic of negation and is connected with the refusal of openness, receptivity and welcome is detachment. Instead

---

<sup>34</sup> Cf. WALCZAK, *Christian Life*, 193-196.

of speaking about the creatures, John of the Cross speaks about affections (*afecciones*) and attachments to them what prevent us being united with God. The believer has to deal with the activity of appetites (*apetitos*) that strive to prevent him making a progress on the road to union with God. Those appetites have different names: inclinations, propensity, fondness, love, aspiration, affection, desire, longing, eagerness, intention, and avarice. The appetites aim at something for which the human hungers and stimulate the affective sphere of man. The danger that John notices is that the human will might be totally subordinated to these passions and might become their slave. And someone subordinated to them cannot give a welcome to God (cf. 1S 8,1-2.4). This is why the only remedy is negation, detachment and in consequence the refusal of hospitality to the appetites. Practically it means, for example, to deprive oneself of the delights of hearing something or of the pleasure of seeing something, to mortify oneself of all the delights and satisfaction of the sense of touch (cf. 1S 3,2). When it is impossible to escape the experience of satisfaction, it is sufficient to have no desire for it (cf. 1S 13,4). John does not want us to refuse to use our senses, but to not to be attached to anything other than God. Through total detachment the appetites are not allowed to enter the human interior.<sup>35</sup>

John of the Cross writes that it is necessary to enter through the narrow gate of the senses and the straight way of nakedness and emptiness of spirit (cf. 2S 7,3-4) to achieve union with God. This means that the similar attitude of non-hospitality as a form of negation it is to be practised by the elements of the spiritual part of the soul: the intellect, the memory and the will.

According to John, the intellect cannot be a direct means to union with God. We are not able to grasp the mystery of God intellectually. He distinguishes supernatural knowledge that might be communicated to the spirit without the senses: visions, revelations, locutions, and spiritual feelings (cf. 2S 10,3-4). We should not rely on this knowledge. Its content that might be experienced not necessarily has to come from God and any attachment on side of man might be contrary to humility. Similarly the internal senses cannot be a proximate means to union with God (cf. 2S 12,1; 2S 16,1). This is why people have to refuse any openness or welcome to them, lest they become attached to them. There might appear passively and without any human effort four kind of supernatural apprehensions: visions,

---

<sup>35</sup> Cf. WALCZAK, *Christian Life*, 199-205.

revelations, locutions, and spiritual feelings (cf. 2S 23,1). We can notice exactly the same suggestion on the part of John: not to desire them, not to cling to them, do not strive after them. In this way the Saint wants to prevent the person who accepted divine invitation from being attached to something that may come from God, but for sure it is not God and cannot take over His place in human's heart.<sup>36</sup>

Our memory plays the role of archive for both natural and supernatural apprehensions. They are next presented by the memory to the intellect and the intellect considers and makes judgements about them (cf. 2S 16,2). Memory gives the capacity to possess events, people, memories, and impressions that someone likes. We are able to enter into relationship with what the memory possesses. However, everything present in human memory could lead to attachment, and desire for possession, but encumbered memory might be an impediment to our spiritual good (cf. 3S 5,2-3). John of the Cross writes:

Do not store up in the memory the objects of hearing, sight, smell, taste, or touch, but leave them immediately and forget them, and endeavour, if necessary, to be as successful in forgetting them as others are in remembering them. This should be practiced in such a way that no form of figure of any of these objects remains in the memory, as though one were not in the world at all. The memory, as though it were non-existent, should be left free and disencumbered and unattached to any earthly or heavenly consideration. It should be freely forgotten, as though it were a hindrance, since everything natural is an obstacle rather than a help to anyone who would desire to use it in the supernatural (3S 2,14).

The annihilation of the memory in regard to all forms is an absolute requirement for union with God. This union cannot be wrought without a complete separation of the memory from all forms that are not God. For as we mentioned in the night of the intellect, God cannot be contained in any form or distinct knowledge (3S 2,4).

Therefore, the more the soul is detached from forms, figures, images, the more closely approaches God (cf. 3S 13,1). The most proper word for detachment during active purification of memory is *apartar* (remove or separate). Together with its synonyms *separate* (*desunir*), *divide* (*dividir*, *repartir*) it demonstrates the way in which the person refuses openness to what might be an impediment on the road to union with God. The whole emptied space in human memory is filled up with God.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Cf. WALCZAK, *Christian Life*, 205-210.

<sup>37</sup> Cf. WALCZAK, *Christian Life*, 210-212.

All the human strength ruled by the will consists of the faculties, passions (joy, hope, sorrow, fear) and appetites. When all of them are directed towards God and turned away from what is opposed to Him, then the person might love God with all his soul and with all his strength (cf. 3S 16,1). All the effort of the Saint is aimed at preventing the will from becoming enslaved. The danger is from the passions and the appetites. When they have a power over the will, the will follows them. In that case all human effort goes into satisfying them. The will is strong, but at the same time enslaved and at their service. The general teaching of John of the Cross is that the will should rejoice only in what is for the honour and glory of God. If we wish to look in more detail, he distinguishes six different objects of joy. Three of them belong to the first phase of active purification: temporal, natural, and sensory, while the other three, more subtle and spiritual, are associated with some higher level of spiritual life: moral, spiritual, and spiritual (cf. 3S 17,2). For each of them, John leaves some indications as to what the will should do to avoid being enslaved. Temporal goods are, for example, position, status or marriages. John writes that it is vain to rejoice in them if someone does not serve God through them (cf. 3S 18,3). To the natural goods belong, for example, elegance and beauty. In this case, the person should be much more focused on God and give thanks to Him, because it is He who granted these gifts in order to be better known and loved (cf. 3S 21,1). It is suggested by John to purge and darken our own will of this vain joy. The sensory goods pertain to the external and internal senses (cf. 3S 24,1). The person should elevate the joy of these goods to God. If the joy somebody experiences in them is raised to God, this joy would be profitable, useful, and perfect (cf. 3S 24,7). Our virtues belong to the moral goods. However, they are worth nothing in God's sight, without a service and honour of God. When human's heart is set on God and the desire to serve Him through the works of these virtues, then all the strength of his or her will in these moral goods will be centred on God (cf. 3S 27,4-5). The supernatural goods exceed our natural human faculties and powers like for example the grace of healing. John remains constant in his teaching: the joy should be centred on the fulfilment of divine's will. Therefore, the person should rejoice only because receives spiritual benefits by which she or he might serve God better, and not because receives these gifts (cf. 3S 30,5). Paintings of saints or places for prayers are the example of the spiritual goods. They have an impact on man and his personal relationship with God. However, the seeking of exterior satisfaction should be refused (cf. 3S 40,2). We might notice here that the object of joy are good and they

might be the source of spiritual benefits and development. There is only one important condition: the person is not attached to them, but to God who gives all these goods. This is why being hospitable to God means to say “no” to even good things to which the human person can become attached.<sup>38</sup>

The attitude described above corresponds to what I have previously called appropriate hospitality. Man, however, might be also open and welcoming to everything that is not compatible with his or her relationship with God. In this way He is excluded from our hospitality. John of the Cross writes about sensual life, that is about life dominated by the senses. This might happen when the intellect has no power over the will and man becomes the slave of his attachments and does everything his or her will desires. Human impression might be completely opposite: someone might think to be free because she or he does everything she or he wants and nothing from outside is able to impose anything on she or he. However, when the will is not submitted to the intellect all the human effort is directed to fulfil everything that comes from the sensual part of the soul. The problem is that without the intellect the decisions that are being made might be misguided and immature. Our affective attachment do not have to refer to something that is good and helps us to grow. They may refer to something opposite. This is why the intellect is so important during the process of discerning and making decisions. I have mentioned that John of the Cross writes about three enemies on the road to union with God. The life based on the senses, the sensual life, is equal to opening the door and welcome them in one’s life and one’s heart when such an opening and welcome should be refused. Reciprocity is one of the aspects of hospitality. However, in this case what the man gets from his or her “guest” is harm. John of the Cross dedicates a number of chapters of his *Ascent of Mount Carmel* to describing the harm the soul experiences during the active purifications of the senses and of the spirit. The catalogue of harms left by John is sometimes really detailed.<sup>39</sup> I have mentioned that the guest might overtake the host’s place as master. This is what happens when human life is dominated by the senses. John writes that the appetites are worse than a fire because the fire dwindles as the wood is consumed, but the appetites remain unsatisfied even though their

---

<sup>38</sup> Cf. WALCZAK, *Christian Life*, 212-216.

<sup>39</sup> Cf. 1S 7,2; 1S 8,2; 1S 9,3-4; 1S 10,1-3; 3S 3,2-4; 3S 5; 3S 8,2-4; 3S 9, 1-2; 3S 10, 3S 11; 3S 12,1; 3S 17,2; 3S 19; 3S 22; 3S 25; 3S 29; 3S 31,1; 3S 33-45.

object is gone (cf. 1S 6,7). The effect is that the man is completely unable to union with God. John is not afraid to call such a person animal, earthly, and so on (3S 26,3). An attitude that leads to such results might be obviously called an inappropriate hospitality.

#### 2.2.2.2 Hospitality During the Passive Purification

At the end of active purifications John of the Cross writes about the house being stilled. However, it does not mean that all the elements of the human structure are fully opened to God. There is still some kind of disorderliness and disordered attachments. This is indicated by the seven capital vices highlighted by John at the beginning of the passive purification of the senses: pride (cf. 1N 2,1), spiritual avarice (cf. 1N 3,1), spiritual lust (cf. 1N 4,1), anger (cf. 1N 5,1), spiritual gluttony (cf. 1N 6,1), spiritual envy and spiritual sloth (cf. 1N 7,1). The human effort during the active purifications was important and helped in spiritual development, but it was not enough to finish the whole process of purification. In fact, John of the Cross emphasises that no matter how a person practises self-mortifications in all his actions and passions, he will never be able to do it entirely by himself. This is why the passive purifications are absolutely necessary to make further steps on the road to union with God (cf. 1N 7,5). This period of purifications is marked by passivity on the part of man. It is now God Himself who purifies the soul. The person is much more receptive and gives a welcome to God and to His actions.

The passive purification of the senses begins the mystical period in the spiritual life of the believer and prepares her or him for the passive purification of the spirit. Its role is to subordinate the senses to the higher spiritual part of the soul. Both of them will be fully purified during the passive purification of the spirit.<sup>40</sup> The period of passive purification of the senses characterises by a general crisis in the life of prayer. It is a great contribution of St. John of the Cross that he precisely defined the beginning of the passive purification of the senses and thus the beginning of the mystical stage in the spiritual life of man. Namely, he distinguished three different signs that together indicate its advent. The first sign is that since these souls do not get satisfaction or consolation from the things of God, they do not get any from creatures either (1N 9,2). The second sign for the discernment of this purgation is that the memory ordinarily turns to

---

<sup>40</sup> Cf. EMETERIO DEL S. CORAZÓN, «*La noche pasiva del espíritu de s. Juan de la Cruz*», in: *Revista de Espiritualidad* 18 (1959), 5-49, at 15-16.



God solicitously and with painful care, and the soul thinks it is not serving God but turning back, because it is aware of a distaste for the things of God (1N 9,3). The third sign is the powerlessness of the person, in spite of great efforts, to meditate and make use of the imagination, the interior sense, in the way that was his custom before (1N 9,8). Because the natural activity of phantasy and imagination is now blocked, there remain only lovely awareness of God and memory that is turned to Him. At this stage of spiritual life we have an encounter between God and the believer on a much more profound level in the spiritual part of the soul. This is because the activity of the sensual part is blocked.

God who is now more active and dominant acts by means of secret contemplation. However, on the psychological plane painful feelings dominate: dryness and void. The first encounter of the man with a divine contemplation results in human suffering. This is because the contemplation purges our human senses of their natural propensities so as to unite senses and spirit in the human person (cf. 1N 11,2-3). John of the Cross emphasises how important are patient perseverance and having trust in God at this stage of spiritual life (1N 10,3). This is important indication from the point of view of hospitality towards God. To be hospitable to Him means not only to refuse what should be refused but also to be receptive to suffering, which in this case is caused by the impurity of man. As the purification progresses these painful feelings give way to the fire of divine love that is experienced by the human person more deeply. It is interesting because in the measure this fire increases, the man feels a certain longing for God, becomes more aware of being attracted by this divine love and enkindled in it, but does not know how or where it originates. We can notice another change, that is the appetites for sensible affection are not focused on what is sensual but on what is spiritual. John explains this feeling quoting one of the psalms: my soul thirsts for the living God (Ps 43,3) (cf. 1N 11,1). The spousal aspect of hospitality is now more visible.

This welcoming and receptive attitude on the part of man results in concrete benefits: the spirit is emptied of the satisfaction of sense and the soul can receive the divine inflow of contemplation in a spirit. As a result the person can recognise the truth about himself (cf. 1N 12,1-2). In opposition to the seven capital vices we can notice spiritual humility and other virtues (cf. 1N 12,7; 1N 13,1-3.7-9). The passions lost their strength and the appetites are reformed and mortified (cf. 1N 13,3). The liberation from all enemies: the devil, the world, and the flesh (cf. 1N 13,11.14). The love of God and of the neighbour grows.

And what is more, it is not the experience of delight or satisfaction in what someone does, but the desire to please God motivates the person (cf. 1N 13,12). It emphasises that the dynamism of negation is motivated by love and an hospitable attitude is its form. This is why together with love, human openness and reception towards God grow as well. Regarding reciprocity, the level of purification of man as well as his attachment to God enable to receive what God wants to communicate him.<sup>41</sup>

John of the Cross leads the believer to union with God, and to reach this state, the passive purification of the senses is not enough. The next stage is needed, that is the passive purification of the spirit. Why, according to John of the Cross, the passive purification of the senses alone is not enough for mystical union with God? The Saint lists two main reasons. The spiritual and the sensual part of the soul form only one human subject and the purification of the sensual part of the soul, however strong it might have been, remains incomplete (cf. 2N 1,1). John underlines the imperfect affections and habits, *habetudo mentis* and the natural dullness everyone contracts through sin. They do not have to be apparent or perceptible (cf. 2N 2,1-2). Yet, all of them as well as all the imperfections and disorders of the spiritual part of the soul are rotted in the spirit (cf. 2N 3,1). This is why the passive purification of the senses could not cover them. One of the image John of the Cross uses to depict the structure of the human person is the city and its outskirts (*la ciudad y sus arrabales*) (cf. CA 31,7; CB 18,7). The spiritual part is the inner part within the walls and the sensual part is the outer part corresponding to the outskirts outside the walls. The purification of the senses does not reach the inner, that is the spiritual part of the soul. The second reason for the need of the passive purification of the spirit is related to the first. The sensual part, though purified to some extent, is still weak and incapable of receiving spiritual communications. As a result of this, a person feels weakness, infirmities, injuries, weaknesses of stomach, fatigues of spirit, raptures, transports and the dislocation of bones. These communications cannot be as intense, pure and vigorous as in the state of union with God. For this the passive purification of the spirit is necessarily need (cf. 2N 1,2; 2N 2,5). This is why John postulates to call the passive purification of the senses organising and bridling of the appetites rather than purification. In consequence, during the passive purification of the spirit both of the parts purify

---

<sup>41</sup> Cf. WALCZAK, *Christian Life*, 228-229.

themselves together (cf. 2N 3: 1-2).

As it was during the passive purification of the senses, it is God who is more active here. The human person is more receptive, that is remains open to and receives the way in which God acts. This purification is a preparation for the union with God which has to fill the human person with a certain glorious splendour. It embodies innumerable delights which surpass all that the soul can possess naturally. God moves out the spirit its common experience and natural knowledge in order to possess a divine sentiment and knowledge of all divine and human things (cf. 2N 9,4-5). The human person is to reach the possession and enjoyment of blessings of gifts and virtues in the substance and faculties (cf. 2N 9,9). It is clear that our divine guest wants to offer to his human host something really special. What is more, he the human person to be able to receive it. It might be said that the earlier stage of the passive purification of the senses was a necessary part of this preparation. Without it, the human person would not have enough fortitude to endure the passive purification of the spirit (cf. 2N 3,2).

It does it seem John exaggerate. He compares this passive period of purification of the spirit to the sepulchre of the dark death. And it is necessary to enters it in order to attain the spiritual resurrection (cf. 2N 6,1). On the psychological level, it is a source of intense feelings, both painful and joyful. The painful feelings that dominate during the initial stage of the passive purification of the spirit are suffering (affliction, torment) and darkness (cf. 2N 5,2). Joyful feeling is the enkindling of the spirit (cf. 2N 11-13; 19-20). God purifies faculties, affections and senses, both spiritual and sensual, interior and exterior. He leaves the intellect in darkness, the memory in emptiness, and the will in aridity. The human person is deprived of the feeling and satisfaction obtained from spiritual blessings (cf. 2N 3,3). The sensual part is purified by aridity, the spirit by thick darkness, and the faculties by the void of their apprehensions (cf. 2N 6,4). The intellect is purified of its light, the will of its affections, and the memory of its discursive knowledge (cf. 2N 8,2). The human person is left in darkness, dryness, and distress. The natural way of activity of human faculties is blocked so that the human person could divine affection of love which is spiritual, subtle, delicate, and interior (cf. 2N 9,3).

Why does this encounter between the human host and the divine guest cause pain to the former? It is the result of human impurity, of natural, moral, and spiritual weakness (cf. 2N 5,5-6), of the feeling of being rejected and casted into the darkness by God (cf. 2N 6,2), and of the feeling of being forsaken and despised by others (cf. 2N 6,3).

The suffering also results from the fact that this purification touches the substance of the soul, where imperfections still have their roots (cf. 2N 6,5). The person sees him or herself deprived of consolation that previously had in God. The suffering expands because of the uncertainty about a remedy of the situation. Another reasons of suffering are the feeling of loneliness and desolation, a lack of consolation or support in any doctrine or spiritual director, and human imperfections (cf. 2N 7,1; 2N 7,3; 2N 10,4). As for the enkindling of love, the reasons of suffering are two: the spiritual darkness and the love of God (cf. 2N 11,7). The greatest suffering is the fear that the believer has lost God and has been abandoned by Him (cf. 2N 13,5).

John uses various kinds of comparisons and metaphors in order to describe the suffering the human person experiences. These include: an immense and dark load (*inmensa y oscura carga*) (cf. 2N 5,6), spiritual death (*muerte de espíritu*) (cf. 2N 6,1), terrible anguish like hanging in mid-air, unable to breathe (*muy congojoso, de manera que si a uno suspendiesen o detuviesen en el aire*) (cf. 2N 6,5), terrible undoing (*grande deshacimiento*), extreme poverty (*extremada pobreza*) (cf. 2N 6,6), being imprisoned in a dark dungeon (*aprisionado en una oscura mazmorra*) (cf. 2N 7,3). Among the comparisons there are also comparisons to biblical figures like Job (cf. 2N 5,6; 2N 5,7), Jonah (cf. 2N 6,1), David (cf. 2N 6,2) or the Psalmist (cf. 2N 6,2) and Jeremiah (cf. 2N 7,2).

The pain that a person experiences has an impact on his daily functioning. The overwhelming weight makes a person feel far from any grace, that he will not find support in what sustained him before, he thinks that everything is lost, that there is no one to feel sorry for him. Even if divine action is gentle and light, it is experienced as heavy and contrary (cf. 2N 5,7). The human person feels to be unworthy by God and rejected by Him (cf. 2N 6,2). Any word of consolation evokes even greater sorrow (cf. 2N 7,3). It is impossible to raise mind or affection to God as well as pray vocally or be attentive to spiritual matters. It is also experienced absorption and forgetfulness in the memory. In consequence, the person does not know what he or she did or thought about. It is visible the lack of concentration on the task at hand (cf. 2N 8,1). Everything seems to be so strange even if it is the same as always (cf. 2N 9,5).

Apart from suffering, the second painful feeling that a person experiences is darkness that is profound, frightful, and extremely painful. As it is experienced in the substance of the spirit, it is a substantial darkness (cf. 2N 9,3). The feeling of darkness covers all

human activity during this stage: ideas, affects, affections, heart, intelligence. The root of this feeling is connected with affective sphere and annihilation is much deeper than it was during the passive purification of the senses. This is because it touches the substance of the soul and all its faculties and activities.<sup>42</sup> Just like the suffering, the experience of darkness is caused by the condition of the human person. He receives this supernatural divine light of love in order to see, but at the beginning of the passive purification of the spirit it is possible to see merely one's own miseries and darkneses. When the purification proceeds it will be possible to see the goods of the divine light (cf. 2N 13,10). In the darkness the person experiences anguish, doubts, fears, but also escapes from his enemies world, flesh, and devil (cf. 2N 15,1). The degree of the darkness is not constant. It changes during the process of purification and depends on the contrast between the intensity of contemplation and the degree to which man is not ready or prepared to give a welcome to it.<sup>43</sup>

The enkindling of love is different than it was during the passive purification of the senses because it occurs in the spirit and as a consequence the person feels to be wounded by a strong divine love and experiences impassioned and intense love. God gathers together all the appetites, faculties, spiritual and sensual. It is experienced a longing for Him (cf. 2N 11,1-5). On the one hand, it is noticed the feeling of being miserable and unworthy of God during this period of the passive night of the spirit. On the other hand, there is a lot of courage to unite with God. The reason is the divine love which gives a strength to the believer. John is based on the principle that love wants to be united, joined, equalled, and assimilated to the loved object. In this case, there is a desire of being united in love with God which embraces the human will and makes it courageous in the pursuit of this love. The will is inflamed even if the intellect remains in darkness and remains the believer that he is miserable and unworthy of God (cf. 2N 13,5). St. John of the Cross writes about the enkindling of love three times (cf. 2N 11-13; 19-20, CB 1-12; LB 3,18-23; 68-75). In the *Spiritual Canticle* this state is called spiritual betrothal (cf. CB 14&15,2): we have the agreement of the Divine will with the human will, even though, in the spiritual part of the soul,

---

<sup>42</sup> Cf. EMETERIO DEL S. CORAZÓN, «Naturaleza de la noche pasiva del espíritu», in: *Revista de Espiritualidad* 18 (1958), pp. 187-228, at 204; FEDERICO RUIZ SALVADOR, *Introducción a San Juan de la Cruz. El escritor, los escritos, el sistema*, 627-628.

<sup>43</sup> Cf. EMETERIO DEL S. CORAZÓN, «Naturaleza de la noche pasiva del espíritu» at 209.

there are still some bad habits (cf. CB 14&15,30, LB 3,24). In the Dark Night John of the Cross demonstrates the dynamism of this enkindling which is presented in the image of the 10 – steps ladder (cf. 2N 19-20). The tenth step assimilates the human person to God completely and he becomes God through participation (cf. 2N 20,5).

This variety of feelings on the psychological level finds its theological explanation, which is contemplation. Using his own concept of the contemplation, John explains the entire passive period of purification of both the senses and the spirit.

Among the texts which describe this issue we can find this one from the second book of the *Dark Night*:

This dark night is *an inflow of God into the soul*, which *purges* it of its habitual ignorances and imperfections, natural and spiritual, and which the contemplatives call *infused contemplation* or *mystical theology*. Through this contemplation, *God teaches the soul secretly* and *instructs it* in the perfection of love without its doing anything nor understanding how this happens. Insofar as *infused contemplation is loving wisdom of God*, it produces two principal effects in the soul: *it prepares the soul for the union with God through love by both purging and illumining it*.

It allows us to distinguish the most basic features of the contemplation as well as its nature. The first element is an inflow of God into the soul, which emphasises the activity or special intervention of God and the passivity on the part of the human person. Human passivity should be understood as receptivity and openness to the divine way of acting. In other words, human activity is caused by activity of God. The contemplation purifies, illumines and prepares the believer for the union with God. It is secret, that is, it is given by God in a way that exceeds the perceptive capacities of the intellect and other human faculties. It is called loving wisdom, which means that it gives both love and knowledge in a single act of the soul.

The darkness of contemplation comes from its brightness and clearness. John uses the philosophical principle which says that the clear and more obvious the things of God are in themselves, the darker they are to the human person naturally. Since the believer is not yet sufficiently illumined, he experiences darkness (cf. 2N 5,3). The intellect is obscured and the human person remains in darkness as long as the contemplation expels and annihilates the intellect's natural way of understanding (cf. 2N 9,3). The darkness relates to the sensual, the interior, and the spiritual appetites and faculties. They are darkened in their natural way of action so that they can receive a supernatural light. Sensual and spiritual desires are dormant and, as a

result, cannot find pleasure in anything divine and human. The imagination is unable to do any good discursive work, the memory ceases, the intellect becomes dark and unable understand anything, the will becomes arid and all other faculties empty and useless (cf. 2N 16,1). At the time of darkness human faculties and appetites are very little distracted with useless and harmful things. The believer is secure from vainglory, pride, presumption, empty and false joy. Even if he walks in darkness, gains the virtues. Because his natural faculties are not yet sufficiently purified, strong, and capable of receiving and tasting supernatural things in a supernatural way, the human person cannot derive any satisfaction in them. This is why they have to be darkened in all that relates to divine things and in this way they are being prepared to receive divine things in a sublime way (cf. 2N 16,4-5). Walking in darkness the believer is not only secure but also grows spiritually, his fortitude becomes greater, and the will becomes more firm in the way that it does not want to do anything that might be an offence against God. All human faculties are focused on paying homage to God (cf. 2N 16,8; 2N 16,14). This dark contemplation gives the human person cognition which is infused to the intellect by love and he neither knows or understands how it may happen. This wisdom is simple, general, and spiritual. In consequence, the imagination is unable to form an idea or a picture of it. It is thus difficult to speak of it and yet the believer is aware of it, understands it, and tastes it. Through this wisdom the human person is able to understand an inadequacy of all the words we use in relation to divine things (cf. 2N 17,3-6).

At the beginning of the passive purification of the spirit the contemplation is painful. Again, in order to explain why, John uses the philosophical principle. This time the one which says that two contraries cannot coexist in one subject. The Saint lists different pairs of contraries. On the one hand, we have an infused contemplation that has extremely good properties, and on the other hand, we have not purified human person who has extreme miseries. The light and wisdom of contemplation is bright and pure and the soul that receives it is dark and impure. The believer is morally, spiritually and naturally weak and the contemplation acts forcibly. There encounter two extremes: divine and human. On the one hand, we have the greatness and majesty of contemplation, and on the other hand, we have the deepest misery and poverty of man. As a result the human person experiences affliction and suffering (cf. 2N 5,4-6; 2N 6,1.4). The more inward, spiritual, and deep – rooted the imperfections which are removed, the more intimate, subtle, and spiritual suffering (cf. 2N 10,7).

As the process of purification continues, the dominant feeling is neither darkness or suffering, but the enkindling of love. In order to describe the moment that changes a psychological reception of what is experienced, St. John of the Cross uses the image of the log of wood that is transformed into fire. This transformation that the log of wood has to pass through in order to become a fire illustrates the transition from the experience of darkness and suffering to the enkindling of love (cf. 2N 10,1). As this transformation passes and the intellect becomes more purified, it happens sometimes that this enkindling of love is present in the will and in the intellect at the same time. It is something rich and delightful for the believer, because it is a beginning of the mystical union with God. According to John in order to achieve this state many trials and great part of purification are needed (cf. 2N 12,5-6).

Contemplation is purifying. It purifies the intellect, the will and the memory (cf. 2N 9,3; 2N 9,5). When the purification is not finish, the contemplation might be received only in distress and longing of love. This is because the human person is able to receive it according to his own way which is limited and painful (cf. 2N 12,4). The sensual and spiritual part of the human person is purified of all imperfect affections and habits related to natural, temporal, sensual, and spiritual things. The interior faculties are darkened and emptied, the sensual and spiritual affections are restrained and dried up, natural forces are weakened and refined. The human person dies for everything that is not God. In consequence, the intellect becomes divine, the will loves in a divine way; the memory, the affections, and appetites are converted according to God (cf. 2N 13,11).

As for the enkindling of love, John of the Cross underlines that who attained this state, shares in a certain extent the properties of the union with God. These properties are actions of God rather than of the human person and they require his consent. The more human appetites are unable to be satisfied by any heavenly or earthly thing, the more space the love of divine union can find within the human person. This is done by God who withdraws the appetites from their objects and recollect them in Himself. It is an intentional activity in order to give the human person the capacity for the union with God (cf. 2N 11,2-3). The spiritual good are infused by God, that is the human person receives them passively. It might happen that the will can love them and the intellect does not understand and similarly the intellect might know them without the will loving. It means that this enkindling of love sometimes acts more upon the will and leaves the intellect in darkness and sometimes more upon the intellect illumining



it with understanding and leaves the will in dryness (cf. 2N 12,7). The dryness of the will means that there is no actual union with God. As it was mentioned, sometimes this enkindling of love might be present in both of the faculties at the same time (cf. 2N 13,1-2). Because the divine guest, the beloved might be found in solitude, the lower operations, passions, and appetites of the human person are put to sleep. More precisely their operations and movements have to be put to sleep. They play the role of the household of the believer. When they are awake, the human person is unable to receive the supernatural goods of the union of love of God. And this is what God did: He put to sleep all the faculties, passions, affections, and appetites which live in the sensual and spiritual part of the soul. As a result, the human person could depart the house of his own sensuality, and see many miseries she or he suffered when was subjected to the activity of one's own faculties and appetites (cf. 2N 14,1-3). The rest of the spiritual part is obtained habitually and perfectly in the measure the conditions of this life allow. It is done by means of the acts of substantial touches. This is the state of spiritual marriage. The sensual and spiritual part of the soul are at rest together with all the faculties and appetites – the members of the household – which are in silence and put to sleep regarding earthly and heavenly things. It is impossible to reach this union without vigorous mortification and nakedness regarding all creatures (cf. 2N 24,3-4).

It is worth noting at this point the function of the theological virtues. They reveal their protective function during this stage. St. John of the Cross compares them to a disguise. This disguise represents more vividly the affections of the soul for God as his Spouse. It also makes the soul more secure against three adversaries: the devil, the world, and the flesh. This disguise or livery has three colours: white for faith, green for hope, and red for charity. Faith is an inner tunic and blinds the sight of the intellect. It protects against the devil more than any other virtue (cf. 2N 21,3). Hope is compared to the green coat of mail and gives a protection against the world. It gives strength to refuse all worldly things, enabling us not to set our heart on anything that is or will be in the world (cf. 2N 21,6). In consequence man looks with hope at nothing other than God (cf. 2N 21,8). The third virtue, charity, is called a red toga. Charity protects the soul against the enemy that is the flesh because where there is true love of God, love of self and of one's own things finds no entry (cf. 2N 21,10). The function of the virtues is to withdraw the soul from all that is less than God and to join him with God (cf. 2N 21,11). Without these theological virtues it is impossible to reach union with God (cf. 2N 21,12).

In the first part of the article I mentioned that the host might be a prisoner in the metaphorical house of his particular ideas, subjectivity or projections and it might be the guest who liberates him. Looking at the process of passive purifications of the senses and of the spirit it might be noted that the human person who was a prisoner of his own disordered appetites is liberated by his divine guest. As it might be seen, God has a concrete impact on human life. The purification done by God reaches to the roots of human sin, imperfections, and disorderliness (cf. 2N 16,2). The divine guest changes dramatically the way of daily functioning of his human host. It will be described in the next section of the article. The whole human life has undergone a profound transformation. This transformation might be seen in the context of reciprocity of the hospital attitude. The human person offers one's own openness and receptivity while God supernatural light of divine love that transforms human life.

One comment of John may shed a light on the other aspect of hospitality which is exclusivity. He writes that one attachment or one particular object to which the spirit actually or habitually is bound is enough to make impossible the reception of the delicate and intimate delights of the spirit. He applies here once again the principle of two contraries that cannot coexist in one subject. In this case we have the affections, sentiments, and apprehensions of the perfect spirit on the part of God and the natural affections and apprehensions on the part of the human person. In order to reach the state of union with God, the natural affections have to be annihilated and expelled (cf. 2N 9,1-2). It demonstrates well why this process of purification is normally long, gruelling and requires from the human subject a great fortitude.

Is it possible that at this really high stage of spiritual life an inappropriate hospitality may appear? We can find a comment of the Saint which refers to this issue and is connected with actual imperfections. These imperfections relate to apprehensions in the sensual and spiritual part of the soul, to imaginative and spiritual visions, and to the feelings the human person might experience. They might also come from the devil who takes advantage of the lack of carefulness and strong faith that could help the human person to renounce them. As a result the believer is sure that it is God who speaks or some of the saints while it is his own phantasy which speaks to him. What is more the devil fills such a person with presumption and pride. The person wants to be seen by others during the acts of apparent holiness like for example raptures or other exhibitions, becomes audacious with God and loses the holy fear. In some cases illusions and deceptions multiply and the return to the pure road of

virtue and authentic spirituality becomes very doubtful. Everything because an attachment to these apprehensions and spiritual feelings (cf. 2N 2,3).

### 2.2.2.3. Hospitality and Mystical Union with God

Previous sections have demonstrated that to be hospitable to God, to accept and follow His conditions and rules, it might be really difficult and challenging for a human being. At initial stages this hospitality was expressed through the refusal of openness, welcome and receptivity to all that was opposed to God. The situation changed during the period of passive purification when, through one's own openness and receptivity, the human person received a divine way of purification. It also included openness to and reception of suffering. The person managed to achieve the desired point of arrival – mystical union with God.

#### a) The Unifying Dimension of the Theological Virtues

Theological virtues play an important role not only during the process of purification, but also in the aspect of unification. No man can ever manage to cross over the boundary between the finite and the infinity of God. It is thanks to the activity of the theological virtues that the human subject can be brought across the frontiers of human understanding and, as a result, enter into communion with the infinite God.<sup>44</sup> In the book the *Living Flame of Love* John describes human faculties intellect, memory and will as caverns or abysses which are as deep as boundless goods and capable of infinite goods. Their capacities are infinite because the object of this capacity, that is God, is infinite. They cannot receive these infinite goods until they are completely empty (cf. LB 3,18; LB 3,22). As we could see they were emptied during the passive purification. Now they are restored and filled with God through the theological virtues. They are like a bridge that connects man with God and also make the human faculties ready and able to give a welcome to God and to His action, and a willingness to act according to His will. The particular theological virtue is a supernatural object for the particular faculty, and the faculty is the subject, in which the virtue has its habitat.<sup>45</sup> They demonstrate all their

---

<sup>44</sup> Cf. FEDERICO RUIZ, *San Giovanni della Croce. Mistico e maestro*, Bologna: EDB Edizioni dehoniane, 1989, 121.

<sup>45</sup> Cf. SALVADOR, *Introducción*, 340-342.

religious possibilities when are not taken separately, but all three together. Human openness to divine invitation cannot be limited merely to some sectors of life. Faith, hope, and charity are like different channels of the same acceptance and response on the part of man.<sup>46</sup> During the state of the habitual union with God the memory and other faculties are divine and transformed in Him. It is God who moves and commands them according to his will and spirit (cf. 3S 2,8). Our process of cognition normally starts from the senses, but in this state of union with God the intellect is informed by another principle of supernatural divine light. Human and divine intellect have become one (cf. 3S 2,4; FB 2,34). The memory is now changed and has in its mind the eternal years mentioned by David (Ps. 77,5) (cf. FB 2,34). The human will now loves in a sublime way with divine affection moved by the strength of the Holy Spirit (cf. FB 2,34). Thanks to the theological virtues the believer has the possibility of participating in the nature of God. Through this participation in the acts of God the human interior is enabled to know, to possess, and to love God. Looking from the perspective of hospitality, the infinite capacities of the caverns demonstrate the immanent openness of the human person to God and human readiness for God's coming.

#### b) Hospitality in the State of Union with God

The point of arrival of the whole process of transformation is described by John of the Cross in the spousal and marriage imagery. He compared the road to union with God to the flight of the dove of Noah's ark. Despite the sin, the imperfections, the unsatisfied sensual appetites, the bride found the perfect recollection on the breast of the beloved (cf. CB 34,4). God finally found the welcome and openness He desired. The mystical marriage is described by John as follows: «It is a total transformation in the Beloved, in which each surrenders the entire possession of self to the other with a certain consummation of the union of love. The soul thereby becomes divine, God through participation, insofar as is possible in this life (CB 22,3)». The human person even if different in substance, in appearance and in glory seems to be God (cf. CB 31,1). In a different place the Saint writes: «It is true to say that the Beloved lives in the lover and the lover in the Beloved. Lover produces such likeness in this transformation of lovers that one can say each is the other and both are one. The reason

---

<sup>46</sup> Cf. SALVADOR, *Introducción*, 452-453.

is that the union and transformation of love each gives possession of self to the other and each leaves and exchanges self for the other (CB 12,7)». This particular encounter between the host and divine guest demonstrates their mutual openness and reception one to the other as well as their mutual exchange of one's self for the other. This transformation and concentration of all human energy on God leads the believer to the feeling of being transformed in God. The openness to God, receptivity, and welcome on the side of the human side make it possible for God to come and dwell therein (cf. LB 1,15). What is more this indwelling is mutual and has a Trinitarian character. The divine presence and activity has always Trinitarian form: the whole Trinity dwells in man and man dwells in the Trinity and participates in the community of three persons: Father, Son, and the Holy Spirit. In this sense the believer dwells in the Trinity. The Father is the gentle hand (*mano blanda*), the Son is the delicate touch (*toque delicado*), and the Holy Spirit is the sweet cautery (*cauterio suave*). Together, they accomplish this work of transformative union (cf. LB 2,1). The Holy Spirit starts a fire of love within the believer that can inestimably consume and transform into itself the soul it touches (cf. FB 2,2). The Father gives rich and powerful presents (cf. FB 2,16). The Son gives a taste of eternal life. In consequence the believer tastes all things of God like for example His wisdom, beauty, grace or goodness (cf. FB 2,21). Even if in his description the Saint uses three different images and attributes three different properties to the respective person of the Trinity, three persons of the Trinity operate as one subject that produces these effects, because all of them work together and the believer attributes everything to one, and everything to all (cf. FB 2,1).

### c) Human Exclusivity in the State of Union with God

The mystical union with God is above all a union of love. Looking at the whole doctrine of the Saint, every disordered and inappropriate affective attachment on the part of the human person as well as every single sin committed in a daily human life could be reduced to a sin against the first commandment, that is to idolatry. This is why the attitude of exclusivity that takes part of the condition of hospitality towards God and is also contained by the commandment of love towards God is such important along the whole way to union with Him. What is more, to the point that even one inappropriate attachment might make the union with God impossible. It explains why the road to union with God normally lasts for a long time.

However during this state there is nothing in the soul that is incompatible with the first commandment. In consequence the exclusive openness and welcome given to God is preserved. The passage from the *Spiritual Canticle* even if a bit long is worth to be quote in its entirety:

By saying that she occupies her soul, she refers to her surrender to the Beloved in that union of love where now the soul and all the faculties (intellect, memory, and will) are dedicated and devoted to his service. She employs the intellect in understanding and carrying out the things that are more for this service, and the will in loving all that is pleasing to him, attaching it to him in all things, and her memory and care in what most pleases and serves him. *And all my energy in his service*; By all her "energy" she refers to all that pertains to the sensory part of the soul. The sensory part includes the body with all its senses and faculties, interior and exterior, and all natural ability (the four passions, the natural appetites, and other energies). All of this, she says she occupies, as she does the rational and spiritual part referred to in the preceding verse, in the service of her Beloved. By directing the activity of the interior and exterior senses toward God, her use of the body is now conformed to his will. She also binds the four passions of the soul to him, for she does not rejoice except in God or hope in anything other than God; she fears only God and has no sorrow unless in relation to him. And likewise all her appetites and cares go out only to God. All this energy is occupied in God and so directed to him that even without advertence all its parts, which we have mentioned, are inclined from their first movements to work in and for God. The intellect, will, and memory go out immediately toward God; and the affections, senses, desires, appetites, hope, joy, and all the energy from the first instant incline toward God, although, as I say, the soul may not advert to the fact that she is working for him (CB 28,3-5).

This passage demonstrates well a huge change in human's life after having attained the state of union with God. All the energy, all faculties, internal and external senses, everything is now centred on God. There is something more than that: the believer inclines towards God even in the first movement of every experience and without thinking or being aware of doing so (cf. CB 27,7; CB 28,5). The human person is now able to operate spontaneously according to the divine will. All human energy is directed to the practise of love of God.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> Cf. WALCZAK, *Christian Life*, 239-240.

## d) The State of Union with God and Other Human Relationships

The whole process of first active and then passive purification turned out to be really demanding for the human person. Looking at the travelled road to union with God from the perspective of hospitality, it might be seen that in this particular host – divine guest relationship the fact that in this particular case it is not the host, but this divine guest who establishes the conditions under which this relationship can go on and develop comes to the fore. This, in turn, had a very tangible impact on a person's daily life as he was forced to change his life attitude. The condition of exclusivity forced man to detached from all disordered affective attachments that could disturb this basic and fundamental relationship with God. This turned out to be a really challenging task for the human person, because at the beginning of this spiritual journey the two fundamental parts of the human structure, that is the sensual part and the spiritual part, were not integrated with each other at all. And each of them wanted to organise the whole human life around itself. This is why John of the Cross distinguished between the animal and the spiritual man depending on which part of his structure he based his daily life and everyday decisions. This disintegration between the sensual and the spiritual part together with the activity of three enemies of the human person, that is the devil, the flesh, and the world, was the source of many inappropriate attachments on the part of man. Hence the need not only for an active human effort, but also for God's special intervention in the form of passive purification, first of the sensual part, and then of the spiritual part. Finally, in this state of union with God the inner harmony of the believer is restored:

It should be known that however spiritual a soul may be there always remains, until she reaches this state of perfection, some little herd of appetites, satisfactions, and other imperfections, natural or spiritual, after which she follows in an effort to pasture and satisfy it. [...] Some have more and others less of this herd, and they follow until having entered the interior wine cellar to drink, all transformed in love, they lose it entirely (CB 26, 18-19).

Now, the sensual part of the human works in conformity with his spiritual part. The passions are subjected and put in order according to reason and the appetites are mortified (cf. CB 40,1.4). This interior harmony helps and allows the person to look at the world from a different perspective and with the purified eyes. During the initial periods of the spiritual life human life was dominated by one's own

egoism, disordered appetites, satisfactions, attachments, treating other persons or things objectively, and remaining attached to them. It did not matter whether the attachment was to religious goods or temporary goods, persons, attributes or things. Everything was reduced to the satisfaction of the person's egoisms and desires. During the passive purification the love of man developed and he began to treat other persons and God differently.<sup>48</sup> The souls says in the *Spiritual Canticle*: Now I occupy my soul/And all my energy in His service;/I no longer tend the herd,/Nor have I any other work/Now that my every act is love (CB 28).

In this new state the soul is detached and withdrawn from all created things, both worldly and heavenly, and remains in interior recollection with God (cf. CB 40,2). Because of the practice of virtue and the state of perfection of the soul, the devil is now conquered (cf. CB 40,1.3). The centeredness of all his energies on God's service in love not merely brings internal peace and harmony, but also heals the human relationship with the world. The Saint notices many kinds of awakening which God effects in the human person (cf. LB 4,4). The effect is that he does not look on material things egoistically, but he sees their beauties, graces, and loveliness, and recognises that they take their life, duration, and strength from God (cf. LB 4,5). The believer is now able to see that all of them have a certain likeness to God and in their own way give voice to what God is in them (cf. CB 14&15,25). Therefore everything that is created is no longer a source of disordered attachments that would be incompatible with a relationship with God. In this state man knows creatures through God and not God through creatures. He knows effects through their cause and not the cause through its effects (cf. LB 4,5). The order of natural cognition is turned upside down. As mentioned in the previous chapter the believer knows God in a mystical way and knows the created world through Him and in Him and in a more perfect way.<sup>49</sup>

### Conclusion

The aim of this article was to explore the relationship between God and the human person, described by St. John of the Cross, using the language of hospitality. This work deals with three different aspects of hospitality: first, it investigates the notion of hospitality and then, secondly, links it with the spousal metaphor to create the expression

---

<sup>48</sup> Cf. SALVADOR, *San Giovanni della Croce mistico e maestro*, 267.

<sup>49</sup> Cf. WALCZAK, *Christian Life*, 248.



'spousal hospitality'. Finally, it demonstrates how to read the readings of John from the perspective of 'spousal hospitality'.

St. John of the Cross in his writings deals with the whole process of spiritual growth from its initial phase up to mystical union with God. The person depicted by him desires to live in union with God and has decided to fully involve himself in the process of spiritual development. To achieve this desirable state, the one who seeks God has to demonstrate continuous, consistent and exclusive openness to God and constant welcoming of Him. This implies receptivity and acceptance on our part. These attitudes are fundamental for the notion of hospitality that I propose in this article.

Exclusivity means that the openness and welcome given to God implies an absolute refusal of welcome to anything that is not compatible with the human relationship with God. The motivation for such behaviour is mystical union with God that remains the goal of human life. This attitude of hospitality is neither referred to explicitly in John's writings nor does the word hospitality appear there. However, when we examine the vocabulary attached to the affective sphere, it is clear that a hospitable attitude, understood as a constant openness and welcome given to God from the side of the human person, is present.

In this article, I use the expression 'spousal hospitality' to describe the unique human hospitality towards God that includes the hope of engaging intimately with God and that will ultimately lead to mystical marriage with our divine Husband.

St. John of the Cross (1542-1591), a Doctor of the Church, is one of the most eminent authors in the area of spiritual theology. His texts transmit an outstanding richness of theological and spiritual reflections. Throughout the ages so many different themes from his works have been studied that it appears a natural question to ask whether there is space for another one.

This article is an attempt to read St. John of the Cross in terms of spousal hospitality understood as an exclusive openness and welcome towards God in the hope of mystical union with Him. I propose to look at the teaching of John from a new perspective and to express what he said in his writings using the categories of openness, welcome, acceptance, and receptivity, which we know from our daily human relationships.

I genuinely believe that this approach will give a new and helpful tool for interpreting John. Such a tool might be useful especially for those who find difficulty in overcoming the barrier of the technical language that John uses.



“EL CANTAR DEL ALMA QUE SE HUELGA  
DE CONOCER A DIOS POR FE”  
Y  
SU GÉNESIS EN LA RECLUSIÓN CARCELARIA  
DE SAN JUAN DE LA CRUZ EN TOLEDO

ELIZABETH WILHELMSSEN

*Que bien sé yo la fonte que mana  
y corre,*

*aunque es de noche.*

Aquella eterna fonte está escondida,  
que bien sé yo do tiene su manida,

*aunque es de noche.*

En esta noche oscura de esta vida,  
que bien sé o por fe la fonte frida,

*aunque es de noche.*

Su origen no lo sé, pues no le tiene,  
mas sé que todo origen della viene,

*aunque es de noche.*

Sé que no puede ser cosa tan bella  
y que cielos y tierra beben della,

*aunque es de noche.*

Bien sé que suelo en ella no se halla  
y que ninguno puede vadealla,

*aunque es de noche.*

Su claridad nunca es escurecida,  
y sé que toda luz de ella es venida,

*aunque es de noche.*

Sé ser tan caudalosos sus corrientes,  
que infiernos, cielos riegan, y las  
gentes,

*aunque es de noche.*

El corriente que nace desta fuente  
bien sé que es tan capaz y omnipo-  
tente,

*aunque es de noche.*

El corriente que de estas dos procede,  
sé que ninguna de ellas le precede,

*aunque es de noche.*

Bien sé que tres en sola una agua viva  
residen, y una de otra se deriva,

*aunque es de noche.*

Aquesta eterna fonte está escondida  
en este vivo pan por darnos vida,

*aunque es de noche.*

Aquí se está llamando a las criaturas,  
y de esta agua se hartan, aunque a  
escuras,

*porque es de noche.*

Aquesta viva fuente que deseo,  
en este pan de vida yo la veo,

*aunque de noche.*

Un particular histórico firme es que fray Juan, durante el periodo de residencia en el Monasterio de la Encarnación de Ávila —de 1572 a 1577—, asiste al Capítulo de Almodóvar del Campo, diócesis de Ciudad Real, celebrado en agosto-septiembre de 1576.<sup>1</sup> Con anterioridad a su encarcelamiento, pues, nuestro sujeto pasó por Torrijos y Toledo, un paso furtivo, realizado en grupo, en el que era indispensable moverse con celeridad.

A la salida de «la Encarnación» aquella noche de diciembre, el santo desconocía adonde le conducían. Puede venir a colación el que Juan, en una comunicación con Ana M<sup>a</sup> de Jesús, religiosa de «la Encarnación» admitiese haber pedido la gracia de expiar transgresiones puramente potenciales. Una sospecha de esta investigadora es que el de Yepes anhela expiar yerros ancestrales.

El destino de la jornada es el Carmelo Calzado de Toledo. Se hallaba éste emplazado en el extremo oriental de la ciudad, adyacente a una brusca caída del terreno hacia el Tajo. Podríase decir que el cauce fluvial del río, en su curso alrededor de la encumbrada y compacta urbe, ciñe a la misma en un estrecho lazo. En las inmediaciones del convento, todo es vertical. El moderno Paseo del Carmen se extiende norte-sur al este de su antiguo lugar de asiento. Desde esta calzada —que se sitúa dentro de la muralla defensiva pero casi a la altura topográfica de sus almenas— es vertiginoso el desnivel hacia el río. Al otro lado de la garganta del Tajo, se yerguen, a un tiro de ballesta, el puente de Alcántara y el castillo hispanoárabe de San Servando. Más allá, unos cigarrales y el paisaje pardo característico de la comarca.

Existía en Toledo, durante la época musulmana, una ciudadela llamada «el Alficén», ubicada en el asiento del actual Alcázar. En el distrito inmediato de esta fortaleza estuvo —en idéntico espacio que más tarde iba a ocupar el Convento del Carmen— la Iglesia de Santa María del Alficén, centro de culto cristiano bajo dominio sarraceno.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Se citan las obras del santo por, *Obras completas*, LUCINIO RUANO, 2 ed. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002); el texto poético citado *supra*, pp. 93-6. EFRÉN MOLTALVA y OTKER STEGGINK, *Tiempo y vida de San Juan de la Cruz*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992, pp. 374-6. El presente estudio representa una refundición de un capítulo de mi monografía, *San Juan de la Cruz y su identidad histórica: los 'telos' del león yepesino*, 2 ed., Madrid: Fundación Universitaria Española, 2012.

<sup>2</sup> JULIO GONZÁLEZ, *Los mozárabes toledanos desde el siglo XI hasta el Cardenal Cisneros*, *Historia Mozárabe: Primer Congreso Internacional de Estudios Mozárabes*, 1975, p. 84. Cf. BARTOLOMÉ VELASCO BAYLÓN, *El convento de carmelitas calzados en Toledo*, *Anales toledanos* 17 (1983): 29-54, sobre todo, p. 29.

De ahí que en 1576 certificase el autor de las *Relaciones*: 'la [iglesia] del Carmen... fue mozárabe'.<sup>3</sup>

Julio González González recoge la sugerencia apuntada por Fidel Fita de que Santa María del Alficén pudiese haber servido de sede episcopal para la comunidad mozárabe entre 711 y 1085; es decir, como compensación efectiva por la habilitación de la Catedral Hispanovisigoda para Mezquita Mayor: 'Parece significativo que, al entrar Alfonso VI y consagrarse la nueva catedral, quedase la iglesia de «Santa María del Anficén» en su poder, hasta que la cedió al Monasterio de San Servando; y no menos que el arzobispo no la organizase para parroquia'.<sup>4</sup> Es factible que Alfonso, al tomar Toledo en mayo de 1085, se reservase el control sobre este templo con miras a consagrarlo como catedral, caso de retardarse la reposición de la Metropolitana Visigoda-Mezquita Mayor; transferencia cuyos detalles se ultiman en diciembre del siguiente año de 1086.

Continúa el culto en Santa María del Alficén durante el periodo de dependencia canónica del monasterio. Como convento carmelitano se consagra algo antes de 1348. Para 1482 ostenta una cofradía de la Virgen del Carmen. Es probable que, hacia 1515, residiese allí un consanguíneo de fray Juan. Por más de dos siglos se custodiaron en el Carmelo Calzado los enterramientos de don Pedro López de Ayala y doña Elvira de Castañeda, condes de Fuensalida.

Ha sido celebrado también este centro en literatura. El alcaláino, en «La ilustre fregona», hace mención de un 'monasterio de Nuestra Señora del Carmen que está aquí cerca'.<sup>5</sup> Con posteridad, en época romántica, las estatuas fúnebres de los de Fuensalida juegan un papel narratológico clave en la «leyenda» becqueriana, «El beso». <sup>6</sup>

Nada más sacrosanto e imponderable, de arranque, que san Juan de la Cruz; y en este apartado, el tema que reclama nuestra atención es el de su más tenebrosa «noche». Iluso sería pretender estar uno

<sup>3</sup> CARMELO VIÑAS y RAMÓN PAZ, *Relaciones de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II* [1576], Madrid: C.S.I.C., 1963; Reino de Toledo, t. III, p. 538.

<sup>4</sup> *Loc. cit.* [remite a Fita, *San Servando*, pp. 301 y ss.]

<sup>5</sup> MIGUEL DE CERVANTES, *Novelas ejemplares*, II.

<sup>6</sup> GUSTAVO ADOLFO BÉCQUER, *Leyendas, Obras completas*, prólogo JOAQUÍN Y SERAFÍN ÁLVAREZ QUINTERO, Madrid: Aguilar, 1969, pp. 275-90.

Cf. Vidal Benito Revuelta, *Bécquer y Toledo*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971, pp. 34-41. Consigna este estudioso que, al tiempo de la invasión napoleónica [1808], seguían en el Carmelo Calzado los aludidos enterramientos. Ahora, la descripción del convento en la «leyenda» de Bécquer corresponde más fielmente a San Pedro Mártir que al Carmelo, dado que las estatuas se habían trasladado a la institución dominicana para 1854, donde las había contemplado el poeta, pp. 34, 40.

capacitado para escudriñar a fondo los escondrijos de esta vivencia sin igual. En la reconstrucción que se ofrece, se da por sobreentendido que el valor de cualquier intuición al respecto es parcial y limitado. No obstante, el esbozo que sigue incluye algunas sugerencias novedosas ante la historiografía.<sup>7</sup>

Tal vez Juan intimase que «algo» se encontrada vulnerado en el árbol familiar y en el cosmos, merced a un extravío ancestral; y, que si la herida constituía una mácula ante la comunidad, ello obedecía a haber sido de arranque un defecto moral. La expiación de la ofensa llegaría a ser misión consciente, sin excluir otras intencionalidades que pueden seguir veladas a nuestros ojos.

La experiencia de Toledo acontece, ineluctablemente, en el tiempo y en el espacio. A fin de ahondar en ella, enfóquese el *locus* físico del sufrimiento; primero, dentro de sus parámetros geográficos más estrechos. El Carmelo de Toledo, de nuevo, consiste en un rancio solar de culto mozárabe, el cual, para mayor aquilatamiento, detenta una advocación mariana desde los lejanos días de la invasión árabe. Con el paso de las edades se convierte en centro de espiritualidad carmelitana.

Consideremos idéntico *situs* dentro de unos parámetros geográficos más amplios, la comarca de Toledo. Examinado en este segundo contexto, el emplazamiento aducido representa un espacio vinculado a las tradiciones sacro-litúrgicas de la ciudad y el alfoz de Toledo. La zona en cuestión abarca Yepes, localidad que descuella por su robusta y secular adherencia a los misterios sacramentales. Se ha especulado sobre la posibilidad de una acumulación multi-generacional de méritos que pudiese haber redundado en beneficio de los descendientes. ¿Pudo, pues, el legado espiritual de Yepes y su entorno haberle granjeado a Juan algunas de sus inclinaciones para llevar a buen término su extraordinario ejercicio de fe en esta «noche» sin par? ¿Es posible que éste le impulsase a refugiarse en la memoria del máximo de los sacramentos en su hora más nefanda?

Repárese, en todo caso, la centralidad de la virtud sobrenatural de la fe en el ascenso ascético-místico conforme a la doctrina del carmelitano. Sirva de orientación básica recordar el título de «teólogo de la fe» que en sus días le otorgara José Luis Aranguren.<sup>8</sup>

En la magna epopeya que se traza, a transgresión en materia de fe —la del bisabuelo Juan González de Yepes, ajusticiado por la Inqui-

---

<sup>7</sup> Pueden leerse, entre otras fuentes, JUAN JOSÉ LÓPEZ-IBOR, *De la noche oscura a la angustia*, Madrid: Rialp, 1973.

<sup>8</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, Madrid: Júcar, 1973, p. 81.

sición, según ha descubierto la investigación reciente — corresponde expiación —realizada por el descendiente Juan, mediante la práctica de idéntica fe. Si atinamos en la conjetura, el extravío ancestral se subsana con un ejercicio extraordinario de la virtud sobrenatural en un antaño desatendida. Proceso que delata cierta *aequitas*, aunque vicaria.

Señala fray Juan, en los capítulos iniciales de la *Subida*, que la «noche oscura» encierra niveles y etapas; en conformidad con la estructura ontológica del sujeto humano, que comprende «el sentido» y «el espíritu». Si el primero consiste en la parte material del hombre, el segundo es la sede de las potencias del alma, entendimiento, memoria y voluntad.

Durante el proceso de la trayectoria ascético-mística se da una purificación *activa* —efectuada por el sujeto utilizando sus recursos naturales— de la parte inferior del hombre; seguida de otra de la superior. Paralela a ésta, acaece una purificación *pasiva* —infusa, de origen sobrenatural— también de ambas dimensiones del sujeto, la inferior y la superior. Ocurren, por consiguiente: 1) una «noche activa del sentido»; 2) una «noche activa del espíritu»; 3) una «noche pasiva del sentido»; y 4) una «noche pasiva del espíritu».<sup>9</sup>

‘La fe dicen los teólogos que es un hábito del alma *cierto* y *oscuro*. Y la razón de ser hábito *oscuro* es porque hace creer verdades reveladas por el mismo Dios, las cuales son sobre toda luz natural y exceden todo humano entendimiento sin alguna proporción’.<sup>10</sup> No obstante, si la fe es oscura en la dimensión subjetiva, debido a las limitaciones de las potencias cognoscitivas, objetivamente, es pura luz, teniendo ‘proporción de semejanza’ con Dios.<sup>11</sup>

Afirma el de Yepes que ‘la fe... es el admirable medio... para ir al término, que es Dios’.<sup>12</sup> En un texto análogo, ‘la fe, la cual es sola el próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios’.<sup>13</sup> Se hace hincapié en que susodicha virtud ejerce su función perfeccionando la operación del entendimiento. En la secuencia espontánea de las virtudes teologales, empero, primero se verifica la fe; tal y como,

---

<sup>9</sup> El santo pormenoriza sobre las cuatro purificaciones a lo largo de los cinco tratados de SI, SII, SIII, NI, y NII. Se ofrece un análisis en mi *Knowledge and Symbolization in Saint John of the Cross*, Frankfurt: Peter Lang, 1993, c. 4, *The Dark Night or the Conditioning of Knowledge*, pp. 63-108.

<sup>10</sup> SII,3,1, p. 297. Se supe énfasis.

<sup>11</sup> SII,8,3, p. 313.

<sup>12</sup> SII,2,1, p. 295.

<sup>13</sup> SII,9,1, p. 315.

en el conocimiento humano ordinario, el entendimiento precede a la voluntad.<sup>14</sup>

La virtud de la fe propicia un segundo tipo de oscuridad, ésta cierto vacío natural de la potencia intelectual.<sup>15</sup> En el ascenso ascético-místico, Juan instruye a sus discípulos, en efecto, a prescindir de configuraciones de la imaginativa de cualquier índole e, incluso, de «aprehensiones sobrenaturales que pueden caer en el entendimiento».<sup>16</sup>

De aquí que la fe exhiba dos modalidades, una «ordinaria» y otra «extraordinaria»: la primera facilita el asentimiento a formulaciones doctrinales, mientras que la segunda une el alma con el objeto propio de las potencias en una identidad intencional. En esta dinámica, que se desenvuelve en el seno de una purificación progresiva y total, la fe desempeña el papel de medio para penetrar en la sustancia de lo creído.

En este trance del fontivero —coincidiendo lo biográfico, lo doctrinal y lo artístico— la fe aflora a varios niveles y en más de una modalidad. Su peldaño más modesto —el del asentimiento a lo revelado en una operación oscura— asoma en unos delicados versos que citaremos. A la vez, la fe radica en la experiencia del sujeto —en un combate activo y pasivo por no detenerse en configuraciones de la imaginativa— como efectuante del requerido vacío intelectual. Por último, *se desborda como luminosidad o inteligibilidad* que rompe los densos velos del cotidiano conocer humano.

Juan advierte que la fe, toda vez que sea oscura en su condición habitual, llega a ser luminosa en su término. No es meramente metafórico el lenguaje: esta operación de la fe —primero oculta, progresivamente discernible— va manifestando al alma mística, tras arduas purgaciones, su contenido referencial objetivo. Así es que se nos habla de las transformaciones de '*la fe ilustradísima*'.<sup>17</sup> La abismal experiencia de Toledo, por ende, reúne dimensiones tanto apofáticas como teofáticas. Henos aquí ante un movimiento psíquico-simbólico-moral

<sup>14</sup> SI,8,2, pp. 275-6; SIII,1,1, p. 402; L,3,49, pp. 1002-3. Cf. ELIZABETH WILHELMSSEN, *Knowledge*, entre otros lugares, pp. 119, 176, 240.

<sup>15</sup> Se trata del enfoque principal de Karol Wojtyła, *La fe según San Juan de la Cruz*, trad. e introducción ÁLVARO HUERGA, 3 ed. Roma-Madrid: Editrice Vaticana-Editorial Católica, 1980.

Cf. mi análisis-comentario, KAROL WOJTYLA, *Faith According to Saint John of the Cross*, *The Thomist* 50 (1986): 300-6.

<sup>16</sup> SII,10 y capítulos ss., comenzando, p. 317. Cf. ELIZABETH WILHELMSSEN, *Knowledge*, pp. 71 y ss., sobre todo, 76.

<sup>17</sup> L3,80, p. 1025.



de las tinieblas a la luz: imagen ilustrativa derivada de la liturgia cristiana, una Vigilia Pascual.

Si la más tenebrosa «noche» sanjuanista haya podido servir de expiación de un descarrilamiento ancestral, es cosa difícil de verificar. Caso de ser válida la conjetura, empero, tal vez pueda postularse de forma complementaria un tipo de *felix culpa*: una deslealtad hacia la fe por parte de un ancestro que habría de espolear al descendiente a alcanzar un grado eminentísimo de idéntica fe.

Conviene encuadrar este principio de la preeminencia de la fe dentro del pensamiento global del autor: así como *la fe* perfecciona la operación del entendimiento, *la esperanza y la caridad* perfeccionan, respectivamente, las operaciones de la memoria y la voluntad. Las dos virtudes teologales remanentes, en efecto, completan la unión del alma con Dios. No podía ser por menos que fray Juan mantuviese la simetría trinitaria.

No extraña que, en los últimos capítulos de la *Noche oscura*, el carmelitano se explaye sobre un fuego de amor infuso que lima las postrimeras imperfecciones del alma como la hoguera al leño.<sup>18</sup> Acerca de la esperanza, amén de reiterar con san Pablo su talante de «yelmo de salud»,<sup>19</sup> Luis de San Ángel recoge la siguiente frase: '¡oh celestial esperanza! que tanto adquieres y alcanzas cuanto esperas'.<sup>20</sup>

Fray Juan arriba a su lugar de encerramiento en diciembre de 1577, a principios de Adviento. Habría de permanecer allí hasta pasada la siguiente festividad de la Asunción. En Toledo se daría, definitivamente, un «acto extático poético».

Entre las composiciones sanjuanistas en verso clasificadas como *menores* figura el «Romance sobre el evangelio *In principio erat Verbum*, acerca de la Santísima Trinidad».<sup>21</sup> Todo sugiere que su inspiración circunstancial inmediata haya sido la observancia de la Trinidad de esa primavera de 1578.<sup>22</sup> Los nueve romances elencados tienen por

<sup>18</sup> NII,10, pp. 543-6.

<sup>19</sup> NII,21,7, p. 575 [1 *Tesalonicenses* 5,8]. Es fructífero examinar el resto del texto en el que se integra esta cita escrituraria, NII,21,6-8, pp. 575-6. Para otras observaciones sobre la virtud de la esperanza, SII,6, pp. 305-7; SIII,1-15, pp. 402-25. Se encuentra también disponible, ELISABETH WILHELMSSEN, *La memoria como potencia del alma en San Juan de la Cruz*, Carmelus 37 (1990), 88-145.

<sup>20</sup> *Procesos de Beatificación y Canonización de San Juan de la Cruz*, I-II-III-IV-V, Burgos: Monte Carmelo, 1931, 1992-4, Apostólico de Baeza, t. IV/viii/24, p. 381.

<sup>21</sup> Texto, *Obras*, pp. 84-93.

<sup>22</sup> José Vicente Rodríguez, en conferencia impartida en la sede de la Universidad Católica de Ávila, remarca que se discierne un paralelismo entre las fases del calendario litúrgico y algunos de los poemas redactados por el santo en la cárcel. [7/2001]

tema las relaciones entre las Personas Divinas desde la «perspectiva» de la eternidad. Aquí, el de Yepes se asocia a la tradición épica popular castellana de los *romanceros*, de la que deriva el rústico verso octosílabo asonantado y el ritmo remotamente marcial. Utilizando la voz narrativa omnisciente característica de los poemas heroicos e incorporando el recurso del diálogo, estos versos hacen gala de una encantadora sencillez.

El «Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por fe»<sup>23</sup>, que reproducimos íntegro al inicio del estudio, debió inspirarse en la solemnidad de «*Corpus Christi*» celebrada unos días más tarde. Toledo mantendría su gama de festejos ya tradicionales. ¿Oyó el santo desde su mustia celda fuegos artificiales la víspera? ¿sintió repicar campanas durante la procesión? ¿percibió el sonido de cohetes?

Estas «coplas», conocidas alternativamente como «La fonte», arrancan con una cabeza que reza, «Qué bien sé yo la fonte que mana y corre, / aunque es de noche». Dámaso Alonso advierte que deben discernirse aquí, no dos versos, sino tres, de *siete*, *cinco* y *cinco* sílabas respectivamente; combinación métrica existente a la sazón en la lírica popular castellana.<sup>24</sup> Pernótese que este núcleo introductorio exhibe aliteración en «n» cinco veces, así como encabalgamiento entre los versos primero y segundo.

La cabeza va seguida de trece estrofas formadas por dos versos endecasílabos monorrimos. En estos pareados se reitera diez veces la forma verbal en primera persona singular, presente de indicativo, «sé». Cada dístico, a su vez, va rematado por el pentasílabo, «aunque es de noche», que sirve de estribillo.

Examinadas desde un punto de vista temático, estas líneas articulan la modalidad más humilde de la fe. La voz lírica se aúna, pues, al cristiano medio, ensalzando esta virtud a niveles universales y básicos. Por ello, podría calificarse este escrito de proto-místico.

El poema comienza con una imagen primigenia, una «fonte» originaria, portentosa, fecunda, insondable: una «fonte»-fuente que evoca, de forma compacta, toda la tradición neoplatónico-agustiniano-bonaventuriana, con su universo teofánico rebosante de diáfanas imágenes tras las que se vislumbran las dimensiones de lo intangible.

<sup>23</sup> Texto, *Obras*, pp. 93-6.

<sup>24</sup> *La poesía de San Juan de la Cruz: desde esta ladera*, 4 ed., Madrid: Aguilar, 1966, p. 96. El eminente crítico identifica la forma no diptongada «fonte» como dialectismo gallego remoto. Al rastrear estos versos en busca de raíces en las tradiciones líricas populares de la península, Dámaso refiere que detecta elementos formales tanto de origen castellano como galaico-portugués, siendo más abundantes, ahora bien, los primeros. Pp. 95-104.

Los versos proceden a enumerar las doctrinas de la infinidad divina, las procesiones intra-trinitarias, la creación, y la Eucaristía. Las tres estrofas concluyentes giran en torno al pan eucarístico.

Hay que subrayar el aspecto reiterativo, de letanía, de estas líneas. Se repite, insistente, melódico, anafórico, el refrán «aunque es de noche». Paralelamente, se reincide en el enfático «sé», logrando que cale hondo. El primero de los elementos subrayados se halla en relación antitética con el segundo: la oscuridad de la «noche» con la luminosidad refulgente del «sé». Repárese que se conforma aquí un marcado *chiaroscuro* proto-barroco.

Por un lado, se da la oscuridad de la noche: privación de la luz, falta de percepción de los objetos, ausencia de conocimiento. No obstante, un «sé» expresa certeza: una certeza inusitada, excepcional, carente de luz física, de imágenes proporcionales, de plena comprensión conceptual.

En lo cromático, estos versos brindan un fondo abismalmente negro que se sostiene hasta la conclusión. La negrura palpable sugiere infinitudes. Para alivio del lector, empero, sucede un contraste en las tres estrofas finales: se aduce un *pan eucarístico* destellantemente blanco.

La «noche», consiguientemente, se encuentra en relación antitética, no sólo con el «sé», sino también con el pan albo rutilante de las estrofas terminales. Vianda, hay que entender, depósito sacramental de verdades mantenidas por la misma fe.

Se encuentra activo en Toledo, desde principios de 1577, el pintor cretense Domenikos Theotoucoupulos [1541-1614]. Identificado como manierista por Arnold Hauser,<sup>25</sup> entre sus rasgos característicos pueden listarse: el abandono de la perspectiva clásica, la distorsión de la imagen, la inflexión ascendiente, la intensificación del factor subjetivo, así como la ya aludida polaridad luz-tinieblas.

Lo anterior suscita la problemática de dónde debe situarse al de Yepes en la secuencia —o las secuencias paralelas— de los grandes

---

<sup>25</sup> 'Hoy comenzamos a comprender que en todos los artistas creadores del Manierismo, en Pontormo y Parmigianino como en... Tintoretto y el Greco como en Bruegel y Spranger, el afán estilístico se dirige sobre todo a romper la sencilla regularidad y armonía del arte clásico y a sustituir su normalidad suprapersonal por rasgos más sugestivos y subjetivos. Unas veces es la profundización e interiorización de la experiencia religiosa y la visión de un nuevo universo vital espiritual lo que lleva a abandonar la forma clásica; otras, un intelectualismo extremado, consciente de la realidad...' *Historia social de la literatura y del arte*, I-II-III, trad. A. TOVAR y F. P. VARAS-REYES, 12 ed., Madrid: Guadarrama, 1974, t. II, p. 14. Cf. *infra*, notas sobre el Greco.

movimientos estético-intelectuales. Hace más de medio siglo, Eugenio D'Ors creyó intuir que san Juan manifiesta cualidades estilísticas consistentes con el Plateresco.<sup>26</sup> Los estudios recientes de Emilio Orozco Díaz, ahora bien, apuntan en la dirección de clasificar a fray Juan mas bien como barroco.<sup>27</sup> Entendiendo que, conforme a este perito, la sucesión de estilos dentro la que cae nuestro sujeto es Renacimiento → Manierismo → Barroco.

Es frecuente, entre artistas de los dos últimos estilos mentados, ostentar agudos contrastes cromáticos luminosidad-tinieblas. Sin duda, esta dualidad constituye uno de los *leitmotifs* más fundamentales de la época. No sorprende descubrir el recurso en un amigo y admirador del Greco, fray Hornensio Paravicino [1580-1633].<sup>28</sup> Era el trinitario, en las letras, corifeo de Góngora [1561-1627]; gran maestro, a su vez, de las antítesis y del *chiaroscuro* en poesía. La composición de Hortensio, «Romance, describiendo la noche y el día, dirigido a don Luis de Góngora», encierra un sostenido contraste luz-oscuridad.<sup>29</sup> La polaridad cromática destacada en «La fonte», por ende, disfruta de un paralelo en los versos citados de fray Hortensio. Predando por varias décadas, ahora bien, los dísticos del de Yepes al romance de Paravicino.

---

<sup>26</sup> *Estilos de pensar*, Madrid: Ediciones y Publicaciones Españolas, 1945, pp. 121-39, en particular, 138-9.

<sup>27</sup> Cf. *Estudios sobre San Juan de la Cruz y la mística del Barroco*, I-II, ed., introducción y anotaciones JOSÉ LARA GARRIDO, U. de Granada, 1994. En un ensayo de base, Orozco Díaz asesora el Barroco 'como una transformación y término del estilo renacentista. Inicialmente, la materia, la sustancia, las formas a través de las cuales se expresa el nuevo estilo, son las mismas renacentistas, sólo que, progresivamente, se desmesuran, se agitan y se retuercen, al mismo tiempo que lo ornamental rompe sus cauces e incluso llega a ocultar lo constructivo... El Barroco, pues, se expresa con formas ajenas entablando una lucha con ellas, que es la base de ese gran drama que supone siempre el barroquismo, acabando con el equilibrio, la armonía, la claridad racional del clasicismo, haciéndoles así decir a esas formas lo contrario de lo que por sí mismas representaban'. Pp. 33-4. 'La esencial lucha de contrarios que supone el fenómeno barroco se produce como consecuencia de penetrar el espíritu del gótico en un mundo de formas ajenas. Las viejas energías góticas se apoderan de las formas clásicas y conquistas del Renacimiento, que, como un *movimiento de oposición* —según veía Spengler—, había venido a cortar su desarrollo'. P. 4. 'El clasicismo persiguiendo de lo humano, lo genérico, común y finito, había de exaltar el desnudo en su belleza formal; al Barroco le atrae de lo humano lo específico, lo individual único'. P. 53. Las referencias a Orozco, *Manierismo y Barroco*, Madrid: Cátedra, 1975.

<sup>28</sup> Cf. Mica Ann Kubicek, *Paravicino: vida y verso*, tesis doctoral U. de Nebraska-Lincoln, 1995.

<sup>29</sup> Estos versos, procedentes de las *Obras posthumas, divinas y humanas* [1650], se reproducen en *ibid.*, pp. 146-50. El romance se fecha hacia 1624, p. 33, nota 67. Conviene destacarse, «El clarooscuro, *leitmotif* del Barroco», pp. 63-77.

Los poemas sanjuanistas *mayores*, el «Cántico espiritual» y la «Noche oscura», poseen cada una la particularidad de retrazar el ascenso místico en su conjunto. Exhibiendo una focalización sumamente intimista, el «yo» lírico se configura aquí como sujeto de los verbos principales. En el discurso —repleto de interpelaciones a un «tú» poético, de erotemas y de diálogo— privan los tiempos verbales narrativos. Simultáneamente, los signos lingüísticos son cada vez más alegórico-anagóricos.<sup>30</sup>

Se conoce de fuente fidedigna que Juan redacta el «Cántico» en Toledo hasta «!oh, ninfas de judea!», estrofa que corresponde a la 31 de la redacción A y a la 18 de la B.<sup>31</sup> En esta composición abundan los elementos renacentistas. Conservando la estructura métrica heredada de Garcilaso, la lira, se pincela en ella inequívocamente un paisaje pastoril. No obstante, el poeta despliega novedades formales que lo apartan del clasicismo: la inquietud, la tensión, el movimiento; amén de cierta carencia de ilación lógica en la narración que subraya el crítico literario Carlos Bousoño.<sup>32</sup>

Integra el elenco toledano, claramente, la estrofa «Cántico» A17-B26:

En la interior bodega  
de mi Amado bebí, y, cuando salía  
por toda aquesta vega  
ya cosa no sabía,  
y el ganado perdí que antes seguía.<sup>33</sup>

En el comentario o auto-exégesis elucubra el poeta: ‘Pues de ésta *«cuando salía por toda aquesta vega»*; es a saber, por toda aquesta anchura del mundo’.<sup>34</sup> La imagen material que inspirase el tercer verso

<sup>30</sup> Cf. lo que se observa sobre la inefabilidad de la experiencia mística y el desafío que supone superarla, ya en verso, ya en prosa, CB, prólogo, 1-4, pp. 733-5. Numerosos críticos abordan este tema de la inefabilidad, incluyendo Jorge Guillén, *Lenguaje y poesía: algunos casos españoles* (Madrid: *Revista de Occidente*, 1964), sección dedicada a San Juan de la Cruz, pp. 103-4. Por otra parte, puede consultarse, también, mi *Knowledge*, c. 7, «The Search for Symbolization and the Overcoming of the Ineffable», pp. 175-95.

<sup>31</sup> Magdalena del Espíritu Santo se encuentra en el Carmelo Descalzo de Beas cuando llega allí fray Juan poco después de huir de su reclusión. Esta religiosa había de transcribir, a nombre de la comunidad, los versos que el santo compusiese en la cárcel.

Cf. EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN [Pacho], *San Juan de la Cruz y sus escritos*, Madrid: Cristiandad, 1969, pp. 115-6, incluyendo notas 28-9.

<sup>32</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, *Poeta contemporáneo, Teoría de la expresión poética*, I-II, 5 ed., Madrid: Gredos, 1970, t. I, pp. 280-302, en particular, 280-1.

<sup>33</sup> Los textos de ambas redacciones, pp. 604-9 y 735-40, respectivamente.

<sup>34</sup> CB, 26, 12, pp. 844-5.

bien puede haber sido la de la «Vega toledana», paraje semi-fértil que se extiende inmediatamente al norte de la ciudad. Conviene recordar que, unas décadas antes, el poeta toledano por antonomasia, Garcilaso de la Vega-Guzmán, había consagrado en sus églogas, como *locus amoenus* clásico, estos mismos campos.<sup>35</sup>

Es palmario que el término «vega» denota, en un primer nivel de significación, el paraje físico. Pero parece aludir a la vez —en función de una dilogía semántica que funciona en el texto— al poeta local asociado con éste por el doble motivo de su patronímico —*de la Vega*— y por haber incorporado campos elíseos a su arte. El postrimer endecasílabo de la lira, «y el ganado perdí que antes seguía», intensifica la ambientación pastoril.

También es inferible que en el numen del encierro entran «Cántico» A-B14-15. Las dos liras encadenadas rezan:

Mi Amado, las montañas,  
 los valles solitarios nemorosos,  
 las ínsulas extrañas,  
 los ríos sonorosos,  
 el silbo de los aires amorosos;  
 la noche sosegada

en par de los levantes de la aurora,  
 la música callada,  
 la soledad sonora,  
 la cena que recrea y enamora.

En el comentario en prosa del autor se desvela que el referente conceptual de estas enigmáticas líneas es la aprehensión de la divinidad conforme a diversas modalidades de actos cognoscitivos infusos. Para los mismos se han activado, en la comunicación sobrenatural, los «sentidos espirituales»; empleando aquí la designación descriptiva de fray Juan.<sup>36</sup>

Adviértase la aliteración en «s» que encierra el verso «el silbo de los aires amorosos». Aquí, el cariz penetrante de los fonemas en sibilante fricativa refuerza el efecto del «silbo»: imagen sinestésica táctil

<sup>35</sup> ELIZABETH WILHELMSSEN, selección, introducción y documentación, *Cantores del Corpus Christi: antología de poesía lírica toledana*, New York: Peter Lang, 1996, para Garcilaso, pp. 3-6, para fray Juan de la Cruz, pp. 49-50.

<sup>36</sup> Sobre los «sentidos espirituales», SII,23,2-3, pp. 374-5; CB14-15:13 y 15, pp. 795-6; así como, ELIZABETH WILHELMSSEN, *San Juan de la Cruz, percepción espiritual e imagen poética*, Bulletin hispanique 83 (1986): 293-319.

y acústica, amén de término onomatopéyico que de por sí imita la cualidad hiriente del silbido. Henos, sin duda, ante cierta aproximación misteriosa de la forma al fondo.<sup>37</sup>

La secuencia de versos, «en la noche sosegada / en par de los levantes de la aurora», corresponde óptimamente al tránsito cuya expresión se forja: comprende la tenebrosidad y anuncia la tenue luz del amanecer. Este epifánico binomio retrata —con matices cinematográficos asimismo reminiscentes de Garcilaso— el punto medio del tránsito entre las tinieblas y la claridad total, ese punto siempre fugitivo al filo de la madrugada.

El segundo *poema mayor* en orden cronológico de composición, la «Noche oscura», se redacta con posterioridad inmediata a Toledo.<sup>38</sup> En este desbordamiento del espíritu, el poeta continúa sintiendo vivamente los efectos del encarcelamiento. Reproducimos la estrofa inicial y las dos concluyentes:

En una noche oscura,  
con ansias, en amores inflamada,  
¡oh dichosa ventura!,  
salí sin ser notada,  
estando ya mi casa sosegada;

...

El aire del almena,  
cuando yo sus cabellos esparcía,  
con su mano serena  
en mi cuello hería,  
y todos mis sentidos suspendía.

Quedéme y olvidéme,  
el rostro recliné sobre el Amado;  
cesó todo y dejéme,  
dejando mi cuidado  
entre las azucenas olvidado.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 309-10.

<sup>38</sup> *Cf.*, la nota introductoria de LUCINIO RUANO a las *Obras*, pp. 104-6; y, además, EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *San Juan de la Cruz y sus escritos*, pp. 153-62. Coinciden estos dos estudiosos en sostener que se escribe en Beas, donde fray Juan reside intermitentemente entre 1577 y 1582.

<sup>39</sup> Texto, *Obras*, pp. 106-7.

Tal como en la composición precedente, se adoptan por base unas liras garcilasianas, factor que en sí delata raíces renacentistas. No obstante, se da cierto distanciamiento de las mismas merced a algunos rasgos de vanguardia: la fuga nocturna referida conlleva inquietud y movimiento ascendiente; y no de menor importancia, en el relato sucede un claro tránsito oscuridad-luz. Por segunda vez contemplamos, en agudo contraste, un tenebroso entorno nocturno y una centella interior; compaginada aquí con la luz fulgurante del mediodía. Culmina la narración en un paisaje bucólico completo con amadores, flores primaverales y brisa suave.

Durante esta etapa biográfica del santo, consta la centralidad de Cristo: apellidado *de la Cruz* e inmolado con su Señor, en el «Romance de la Trinidad» brinda cristologicismos como «lumbre de mi lumbre», «mi sabiduría», «yo mi claridad daría [a la esposa de mi Hijo] / para que por ella vea / cuanto mi Padre valía».<sup>40</sup>

Guardando alguna correlación, la tercera lira del «Cántico» *B* se abre con la frase «buscando mis amores». El poeta, en su comentario en prosa, glosa o auto-exégesis, anota que por «amores» ha de entenderse, 'el Hijo de Dios su esposo'.<sup>41</sup>

Resurge en la obra de fray Juan la noción teológica de que Cristo no sólo es imagen del Padre sino también su *logos*, su acto de conocimiento. Es de reparar que el alma mística, en su ápice, experimenta conocimiento a través del Verbo. Lo anterior elucida la siguiente exhortación a la madre Ana de San Alberto: 'Si desea comunicar sus trabajos conmigo, vállase a aquel espejo sin mancilla del Eterno Padre que es su Hijo; que allí miro yo su alma cada día'.<sup>42</sup> Parecen injustas, por consiguiente, las aseveraciones a efecto de que nuestro pensador manifiesta una asimilación superficial de los elementos característicos del espíritu cristiano.<sup>43</sup>

En esta coyuntura, sirve de norte y guía la figura de la Virgen. El de Yepes, audazmente, pide licencia para celebrar misa el quince de

<sup>40</sup> Cf. *supra*, nota 21. Con sentido afín: 'Una Palabra habló el Padre, que fue su Hijo...' *Dichos de luz y amor*, núm. 99, *Obras*, p. 166.

<sup>41</sup> CB3,3, p. 754.

<sup>42</sup> Carta núm. 4, fechada c. 1582, *Obras*, p. 202.

<sup>43</sup> FEDERICO RUIZ SALVADOR, abordando la presunta preferencia de fray Juan por el Antiguo Testamento, remarca que 'más de uno lo interpreta como escasa asimilación de los elementos característicos del espíritu cristiano. Así se explica que, en medio de la angustia de la noche, no se acuerde de la cruz de Cristo, sino de las lamentaciones de Jeremías o Job'. *Introducción a San Juan de la Cruz*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968, pp. 86-7.



agosto, observancia de la Asunción.<sup>44</sup> Con ello se aúna a una prolija y célebre tradición mariana local. Téngase presente que —correspondiendo a una devoción tan antigua como extendida— la magna fiesta de Toledo, «la Virgen del Sagrario», se celebra el indicado día. Cabe preguntarse si se le habrán conferido al fontiverense algunas de las gracias indispensables para su heroica actuación en el escenario de Toledo en función de fidelidades ancestrales hacia la Madre de Cristo.

Una madrugada —que parece haber sido la del veintidós de agosto, litúrgicamente, entonces, octava de la Asunción; hoy día, la Coronación de la Virgen— Juan se personifica en la entrada del Convento de San José de Toledo. A la sazón se hallan en la casa, Ana de los Ángeles, Francisca de San Eliseo, Isabel de Jesús María, Leonor de Jesús y María de Jesús López de Rivas «la Letradillo». Refiere la madre Francisca:

un día por la mañana, estando esta testigo cerca de la portería de dicho convento, porque hacía el oficio de enfermera, vio a la madre priora abrir la puerta reglar, acompañada de las terceras, y vio entrar por la dicha puerta al dicho fray Juan de la Cruz, y entró en el dicho convento para confesar una religiosa que estaba enferma... el cual fray Juan venía sin capa blanca, y el demás vestido muy maltratado, y el rostro tan desfigurado y flaco y descolorido que mirarle daba compasión... y estando en conversación con esta testigo y las demás monjas... le rogaron les dijese dónde había estado preso y por qué y cómo le había ido y salídose de la prisión; el cual respondió... que a temporadas le era la prisión un cielo...

Esta testigo continúa puntualizando que el fugitivo, en el corral de las franciscanas donde recaló brevemente, se había encomendado a la Virgen.<sup>45</sup>

Por su parte, la beata López de Rivas apostilla:

nos contó él mismo... que estando en esto una octava de Nuestra Señora de la Asunción, le apareció y le mandó se fuese de la cárcel, que ya se la dejaban abierta las noches por el grande calor... Con todo esto, dice que muchas veces le tornó a mandar se fuese, que ella le ayudaría.<sup>46</sup>

Agregan algunos particulares un grupo de descalzas de San José de Ávila. La carta-testimonio de estas religiosas va firmada por Ana

<sup>44</sup> EFRÉN Y STEGGINK, *Tiempo y vida de San Juan de la Cruz*, p. 418.

<sup>45</sup> 2-iv-1616, Informativo de Beas, *Procesos*, t. I/v/14, pp. 163-164.

<sup>46</sup> SILVERIO, *Obras de San Juan de la Cruz*, I-II-III-IV, Burgos: Monte Carmelo, 1931, t. IV/13, pp. 366-7.

de los Ángeles —priora en San José de Toledo al tiempo de los sucesos—, Inés de Jesús, Isabel Bautista, Petronila Bautista y Ana de San José. Conforme a las citadas:

Fuése al convento de nuestras madres de la misma ciudad; pasó por la plaza, que no pudo menos, donde las vendedoras estaban con sus luces y le baldonaron con malas palabras, hasta que le perdieron de vista.<sup>47</sup>

Por «la plaza» hay que entender la del Zocodover, nervio comercial de la ciudad y paso forzoso para trasladarse del Carmelo Calzado al Convento de San José, ubicado por aquel entonces en la Calle Núñez de Arce.

Juan está casi más allá del dolor. Son sumamente tenues sus energías fisiológicas. No se estremece del todo al transitar por la plaza. Sin embargo, puede haber experimentado alguna empatía visceral con dos cuerpos —carne de su carne— ignominiosamente incinerados en idéntico foro público en el lontano estío de 1488. Tal vez rememorase a modo de *flash* la imagen del sufrido Gonzalo II.

Alrededor de un mes después de la huida, a hurtadillas de sus perseguidores, el de Yepes se encamina hacia el norte. Hace escala en Ávila, prosiguiendo de inmediato a Medina.<sup>48</sup> El cometido de la

<sup>47</sup> Se reproduce íntegra, *ibid.*, pp. 406-407; el fragmento aquí citado, p. 406.

Leonor de Jesús, testigo de los eventos como se ha indicado, aporta su relato paralelo a 31-iii-1618 en el Informativo de Beas, *Procesos*, t. I/v/14, pp. 157-8. EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN constata la presencia de Isabel de Jesús María en San José de Toledo al tiempo de la llegada del santo. *San Juan de la Cruz y sus escritos*, pp. 110-11, nota 20. Suple el estudioso el testimonio de alguna descalza adicional, *loc. cit.*

Complementa lo anterior la detallada relación de la fuga del santo que hace su postrimer carcelero, Juan de Santa María, 23-vi-1616, Informativo de Ávila, *Procesos*, t. I/v/14, pp. 289-92. Se conserva también un manuscrito de cuatro páginas de la beata Ana de San Bartolomé en que constata particulares acerca de la prisión de fray Juan, incluyendo la referencia de haberle instado la Virgen a huir. La enfermera de «la Santa» había residido varias semanas en el Carmelo de Toledo unos quince meses después de los acontecimientos. Este texto figura íntegramente reproducido en JULIÁN URKIZA, *Los escritos de la beata Ana de San Bartolomé, Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, I-II-III, Valladolid: Junta Castilla y León, 1993, t. II, pp. 453-5. Cf. EFRÉN Y STEGGINK, *Tiempo y vida de San Juan de la Cruz*, pp. 422-32.

<sup>48</sup> Las descalzas Elvira de San Ángelo, Francisca de Jesús y María Evangelista deponen en el Informativo de Medina que Juan, al salir de la prisión en Toledo, se dirige al norte, pasando por Ávila para llegar hasta la localidad vallisoletana. Las deposiciones a este efecto de Elvira, Francisca y M<sup>a</sup> Evangelista se reproducen, respectivamente, en *Procesos*, t. II/vi/22, pp. 80, 142-3, y 159. Los editores de los testimonios han incorporado a su cronología el referido desplazamiento del santo. Cf. sección “Dos cronologías”, pp. 422-6.

Reforma peligra y desea entrevistarse con la madre Teresa y fray Jerónimo Gracián.

A unos metros cuesta arriba del Carmelo Calzado de Toledo se encuentra emplazado el Hospital de Santa Cruz, hoy día museo de idéntico nombre. Había sido establecido en 1499 por el Cardenal Pedro González de Mendoza. Desde un punto de vista arquitectónico, consiste en una primorosa estructura plateresca isabelino-cisneriana, en cuyo diseño habían intervenido los maestros Enrique Egas y Alonso de Covarrubias.

Unos setenta años más tarde, regenta el hospital un descendiente homónimo del fundador, don Pedro González de Mendoza, éste canónigo de la Catedral Primada. El aludido clérigo —a instancias de la madre Teresa, en cuyo juicio confía— había de ofrecerle a Juan un valiosísimo auxilio en el agudo trance por el que pasa. La misma jornada de la evasión, don Pedro envía su carroza y unos criados a San José de Toledo, con encargo de recoger al exhausto y extenuado frailecico. Lo oculta alrededor de un mes, hospedándole en el sanatorio, lo cual le facilita una indispensable convalecencia. Con posterioridad, el canónigo le provee el transporte necesario para asistir al Capítulo de Almodóvar, que inaugura sesiones el nueve de octubre.<sup>49</sup>

Curiosamente, hacia 1592, un primo hermano de fray Juan, el licenciado Diego de Yepes, ejerce de capellán en el Hospital de Santa Cruz. El traductor de san Agustín redacta, por estas fechas, un tratado sobre las obras de misericordia. Se descubre aquí una serie de acontecimientos concatenados que, girando en torno a un punto tangible en el espacio e involucrando a *Mendozas* y *Yepes*, parecen encerrar una misteriosa *aequitas*.

Retomando el hilo narrativo central, Torrijos es paso ineludible para Ávila y Medina. Se sitúa esta localidad a una legua de la calzada común Toledo-Ávila. Lo más probable es que Juan se desplace durante las horas nocturnas. Conjetúrese que vislumbra el poblado desde la lontanía, sin acercarse. Al divisar Torrijos, son muchas las emociones naturales que reprime: escenario de toda la sucesión de horripilantes sucesos a partir de Juan González de Yepes, lugar del extravío, cuna de vejaciones, donde tan denigrados habían sido Gonzalo y Catalina.

---

<sup>49</sup> Dos descalzas deponen en el Informativo de Medina que los empleados del canónigo le conducen a fray Juan a Almodóvar, acompañándole más tarde hasta Beas. *Procesos*, t. II/vi/22, sección "Dos cronologías", pp. 422-3.

Cf., también, EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *San Juan de la Cruz y sus escritos*, p. 432, nota 29.

Es posible que, a estas alturas, a Juan le sobreviniese cierto sentido de haber expiado los postrimeros vestigios de aquel descarrilamiento, cierta intimación de haberse liberado de una fatigosa carga. Desde la calzada, saluda en la intencionalidad a Juan González de Yepes y a la bisabuela cuyo nombre y apellidos le son plenamente familiares a él.

En Medina se reúne con Catalina y Francisco. Quizás les asegure que, por disposición divina, han sido borradas las ofensas ancestrales. No hay porqué retener aquel remanente de vergüenza. Juan no volvería a ver a su progenitora, quien fallecería dos años más tarde, en 1580.

Durante los meses subsiguientes, se regulariza la situación de la Reforma. Muchos testimonios constatan cómo Juan iba a realizar jornadas frecuentes a la ciudad del Tajo. Se conocen, de hecho, las fechas aproximadas de un buen número de llegadas y salidas suyas a la «imperial»;<sup>50</sup> las cuales acontecen, es de advertir, después de la fuga carcelaria.

El carmelitano, que no conocía Toledo en el momento de su eva-

---

<sup>50</sup> Pasa por Toledo, entre otras ocasiones: en 1576, procedente del norte, rumbo al Primer Capítulo de Almodóvar; en 1581, acercándose de Baeza en dirección Alcalá; el mismo año, después de una estancia en Baeza, camino a Ávila; en 1582, con un grupo de monjas que incluye a Ana de Jesús Lobera, rumbo a Granada para fundar; en 1585, en ruta hacia el Capítulo de Pastrana; en 1586, acompañando a un grupo de religiosas —entre quienes viene, una vez más, Ana de Jesús Lobera—, con dirección Madrid para fundar: cae enfermo, demorándose unos días en la «ciudad imperial»; el mismo 1586, al dirigirse a Machuela (Jaén), para realizar una fundación; en 1587, camino al Capítulo de Valladolid; en 1588, yendo hacia el Primer Capítulo General de Madrid; y en 1591, trasladándose de Madrid a «la Peñuela» (Jaén). Por añadidura, «el Asturicense» certifica un viaje del santo de Toledo al vecino pueblo de Cuerva en fecha desconocida. Apostólico de Segovia, *Procesos*, t. IV/viii/24, p. 310. Hay convento de descalzos en Toledo desde 1586, factor que facilitaría la estancia. Cf. CRISÓGONO, *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, 9 ed., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975, Cronología, pp. 11-2. Leonor de Jesús, natural de Toledo, donde había profesado, declara que ‘conoció al dicho P. Fr. Juan de la Cruz siendo fraile descalzo de esta misma Orden, siendo conventual esta testigo en el convento de monjas descalzas de la ciudad de Toledo habrá tiempo de cuarenta y cuatro años, poco más o menos, y le conoció porque yendo el dicho Fr. Juan de la Cruz, como fue muchas veces de ordinario a la dicha ciudad de Toledo, e iba al convento donde esta testigo estaba monja, como tiene dicho, a visitar las monjas de él y a confesarlas y a hacer las pláticas...’ Ordinario de Beas, *Procesos*, t. I/v/14, p. 155. Francisca de San Eliseo, asimismo natural de Toledo, donde había tomado el hábito, depone: ‘...ha cuarenta y dos años, poco más o menos, que estando esta testigo en el convento de esta Orden, de la ciudad de Toledo, que, a lo que se quiere acordar, era monja novicia, conoció al dicho padre fray Juan de la Cruz... siendo el susodicho fraile descalzo de la dicha Orden de Nuestra Señora del Carmen, porque confesó con él y comunicó muchas veces en el dicho convento y en el de la villa de Sabiote...’ Ordinario de Beas, p. 161.

sión en agosto de 1578, habría de ir la conociendo poco a poco. Como se anotó, la configuración de esta urbe es semejante a la de un castillo-fortaleza circundado por su mota; en otros términos, se trata de una ciudad ubicada sobre un montículo al que le rodea un cauce fluvial que dibuja una figura de alfanje al pasar. Si bien *Toletum* había gozado de la capitalidad del reino hasta el reciente 1561, Juan percibiría que no dejaba de delatar simultáneamente su calidad de antigua capital visigoda.

Observa el santo la célebre amalgama de civilizaciones de la ciudad, su conocida hibridez de elementos culturales. Sin duda advierte la marcada concentración de factores hispanoárabes. En sus calles abunda la construcción en mampostería mudéjar, el llamado *aparejo toledano*. Es más, asoman por doquier templos románico-mudéjares del siglo XII y posteriores: ladrillo, argamasa, cantos menudos e irregulares, frisos de esquinillas, arcos de herradura, artesonados de madera con profusa ornamentación geométrica. Tal vez Juan se haya detenido frente a los *arcos de herradura de tipo cordobés* de la Iglesia de San Román.

Son mucho más acentuados, innegablemente, los elementos hispanoárabes en Toledo que en las localidades vinculadas a la juventud del santo, Fontiveros, Arévalo, Medina, y Salamanca. Nuestro protagonista nunca se ha visto ante tanto acopio de arquitectura hispanoárabe y mudéjar.

Por otra parte, Juan toma conciencia de un toque de judería legado por la historia en las sinagogas y en algún que otro recodo. No le era éste del todo ajeno, y quizás sintiese resonancias entre el mismo y algo *cuasi*-soterrado en sus recónditos veneros. Púedese dar por descontado, ahora bien, que en Toledo Juan intuye las raíces comunes «abrahánicas» de todo judío, cristiano y musulmán.

El de Yepes contempla la Catedral Metropolitana, santuario en maciza sillería de granito con cinco naves góticas de ricas vidrieras e inusitadas líneas ascensionales; majestuoso recinto que se le hace entrañable por allegado a una prolija lista de consanguíneos suyos, incluyendo su padre, el gentil Gonzalo III.

Juan descubre también la Universidad de Santa Catalina, los conventos de San Juan de los Reyes y San Pedro Mártir, el secular Ayuntamiento, el recién reconstruido y marcadamente clásico Alcázar, algún que otro palacio plateresco-mudéjar, puentes históricos con escudos tallados en piedra; bullicioso y abigarrado escenario en que entra y sale toda suerte de género humano.

El viandante se familiarizaría con los lugares vinculados a su origen familiar. En sus exploraciones de la urbe, nos lo imaginamos iden-

tificando la casona de su familiar, el licenciado canónigo Francisco Fernández de Yepes, ojeando la sede de la Santa Hermandad Vieja de Toledo, localizando el hogar donde viese la luz del día Catalina, hincando los hinojos en la parroquia donde la última hubiese sido bautizada. Y no faltaría algún acto piadoso ante las tumbas de sus abuelos maternos.

Era el descubrimiento de la oriundez nunca conocida, nunca poseída, de la que había sido despojado antes de nacer. Pero Juan intuye, correlativamente, que la antigua capital visigoda, con toda su magnificencia, pudiese haber resultado corruptiva en la esfera moral.

Jamás podrá la investigación científica desvelar plenamente los misterios que aquí se encierran. Sin embargo, en la epopeya multigeneracional que trazamos, la dilatada cadena de agravios, pérdidas y desplazamientos que habían acaecido en su pasado familiar, parece haber sido condición *sine qua non* para que el fontivero alcanzase las cumbres de santidad que en efecto lograra.

Juan García-González de Yepes y Álvarez de Ontiveros ni se deja deslumbrar, ni se deja consumir por resentimientos, ni pretende restituciones.

Pero en Toledo —si acertamos en la conjetura— busca a lo más noble de su patrimonio: los vivos. El fallecimiento reciente de Catalina le alienta en esta dirección. Es verosímil que Juan, en sus pasos por Toledo, se haya propuesto localizar a algunos consanguíneos prudentemente escogidos; y que una vez descubiertos, se hubiese identificado ante ellos por quien, en efecto, era. Numerosas son las visitas del carmelitano a la «imperial». Sin contar la correspondiente a su encarcelamiento, se registran en 1576, 1581, 1582, 1585, 1586, 1587, 1588, y 1591. Considerando que sus idas y venidas a la ciudad del Tajo tuvieron carácter habitual, no le faltaron oportunidades para haberse re-vinculado con sus parientes.

Es fructífero familiarizarse con cuatro hermanos, naturales de Toledo, miembros de la estirpe. Son hijos de *Juan de Mesa*, acerca de quien consta no sólo su respetabilidad social sino incluso sus virtudes extraordinarias.<sup>51</sup> La madre de estos hermanos es *Catalina Ortiz de Madrid*. Gómez-Menor anota la probabilidad de que ésta traiga

---

<sup>51</sup> Se detallan algunos particulares de su identidad y vínculos familiares en JOSÉ GÓMEZ-MENOR, *Varia lectura juancrucista*, Revista de espiritualidad 54 (1995): 585-614, p. 609, nota 58 inclusive; p. 611, nota 61. El perito informa que era hidalgo de condición. Puede consultarse también, J. V. RODRÍGUEZ, *Varia lectura sanjuanista*, Revista de espiritualidad 52 (1993): 283-323, p. 295.

su origen en el matrimonio torrijense Aldonza Álvarez-Francisco de Madrid.<sup>52</sup> En susodicho caso, lo probable es que sea hija del mismo, toda vez que el elemento cronológico no favorece la posibilidad de que sea nieta. Parecen ser también nietos de Aldonza, por ende, los cuatro hermanos mencionados.

No obstante ser casi demasiado idóneo para tener verosimilitud, lo cierto es que dos de la serie abrazan la Reforma Carmelitana.<sup>53</sup> De éstos, *Alonso de Mesa Ortiz de Madrid* nace alrededor de 1569 y profesa el veintitrés de marzo de 1587 en el Convento de Pastrana. Asume el nombre de *fray Anastasio de la Madre de Dios*. Habría de partir sin demora para Nueva España, donde residiría en el Convento de Atlixco. Fallece en 1624 en olor de santidad.<sup>54</sup> El haber existido vinculación sanguínea entre Alonso-Anastasio y el santo lo consigna Agustín de la Madre de Dios —carmelita descalzo natural de Ávila— en *Tesoro escondido en el Monte Carmelo Mexicano* [1646-1663]: ‘Era pariente cercano, según la carne, de nuestro venerable padre fray Juan de la Cruz’.<sup>55</sup>

Hermana del anterior es *Clara de Mesa Ortiz de Madrid*. Arriba al mundo rayando 1570. Habría de profesar en el Convento de San José de Toledo, a dos de julio de 1585, con el nombre de *Clara de Jesús*. En 1604 lo muda con carácter permanente a *Cristina de la Cruz*.<sup>56</sup> Clara sobresale por una devoción hacia la Cruz de Cristo que desarma por su sencillez. Fallece en la casa de su profesión —espe-luznantemente— el catorce de diciembre de 1641, a cincuenta años del tránsito de su santo pariente. Los restos de esta venerable carmelita y Yepes de sangre siguen hasta la actualidad enterrados en los claustros bajos de San José de Toledo.

De sumo interés es *doña María de Mesa*, cuyo nombre se anota siempre precedido del título señalado. En lo económico, fue pudiente; en lo espiritual, desbordantemente devota. Consagrando su existencia a la vida recoleta y a la oración, sus prácticas piadosas incluyen la

<sup>52</sup> GÓMEZ-MENOR, *Varia lectura juancrucista*, p. 608, nota 55 inclusive.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 607.

<sup>54</sup> J. V. RODRÍGUEZ, *Varia lectura sanjuanista*, p. 293, nota 29 inclusive; pp. 294-6, notas 34-8 inclusives.

<sup>55</sup> La crónica lleva por subtítulo: *Mina rica de exemplos de virtudes en la historia de los Carmelitas Descalzos de la Provincia de la Nueva España*, versión paleográfica, introducción y notas EDUARDO BÁEZ MACÍAS, México: U. Nacional Autónoma, 1986.

<sup>56</sup> J. V. RODRÍGUEZ, *Varia lectura sanjuanista*, en particular, pp. 293-4, notas 30-3 inclusives. El estudioso ha rebuscado en la Parroquia de Santa Leocadia de Toledo con miras a localizar datos supletorios sobre el grupo de hermanos. P. 296.

benevolencia hacia algunos conventos. Al morir, lega su amplio domicilio de Toledo para la fundación de un beaterio. Mantuvo el estado seglar, falleciendo viuda.<sup>57</sup> En su testamento hace remembranza de sus padres, Juan de Mesa y Catalina Ortiz, así como de su hermana, Cristina de la Cruz.<sup>58</sup> Abandona el mundo en octubre de 1640.<sup>59</sup>

Otro de los aludidos hermanos es el *licenciado Luis de Mesa*.<sup>60</sup> Fue este presbítero «cura de Barciense», localidad próxima a Toledo. Ejerció de confesor de Mariana de Jesús Fernández Pérez [1577-1620], terciaria franciscana natural de Escalona. Esta figura de la historia de la espiritualidad, casi desconocida en la actualidad, es estimada por venerable e iluminista. Mariana reside por décadas en un beaterio de su orden en la ciudad del Tajo, donde habría de fallecer.

Con posterioridad a su muerte, Luis de Mesa promueve su beatificación, encargándose de recoger y pulir su autobiografía, que se publica en 1661.<sup>61</sup> El licenciado manifiesta, huelga decir, una penetración polivalente con el misticismo sobrenatural cristiano.

Estos cuatro descendientes de Aldonza Álvarez exhiben afinidades genético-morales perceptibles con el fontiveroño: se aúnan a su Reforma, cultivan un interés científico en la mística, descubren apostolados paralelos. El grupo de hermanos innegablemente respira una profunda espiritualidad sanjuanista.<sup>62</sup>

Aldonza Álvarez confiere a uno de sus vástagos más jóvenes el nombre de *Alonso López de la Fuente*.<sup>63</sup> Éste, a su vez, es padre de

<sup>57</sup> GÓMEZ-MENOR, *Varia lectura juancrucista*, pp. 609-11, nota 60 inclusive.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 610, nota 60.

<sup>59</sup> *Loc. cit.*

<sup>60</sup> GÓMEZ-MENOR, *Varia lectura juancrucista*, p. 609, nota 59; p. 612, nota 63. El licenciado designa albacea testamentaria a su hermana doña María de Mesa, nota 59.

<sup>61</sup> GÓMEZ-MENOR menciona brevemente esta obra en *Varia lectura juancrucista*, p. 612, nota 63.

ANTONIO PALAU Y DULCET, por su parte, brinda la siguiente partida en el *Manual del librero Hispano-Americano*, 2 ed., Barcelona: Palau, 1956, t. IX, núms. 166134-166135, p. 126: LUIS DE MESA. *Vida, favores y mercedes que Nuestro Señor hizo a la venerable hermana Mariana de Jesús... natural de... Escalona, que vivió, y murió en Toledo*. Toledo: Francisco Calvo, 1661'. Esta primera edición de la obra del licenciado figura en CRISTÓBAL PÉREZ PASTOR, *La imprenta en Toledo*, Madrid: Manuel Tello, 1887, núm. 561, p. 220. Hubo también una segunda impresión, realizada en la «Imprenta Real» de Madrid por Juan García Infanzón, en 1678. Se trata de un estudio biográfico que reúne material con miras a unos eventuales procesos canónicos. El frontispicio del tratado da constancia de haber ejercido el licenciado de confesor de la venerable y de haber impulsado su beatificación. ANTONIA RÍOS DE BALMASEDA reseña a *La beata Mariana* en *Mujeres en Toledo*, Olías del Rey, Toledo: Azacanes, 2005, pp. 153-4.

<sup>62</sup> GÓMEZ-MENOR, *Varia lectura juancrucista*, p. 612.

<sup>63</sup> Este pariente figura en el cuadro genealógico de la rama de Torrijos elaborado



dos hijos, *Nicolás de Yepes* y *Luis de la Fuente y Yepes*.<sup>64</sup> Se estima que el Luis de la Fuente y Yepes mencionado pudo haber sido, en algún momento, cobrador de rentas reales por Toledo.<sup>65</sup> Lo que no está en duda es que en 1631, 1633 y 1634 —actuando en homenaje a fray Juan y declarándose su familiar— hace generosos presentes al Convento de Carmelitas Descalzos de Segovia. Reza el registro de donaciones a la comunidad: ‘Luis de la Fuente y Yepes, pariente de nuestro venerable padre fray Juan de la Cruz’<sup>66</sup> Su hermano Nicolás de Yepes aparece nombrado en 1640, en Toledo, en los papeles testimoniales de doña María de Mesa, nieta ya referida de Alzonza. Del ramo Yepes-Fuente parece descender *don Juan de la Fuente Yepes*, quien accede al cargo de obispo de Nueva Segovia (Filipinas), en 1753.<sup>67</sup>

Tal vez algunas de las vicisitudes narradas en el devenir existencial de la serie precedente de consanguíneos del santo, guarden relación de dependencia a la recuperación de los vínculos orgánicos que éste parece haber llevado a cabo a raíz de sus pasos por Toledo. Recuperación que, a nivel subjetivo, hubo de haberle sido hondamente gratificadora.

Repárese que las oportunidades cronológicas al respecto coinciden con la infancia de los nietos de Alzonza —los cuatro hermanos de Mesa-Ortiz y los hermanos de Yepes-Fuente— así como con la niñez de doña María de Otáñez, quien también parece ser nieta de Aldonza.<sup>68</sup>

Gregorio Marañón remarca que los fondos tenebristas de los lienzos del Greco pueden correlacionarse con la «noche oscura» de nuestro místico: ‘«la tiniebla del fondo»... no es sino la «noche oscura»

---

por GÓMEZ-MENOR, *El linaje familiar de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz*, Toledo: Gráficas Cervantes, 1970, a continuación de la p. 210. En el registro de vecinos de Toledo de 1561, aparece un Alonso de la Fuente en la Colación de Santo Tomé y otro en la de San Cristóbal. Cf. LINDA MARTZ Y JULIO PORRES MARTÍN-CLETO, *Toledo y los toledanos en 1561*, Toledo: Diputación Provincial, 1975, pp. 172 y 212, respectivamente. Es muy posible que uno de ellos coincida con el homónimo, hijo de Aldonza.

<sup>64</sup> GÓMEZ-MENOR, *Varia lectura juancrucista*, p. 611, nota 60.

<sup>65</sup> *Idem*, *loc. cit.*

<sup>66</sup> J. V. RODRÍGUEZ, *Varia lectura sanjuanista*, p. 296, nota 40. Las partidas en cuestión son transcritas por TOMÁS ÁLVAREZ, *San Juan de la Cruz de Úbeda a Segovia: relato del traslado de sus restos mortales: 1593*, Monte Carmelo 99 (1991): 273-317, en particular, pp. 302, 312, fasc. 2.

<sup>67</sup> Sobre Nueva Segovia, [www.cbcponline.org/jurisdictions/nueva\\_segovia](http://www.cbcponline.org/jurisdictions/nueva_segovia)

<sup>68</sup> Cf., los ocho «árboles» de la Genealogía Gráfica que figura en la citada monografía por la infrafirmante, *San Juan de la Cruz y su identidad histórica*, pp. 377-84.

de San Juan'.<sup>69</sup> Sin duda es perspicaz esta observación de carácter general.

Procuremos, en cualquier caso, pormenorizar en mayor detalle las aproximaciones entre el insigne pintor y el carmelita. Tráigase a colación la vista panorámica de la «imperial» de Theotoucoupulos conocida como «Paisaje de Toledo».<sup>70</sup> En este lienzo, sobre la silueta de la ciudad se ciernen las sombras caliginosas de una colosal tormenta. Aquí el cretense brinda una imagen estilizada, hieratizada, aunque no por ello estática: henos ante un Toledo *cuasi*-nocturno, tenebroso, retorciéndose de dolor. Eduardo Caballero Calderón, ensayista colombiano de mediados del XX, advierte que esta obra conlleva una visión de la antigua urbe despojándose de la materia, purificándose, espiritualizándose; se trata, en su expresión, del Toledo 'de los gerundios'.<sup>71</sup> Un Toledo verbo, podríase apostillar.

Concurren los peritos en reconocer el cariz impresionista-expressionista del «Paisaje de Toledo», cuadro en que proliferan las trastocaciones de la realidad objetiva. En él se contempla la ciudad desde el ángulo correspondiente al noreste. Los monumentos identificables—reducidos a un manojo— incluyen la Catedral, el Alcázar, un tramo de los muros en inflexión descendiente, el Puente de Alcántara y, a la otra orilla del Tajo, San Servando. En palabras de Gregorio Marañón, se trata de una 'visión onírica'.<sup>72</sup> Entre los edificios se discierne uno rectangular—que nadie parece haber identificado— en el lugar correspondiente al Carmelo Calzado.

Es de advertir que la misma arquitectura aflora en la segunda magna representación panorámica de la ciudad por el griego, «Vista y plano de Toledo».<sup>73</sup> Esta otra pintura, merced a las finalidades que

<sup>69</sup> *El Greco y Toledo*, Madrid: Espasa-Calpe, 1956, p. 194. Cf. BRUNO DE JÉSUS-MARIE, compilador, *Three Mystics: El Greco, St. John of the Cross, St. Teresa of Avila*, New York: Sheed and Ward, 1949. Esta obra antológica yuxtapone imágenes del Greco con textos de los dos insignes místicos. El volumen no ofrece, empero, una teoría como tal sobre la relación trilateral santa Teresa-san Juan-el Greco. MICHEL FLORISOONE, por su parte, resalta coincidencias de ambientación entre el de Yepes y el cretense, *Esthétique et Mystique d'après Sainte Thérèse d'Avila et Saint Jean de la Croix*, Paris: Seuil, 1956, pp. 169-76.

<sup>70</sup> Núm. 384 en la catalogación de Manuel B. Cossío, *El Greco* (Madrid: Espasa Calpe, 1981), p. 294.

<sup>71</sup> *Ancha es Castilla: guía espiritual de España* (Barcelona: Destino, 1967), pp. 47-59.

<sup>72</sup> *Op. cit.*, fig. 75, p. 261. ARTURO SERRANO PLAJA, en *Una noche toledana: del castillo interior al castillo fugitivo: Santa Teresa, Kafka y el Greco*, Papeles de Son Armadans 35 (1964): 263-302, ofrece valiosos incisos basados en el "Paisaje", aunque sin llegar a correlacionar con la vivencia de fray Juan que se explora.

<sup>73</sup> Núm. 383 en la catalogación de Cossío, *op. cit.*, p. 294.

motivaron su producción, consiste en un reflejo mucho más fiel a la objetividad urbana que el «Paisaje».<sup>74</sup> En «Vista y plano de Toledo» la mayoría de los edificios son reconocibles. Aquí, el monumento que se ha aducido aparece y en idéntico lugar: sobre un precipicio del flanco oriental de la urbe que se desploma hacia el Tajo. Parece razonable inferir que la estructura en cuestión era real y que se ubicaba en el extremo oriental de la ciudad.

Volviendo al «Paisaje», este lienzo, al menos contemplado con ciertos ojos, causa la impresión de detentar cualidades diegéticas, de referir una anécdota, de narrar un agónico drama de padecimiento y liberación. Tal vez no sea demasiado aventurado afirmar que encierra una tipología de la «noche oscura» sanjuanista. Si, en efecto, es admisible sostener que constituye un corolario de la «noche», o que ésta se cifra en él, ello debe arraigar en lo tenebroso, en lo contorsionado, en lo angustioso, de la composición. En cualquier caso, las correlaciones atañen a las dimensiones apofáticas o privativas de la experiencia del místico, y no las teofáticas o positivas.

¿Existe conexión causal consciente entre el «Paisaje» del cretense y la vivencia del santo? No parece que ambos llegasen a conocerse. Con todo, alguna relación puede entrañar el que, en el catálogo de las obras del Greco impreso en Londres en 2003, se feche la visión nocturno-aliginosa de Toledo entre 1597 y 1599.<sup>75</sup> El Greco, es de notar, firma en 1597 un contrato con las Carmelitas Descalzas de Toledo para la realización de varias pinturas destinadas a su capilla: una de San José con el Niño Jesús, y otra de la Coronación de la Virgen.<sup>76</sup> Las religiosas, para estos días, están en vías de trasladarse a su nuevo domicilio en la actual Plaza de Santa Teresa.

Puédese suponer que Domenikos se familiarizase con la historia y el temple de la comunidad teresiana, por cuya vía pudo haber escuchado algo sobre la odisea toledana del co-reformador de los Carmelitas. Es citable a propósito alguna circunstancia: habían circulado oralmente y en manuscrito, casi desde su composición, los versos de la «Noche oscura»; amén de que, para aquellos días entre 1597 y 1599, fray Juan iba camino a ser conocido por un público más extenso.

---

<sup>74</sup> Se afirma haber sido espoleada su ejecución por Pedro Salazar de Mendoza, director del Hospital de Tavera. Este mecenas del pintor poseía un interés general en los mapas y en la representación detallada de las poblaciones. Cf. DAVID DAVIES Y JOHN H. ELLIOT, ensayos, XAVIER BRAY ET ALII, reseñas de catálogo, *El Greco*, London: National Gallery Company, 2003, pp. 233-4. Se trata de una monografía rigurosa y actualizada.

<sup>75</sup> Redacta la entrada sobre el «Paisaje», KEITH CHRISTIANSEN, *loc. cit.*

<sup>76</sup> Cf. el capítulo por XAVIER BRAY, *ibid.*, pp. 161-7, en particular, 161.

El «Paisaje», que no consta haber sido obra de encargo, se encontraba en posesión del pintor al tiempo de su fallecimiento en 1614.<sup>77</sup> Estos factores sugieren que la interpretación nocturno-aliginosa de la ciudad se haya creado espontáneamente por exigencias del espíritu.

«San José y el Niño Jesús», lienzo ejecutado para las Carmelitas, incorpora una silueta de Toledo que ocupa toda la sección inferior de la imagen. En este bosquejo —reducido a unas pinceladas tenebristas y blanquinegras— aflora, una vez más, el referido edificio, colocado delante de otro reconocible como el Alcázar.

En resumen, el eslabón cronológico entre la comunicación de Theotoucoupulos con las descalzas de San José y la creación del «Paisaje», da que pensar. Por otra parte, es curiosa la aparición, en la aludida serie de lienzos grequenses, de un edificio que bien puede haber sido el Carmelo Calzado. Estos particulares no prueban categóricamente que, en el momento de la génesis artística del «Paisaje», Domenikos se haya propuesto representar la epopeya espiritual fray Juan. Pero tampoco puede descartarse del todo la posibilidad.

Un escenario alternativo es que el Greco retratase el Carmelo Calzado conscientemente, pero sólo como homenaje a esta institución en sus dimensiones positivas. En este caso, empero, no se explican los paralelismos algo enervantes entre el «Paisaje» y la vivencia del místico.

En la mencionada «Vista y plano de Toledo» —obra claramente contrastante con el «Paisaje»— las pinceladas del artista presentan un Toledo matutino, diurno, luminoso, limpio, límpido, «icónico»; en un punto focal, una imagen hierática de la Virgen portando la casulla para san Ildefonso. Tipológicamente, el Toledo que san Juan de la Cruz ha contribuido a purgar.

Si bien esta última pintura es fiel a los matices cromáticos de un amanecer toledano, Juan, siendo etimológicamente realista, no pierde contacto con lo concreto: las calzadas por las que transita son las del Toledo objetivo, las del románico-mudéjar-gótico-renacentista, rúas idiosincrásicas en que cada ladrillo aportado por la historia es heterogéneo y cuyas tonalidades cromáticas —ocres, marrones, anaranjados— tienden a ser telúricas y terrestres.

No hay constancia de que Juan haya pasado alguna vez por la villa de Yepes. Sospecho que, avivado por la abnegación, no procurase nunca visitar el lugar de su oriundez más preclara. Siendo esto correcto, ni deambuló por las naves de la Parroquial de San Benito,

---

<sup>77</sup> CHRISTIANSEN, *ibid.*, p. 233.

ni sintió la proximidad de las lápidas sepulcrales de sus ancestros, ni se detuvo ante la casa de su quinto abuelo, Francisco García de Yepes. Tampoco le cupo la satisfacción de haber sido reconocido o recibido.

Una especulación que surge de este escrutinio es que, tal vez en algún momento, alguien le hace conocer a Juan de que la villa de Yepes se había emancipado en el reciente 1576. Si tiene validez la conjetura, posiblemente apreciase la ironía de haber quedado Felipe II en deuda con un su súbdito por causa de Yepes; como un rey imaginario de la antigüedad que padeciese humillación al aceptar un préstamo de su futuro suegro para dotar a su novia-esposa con motivo de sus bodas.



## TERESA OF AVILA – 50 YEARS A DOCTOR OF THE CHURCH

DOROTHEE BACKWINKEL / MICHAEL PLATTIG O.CARM.

On September 27, 1970, Pope Paul VI solemnly proclaimed Teresa of Ávila the first female Doctor of the Church. The 50<sup>th</sup> anniversary of this event should be an occasion to reflect on the meaning and the possible implications and consequences of this event.<sup>1</sup>

### 1. The title of Doctor of the Church

The title of Doctor of the Church (*Doctor Ecclesiae*) is given by the Pope for outstanding achievements in theology and the transmission of the faith. Doctors of the Church are considered witnesses to the doctrine of the Church by bringing the teachings of Jesus Christ to the people of their own and of later times in a special way. The title of Doctor of the Church developed from the title of Church Father, which was limited in time to the Christian antiquity<sup>2</sup>, in the 13<sup>th</sup> century.

To this day, the definition of a Doctor of the Church has been based on the summary specification in *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* by Pope Benedict XIV.<sup>3</sup> Prospero

---

<sup>1</sup> This article is based on a master thesis by Dorothee Backwinkel MA at the University of Philosophy and Theology in Münster on the importance of the four female Doctors of the Church – Teresa of Ávila, Catherine of Siena, Thérèse of Lisieux and Hildegard of Bingen – for the practice of spiritual guidance. The content on Teresa of Ávila and the general reflections on the importance of Doctors of the Church were taken over into this article and were edited and supplemented by Michael Plattig O.Carm. Thanks are due to Kurt Mizzi O.Carm., Leopold Glueckert O.Carm. and Ms. Patricia O'Callaghan for their assistance in the research process.

<sup>2</sup> Cf. PAUL BERNHARD WODRAZKA, *Das Verfahren zur Erhebung eines Heiligen zum Kirchenlehrer*, Kanonistische Reihe 026, EOS Verlag, Sankt Ottilien 2015, 13f.

<sup>3</sup> HERIBERT SMOLENSKY, *Art.: Kirchenlehrer, Kirchenlehrerin*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Auflage, vol. VI, Herdervlag, Freiburg 2006, col. 20.

Lambertini (1675-1758 / papacy 1740-1758) wrote this work in 5 volumes from 1734 to 1738, before his election as pope. The third corrected and extended edition of this work, published in the years 1747 to 1749, is now considered as *editio typica*.

According to Pope Benedict XIV, a person should satisfy the following three conditions to be called a Doctor of the Church (*Doctor Ecclesiae*):

- a) *eminens doctrina* (excellent doctrine),
- b) *insignis vitae sanctitas* (a high level of holiness), and
- c) *Summi Pontificis aut Concilii Generalis legitimate congregati declaration* (a declaration by the Pope or by a legitimately assembled General Council).

According to these criteria, the excellence of the teaching of a candidate for the title of Doctor of the Church should be apparent in several specific qualities, namely the teaching avoids errors, sheds light on what is dark, resolves doubts and unlocks enigmatic scriptural passages.

As can be seen from the 1982 instructions of the Congregation for the Causes of Saints for awarding the title of Doctor of the Church, these criteria are still used today.

A new development began in 1970. With the official designations of Teresa of Ávila and Catherine of Siena as Doctors of the Church, women were attributed special importance for the first time. The objections and reservations against this were based primarily on 1 Cor 14:33f., "As in all the churches of the saints, women should be silent in the churches", and 1 Tim 2:12, "I permit no woman to teach"; they were removed by the Sacred Congregation of Rites after careful theological examination.<sup>4</sup>

Today the Church has 31 male and 4 female Doctors of the Church.<sup>5</sup> In addition, there is also regional or order-own reverence of teachers of the Church.<sup>6</sup>

Teresa of Ávila was the first woman to be proclaimed a Doctor of the Church, by Pope Paul VI on September 27, 1970.

---

<sup>4</sup> Cf. PAUL BERNHARD WODRAZKA, *Das Verfahren*, 16f.

<sup>5</sup> Cf. PAUL BERNHARD WODRAZKA, *Das Verfahren*, 19f.

<sup>6</sup> Cf. HERIBERT SMOLENSKY, *Art.: Kirchenlehrer, Kirchenlehrerin*, c. 21.



### 1.1. Identification of *eminens doctrina*

The identification of *eminens doctrina*, excellent doctrine, is decisive for the proclamation of a saint as a Doctor of the Church. This is one of the tasks of the Congregation for the Doctrine of the Faith. In 1996, in the context of the procedure for giving the title of Doctor of the Church to Saint Thérèse of Lisieux, the Congregation specified six doctrinal criteria based on which the writings of a saint should be examined in order to determine whether these writings contain excellent doctrine of the faith.<sup>7</sup>

Although these criteria were published only 26 years after Teresa had been proclaimed a Doctor of the Church, they certainly played a role even before this event and make clear what is meant by excellent doctrine.

#### 1.1.1. Existence of a charism of wisdom as a fruit of the Holy Spirit

“The judgment concerning the excellent doctrine (*eminens doctrina*) is an ecclesial discernment concerning the existence of a specific charism of wisdom for the good of the Church, given by the Holy Spirit to the proposed saints, candidates for the title of Doctor of the Church, proven and approved by virtue of the beneficial influence that their writings and doctrine (*doctrina*) have had on the people of God (cf. Vatican II: Lumen Gentium, No. 12).”<sup>8</sup>

“It is not the Church that creates Doctors of the Church, but it is the Holy Spirit who ‘awakens’ the Doctors of the Church. The Church merely recognizes such a charism of wisdom.”<sup>9</sup>

Therefore, there is a test for each saint proposed to see whether his or her writings show a specific charism of wisdom that does not come from the candidate himself or herself, but is a fruit of the Holy Spirit. This discernment of spirits, however, is likely to prove difficult, because *gratia supponit naturam*, grace supposes and builds on nature. Of course, this also applies to the effects of the Spirit, which can only be expressed through nature, through the person of the saint.

---

<sup>7</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Norme de procedura e criteri dottrinali per il giudizio circa la “*eminens doctrina*” dei santi proposti come “dottori della chiesa”, 10.11.1996 [unpublished], Abbr.: Norme CDF.

<sup>8</sup> Norme CDF, p. 3; quoted from: PAUL BERNHARD WODRAZKA, *Das Verfahren*, 35; translation from German into English by Ms. Petra Kleinpenning.

<sup>9</sup> PAUL BERNHARD WODRAZKA, *Das Verfahren*, 36; translation from German into English by Ms. Petra Kleinpenning.

In some certain circumstances, a certain wisdom is meant, the origin of which cannot be explained by books, study or education.

In addition, the writings must have had a beneficial influence on the people of God in the sense of encouragement, strengthening as well as teaching.

#### 1.1.2. Excellence of the theological and spiritual doctrine

“It must be shown that the teachings of the saints who are candidates for the title of Doctor of the Church are not only in perfect harmony with the faith and Christian life, but also stand out (*eminent*) by the quality of the writings, by the loftiness and depth of the doctrines, by the mature synthesis of the wisdom achieved, by the beneficial influence effectively exercised, in such a way that these saints can be considered qualified witnesses to the living tradition of the Church (cf. Second Vatican Council: *Dei Verbum*, No. 8).”<sup>10</sup>

#### 1.1.3. A doctrine at the service of the faith and Christian life

“It is therefore necessary that the prospective Doctors of the Church be authentic teachers and witnesses to the Catholic doctrine and to Christian life and that their writings bring a special light to the confession and defense of the Catholic faith, to the proclamation of the Gospel, to the understanding of worship and spiritual life, or to a specific area of the Catholic doctrine.”<sup>11</sup>

Orthodoxy and conformity with the *depositum fidei* are not sufficient to establish excellent doctrine, but are a *conditio sine qua non*. There must also be a specific and qualified contribution to a better understanding of Christian revelation and theology, to the vitalization of ecclesial life and, especially decisive in the case of Teresa of Ávila, to the enrichment of Christian spirituality.

#### 1.1.4. The sources of the theological and spiritual doctrine

“This will be more evident when we consider whether their teachings draw from the pure sources of the Word of God, the tradition and the teaching office of the Church, and whether they are a wise and powerful deepening, fruits of the Holy Spirit, who promotes growth in

---

<sup>10</sup> Norme CDF, p. 3; quoted from: PAUL BERNHARD WODRAZKA, *Das Verfahren*, 36; translation from German into English by Ms. Petra Kleinpenning.

<sup>11</sup> Norme CDF, p. 3; quoted from: PAUL BERNHARD WODRAZKA, *Das Verfahren*, 37; translation from German into English by Ms. Petra Kleinpenning.

the understanding of the realities and of words which have been handed down, either in proclaiming the revealed truth, in theological reflection, in study and contemplation, or in a profound experience of the same heavenly realities (cf. Second Vatican Council: *Dei Verbum*, No. 8).<sup>12</sup>

An excellent doctrine means a genuine deepening of the Church's doctrine, under the prompting of the Holy Spirit, which does not in any way imply a break with the theological-philosophical heritage of the Church.

#### 1.1.5. A wide dissemination of the doctrine of the saint

“Furthermore, it is appropriate to demonstrate that the writings of a candidate for the title of Doctor of the Church have been widely disseminated, have been favorably received and have had a particularly beneficial influence on the people of God. This may be confirmed by the use of the doctrine by the teaching office of the Church and by the special recognition of it by Catholic theology in the study and presentation of the mysteries of the faith and Christian life. Such an influence must have a universal character, affecting the whole Church.”<sup>13</sup>

A wide dissemination of the writings and a favorable reception in the Church are important conditions for a candidate to be given the title of Doctor of the Church. There must be a real influence on theological reflection and life of the Church.

“This is measured, among other things, by the extent to which the writings have been adopted by the teaching office of the Church, that is, by the Popes, the Ecumenical Councils, the Synods of Bishops and other Church documents, such as the Catechism of the Catholic Church, as well as by the Church's liturgy.”<sup>14</sup>

#### 1.1.6. A sure and lasting message

“The examination of the candidate's doctrine must lead to the conclusion that it is eminent inasmuch as it contains a sure and lasting message, is capable of contributing to confirming and deepening the *depositum fidei*, and also sheds light on new perspectives on doctrine

---

<sup>12</sup> Norme CDF, p. 3; quoted from: PAUL BERNHARD WODRAZKA, *Das Verfahren*, 38; translation from German into English by Ms. Petra Kleinpenning.

<sup>13</sup> Norme CDF, p. 3; quoted from: PAUL BERNHARD WODRAZKA, *Das Verfahren*, 38; translation from German into English by Ms. Petra Kleinpenning.

<sup>14</sup> PAUL BERNHARD WODRAZKA, *Das Verfahren*, 38; translation from German into English by Ms. Petra Kleinpenning.

and life. In this way, it will be possible to better demonstrate the strong impact and the relevance of the excellent doctrine of the candidate for the doctorate, as a person in whom one recognizes a particularly doctrinal charism, a gift of the Holy Spirit to his Church, which the Spirit guides in a way of all truth and to this end equips and directs with hierarchical and charismatic gifts at all times (cf. Vatican II: *Lumen Gentium*, No. 4).<sup>15</sup>

The doctrine of the candidate for the title of Doctor of the Church must be lasting for the universal Church, not a flash in the pan nor a short-lived spiritual 'fad' or practice. Its reception in only a small or regional portion of God's people or a specific group in the Church is therefore not sufficient.

The six criteria mentioned above overlap to some extent. What they all have in common is the emphasis on the special or outstanding character of a doctrine. In the context of the elevation of women to the position of Doctors of the Church, it is crucial that theological reflection and spiritual reflection be regarded as equally important for the identification of outstanding contributions to the doctrine.<sup>16</sup>

## 1.2. Doctor of the Church and theology

It should be noted that Doctor of the Church is not an 'honorary title' (*titolo onorifico*), but rather the recognition of the doctrine of a saint as outstanding (*eminens*), a doctrine which can be safely used by the whole people of God.

Nor is it the 'third stage' following a process of beatification and canonization, because what is decisive is that the doctrine of the saint, the candidate for the title of Doctor of the Church, has provided answers to specific needs of the times and continues to exert a beneficial influence in the universal Church today. "In any case, the doctrine must be able to give answers to new questions."<sup>17</sup> The elevation of a saint to the position of Doctor of the Church is therefore also seen as an expression of the vitality of the Church, which is shown

---

<sup>15</sup> Norme CDF, p. 4; quoted from: PAUL BERNHARD WODRAZKA, *Das Verfahren*, 39; translation from German into English by Ms. Petra Kleinpenning.

<sup>16</sup> The latest Doctor of the Church, Hildegard of Bingen, may be an exception. Her writings also contain philosophical-theological reflections, but they all relate to the understanding and promotion of spiritual life.

<sup>17</sup> John Paul P.P.II, Congregatione plenaria dei Cardinali (31 marzo – 1 aprile 1981), quoted from: PAUL BERNHARD WODRAZKA, *Das Verfahren*, 56; translation from German into English by Ms. Petra Kleinpenning.

above all in its ability to show the sure path of truth in the tangle of mistakes, doubts and uncertain opinions.<sup>18</sup> It is up to the Church alone to examine whether the teaching of a saint is indeed outstanding and helps to build up the people of God.<sup>19</sup>

Paul Bernhard Wodrazka underlines the importance of a Doctor of the Church, not only for the Church but also for the theology:

“A proclamation of a Doctor of the Church is therefore an ecclesiastical recommendation for religious and especially theological instruction. The Doctor of the Church is a *lumen Ecclesiae* for the whole Church, which is evident both in the excellent doctrine and the high level of holiness in the life of the saint. The teaching of a Doctor of the Church remains valid for the whole Church at all times.”<sup>20</sup>

Hugo Rahner states in his article on Doctors of the Church:

“Their dogmatic consensus takes on a more qualified meaning through their proclamations as Doctors of the Church.”<sup>21</sup>

This may be true for the majority of male Doctors of the Church, but the question whether this is also true for female Doctors of the Church, and in this case especially for Teresa of Ávila, requires further study. It is of course just a superficial impression, but the importance of spiritual experiences and their reflection for academic theology is rather small in comparison with the influences of philosophy and systematic theology. This is reflected by, among other things, the fact that spirituality is recognized as a field of study, but the number of hours assigned to it is at best marginal<sup>22</sup>; in some countries, such as Germany, it is practically non-existent. Although there is a large

---

<sup>18</sup> CONGREGATIONE PER LE CAUSE DEI SANTI, Istruzione della S. Congregazione per le cause dei santi sul conferimento del titolo di Dottore della Chiesa, 5.6.1982 [unpublished], quoted from: PAUL BERNHARD WODRAZKA, *Das Verfahren*, 56.

<sup>19</sup> Norme CDF, pp. 3f.; quoted from: PAUL BERNHARD WODRAZKA, *Das Verfahren*, 56.

<sup>20</sup> PAUL BERNHARD WODRAZKA, *Das Verfahren*, 56; translation from German into English by Ms. Petra Kleinpenning.

<sup>21</sup> HUGO RAHNER, *Art.: Kirchenlehrer*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Auflage, vol. VI, Herdervelag, Freiburg 1961, c. 230; translation from German into English by Ms. Petra Kleinpenning.

<sup>22</sup> Cf. Apostolic Constitution “*Sapientia Christiana*” of the Supreme Pontiff Pope John Paul II on ecclesiastical Universities and Faculties April 29, 1979; Appendix II no. 26: “*Spirituality studies (a specialized Sector in a Theology Faculty)*.” English version: [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost\\_constitutions/documents/hf\\_jp-ii\\_apc\\_15041979\\_sapientia-christiana.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15041979_sapientia-christiana.html) [December 14, 2020]

number of theological studies on Teresa of Ávila, a lasting influence of her teaching on academic theology is doubtful, even after her designation as a Doctor of the Church.

The 'great theology' has only very sporadically, if at all, taken up the equal treatment of spiritual reflection and theological reflection as granted in the procedure for the proclamation of Doctors of the Church.

## **2. Proclamation of Teresa of Ávila as a Doctor of the Church**

### **2.1. Apostolic letter on the proclamation of Teresa of Ávila as a Doctor of the Church<sup>23</sup>**

Concerning the external biography of Teresa and her work and teaching, the following can be found in the apostolic letter.

#### *Biography*

Teresa of Ávila was born in Ávila, Spain, on March 28, 1515. She wanted to consecrate herself to God from her childhood on. At the age of twenty, she went to the Carmelite convent in Ávila. She had the intention to fulfil her duty for the glory of God and for the benefit of Christ's Church. In doing so, she often suffered in body and soul. With great willpower and ingenuity, she founded a monastery, which involved a monastic reform. Teresa not only devoted herself to founding a large number of convents and monasteries, but also to the way of life of the nuns in the cloister. Despite her commitments, she wrote excellent works that reflect her searching and questions on the path to God. Teresa died on October 4, 1582, as a daughter of the Church.

#### *Work and teaching*

According to Paul VI, Teresa was characterized by her wisdom, humility and obedience. She had a particular inclination for the good of others and lived in the awareness of God's closeness and love. She valued obedience more than visions and ecstasies. She respected and

---

<sup>23</sup> Cf. AAS 63 (1971), 185-192; available online on <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-63-1971-ocr.pdf>; English version: [http://w2.vatican.va/content/paulvi/en/apost\\_letters/documents/hf\\_p-vi\\_apl\\_19700927\\_multiformis-sapientia.html](http://w2.vatican.va/content/paulvi/en/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19700927_multiformis-sapientia.html) [December 14, 2020]

cared for everyone. She gave trust and she caused wonder and joy through the greatness of her mind.

Although Teresa repeatedly declared her inability to understand and teach, she did have a profound ability to understand, teach and write, inspired by God. Christ was her only source. Teresa penetrated the mystery of Christ with such sagacity that her doctrine indicates a singular charism of the Spirit.

“In fact, although she had repeatedly declared her inability to understand and teach, she was nevertheless able to understand, teach and write, inspired by God, on very profound subjects, considering Christ the only source of her doctrine and almost a living book. With regard to this, it is above all a marvellous thing that Saint Teresa should have penetrated the mystery of Christ and the knowledge of the human soul with such acuity and sagacity so that her doctrine clearly indicates the certain presence and strength of a singular charism of the Spirit. For in this doctrine excels a very deep sense of reality, an intimate understanding of the mystery of the living God, of Christ the Saviour and the Church, a living experience of grace, which raises and develops nature, adorned with so many gifts. Hence, the supreme effectiveness and perennial authority of her doctrine, which extends beyond the confines of the Catholic Church and reaches even those who do not believe.”<sup>24</sup>

Her teaching has had effectiveness and authority beyond the Catholic Church, not only for the life of the faithful, but also for spiritual theology. This is manifested in her writings, in which she described her story of salvation with God, the foundations of a spiritual life, as well as the necessity and degrees of prayer. She described the labors that she had to endure for the reform of her Order. Teresa saw this as an apostolic undertaking. The Pope further stated that her letters show her humanity, her empathy and the ingenuity of her soul. She strove to participate in the life of the people and at the same time to live the contemplative life destined for her.

Teresa recognized Christ as the center of her spiritual doctrine, because Christ reveals the Father, unites people to him, and associates people with himself. According to the Pope, the foundation of Teresa’s doctrine are Christian prayer and the Church, through which the Kingdom of God is realized. Our union with Christ takes place at the table of the Word of God and at the table of His Body and Blood. Only through Christ can man reach God, and only through prayer can man

---

<sup>24</sup> Loc. cit.

continue to have friendship and close communion with him, as the Pope continued on Teresa's doctrine.

Pope Paul VI referred to the esteem of his predecessors for Teresa and thus further justified his intention to proclaim Teresa the first female Doctor of the Church. Benedict XIII was one of these predecessors; he compared Teresa with Doctor of the Church, John of the Cross, as did Pius X. Benedict XI noted Teresa because she had combined holiness and doctrine, and Pius XI called her mother most wise and supreme teacher of contemplation. Pius XII declared that the Holy Spirit had provided the Church with the treasure of a spiritual doctrine through the work of Teresa. John XXIII called her the singular light of the Church. Paul VI also listed a multitude of saints who had venerated Teresa with esteem.

Pope Paul VI associated the elevation of Teresa with the hope that people would be encouraged to seek and practice a contemplative life.

The apostolic letter ended with a description of the process and the reasons why not only men but also women should now be eligible to be given the title of Doctor of the Church.

“The thought that the Virgin of Avila could be esteemed a Doctor never ceased to exist in the Church. Suffice it to mention the opinion of the theologians of Salamanca who, since there was a controversy on the subject, wrote openly in 1657: ‘Now our blessed Mother Teresa has the halo of a doctor and the Church receives and approves her singular doctrine ... as coming from heaven’. So with the great desire that the holiness and doctrine of such a great woman may be of greater use to all, it seemed good to us that we can attribute to her the cult of doctor of the Church which until now has been attributed only to holy men. However, we have entrusted to the Sacred Congregation for Rites the task of discussing the matter with the greatest diligence. And [this Congregation] after having previously made use of the work and the opinion of the learned, in the ordinary assembly of 20 December 1967 proposed that the point on which it was undecided should be examined, whether the title and the cult of Doctor of the Church could be attributed not only to men but also to women who had contributed to the common good of the faithful for holiness and excellent doctrine, according to the norms and decrees of Pope Benedict XIV. On 21 March 1968, we ratified and confirmed the thought of the Cardinals, Prelates, and Officials present, who assured that this was possible. Since the beloved son Michelangelo of Saint Joseph, General Superior of the Discalced Carmelite Order, expressing his own desire and that of his Order, had asked that we proclaim Teresa of Jesus Doctor of the Church and since many Cardinals, Archbishops, Bishops, Superiors of Religious Orders, and of Secular Congregations and Institutes had also asked the same



thing, and other very learned people from Universities and Higher Institutes, we sent these prayers and wishes to the Sacred Congregation of Rites to evaluate them, and it prepared the so-called special 'positio', of great importance, which examined the whole matter with care and diligence. When the Cardinals in charge of the Sacred Congregation for the Causes of Saints, which had been established in the meantime, examined the matter with great care, they expressed their opinion in the Ordinary Assembly of the same Congregation held in the Vatican Basilica on 15 July 1969, after hearing both the report of our Venerable Brother Cardinal Arcadio Larraona, Promoter of this cause and the opinion of the Official Prelates; they all agreed that Saint Teresa of Jesus was certainly worthy of being inscribed in the catalogue of the Doctors of the Church. Finally, after having been informed on 21 July of last year and after having carefully examined everything, we approved and confirmed the deliberation of the same Congregation, establishing that it should be brought to completion with solemn rites."<sup>25</sup>

## **2.2. Homily on the occasion of the proclamation of Teresa of Ávila as a Doctor of the Church<sup>26</sup>**

Paul VI's homily in the Mass on the occasion of Teresa's elevation to the position of Doctor of the Church reveals the significance and effect of Teresa's teaching in an effective way.

### *The meaning of the ecclesiastical act*

Paul VI began his homily by pointing out that Teresa was not given the title of Doctor of the Church, but that the Church recognized that this title was given to her.

The decisive factor was her personality, which was characterized by humility, simplicity and charisma, vitality and an intensive spiritual life. Her extensive work is particularly evident in her reform of the Carmelite Order. Paul VI called her a teacher of spiritual life, a contemplative like no other, and tirelessly active. She was a great, unique and yet very human and attractive personality. However, the Pope did not intend to describe her personality in his homily, since this had already been done many times and was nonetheless impossible, as Teresa transcended all boundaries.

---

<sup>25</sup> Loc. cit.

<sup>26</sup> Cf. HOMILIA In Basilica Vaticana habita postquam Summus Pontifex Sanctam Theresiam de Avila, Virginem, Ecclesiae universalis Doctorem declaravit, in: AAS 62(1970), 590-596; available online in Italian: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1970/documents/hf\\_p-vi\\_hom\\_19700927.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1970/documents/hf_p-vi_hom_19700927.html) [December 14, 2020]

It was his intention, he said, to set out the significance of the recognition of the title of Doctor of the Church. Paul VI used the symbol of light for that purpose. This recognition was an event that should spread light. The title of Doctor of the Church cast a light on Teresa, he said, and allowed her and her merits to shine in new splendor – merits that had been fully acknowledged when she was canonized forty years after her death. In addition, and in particular, the title of Doctor of the Church now shed light on her excellent doctrine.

### *Teresa's doctrine*

The teaching of Teresa is characterized by the charism of truth and the charism of wisdom. The Pope emphasized that truth means conformity with the Catholic faith and usefulness for guidance for the inner life.

Wisdom is the most mysterious aspect of Teresa's doctrine. It is the influence of divine illumination. She owes this richness of her teaching to her intelligence, her cultural and spiritual education, her reading of the spiritual masters. The charism of wisdom comes from self-discipline and contemplative meditation, from a soul gifted for the practice and experience of prayer.

But all this was not the only source of her teaching. Paul VI acknowledged that, in Teresa, experiences became reality that did not come from her, but were mystical experiences and thus actions of the Holy Spirit. Teresa was a person in whom God's initiative was manifested, which she experienced and described with great literary skill.

These mystical experiences are genuine when they reveal the miracle of love in the depths of the human heart, the love that is experienced at the end of the union between divine and human love. This union becomes a light, a source of wisdom in divine and human things.

The source and goal of Teresa's doctrine is prayer. She knew all secrets of prayer from her own experience. In her, an experience which she both endured and enjoyed became reality. The gift of proclaiming these secrets made her one of the greatest teachers of inner life.

Theologians as well as believers had emphasized this even before the church act acknowledged her teaching. According to Paul VI, Teresa now had a more authoritative mission to perform in her religious family, in the Church and in the world.

Again taking up the symbol of light, Paul VI pointed out that awarding the title of Doctor of the Church also sheds light on the people of today. The message of prayer gets through to a world in which communication with God loses more and more importance. At a time when people may lose the true treasures of the soul in the conquest of tempting treasures of the world, Teresa admonishes and encourages us to practice inner prayer.

*Teresa, the first female Doctor of the Church*

Paul VI justified the elevation of Teresa, a woman, to the position of Doctor of the Church by saying that it had nothing to do with hierarchical positions of the teaching office and priesthood:

“There are two further points that are important in a certain respect. First: Teresa of Ávila is the first woman to be given this title by the Church; the first woman to be called a Doctor of the Church. This fact does not pass us by without reminding us of the strict words of Saint Paul: *Mulieres in Ecclesiis taceant* (1 Cor 14:34). These words mean, even today, that a woman is not destined to have hierarchical positions of the teaching office and priesthood in the Church. Does this mean that we have violated the apostle’s rule? We can give a clear answer to this question: no. In fact, the title of Doctor of the Church has nothing to do with hierarchical positions of the teaching office. But at the same time, it should be emphasized that this not belonging to the hierarchy does not in any way imply less esteem for the sublime mission that women have in the midst of the people of God. On the contrary, the woman who enters the Church through Baptism thereby participates in the common priesthood of the faithful, which enables her and obliges her to ‘confess before men the faith received from God through the Church’ (Lumen Gentium 2:11). And numerous women have reached the highest peaks in this confession of faith – their word and their writings have been a light and guidance for their brothers. A light that has been nourished day after day in intimate contact with God, even in the noblest forms of mystical prayer, for which women – this observation comes from Francis de Sales – have a special capacity. A light, therefore, which is life and which shines and transmits life for the good and in the service of all people.”<sup>27</sup>

*Teresa, daughter of the Church*

Teresa lived in a time that produced many teachers and saints. She dealt with them, both as a student and as a teacher. Her powerful

---

<sup>27</sup> Loc. cit.; translation from German into English by Ms. Petra Kleinpenning.

mind, her deep feeling and her love for the Church not only revealed the characteristics of a Spanish woman, but also caused her suffering and pain whenever she devoted herself to reforms and the unity of the Church. It was Teresa's goal to help build the Kingdom of God, and so she acted in everything as a daughter of the Church.

### **2.3. Importance of the proclamation of Teresa of Ávila as a Doctor of the Church**

The Pope's homily, like the apostolic letter on Teresa's proclamation as a Doctor of the Church, emphasized her special quality and significance, while at the same time, in the part quoted above, he addressed possible or, as one may assume, actual reservations about this proclamation. Distinguishing between hierarchical and spiritual-theological authority and referring to the common priesthood, he justified the proclamation while maintaining the Pauline principle that women should be silent in the Church (cf. 1 Cor 14:34).

Karl Rahner judged this completely differently from his perspective:

"Teresa is declared a Doctor of the Church. This process obviously has its significance with regard to the position and function of women in the Church. The charism of teaching, addressed to the Church as such, is not a privilege of men. The notion that a woman is spiritually or religiously less gifted is thus rejected. The study of theology by women is thus expressly recognized. Especially because charism and methodical theological studies should not be considered as opposites. One does not say: Teresa is an exception. For all Doctors of the Church, even the men among them, are exceptions. Her proclamation as a Doctor of the Church demonstrates that no such women were recognized in former times, not because there were no women worthy of this title, but because this title was not given to women, for reasons rooted in the temporal and cultural-historical assessment of women; this proclamation has shown 1 Cor 14:34 to be an era-specific norm of Paul the Apostle, justified in his days."<sup>28</sup>

Although not as clearly, a letter of dedication from Fray Luis de León to Prioress M. Ana de Jesús and the Discalced Carmelites of the

---

<sup>28</sup> KARL RAHNER, *Lehrerin der Kirche: Theresia von Avila*, in: KARL RAHNER, *Das große Kirchenjahr. Geistliche Texte*, edited by Albert Raffelt, Herdervlag, Freiburg 1987, 519-523, here 519; first publication of the text: KARL RAHNER, *Chancen des Glaubens: Fragmente einer modernen Spiritualität*, Herder-Bücherei 389, Herdervlag, Freiburg 1971, 141-144; translation from German into English by Ms. Petra Kleinpenning.

monastery in Madrid of September 15, 1587, pointed in the same direction. In Spain, Luis de León is known primarily as a lyric poet, but his spiritual exegeses and prose writings were also ahead of their time. He lived from 1527 to 1591, so he was a contemporary of Teresa. However, they never met, as he emphasized in his letter of dedication<sup>29</sup>:

“I never knew, or saw, Mother Teresa of Jesus while she lived on earth; but now that she lives in Heaven I do know her, and I see her almost continuously in two living images of herself which she left us—her daughters and her books.”<sup>30</sup>

Luis de León lectured Holy Scripture, Scholasticism and Moral Philosophy at the University of Salamanca. His excellent knowledge of Hebrew earned him persecution by the Inquisition and almost five years in prison, because he preferred the Hebrew text of the Song of Songs to the text in the Latin Vulgate. But brilliantly justified, he returned to his chair, where he calmly spoke the historical words: “*Dicebamus hesterna die ...*” (We were saying yesterday ...).<sup>31</sup>

He admired the works of Teresa and her lively and authentic language. He was significantly involved in editing and publishing her works and wrote about this the following:

“These books, with the examination of which the Royal Council has entrusted me, are now to see the light, and I can very properly dedicate them to this holy convent of yours, as in fact I do. The labour which I have put into them has been far from slight. For not only have I labored at reading and examining them, which was the task that the Council entrusted to me, but I have also collated them with their originals, which I had for a long time in my possession, and restored them to their original purity and the state in which they left the hands of the Mother. I have neither emended them verbally nor adopted the considerable changes which copies now in circulation have made in the text of them

---

<sup>29</sup> Letter from the Master Fray Luis de León to the Mother Prioress Ana de Jesús and the Discalced Carmelite nuns of the convent at Madrid, written at Saint Philip’s, Madrid, on the fifteenth of September, 1587. (This letter appears in the first edition of the Works of St. Teresa, edited by Fra Luis de León and published in 1588) / published also: FRAY LUIS DE LEÓN, *Obras completas castellanas*, ed. FELIX GARCIA O.S.A., 2. Edición, B.A.C., Madrid 1951, 1311-1320.

<sup>30</sup> Letter from Master Fray Luis de León, in: SAINT TERESA OF JESUS, *Complete Works*, edited by E. ALLISON PEERS, vol. III, Sheed & Ward, London and New York 1991 (first published 1946), 368-378, here 368f.

<sup>31</sup> Cf. ERIKA LORENZ, *Eine Lanze für Teresa! Die Apologie des Fray Luis de León (1589)*, in: JOSEPH KOTSCHNER (ED.), *Der Weg zum Quell. Teresa von Avila 1582-1982*, Düsseldorf 1982, 177-198, here 177.

either through the copyists' own carelessness or out of presumption and error. For to make changes in the writings of one whose breast was the home of God, Who may be presumed to have moved her to write them, would be the utmost presumption and the grossest error. If her critics had a real understanding of Castilian, they would see that that of the Mother is elegance itself. For though she sometimes fails to carry her argument to its conclusion, but introduces other arguments which often break the thread of her sense, she inserts her digressions so skilfully and introduces her fresh thoughts with such grace that the bad habit only adds to the attractiveness of her work and is no real blemish at all. I have therefore restored the text of these works to their original purity."<sup>32</sup>

In his letter of dedication, Luis de León discussed in detail the reservations that were expressed about the publication of Teresa's works, especially because they were spiritual works by a woman.

"One must judge things by whether or no they are good in themselves and likely to accomplish their proper ends— not by any possible ill use that may be made of them. If one acts on this last principle, there will be no writing so holy that it cannot be proscribed."<sup>33</sup>

"For what comes to pass outside the natural order of things is a miracle, and these things, that have happened are so extraordinary and so new that it is a very small thing to call them a miracle—they are like a collection of many miracles all at once. For it is a miracle in itself that one woman alone should have restored perfection to a whole Order, both of men and of women; the perfection to which she restored it is another; while yet a third is the marvelous extent to which it has grown in so few years, after starting from such small beginnings: each of these things alone is well worthy of consideration. And again, as Saint Paul writes, it belongs to women not to teach, but to be taught, and so it is a fresh miracle to find a weak woman with courage enough for beginning so great a work and with wisdom and efficiency enough for succeeding in it, and for stealing away the hearts of those with whom she had to do and making them God's, and for attracting others to follow her in her abhorrence of sense. ... Doubtless He [God] was pleased to do this in order to demonstrate the greatness of His power in this present age when so many thousands of men, some with their deluded minds and others with their degraded habits, are attacking His kingdom, in that a woman should enlighten the understanding and reform the habits of many who daily increase in number and are repairing the harm wrought by the devil. And though the Church is now in her old age, He was pleased to

---

<sup>32</sup> Letter from the Master Fray Luis de León, 373.

<sup>33</sup> Letter from the Master Fray Luis de León, 376.

show us that His grace never ages and that the power of His Spirit is no less than it was in her early and happy days. For He works the same things, or wellnigh the same things, as He did then, and with means that are weaker.”<sup>34</sup>

Saint Paul’s reservation was mentioned, but not elaborated on. Luis de León saw something extraordinary in the life and work of Teresa that ignored the apostle and meant something new. He even suspected a strategy of God to use a woman to make his message more credible and more attractive to people.

About the writings of Teresa, he explained:

“Nor is the second thing of which I spoke any the less clear or miraculous—namely, her writings and books, in which it was without any doubt the will of the Holy Spirit that Mother Teresa should become the rarest of examples. For in the sublimity of the subjects which she treats, and in the delicacy and charity with which she treats them, she surpasses many famous writers; while in the form of her writings, in the purity and ease of her style, in the gracefulness and skilful arrangement of the words and in an unaffected elegance which is delightful in the extreme, I doubt if there has been any writing of equal merit in our language. Whenever I read her works I wonder at them afresh, and in many parts of them I feel that I am listening to no human voice at all. I do not doubt that in many places it was the Holy Spirit Who spoke through her and Who guided her pen and her hand. This is manifest from the light which she sheds upon dark places and the fire which her words kindle in the heart of him who reads them. Setting aside other numerous and great benefits which come to those who read these books, there are two, in my mind, which she chiefly confers upon them. One is that she makes it easier for her readers to follow the path of virtue; the other, that she enkindles them in the love of her and of God.”<sup>35</sup>

Luis de León already underlined here what would become a criterion of excellent doctrine (*eminens doctrina*), the existence of a charism of wisdom as a fruit of the Holy Spirit.<sup>36</sup>

In his apologia for Mother Saint Teresa of Jesus, published in 1589, Fray Luis de León went into more detail about the reservations and attacked Teresa’s opponents for his part:

“They say that the desire for such things opens the door wide for

---

<sup>34</sup> Letter from the Master Fray Luis de León, 369f.

<sup>35</sup> Letter from the Master Fray Luis de León, 371f.

<sup>36</sup> Cf. 1.1.1.

the devil in gullible women, so that he deceives them with delusions. The desire for revelations, fed by obscure sources, can be truly dangerous, but not the doctrine of true and genuine revelations. The books under discussion here combat especially such false and dangerous desires.

But reading these books evokes such desires, we are told. Well, then also forbid the Holy Scriptures, burn the Chronicles of the Church, tear up the *Flos Sanctorum*, the hagiographies, the Dialogues of Saint Gregory the Great, the accounts of all those who founded and multiplied religious orders. In what deception was the Church, which wrote all this up to now and liked to spread it by reading, since it let the devil in by doing so. So that some friend of the Church and her excellence can no longer go astray, hide the glory of God, know nothing of his miracles, block this path that has inspired so many to love and serve him. And are there not also many who pretend to be saints, moved by the glory given to the saints? So abolish virtue, or do not write about it, and do not praise good deeds, lest the hypocrites be deceived, for these examples have created more hypocrites than the devil ever brought down by reading the revelations of God.

In such matters one should not look at the bad use that some people make of things, but at their general usefulness ....

After all, the opponents of these books say that they do not believe them. They do not believe – so what? Do they therefore have the right to prevent others from doing so? It is an intolerable presumption to appoint oneself Lord over the judgment of all. They do not believe. Do they want it to be impossible for others to experience what they themselves cannot experience? May they live as they are taught in these books, and they will see how credible they are ....

I consider it difficult beyond compare to satisfy the one who does not want to be satisfied and insists stubbornly on his opinion, not out of ignorance but deliberately.

So I would like to conclude by saying that, without a doubt, all those who do not speak of these books with due respect are victims of the devil. He wants to prevent them from benefiting from these books, and so he guides their tongues. This can be clearly seen from the following: if they were moved by the Spirit of God, they would first and foremost condemn books like *La Celestina*, chivalric romances and a thousand other works of slippery prose full of vanity, with which they constantly poison their souls. But because it is not God who moves them, they do not mention the evil that corrupts Christendom and its morals, but instead criticize books that would make them more lucid and contemplative and would lead them to God most effectively."<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> FRAY LUIS DE LEÓN, *Obras completas castellanas*, ed. FELIX GARCIA O.S.A., 2. Edición, B.A.C., Madrid 1951, 1321-1326; German translation: ERIKA LORENZ, *Eine Lanze für Teresa!*, 188-198; translation from German into English by Ms. Petra Kleinpenning.



In his letter of dedication he emphasized two further, later criteria: a doctrine in the service of the faith and Christian life<sup>38</sup> and a sure and lasting message.<sup>39</sup>

“For these works do not merely give a bald account of the communications of God to Mother Teresa; they also tell of the pains she took to have them examined and show what were the effect of genuine revelations, and how we ought to judge such things, and if they should be desired or rejected. In the first place, these writings teach us that revelations which come from God always produce a great many virtues in the soul, both for the good of those who receive them and for the salvation of many more. In the second place, they warn us that we must not be ruled by them, for our rule of life must be the Church’s teaching, and God’s revelation of Himself in His Books, and the dictates of true and sound reason. They also tell us that we must not desire such things or think that in them consists spiritual perfection or that they are sure marks of grace, for the true welfare of souls consists in a greater love of God and in suffering more for Him, and in the greater mortification of the affections and a greater freedom and detachment from ourselves and from everything else. And what these works teach us in so many words is also demonstrated by the holy Mother’s example, for we hear of the misgivings which she always had about all her revelations and of the way in which she examined them and of how she was never guided by them so much as by what her superiors and confessors ordered her, and of how their obvious genuineness was borne out by the good effects which they produced upon herself and upon her whole Order. The revelations described here, therefore, are neither to be doubted themselves nor do they open the door to others which are to be doubted; rather do they give light by which we may recognize others of the same kind and thus serve as a kind of touchstone.”<sup>40</sup>

The emphasis on critical reflection in the sense of the discernment of spirits, which is very pronounced in Teresa<sup>41</sup>, shows that she was a theologian in the sense of the early Church’s understanding of theology, monastic theology, the object of which was the experience of faith and which considered itself reflection of this experience against the background of lived faith and in dialogue with Scripture and tradition.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Cf. 1.1.3.

<sup>39</sup> Cf. 1.1.6.

<sup>40</sup> Letter from the Master Fray Luis de León, 375f.

<sup>41</sup> Cf. MICHAEL PLATTIG, *The Discernment of Spirits in the writings of Teresa of Avila*, in: Carmelus 64 (2017), 69-78.

<sup>42</sup> The term ‘monastic theology’, introduced by Jean Leclercq in 1946, is used in research on the history of theology. Unlike ‘scholastic theology’, it refers to a type of

It also confirms two other criteria for excellence in teaching: excellence of theological and spiritual doctrine<sup>43</sup> and reflective use of the sources of theological and spiritual doctrine in study and contemplation.<sup>44</sup>

There remains the criterion of wide dissemination of the doctrine of the saint.<sup>45</sup> Luis de León could not confirm such wide dissemination, because he wrote his dedication only seven years after Teresa's death. However, he did point out the rapid growth of reformist monasteries:

“For it is a miracle in itself that one woman alone should have restored perfection to a whole Order, both of men and of women; the perfection to which she restored it is another; while yet a third is the marvellous extent to which it has grown in so few years, after starting from such small beginnings: ...”<sup>46</sup> “... in the space of no more than the twenty years which must have gone by since the Mother made her first foundation, Spain is now full of her houses, in which God is served by more than a thousand religious; ...”<sup>47</sup>

### 3. Outlook

By now, three more women have been proclaimed Doctors of the Church, namely Catherine of Siena on October 4, 1970, shortly after Teresa; Thérèse of Lisieux on October 19, 1997 (by Pope John Paul II); and Hildegard of Bingen on May 11, 2012 (by Pope Benedict XVI).

Thus the educational level of the female Doctors of the Church ranges from the illiterate Catherine of Siena, Teresa, well-educated for a sixteenth century woman, and Thérèse of Lisieux with an intermediate level of education to the highly educated, scholarly

---

theological work oriented to the needs of monastic life. It focuses on experiences and questions connected with the monastic way of life. Monastic theology culminated in the work of Bernhard of Clairvaux; cf. ULRICH KÖPF, *Monastische Theologie*, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 7, Freiburg 1998, col. 389 f. / MICHAEL PLATTIG, *Theologie einer monastischen Spiritualität für das 21. Jahrhundert*, in: HENKEL J. / WYRWOLL N. (Hg.), *Askese versus Konsumgesellschaft. Aktualität und Spiritualität von Mönchtum und Ordensleben im 21. Jahrhundert*, Deutsch-Rumänische Theologische Bibliothek Bd. 4, Bonn - Hermannstadt 2013, 172-190.

<sup>43</sup> Cf. 1.1.2.

<sup>44</sup> Cf. 1.1.4.

<sup>45</sup> Cf. 1.1.5.

<sup>46</sup> Letter from the Master Fray Luis de León, 369.

<sup>47</sup> Letter from the Master Fray Luis de León, 371.

Hildegard of Bingen.

Nevertheless, the apostolic letters speak of the ‘doctrines’ of the four female Doctors of the Church and at the same time express the Church’s recognition of these doctrines as excellent teaching.

What one is also made aware of in the examinations of the four Doctors of the Church is the fact that these four women did not only teach but also lived ‘their doctrines’. They drew from their inner experiences and went their way with God, with everything that was demanded of them. They did not close themselves off from the world and the people in their spiritual lives, but their spiritual lives led them into the world and to people. In this way they had influence and have moved people and continue to move them to this very day. A female Doctor of the Church is not ‘greater’ than a saint, a saint is not ‘greater’ than a believer. Nevertheless, they can be re-read and can encourage to hear God’s call in everyday life time and again and to respond to it.

Through their lives and their reflected spiritual experiences, the four female Doctors of the Church thus make clear what is also the teaching of the Church and is on an equal footing with academic theology.

Karl Rahner stated with regard to the elevation of Teresa to the position of Doctor of the Church:

“This means first of all that whoever teaches something about ‘mysticism’, whoever pursues theology, whoever speaks from the revelation, brings something into the Church as such for the edification of those who believe in Christ.”<sup>48</sup>

For pastoral work today, it could mean that spiritual life must be put into words, that one does not need to create new concepts or to seek new places to find God and to live one’s faith, but that God is discovered and exalted where he is: in one’s soul, in one’s spiritual experience.

With regard to the observance of the teaching of women in the Church, Karl Rahner again stated:

“It is of course questionable whether Teresa’s proclamation as a Doctor of the Church is only a nice gesture, which, in the end, is intended as an excuse not to entrust a woman living in the Church today with the

---

<sup>48</sup> KARL RAHNER, *Lehrerin der Kirche*, 519f.; translation from German into English by Ms. Petra Kleinpenning.

tasks and not grant her the rights which are due to her and which she still does not have properly and as a matter of course. It is also uncertain whether the woman herself in the Church today is really ready to assume the position and functions that she can have if she wants to.”<sup>49</sup>

The situation of women’s teaching in the Church has certainly improved since 1970. There are also female professors and female deans now; a university in Rome, the Antonianum, even had a female rector from 2014 to 2019.<sup>50</sup> Nevertheless, the impact of women in the fields of theology and the doctrine of the Church remains rather limited, and in any case does not correspond to the proportion of women among the faithful or in religious orders and spiritual communities.

Moreover, as has already been indicated above, the appreciation of spiritual experiences and spiritual processes by theological scholarship still leaves much to be desired.

So this 50<sup>th</sup> anniversary of the elevation of Teresa to the position of Doctor of the Church should remind us of what the Church declared at the time and in the proclamations of the other Doctors of the Church since then, but has by no means fulfilled. There is still much to be done, by men and women in the Church, so that these proclamations do not remain merely ‘nice gestures’.

---

<sup>49</sup> KARL RAHNER, *Lehrerin der Kirche*, 519; translation from German into English by Ms. Petra Kleinpenning.

<sup>50</sup> Sr. Maria Domenica Melone; cf.: [https://en.wikipedia.org/wiki/Mary\\_Melone](https://en.wikipedia.org/wiki/Mary_Melone) [December 14, 2020]

COR ORANS  
UNA NUOVA NORMATIVA  
PER I MONASTERI FEMMINILI DI CLAUSURA

MONS. FILIPPO IANNONE, O.CARM.

PREMESSA

Nell'esortazione apostolica postsinodale *Vita Consecrata* (in seguito VC) si legge: «*Meritano attenzione la vita monastica femminile e la clausura delle monache per l'altissima stima che la comunità cristiana nutre verso questo genere di vita, segno della unione esclusiva della Chiesa-Sposa con il suo Signore, sommamente amato*»<sup>1</sup> (n. 59).

In questa linea, scrive Papa Francesco nella Costituzione Apostolica *Vultum Dei quaerere* (in seguito VDq): «*Con questo Documento desidero ribadire il mio personale apprezzamento, unitamente al riconoscimento grato di tutta la Chiesa, per la singolare forma di sequela Christi, che conducono le monache di vita contemplativa, che per non poche è vita integralmente contemplativa, dono inestimabile e irrinunciabile che lo Spirito Santo continua a suscitare nella Chiesa*»<sup>2</sup> (n. 8). E più avanti, al n. 12, aggiunge: «*Per aiutare le contemplative a raggiungere il fine proprio della loro specifica vocazione sopra*

---

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II., *Esortazione apostolica post-sinodale Vita Consecrata*, 25 marzo 1996, in *Enchiridion Vaticanum* XV, 434-775.

<sup>2</sup> FRANCESCO, *Costituzione Apostolica Vultum Dei quaerere. De vita contemplativa monialium*, 20 giugno 2016, in *Acta Apostolicae Sedis* 108 (2016), 835-861. Per un commento alla Costituzione Apostolica si veda: PACCIOLA SEBASTIANO, *Vultum Dei quaerere: premesse giuridiche*, in *Sequela Christi* 43 (2017/1), 125-136; PEPE ORAZIO, *Vultum Dei quaerere. Aspetti giuridici*, in *Sequela Christi* 43 (2017/1), 153-163; PAOLINI SIMONA, *El nuevo derecho de la vida contemplativa según la Constitución Apostolica Vultum Dei quaerere: una posible lectura*, in *Ius Canonicum* 58 (2018), 303-319; REGORDÀ BARBERO FRANCISCO J., *La constitución apostolica Vultum Dei quaerere sobre la vida contemplativa femenina. Primeras consideraciones juridico-generales*, in *Commentarium pro Religiosis* 97 (2016), 309-329.

*descritto, invito a riflettere e discernere sui seguenti dodici temi della vita consacrata in generale e, in particolare, della tradizione monastica: formazione, preghiera, Parola di Dio, Eucaristia e Riconciliazione, vita fraterna in comunità, autonomia, federazioni, clausura, lavoro, silenzio, mezzi di comunicazione e asceti. Questi temi saranno attuati, ulteriormente, con modalità appropriate secondo le specifiche tradizioni carismatiche delle diverse famiglie monastiche, in armonia con le disposizioni della Parte finale della presente Costituzione e con le indicazioni applicative particolari che saranno date quanto prima dalla Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica»<sup>3</sup> (in seguito CIVCSVA).*

Tali indicazioni applicative sono contenute nell'Istruzione *Cor orans*<sup>4</sup> (in seguito CO). Con questo documento si completa, così, il processo di revisione e rinnovamento del diritto della vita consacrata contemplativa femminile. L'Istruzione costituisce uno sviluppo normativo delle questioni più importanti che riguardano le monache e le comunità monastiche femminili della Chiesa latina: governo – interno ed esterno – clausura e formazione.

#### CONSIDERAZIONI INTRODUTTIVE

Il titolo – *Cor orans* – corrisponde ad una espressione della Costituzione Apostolica di Papa Francesco<sup>5</sup> e mette in evidenza la centralità della vocazione e missione delle monache contemplative nella Chiesa nonché la continuità tra Costituzione e Istruzione.

Il sottotitolo – *Istruzione applicativa della Costituzione Apostolica Vultum Dei quaerere sulla vita contemplativa femminile* – invece evidenzia il carattere normativo del documento, la sua finalità immediata e i destinatari.

Si tratta di un documento proveniente dalla potestà esecutiva, con il quale si danno norme amministrative di carattere generale, ma dipendenti da una norma di carattere superiore, una legge (cf can.

---

<sup>3</sup> Nelle *Disposizioni finali* si stabilisce: *La Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica emanerà, secondo lo spirito e le norme della presente Costituzione Apostolica, una nuova Istruzione sulle materie annoverate al n. 12. (art. 14 § 1).*

<sup>4</sup> CIVCSVA, *Cor orans. Istruzione applicativa della Costituzione Apostolica "Vultum Dei quaerere" sulla vita contemplativa femminile* (15 maggio 2018), Città del Vaticano 2018.

<sup>5</sup> Cf nn. 5 e 17

34)<sup>6</sup>. È stata approvata da Papa Francesco il 25 marzo 2018, porta la data del 1 aprile 2019 ed è stata pubblicata il 15 maggio 2018, giorno a partire dal quale inizia ad avere vigore<sup>7</sup>.

Il can. 34 afferma che una istruzione si dirige a chi ha il dovere di far eseguire le leggi, per questo il nostro documento, oltre che alle monache contemplative di rito latino, è rivolto a tutti coloro che hanno l'obbligo di aiutarle e accompagnarle a raggiungere il fine della loro forma di vita: Abbadesse/Priore e capitoli locali, Vescovi diocesani, Superiori regolari, responsabili delle Federazioni, Assistenti religiosi.

La sua finalità è di rendere chiare le disposizioni della legge (VDq) sviluppando e determinando i procedimenti nell'eseguirle (cf introduzione).

Il documento è diviso in 4 capitoli, preceduti da un'introduzione storica, che parte dalla Costituzione Apostolica di Pio XII *Sponsa Christi Ecclesia*.<sup>8</sup> All'introduzione segue una sezione con il titolo norme generali, 14 articoli che offrono le definizioni dei termini usati nel documento<sup>9</sup>. Tale sezione può essere considerata una novità in un

---

<sup>6</sup> Così recita il can. 34: §1 - Le istruzioni, che propriamente rendono chiare le disposizioni delle leggi e sviluppano e determinano i procedimenti nell'eseguirle, sono date a uso di quelli il cui compito è curare che le leggi siano mandate ad esecuzione e li obbligano nell'esecuzione stessa delle leggi; le pubblicano legittimamente, entro i limiti della loro competenza, coloro che godono della potestà esecutiva. §2 - I dispositivi delle istruzioni non derogano alle leggi, e se qualcuno non può accordarsi con le disposizioni delle leggi, è privo di ogni vigore. §3 - Le istruzioni cessano di avere vigore non soltanto con la revoca esplicita o implicita dell'autorità competente, che le pubblicò, o del suo superiore, ma anche cessando la legge per chiarire o per mandare ad esecuzione la quale furono date».

<sup>7</sup> Essendo un'Istruzione non necessita di promulgazione.

<sup>8</sup> Pio XII, *Costituzione Apostolica Sponsa Christi Ecclesia. De sacro monialium instituto promovendo*, in AAS 43, 1951, 5-23.

<sup>9</sup> Nelle *norme generali* dell'Istruzione sono contenute le seguenti definizioni:

«1. Con il nome di monache, a norma del diritto, si intendono, oltre alle religiose di voti solenni anche quelle che nei monasteri professano voti semplici, sia perpetui che temporanei. La Chiesa, fra le donne consacrate a Dio mediante la professione dei consigli evangelici, designa le sole monache all'impegno della preghiera pubblica, che in suo nome innalza a Dio, come comunità orante nell'Ufficio divino da celebrarsi in coro.

2. Al legittimo nome di monache non si oppone a) la professione semplice emessa legittimamente nei monasteri; b) l'esercizio di opere di apostolato congiunto alla vita contemplativa sia per istituzione approvata e confermata dalla Santa Sede per alcuni Ordini, sia per legittima prescrizione o concessione della Santa Sede in favore di alcuni monasteri.

6. Con il nome di monastero sui iuris si intende la casa religiosa della comunità monastica femminile che, avendo i requisiti per una reale autonomia di vita, è stata legittimamente eretta dalla Santa Sede e gode di autonomia giuridica, a norma del diritto».

documento del genere. Termina con una sezione contenente disposizioni finali, che chiariscono il valore giuridico del documento e la sua futura applicazione e con una conclusione, che, con approvazione specifica del Papa, deroga a 4 canoni del Codice di diritto canonico.

Nell'introduzione viene precisato che Papa Francesco non ha "inteso abrogare *Sponsa Christi* Ecclesia, che è stata derogata solo in alcuni punti"<sup>10</sup>. Perciò le due Costituzioni devono considerarsi normativa in vigore per i monasteri di monache, così che la normativa posteriore deve leggersi come sviluppo dei contenuti della precedente Costituzione Apostolica.

La domanda che ci si pone è se con la pubblicazione di CO sia ancora in vigore il diritto proprio dei monasteri di clausura e degli Istituti ai quali appartengono (Costituzioni). Per rispondere bisogna risolvere una questione previa: quando entrano in vigore le disposizioni di CO?<sup>11</sup> L'Istruzione in realtà non contiene alcuna norma dilatoria in relazione al diritto proprio e stabilisce che dalla pubblicazione le norme entrano in vigore e devono essere applicate in tutti i monasteri di monache, in altri termini regola non soltanto per il futuro ma anche per il presente<sup>12</sup>. In conclusione, quindi, le norme del diritto proprio contrarie a CO restano abrogate, e quindi non sono più appli-

Il can. 488 del Codice di diritto canonico del 1917 non offriva la definizione di monastero, mentre definiva *monialium* (monache) «*religiosae votorum sollemnium aut, nisi, ex rei natura vel ex contextu sermonis aliud constet, religiosae quarum vota ex instituto sunt sollemni, sed pro aliquibus locis ex Apostolicae Sedis praescripto sunt simplicia*». Come è evidente la definizione di monaca era fondata sui voti solenni.

<sup>10</sup> Si legge nell'Art. 1 della *conclusione dispositiva* della VDq: «A tenore del can. 20 del *CIC* e considerati con molta attenzione i 37 articoli che precedono, con la promulgazione e la pubblicazione della presente Costituzione Apostolica *Vultum Dei quaerere* rimangono derogati: 1. I canoni del *CIC* che, in parte, risultino direttamente contrari a qualsiasi articolo della presente Costituzione; 2. e, più in particolare, gli articoli dispositivo-normativi: - della Costituzione Apostolica *Sponsa Christi* di Pio XII del 21 novembre 1950: *Statuta generalia Monialium*; - dell'Istr. *Inter praeclara* della Sacra Congregazione dei Religiosi (23 novembre 1950); - dell'Istr. *Verbi Sponsa*, della CIVCSVA (13 maggio 1999), sulla vita contemplativa e la clausura delle monache.

<sup>11</sup> Diversa la questione dopo la promulgazione di VDq. Infatti, nel caso si applicava il can. 20 che stabilisce: «La legge posteriore abroga la precedente o deroga alla medesima, se lo indica espressamente, o è direttamente contraria a quella, oppure riordina integralmente tutta quanta la materia della legge precedente; la legge universale però non deroga affatto al diritto particolare o speciale, a meno che non sia disposto espressamente altro dal diritto». E la VDq non contiene alcuna norma derogatoria del diritto proprio (cf art. 14 § 2). Per cui dopo la VDq fino alla CO il diritto proprio ha continuato ad avere vigore.

<sup>12</sup> Nella prima *disposizione finale* si legge: «La presente Istruzione non riguarda solo cose future (cf can. 9) ma si applica nel presente a tutti i monasteri di monache di rito latino sin dal momento della sua pubblicazione».



cabili, e devono essere riformulate nel rispetto della tradizione dell'Istituto (cf VDq art. 3, CO n. 91).

#### AUTONOMIA DEL MONASTERO

Can. 613 - §1. Una casa religiosa di canonici regolari o di monaci, sotto il governo e la cura del proprio Moderatore, è una casa sui iuris, a meno che le costituzioni non dicano altrimenti. §2. Il Moderatore di una casa sui iuris è, per diritto, Superiore maggiore.<sup>13</sup>

«L'autonomia favorisce la stabilità di vita e l'unità interna di ogni comunità, garantendo le condizioni migliori per la contemplazione. Tale autonomia non deve significare tuttavia indipendenza o isolamento, particolarmente dagli altri monasteri dello stesso Ordine o dalla propria famiglia carismatica». (VDq, n. 28)

All'autonomia CO dedica il capitolo primo. La vita monastica femminile si è caratterizzata fin dall'inizio per il fatto di essere vissuta in monasteri autonomi, senza vincoli giuridici tra di loro, sebbene appartenendo allo stesso Ordine e osservando la stessa regola<sup>14</sup>. Questo significa che, in linea di principio, sul governo interno del monastero non c'è altra istanza gerarchica esterna che esercita la sua potestà, oltre la Santa Sede.

CO ha rispettato ciò che aveva stabilito Pio XII<sup>15</sup> e che è alla base della peculiare autonomia della vita contemplativa femminile. Questa autonomia non è stata imposta da alcuna legge canonica, bensì è un fatto radicato nei costumi monastici per conseguire i propri fini e accolto nella legislazione della Chiesa. E la Santa Sede è la prima a difenderla.

L'autonomia dipende sia dalla vitalità del monastero e dalla sua capacità di far fronte alle diverse esigenze della vita contemplativa

---

<sup>13</sup> Il canone, in forza del canone 606, si applica anche ai monasteri femminili: «Quanto si stabilisce per gli istituti di vita consacrata e per i loro membri vale a pari diritto per l'uno e per l'altro sesso, a meno che non risulti altrimenti dal contesto o dalla natura delle cose».

<sup>14</sup> Per una visione sintetica e completa della materia dal punto di vista storico e canonico si veda: AA.VV., *Sancimoniali*, in *Dizionario Istituti di Perfezione*, (DIP), vol. X, 702-783; BELLUCO G., *Congregazione Monastica*, in DIP vol. II, 1551-1553.

<sup>15</sup> *Sponsa Christi Ecclesia* (23. XI. 1950) stabiliva che «i monasteri di monache, diversamente dalle altre case religiose, in virtù del Codex, sono monasteri sui iuris» (art. IV).

(autonomia di vita) sia anche dalle interferenze che sul governo ordinario del monastero può comportare il fatto di essere federato, associato a un istituto maschile o sottomesso alla vigilanza peculiare del Vescovo diocesano (autonomia giuridica).

#### L'autonomia di vita.

L'autonomia è un diritto del monastero riconosciuto dalla legge affinché, attraverso un patrimonio e una disciplina propria, raggiunga la stabilità di vita e l'unità interna della comunità, il che garantisce le migliori condizioni per l'esercizio della contemplazione (CO n. 17). Non è comunque un diritto assoluto, giacché è temperato dal fine stesso dell'istituzione, di modo che tale autonomia come diritto ha senso solo quando ciò che salvaguarda sono le condizioni necessarie di vita indispensabili per l'esercizio della contemplazione.

Per questo, autonomia giuridica e autonomia di vita sono due concetti che non possono separarsi. CO lo ha espresso con chiarezza: nel n. 18: «*L'autonomia giuridica di un monastero di monache, per potersi ottenere, deve presupporre una reale autonomia di vita, cioè la capacità di gestire la vita del monastero in tutte le sue dimensioni (vocazionale, formativa, governativa, relazionale, liturgica, economica...).* In tal caso un monastero autonomo è vivo e vitale»<sup>16</sup>.

Questa autonomia (reale) di vita, condizione per mantenere l'autonomia giuridica, deve essere verificata dalla Presidente federale, la quale, quando constata che essa è venuta meno, deve informare la Santa Sede, perché si compiano i passi che prevede l'Istruzione.

CO, come dicevamo, non pretende di mettere in discussione l'autonomia giuridica o limitarla, bensì situarla in una prospettiva realista e giusta. L'autonomia non può essere difesa a oltranza così che si volga contro i fini stessi per cui fu istituita. L'esperienza insegna che un eccessivo isolamento può avere come conseguenza una precarietà di personale, la quale a sua volta può portare a una selezione non adeguata delle candidate, a un affievolimento di interesse per la formazione iniziale e soprattutto per quella permanente, a relazioni interpersonali difficili, a decisioni economiche sbagliate, ad affidare ambiti importanti della vita della comunità nelle mani di persone estranee al monastero, a mancanza della debita attenzione alle anziane e alle inferme e a un esercizio dell'autorità bloccata dall'impossibilità di avvicendamento negli uffici di governo, con il rischio di favorire per-

---

<sup>16</sup> L'Istruzione cita in nota VDq 28.

sonalismi e autoritarismi. Pretendere il diritto all'autonomia giuridica in queste situazioni potrebbe provocare situazioni di vera ingiustizia che la Chiesa vuole evitare.

La verifica della mancanza di autonomia di vita ha reso necessaria la presenza, al di sopra dell'autorità locale, di un'altra autorità che offra soluzioni che possano praticarsi. Questo, ovviamente, comporta limitare, sia occasionalmente, sia in modo permanente, l'autonomia giuridica di un monastero. Realizzare ciò e regolare il procedimento per arrivarvi è uno dei grandi contributi di CO.

La novità che si trova nell'Istruzione è doppia:

a) Da un lato precisare i criteri a partire dai quali giudicare se un monastero goda o no di autonomia di vita reale.

b) Dall'altro proporre le soluzioni possibili e il procedimento da seguire per realizzarle, quando un monastero si trova in situazione critica.

Innanzitutto i criteri per verificare la presenza di una reale autonomia di vita. Si tratta dei requisiti previsti perché un monastero venga eretto in monastero sui iuris, e quindi ottenga l'autonomia giuridica<sup>17</sup>:

- \* numero minimo di monache di voti solenni –otto- e che la maggioranza non sia di età avanzata. Formulato così, il testo precisa il «minimum» del quale parlava già VDq (art. 8 § 1). Andrebbe ora precisato cosa si intende per età avanzata. Un numero di anni o uno stato di salute che rende incapace a condurre un'esistenza indipendente, autosufficiente conforme ai canoni di normalità esistenti nel proprio ambiente sociale? Sembrerebbe da preferire la seconda interpretazione;
- \* la presenza di monache capaci di assumere alcuni incarichi necessari per il funzionamento del monastero: superiora, formatrice e economo;
- \* degli spazi fisici per vivere la propria vita e condizioni economiche che permettano alla comunità di provvedere alle necessità quotidiane più immediate;
- \* una «vita religiosa di qualità». VDq insiste di più su questo aspetto parlando di vitalità per vivere e trasmettere il carisma –includendo l'inserimento nella Chiesa locale – e qualità di vita liturgico-spirituale e fraterna. CO sottolinea unicamente la testimonianza di una degna vita fraterna.

---

<sup>17</sup> Cf CO n. 39.

Delimitando questi criteri – che come indicatori devono essere giudicati congiuntamente, perché solo così possono portare ad un giudizio giusto e ragionevole<sup>18</sup> – si è cercato di rispettare il più possibile la varietà di circostanze particolari e limitare la discrezionalità dell'autorità nel momento della loro valutazione. Il rischio dell'arbitrarietà ovviamente non scompare totalmente!

In secondo luogo l'Istruzione individua soluzioni possibili quando un monastero si trova in situazione critica e stabilisce il procedimento da seguire per attuarle. Il compito di studiare e valutare la situazione è affidato ad una commissione ad hoc, formata dall'Ordinario, dalla Presidente della Federazione, dall'Assistente federale e dall'Abbadessa o Priora del monastero, che individui la migliore soluzione per ciascun caso (cf CO nn. 40, 43 e 69)<sup>19</sup>.

Quando giunge una richiesta di aiuto dalla Superiora del monastero o quando la Presidente federale verifica la mancanza di vitalità del monastero, deve essere informata la Santa Sede, cui spetta il giudizio finale.

Tra le diverse soluzioni che si propongono per questi monasteri in difficoltà e che producono una certa sospensione della piena autonomia giuridica, il documento prevede le seguenti:

- sospendere il diritto di elezione della propria superiora, nel caso che le professe solenni non siano più di cinque. In questo caso, chi ha il diritto di presiedere il capitolo locale nomina una superiora amministratrice (cf CO n. 45)<sup>20</sup>;
- affiliare un monastero in difficoltà, la cui autonomia di vita è parzialmente indebolita, ad un altro più solido e vitale. La superiora locale fa le veci di rappresentante legale del monastero, e la superiora del monastero affiliante fa le veci di Superiora maggiore del monastero affiliato<sup>21</sup>. Si tratta di una forma nuova di aiuto giuridico che

---

<sup>18</sup> Cf Ibid.

<sup>19</sup> La Commissione è prevista da VDq art. 8 § 2.

<sup>20</sup> Nel n. 45 è esplicitamente previsto che: «Quando in un monastero autonomo le professe di voti solenni giungono al numero di cinque, la comunità di detto monastero perde il diritto all'elezione della propria superiora. In tal caso la Presidente federale è tenuta ad informare la Santa Sede in vista della nomina della Commissione *ad hoc* e chi ha il diritto di presiedere il capitolo elettivo, previa autorizzazione della Santa Sede, procederà alla nomina di una superiora amministratrice, dopo aver sentito singolarmente i membri della comunità».

<sup>21</sup> Il monastero affiliato continua a godere di personalità giuridica e quindi ad avere la proprietà e il possesso dei suoi beni. Inoltre è stabilito che: «Durante il tempo dell'affiliazione, l'economia dei due monasteri è amministrata distintamente» (CO n. 63).

permette di giudicare se l'incapacità di condurre in modo autonomo il monastero è temporanea o duratura e in questo caso avviarlo verso un processo di fusione o soppressione (cf nn. 54-64);

– favorire l'unione tra i monasteri nelle varie forme previste dal diritto – associazione, federazione, confederazione – che aiuti a superare queste situazioni di precarietà;

– sopprimere il monastero, quando la incapacità di autonomia è irreversibile, destinando le monache ad altri monasteri della stessa famiglia religiosa e/o tradizione monastica.

In conclusione, le nuove disposizioni, nell'affrontare questa questione, hanno introdotto un nuovo quadro giuridico per valutare l'autonomia dei monasteri e aperto nuove prospettive concrete per individuare soluzioni nei casi critici.

#### COMPETENZE DELLA SANTA SEDE

La Santa Sede esercita la sua potestà sui monasteri – che sono istituti di diritto pontificio – emanando leggi e norme speciali e, più ordinariamente, approvando il diritto proprio (Costituzioni e altri Codici). Le sue competenze le esercita generalmente attraverso la CIVCSVA (cf VDq n. 8 e art. 3 § 3)<sup>22</sup>. Le principali sono:

a) autorizzare una nuova fondazione, erigere e sopprimere i monasteri e le diverse strutture di aiuto e comunione tra essi – federazioni, congregazioni, associazioni, conferenze-, nonché approvarne gli statuti. Autorizzare inoltre il trasferimento del monastero da una sede ad un'altra;

b) giudicare se ci sono gli estremi per sospendere l'autonomia di un monastero, ed in questo caso valutare la soluzione da adottare – affiliazione con nomina della superiora-amministratrice, soppressione, – dopo aver nominato la commissione ad hoc per studiare il caso e valutarne le proposte (cf CO nn. 40, 43, 57, e 69).

c) Anche rispetto alle Federazioni ha diverse competenze: assegna un monastero autonomo ad una Federazione o permette il passaggio da una Federazione all'altra dello stesso istituto; dispensa un

---

<sup>22</sup> La Costituzione Apostolica menziona anche la Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli e la Congregazione per le Chiese Orientali (cf n. 8 e art. 2 § 3), per le rispettive competenze a norma della Costituzione Apostolica *Pastor bonus*.

monastero dall'obbligo di essere federato, in presenza di motivi speciali e giustificati; riceve la relazione della Presidente della federazione a conclusione della visita (cf CO nn. 89, 93, 115, e 117).

d) Circa la clausura, può concedere indulti particolari per entrare e uscire dalla clausura (cf CO nn. 200 e 202) e regola, attraverso norme speciali e l'approvazione delle costituzioni, contenuti e modalità della clausura papale (cf CO nn. 189 ss).

e) Concede la licenza perché sia un monastero che una Federazione possano realizzare un negozio giuridico in materia di amministrazione o vendere un bene quando il valore dell'atto supera la somma fissata dalla Santa Sede per la regione in cui ha sede l'ente ovvero si tratta di doni ex-voto o oggetti preziosi per il loro valore storico e artistico (cf can. 638 § 3 e CO nn. 53 e 106).

f) Concede la licenza scritta per vendere i beni di un monastero soppresso, indipendentemente dal valore degli stessi (cf CO n. 108). L'Istruzione inoltre dà disposizioni sul destino di questi beni. Stabilisce che, rispettate la volontà dei fondatori e dei donanti nonché le norme canoniche e civili, i beni vadano a cinque possibili destinatari: 1) i monasteri che accolgono le monache del monastero soppresso, 2) la Federazione o altra struttura di comunione alla quale è vincolato il monastero, 3) opere di carità, 4) la Chiesa particolare nella quale è ubicato il monastero e 5) infine il «Fondo per le monache» (cf CO nn. 72 e 73).

Diversa la situazione quando si tratta di un monastero già estinto che viene soppresso canonicamente<sup>23</sup>. In questo caso, salva diversa disposizione, i beni vanno alla Federazione o altra struttura di comunione ad essa equiparata oppure alla Congregazione monastica femminile, cui il monastero apparteneva.

g) Il can. 686 § 2 riservava alla S. Sede, nella fattispecie alla CIVC-SVA, la concessione dell'indulto di escaustrazione di una monaca. CO ha derogato a questa norma e attribuito questa responsabilità all'autorità dell'istituto, applicando il principio generale contenuto nel § 1 dello stesso canone<sup>24</sup>. Così la Superiora maggiore, con il consenso del

---

<sup>23</sup> La norma è conforme a quanto stabilito dal diritto universale: «Estinta la persona giuridica pubblica, la destinazione dei beni e dei diritti patrimoniali e parimenti degli oneri della medesima viene retta dal diritto e dagli statuti; se questi tacciono, essi toccano in sorte alla persona giuridica immediatamente superiore, salvi sempre la volontà dei fondatori e degli offerenti come pure i diritti acquisiti» (can. 123).

<sup>24</sup> Così stabilisce il can. 686 §1: «Il Moderatore supremo, col consenso del suo consiglio, per grave causa può concedere ad un professo perpetuo l'indulto di esclau-

suo consiglio, può concedere l'indulto di escaustrazione ad una monaca professa di voti solenni, per non più di un anno, previo consenso dell'Ordinario del luogo dove la monaca dovrà dimorare, dopo aver acquisito il parere del Vescovo diocesano o dell'Ordinario religioso competente. Una proroga dell'indulto per un periodo non superiore a due anni può essere concessa dalla Presidente federale, con il consenso del suo consiglio<sup>25</sup>. Ogni ulteriore proroga dell'indulto continua ad essere riservata unicamente alla Santa Sede (cf CO n. 180).

h) Nomina un sacerdote Assistente della Federazione, previa presentazione di una terna da parte della Presidente federale. L'Assistente, in certo qual modo partecipa dell'esercizio di giurisdizione della stessa S. Sede (cf CO 150).

Come si evince resta ancora notevole il controllo del Dicastero Vaticano su questa forma di vita consacrata.

#### COMPETENZE DEL VESCOVO DIOCESANO

Il Codice di diritto canonico affida al Vescovo diocesano il compito (obbligo) di seguire con attenzione la vita contemplativa femminile nella sua diocesi, in particolare affida alla sua peculiare vigilanza i monasteri di monache non associati ad un istituto maschile (can. 615). Alla luce di tale distinzione, l'Istruzione elenca in due numeri distinti le relazioni previste dal Codice tra ogni monastero femminile e il Vescovo della diocesi nella quale il monastero è presente e inserito (cf n. 83) e le facoltà di cui gode il Vescovo diocesano nei confronti dei monasteri affidati alla sua vigilanza, a norma del can. 615 (cf n. 81). La vigilanza comporta una serie di attribuzioni canoniche che di per sé il Vescovo non avrebbe, considerata l'autonomia di cui gode il monastero, ma che in ogni caso tale autonomia non riducono né pregiudicano. L'Istruzione in tale materia ha operato modifiche, abrogando o modificando alcuni canoni.

---

strazione, tuttavia per non più di tre anni, previo consenso dell'Ordinario del luogo in cui dovrà dimorare se si tratta di un chierico. Una proroga dell'indulto, o una concessione superiore a tre anni, è riservata unicamente alla Santa Sede, oppure al Vescovo diocesano se si tratta di istituti di diritto diocesano».

<sup>25</sup> Per tale concessione la Presidente federale, prima di presentare la questione al Consiglio federale, deve acquisire il parere scritto della Superiora maggiore della monaca professa di voti solenni che chiede la proroga dell'indulto, espresso collegialmente insieme al Consiglio del monastero, previo consenso dell'Ordinario del luogo dove la monaca dovrà dimorare, ed acquisito il parere del Vescovo diocesano o dell'Ordinario religioso competente (cf n. 179).

### Facoltà modificate

Tra le disposizioni finali dell'Istruzione vi è la deroga, approvata in forma specifica dal Santo Padre, di quattro canoni del CIC<sup>26</sup>. Tre di questi hanno relazione con facoltà finora riconosciute al Vescovo diocesano.

#### 1) La visita canonica.

Il can. 628 § 2, 1° raccomandava al Vescovo il diritto/dovere di visitare i monasteri autonomi, affidati alla sua vigilanza. Un dovere che poteva adempiere personalmente o tramite un vicario o delegato. L'Istruzione (cf n. 111) non priva il Vescovo di questo diritto, ma lo regola in modo diverso, stabilendo che egli durante la visita deve essere accompagnato, in qualità di convisitatrice, dalla Presidente federale<sup>27</sup>. Sembra una scelta ponderata, perché l'intervento delle due "autorità" può meglio aiutare le comunità ad affrontare e risolvere le difficoltà di vario genere che vivono. Il problema che si potrebbe presentare è quello di delimitare il ruolo di ciascuno dei due visitatori. Cosa fare in caso di disaccordo sulla valutazione dell'osservanza della disciplina propria del monastero? Certo è che la Presidente è convisitatrice e quindi il suo ruolo non può essere considerato subalterno. Si richiede, quindi, che la visita sia condotta in spirito di comunione. Delle conclusioni della visita deve essere informata la S. Sede<sup>28</sup>.

#### 2) Entrate e uscite dalla clausura.

Il can. 667 § 4 e la successiva istruzione *Verbi Sponsa*, ora abrogata, concedevano ampie facoltà al Vescovo tanto per entrare in clausura come per autorizzare le entrate e le uscite dalla stessa. Queste facoltà avevano la finalità di permettergli di vigilare ed evitare abusi di ogni genere nella vita del monastero, tutelando e proteggendo l'osservanza della clausura. CO, attraverso diversi numeri (cf nn. 83g, e 174-176), ha modificato in parte questa normativa. Il fondamento del cambiamento è nel riconoscimento a pieno titolo della Abbadessa/Priora quale Superiora maggiore (cf can. 620) e di conseguenza prima

<sup>26</sup> Si tratta dei cann. 628, § 2, 1°, 638 § 4, 667 § 4, 686 § 2.

<sup>27</sup> A norma del numero 111 di CO, nel quale si parla di Visitatore regolare e non solo di Vescovo diocesano, la Presidente federale accompagna, come convisitatrice, anche il Superiore regolare nei monasteri di cui al can. 614.

<sup>28</sup> In verità l'obbligo per la Presidente federale di inviare una relazione alla Santa Sede dopo la visita canonica è prevista nel n. 115, che segue il numero nel quale è prevista la visita da parte della sola Presidente federale (n. 113). Nell'altro caso entrambi i Visitatori devono relazionare.



responsabile della custodia della clausura. Le novità introdotte riguardano principalmente la regolamentazione delle uscite, in modo minore le entrate.

\* In relazione all'entrata nel monastero, è confermata la facoltà del Vescovo diocesano con una novità: non si richiede più una causa grave perché il Vescovo autorizzi terzi ad entrare in clausura, è sufficiente il consenso dell'Abbadessa/Priora (cf 83g).

\* In relazione all'uscita dalla clausura, il Vescovo non ha più facoltà per dispensare dall'obbligo della clausura e autorizzare l'uscita dal monastero, tale facoltà, in forza dei nn. 174 e 175, passa all'Abbadessa/Priora del monastero.

\* L'Abbadessa/Priora, in quanto Superiora maggiore, può anche concedere il permesso di assenza dal monastero di cui tratta il can. 665<sup>29</sup>, fino ad un anno per giusta causa, con il consenso del suo consiglio e il parere del Vescovo diocesano o dell'Ordinario religioso competente.

### 3) Alienazione di beni.

Il can. 638 § 4 esigeva anche il consenso scritto dell'Ordinario del luogo per poter alienare beni del monastero o per porre atti (di amministrazione) che potessero pregiudicare il patrimonio. CO ha abrogato questa prescrizione, per cui per diritto universale non si richiede più tale consenso<sup>30</sup>.

### Facoltà in vigore

1) Elezione dell'Abbadessa/Priora. In forza del can. 625 § 2 il Vescovo diocesano presiede, personalmente o attraverso un delegato, all'elezione della superiora del monastero. Ovviamente non ha diritto di voto né deve confermare l'eletta.

---

<sup>29</sup> Il can. 665, che si applica ora anche alle monache, così recita: « §1. I religiosi devono abitare nella propria casa religiosa osservando la vita comune e non possono assentarsene senza licenza del proprio Superiore. Se poi si tratta di una assenza prolungata, il Superiore maggiore, con il consenso del suo consiglio e per giusta causa, può concedere a un religioso di vivere fuori della casa dell'istituto, ma non oltre un anno, a meno che ciò non sia per motivo di infermità, di studio o di apostolato da svolgere a nome dell'istituto. §2. Il religioso che si allontana illegittimamente dalla casa religiosa, con l'intenzione di sottrarsi alla potestà dei Superiori, deve essere da questi sollecitamente ricercato e aiutato, perché ritorni e perseveri nella propria vocazione». L'assenza dalla casa religiosa (monastero), di cui si tratta nel canone, è giuridicamente diversa dall'escaustrazione.

<sup>30</sup> In sostituzione si richiede il parere della Presidente federale (CO 52). Il diritto proprio, però, può continuare ad esigere il consenso dell'Ordinario del luogo (cf CO 81d).

2) Rendiconto economico. In forza del can. 637, i monasteri autonomi devono rendere conto dell'amministrazione all'Ordinario del luogo almeno una volta all'anno. Tale intervento non trasforma, però, il Vescovo in superiore con capacità di disporre in quest'ambito, pertanto non può agire direttamente, ma può esigere dalla superiora che adotti le misure idonee in caso di negligenza o cattiva amministrazione<sup>31</sup>.

3) Separazione dal monastero. Il Vescovo interviene tanto confermando l'indulto di uscita concesso dalla superiora a una monaca di voti temporanei (cf can. 688 § 2), come decidendo la dimissione di una monaca dopo che la superiora del monastero gli abbia inviato gli atti revisionati dal suo consiglio (cf can. 699 § 2).

4) Autonomia. Il can. 586 si riferisce a tutti gli istituti di vita consacrata, pertanto anche ai monasteri sui iuris. Anche rispetto a questi l'Ordinario del luogo ha il dovere di proteggere e rispettare l'autonomia propria di ogni istituto. Questo esige il rispetto e la protezione della identità e del carisma dell' istituto.

Si può concludere affermando che la recente normativa definisce più precisamente il campo di azione del Vescovo, distinguendo gli interventi propri della sua azione pastorale generale come pastore della diocesi previsti nel n. 83 della CO, dalla specifica vigilanza giuridica limitata unicamente ad alcuni monasteri prevista nel n. 81. In questo secondo caso, per superare un eccesso di dipendenza dall'autorità diocesana, il Vescovo cessa di avere alcune responsabilità riguardanti affari interni alla comunità, che passano alla competenza o dello stesso monastero o delle Federazioni. Il tempo permetterà di verificare la efficacia di queste innovazioni.

#### COMPETENZE DEI SUPERIORI RELIGIOSI DEGLI ISTITUTI MASCHILI

In relazione ai monasteri associati a norma del can. 614 ad un istituto maschile<sup>32</sup>, CO offre due interessanti chiarificazioni.

---

<sup>31</sup> Non è previsto un contributo alla diocesi da parte del monastero per tale atto, salvo che il monastero non lo decida spontaneamente.

<sup>32</sup> Le competenze dei Superiori regolari sostanzialmente sono parallele a quelle del Vescovo nei casi dei monasteri affidati alla sua vigilanza (can. 615) (cf CO 82). Sull'argomento si veda: DURIGETTO CLAUDIO, *I Monasteri di Monache associati agli Ordini Mendicanti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010.

a) In questi casi la giusta autonomia riconosciuta dal diritto, il vincolo all'istituto maschile e la dipendenza effettiva che si ha con la S. Sede fanno sì che le relazioni di questi monasteri con il Vescovo diocesano siano prive di ogni potestà circa il regime interno, salvo la potestà generale che il Vescovo ha su ogni ente religioso situato nella diocesi<sup>33</sup>. CO lo ha chiarito affermando che un monastero femminile può essere affidato alla vigilanza di una sola autorità, poiché il Codice vigente a differenza di quello precedente, non contempla più il regime della «doppia dipendenza», simultanea e cumulativa, cioè, del Vescovo e del Superiore regolare (CO n. 76). Riteniamo che questa affermazione eviti ogni ambiguità e indebite intromissioni.

b) CO raccomanda l'associazione giuridica di un monastero femminile all'ordine maschile corrispondente al fine di tutelare la identità della famiglia carismatica (CO n. 79)<sup>34</sup>.

È nelle costituzioni approvate dalla S. Sede che vanno espressi i diritti e i doveri del Superiore dell'istituto associante e del monastero associato (CO 78 e 81). Si può affermare che l'Istruzione, pur senza esplicitarlo, definendo l'ambito di azione del Superiore regolare, abbia voluto tutelare l'autonomia delle monache. Comunque, il Superiore regolare, in determinati casi, gode di vera potestà sul monastero associato<sup>35</sup>. Conservano il loro valore le parole di *Verbi Sponsa*: «*I Supe-*

---

<sup>33</sup> Cf. RINCÓN-PÉREZ TOMÁS, *La justa autonomía de los Institutos religiosos y su proyección sobre los monasterios de monjas*, in *Ius Canonicum* 47 (2007), 13-50; DE PASCUAL F. R., *Los monasterios autónomos. A propósito de los cann. 613-615*, in *Commentarium pro Religiosis* 74 (1993), 5-30. Si tratta delle funzioni che competono al Vescovo come maestro della fede e responsabile della osservanza della disciplina ecclesiastica universale nonché custode della vita liturgica e che non vanno a discapito della legittima autonomia di un monastero *sui iuris*.

<sup>34</sup> Restano valide le affermazioni di *Verbi Sponsa*: «Una relazione tra i monasteri e il rispettivo Istituto maschile, salva la disciplina claustrale, può favorire la crescita nella spiritualità comune. In questa luce la consociazione dei monasteri all'Istituto maschile, nel rispetto dell'autonomia giuridica propria di ognuno, mira a conservare nei monasteri stessi lo spirito genuino della famiglia religiosa per incarnarlo in una dimensione unicamente contemplativa. Occorre superare, qualora esista, quella forma di tutela giuridica, da parte degli Ordini maschili e dei Superiori regolari, che può limitare di fatto l'autonomia dei monasteri di monache (...)». Qualche anno prima *Potissimum Institutioni* (2 febbraio 1990) aveva già sottolineato che: «L'associazione di monasteri di monache ad istituti maschili, a norma del c. 614, può ugualmente servire in modo vantaggioso alla formazione delle monache. Essa garantisce la fedeltà al carisma, allo spirito ed alle tradizioni di una stessa famiglia spirituale» (n. 83).

<sup>35</sup> Un esempio chiaro è quello delle Domenicane, nelle cui costituzioni si stabilisce che nei monasteri associati il superiore maggiore o suo delegato è il Superiore rego-

*rioni maschili svolgano il loro compito in spirito di collaborazione e di umile servizio, evitando di creare ogni indebita soggezione nei loro confronti, affinché le monache decidano con libertà di spirito e senso di responsabilità su quanto riguarda la loro vita religiosa»* (n. 26). Infine, va ricordato che la maggior parte delle facoltà canoniche concesse ai Superiori per i monasteri femminili possono attribuirsi anche alla Superiora presidente di una Congregazione monastica esclusivamente femminile, giacché sono facoltà che appartengono al regime interno della comunità, non alla potestà di giurisdizione, ad eccezione della facoltà di dispensare dai voti temporanei. D'altra parte sono gli Statuti della Congregazione monastica a precisare dette facoltà.

#### LE NUOVE FUNZIONI DELLA FEDERAZIONE<sup>36</sup>

«Sono riservate unicamente alla Sede Apostolica le fusioni e le unioni di istituti di vita consacrata, come anche le confederazioni e le federazioni (can. 582)»<sup>37</sup>.

«La federazione è un'importante struttura di comunione tra monasteri che condividono il medesimo carisma, affinché non rimangano isolati. Scopo principale delle federazioni è promuovere la vita contemplativa nei monasteri che ne fanno parte, secondo le esigenze del proprio carisma, e garantire l'aiuto nella formazione permanente e iniziale, nonché nelle necessità concrete, attraverso lo scambio di monache e la condivisione dei beni materiali; in funzione di questi scopi, esse dovranno essere favorite e moltiplicate (VDq n. 30)».

La Costituzione Apostolica *Sponsa Christi Ecclesia* costituisce la pietra miliare per la configurazione e lo sviluppo delle Federazioni monastiche femminili, raccomandandole per una più conveniente distribuzione di uffici e trasferimento temporaneo di monache da un monastero all'altro, per l'aiuto economico, per la difesa dell'osservanza e dello stile di vita propri. L'istruzione *Inter praeclara*, che segue la

---

lare, con potestà su tutte le monache del monastero sotto la sua giurisdizione, alle quali potrà comandare in virtù del voto di obbedienza.

<sup>36</sup> Da tener presente che in base ai nn. 13 e 14 di CO ciò che viene stabilito per le Federazioni si applica anche alle associazioni e alle conferenze di monasteri, fatta salva la loro natura e i loro statuti. Analogamente, fatte salve le differenze e salvo che il diritto proprio non disponga diversamente, si applica anche alle congregazioni monastiche.

<sup>37</sup> L'unico altro canone in cui nel Codice si fa riferimento alle Federazioni di monasteri è il can. 684 § 3.

citata Costituzione, aggiunge un'altra funzione alle Federazioni: la creazione di noviziati comuni per i diversi monasteri federati (cf art. XXII, 2)<sup>38</sup>.

Fino a CO, però, i documenti della Chiesa si erano astenuti dal precisare le competenze delle Federazioni e il funzionamento dei loro organi, lasciando la regolamentazione di tale materia agli statuti delle singole Federazioni. CO è andata oltre la raccomandazione alla mutua collaborazione e l'esortazione alla comunione fraterna, regolando con norme universali la materia. Si può senz'altro affermare che il capitolo sulla Federazione è uno dei punti più innovatori dell'Istruzione e manifesta l'importanza che la Sede Apostolica attribuisce a questa forma di aiuto, coordinamento e espressione di comunione tra i monasteri di monache. Quali le novità rispetto a *Verbi Sponsa*? Ecco le principali.

1) L'obbligo di federarsi. Si inverte il principio. Ciò che cominciò come una possibilità – il federarsi – diventa ora un obbligo per ogni monastero e il rimanere non federato un'eccezione. Di fronte alla normativa anteriore di *Verbi Sponsa*<sup>39</sup>, la nuova Istruzione *Cor orans*, ribadendo ciò che è stabilito da VDq (cf art. 9 § 1), dispone che tutti i monasteri, salvo dispensa, devono far parte di una Federazione<sup>40</sup>. Per ragioni speciali e giuste e con il voto del capitolo conventuale<sup>41</sup>, un monastero può sollecitare dalla S. Sede la dispensa da quest'obbligo, non entrando in nessuna Federazione o uscendo da quella alla quale appartiene<sup>42</sup>.

2) Le Federazioni non si configureranno più unicamente a partire dal criterio geografico territoriale, ma potranno essere costituite anche per affinità spirituali e tradizioni. Come criterio generale resta valido il principio che una Federazione è costituita da monasteri geo-

---

<sup>38</sup> Il Concilio oltre a promuovere le Federazioni raccomanda altre forme di unione e associazione tra monasteri. Giovanni Paolo II nell'esortazione ap. *Vita Consecrata* (cf n. 59) riprende il tema, considerato che il CIC del 1983 è molto sobrio nel disciplinare questa istituzione.

<sup>39</sup> «La scelta di aderire o no dipende dalla singola comunità, la cui libertà deve essere rispettata» (n. 27). Era riconosciuta anche ad ogni monastero la libertà di servirsi degli aiuti formativi e di ricevere monache da altri monasteri.

<sup>40</sup> «I singoli monasteri devono ottemperare a questo (obbligo) entro un anno dalla pubblicazione della presente Istruzione, a meno che non siano stati legittimamente dispensati» (IV disposizione finale)

<sup>41</sup> Non è specificato, ma bisogna considerarlo deliberativo. Comunque sarebbe opportuno precisarne negli statuti della Federazione.

<sup>42</sup> Cf CO n. 93.

graficamente vicini, a questi, però, si potranno aggregare anche altri indipendentemente dalla vicinanza geografica<sup>43</sup>.

3) Si regolano le competenze della Presidente, del Consiglio federale (cf CO 123-132) e dell'Assemblea federale (CO 133-141). In precedenza tale normativa – come già detto – era lasciata agli Statuti della Federazione che, comunque, dovevano (e devono) essere approvati dalla S. Sede.

Alcune competenze della Presidente in relazione ai monasteri:

- \* Accompagna come convivatrica il visitatore regolare nella visita canonica (cf n. 111). Esercita inoltre il servizio di vigilanza sui monasteri federati attraverso, tra l'altro, la visita alle comunità quando la necessità lo richiede (cf nn. 75, 1 e 113).
- \* Vigila sulla formazione iniziale e permanente, potenziando ed esigendo la formazione a livello federale delle responsabili della formazione e del governo dei monasteri e scegliendo i mezzi adeguati a tal fine al di fuori del monastero (cf nn. 117-120).
- \* Informa la S. Sede della mancanza di "autonomia reale" di un monastero e accompagna il cammino di rivitalizzazione o soppressione del monastero (cf nn. 43 e 121).
- \* In determinati casi, fa le veci di Superiora maggiore di un monastero affiliato (cf n. 58).
- \* Accompagna il cammino di una nuova fondazione con ampie facoltà: discernimento, nomina di superiora, di maestra di novizie, ammissione al noviziato (cf tra gli altri CO 23, 31).
- \* Concede la proroga dell'indulto di escaustrazione ad una monaca professa di voti solenni di un monastero della Federazione fino ad un massimo di due anni (cf CO n. 178).
- \* Coordina la comunicazione dei beni tra i monasteri (cf CO n. 98).

Tra le competenze della Presidente della Federazione, c'è da tener presente che non esiste ostacolo canonico perché il Vescovo o Superiore regolare possano delegare a lei, almeno in determinati casi e situazioni, l'esercizio di alcune delle loro facoltà, sempre che queste non prevedano esercizio della giurisdizione<sup>44</sup>.

4) Tra gli aiuti che le Federazioni possono offrire ai monasteri, vanno evidenziati quelli relativi alla formazione tanto iniziale che per-

---

<sup>43</sup> VDq nell'art. 9 §2 rimetteva alla futura Istruzione l'offrire criteri nuovi per la configurazione delle Federazioni. Tali criteri, però, in CO non sono stati indicati, segno della difficoltà nell'individuarli. Bisognerà che, nell'affrontare e decidere sulle singole richieste, la CIVCSVA maturi una prassi, a partire dalla quale si potrà, in futuro, definire una normativa.

<sup>44</sup> Per es. la presidenza della elezione della superiora.

manente. Partendo dal principio che ogni monastero ha per diritto il suo noviziato e che il servizio della formazione che può offrire la Federazione è sussidiario, si chiede alle Federazioni di monache che elaborino la propria *Ratio formationis*, con norme concrete di applicazione, che formerà parte del diritto proprio di ogni monastero. Si stabilisce, inoltre la possibilità di istituire un noviziato e altri servizi di insegnamento dei quali possono liberamente servirsi i monasteri.

5) Si regolano in modo più preciso le diverse forme di collaborazione e comunione – associazione con istituti maschili (stretta e ampia)<sup>45</sup>, commissioni internazionali, confederazioni – che la VDq aveva incoraggiato.

6) Si rafforza la figura dell'Assistente religioso. La S. Sede può esercitare un'immediata vigilanza e autorità, se il caso lo richiede, sulla Federazione attraverso l'Assistente religioso, la cui funzione non è solo quella di rappresentare la S. Sede davanti alla Federazione (non davanti ai monasteri), ma anche favorire la conservazione del genuino spirito proprio dell'ordine e aiutare le superiori nel retto e prudente governo della Federazione. Questo era il profilo già delineato da *Sponsa Christi Ecclesia* (cf art. VII § 7). Niente di rilevante, in questo senso, apporta la nuova Istruzione sulle sue funzioni e facoltà (informare la S. Sede, curare la formazione a livello federale e seguire i problemi economici di maggiore importanza)<sup>46</sup>. Sorprende che la Istruzione non abbia risolto la questione della obbligatorietà o meno dell'Assistente religioso, che si è posta a partire dal decreto emanato dalla CIVCSVA nel settembre del 2012<sup>47</sup>. Non avendo fatto riferimento alcuno al carattere obbligatorio, fermo restando che il suo ruolo è certamente molto opportuno, si può dedurre che non c'è stata alcuna intenzione di innovare rispetto alla possibilità delle Federazioni di avere o meno un Assistente. La maggiore novità sta nel descrivere dettagliatamente il modo in cui la Federazione esercita la facoltà di presentazione dei candidati alla S. Sede in vista della nomina dell'Assistente<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup> Si distingue tra monasteri che nell'associarsi ad un istituto maschile concedono vera potestà al Superiore dell'istituto sul monastero – associazione stretta – e monasteri che si associano però conservano integra la loro autonomia – ampia – e restano sottoposti alla peculiare vigilanza del Vescovo.

<sup>46</sup> Cf CO nn. 151 e 154.

<sup>47</sup> In *Sequela Christi* 38 (2012/2) 193-194. Per un commento cf. GARCÍA MATAMORO L. A., *Decreto della CIVCSVA de 8.9.2012 sobre el Asistente religioso de federaciones y asociaciones de monasterios de monjas. Texto en español y comentario*, in *Revista Española de Derecho Canónico* 69 (2012) 847-856.

<sup>48</sup> Cf CO n. 154.

Ciò detto circa la normativa, resta la domanda di fondo: l'Istruzione introduce qualche novità rispetto alla natura giuridica delle Federazioni?

Riteniamo siano da escludere le posizioni estreme e contrapposte espresse fin qui a riguardo, perché non hanno fondamento in iure: quella di chi la considera istanza intermedia di governo tra i monasteri e la Santa Sede e quella di chi non riconosce nei recenti testi normativi modifiche sostanziali rispetto alla legislazione precedente.

In effetti, se, da una parte, il Segretario della CIVCSVA, dopo la promulgazione di VDq, precisava che l'ampliamento delle competenze delle Federazioni si deve fare «senza che questo significhi ridurre l'autonomia dei monasteri. Si tratta di un equilibrio necessario di fronte alla precarietà attuale di molti monasteri»<sup>49</sup>, dall'altra è pur vero che nuove competenze sono state attribuite alla Presidente e all'Assemblea federali, che hanno rilevanza nella vita e nel governo dei monasteri.

Non si possono sottovalutare alcune attribuzioni che CO riconosce all'Assemblea federale: «prende decisioni e stabilisce norme che tutte le monache devono osservare, dopo l'approvazione definitiva da parte della S. Sede; elabora per un sessennio itinerari formativi comuni che ogni comunità si impegna a realizzare; stabilisce un monastero come sede di formazione iniziale comune per i monasteri della Federazione» (CO 141 e, f, h). Si tratta di decisioni che riguardano, senza dubbio, il governo concreto dei monasteri.

La Federazione ha una Superiora con un proprio consiglio che, sebbene sia priva di potestà esecutiva sugli affari interni dei monasteri, ciò nonostante, in forza della nuova normativa gode di determinate competenze di coordinamento e di vigilanza, sull'esempio dei superiori di una congregazione monastica (cf can. 620), istituto al quale per certi aspetti la Federazione è assimilata. Questo si verifica in quei casi in cui la CIVCSVA affida un monastero in difficoltà alla Presidente federale con il suo consiglio (CO 57-59), ma non solo.

In conclusione, si può dire che la Federazione è al servizio dei monasteri, ne deve rispettare l'autonomia giuridica, non gode quindi sui monasteri di autorità di governo né di rappresentazione, però è stata dotata dei necessari "poteri" (deleghe a iure) per favorire tra di essi la comunione, per provvedere, con opportune iniziative, alla for-

---

<sup>49</sup> Cf. CARBALLO J. R., *Vultum Dei quaerere, una oportunidad para crecer en fidelidad creativa e responsable*, in Tabor 10 (2016), 98-99.



mazione delle monache, e, soprattutto, per intervenire – con i suoi organi – nei monasteri in difficoltà e aiutarli a superarle<sup>50</sup>.

È necessario che, con il tempo, le norme possano manifestare la loro efficacia e così le interessate prendano consapevolezza della utilità che esplica la “nuova” Federazione, che è (deve essere) a tutela e sviluppo della vita dei monasteri. Molto dipenderà, certo, anche dall’agire delle persone che sono chiamate ad applicare le norme, ma soprattutto dipenderà dalla capacità di formare le nuove candidate alla vita claustrale ad una visione dell’autonomia che sappia coniugarsi con la comunione, che “non è un vago sentimento, ma una realtà organica, che richiede una forma giuridica e che è allo stesso tempo animata dalla carità”<sup>51</sup>. È questa un’esigenza dei nostri tempi!

#### LA CLAUSURA

«La separazione dal mondo, necessaria per quanti seguono Cristo nella vita religiosa, ha per voi, sorelle contemplative, una manifestazione particolare nella clausura, che è il luogo dell’intimità della Chiesa sposa: «Segno dell’unione esclusiva della Chiesa sposa con il suo Signore, sommamente amato»<sup>52</sup>.

Sono le parole con le quali Papa Francesco introduce il tema della clausura nella *Vultum Dei quaerere*<sup>53</sup>. Parole che senza dubbio suonano come apprezzamento per questo istituto e incoraggiamento per quelle che lo vivono.

Nella parte dispositiva la Costituzione Apostolica stabilisce: «*Ogni monastero, dopo un serio discernimento e rispettando la propria tradizione e quanto esigono le Costituzioni, chieda alla Santa Sede quale forma di clausura vuole abbracciare, qualora si richieda una forma diversa da quella vigente*» (art. 10 § 1).

Nell’articolo si parla, quindi, di forma di clausura – papale, costituzionale o monastica – non di modalità concreta di vivere una di queste forme, nella quale entrano fattori appartenenti alle diverse tradizioni.

<sup>50</sup> Cf. BAHILLO RUIZ TEODORO cmf, *La Instruccìon Cor orans. La renovaciòn de la vida contemplativa femenina en la Iglesia*, in *Estudios Eclesiàsticos*, 93 (2018), 800-807.

<sup>51</sup> Nota esplicativa previa alla *Lumen gentium* (16 novembre 1964), n. 2.

<sup>52</sup> VDq n. 31. Il numero cita *Vita consecrata* n. 59.

<sup>53</sup> La clausura è l’ottavo tra i 12 temi sui quali il Papa invita a riflettere nella Costituzione Apostolica (cf n. 12) per il discernimento e la revisione dispositiva.

Sorprendentemente, però, CO non fa alcun riferimento a tale questione. Probabilmente non si è dato seguito a questa possibilità per i dubbi fondati che essa aveva suscitato, specialmente tra le monache, dopo la pubblicazione della Costituzione Apostolica. Se si rispetta la tradizione e le costituzioni difficilmente si può discernere altra forma di clausura. Perciò, questo “qualora si richieda una forma diversa da quella vigente” dell’art. 10 non sembra realistico. Come si può verificare che un monastero desideri avere una diversa forma di clausura pur rispettando le proprie tradizioni e le prescrizioni delle costituzioni e che nell’ambito di una stessa Federazione possano integrarsi monasteri con forme di clausura distinte? Significativo ed “eloquente” il silenzio dell’Istruzione.

Ciò che, invece, ha fatto CO è stato di chiarire le diverse forme di clausura che possono assumersi con i rispettivi obblighi. Il Papa in VDq al n. 31 ha elencato i 3 tipi di clausura esistenti caratteristici della vita contemplativa femminile: papale, costituzionale e monastica<sup>54</sup>. Quella papale, propria dei monasteri di vita integralmente contemplativa, è definita dalle norme date dalla S. Sede, comporta una separazione radicale, concreta ed efficace dal mondo ed esclude impegni esterni e diretti di apostolato (cf CO n. 188). La clausura costituzionale è definita dalle norme delle costituzioni e associa alla vita contemplativa qualche attività di apostolato (cf CO nn. 204 e 206). Infine, la monastica, essendo in effetti solo un’espressione peculiare di quella costituzionale, permette di unire alla funzione primaria del culto divino alcune forme più ampie di accoglienza e ospitalità secondo le costituzioni (cf CO n. 210).

La maggiore novità di *Cor Orans*, in relazione alla clausura, rispetto a *Sponsa Verbi* è quella di ampliare maggiormente la responsabilità della Superiora del monastero in ordine alla concessione di permessi di entrata e uscita, essendo ormai fondamentalmente attribuita a lei la custodia diretta della clausura. In sintesi queste le principali novità:

\* Né il Vescovo né il Superiore regolare sono competenti a dispensare dall’obbligo della clausura, a loro compete vigilare perché la clausura assunta venga osservata ( cf CO nn. 173 e 174)<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> Sebbene il CIC nel can. 667 § 3 parli solo di due forme di clausura – quella papale e quella costituzionale -, queste tre forme di clausura già erano delineate nell’Istruzione *Verbi Sponsa* (cf nn. 10-13, vedi anche VC 59).

<sup>55</sup> Tale norma è conseguenza immediata della deroga al can. 667 § 4.

\* Compete alla Superiora maggiore del monastero – in caso di monastero affiliato alla Priora/Abbadessa del monastero affiliante o alla Presidente federale – concedere la dispensa dalla clausura. Per un permesso superiore a 15 giorni la Superiora necessita del consenso del suo consiglio (cf CO n. 175).

\* La Superiora maggiore può concedere – come già sopra accennato – il permesso di assenza dal monastero fino ad un anno, con il consenso del suo consiglio e dopo aver consultato il Vescovo diocesano o Superiore religioso. Il n. 176 dell'Istruzione, derogando alla restrizione contenuta in Verbi Sponsa<sup>56</sup>, ritorna alla situazione esistente al tempo della promulgazione del Codice, che non esclude le monache dalla possibilità di assentarsi – legittimamente – per un periodo non superiore ad un anno dal monastero.

\* La stessa Superiora può anche concedere l'indulto di esclaustrazione fino ad un anno con il consenso del suo consiglio (cf CO nn. 176-177). Ulteriori proroghe sono di competenza della Presidente Federale e della S. Sede, come già visto precedentemente<sup>57</sup>.

\* A lei compete determinare l'ambito della clausura, delimitandolo e modificandolo e inoltre dà il consenso per entrare e uscire dalla clausura in determinate circostanze: salute, assistenza a monache inferme, partecipazione a corsi e riunioni di formazione, esercizio di diritti civili e necessità del monastero che non possono essere risolte in altro modo (cf CO nn. 196-198, 200, 202-203).

Si può dire che le competenze della Superiora maggiore del monastero con clausura papale si sono molto avvicinate a quelle di cui gode la Superiora maggiore del monastero con clausura costituzionale.

#### FORMAZIONE<sup>58</sup>

La Costituzione Apostolica VDq indica quello della formazione come primo tra i 12 temi su cui riflettere e discernere, sottolineando così l'importanza che il Papa attribuisce a quello che può essere con-

---

<sup>56</sup> Cf n. 17 § 2: «Si tenga presente che la norma del can. 665 § 1, sulla permanenza fuori dall'istituto, non si riferisce alle monache di clausura».

<sup>57</sup> Conseguenza immediata della deroga al can. 686 § 2.

<sup>58</sup> L'articolo è stato consegnato per la stampa prima della pubblicazione da parte della CIVCSVA di *L'arte della ricerca del Volto di Dio. Linee orientative per la formazione delle contemplative* (15 agosto 2019), per cui in esso non si fa riferimento a tale documento.

siderato il processo con il quale la persona consacrata si impegna a configurare tutta l'esistenza (mente, cuore, azioni, atteggiamenti, scelte) al Maestro che l'ha chiamata alla vita interamente contemplativa<sup>59</sup>.

L'Istruzione ha raccolto le indicazioni del Papa riguardo a tale sfida, dedicando alla formazione il quarto capitolo, in più annunciando, da parte del Dicastero, la pubblicazione di un testo di "Orientamenti", "a seguito e completamento della presente Istruzione" (n. 289).

Mi limito a porre in evidenza le maggiori novità introdotte dal nostro Documento.

\* La quantificazione dell'ampiezza del cammino formativo dall'ingresso nel monastero fino alla professione solenne. Esso era già stato stabilito da VDq: «per quanto possibile non inferiore a nove anni, né superiore a dodici» (n. 15). L'inciso, "per quanto possibile", che sembrava attenuare l'obbligatorietà dell'indicazione, è sparito in *Cor orans*, con ciò rafforzando l'impegno per un itinerario formativo ben determinato nelle sue tappe e prolungato nel tempo. Con la determinazione della durata di tutto il processo di formazione iniziale, si chiarisce, infatti il dubbio che aveva suscitato VDq affermando, nella prima parte, che alla formazione iniziale e a quella dopo la professione temporanea «si deve riservare un ampio spazio di tempo» per quanto possibile non inferiore a nove anni, né superiore a dodici" (n. 15) e nella parte dispositiva che «alla formazione iniziale si riserva un ampio spazio di tempo» senza ulteriori precisazioni (art. 3 § 5).

\* L'Istruzione quindi conferma la durata (cf n. 253), ma non solo, perché precisa anche come organizzare questi nove anni minimi, indicando il tempo da riservare alle diverse tappe, che precedono la professione solenne. Concretamente, si stabilisce che l'aspirandato, non previsto dal diritto universale, è tappa obbligatoria per tutte le candidate, con una durata minima di un anno<sup>60</sup>; il postulandato, deve durare da un minimo di un anno ad un massimo di due<sup>61</sup>; il noviziato avrà la durata di due anni<sup>62</sup> e la professione temporanea deve essere

<sup>59</sup> La formazione monastica contemplativa deve essere organica, integrale, personalizzata e graduale.

<sup>60</sup> Nel n. 268 si stabilisce inoltre che «L'aspirandato, della durata minima di dodici mesi, può essere prolungato secondo le necessità a discrezione della Superiora maggiore, sentito il suo Consiglio, ma non oltre due anni».

<sup>61</sup> Cf CO, n. 275.

<sup>62</sup> Il can. 648 nel § 1 stabilisce che il noviziato per essere valido deve comprendere 12 mesi e nel § 3 che non deve essere prolungato oltre i due anni. L'Istruzione rende obbligatorio il secondo anno per i monasteri di monache, e considera questo secondo anno come propriamente canonico.

emessa per un periodo non inferiore a cinque anni<sup>63</sup>. Riguardo alla professione temporanea, quindi, il minimo stabilito dall'Istruzione supera di due anni il minimo stabilito dal Codice, è potrà prolungarsi fino ad un massimo di otto anni, per completare il massimo di dodici anni di formazione iniziale stabiliti nel documento.

Altre novità contenute in *Cor orans* sono le seguenti:

1) La possibilità per le formatrici di frequentare corsi specifici di formazione, anche fuori dal monastero<sup>64</sup>.

2) La raccomandazione ad “evitare il reclutamento di candidate straniere, con l'unico fine di salvaguardare la sopravvivenza di un monastero” (VDq art. 3 § 6). Diverso è il caso del trasferimento di monache già professe solenni fuori dal proprio paese, anche con lo scopo di rivitalizzare altre comunità. VDq chiedeva di stabilire criteri per assicurare l'osservanza di questa disposizione<sup>65</sup>. *Cor orans* conferma la necessità di discernere queste vocazioni e chiede che si eviti rigorosamente l'accoglienza quando ha per fine solo quello di assicurare monache al monastero. Come novità rispetto alla Costituzione Apostolica l'istruzione afferma: «Uno dei criteri di accoglienza è dato dalla prospettiva di diffondere un domani la vita monastica in chiese particolari dove questa forma della sequela di Cristo non è presente» (n. 256).

3) Promuovere case di formazione iniziale comuni a più monasteri. La novità in questo caso non consiste tanto nella creazione di centri comuni federali di formazione, già previsti da *Potissimum Institutioni*, che prevedeva servizi di insegnamento comuni a più monasteri<sup>66</sup>, bensì nella previsione che il diritto a che la formazione iniziale si svolga nel monastero possa essere ristretto, per favorire la comunione e per assicurare una formazione di maggiore qualità, e questo non solo perché un monastero non abbia mezzi per garantire una formazione idonea<sup>67</sup>. Non va dimenticato che uno degli indicatori della autonomia di vita di un monastero è individuato proprio nella autosufficienza nel campo della formazione<sup>68</sup>.

---

<sup>63</sup> Il can. 665 recita: «La professione temporanea venga emessa per un periodo di tempo, determinato dal diritto proprio, che non deve essere inferiore a tre anni, né superiore a sei».

<sup>64</sup> Cf VDq art. 3 § 4 e CO n. 120.

<sup>65</sup> Cf VDq art. 3 § 6.

<sup>66</sup> Cf n. 85.

<sup>67</sup> Cf CO n. 259.

<sup>68</sup> Cf VDq art. 3 § 7; CO nn. 141h e 129.

## RIFLESSIONI CONCLUSIVE

Cor orans, un documento abbastanza lungo e articolato, ha inteso adempiere il compito che il Papa nella VDq ha affidato alla CIVCSVA. Al Dicastero era stato chiesto di chiarire l'ambito derogatorio della legge precedente, sviluppare le procedure che formavano parte della prassi seguita e alle quali d'ora in poi dovrà adattarsi il diritto proprio degli istituti, in particolare circa: nuove fondazioni, affiliazione, soppressione, struttura di governo delle federazioni con le competenze dei diversi organi<sup>69</sup>, ambito normativo della clausura papale e costituzionale precisando le nuove competenze della superiora locale in quanto superiora maggiore<sup>70</sup>, presentare un piano di formazione adeguato e articolato con le diverse tappe formative, e relative strutture e requisiti<sup>71</sup>.

Il compito del Dicastero, certo, non termina con la pubblicazione dell'Istruzione, ora dovrà accompagnare il processo di assimilazione delle nuove norme da parte delle claustrali, sia nell'approvare il diritto proprio dei diversi istituti e federazioni, sia nell'assumere le decisioni di governo, richieste nei casi concreti, soprattutto per armonizzare il valore dell'autonomia e quello della comunione dentro le Federazioni. Quest'ultima è una sfida anche per gli stessi ordini monastici femminili che devono al più presto adattare il proprio diritto alle nuove disposizioni.

Ovviamente, un ruolo importante saranno chiamati a svolgere anche altri soggetti, i Vescovi diocesani, i Superiori religiosi, gli Assistenti delle Federazioni.

Si richiederà la dovuta riflessione e prudenza, specie nel decidere in merito alle questioni che, in forza dell'ultima disposizione finale dell'Istruzione, saranno approvate dal Papa in forma specifica, il che esclude per diritto possibilità di "un secondo esame"<sup>72</sup>.

Ci piace concludere con le parole pronunciate dal Segretario della CIVCSVA nella conferenza stampa di presentazione del Documento,

---

<sup>69</sup> Cf VDq art. 9.

<sup>70</sup> Cf VDq art. 10 § 2.

<sup>71</sup> Cf VDq art. 3.

<sup>72</sup> «Le decisioni che, dopo opportuna consultazione e previa trattazione nel Congresso del Dicastero, saranno prese da questa Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica nei confronti di un monastero di monache relative all'indizione di una visita apostolica, al commissariamento, alla sospensione dell'autonomia e alla soppressione di un monastero, saranno mensilmente presentate al Romano Pontefice per l'approvazione in forma specifica».

che suonano di favorevole auspicio per il futuro:

«La redazione dell'Istruzione ha richiesto del tempo, perché ha comportato un lavoro attento e preciso, soprattutto dal punto di vista canonico, proprio in ordine a delineare norme e processi che salvaguardassero l'identità e la missione dei monasteri di vita contemplativa femminile, che da sempre "occupano un posto eminente nel corpo mistico di Cristo" (ivi) e che da sempre sono stati oggetto di attenzione e cura da parte della Chiesa<sup>73</sup> (...)

Con l'Istruzione Cor Orans, la Chiesa, e in particolare il nostro Dicastero, vuole mostrare, ancora una volta, il grande apprezzamento che ha per la vita contemplativa femminile. E poiché il diritto segue la vita, con questa Istruzione abbiamo cercato di adeguare la legislazione alla vita dei monasteri e, in certi casi, alle possibilità reali di questi nell'osservanza della normativa propria.

Questa Istruzione aiuti la vita contemplativa femminile a continuare ad essere "custode di gratuità e di ricca fecondità apostolica" e a essere "sempre testimone visibile di misteriosa e multiforme santità", arricchendo la Chiesa di Cristo con frutti di grazie e misericordia" (CO, Introduzione)». <sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> In *Sequela Christi* 44 (2018/1) 107.

<sup>74</sup> Ibid. p. 116.





NOTE D'ARCHIVIO E PRECISAZIONI  
SUI RESTAURI SEI-SETTECENTESCHI DELLA CHIESA  
DI SAN PAOLINO A FIRENZE

RICCARDO SPINELLI

Antichissima per fondazione – stando al gesuita padre Giuseppe Richa che la dice, sulla scorta di fonti precedenti, già esistente nel 335 dopo Cristo<sup>1</sup> – la plurisecolare collegiata di San Paolino (e gli ambienti annessi), concessa all'ordine carmelitano scalzo nel settembre del 1619 per volontà del granduca Cosimo II de' Medici dopo che il sovrano aveva avuto modo di conoscere il generale di quella riforma, lo spagnolo fra' Domenico di Gesù e Maria di Campo Florido<sup>2</sup>, fu fatta oggetto d'una vera e propria 'rifondazione' a partire dal maggio del 1636 quando l'architetto Francesco Morosi dava il via al cantiere del nuovo convento per il quale sono registrate costanti uscite di denaro per l'acquisto di materiali come per pagare i vari manifattori lì impegnati<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> GIUSEPPE RICHIA, *Notizie istoriche delle chiese fiorentine divise se ne' suoi quartieri*, 10 voll., Firenze, Pietro Gaetano Viviani, 1754-1762, vol. IV, 1756, 120.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 130-132. Sulla chiesa, sulle principali tappe della fondazione e successivo sviluppo si veda anche P. BERNARDO DI SANTA TERESA (ETTORE PUCCIONI), *La chiesa di S. Paolo Apostolo in Firenze (detta S. Paolino)*, Firenze, Industria Tipografica Fiorentina, 1976, 7-8, che rende noti e trascrive alcuni documenti d'archivio (diversi da quelli, inediti, da me presentati in questa occasione) tratti da 'Libri di Ricordi', 'Atti capitolari' e da 'Cronache' del convento carmelitano che non sono conservati presso l'Archivio di Stato di Firenze. Sui restauri operati nel XX secolo sul complesso carmelitano, soprattutto alla facciata e alla copertura, cfr. *La chiesa di San Paolo Apostolo a Firenze detta di San Paolino. Restauri recenti*, a cura di LIA PESCATORI, Firenze, Edizioni Polistampa, 2008, 10-21. Sul patrocinio mediceo si vedano i documenti in Archivio di Stato di Firenze (ASFi), Corporazione Religiose Soppresse dal Governo Francese (CRSGF) 115, *San Paolino. Carmelitani Scalzi sotto la Regola di Santa Teresa*, n. 30, *Documenti vari*, inserto 5, carte non numerate (cnn).

<sup>3</sup> ASFi, CRSGF 115, n. 23, vol. 4, *Libro della fabbrica del convento del 1636; Libro di Fabbrica, Entrata e uscita della Fabbrica della Terrazza 1771*, c. 1s. Cfr. anche LIA PESCATORI, *I Carmelitani Scalzi*, in *La Chiesa di San Paolo*, 10.

Nel marzo del '37 il refettorio risultava già completato<sup>4</sup> mentre nell'aprile di quell'anno i carmelitani ricevevano un importante dono, quello dell'intera biblioteca – e dei dipinti che la arredavano – del discusso canonico Pandolfo Ricasoli<sup>5</sup>, dono che ebbe come conseguenza, poco tempo dopo, la costruzione d'una nuova libreria e d'una relativa loggia documentate al 1641<sup>6</sup>. È probabile che in alcuni di questi locali abbia avuto modo di lavorare un certo pittore, il Pollini, che nel novembre del '37 risultava pagato dai padri per opere non meglio specificate<sup>7</sup>, mentre il quel mese si procedeva anche alla demolizione del vecchio coro della chiesa<sup>8</sup>.

Ma per vedere iniziati i lavori alla nuova aula sacra, una volta ristrutturati e ampliati alcuni degli ambienti dell'antico complesso – e in proposito, nel 1659, si acquistavano alcune case confinanti<sup>9</sup> –, bisognerà aspettare almeno trent'anni, il 1667, quando, su progetto dell'architetto granducale Giovanni Battista Balatri, si dava il via alla ricostruzione e ingrandimento della chiesa (effettivamente iniziata nell'agosto di due anni dopo con la solenne cerimonia della posa della prima pietra, collocata nel muro del coro ad opera del priore Cesario di Gesù, presente la corte medicea)<sup>10</sup>, ricostruzione protrattasi fino alla metà degli anni novanta del secolo<sup>11</sup> e che ebbe esiti importanti anche in quello successivo.

In precedenza sono documentati interventi sulla primitiva struttura quali, nell'agosto del 1643, la fondazione d'una cappella voluta dalla famiglia Bartolini<sup>12</sup> – la seconda di destra, entrando – ma fu con la primavera del 1669 che il cantiere ebbe modo d'attivarsi con conti-

<sup>4</sup> ASFi, CRSGF 115, n. 23, vol. 4, *Libro della fabrica del convento*, c. 8d.

<sup>5</sup> Ibid, c. 9s. Sulla biblioteca del Ricasoli, cfr. MARIA CHIARA FLORI, *Eresia e scandalo nel '600: la biblioteca di Pandolfo Ricasoli*, in *Rinascimento*, n. 44 (2004), 379-408. Su di lui cfr. anche MARIA PIA PAOLI, *Ricasoli, Pandolfo*, voce in *Dizionario Biografico degli Italiani*, n. 87 (2016), Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 140-143 (in particolare, sul dono della biblioteca ai carmelitani, deciso nel 1635, 141-142).

<sup>6</sup> ASFi, CRSGF 115, n. 23, vol. 4, *Libro della fabrica del convento*, c. 19s.

<sup>7</sup> Ibid, c. 15d.

<sup>8</sup> Ibid, c. 9s.

<sup>9</sup> Ibid, n. 29, *Scritture diverse*, inserto 5, *Copia di contratti di compra di case*, cnn, 18 ottobre 1659 si acquista una casa da Giovanni Gualberto Pesci su via della Rosa per ampliare il convento; una seconda il 20 ottobre 1659 da Giovanni Domenico Troiani, ubicata sulla stessa strada.

<sup>10</sup> Cfr. RICHA, *Notizie storiche*, vol. IV, 132; B. DI SANTA TERESA, *La chiesa di S. Paolo Apostolo*, 8, 21. Se ne veda il ricordo in ASFi, CRSGF 115, n. 23, vol. 3, *Libro del Conto di Fabrica della Nostra Chiesa di S. Paolo*, 1664-1727, c. 1, in data 24 agosto 1669.

<sup>11</sup> La chiesa venne effettivamente terminata solo nell'ottobre del 1693; cfr. B. DI SANTA TERESA, *La chiesa di S. Paolo Apostolo*, 8, 11.

<sup>12</sup> ASFi, CRSGF 115, n. 30, *Documenti vari*, inserto 2.

nuità, attestata dai volumi di “spese per la fabbrica” che registrano uscite di denaro corrisposto ai vari operai – muratori, lapicidi, imbianchini, fabbri, scalati fino alla metà del nono decennio del secolo<sup>13</sup> –, e dalla pianta dell’edificio disegnata del Balatri, resa nota da Lia Pescatori, che mostra la planimetria dell’aula sacra con le quattro cappelle laterali minori, le due del transetto, la maggiore con presbiterio e ampio coro semicircolare, i locali limitrofi, di servizio alla chiesa<sup>14</sup>.

In questa fase iniziale dei lavori, una volta approvato il modello ligneo della struttura prodotto nel dicembre del 1669 dal legnaiolo Lorenzo di Matteo Pettinelli su richiesta dell’architetto progettista<sup>15</sup> – che ebbe modo di realizzare anche il disegno della facciata (rimasta grezza), mai messo in opera per i costi eccessivi<sup>16</sup> –, s’iniziava con la demolizione d’alcune case “per dar principio alla fabrica della nuova chiesa”, demolizione che vedeva l’entrata in scena del capomastro Benedetto Castelli<sup>17</sup> – con il quale i carmelitani ebbero non pochi contrasti circa la qualità delle fondamenta dell’edificio<sup>18</sup> – e dello scalpellino Clemente Ciottoli<sup>19</sup>. In proposito s’acquisiva una strada per poter allargare la struttura (della quale, nel luglio del ’69, si gettavano, come si è ricordato, le fondamenta del coro), si procedeva all’edificazione della sagrestia e alla ristrutturazione dei locali conventuali (atterrando anche una casa-torre dei Torrigiani), s’edificava un oratorio interno al convento e, in questo, anche uno “stanzone dei vasi”<sup>20</sup>.

Nel giugno del 1671 si stimavano i costi iniziali della “fabrica” e se ne cominciava a progettare la volta – comprando per questo canne

<sup>13</sup> Si vedano i dettagliati pagamenti in *ibid*, n. 23, vol. 1, *Quaderno di spese della fabbrica*, 11 aprile 1669 - novembre 1682; vol. 2, *Entrata, e Uscita della fabbrica*, aprile 1669 - aprile 1680, c. 4.

<sup>14</sup> Cfr. LIA PESCATORI, *La chiesa di San Paolo Apostolo a Firenze. Note storico artistiche*, in *La Chiesa di San Paolo*, 13, fig. 4.

<sup>15</sup> ASFi, CRSGF 115, n. 52, *Ricevute*, 1639-1798, vol. 1, *Ricevute di pagamento*, 1 novembre 1639 - 30 gennaio 1744, cnn, in data 24 dicembre 1669: “per il modello fatto da me per la chiesa nuova incominciata”.

<sup>16</sup> Si veda pubblicato da PESCATORI, *La chiesa di San Paolo Apostolo a Firenze*, 15-16, figg. 6-7.

<sup>17</sup> Se ne vedano le numerose ricevute di pagamento in ASFi, CRSGF 115, n. 23, vol. 2, *Entrata, e Uscita della fabbrica*, alle date comprese tra l’11 aprile 1669 e il 27 giugno 1670. Cfr. anche B. DI SANTA TERESA, *La chiesa di S. Paolo Apostolo*, 21.

<sup>18</sup> ASFi, CRSGF 115, n. 23, vol. 1, *Quaderno di spese della fabbrica*, cnn (i contrasti iniziarono nell’aprile del 1673).

<sup>19</sup> *Ibid*, vol. 2, *Entrata, e Uscita della fabbrica*, alle date comprese tra il 10 gennaio 1673 e il 1 aprile 1675

<sup>20</sup> *Ibid*, n. 23, vol. 1, *Quaderno di spese della fabbrica*, lavori documentati ai periodi aprile-luglio 1669, settembre-novembre 1699, gennaio-marzo 1670, maggio-giugno 1670.

e stuoie<sup>21</sup> –, deliberando sia “l'alzato della chiesa”, sovrinteso dall'ingegnere Francesco Nave, sia la copertura del coro ad opera dell'architetto Sebastiano Messeri<sup>22</sup> che a partire dal mese di maggio del 1673 formalizzava con i carmelitani una serie di contratti specifici dei suoi vari interventi, comprensivi anche della vigilanza sulla copertura di parte della navata della chiesa e di quella d'una delle cappelle laterali<sup>23</sup>.

Tali lavori, decisamente onerosi, vennero sostenuti da consistenti elemosine e donativi corrisposti da eminenti personaggi residenti nel quartiere quali furono Giovan Battista Segni, Virginia Valle, Caterina Salviati Niccolini, Ambrogio Baldesi, Francesco Bucherelli, Lucrezia Riccardi Rinuccini<sup>24</sup>, nonché da famiglie quali i Ginori, i Baroncelli, i Gherardi, i Larioni e i Borri<sup>25</sup> che contribuirono non poco al progredire spedito dei lavori. Questi, nel maggio del 1676, si focalizzavano sul nuovo coro e sulla cappella maggiore, nel dicembre del '77 sui tre arconi “del corpo della nuova chiesa fino alla vecchia” – vetusta, in via di progressiva demolizione –, sull'erezione dei due altari nel transetto (il primo dedicato a Teresa d'Avila, nel 1676; il secondo a San Giuseppe, nel 1677)<sup>26</sup>, sulla copertura d'una porzione della navata (nel giugno-luglio '78, sempre con la sovrintendenza del Messeri), sui montanti della cupola fino all'architrave, cupola poi eretta a partire dal maggio del 1680 e terminata nel luglio di quell'anno quando si decideva d'imbiancarla e di far affrescare nei quattro peducci le figure degli ‘Evangelisti’, infine provvista del lantermino nel corso del 1681<sup>27</sup>.

Ai lavori alla cupola prese parte una nutrita compagine di mani-

<sup>21</sup> Ibid, acquisti documentati al periodo giugno-settembre 1671.

<sup>22</sup> Ibid, rispettivamente in giugno e settembre 1671, febbraio e luglio 1673.

<sup>23</sup> Ibid, n. 29, *Scritture diverse*, cnn, inserto *Contratti*, nn. 1 (23 maggio 1673 per la “volta alla volterrana dell'oratorio”), 2 (27 giugno 1673 per il cornicione, i capitelli e i pilastri di chiesa), 5 (4 febbraio 1675 per la volta della chiesa dalla parte di via Rosa e per quella di un coretto), 7 (19 maggio 1675 per i pilastri del coro e per la cappella maggiore), 9 (4 settembre 1675 per la volta del coro della chiesa), 11 (8 luglio 1676 per l'intonacatura della volta della tribuna e di quella della cappella maggiore).

<sup>24</sup> I donativi si vedano in ibid, n. 23, vol. 1, *Quaderno di spese della fabbrica*, aprile 1672, maggio 1673; vol. 2, *Entrata e uscita della fabbrica*, cc. 1, 8 aprile 1669, 4, 1670; vol. 3, *Libro del Conto di Fabbrica*, cc. 1, 1669-1672; 2, 1675.

<sup>25</sup> cfr. ibid, n. 30, *Documenti vari*, inserto 6; inserto 7 (1677).

<sup>26</sup> Su questi si vedano rispettivamente ibid, n. 23, vol. 3, *Libro del Conto di Fabbrica*, c. 3; vol. 1, *Quaderno di spese della fabbrica*, febbraio 1677; vol. 2, *Entrata e uscita della fabbrica*, 15 aprile 1677.

<sup>27</sup> I documenti relativi a questi lavori si vedano in ibid, n. 23, vol. 1, *Quaderno di spese della fabbrica*, alle date comprese tra il settembre del 1675 e il maggio del 1680; vol. 2, *Entrata e uscita della fabbrica*, 15 maggio 1679; vol. 3, *Libro del Conto di Fabbrica*, cc. 2-6.

fattori capeggiati dal Ciottoli<sup>28</sup> tra i quali faceva comparsa, nei mesi compresi tra giugno e novembre del 1683, lo stuccatore Giovan Battista Corbellini che ebbe la responsabilità di stuccare “Architravi, cornicioni e fregi della chiesa”, così come i “risalti de’ pilastri per insino a dove posano li archi della cupola<sup>29</sup>. Il Corbellini, artista oggi poco noto, ebbe successo al tempo e fu gradito ai Medici lavorando per il Gran Principe Ferdinando a Palazzo Pitti – nella camera antistante l’alcova<sup>30</sup> come nei ‘Regi Mezzanini’<sup>31</sup> –, per la granduchessa Vittoria al Poggio Imperiale<sup>32</sup>, per il cardinale Francesco Maria nella villa di Lappoggi<sup>33</sup>, per numerose famiglie fiorentine quali i Guadagni del ramo ‘di Santo Spirito’<sup>34</sup>; fu presente anche in altre chiese cittadine, nello specifico nel complesso di San Frediano in Cestello<sup>35</sup> e in quello del Carmine<sup>36</sup>.

<sup>28</sup> Ibid, n. 9, *Entrata e uscita, segnato I*, 1682-1687, cnn.

<sup>29</sup> Ibid; si vedano le sue spettanze corrisposte tra il 12 giugno e il 12 ottobre del 1683, e ancora nel novembre di quell’anno. Altri specifici pagamenti sono registrati in ibid, n. 23, vol. 3, *Libro del Conto di Fabbrica*, cc. 8, 10 (all’anno 1683).

<sup>30</sup> Cfr. RICCARDO SPINELLI, *Giovan Battista Foggini “Architetto Primario della Casa Serenissima” dei Medici (1652-1725)*, Firenze, Edifir Edizioni Firenze, 2003, 54-58.

<sup>31</sup> Ibid, 58-73.

<sup>32</sup> Ibid, 92-95; cfr. anche RICCARDO SPINELLI, *I decori pittorici e gli arredi della Villa di Poggio Imperiale*, in ANDREA RAGAZZINI-RICCARDO SPINELLI, *La Villa di Poggio Imperiale. Una reggia fiorentina nel patrimonio UNESCO*, Firenze, Edizioni Polistampa, 2018, 90.

<sup>33</sup> Sul Corbellini a Lappoggi, cfr. RICCARDO SPINELLI, *I giardini di Lappoggi, di Lilliano e la pittura ‘di fiori’ nelle collezioni del principe-cardinale Francesco Maria de’ Medici*, in *Bollettino della Accademia degli Euteleti della città di San Miniato*, 86 (2019), 291-319. Altri documenti sull’attività dello stuccatore in villa si vedano in ASFI, Congregazione di Carità di San Giovanni Battista (CCSGB), IV serie, n. 157, *Filza di mandati per l’uscita*, 1 luglio 1683-30 giugno 1686, anno 1685, nn. 101, 7 dicembre 1685 si pagano 60 ducati allo stuccatore Giovan Battista Corbellini per più adornamenti in stucco a Lappoggi (dalla ricevuta autografa, datata 7 dicembre, s’apprende che i lavori in questione erano vasi e altri decori posti nella loggia della villa), 162, 18 aprile 1686 si pagano 26 ducati al Corbellini per fattura di quattro vasi con ornamenti in stucco fatti per la villa di Lappoggi (dalla ricevuta autografa si capisce che i quattro vasi erano destinati al cortile della villa).

<sup>34</sup> Cfr. RICCARDO SPINELLI, *La committenza artistica e il collezionismo di Donato Maria Guadagni (1641-1718) nella Firenze di fine Seicento: il Volterrano, Giovan Battista Foggini, Francesco Corallo, Pietro Dandini e altri*, in *Bollettino della Accademia degli Euteleti della città di San Miniato*, 81 (2014), 221, 229.

<sup>35</sup> Su questo complesso, in generale, cfr. RICCARDO SPINELLI, *I cistercensi del “Cestello” fiorentino, da Borgo Pinti in San Frediano: le “tre chiese” del nuovo complesso conventuale e i progetti di Gherardo Silvani, Pier Francesco Silvani, Giulio Cerutti*, in *Predella*, 43-44 (2018), 149-170 e online <http://www.predella.it> (2008). I documenti relativi si vedano in ASFI, Compagnie Religiose Soppresse da Pietro Leopoldo (CRSPL), n. 426, n. 84, *Spese che si faranno nella nuova fabbrica di Chiesa di questo monastero, 1670-1708*, c. 72s, 23 dicembre 1682 (un pagamento allo stuccatore Giovan Battista Corbellini).

<sup>36</sup> Cfr. SPINELLI, *Giovan Battista Foggini*, 42-44.

La squadra di manifattori impegnata nella costruzione della cupola ebbe anche il compito di realizzarne il coronamento e di sistemare, entro il maggio dell'83, i vetri di chiusura delle aperture dello stesso<sup>37</sup>, di procedere a erigere la cappella maggiore e i coretti piccoli del transetto (stuccati dal Corbellini e provvisti di balaustre, opera del legnaiolo Antonio Bernini), di realizzare gli scalini d'accesso all'altare maggiore del quale si ponevano i fondamenti e se ne acquistavano i materiali necessari a realizzarlo<sup>38</sup>. Una volta terminato quest'importante manufatto, al tempo prodotto in legno policromo, lo si dotava d'un baldacchino dovuto a Marco Rossi, d'una muta di candelieri e di alcuni paliotti<sup>39</sup>. L'anno successivo era il turno della fattura del portone di chiesa mentre nel 1685 si procedeva con la muratura e il restauro delle cappelle prossime alla facciata (una delle quali esistente) edificate sempre sotto la responsabilità del Ciottoli.

L'edificio, in gran parte rinnovato e ampliato ma non ancora terminato, veniva ufficialmente benedetto il 23 gennaio del 1685 dall'arcivescovo Jacopo Antonio Morigia – presente il granduca Cosimo III, i principi medicei e la corte – e dedicato ai santi Paolo Apostolo e Teresa d'Avila<sup>40</sup>. Anche in questa occasione la generosità del sovrano non venne a mancare, così come quella della famiglia Frescobaldi, artefice d'una grossa elemosina erogata poco dopo, mentre negli anni 1686 e 1687 si rilevava l'interesse dei senatori Francesco Maria Bartolini e Jacopo Riccardi per le cappelle di loro patronato (le due prossime alla facciata), in via di ristrutturazione o di edificazione<sup>41</sup>.

Un secondo, importante lotto di lavori alla chiesa, ancora da completare in parti non secondarie, prese avvio agli inizi dell'ultimo decennio del Seicento, interessando ancora una volta la cupola – una struttura problematica per quanto atteneva alla sua stabilità – e la

<sup>37</sup> ASFi, CRSGF 115, n. 9, *Entrata e uscita, segnato I*, cnn.

<sup>38</sup> Ibid, n. 23, vol. 3, *Libro del Conto di Fabbrica*, cc. 8-10.

<sup>39</sup> Ibid, n. 52, *Ricevute*, 1639-1798, vol. 1, *Ricevute di pagamento*, cnn, rispettivamente in data 28 ottobre 1684 e 5 febbraio 1684. In quei mesi il Rossi ebbe anche la responsabilità di eseguire una pianeta in raso (18 luglio 1684); i paliotti vennero realizzati nell'ottobre di quell'anno.

<sup>40</sup> Ibid, n. 30, *Documenti vari*, inserto 5; ibid, n. 23, vol. 3, *Libro del Conto di Fabbrica*, c. 10. Cfr. anche B. DI SANTA TERESA, *La chiesa di S. Paolo Apostolo*, 8-11.

<sup>41</sup> ASFi, CRSGF 115, n. 23, vol. 3, *Libro del Conto di Fabbrica*, cc. 13, 16. Secondo quanto afferma B. DI SANTA TERESA (*La chiesa di S. Paolo Apostolo*, parte seconda, 7) l'altare della cappella Bartolini, di patronato della famiglia dal 1620, pervenne in San Paolino da una chiesa di Fucecchio. Nel corso del Settecento si registrano donativi fatti dalla famiglia al loro scello: tra questi, nel 1785, quello d'una lampada in argento con stemma gentilizio offerta dal cavaliere Luigi Bartolini Baldelli, rubato pochi anni dopo; cfr. ASFi, CRSGF 115, n. 30, *Documenti vari*, inserto 10.

navata<sup>42</sup>; tra l'ottobre e il novembre del 1691 si procedette a realizzare le balaustre dei "terrazzini" (coretti) posti sopra le due cappelle prossime all'ingresso della chiesa e a provvedere alla loro decorazione a stucco<sup>43</sup>. Nel biennio 1692-'93 fu poi cura dei carmelitani costruire la scalinata in pietra d'accesso dalla piazza antistante e il finestrone in facciata<sup>44</sup>; nel 1694, infine, si deliberò il rinnovamento della cappella Riccardi, voluto da Cassandra Rinuccini Riccardi (una delle benemerite del Carmelo fiorentino)<sup>45</sup> con il suo testamento, già rogato nel febbraio del 1670.

Il vano, il primo di sinistra entrando in chiesa (di patronato della famiglia dalla metà del Seicento), trovò forma solo nel 1760 quando gli eredi decisero di procedere con il progetto fino a quel momento non messo in opera<sup>46</sup>, e conserva oggi, al suo interno, due dipinti, un *Cristo nell'orto degli ulivi* di Tommaso Gherardini e una bella *Adorazione dei Magi* del Ferretti, questa però non arredo 'storico' del complesso carmelitano ma proveniente dalla vicina chiesa di San Martino alla Scala<sup>47</sup>. Contemporaneamente ai lavori alle strutture, l'edificio sacro venne anche provvisto d'arredi necessari al culto e alla vita comunitaria dei frati: ad esempio, nel 1691 lo scultore Agostino Bambi veniva pagato per un lavamani in marmo destinato alla sagrestia<sup>48</sup>.

---

<sup>42</sup> ASFi, CRS GF 115, n. 52, *Ricevute*, 1639-1798, vol. 1, *Ricevute di pagamento*, cnn, alle date 16 dicembre 1690 (embrici per la cupola), 16 giugno 1691 (al fornaciaio Vantini per calcina e altro), 31 gennaio 1693 (ferro per la volta della chiesa). In questa fase presero parte ai lavori i seguenti operai, puntualmente registrati (ibid, n. 29, *Scritture diverse*, inserto 10, *Quadernuccio di Fabbrica della Chiesa fatte di ottobre 1691*, cnn): maestro Francesco Masini muratore, Stefano muratore, Francesco Tempesti muratore, Lorenzo di Pasquino Guarnieri, Lorenzo di Bartolomeo Bettini, Andrea di Gabriello Ciottoli muratori e le loro squadre di manovali; il fornaciaio che fornì i laterizi "per le cappelle di chiesa", in costruzione, fu Giovanni Vantini. Altri pagamenti per i lavori alla cupola e alla volta della chiesa, scalati tra il dicembre del 1690 e il 1693, dovuti agli stessi manifattori, si vedano in ibid, n. 52, *Ricevute*, 1639-1798, vol. 1, *Ricevute di pagamento*, cnn.

<sup>43</sup> Ibid, n. 29, *Scritture diverse*, inserto 10, *Quadernuccio di Fabbrica*, cnn.

<sup>44</sup> Alla costruzione della scala prese parte anche lo scalpellino Andrea Ciottoli, saldato in proposito il 6 aprile del 1694; ibid, n. 43, *Ricevute*, 1622-1741, *Filza prima di conti*, 1675-1741, n. 32. Il ricordo di questi lavori è anche in ibid, n. 23, vol. 3, *Libro del Conto di Fabbrica*, c. 21.

<sup>45</sup> Cfr. nota 25.

<sup>46</sup> Cfr. B. DI SANTA TERESA, *La chiesa di S. Paolo Apostolo*, parte seconda, 31-34.

<sup>47</sup> Ibid, 34, 36. Sulla tela del Ferretti cfr. FRANCESCA BALDASSARI, *Giovanni Domenico Ferretti*, Milano, Federico Motta Editore, 2002, 221, n. 238.

<sup>48</sup> ASFi, CRS GF 115, n. 52, *Ricevute* 1639-1744, vol. 1, *Ricevute di pagamento*, cnn, in data 30 agosto 1691. Lo si veda in una foto Gabinetto Fotografico della Soprintendenza di Firenze, n. 409676.

Nella maggior parte dei casi anche questi lavori furono patrocinati, e fin dall'inizio, dall'ordine e dalle personalità eminenti del quartiere di Santa Maria Novella<sup>49</sup>; in altri furono supportati invece da donativi erogati da alcuni esponenti della famiglia granducale – sollecitata in questo già al tempo di Cosimo II<sup>50</sup> e di Ferdinando II<sup>51</sup> –, nello specifico dalla granduchessa Vittoria della Rovere che nel 1684 concedeva un'elemosina per fare paliotti e pianete e dello stesso granduca Cosimo III, come sappiamo sempre generoso di regalie in denaro, di preziosi arredi liturgici, di facilitazioni sulle gabelle dei materiali<sup>52</sup>. Anche la principessa Violante Beatrice di Baviera, vedova dell'erede al trono Gran Principe Ferdinando e governatrice di Siena, ebbe cara quella comunità religiosa e fu solita corrispondere – dal 1725 e fino alla morte, sopravvenuta nel 1731 – un'elemosina mensile destinata al culto e al mantenimento della chiesa<sup>53</sup>. Stando al Richa la principessa fu poi artefice d'un significativo dono alla comunità del Carmelo, quello d'una importante reliquia teresiana, la corona che la santa spagnola era solita usare “nelle Sue preci”, arrivata a Violante dalle monache di Valenza per interessamento del re di Spagna Filippo V, suo nipote, presentata ai padri in un ricchissimo reliquario in “pietre dure, e bronzi dorati” al quale i carmelitani aggiunsero un piedistallo per sistemarvi un “pezzetto di Osso della Santa lor Madre” già in loro possesso<sup>54</sup>.

Allo scorcio del Seicento la chiesa poté dirsi sostanzialmente terminata, almeno per quanto atteneva alla struttura architettonica: lo documentano i lavori all'altare maggiore, nuovamente realizzato in legno, il termine dei lavori al coro<sup>55</sup>, le numerose commissioni d'importanti suppellettili sacre (un calice in argento e oro dovuto a Cosimo Merlini; paliotti ricamati; ostensori in argento, uno dei quali voluto da fra' Arcangelo dell'Assunta e realizzato sempre dal Merlini, un secondo

---

<sup>49</sup> Ad esempio la generosa donazione arrivata con il testamento di Bartolomeo Bruschi, rogato nel novembre del 1635; cfr. ASFi, CRSGF 115, n. 30, *Documenti vari*, inserto 3, alla data.

<sup>50</sup> Cfr. nota 2.

<sup>51</sup> ASFi, CRSGF 115, n. 30, *Documenti vari*, inserto 5, agli anni 1649 e 1650.

<sup>52</sup> Ibid, n. 9, *Entrata e uscita, segnato I*, cnn, alla data 1684. Su questo, cfr. RICCARDO SPINELLI, *Le committenze sacre di Cosimo III de' Medici. Episodi poco noti o sconosciuti (1677-1723)*, Firenze, Edifir Edizioni Firenze, 2019, *passim*.

<sup>53</sup> ASFi, CRSGF 115, n. 13, *Entrata e uscita, segnato O*, 1725-1738, cnn.

<sup>54</sup> Cfr. RICHIA, *Notizie storiche*, vol. IV, 134-135; sul dono di Violante cfr; anche B. DI SANTA TERESA, *La chiesa di S. Paolo Apostolo*, 79.

<sup>55</sup> Cfr. B. DI SANTA TERESA, *La chiesa di S. Paolo Apostolo*, parte seconda, 16, 18.



da Donato Logi; lampade; pianete ricamate e paliotti)<sup>56</sup>, l'esecuzione d'una "Madonna" lignea con relativa residenza e baldacchino, la prima intagliata da Antonio Bettini, i secondi da Anton Maria del Lungo realizzati nel luglio del 1697<sup>57</sup>, quella d'un ostensorio in argento che il padre Girolamo di San Francesco pagava nell'ottobre del 1699 all'argentiere granducale Bernardo Holzmann<sup>58</sup>. Nel corso del 1700 sono poi documentati altri interventi d'argentatura di candelieri, reliquiari, crocifissi<sup>59</sup>, mentre nel 1701 è accertata la presenza, con generiche "pitture in chiesa", del pittore Anton Maria del Fantasia, ricordato anche per "lavori fatti in chiesa nelle quattro cappelle"<sup>60</sup>.

Due anni dopo i carmelitani fiorentini si facevano 'mediatori' della commissione al pittore Alessandro Gherardini d'una pala d'altare destinata alla chiesa della religione a Prato – il Carmelo s'era insediato in quella città nel 1699, grazie all'interessamento del granduca Cosimo III<sup>61</sup>, ed era rimasto legato alla 'casa madre' fiorentina –, dipinto raffigurante *La Vergine e San Giuseppe consegnano a Teresa d'Avila la preziosa catena d'oro* da loro anticipato all'artista ma voluto dal medico pratese Vincenzo Renzoni<sup>62</sup>. Nel mese di novembre del 1719, invece, si provvedeva a ordinare all'orafo Giovanni Francesco Ostili – per la chiesa fiorentina – un importante ostensorio d'argento e una coppa<sup>63</sup>; in quell'anno l'intagliatore Matteo Scior e il doratore Giuseppe Lensi licenziavano anche una solenne residenza per il Santissimo Sacramento<sup>64</sup>.

<sup>56</sup> ASFi, CRSGF 115, n. 52, *Ricevute*, 1639-1798, vol. 1, *Ricevute di pagamento*, cnn, alle date 17 gennaio 1701 (all'orafo Piero Ligi per un calice in argento con patena), 4 febbraio 1702 (a Massimo Patriarchi per un paliotto intagliato), 23 ottobre 1703 (a Cosimo Merlini per un calice cesellato in oro e argento, con coppa e patena dorate), 16 luglio 1704 (all'orefice Donato Logi per un ostensorio in argento), 5 ottobre 1705 (a Cosimo Merlini per un ostensorio in argento e oro). Altre commesse di quel periodo si vedano in *ibid.*, n. 43, *Ricevute sciolte*, dicembre 1701, si consegnano ai padri un paliotto, due pianete, una lampada in argento.

<sup>57</sup> *Ibid.*, n. 43, *Ricevute sciolte*, alla data 14 luglio 1697.

<sup>58</sup> *Ibid.*, in data 20 ottobre 1699; un successivo compenso si registra il 15 dicembre successivo (*ibid.*, alla data, con ricevuta autografa).

<sup>59</sup> *Ibid.*, all'anno indicato.

<sup>60</sup> Se ne veda il ricordo rispettivamente in *ibid.*, n. 43, *Ricevute sciolte* (in data 25 febbraio 1701); *ibid.*, n. 52, *Ricevute*, 1639-1798, vol. 1, *Ricevute di pagamento*, cnn, 19 maggio 1698.

<sup>61</sup> Cfr. SPINELLI, *Le committenze sacre di Cosimo III de' Medici*, 55-56.

<sup>62</sup> Cfr. RICCARDO SPINELLI, *Due pagamenti ad Alessandro Gherardini per la pala in Santa Maria della Pietà*, in *Prato storia e arte*, nn. 124-125 (2019), 40-46.

<sup>63</sup> ASFi, CRSGF 115, n. 52, *Ricevute*, 1639-1798, vol. 1, *Ricevute di pagamento*, 1744, cnn, alle date 2 novembre 1719, 29 marzo 1720.

<sup>64</sup> *Ibid.*, n. 44, *Ricevute*, 1710-1729, cnn, alle date 9 e 20 ottobre 1719.

Ma uno degli interventi più importanti di trasformazione e abbellimento della chiesa nel corso della prima metà del XVIII secolo fu la 'rifondazione' dell'esistente altare di Santa Teresa, posto nel transetto sinistro della chiesa, il cui completo rinnovamento<sup>65</sup>, oggi meglio precisato da nuovi riscontri documentari, venne deciso nel 1725 quando, in data 8 maggio, Vincenzo Gondi, esecutore testamentario dell'eredità della famiglia Logi, stanziava una somma di cento scudi – la prima d'una serie di versamenti che due anni dopo arriveranno ad un importo complessivo di 1336 scudi – per i lavori (una successiva erogazione, più modesta, seguirà poi nel 1735)<sup>66</sup> che in quel mese risultavano assegnati allo scultore Girolamo Ticciati<sup>67</sup>.

L'artista, tra gli esponenti principali della scultura fiorentina del periodo<sup>68</sup>, stipulato con i carmelitani un ferreo e dettagliato contratto<sup>69</sup>, ricevette per questo lavoro numerosi compensi corrisposti con regolarità e attestati da una serie di ricevute autografe da lui rilasciate ai committenti tra il 12 maggio 1725 e il 19 aprile 1727<sup>70</sup>. In quest'anno, esattamente nel mese di ottobre, fu poi cura dell'artista coinvolgere nel progetto anche un altro accreditato artefice fiorentino,

<sup>65</sup> Un altare dedicato alla santa esisteva già in chiesa, probabilmente nel luogo poi rinnovato: lo attesta il pagamento d'una lampada d'argento lì destinata, documentata nel dicembre del 1699 a Matteo Schor, e l'intaglio di "un quadro della Madre Santa Teresa" licenziato a Piero Grazzini l'anno successivo e dorato il 24 agosto; *ibid.*, n. 52, *Ricevute*, 1639-1798, vol. 1, *Ricevute di pagamento*, cnn, alle date 10 dicembre 1699, 24 agosto 1700, 25 agosto 1700.

<sup>66</sup> *Ibid.*, n. 24, *Entrata, e Uscita del nuovo Altare di S. Teresa cominciato questo mese di maggio 1725*, cnn, in data 8 maggio 1725.

<sup>67</sup> B. DI SANTA TERESA, *La chiesa di S. Paolo Apostolo*, parte seconda, 24; alcuni dei documenti citati nelle note a seguire sono stati individuati anche da E. CARNIELLI che li ha parzialmente utilizzati per la datazione dell'altare e dei suoi decori nelle schede di catalogo della Soprintendenza fiorentina, scheda OA 09/00226389, 1990.

<sup>68</sup> Sul Ticciati si vedano soprattutto KLAUS LANKHEIT, *Florentinische Barockplastik. Die Kunst am Hofe der letzten Medici 1670-1743*, München, Bruckmann, 1962, *ad vocem*; GIULIA BRUNETTI, *I bassorilievi di Girolamo Ticciati per il coro e per l'altare maggiore del Battistero*, in *Kunst des Barock in der Toskana. Studien zur Kunst unter den letzten Medici*, München, Bruckmann, 1976, 182-187; ALESSANDRA GIANNOTTI, «Fisso nel punto, che m'avea vinto». *Girolamo Ticciati, scultore 'sicuro' nella Firenze del Settecento*, in *Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e lettere La Colombaria*, LX, nuova serie XLVI (1995), 103-122; ALESSANDRA GIANNOTTI, *Nuove opere sul "celebre scultore" Girolamo Ticciati*, in *Nuovi studi*, n. 22 (2016), 119-124; ROBERTA ROANI, *Nota per Girolamo Ticciati "bravissimo Poeta, Architetto e Scultore eccellente"*, in *Bollettino della Accademia degli Euteleti della città di San Miniato*, n. 84 (2017), 111-137.

<sup>69</sup> ASFi, CRSGF 115, n. 29, *Scritture diverse*, inserto 14, n. 34, 1 aprile 1726.

<sup>70</sup> Si vedano in *ibid.*, n. 24, *Entrata, e Uscita del nuovo Altare di S. Teresa*, con pagamenti regolari, mediamente dell'importo di 50 scudi, tutti erogati per l'altare "da Farsi di S. Teresa".

attivo da tempo in città, lo scultore d'origine settignanese Anton Maria Fortini – membro d'una importante famiglia di lapidici<sup>71</sup> – che ebbe l'incarico di realizzare le incorniciature in marmo dei due quadri posti lateralmente a quello centrale<sup>72</sup>, dovuti a Pietro Marchesini (*Santa Teresa riceve dalla Vergine e da San Giuseppe una preziosa collana*) e ad Ignazio Hugford (*San Giovanni della Croce chiede a Cristo patimenti, croci e flagelli*)<sup>73</sup>, la balaustra in marmo e il pavimento del vano sacro<sup>74</sup>. Il compenso di Ticciati fu di 1300 scudi, comprensivo delle opere di muratura dell'altare come di fabbro e altro; quello del Fortini di 200 scudi, per l'intero lavoro<sup>75</sup>.

È probabile che nell'impresa Girolamo abbia coinvolto il figlio Pompilio che risulta aver avuto la responsabilità dei ponteggi, mentre altri artefici presenti nel progetto d'edificazione e decorazione dell'altare furono Giuseppe Mangiacani che fornì “otto braccia di tela” per il rifodero della pala esistente, dipinta con la *Madonna, il Bambino e i santi Teresa d'Avila e Giovanni della Croce* e dovuta al pennello di Francesco Curradi – pala che nell'occasione venne “rassetata” da un certo Pacini –, e Filippo Chiellini che invece dorò il ciborio e la cornice del dipinto<sup>76</sup>.

Con una datazione agli anni 1725-'27 l'altare di Santa Teresa si qualifica dunque opera importante nel percorso figurativo di Girolamo Ticciati, allora all'apice della carriera, e consente di collocare al 1725 il restauro della pala del Curradi mentre la cronologia delle due tele laterali viene meglio precisata in quest'occasione dal ritrovamento d'alcuni inediti documenti. Da questi sappiamo che il dipinto del Marchesini, voluto dal padre Pietro d'Alcantara di San Giuseppe, fu pagato all'artista tra il 15 maggio e il 25 ottobre del 1730<sup>77</sup> e in quel mese, il

<sup>71</sup> Sul Fortini si veda SANDRO BELLESI, *La famiglia Fortini nel Seicento e nel Settecento*, in S. BELLESI-M. VISONÀ, *Giovacchino Fortini. Scultura architettura decorazione e committenza a Firenze al tempo degli ultimi Medici*, 2 voll., Firenze, Edizioni Polistampa, 2008, II, 320-322.

<sup>72</sup> Cfr. CARNIELLI, scheda OA 09/00226389, 1990.

<sup>73</sup> Cfr. anche B. DI SANTA TERESA, *La chiesa di S. Paolo Apostolo*, 24.

<sup>74</sup> ASFi, CRSGF 115, n. 52, *Ricevute*, 1639-1798, vol. 1, *Ricevute di pagamento*, cnn, in data 8 ottobre 1729; *ibid.*, n. 24, *Entrata, e Uscita del nuovo Altare di S. Teresa*, in data 10 ottobre 1727: il compenso ad Anton Maria Fortini per la balaustra fu di 100 scudi. Cfr. anche B. DI SANTA TERESA, *La chiesa di S. Paolo Apostolo*, parte seconda, 24.

<sup>75</sup> ASFi, CRSGF 115, n. 24, *Entrata, e Uscita del nuovo Altare di S. Teresa*. Gli sportellini lignei della balaustra vennero realizzati nell'ottobre del 1753; *ibid.*, n. 46, *Ricevute*, 1750-1769, cnn, alla data.

<sup>76</sup> *Ibid.*, n. 24, *Entrata, e Uscita del nuovo Altare di S. Teresa*.

<sup>77</sup> *Ibid.*, n. 45, *Ricevute*, 1730-1749, cnn: “Adi 17 Maggio 1730. Io Pietro Marchesini ricevo ruspi cinque, dal Reverendo P. Pietro dal Alcantara di San Giuseppe Car-

giorno 23, anche Ignazio Hugford ricevette l'identico compenso del Marchesini (13 ruspi) per la sua opera<sup>78</sup>. Per entrambi i dipinti s'era provveduto a far eseguire le cornici dorate già nel giugno del 1730<sup>79</sup> mentre nel marzo del '31 anche il fornitore della tela ai due pittori, Carlo Matucci, veniva saldato delle sue spettanze "per Tela, e mesticatura dei due Quadri che dipingono alla Cappella di S. Teresa il Signor Ignazio Inglese, e il Signor Pietro Marchesini et in fede a me dato contanti mano propria"<sup>80</sup>.

Le nuove tele di Marchesini e di Hugford intendevano omaggiare due figure fondamentali del Carmelo [Teresa d'Avila (Avila, 1515-Alba de Tormes, 1582), canonizzata nel 1622 da Gregorio XV; Giovanni della Croce (Fontiveros, 1542-Úbeda, 1591), beatificato soltanto nel 1675 ma ben presto venerato come santo dai carmelitani: lo si veda aureolato nel dipinto d'altare] presenti anche nella pala del Curradi, un pittore che sappiamo legatissimo a quell'ordine, in particolare alla figura di Maria Maddalena de' Pazzi<sup>81</sup>, al cenobio da lei abitato in San Frediano e al monastero del Cestello in Borgo Pinti dove le monache si trasferirono per volontà di Urbano VIII Barberini nel dicembre del 1628<sup>82</sup>.

---

melitano Scalzo, quali sono a bon conto del Quadro da me dipinto di Santa Teresa, et in fede mano propria"; "Adi 29 giugno 1730. Io sudetto ho ricevuto dal sudetto Reverendo Pietro dal Cantara numero sei ruspi a conto del sudetto Quadro mano propria"; "adi 25 ottobre 1730. Io sudetto ricevo altri due ruspi per saldo di detto Quadro et in fede". Il documento è indicato anche da CARNIELLI, scheda OA 09/00226397, 1990.

<sup>78</sup> Ibid, "Adi 23 ottobre 1730. Io Ignazio Hugford hò ricevuto dal Molto Reverendo Padre Pietro Tornaquinci ruspi tredici tanti sono per resto e saldo dei quadri laterali all'altare della S. Madre et in fede mano propria dico ruspi 13". Il documento è indicato anche da CARNIELLI, scheda OA 09/00226396, 1990. Si vedano anche i documenti editi da B. DI SANTA TERESA, *La chiesa di S. Paolo Apostolo*, parte seconda, 24.

<sup>79</sup> ASFi, CRSGF 115, n. 45, *Ricevute*, 1730-1749, 1 giugno 1730, conto del doratore Filippo Chellini "per doratura di otto pezzi di cornicie lisce servita per adornare i Quadri dell'Altare di S. Teresa, e per saldo d'ogni mio avere".

<sup>80</sup> Ibid, marzo 1731, ricevuta autografa di Carlo Matucci di 58 lire "tanti sono per Tela, e mesticatura dei due Quadri che dipingono alla Cappella di S. Teresa il Signor Ignazio Inglese, e il Signor Pietro Marchesini et in fede a me dato contanti mano propria".

<sup>81</sup> Su questo si veda principalmente *Maria Maddalena de' Pazzi. Santa dell'Amore non amato*, catalogo della mostra (Firenze, Seminario Arcivescovile, 19 maggio-20 luglio 2007) a cura di PIERO PACINI, Firenze, Polistampa 2007 (con bibliografia precedente). Più in specifico, cfr. PIERO PACINI, *Contributi per l'iconografia di Santa Maria Maddalena de' Pazzi: una "vita" inedita di Francesco Curradi*, in *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*, XXVIII, n. 3 (1984), 279-350.

<sup>82</sup> Su questo, cfr. SPINELLI, *I cistercensi del "Cestello" fiorentino*, 149-154.

Il documentato intervento di restauro del Pacini sul dipinto del Curradi sembra meglio ravvisabile nella parte inferiore della tela, giusto nelle figure dei due santi le cui pose e l'ispirata partecipazione dovettero far da guida agli autori dei laterali, soprattutto ad Hugford che ripropose il gesto e lo scorcio della testa di Giovanni della Croce a fronte del Marchesini che invece atteggiò in maniera più originale Teresa d'Avila la quale perde la staticità presente nell'opera del Curradi in favore d'una gestualità più dinamica e maggiormente patetica, certo motivata dal ricevere il dono offertole da Maria e da Giuseppe.

Presso la cappella, nel frattempo provvista d'una muta di candelieri e nuovamente 'visitata' da Girolamo Ticciati che nell'ottobre del 1732 interveniva sull'"ornato di giallo di Siena" dell'altare<sup>83</sup>, si svolgeva la solenne festa dedicata alla santa spagnola che quell'anno fu particolarmente sentita, solennizzata dalle musiche appositamente scritte da Antonio Veracini<sup>84</sup>.

Il restauro integrale del sacello dedicato alla santa spagnola diede nuovo impulso agli interventi decorativi voluti dai carmelitani che non mancarono di commissionare, tra il 1736 e il '39, importanti reliquiari<sup>85</sup>, una grande residenza intagliata e dorata destinata all'altare maggiore e messa in opera dai legnaioli Gaetano Lotti e Angiolo Giachi nell'aprile del 1736, la balaustra lignea che delimitava il presbiterio (nel 1738) – dipinta a finti marmi –, altri candelieri per l'altare di Santa Teresa, "due quadri di stucchi" modellati nel gennaio del '39 da Bernardo Versi, un busto di San Giovanni della Croce (probabilmente quello poi sistemato su una delle porte d'ingresso al coro) prodotto da Angiolo Mazzoni sempre nei primi giorni di quell'anno<sup>86</sup>.

Ma era allo scadere del quarto decennio del Settecento che un nuovo, importante cantiere veniva aperto all'interno della chiesa, quello relativo all'altare della cappella dedicata a San Giovacchino –

<sup>83</sup> ASFi, CRSGF 115, n. 45, *Ricevute*, 1730-1749, cnn, alla data 21 ottobre 1732.

<sup>84</sup> Ibid, alla data 20 ottobre 1732. Cfr, anche B. DI SANTA TERESA, *La chiesa di S. Paolo Apostolo*, parte seconda, 26.

<sup>85</sup> Uno in argento, di San Giovanni della Croce, dovuto all'orafo Francesco Comparesi, consegnato nel febbraio 1729; cfr. ASFi, CRSGF 115, n. 52, *Ricevute*, 1639-1798, vol. 1, *Ricevute di pagamento*, cnn, alla data.

<sup>86</sup> Ibid, n. 45, *Ricevute*, 1730-1749, cnn, alle date 6 aprile 1736 (le custodie dei reliquiari), 31 gennaio 1737 (pagamento al Giachi per il gruppo ligneo), 4 marzo 1737 (al Lotti per aver ingrandito la residenza dell'altar maggiore), 25 giugno 1737 (per una nuova residenza), 1 giugno 1738 (doratura della residenza e dei candelieri), 22 settembre 1738 (al legnaiolo Lotti per lavori alla balaustra), 12 ottobre 1738 (per la pittura a finti marmi della balaustra), 5 gennaio 1739 (per il busto di San Giovanni della Croce), 14 gennaio 1739 (allo stuccatore Bernardo Verdi per i sue quadri fatti a stucco).

la cui compagnia era stata accettata già nel 1736<sup>87</sup> – voluto da questa congrega con la delibera del 18 agosto del 1739: in quel giorno i deputati del sodalizio incaricavano uno dei confratelli, Pier Antonio Tosi, di “fare qualche disegno per tal’opera”, decidendo anche di contribuire alla costruzione dell’altare maggiore della chiesa<sup>88</sup>. Nell’adunata successiva del 21 luglio del ’40 si stabiliva di quantificare sia la spesa della stuccatura, sia quella di “qualche ornamento di marmi” intorno all’altare e della balaustra del vano<sup>89</sup>, lavorati tra il maggio del 1743 e il settembre del ’44 da Francesco Cerroti<sup>90</sup>. L’anno successivo la cappella era terminata e nel giorno della ricorrenza del patrono, il 29 agosto, aperta con una solenne cerimonia<sup>91</sup>. Come sappiamo dal Richa e da inediti riscontri documentari già nell’ottobre del 1736, avanti di procedere al rinnovamento dell’altare, i confratelli avevano provveduto a commissionarne la pala dipinta: in quell’occasione l’incarico dell’opera era andato a Pietro Marchesini – s’è visto già presente pochi anni avanti in chiesa, con una tela per l’altare di Santa Teresa<sup>92</sup> – ben presto sostituita da un dipinto che il gesuita dice di mano di Agostino Veracini<sup>93</sup> ma che i documenti attestano invece essere stata opera del suo allievo Vincenzo Gotti, documentata al 1749 anche dalla fornitura della tela relativa<sup>94</sup>: alla prima delle due opere, quella del Marchesini, si dovranno dunque collegare alcuni pagamenti rilasciati nell’autunno del 1736 al legnaiolo Francesco Troiani per aver realizzato “una cor-

---

<sup>87</sup> B. DI SANTA TERESA, *La chiesa di S. Paolo Apostolo*, parte seconda, 26-27. Già in quell’anno s’era iniziata a celebrare in maniera solenne la festa dedicata al santo, provvedendo anche i primi arredi liturgici dovuti all’intagliatore Giovanni Antonio Noferi, al Lucii e al doratore Cappelli; ASFi. CRSPL 1224, *Congregazione di San Giovacchino nella chiesa di San Paolino a Firenze*, inserto 2, *Entrata e uscita della compagnia*, 1736-1784, c. 51.

<sup>88</sup> ASFi, CRSPL 1224, inserto 1, *Ricordi della compagnia*, 1736-1784, cnn, alla data.

<sup>89</sup> *Ibid.*, alla data

<sup>90</sup> *Ibid.*, inserto 2, *Entrata e uscita della compagnia*, c. 56. Il contratto tra il Cerroti e i confratelli fu siglato l’8 aprile 1743 (ASFi, CRSGF 115, n. 53, *Ricevute e conti*, cnn, alla data). I pagamenti al marmoraro si vedano alle date 23 aprile, 9 giugno, 15 agosto 1745; aprile-novembre ’47; maggio ’51 (per la balaustra di marmo); 1752 (per l’altare); 1755 (*ibid.*).

<sup>91</sup> ASFi, CRSPL 1224, inserto 1, *Ricordi della compagnia*, 1736-1784, cnn, alla data; *ibid.*, inserto 2, *Entrata e uscita della compagnia*, c. 57 (con la quantifica delle spese: il pagamento delle spettanze del Cerroti, scaglionati nel tempo, fu sofferto e continuò fino al 1762). Cfr. anche B. DI SANTA TERESA, *La chiesa di S. Paolo Apostolo*, parte seconda, 27.

<sup>92</sup> Cfr. note 73, 77.

<sup>93</sup> RICHIA, *Notizie storiche*, vol. IV, 133-134.

<sup>94</sup> ASFi, CRSPL 1224, inserto 2, c. 58; ASFi, CRSGF 115, n. 53, *Ricevute e conti*, cnn, alla data 6 gennaio 1749.

nice alla romana per la tavola di San Giovacchino”, cornice poi dorata dal Santini nel novembre successivo<sup>95</sup>.

In ogni caso il dipinto prodotto dal Gotti – in un primo tempo effettivamente richiesto al Veracini ma consegnato dall'artista con grande ritardo e forse non terminato – non incontrò il favore dei confratelli della compagnia tanto che nell'adunata del 14 agosto 1763 ne decisero il rifiuto, poi formalizzato nella riunione del successivo 5 ottobre durante la quale, alla votazione, la tela ebbe un solo consenso favorevole dei nove espressi dal deputati<sup>96</sup>.

Dirimpetto alla cappella di Santa Teresa, a partire dal 1741 s'erigeva poi, in forme analoghe, quella di San Giuseppe voluta dal marchese Carlo Rinuccini<sup>97</sup> al decoro della quale contribuirono Giovanni Domenico Ferretti con una suggestiva tela con il *Transito di San Giuseppe*<sup>98</sup>, Vincenzo Meucci che realizzò il *Matrimonio della Vergine*<sup>99</sup>, ancora lo Hugford – presente con un dipinto nella cappella teresiana – artefice d'una “molto studiata” *Fuga in Egitto*. Il complesso veniva inaugurato il 13 luglio del 1743 con una solenne cerimonia celebrata dall'allora arcivescovo Francesco Gaetano Incontri e nel maggio del '45 il patrono, dopo averne finita l'ornamentazione, destinava al sacello una lampada in argento lavorata con le armi di famiglia e l'immagine del santo titolare<sup>100</sup>. Due anni prima, nel marzo del 1743, un altro nobiluomo abitante nel quartiere, Luigi Maria Antinori, entrava in contatto con i carmelitani rinunciando formalmente al possesso d'una tela raffigurante il “Matrimonio della Vergine”, donata dal padre Antonio alla chiesa nel 1691, dando così la possibilità ai padri di poterla alienare dal momento che quest'opera, al tempo sistemata

<sup>95</sup> ASFi, CRSGF 115, n. 53, *Ricevute e conti*, cnn, alle date indicate.

<sup>96</sup> ASFi, CRSPL 1224, inserto 1, *Ricordi della compagnia*, 1736-1784, cnn, alle date 14 agosto, 5 ottobre 1763.

<sup>97</sup> RICHA, *Notizie storiche*, vol. IV, 133; B. DI SANTA TERESA, *La chiesa di S. Paolo Apostolo*, parte seconda, 1. Il committente è ricordato anche nella lapide dedicatoria, posta sotto l'altare e datata 1742 (ibid, 12).

<sup>98</sup> Sulla tela, provvista di un disegno preparatorio per la figura di San Giuseppe morente conservato al Gabinetto dei Disegni e delle Stampe degli Uffizi, cfr. FRANCESCA BALDASSARI, *Giovanni Domenico Ferretti*, Federico Motta Editore, Milano, 2002, 201, n. 188; FEDERICO BERTI, *Il 'Transito di San Giuseppe' nella pittura fiorentina della prima metà del Settecento*, in *Proporzioni. Annali della Fondazione Roberto Longhi*, nuova serie, II-III (2001-2002) pp. 164-184.

<sup>99</sup> Sul dipinto, del quale si conosce anche un bel disegno preparatorio, cfr. CARLOTTA LENZI IACOMELLI, *Vincenzo Meucci (1694-1766)*, Firenze, Edifir Edizioni Firenze, 2014, 52-53, 197 n. 39, 239-240 D 22 (con bibliografia precedente).

<sup>100</sup> ASFi, CRSGF 115, n. 30, *Documenti vari*, inserto 13. Cfr. anche B. DI SANTA TERESA, *La chiesa di S. Paolo Apostolo*, parte seconda, 11-12.

nella cappella di Santa Teresa, era diventata obsoleta in conseguenza del moderno restauro di quel sacello<sup>101</sup>.

Le tele dell'altare Rinuccini, un 'trittico' altamente celebrativo del padre putativo di Gesù, la cui vicenda terrena è narrata nei momenti salienti – la scelta fatta da Dio dandolo in sposo alla Vergine; la protezione garantita da Giuseppe alla madre e al figlioletto; il transito, presenti Maria e Gesù che ne raccomanda l'anima, con gesto eloquente, al Padre Celeste –, sono magistralmente calibrate sul piano narrativo e compositivo: le due minori informate di pacata dolcezza e misurato pathos; quella dell'altare maggiore invece drammatica nella gestualità degli astanti, nell'erompere grandioso di Dio Padre che apre le braccia accogliendo l'ultimo anelito di Giuseppe (pacatamente e dolcemente sorvegliato da Maria) reso dall'artista ancora possente, nel pieno delle forze, a fronte dell'iconografia tradizionale che lo vorrebbe ormai vecchio, rugoso e cadente.

Alla metà del Settecento la chiesa, decisamente solenne nella sua struttura, come sappiamo organizzata in quattro cappelle laterali, due nei transetti, la maggiore – la cui abside vede al centro una seconda tela del Curradi con il *Ratto di San Paolo* e lateralmente due grandi scene affrescate con la *Conversione del santo* e il *Martirio del santo*, dovute al "Fra Iacopo Carmelitano", a detta del Richa "mediocre Pittore"<sup>102</sup>, non più esistenti e sostituite attorno al 1819 da due scene analoghe, opera di Domenico Udine Nani, un pittore attivo anche nella villa del Poggio Imperiale<sup>103</sup> – fu fatta oggetto d'altre migliorie.

Nell'agosto del 1750 un pittore, certo Scottini, eseguiva due tele di formato ovale, non meglio specificate nel soggetto<sup>104</sup>; nell'aprile del '46 l'intagliatore Filippo Bosi e il doratore Giovanni Bernini avevano licenziato un solenne altare portatile figurato come Santo Sepolcro, provvisto del gruppo di figure "con sue nuvole" e dello "splendore di raggi"<sup>105</sup>; nel 1754 si procedeva invece con la sistemazione dello spazio antistante l'altare maggiore lavorando lo scalino del presbiterio

<sup>101</sup> ASFi, CRSGF 115, n. 30, *Documenti vari*, inserto 15.

<sup>102</sup> Cfr. RICHA, *Notizie storiche*, vol. IV, 133.

<sup>103</sup> Cfr. B. DI SANTA TERESA, *La chiesa di S. Paolo Apostolo*, parte seconda, 18. Sull'artista si veda la monografia di ELISABETTA RIZZIOLI, *Domenico Udine Nani 1784-1850*, Rovereto, Edizioni Osiride, 2003, 28, 112-123 che pubblica e discute i due affreschi; sui lavori al Poggio Imperiale, cfr. *ibid.*, 142-153 e SPINELLI, *I decori pittorici e gli arredi della Villa di Poggio Imperiale*, 121.

<sup>104</sup> ASFi, CRSGF 115, n. 46, *Ricevute*, 1750-1769, cnn, agosto 1750: le cornici degli stessi erano state dorate il 5 luglio (*ibid.*, alla data).

<sup>105</sup> *Ibid.*, n. 45, *Ricevute*, 1730-1749, cnn, 3 aprile 1746.



che veniva arricchito da una balaustra in marmo bianco di Carrara – in sostituzione di quella lignea, realizzata nel 1738<sup>106</sup> – secondo il disegno proposto dal marmista Giuseppe Cerrotti, approvato dal priore della chiesa, padre Ferdinando di San Tommaso<sup>107</sup>. Stando al contratto firmato dalle parti, i dieci pilastri di questa bassa ringhiera dovevano essere arricchiti da una formella, per un compenso totale di 230 scudi attestato da una serie di esborsi registrati tra il 5 febbraio e il dicembre di quell'anno: all'impresa prese parte anche Giuseppe Maria Fortini che l'anno precedente, nel mese di agosto, aveva prodotto le spranghe necessarie a rendere stabile e sicura questa struttura<sup>108</sup>.

La fine del secolo vide poi la messa in opera dell'imponente organo sulla controfacciata, realizzato nel 1780 da Benedetto e Filippo Tronci<sup>109</sup> – gli intagli del quale vennero dorati da Domenico Bernini nel novembre dell'81<sup>110</sup> –, e delle contigue cantorie dovute a Carlo Maffei e dipinte dal pittore Vincenzo Giuria<sup>111</sup>. Nel 1786 gli Albizzi trasferirono, dalla demolita chiesa di San Pier Maggiore, i loro sepolcri che furono sistemati nella prima cappella di destra, entrando<sup>112</sup>, e dal 1791 prese avvio la costruzione del nuovo altare maggiore in marmo<sup>113</sup> – il vecchio, in legno, venne demolito nel 1793 – per il quale sono documentate la fattura dei capitelli in bronzo e dello sportellino del ciborio, la cui copertura “a cupola” venne disegnata da Francesco Masi (che produsse anche due modellini in legno della stessa) e fu messa in opera dal marmista Lorenzo Bozzolini nel giugno del 1794<sup>114</sup>. Il Masi fu anche responsabile dell'intaglio, nell'aprile del 1793, d'una muta di candelieri e delle cornici lignee della ‘Via Crucis’ (in giugno), mentre un'importante residenza per il Santissimo Sacra-

<sup>106</sup> Cfr. nota 86.

<sup>107</sup> Cfr. B. DI SANTA TERESA, *La chiesa di S. Paolo Apostolo*, parte seconda, 14.

<sup>108</sup> ASFi, CRSGF 115, n. 46, *Ricevute*, 1750-1769, cnn, alle date indicate nel testo.

<sup>109</sup> Ibid, n. 48, *Filza di ricevute*, 1780-1789, cnn, in data 12 marzo e 13 ottobre 1780. Cfr. anche B. DI SANTA TERESA, *La chiesa di S. Paolo Apostolo*, 16.

<sup>110</sup> ASFi, CRSGF 115, n. 48, *Filza di ricevute*, 1780-1789, cnn, alla data 22 novembre 1781.

<sup>111</sup> Ibid, alle date 2 giugno e 5 settembre 1780.

<sup>112</sup> B. DI SANTA TERESA, *La chiesa di S. Paolo Apostolo*, parte seconda, 5-7. Sulla cappella si veda anche SPINELLI, *Giovan Battista Foggini*, 335; sulla stessa si attende, di prossima pubblicazione, uno studio specifico a firma di Alessandro Grassi.

<sup>113</sup> B. DI SANTA TERESA, *La chiesa di S. Paolo Apostolo*, parte seconda, 16.

<sup>114</sup> ASFi, CRSGF 115, n. 53, inserto intitolato *Libretto delle ricevute di pagamento per la costruzione del nuovo altare maggiore*, 1791-1799, cnn, alle date 19 ottobre 1791 (capitelli in bronzo), 22 gennaio 1793 (demolizione del vecchio altare), 29 gennaio 1793 (sportellino in bronzo del ciborio), 16 ottobre 1793 (modellini della cupola del ciborio), giugno 1794 (ciborio terminato).

mento fu prodotta invece nel mese di agosto di quell'anno da Antonio Corazzi<sup>115</sup>.

L'ultimo intervento architettonico di rilievo al complesso di San Paolino prese il via nel 1801 con la costruzione della spezieria aperta anche al pubblico: se ne decise l'ubicazione occupando parte del chiostro e i locali vennero dotati di un ricetto, secondo il disegno elaborato dall'ingegnere Alessandro Casini, autore d'una dettagliata relazione dei lavori da farsi. Il Casini, in quell'occasione, ebbe modo di occuparsi anche della cupola della chiesa – come si è visto, fatta oggetto di continue manutenzioni nel corso del Sei del Settecento<sup>116</sup> –, soprattutto della lanterna che versava in condizioni deplorevoli, minacciando di crollare<sup>117</sup>.

---

<sup>115</sup> Ibid, alle date indicate.

<sup>116</sup> Ibid, n. 23, vol. 3, *Libro del Conto di Fabbrica*, cc. 22, 40

<sup>117</sup> Ibid, n. 30, *Documenti vari*, inserto 1, alle date.

THE CARMELITE BACKGROUND TO THE ICON  
OF THE ENTHRONED VIRGIN MARY IN NICOSIA<sup>1</sup>

RICHARD COPSEY, O.CARM.

**Introduction:**

According to a local tradition, at the time of the Ottoman invasion of Cyprus in 1570, a number of icons were taken from the cathedral in Nicosia and placed for safe-keeping in the nearby parish church of St Kassianos. Among these icons was a large one of the Virgin Mary sitting on a throne, holding the Infant Jesus in her left hand and with her cloak on her right sheltering a group of Carmelite friars.<sup>2</sup> This icon remained safely in the parish church for the next four centuries until, in the late 20<sup>th</sup> century, it was transferred to the Archbishop Makarios III Museum in Nicosia. From 2012-2015, the icon was being restored by the Restoration Department of the Holy Archbishopric of Cyprus which removed overpaintings and the work of previous restorations.

The icon is very large (203 x 156 cm) and similar to a companion icon of Saint Nicholas ter Stegis, dating from the same period and probably from the same workshop. The central panel has the Virgin Mary seated on a throne with her feet resting on a red cushion deco-

---

<sup>1</sup> My thanks are due to Dr Ioannis Eliades, Director of the Byzantine Museum and Art Gallery of the Archbishop Makarios III Foundation of Nicosia and Professor Christopher Schabel, and Dr Michalis Olympios of the University of Cyprus, for their very generous help in preparing this article. Translations of all the Latin texts have been made by the present writer unless otherwise noted.

This article was completed and awaiting publication when I learnt of another article on the icon which had just been published, i.e. IMHAUS BRUNEHILDE, "Du Mont Carmel à l'île de Chypre: les Carmes et l'icône de la Vierge à l'Enfant. Une mise au point", in *De la Bourgogne à l'Orient: Mélanges offerts à Monsieur le Doyen Jean Richard*, ed. J. MEISSONIER, ET AL., Dijon: Academie des sciences, arts et belle-lettres de Dijon, 2020, 577-590. Dr Imhaus makes some interesting observations although her conclusions differ somewhat from those in this article.

rated with gold crosses and with two angels hovering above the throne on either side holding thurifers. The Virgin Mary and the Infant Jesus in her left hand are both wearing gold crowns and their heads are surrounded with gold halos. Down either side of the central panel are a series of eight images, usually thought to represent miracles worked through the intercession of the Virgin Mary. These miracle pictures originally had Latin titles above each one but these have suffered over the years and a few have vanished completely.

Folda points out that the gold crowns worn by the Virgin Mary and Jesus are “a decidedly western iconography” and the western attribution is supported by the titles on the miracle pictures which are in Latin and not Greek.<sup>3</sup> The only discernable Greek letters are on the right hand side of the main panel: “Θυ” and below “IC XC” (Jesus Christ) which Eliades claims are a later inscription.<sup>4</sup>

Before the recent restoration of the icon,<sup>5</sup> the Carmelite friars sheltering under the cloak of the Virgin Mary were portrayed in white cloaks (fig. 1) which would give a date for its completion sometime after 1287, the year when the Carmelite Order obtained papal approval to adopt the white cloak. Prior to that time, the Carmelites wore a striped cloak that dated back to their foundation as hermits on Mount Carmel in the early 1200's. However, the restoration of the icon has now revealed that the white cloaks are a later over-painting and the icon originally showed the Carmelites wearing striped cloaks (fig. 2). This proves that the icon was painted sometime before 1287.

The restoration has also revealed further details of the small miracle pictures which line either side of the icon. This enables many of these scenes to be now identified. The purpose of this article will be to look at the Carmelite background to this icon, the inspiration for its painting, the significance of the miracle scenes which line each side of the main panel and what was the icon's likely destination.

Over the past eighty years, this icon has attracted the attention of many scholars but, as most of them were studying the icon in its original poor condition, they were not only misled by the over-painting

---

<sup>2</sup> For the sources of this tradition, see ELIADES, IOANNIS, “*Enthroned Virgin Mary and Child with Carmelite monks and scenes of miracles in the Museum of Nicosia*”, in *Le Vie della Misericordia. Arte, cultura e percorsi mariani tra Oriente e Occidente*, ed. MARIA STELLA CALÒ E ANNA TRONO, Lecce, Italy: Congedo Editore, 2017, 54 n. 3.

<sup>3</sup> FOLDA, JAROSLAV, *Byzantine Art and Italian Panel Painting. The Virgin and Child Hodegetria and the Art of Chrysography*, Cambridge Univ. Press, 2015, 200.

<sup>4</sup> ELIADES, “*Enthroned Virgin Mary and Child*”, 55.

<sup>5</sup> For details of the restoration, see ELIADES, “*Enthroned Virgin Mary and Child*”, 55-58.

of white cloaks on the Carmelites to date the icon to the end of the 13<sup>th</sup> century or later but also they found it impossible to make any sense of the miracle scenes. An early detailed account of the icon can be found in the Talbot Rice and Gunnis' book *The Icons of Cyprus* and they were followed by many others, among whom were Doula Mouriki, Jaroslav Folda, and Michele Bacci.<sup>6</sup> More recently, Jens Wollesen has published an extensive analysis of the unrestored icon and many of his insights will be referred to in the following pages.<sup>7</sup>

Carmelite scholars have also shown a keen interest in the icon but the state of the unrestored painting prevented any attempt to identify the source of the miracle pictures or the purpose behind the painting. Fr. Emanuele Boaga, the president of the Carmelite Institute in Rome, encouraged a member of his province, Ricardo Palazzi, to go to Cyprus in 1989 to photograph the icon and subsequently Fr Boaga and others brought the painting to the attention of the Order.<sup>8</sup> However, the poor state of the painting made any interpretation difficult and, in conversations with the present writer, both Father Boaga and Fr Joachim Smet, author of the standard four volume history of the Order, assumed that the side panels referred to local miracles which had occurred in Cyprus or the Holy Land.

Now, following its restoration, the major contribution to the study of the icon has been made by Dr. Ioannis Eliades. His description in the catalogue to the exhibition of Cypriot paintings from the 13<sup>th</sup> century held in Nicosia in 2017 and especially his article dedicated to the icon which he published later the same year have revealed the beauty of the painting and laid the foundations for a better understanding of its significance.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> TALBOT RICE, D. & T. & GUNNIS, R., *The Icons of Cyprus*, London, 1937, 187-189; MOURIKI, D., "Thirteenth-Century Icon Painting in Cyprus" in *Studies in Late Byzantine Painting*, London: Pindar Press, 1995, 341-410; FOLDA, J., "Icon to Altarpiece in the Frankish East: Images of the Virgin and Child Enthroned" in *Italian Panel Painting of the Ducento and Trecento*, ed. V. Schmidt, New Haven & London: National Gallery of Art, Washington, 2002, 135-136; BACCI, "La Madonna della Misericordia individuale", in *Acta Ad Archaeologiam et Artium Historiam Pertinentia*, 21, n.s. 7 Bardi Editore, 2008, 175-177.

<sup>7</sup> WOLLESEN, "The Carmelite Mary from Hagia Sophia in Nicosia", in *Acre or Cyprus*, 93-123.

<sup>8</sup> BOAGA, E., "S. Maria dei Carmelitani. Note di iconografia", in *Confraternite, chiese e società. Aspetti e problemi dell'associazionismo laicale in età moderna e contemporanea*, ed. L. LENOCI, Fasano, 1994, 660, 690; BOAGA, E., "Icons of Tenderness", in *The Lady of the Place*, Rome: Edizioni Carmelitane, 2001, 183:

<sup>9</sup> ELIADES, "The Painting Production of the 13<sup>th</sup> Century in Cyprus between Two Worlds", in *Maniera Cypria*, 45-61; ELIADES, "Enthroned Virgin Mary and Child", 53-80.

### **The Miracle Stories:**

Normally, with a large complex icon, the starting point for a serious study would be with the central figure, such as the Virgin Mary in this case. However, the clue to an understanding of this painting of the Virgin Mary with her cloak covering a group of Carmelites lies in the small pictures down each side, representing various miracles and other events. There are eight scenes portrayed on either side of the icon (numbered here from the top of the left side – 1 to 8 – and from the top of the right side - 9 to 16). As mentioned above, each of these scenes originally had a Latin title above but sadly several of these have been lost or damaged over the years. In recent years, both Wollesen and Eliades have attempted to recover the titles as far as possible. For the most part, their readings have been followed here but some small changes have been made to the readings of the Latin texts and in suggestions for completing missing sections:

#### **Left side:**

1. Title unreadable - only an “AR” is discernable towards the right hand end.
2. (H)IC SERUNTUR PORTE SUPER FRATRES  
Here the gates are locked on the brothers
3. (H)IC APERUNTUR PORTE MIRACULOSE  
Here the gates are opened miraculously
4. (H)IC CLAUD(I) AMBULANT  
Here the lame walk
5. (H)IC CECI ILLUMINANTUR  
Here the blind recover their sight
6. (HIC MOR)TUI RESUSC(ITANTUR)  
Here the dead are brought back to life
7. (HIC CAP)TIUI ET I(MPRISIONATI LIBERANTU)R  
Here captives and prisoners are freed  
(Only a few letters of this title remain but the title was fairly long so the expansion here is based on the figures portrayed and respects the Latin ‘et’ which joins the two groups followed by the verb).
8. (HIC D)EMONES EICIUNTUR  
Here demons are exorcised

**Right side:**

9. Title lost (HIC HYDROPICI SANANTUR?)  
Here sufferers from dropsy are cured  
(From their posture, the figures portrayed are suffering from dropsy or oedema, hence the suggested title and translation)
10. (HIC) NAVES PERICULIS LIBERANTUR  
Here ships are rescued from perils
11. HIC APPARUIT DNA [DOMINA] MULTIS SUPER PIRUM  
Here Our Lady appears to many in a pear tree
12. (HIC MANU)S AMPUTATA SANATUR  
Here an amputated hand is restored  
(The expansion using the feminine 'manus' is chosen as it agrees with the adjective 'amputata' and with the singular verb)
13. HIC (L)IBERANTUR QUIDAM SUB MOLA  
Here someone is freed from under a millstone
14. HIC PARIUNT PREGNANTES ET STERILES  
I(M)PR(EGNANTUR) ...  
Here pregnant women give birth and sterile women become pregnant  
(The expansion satisfies the need for a verb to apply to 'steriles')
15. (HIC) PUER SUBMERSUS IN AQUA RED(ITUS EST MATRI or REDIVIVUS EST)  
Here a child drowned in water is restored to his mother /or brought back to life  
(Either expansion provides a logical conclusion)
16. (HI)C PUER SINE CAPITE NATUS (CAP)UD RECEPIT  
A child born without a head, receives a head

In order to understand the sixteen miracle pictures, it is helpful to divide them into three groups.

1. **Group I:** Four pictures, illustrating specific events for which there is documentary evidence from the 13<sup>th</sup> century, i.e. nos. 1-3 & 11.
2. **Group II:** Pictures where various types of miracles are grouped together by the artist, e.g. the lame walking, the blind seeing, etc. Documentary evidence for individual examples of each type of cure is available and will be given, i. e. nos. 4-9.
3. **Group III:** The remaining miracle scenes for which there is no surviving documentary evidence, i.e. nos. 9, 11-16.

### Surviving Documents:

The first three pictures are clearly derived from a miracle which occurred in Toulouse in 1264.<sup>10</sup> Fortunately, there are a number of early documents which survive describing the events which took place there. The earliest comprehensive description of the miracle and later events was copied by an English Carmelite student who visited Toulouse in 1526. His name was John Bale and he was born in Covehithe, a coastal town not far from Norwich in 1495. As a very bright young boy, his parents encouraged him to enter the Carmelite Order in Norwich so that he would receive a good education. Then, after his preliminary formation, he was sent to study at Cambridge University where eventually he gained his doctorate in theology.<sup>11</sup>

From his early years in the Order, Bale had a great interest in history and his surviving notebooks (containing over 3,000 pages) compiled between 1518-1540 are an invaluable source for present-day historians of the Order. Bale made his first trip abroad to the Low Countries around 1523-1524 whilst he was studying at Cambridge. Then, in 1526, he set off again, this time for Rome, collecting information on the Order and its notable scholars and holy men in the houses where he stayed on his travels. Unfortunately for Bale, having crossed into Italy in April 1526 and reached Turin, he learned that the Imperial troops were marching on Rome. So he was forced to return to the safety of France and he finished his travels by walking through the south of France across to Bordeaux and then up the west coast before reaching Calais and crossing back to England.

It was during his passage across the south of France that Bale visited Toulouse and made the acquaintance of a Scottish Carmelite, William Gregory, who had joined the Reformed Congregation of Albi.

---

<sup>10</sup> For the history of the Carmelite house in Toulouse, see LESUR, S., "*Le couvents des Grands Carmes de Toulouse au XIII<sup>e</sup> siècle*", in *Les mendiants en pays d'Oc au XIII<sup>e</sup> siècle*, Toulouse: Cahiers de Fanjeau, 8, 1972 103-1110.

<sup>11</sup> John Bale became a noted historian in 16<sup>th</sup> century England. In the 1530's, he adopted Protestant views, became bishop of Ossory in Ireland and ended his life as a canon in Canterbury cathedral in 1563. For a comprehensive entry on him, see COPSEY, *Biographical Register of Carmelites*, 93-108. See also the *Oxford Dictionary of National Biography* and other reference works. For his significance as a historian of the Carmelites, see, COPSEY, R., "*John Bale: preserver of Carmel's past*", in RÖHRKASTEN, J. AND C. ZERMATTEN, C., EDs., *Historiography and Identity: Responses to Medieval Carmelite Culture*, Zurich: LIT Verlag, 2017 145-167, and for an account of his journey through France, see COPSEY, R., "*The Wandering Doctoral Student: An Analysis of Ms. Harley 1819, John Bale's notebook of his visit to France in 1526-1527*", in idem., *Carmel in Britain vol. 3. The Hermits from Mount Carmel*, Faversham, 2004 283-307.



Gregory tried to persuade Bale to continue his studies for the doctorate in Toulouse but Bale opted to return to Cambridge. However, he did remain in Toulouse for some weeks and furthered his studies of Carmelite history by copying many of the documents which he found in the Carmelite archives there. Among those which he copied was an account of a miracle which took place in 1264. Fortunately, the notebook he used during his travels has survived and is now preserved in the British Library.<sup>12</sup> The text which John Bale found is composed of two parts. The first is a description of the transfer of the Carmelites from their house outside the walls to a new site inside the city in 1264 and the miraculous events which accompanied this move. The second part contains a list of all the miraculous cures at the shrine which were reported during the following twelve months. The first part appears to have been composed some time later, possibly in the late 13<sup>th</sup> century or soon after whilst the list of miraculous cures appears to have been assembled as they occurred in 1264-1265. (An English translation follows here and the Latin text is given in Appendix III. The document bears the title:

*Here begins an account of the Miracles which took place on the Feast of the Transfiguration of the Lord in the house of Toulouse of the Brothers of the Order of the Blessed Mary of Mount Carmel in which Convent there was, on the following day, the Feast of the Miracles of the Virgin Mary, full duplex.*

<sup>13</sup>... There were, then, in the suburbs of the city of Toulouse some religious, that is brothers of the Order of the blessed Mary of Mount Carmel, following a celibate life, who passed their time living a poor, simple life, full of fervour for the faith. But, however much they applied themselves, full of zeal for God, to the profit of souls and, they sought to offer the food of life, which they had received from heaven above, to the people of Toulouse by their words and example, the difficulties of the long road, for they were far away from the city, often hampered their apostolate and rendered it less effective. Whilst the brothers were discussing a change of location, a house was found in a road called the street of the Jews, a street with humble buildings but with much more objectionable inhabitants. In fact, the Jews had lived there for a long time, and regularly they rendered this house and the others round about it quite horrible with foul smells and filthiness. The said friars, with their minds on higher things and not paying attention to the exterior

---

<sup>12</sup> Brit. Lib., Ms. Harley 1819.

<sup>13</sup> The opening passage, with its pious expressions and praise of the Carmelite Order, reads like the beginning of a sermon or address and has been omitted here. The Latin text of these lines can be found in Appendix III

appearance as seen by the bodily senses, considered among themselves how this place of filth and error might be returned to a clean and honourable state, and that most especially the blessed and glorious ever Virgin Mary, whom the whole of their Order served most passionately with a special and unique profession, might be venerated by everyone in the same house - she whose glorious name was so often insulted there by the many blasphemies of the Jews. This pious intention of the brothers did not fail to be implemented, for, immediately afterwards, favoured by God and the blessed Virgin, they realised their desired aim and transferred their chapel to this place. Soon, there began a period when they experienced the hand of divine providence, and clearly visible holy miracles of divine power began to shine forth to the honour and praise of the most glorious Virgin Mother of God. ... ..

And indeed, it happened that when, as was said, the brothers had transferred their dwelling there, immediately they built a church in honour of God and of his glorious Virgin Mother. They celebrated the death of the Lord and the Sabbath for the whole triduum without any disturbance from outside, awaiting the salvation in silence of him who with his mighty power rose again for their protection and consolation, and to guard the souls of the faithful from any attacks. Thus, when the three days, praising the Lord and the most blessed Virgin, were completed, a strong attack was launched against them by their enemies but a mighty lion from the house of David arose to aid them and overcame the ferocity of their raging enemies with a powerful victory. For behold, at the prompting of the Jews, the son of Adam the judge with his accomplices rushed to eject these brothers without any pity at all. Some were compelled to flee while others took refuge at the altar of the blessed Virgin. But the judge's son misled by a devilish suggestion of the Jews, closed the gates with iron chains, strongly fastened it with two horse chains, in order to deny entry to them by anyone from outside. Meanwhile, the expelled brothers went to the judge himself, and humbly begged him to intervene in this matter on behalf of the brothers locked inside and for all the brethren. Firstly, all the aforementioned brothers who had been harmed by his son were questioned individually and openly. Then, after he had consulted with his councillors, he immediately sent men to open the gates and they gave permission for both the excluded brothers and those enclosed inside to go in and go out freely.

Then, a marvellous event, which none but God could do! For, while they remained just in front of the gateway, searching for hammers to break the chains, the brothers who were confined started to sing vespers and as they began devotedly that verse of the 112<sup>th</sup> psalm, that is: "His descendants will be mighty in the land"<sup>14</sup>, immediately the Omnipotent

---

<sup>14</sup> Ps 112:2

was present who, through his power, casts down proud rulers and lifts up the humble who are oppressed. Now to all those waiting in the public street outside, while they sought tools, as was said, to make an entry, the gates released themselves and, without the application of any instrument, without the pressure of any exterior object, the iron chains spontaneously fell off and then the open gates revealed a free entrance to all. By this, the Lord gave clear evidence of his powers to those who witnessed it, as one gate was divided down the middle with the seals staying attached and nailed on the separate parts, the other gate remained whole and undamaged, released from everything without any key, the heads of the nails savagely blunted, so easily and marvellously overthrown that everyone was bewildered and amazed. What happened has been reported carefully, so that there shall be no lack of understanding of the great sacrament which took place. For the Lord, after the weeping and anguish, wished to bring joy to his poor people and to show, after his three days in the tomb, the power of his resurrection, and he, the strong victor, who had broken open the gates of hell and their iron bars, unfastened the iron chains of the Jews, violently breaking some, lightly removing others, showing that as he can counter hardened hearts, so he has power to gently protect devout souls from temptation. And so, he was ready to tame the iron hearts of the Jews and to soften them with gentle kindness, so that they might not be an obstacle through their treachery and obdurateness.

This was the beginning of the wonders which the Lord Jesus did before all the people who came there, to the praise and honour of his Virgin Mother, to whom this place, as is clear from many signs, he had specially chosen for her and to increase the faith of the people standing there, he marked with a special unique reverence.

Now this account records the first instances of the divine power at work in this place, which is called the house of the blessed Mary of Carmel, the year of grace 1264,<sup>15</sup> on the feast of the martyr St. Sixtus, on which day a memorial is made of the Transfiguration of the Lord.<sup>16</sup>

The text continues with a list of the miracles that were worked by the intercession of the Virgin Mary for devotees who came to the chapel or who asked for the Virgin Mary of Toulouse to intercede for them. These miracles will be discussed later when the other miracle pictures are analysed.

This account of the miraculous intervention by God on behalf of the Carmelites when they attempted to establish themselves in the Jewish Quarter inside the city walls of Toulouse is clearly the subject

---

<sup>15</sup> The manuscript has 1265 but this is a mistake – see the second document.

<sup>16</sup> For the Latin text, see Appendix III.

matter for the first three miracle images on the Cypriot icon. The first picture (fig. 3) shows a group of lay people who are bringing money to purchase a new site for the Carmelites. The second (fig. 4) portrays the attack on the new foundation by a crowd of Jews and others led by the son of the judge (*viguier*) in Toulouse and the locking of the gates to prevent the friars escaping. Finally the third picture illustrates the arrival of the judge himself, persuaded by the few Carmelites who had been outside when the new priory was sealed, and the miraculous unlocking of the chains and the opening of the gates without any human intervention. In the Toulouse document, this miraculous opening of the gates is attributed to divine intervention without any vision whereas, in the icon, the Virgin Mary is portrayed as visibly working the miracle. This shift can probably be explained from the different sources being used and the change in emphasis over time. The account given above was clearly composed by a Carmelite priest, well educated and literate, so his theological background would emphasise the role of God in working miracles. However, the chapel in Toulouse quickly became famous as a place for devotion to the Virgin Mary and, as the following pages will show, it was the miracles worked through her intercession that became the centre of attention.

The manuscript from which Bale copied in 1527 has some puzzling features. Bale was normally a faithful transcriber of any manuscript he found and, although he might occasionally reverse words or omit sections due to lack of time, etc., his transcripts are, on the whole, very trustworthy. However, as Staring points out, in the text which Bale found in Toulouse, there are some simple uncharacteristic copying errors which would indicate that Bale was not using the original document but a later copy.<sup>17</sup> Similarly, the title at the head of this account is a later addition, possibly inserted by the scribe who made the copy, as it mentions that the miracle of the opening of the gates took place on the Feast of the Transfiguration. This feast, though, was not celebrated as a major feast (*duplex*) in the Latin church until 1457 when it was instituted to commemorate the success of the Christian forces over the Turks in breaking the siege of Belgrade in 1456. In fact, in the last part of the text quoted above, it states that the miracle took place “on the feast of the martyr St. Sixtus, on which day a memorial is made of the Transfiguration of the Lord” which was the situation before 1457. Another anomaly in the title is the phrase

---

<sup>17</sup> STARING, A., “*The Miracles of Toulouse, 1264-1265*”, in *Carmelus* 38 (1991), 131-133.

“on the following day, on the Feast of the Miracles of the Virgin Mary, full duplex”. This refers to what was a local feast for the Carmelites in Toulouse and was probably granted after the visit of pope Clement V to the chapel in Toulouse on 6<sup>th</sup> January 1306/7 when he granted indulgences for those who came to the shrine.<sup>18</sup>

However, the actual account of the miracle and the little details which were included, such as the way the gates were fastened and how the Carmelites left outside went to the viguier and were interrogated, suggests that the writer was a witness of the events in 1264 or that he had questioned persons who were there at the time. This would give a date for the original text in the late 13<sup>th</sup> century. From the style of the account, it would appear that it had been given originally as a sermon or an address which was then written down, presumably as an historical record so that it could be read by interested visitors.

There are two other early documents which supplement and add extra details to the account which Bale copied. The first is an affidavit signed by some of the leading religious figures in Toulouse and dated to the feast of St. Michael (4<sup>th</sup> October) 1264.<sup>19</sup>

May it be known to all those who read this present document that, formerly the religious men, the brothers of the Order of saint Mary of Mount Carmel had their dwelling outside the walls and suburbs of the city of Toulouse, but because of the floods of water which sometimes rise up there and, because of the great distance from the city, they were not able to strive there for the greater salvation of souls. So they transferred their dwelling and chapel inside the city, to a house which was sited in the middle of the Jews, specially guided in this planned and determined project so that by them the most blessed Virgin Mary, mother of our Saviour Jesus Christ, to which Virgin they profess to be uniquely dedicated, might be devotedly honoured, esteemed and praised in that place in which the most kind Virgin, famous Mother and the most glorious fruit of her womb were for a long time blasphemed by the perfidious Jews. Through so much devotion to her, attentive to the praise of her most sweet name and to the encouragement of those who profess the Christian faith, eradicating the errors of those unfaithful Christians, strengthening those who are true and orthodox in faith, religion and holiness, opposing the Jewish rituals, furnishing the said city and this place with a special dispensation of grace, a great number of miracles were worked and are still being worked in the said chapel, during both day and night almost without a break, openly and visibly, sight given to

---

<sup>18</sup> BL, MS. Harley 1819, fo. 127

<sup>19</sup> For the Latin text, see Appendix I.

the blind, the lame and crippled stand up, the deaf and the dumb have their hearing and speech restored, and many other things are done. Through this outpouring of so many supernatural actions, almost an infinite number throughout the diocese of Toulouse and the neighbouring provinces are stimulated to undertake works of piety and in order to internally refresh their minds, washed in the fountain of sweetness, the devout prepare themselves to make common pilgrimage there. From these acts, the hearts of the faithful are deservedly revived and all together they pour out their thanks to the blessed Virgin and to her most pious Son, conceived in the shadow of the Holy Spirit.

In praise and glory and witness to the aforesaid, we the consuls of the said city, and magister A. de Gosans, archdeacon of Villemur and official of the venerable father, the lord bishop of Toulouse, and R., by the grace of God, bishop of Aire and Saint Quiteria, and brother A., by divine mercy, the humble abbot of the monastery of the Grace of God in the said diocese, of the Premonstratensian Order; and brother William, preceptor of the house of the Knights Templars at Toulouse, chaplain to the lord pope, and brother B. preceptor of Hospital of Jerusalem at Toulouse, confirm this present document with the authority of our seals. Given at Toulouse on the Saturday after the feast of St. Michael, 1264 AD.<sup>20</sup>

This affidavit repeats the very anti-Jewish feelings of the previous manuscript but, curiously, makes no mention of the miraculous opening of the gates. Instead, it refers to the numerous miracles which are being worked in the chapel there.

Finally, the third early document is a papal bull, issued on 23 July 1265, by pope Clement IV confirming the gift of a plot of land inside the city walls to the Carmelites by a group of local citizens. The fact that this papal approval came some time after the Carmelites had moved to their new site was possibly due to the death of the previous pope Urban IV on 2<sup>nd</sup> October 1264 and the papal vacancy which lasted until the election of Clement IV on the 5<sup>th</sup> February 1265.

“Clement Bishop, servant of the servants of God,  
To our well beloved sons the prior and the brothers of the church of the blessed Virgin Mary of Toulouse, of the order of the blessed Mary of Mount Carmel, greetings and an apostolic blessing.  
Seeing that you have asked us for something which is right and honest, and requires a balanced application and reasoned approach, it calls for the care which is incumbent on our office for it to be brought into effect.

---

<sup>20</sup> STARING, *“The Miracles of Toulouse”*, 152-153.

Within your petition, it is stated that our well-beloved sons, Arnaud, called the Gascon, bridle-maker of Puits-Clos<sup>21</sup>; Arnaud, called Germaise (*Germarius*); Peter, called Vaditor (pawnbroker?); Arnaud Calvet and Pelherius, citizens of Toulouse, desirous to exchange some earthly property for heavenly goods, namely some houses in the city of Toulouse, in a place commonly called Joux-Aygues (Jewish Quarter) which they owned in common, they have given these to you and your Order in perpetuity, through a public deed which was thus prepared and in which all this was contained.

We therefore acceding to your supplications, that the donation by these citizens has been piously done, having the proper and fixed form, we confirm it with our Apostolic authority and with the present document we grant to it our approval.

Therefore no man whatever has licence to infringe upon, or to have the audacious temerity to contradict anything which we have confirmed on these pages. And if anyone shall presume to do this, they should know that they have incurred the anger of the all-powerful God and of his blessed apostles Peter and Paul.

Given at Perugia on the 23<sup>rd</sup> July in the first year of our pontificate.”<sup>22</sup>

These documents now reveal what is being represented in the first three of the miracle pictures on the Cypriot icon. The Carmelites had made a foundation in Toulouse sometime in the early 1250's, probably by a small group of hermits coming from Mount Carmel.<sup>23</sup> They took up residence in a small church at Férétra, about one mile to the south of the city walls. Tradition claims that they brought an image of the Virgin Mary with them from the Holy Land which became an object of devotion for local people. Unfortunately the land around Férétra was subject to flooding in the winter and, being a mile outside the town, the distance and the danger from robbers deterred many people from coming to visit the chapel. Hence, in the early 1260's, the Carmelites began to seek a site for their community within the city walls.<sup>24</sup> The events which took place during this transfer and in the

---

<sup>21</sup> Puits-Clos, a narrow street in Toulouse.

<sup>22</sup> For the Latin text, see Appendix II.

<sup>23</sup> There is a record of a gift being made to the Carmelites in 1255. [MUNDY, J., *Studies in the Ecclesiastical and Social History of Toulouse in the Age of the Cathars*, Abingdon, Oxford: Routledge, 2016, 210].

<sup>24</sup> LESUR, S., “*Le couvents des Grands Carmes de Toulouse au XIII<sup>e</sup> siècle*”, 101ff. The tradition of the Carmelites having brought an image of the Virgin Mary with them from the Holy Land is found in the so-called “*chronique de Trenqua*” and mentioned in LESUR, p. 102. The Latin text of the chronicle has been published in MOLINIER, B., *Histoire de la Vie et du Culte de Ste Jeanne de Toulouse*, Toulouse, 1895, 176-179.

years afterwards are represented in the miracle pictures down each side of the icon.

**Miracle 1: (Latin title is lost) – (fig. 3)**

In this picture, there are some people bringing bags of money to an official. These figures represent generous benefactors in Toulouse who are bringing bags of money to the *viguer* or judge of the city in order to purchase a plot of land inside the city walls where the Carmelites can build a new priory in a more secure and convenient position. The judge is probably Adam who is mentioned in the account of the miracle at Toulouse and the figures bringing the bags of money would include Arnaud, called the Gascon, a bridle-maker of the Rue de Puits-Clos in Toulouse, Arnaud, called Germaise, Peter, called the pawnbroker (*vaditor*), Arnaud Calvet and Pelherius, all citizens of Toulouse who are named in the papal bull.

**Miracle 2: “Here the gates are locked on the brothers” – (fig. 4)**

The purchase of a site within the Jewish Quarter of the city provoked violent objections from the Jews and, led by the son of Adam, the judge, a crowd is pictured surrounding the Carmelite house. They demand that the Carmelites should leave and enforce their demand by chaining the gates together and threatening that if, after three days, the Carmelites have not agreed to go, they will burn down their house with them inside.

**Miracle 3: “Here the gates are opened miraculously” – (fig. 5)**

Some of the Carmelites were outside their enclosure when the gates were chained shut by the son of Adam, the judge, and his followers. These went to plead with the judge for the release of their brethren in the priory. In the third miracle picture, two of these Carmelites can be seen bringing the judge to release the imprisoned community who are shown praying in the chapel. Before the judge can order the gates to be opened and, in response to the prayers of the Carmelites in the chapel, the Virgin Mary appears and the chains miraculously fall off the gates which then open of their own accord. This represents the initial miracle of Toulouse.

Miracle picture no. 11 portrays another apparition of the Virgin Mary which it is claimed inspired the sale of the plot of land in Toulouse but this will be considered later.

**Miracles worked by the Virgin Mary of Toulouse, 1264-1265:**

Following the account of the miracle of Toulouse which John Bale copied in 1527, there follows a long list of miracles which were worked



by the intercession of the Virgin Mary for those who prayed before her statue in the Carmelite chapel (or who promised to visit it) during the twelve months from 6 August 1264 to the 6<sup>th</sup> August 1265. This list begins with the words:

Now, after this event which was welcomed by the devotion of the people, the divine power began to emerge and to reveal itself. And as the occurrences and frequency of these signs in honour and praise of the glorious Virgin multiplied, the faith of the people was increased by the daily visits, and the power of the enemy was suppressed by the continual fervent prayers, all of which overflowed to the honour and glory of the Trinity in One.<sup>25</sup>

There are 76 miracles listed for this 12 month period. At shrines and sanctuaries where there was popular devotion, such as the tomb of Thomas à Becket in Canterbury Cathedral, it was common for a monk or friar to be stationed near the shrine who would list all those who claimed to have had miraculous cures, etc.<sup>26</sup> This seems to have been the practice in Toulouse as one of the friars in the community appears to have been in attendance in the chapel, recording the details of any miracles or cures obtained through the intercession of the Virgin Mary. The account which Bale copied gives, in most instances, the details of each cure or miracle, together with the name of the person cured, etc. Occasionally, in the later entries, some classes of miracle were grouped together, such as thirteen cases of young boys and one girl who were brought back to life after their parents sought the intercession of the Virgin Mary.

There was also a careful scrutiny of those who claimed to have experienced a miraculous cure. At the end of the first section of the list of miracles, i.e. the 24 cures which took place between the 6 August and 1<sup>st</sup> November 1264, there is found the following passage:

Now this account was written on the Vigil of All Saints, the first year, during which all these events which we have recorded above happened,

---

<sup>25</sup> Post haec autem, occasione ex populi devotione accepta, clarescere et manifestari coepit divina potentia, adeo ut tam ostensione quam frequentatione signorum ad honorem et laudem gloriosae Virginis, populi fides quotidianis excursibus augeatur et inimici potestas continuis orationis studiis deprimatur, et totum in decus et gloriam Trinitatis Individuae refundatur. [STARING, *The Miracles of Toulouse*, 139 lines 135-140].

<sup>26</sup> Two of the monks were Benedict of Peterborough & William of Canterbury. The account by Benedict of Peterborough has been edited, see GILES, REV., ED., *Benedicti Abbatís Petriburgensis de Vita et Miraculis S. Thomae Cantuar.*, London: Caxton Society, 1850.

only leaving out any for which there is no trustworthy evidence or incomplete detail. These include all, both those done in secret and those in the open, performed by God in his mercy through the Lord our Saviour and the most blessed Virgin, his mother which have brought blessings. We have put forward in writing only those which we know to have happened, miraculously and without any doubt, for the benefit of the faithful; everyone has been questioned individually, no firm credence being given to anyone unless he had visibly experienced both a serious infirmity and received a cure. All these things happened between the Feast of St. Sixtus and the Feast of All Saints.<sup>27</sup>

### Miracle pictures – Group 2

The miracle pictures nos. 4-9 portray miraculous cures which were performed through the intercession of the Virgin Mary of Toulouse and for which there is evidence in the surviving documentation. However, as the artist who painted the icon had only a limited number of spaces for miracle stories, he adopted the practice of grouping the various types of cure together under common headings.

#### Miracle 4: “Here the lame walk” – (fig. 6)

In the Toulouse list, there are 15 reported cures of people who were lame. The following three examples are representative of this type of cure:

*A cripple worn down with falling sickness is released.* A certain craftsman from Toulouse, William by name, brought there a small son weak and seemingly crippled in his hands and his feet. Also he was completely worn out through the falling sickness, suffering attacks frequently during both day and night. And when his father had laid the child on the altar, the child began to be terribly worn down by this illness, but then, suddenly and in a moment, he was totally restored to health, his illness vanished. So, the glorious Virgin through her clemency, restored health to the son and happiness to the father.

---

<sup>27</sup> “Factum est autem istud in Vigilia Sanctorum Omnium anno primo, infra quem cuncta quae superius memoravimus, contingerunt, exceptis illis de quibus plena fides vel notitia haberi non potuit. Quae licet omnia tam in occulto quam in manifesto a Deo misericorditer dispensata Domini Salvatoris et beatissimae Virginis matris Eius, ex quo beneficia prodirent, ad illata sola stilum porrigimus, quae tam indubitanter quam mirabiliter facta fuisse perfecta fidelium prolatione cognovimus, singillatim omnibus examinatis, nulli umquam fidem penitus adhibentes, nisi qui tam infirmitatis incommoda quam curationis remedia visibiliter percepisset. Haec omnia facta sunt a festo sancti Sixti usque ad festum Omnium Sanctorum.” [STARING, “*Miracles of Toulouse*”, 142 lines 242-252]

*A cripple is cured.* A certain Englishman who, for a year and a half, as he firmly stated, had crippled feet, so that he was not able to walk without crutches was, on the Feast of St. Vincent [Jan 22], restored to complete health.

*A cripple is freed from his disability:* Another man called Delcanavil from the diocese of Toulouse, fell from a high tree and his body was so completely broken that he was confined to his bed for almost a year. Afterwards, afflicted by a most severe case of gout, he was forced to use crutches for five years. After many years of wearisome travels, he came at length to the home of humility and there he was wholly cured from all his disabilities and weakness.<sup>28</sup>

The Englishman who was cured is one of three foreigners who feature in Bale's list. The two others are an English woman who brought her crippled son to Toulouse and saw him restored to full health, and an Italian from Lombardy, who was on his way to Compostela, when he visited the Carmelite chapel in Toulouse and was cured by the Virgin Mary of a "serious deformity of his tibia".

#### **Miracle 5: "Here the blind recover their sight" – (fig. 7)**

There are 13 recorded instances of blind persons recovering their sight in Bale's list. The following are two representative examples:

*An ill and blind person is released.* A certain Bonus from Saragusana in the diocese of Auch was confined to bed with a very serious illness and, for a long space of time, was unable to get up and was also struck with blindness. Who, as soon as he vowed to travel to this chapel, was immediately cured of all weakness and sickness.

---

<sup>28</sup> "*Contractus et morbo caduco fatigatus liberatur.* Faber quidam tholosanus, Guilielmus nomine, ibi parvulum quemdam fo. 93v filium impotentem et quasi contractum manibus et pedibus, apportavit. Qui etiam morbo caduco pessimo fatigatus, oties inter noctem et diem ipsam sustinuerat passionem. Et dum pater altari dictum puerum reclinasset, coepit a dicto morbo atrocius fatigari, qui statim et in momento totaliter, infirmitate fugata, per Virginem gloriosam sanus effectus est, et haec sicut filio sanitatem, et patri laetitiam cum clementia restauravit. [*idem*, 144, lines 297-306].

*Contractus sanatur.* Anglicus quidam qui per annum et dimidium, sicut firmiter asserebat, pedes contractos habuerat, ita quod incedere non poterat sine crossis, in festo sancti Vincentii sanitati pristinae restitutus est. [*idem*, 144, lines 306-309].

*Contractus ex casu liberatur.* Alius quidam dictus Delcanavil, tholosanensis diocesis, cum de alta arbore corruisset, toto confracto corpore quasi per annum in lectu iacuit. Postea gravissimam guttam incurrens quasi per quinque annos cum crossis penitus incedebat. Qui post multos peregrinationum labores tandem ad domicilium humilitatis devenit et fuit ibi plene ab omni infirmitate et debilitate sanatus." [*idem*, 145, lines 366-373].

*A blind woman is restored her sight.* A certain woman from Bousagues in the diocese of Béziers lost the sight in one of her eyes for a year. She visited the shrines of many saints and sought the advice of doctors but profited nothing. At length, coming to this place she was restored to her previous good health.<sup>29</sup>

**Miracle 6: “Here the dead are brought back to life” – (fig. 8)**

There are 15 recorded examples of dead persons, in our list, being brought back to life after the intercession of the Virgin Mary at Toulouse was invoked. The following are two sample entries. Evidently, the number who claimed to be restored to life was quite large and 13 of them were put together in the second entry below. :

*A dead man is brought back to life.* Another, Peter of Porteria in the diocese of Cahors, suffered from a serious infirmity and was close to death, with the ministers performing the customary prayers for the dead. Nonetheless he made a vow with great devotion and confirmed it with sincere faith, trusting himself to the blessed Virgin Mary, with foreordained hope and trust in the reputation of her famous place. The glorious Virgin from on high graciously accepted their vow, and immediately restored him to life from death and gave him a full cure from his infirmity.

Now, apart from those who are mentioned above, whom the Omnipotent God through the merits of his Mother brought back to life, there are found another thirteen who were also revived.

These, as far as human frailty is allowed to know, carefully examined and proved by witnesses, had been released from the bonds of nature, and had left the relics of this flesh with lamentations and mourning. The names of whom are: at Montauban, William called de Moissac, the son of a notary. Also Bernard called Vitalis of Le Bastide; Arnald brother of the lord bishop of Toulouse; the son of Peter of Berlaco de Contanaco in the diocese of Albi; at Bertha in the diocese of Comminges the son of Raymund Ferrand; the son of Anget of Saint Florent de Galliac. Again William Godolin of Rosa near Fanjeaux in the diocese of Toulouse; at Cahors, John Provincial; in the bishopric of Tarbes-en-Bigorre, the son

---

<sup>29</sup> *“Infirmus et caecus liberatur.* Bonus quidam nomine de Saragusana, Auxitanensis diocesis cum infirmitate gravissima detentus a lecto per magnum temporis spatium non surgeret, etiam ad plenum incurrit caecitatem. Qui protinus ut se vovit ad istud oratorium perventurum, statim fuit ab omni languore et infirmitate curatus. [*idem*, 144, lines 312-317].

*Caeca restituitur.* Mulier quaedam de Bossagas, Biterrensis diocesis, unius oculi visum per annum amiserat. Et cum propter hoc loca sanctorum quamplurium visitasset, medicorum curam nihilominus adhiberet et nihil proficeret, tandem in eundem locum perveniens restituta est pristinae sanitati.” [*idem*, 145, lines 344-348].

of William of Barbasano. Again Maria of Pont of Saint-Bertrand in the bishopric of Comminges. In the archbishopric of Auch, the son of Martin of Langemma. Again the son of William called Amelius of Saint Tiberio; in the diocese of Agde, the son of William Bergomas of Saint-Antonin. Again Raymund called of Gidas of Trevis in the diocese of Urgel.<sup>30</sup>

**Miracle 7: “Here captives and prisoners are set free” – (fig. 9)**

In Bale’s list there are four recorded instances of individuals being held captive who were set free after promising to visit the shrine of the Virgin in Toulouse. Two detailed examples of captives being freed are given below:

*A prisoner is freed.* Another man called Peter from Cahors, was captured at Molerias and imprisoned by his enemies with his feet firmly held between two pieces of wood and strongly fastened, beyond all human aid. At length, turning to the glorious Virgin, he prayed devotedly and vowed to come to the said place if the most blessed Virgin would liberate him. Nor was the mercy of the most clement Virgin lacking. Then, suddenly, in the silence of the depth of night, softly and marvellously, the pieces of wood separated and he felt nothing at all or the least hurt. Meanwhile, as the guards were kept asleep by divine power, he left unharmed and hurrying to this place, he gave thanks for his escape and he explained to all the people who were there the reason for his devotion and his praises.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> “*Mortuus suscitatur.* Alius Petrus de Porteria, Caturcensis diocesis, cum infirmitate gravissima laboraret ad mortem usque, ministri debitas circa suas exequias exhibentes ipsum nihilominus ad confidentiam beatæ Mariæ Virginis, praeconcepta spe et fiducia de ipsius loci celebri fama, voverunt cum devotione magna et sinceritate fidei firmaverunt. Quorum vota gloriosa Virgo ex alto clementer acceptans, statim sicut mortuo vitam, et infirmo curationem plenariam restauravit. [*idem*, 148, lines 474-381].

Praeter istos autem qui superius sunt expressi, quos Deus Omnipotens meritis Suae Matris a mortuis revocavit, inveniuntur tredecim resuscitati. Qui prout humana fragilitas nosse sinitur, testibus examinatis fideliter et probatis, omnes naturae debitum exsolventes caris suis non nisi lamentationis et luctus vestigia relinquerunt. Quorum nomina: apud Montem Albanum Guillelmus dictus de Mansac, filius cuiusdam tabellionis. Item Bernardus dictus Vitalis de Basti; Arnaldus frater domini episcopi tholosani; filius Petri de Berlaco de Contanaco diocesis Albiensis; apud Bertham in diocesi Convenarum filius Raymundi Ferrandi; filius Angetis de Sancto Florentio de Galliaco. Item Guillelmus Godolin de Rosa iuxta Phanum Iovis in diocesi tholosana; apud Caturcum, Iohannes Provincialis; in episcopato Bigoriensis, filius Guillelmi de Barbasano. Item Maria de Pontis de Sancto Bertrando in episcopato Convenarum. In archiepiscopatu Auxitanensi filius Martini de Langemma. Item filius Guillelmi dicti Amelii de Sancto Tiberio; in diocesi Agatensi filius Guillelmi Bergomas de Sancto Antonino. Item Raymundus dictus de Gidas de Trevis in diocesi Urgellensi.” [*idem*, 149-150, lines 493-510].

<sup>31</sup> “*Incarceratus liberatur.* Alius Petrus dictus de Caturco, cum apud Molerias captus ab hostibus detineretur et pedes eius inter duo ligna firmiter obserata fortissime

*A prisoner is freed.* A certain monk from Le Mas d’Azil, in the diocese of Toulouse, called Thomas Gracius, while at Château-Verdun<sup>32</sup> was unjustly seized and detained by his enemies in the highest part of a very strong tower, securely locked. Despairing of any human help, he appealed to the one sure refuge which he had, he consecrated himself totally to the Star of the Sea as his guide. What could he do, since as has been said he beheld every exit firmly closed, and he considered the river Garonne which flowed around the foot of this very high tower and also the rock on which the tower was built no less terrifying? So placed in such straits, he promised that afterwards he would come to this place then, firmly entrusting himself to the mercy of the blessed Mother of God, the anchor of hope, the arms of faith and devotion, having made the sign of the cross, leapt down on to the rock and set out manfully to swim across the river. He passed many watermills, following an extremely precipitous and dangerous passage until, at length, he reached his longed for haven safe under the protection of the glorious Star and he escaped completely free and unharmed.<sup>33</sup>

### **Miracle 8: “Here demons are cast out” – (fig. 10)**

Writing before the restoration of the icon, Jens Wollesen notes that this miracle picture differs from the others as it shows Mary seated on a throne holding Jesus with her left hand, whereas in most

---

stringerentur, omni humano solatio destitutus tandem ad gloriosam Virginem se convertens oravit devote, et ad dictum locum venturum se devovit, si cum Virgo beatissima liberarcti. Nec defuit misericordia clementissimae Virginis. Statim enim in ipso tempestivae noctis silentio tam suaviter quam mirabiliter ab invicem ligna distinguuntur, ut nullam penitus sentiret vel modicam laesionem. Interim cum custodes iussu divino detinerentur sopore, illaesus exinde et ad locum festinans, liberationis suae gratias agens, populis cunctis qui aderant devotionis et laudis materiam demonstravit. [*idem*, 146-147, lines 402-413]

<sup>32</sup> The Chateau-Verdun, 70 miles from Toulouse, was rebuilt in 1741, still exists and is being renovated. The medieval castle had high towers with cliffs below but the river in the valley is the Aston.

<sup>33</sup> *Incarceratus liberatur.* Monachus quidam del Mas, tholosanensis diocesis, qui Thomas Gracio nuncupatur, cum apud Castrum Virdunum iniuste captus detineretur ab hostibus eminentiori loco turris fortissimae, firmiter obseratus, ad humanum auxilium ... refugium unde haberet, ad Stellam Maris se totum devotus speculator convovit. Quid faceret cum firmiter, sicut dictum est, clausus exitum nullibi prospiceret, et in pede turris altissimae circumfluentem Garonam fluvium, necnon rupem cui turris innitebatur non minus horribiliter consideraret? Et tunc in tali angustia positus, postquam ad locum istum se venturum promisit, beatae Dei genitricis misericordiam tamquam ancoram spei firmiter brachiis fidei et devotionis amplexans, facto signo crucis, super rupem saltavit et deinde ad transnatandum fluvium viriliter se exponens, per molendina plurima, viam sequens praecipitem nimis et periculosam, tandem ad optatum portum gloriosae Stellae praesidio suffragante pervenit et ex toto liberatus et illaesus evasit.” [*idem*, 147, lines 420-435].

of the others Mary is shown standing.<sup>34</sup> Now the icon has been restored, it can be seen that Mary is also seated in the previous miracle picture no. 7 (fig. 9) and the following two miracle pictures, nos. 9 & 10. In many of the other pictures, Mary is shown under a trilobal arch, the same background as in the main panel, although it is not always easy to distinguish whether she is seated or standing. Sadly, the images of the Virgin Mary have suffered most from the ravages of time and in many of the miracle pictures little remains of her figure.

Bale's list contains only a few instances of persons being cured of demonic possession. The following three examples illustrate this type of miraculous cure.

*Madman released.* Now after this, a certain man from Isle [de Toulouse] came with a young boy who suffered from a disturbed mind. When he had brought him to this chapel and offered a prayer, the boy was restored to health and so he took him back home full of joy.

*A demoniac is cured.* A certain cobbler in the city of Toulouse named Elias was plagued by a very evil demon, so that six men could hardly hold him down. When he was brought into the chapel, on the Tuesday before the Birth of the Lord, he was completely cured.

*A possessed person released.* A certain wicked woman from Saint-Gaudens, while engaged with spells and evil deeds, became possessed by the worst type of demon. When she entered into the chapel, she began to cry out and shout that she had a snake in her body. Then, while she was tortured by the demon with horrible gyrations, she was encouraged by everyone that she should make confession of her sins. By divine command, she confessed all her wickedness in front of everyone, and immediately the demon, unable to tolerate the humility in her confession, exited from her mouth, leaving behind a trace of blood and, blessed by the mercy of God, she was completely cured and returned full of joy to her own home.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> WOLLESEN, "The Carmelite Mary from the Hagia Sophia", 108.

<sup>35</sup> "Insanus liberatur. Post haec autem et homo quidam de Insula filium suum quemdam iuvenem insane mentis affectum, cum ad dictum oratorium deduxisset, praemissa oratione sanum recipere meruit et sic ad propria cum gaudio remeavit. [STARING, "Miracles of Toulouse", 140, lines 152-156]

*Demoniacus curatur.* Quidam sutor in civitate tholosana Helias nomine a demonio pessimo vexabatur, ita quod vix six homines possent ipsum retinere. Qui dum in oratorium adductus fuisset, feria tertia ante Natalem Domini perfecte curatus est. [*idem*, 142, lines 253-256]

*Obsessa liberatur.* Malefica quaedam de Santio Gaudentio, dum sortilegiis et malis operibus esset intenta, a demonio pessimo correpta est. Quam dum ad oratorium adduxissent, clamare coepit et dicere, quod haberet serpentem in corpore. Interim dum miserabili circumvolutione torqueretur a daemone, hortatur ab omnibus, ut peccata sua confessione purgaret. Quae dum nutu divino cuncta maleficia sua coram omnibus

**Miracle 9: (Title lost: “Here sufferers from dropsy are cured?”) – (fig. 11)**

This illustration has lost its inscription and so the type of cure being depicted is not named. From the posture of the sufferers and the removal of their upper clothing, it would seem that the individuals are suffering from dropsy but this complaint is not mentioned explicitly in the list of miracle cures.<sup>36</sup> However, there are a few entries in Bale’s list which might fit this illustration.

*A sufferer from the stone is released.* A certain poor cleric afflicted by the stone was tormented by a most terrible pain beyond all measure and human imagination, from which, for nine days, he was never or rarely released due to the obstruction to his natural movements. Having made a vow that he would come to the chapel of the blessed Virgin, there was immediately a movement of that remote blockage and he was at once cured from all his infirmity.

*A sick man is cured.* A certain P[eter] from Sentihaco in the diocese of Toulouse, suffered from a serious illness which is called commonly a “mal gros”, [i.e. syphilis] so that the doctors despaired for his life. Having made his confession and received communion, on the advice of a priest, he made a vow to travel to this chapel and was completely cured and restored to his original good health.

*An incurable wound is healed.* Meanwhile there occurred an event of great wonder to a certain John from Mas-Saintes-Puelles. He had received an exceedingly ulcerous and swollen wound around his groin from which he could get no relief from the remedies of any of the doctors but rather it became much worse. And so, after having come to the chapel and having spent some nights there in vigils and prayers, he fell asleep and recovered his full health, so that the pain and the wound were both cured, his skin made whole and his flesh completely cured except, however, to show the mighty power of the Mother of God, a small scar remained as a witness to his cure.<sup>37</sup>

---

propalaret, statim daemon confessionis humilitatem ferre non sustinens, per os exivit, vestigio sanguinis derelicto, et Dei succurrente misericordia ad plenum curata, gaudens ad propria remeavit. [*idem*, 141-142, lines 218-227].

<sup>36</sup> ELIADES, “*Enthroned Virgin Mary and Child*”, 70.

<sup>37</sup> “*Calculus passus liberatur*. Clericus quidam pauper calculosus, cum supra modum et super aestimationem humanam pessima torqueretur, ita ut per novem dies numquam vel raro propter oppilationem fo. 94v meatus naturae debitus solveretur, voto prius emisso quod ad oratorium beatae Virginis perveniret, quasi in momento penitus impedimento remoto, statim fuit ab omni infirmitate curatus. [STARING, “*Miracles of Toulouse*”, 146, lines 373-378].

*Infirmus liberatur.* Quidam P. de Sentihaco tholosanensis diocesis infirmitate pessima, quae vulgariter mal gros dicitur laborabat, ita quod de eius vita medicus desperaret. Qui facta confessione et communione percepta, postquam de consilio sacerdotis



### Miracle pictures – Group 3

The remaining illustrations, nos. 10-16 (figs. 12-18), describe miracles or events which do not feature in the text preserved by John Bale. There could be various reasons for this. The most likely explanation is that these illustrations are based on events which occurred after Bale's list ends, i.e. after August 1265. One can assume that there were later lists of miracles covering the years 1266, 1267, etc. Alternatively, the painter of the icon could have been given details of some of these miracles from the Carmelites involved in the commissioning of icon or from other sources.

The illustration portraying ships being rescued from storms at sea (n. 10 – fig. 12) could easily refer to ships going to and from the Holy Land, as there are soldiers on the upper rear deck. With Cyprus on the main route to Acre, this illustration could refer to a local event. However, Toulouse was a significant city on the trading routes from Europe to the East and many of its merchants had business interests overseas.<sup>38</sup> A legend grew among the Carmelites that St. Louis had been caught by a storm off the coast of the Holy Land and his ship was only brought safely into harbour after he had offered a prayer to the Virgin Mary. Once in Acre, the king visited the Carmelite hermits on Mount Carmel and impressed by their devotion, he brought a group of them back to found a house in Paris. However, the earliest account of this Carmelite legend is c1385 and so it is unlikely to be the subject of the icon miracle.<sup>39</sup> In fact, the storm took place during St Louis' return to France when his ship was near Cyprus in 1254 and the Carmelites did not arrive in Paris until 1256, two years later.<sup>40</sup>

---

vovit se ad istud sanctuarium profecturum, ad plenum convaluit et restitutus est pristinae sanitati. [*idem*, 146, lines 396-402]

*Vulnus immedicabile sanatur.* Accidit interea res multum admirabilis cuidam Iohanni dicto de Manso Sanctarum Puellarum. Cum eum circa partes inguinis crepaturam vulneris ulcerosam nimis et turgidam sustineret, nullo tamen medicorum unquam consilio succorsum inde habuit, sed magis in deterius profecit. Cum ergo ad oratorium pervenisset et ibidem aliquamdiu in vigiliis et orationibus pernoctasset, post immissum soporem ita ad plenum convaluit, ut dolore simul sospito cum vulnere, cutis integra et caro sana penitus permaneret, excepto dumtaxat, quae ad declarandam Deiferæ virtutis potentiam, cicatrix quaedam pro signo curationis remansit." [*idem*, 146, lines 194-204].

<sup>38</sup> Cf. WOLFF, P., ED., *Histoire de Toulouse*, Toulouse: Editions Privat, 1974 156ff.

<sup>39</sup> FELIP RIBOT, *The Ten Books on the Way of Life and Great Deeds of the Carmelites*, ed. and trans. R. COPSEY, Faversham: St. Albert's Press, 2005, 138-139.

<sup>40</sup> The storm during St Louis' return to France is described in Joinville's *The Life of Saint Louis*, in M. SHAW, trans., *Joinville and Villehardouin, Chronicles of the Crusades*, London: Penguin Books, 1963 318-320. Joinville was with the king on this voyage and he makes no mention of Carmelites accompanying the king.

Unlike the earlier illustrations which portray groups of persons suffering from the same illness or malady, the majority of the remaining illustrations tend to focus on unique and memorable examples of divine intervention. So there are illustrations which portray a cleric who had his amputated hand replaced (no. 12), a man freed from being trapped under a millstone (no. 13), a drowned boy brought back to life (no. 15) and an infant born without a head is healed (no. 16).

**Miracle 9: “Here Our Lady appears to many in a pear tree” – (fig. 11)**

This miracle is usually regarded as a later embellishment added to the account of the miracle of Toulouse as it is not mentioned in the earliest surviving records. Until now, the first account of this apparition was found in the final chapter of the Carmelite John of Hildesheim’s *Dialogum sui ordinis inter directorem et detractorem*, written in 1374. His description reads as follows:

First you should know that in the city of Toulouse in the famous Occitan region where at that time we did not have a foundation, there lived a Jew who was extremely rich; and many did business with him because he was considered one of the most honourable of men. This man had a fruit tree near to his house to which he often went when he wished to relax. While he was walking alone there in the garden, enjoying the delightful beauty of the tree, when he saw a most lovely vision of a young girl at the top of the tree, holding a child in her arms. For a while, he remained astonished but when he took a ladder and made to climb the tree, the vision disappeared. However, once he had descended, he saw the vision again at the top of the tree, although when he tried to climb up again it disappeared. After the Jew had done this many times, night came and he remained sleepless, not knowing what it signified. Now there was in that town a certain priest of great holiness and reputation who was particularly devoted to the blessed Virgin; his fame was not unknown to this Jew and so the Jew went to him secretly and related what had happened. The priest replied: “This is a true sign that the glorious Virgin Mary wishes to have perpetual devotion offered on your land, on which blasphemy has often been committed.” The Jew said: “What should I do then?” Under divine inspiration, the priest replied: “The brothers of the blessed Virgin Mary do not have a convent anywhere in the town; so you will give your land to them and, after being baptized, you will enter the Order.” After the Jew had thought about all this, he fulfilled every detail. So, the brothers were called and they came and accepted the site; and the Jew with his wife and children were baptized. The brothers had the place consecrated in secret and then they erected a bell which they rang...<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> The Latin text is given in Appendix IV.

There are some significant differences between the picture on the icon and John of Hildesheim's account. In the icon, the tree is called a pear tree (*pirum*) whilst Hildesheim calls it a fruit tree (*pomerium*) which is an easy mistake in abbreviated medieval Latin. In the icon, the appearance of the Virgin Mary is witnessed by a large crowd whilst in Hildesheim, the vision is seen only by the Jew who owns the orchard. Hildesheim seems unaware that the Carmelites already had a church in Toulouse at Férétra and he assumes that the site for the Carmelites' new house was given by its Jewish owner, whereas contemporary records reveal that the site for their new convent was purchased for the Carmelites by a group of townsfolk.

Although John of Hildesheim was a well known literary figure in his day,<sup>42</sup> it would be unwise to place too much trust in the accuracy of his account which he must have heard during his travels in the south of France. In the same chapter of his book, he describes the miracle of the Finding of the Relic of the True Cross by the Carmelites in Montpellier which took place around 1320. In Hildesheim's account, he describes how, after a severe storm, a Relic of the True Cross, a precious object in the town, was blown out into the flooded countryside. The clerics and other religious orders in the town were unable to pull the relic clear from the mud and it was not until the Carmelites arrived that they were able to free it and carry it back to their house. However, Hildesheim's account is considerably different from the report of an official inquiry made by the bishop in 1390. At the inquiry, the surviving witnesses of the event described how bright lights were seen in the sky and when they went into the Carmelite church, the Relic was found lying on the main altar.<sup>43</sup>

Of course, miracle stories and other legends tend to develop over time and become embellished and more miraculous. Hence, it had been assumed that John of Hildesheim's account of a vision of the Virgin Mary in a tree was an example of this process as it is absent from all the surviving contemporary records. However, its appearance on the Carmelite icon now shows that there was an early version of this story circulating before 1287, i.e. when the Carmelites changed their cloak.

---

<sup>42</sup> John of Hildesheim's most famous composition was his *History of the Three Kings of Cologne* which was translated into many languages and widely read, e.g. SCHAER, F., ED., *The Three Kings of Cologne*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 2000.

<sup>43</sup> STARING, A., *Medieval Carmelite Heritage*, Rome: Edizioni Carmelitane, 1989, 388: a French translation of the bishop's inquiry is printed in ANTOINE-MARIE DE LA PRÉSENTATION, *Le Carmel en France*, Toulouse: Imprimerie du Centre, 1936-, i, 141.

The second part of John of Hildesheim's account describes the miraculous release of the Carmelites from their house:

When the local official of the king of France, the captain of the town, heard this, he came and ordered the brothers to leave. When they refused, he erected an enclosure around them and sealed them in. They were left with no food except that which, through the grace of Mary, devout men brought them during the night by the means of ladders or other secret ways. Fulfilling by this work of mercy, what was said: "I was in prison and you visited me." Now we have an antiphon which begins "Hail star of the morning" which we sing in the morning at lauds, which contains these words "You bring us in this prison the warmth of the sun". When, as was the custom, they were singing this devoutly, with eyes raised up to the image of the blessed Virgin, all that preventing them from going out fell down, just like the walls of Jericho fell down. As for the captain, who had sealed them in, his eyes fell out of their sockets and hung by the nerves down by his jaws. When they related to the captain what had happened, he replied: "Good, I have my reward." Then he arranged to be led to the brothers' place and, prostrating himself before the altar, he begged their prayers. Immediately, the brothers invoked the blessed Virgin Mary and sang the "Hail holy queen". When they reached the line "Turn then thine eyes of mercy towards us", in front of everyone watching, the eyes of that captain were suddenly returned to their pristine state. Then the captain entered the Order bringing with him all his wealth. From thence, the blessed Virgin began to work many miracles and she continues to do so now, as everyone knows who lives in those parts. And in that place, a grand convent was built in honour of the most blessed Mary, Mother of God, whose name be blessed for evermore.<sup>44</sup>

This account of the punishment of the captain (not the magistrate's son as elsewhere) who enclosed the Carmelites is another embellishment found in John of Hildesheim but absent from earlier accounts. A later 16<sup>th</sup> century account of this story has the magistrate's son punished by his head being turned back to front and who, when he is cured, uses his wealth to build a fine stone gateway for the Carmelites opening on to the main street.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> The Latin text is given in Appendix IV.

<sup>45</sup> BENOÎT, G., *Solemnis ac perutilis Repetitio c. Raynutius extra de testa*, Lyons: in calcographia Ioannis Remy, 1522, fo. lxxviii.

## The Main Panel

### The Carmelite cloaks:

The significance of the striped cloaks, revealed during the restoration of the icon has been already noted. However, although the formal changeover to a white cloak took place in 1287, there was a lengthy process leading up to the change. The striped cloak was not popular among the Carmelites or the common people.<sup>46</sup> There is a record of Alphonse de Poitiers giving alms to the “fratres de Carpistris Tholose” (the friars with the striped cloaks of Toulouse) on 6 July 1268 and again to the “fratres de Scarpistris Tholose” on 15 August 1269.<sup>47</sup> In Paris, the Carmelites were called the “Striped Brothers (frères barrés)” and one of the streets still bears their name. This title aroused some rude comments from bystanders in France as “barrés” had connotations of illegitimacy. Hence, at the general chapter of the Order held in Pavia in 1284 a request was made to Pope Honorius IV for the Carmelites to adopt a cloak of one colour, which the Order’s cardinal protector, Gervasio Giancoletto, passed to the pope who gave permission. Unfortunately, Honorius IV died on 3 April 1287 but the cardinal protector informed the Carmelites that his permission was still valid and the general chapter held in Montpellier that year decided unanimously on 23 July to adopt a white cloak. Hence for the icon, a *terminus ante quem* for the painting would realistically be c1284, i.e. before the start of the process for a change of cloak.

The painting of the friars on the icon is particularly significant for Carmelite historians as it is the only representation that survives of Carmelites wearing their striped cloaks, which was painted whilst these cloaks were still being worn (fig. 20). All the other pictures of Carmelites in striped cloaks were painted long after 1287.<sup>48</sup>

The Carmelite figures on the icon reveal that the original striped cloak which they wore did not have a hood or a cappuce to cover the shoulders. When the white cloak was introduced, it came complete

---

<sup>46</sup> See PASTOUREAU, MICHEL, *The Devil’s Cloth. A History of Stripes*, New York: Washington Square Press, 1991 7-12.

<sup>47</sup> MOLINIER, A., *Correspondance administrative d’Alfonse de Poitiers*, Paris: Imprimerie Nationale, 1894-1900. 2 vols., i, 534 no. 832; ii, 73 no. 1324.

<sup>48</sup> The two earliest examples are Pietro Lorenzetti’s altarpiece for the Carmelite church in Siena, 1329 and an illumination in a Bible in the British Library MS. Royal 1 D I, dated c1350-1375. For a detailed account of the Carmelite habit, see BOAGA, E., “101. Carmelitani”, in G. ROCCA, ED., *La Sostanza dell’Effimero. Gli abiti degli Ordini religiosi in Occidente*, Rome: Edizioni Paoline, 2000, 369-375.

with a white hood and cappuce which replaced the brown hood and cappuce worn over the tunic and scapular inside the priory. In the small miracle picture on the icon, where the Carmelites are in the chapel, the brown hoods can be clearly seen protruding over the striped cloak (fig. 19). The icon also settles a long-debated topic among Carmelite historians as to which way the stripes went. The cloaks portrayed on the icon have vertical stripes. Other later representations, from after 1287, have the stripes sometimes horizontal (Lorenzetti) or diagonal (reconstruction in *La Sostanza dell'Effimero*). (For the modern habit see fig. 21). The portrayal of the friars on the icon leaves one question unanswered. The traditional view was that there were seven stripes on the cloak but it is difficult to estimate the number from the illustrations on the icon. The best estimate from the icon would be that there were only four or five stripes.

### **The portrait of the Virgin Mary:**

The portrayal of the Virgin Mary in the icon is described as *Skepe* or “shelter” or, in the West, the Virgin of Mercy. In this type of icon, Mary sits holding Jesus with her left arm and spreads her cloak over a group of supplicants, (the Carmelites in this instance) on her right side whom she is protecting. The Cypriot icon is unique among surviving Carmelite icons from the 13<sup>th</sup> century. All the other icons from this period are found in Italy and are of the type called *Eleusa*, or “Our Lady of Tenderness” where the Mary embraces Jesus close so that their faces are touching, such as the famous *La Bruna* from Naples, painted before 1268 (fig. 22).<sup>49</sup>

The question which needs to be asked here is why the Carmelites who commissioned this icon chose this representation of the Virgin Mary. Jaroslav Folda and Jens Wollesen raise the question of whether the icon is designed as a miraculous image, as a painting to be venerated. Wollesen, in his study of the icon, writes; “... are we confronting an actually existing, miraculous cult image? Is it the same as this panel, or does it refer to a miraculous panel at a different location?”<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> The other three surviving Carmelite icons from the 13<sup>th</sup> century are *La Madonna del Carmine*, S. Martino ai Monti, Rome late 13<sup>th</sup> cent.; *La Madonna del Popolo*, Brancacci Chapel, Florence before 1299 and *La Madonna del Carmine detta 'dei Mantellini*, Siena 1275-1285. [BOAGA, “S. Maria dei Carmelitani”, 656-658, 685-688 figs. 1-4; CANON, J., “Pietro Lorenzetti and the History of the Carmelite Order”, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 50 (1987), 19-21, figs. pp. 4-5].

<sup>50</sup> FOLDA, “Crusader Art in the Kingdom of Cyprus, c1275-1291”, 221; WOLLESEN, “The Carmelite Mary from the Hagia Sophia”, 108.

As the miracle pictures on either side of the icon refer to events which took place in Toulouse, then the inspiration for the painting comes from there.

As mentioned above, the chronicle of Trenqua claimed that the Carmelites who made the foundation in Toulouse came from the Holy Land and brought with them an "*imago*" (image or statue) of the Virgin Mary. From the surviving early documents, it is clear that, in their first site in Férétra, the Carmelites had an image of the Virgin Mary which attracted devotees.<sup>51</sup> Presumably this image was moved to the new site within the walls when they Carmelites took up residence there in 1264. Jean-Marie Sansterre claims that:

It is moreover reasonable that there was on the holy altar of the Virgin in the house of the Carmelite brothers or near to it a representation of the titular perhaps under the name of *Our Lady of Carmel*, as she is called in one of the miracles.<sup>52</sup>

Fortunately one possible representation of this image has recently been discovered in England. In 1983, as a result of excavations in Swan Lane, London, near the medieval port of the city, a pilgrim's badge made of pewter was found which came from the Carmelite shrine in Toulouse (fig. 23). This badge, now held in the Museum of London, has been dated to the late 13<sup>th</sup> cent.<sup>53</sup> The badge has a figure of the Virgin Mary at the centre, seated on a throne or chair with the infant Jesus seated on her right knee. On either side of her are representations of two cures taking place. The one on the left shows a person possessed by a demon being exorcised and the devil coming out of their mouth. On the right hand side a cripple is cured and rising

---

<sup>51</sup> STARING, "*The Miracles of Toulouse*", 128-129: The chapel at Férétra has been restored and since 1980, it has been by the Society of St Pius X. An old wooden Gothic statue of the Virgin Mary was found some years ago in the attic of one of the houses in the parish. It has been claimed that this could have been the statue brought from Palestine and a modern replica has now been placed in the church. However, there is no supporting evidence and a wooden Gothic statue coming from the Holy Land at this period seems very unlikely.

<sup>52</sup> "Il est pourtant vraisemblable qu'il y avait sur le *sanctum altare* de la Vierge *in domo fratrum de Carmelo* ou près de celui-ci une représentation de la titulaire, peut-être individualisée comme la *Domina de Carmelo*, telle qu'elle est appelée dans un des miracles." [SANSTERRE, J.-M., "*Images sacrées, reliques, sanctuaires en Occident. Notes de recherche, 8-16*", *Revue belge de philologie et d'histoire d'Histoire / Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis* 94:4 (2016), 1058].

<sup>53</sup> <https://collections.museumoflondon.org.uk/online/object/284882.html> accessed 1 March 2019: LASSURE, J. M., ET VILLEVAL, G., "*Un insigne de pèlerinage des Grands Carmes de Toulouse découvert à Londres*", in *Archéologie du Midi Médiéval* 5 (1987) 176-178: STARING, "*The Miracles of Toulouse*", 145.

up, leaves his crutches behind. Underneath a Carmelite friar kneels in prayer. Around the badge, there is the inscription:

+S[IGNUM]:BEATE:MARIE:DE:MONTE:CAMELI:THOL[OS]E”  
 (“Sign of the blessed Mary of Mount Carmel of Toulouse”).

The portrayal of the Virgin Mary on this badge is very similar to her image on the icon, both represent her as sitting on a throne holding Jesus in her left hand, which adds another indication of a link between the icon and Toulouse.

However, it is not clear whether the Toulouse “image” of the Virgin Mary was a painting or a statue. Most likely the image was a statue as no surviving 13<sup>th</sup> century Carmelite paintings of the Virgin Mary from the northern part of Europe have been traced and it seems that statues were the preferred option. There is a miracle story copied by John Bale during his stay in Toulouse which may help here. This story describes a robbery in the Carmelite chapel and the two twin brothers who rescued the stolen object, a statue. The account reads:

One day, some men of a most evil disposition entered the convent of the Carmelites in Toulouse and stole a silver statue, which attracted great crowds of people who came because of the miracles which took place there. When these men came to the bridge, one mile outside the city, they found it impossible to go any further. Afraid of being arrested, they threw the statue into the river. and so, disappointed, they fled. But the statue, contrary to the nature of silver, did not sink but floated on the waters to a village, three miles distance from the city. There two young boys, twin brothers, of a noble family, were playing together while their mother was washing their clothes, and these twins, on seeing the statue, brought it to the attention of their mother. But in spite of the many attempts that their mother made in order to get closer to grasp the statue, each time it floated further away. Then, at last, by a miracle the statue gave itself into the hands of the boys who carried it back to their home. There the mother placed the statue in a most secret place in the cellar. But the [Carmelite] brothers hearing that the statue had reached that far, arrived accompanied by a great crowd of people, and in a solemn procession led by the bishop, they carried the statue with great reverence back to its proper place.

Once there, the aforesaid mother presented her two sons to be clothed in the religious habit. Afterwards they developed into two great men, whose names were Raymond and William Durand, said to be from the village of Blenachus.”<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> “-Quodam tempore quidam perditissime vite homines accedentes conventum Carmelitarum Tholose ymagine argenteam, ad quam, propter miracula que fiebant erat



From the biographical details that we have for these two brothers who joined the Order after the miracle, an approximate date for the miracle would be c.1270-1280. The village of Blenachus is probably Blagnac, now a suburb of Toulouse, and the river was the Garonne. The silver statue “which attracted great crowds of people who came because of the miracles which took place there”, would seem to be the statue of the Virgin Mary venerated in the Carmelite chapel in Toulouse. So a tentative conclusion is that the “image” of the Virgin Mary was a silver or silver-plated statue. If this was the statue, reproduced on the pilgrim badge, then the statue portrayed the Virgin Mary seated on a throne with the infant Jesus on her left hand, which is the same image as that on the Carmelite icon in Nicosia.

There is one noticeable difference between the statue in the miracle story and the image of the Virgin Mary on the icon and that is that the statue in the miracle story is described as silver (or silver-plated) whereas the Cypriot icon has the Virgin Mary painted in gold. This difference is probably due to artistic reasons as a silver statue is rarely ever painted; it is the precious metal which conveys the honour paid to the Virgin Mary. On the other hand, an icon is the ideal surface on which to use vibrant, dramatic colouring. The canvas backing has little intrinsic value itself. Covering the Virgin Mary in silver might be more in accord with the statue but does not stand out so much as a gold covering. As Folda has pointed out, the middle of the thirteenth century was marked by a significant development in the depiction of the Virgin Mary on icons through “gold highlighting” or chrysography. And, referring to the Carmelite icon, he states:

It is remarkable because both the figure of the Virgin and the figure of the Child wear garments completely of gold; it is also remarkable that

---

*magnus populi concursus furati sunt. Qui venientes ad pontem ultra civitate ad unum milia non poterunt ulterius progredi, timentes idem capcionem, ymaginem in fluvium proiecerunt, et sic tristes abierunt, ymago vero contra naturam argenti amisse pondere natavit super aquas ad pagum, qui tribus milliaribus a civitate distat. Ubi due pueri, fratres germani, nobiles genere, mutuo colludebant prope matrem vestes ablumentem, qui visa ymagine matrem interpellabam. Et quanto plus approquinquavit mater ut ymaginem caperet, tanto plus retrocessit, varijs vicibus. Tandem vero miraculos dedit ymago in manus puerorum, qui eam domum deportabant. Mater vero in secreciori loco ymaginem posuit, in archa sua. Audientes vero fratres ymaginem esse illic venerunt illuc cum maxima multitudine populi, et cum processione solenni, assistente episcopo, ymaginem cum magna reverencia perduxerunt ad locum. In quo mulier prefata ambos filios induendos optulit virgini gloriose, qui postea evaserunt in magnos viros, horum nomina fuerunt Raymundus et Guillermus Durandi, Pagus vero Blenachus dicitur.” [BL, Ms. Harley 1819, fos. 99v; 117r-v].*

both the Virgin and Jesus wear golden crowns, a decidedly western iconography! These paired characteristics are otherwise virtually unknown in Byzantine or Crusader icon painting of the Virgin and Child enthroned.<sup>55</sup>

With the development of chrysography, it is easy to see why a talented artist on Cyprus would use this technique even if it did not exactly match a silver statue in Toulouse, of which he had probably only seen a sketch or a pilgrim's badge.

### **The purpose of the icon:**

There has been some discussion by scholars as to what function the Carmelite icon would have served in a church. Such an icon could have simply been attached to a wall or placed in an alcove where it would have inspired the devotion of the faithful or was there a special role for such an icon. Jaroslav Folda, Michalis Olympos and other scholars has argued persuasively that the Carmelite icon would have been designed to be placed on or hung behind one of the prominent altars in a Carmelite church.<sup>56</sup> A later 14<sup>th</sup> century altarpiece by Pietro Lorenzetti illustrates this role well. The Lorenzetti altarpiece was painted for the Carmelite church in Sienna in 1329 and contains a central panel where the Virgin Mary is seated on a throne, like in our Carmelite icon, holding Jesus with her left hand. On either side of the Virgin there are the prophet Elijah and St. Nicholas, and in the outer panels, there are figures of Elisha, John the Baptist, St. Agnes and St. Catherine. Along the bottom are scenes from early Carmelite history, e.g. the dream of Elijah's father, the hermits at the well on Mount Carmel, the receipt of the Rule from the Patriarch Albert, the approval of the Rule by pope Innocent IV, and the permission to change the cloak by pope Honorius IV.<sup>57</sup> Such an altarpiece placed on or behind the altar in the Carmelite church in Siena would have served as a medieval teaching-aid. The figure of the Virgin Mary could have acted not only as a focus for devotion but also it recalled the title of the Carmelites as the "brothers of the blessed Mary of Mount Carmel". In a similar way, the positioning of the Carmelite icon, either behind the

---

<sup>55</sup> FOLDA, J., *Byzantine Art and Italian Panel Painting: The Virgin and Child Hodegetria and the Art of Chrysography*, New York: Cambridge Univ. Press, 2015 xxi-xxii,

<sup>56</sup> FOLDA, "Icon to Altarpiece", 135-138; OLYMPOS, "Stripped from the Altar, Recycled, Forgotten: the Altarpiece in Lusignan Cyprus", in *Gesta* 53:1 (2014), 48-50, 55-56, 59.

<sup>57</sup> CANNON, "Pietro Lorenzetti", 22-24.

altar or alongside, would have greatly enriched any chapel. Also, the icon would have illustrated to the faithful all the wonderful miracles which had been worked through the intercession of the Virgin Mary.

### **The intended destination of the icon:**

If the Carmelite icon was intended as an altarpiece to be placed or hung behind an altar then the question arises as to what was its intended destination. There have been a number of suggestions, such as the chapel of the Carmelites on Mount Carmel, the Carmelite church in Nicosia, or the cathedral church in Nicosia.

**The Carmelite chapel on Mount Carmel:** this is a romantic idea especially as early in the 1260's the Carmelites had begun to build a "sumptuous new monastery" in the Wadi on Mount Carmel where the Order started. In 1263, Pope Urban IV had granted an indulgence of 100 days to all who contributed to the work.<sup>58</sup> However, there are no references to Mount Carmel on the icon and if it was destined for the chapel there then one would have expected at least some images which resonated with the mother church of the Carmelites, such as the miracles associated with Elijah, the prophet of Mount Carmel, or the giving of the Rule by the patriarch Albert c1212.

**The Carmelite chapel, Nicosia:** for many of the scholars who studied the icon before it was restored, Nicosia was the intended destination and this was the view of Carmelite historians as well. However, following the restoration, there are some serious reasons against such a supposition.

Firstly, it is important to understand that the presence of the Carmelites in Cyprus was quite different from that of the other mendicant and monastic communities there. The Carmelites were still a small Order, receiving their Rule only c.1212 and it was not until c.1238 that they made their first foundation outside the Holy Land. They settled at Fortamia, that was in or near the present-day village of Karmi, just under 10 miles from the port of Kyrenia on the north coast of Cyprus.<sup>59</sup> This foundation was made, most probably, as a

---

<sup>58</sup> *Bullarium Carmelitanum*, E. MONSIGNANO, ED., Orléans: J. Rouzeau and M. Couret de Villeneuve, 1715, i, 28-29; FRIEDMAN, E., *The Latin Hermits of Mount Carmel*, Rome: Teresianum, 1979, see chap. 8.

<sup>59</sup> OLYMPIOS, MICHALIS, "Networks of Contact in the Architecture of the Latin East: The Carmelite Church in Famagusta, Cyprus and the Cathedral of Rhodes", in *Journal of the British Archaeological Association* 162:1 (2009), 57.

potential refuge due to the increasing threat of the Moslem forces around Acre but, within a short time, it also provided a convenient staging post for Carmelites travelling back to their home countries in Europe. Very soon after the foundation of Fortamia, the Carmelite hermits began to make foundations in Europe, e.g. Messina (c1238), Aylesford & Hulne in England (1242), Les Aygalades, Montpellier (c1244), Pisa (1249), etc. By 1260, there were a total of 32 communities, of which three were in the Holy Land (Mount Carmel, Acre, and Tyre) and one in Cyprus (Fortamia). Unlike the other Orders, which came to Cyprus from Europe, the Carmelites were expanding in the other direction, moving from the Holy Land westwards. It was probably due to the inspired leadership of the prior general Simon Stock, who led the Order from c1258 to his death in 1265 and his successor Nicholas the Frenchman, that the Order doubled its number of foundations between 1260 and 1270 (up to 69 houses). In this period, with Nicosia only just beginning to establish itself, it is difficult to see how the few Carmelites in Cyprus would have had the resources to fund such a major costly project as the large Carmelite icon.<sup>60</sup>

It can be argued that the commissioning of the icon was paid for by wealthy lay supporters of the Carmelites in Cyprus. However, wealthy donors regularly seek some recognition of their generosity, normally an image of them kneeling piously in one of the bottom corners. This is what happened in the similar icon, destined for the church of Saint Nicholas tis Stergis. In that icon, the donor, a crusader knight and his wife and daughter, are portrayed on their knees on either side of Nicholas' feet.<sup>61</sup> The Carmelite icon, in contrast, shows no signs of any donors. Also it should be noted that the Carmelite house in Nicosia, founded at the earliest, during the 1260's, would have still been under construction at the time of the painting of the icon, and financing the buildings would have been its first priority.

Another possibility that has been suggested is that the commissioning of the icon was due to some French Carmelites from Toulouse coming to join the community in Nicosia and that they brought with them their devotion to the Virgin Mary and the miracles of Toulouse. This appears a reasonable proposal but it is very unlikely to have happened at this period, i.e. the 13<sup>th</sup> century. Firstly, the movement of

---

<sup>60</sup> For a general introduction to the early years of the Carmelite Order, see SMET, J., *The Carmelites*, Darien, Illinois: Carmelite Spiritual Center, 1975-1985. 4 vols., Vol. I: ca. 1200 until the Council of Trent rev. ed. 1988. Some of the details quoted, though, are from the present writer's own researches.

<sup>61</sup> *Maniera Cypria*, 59.

Carmelites at this time was not from Europe to Cyprus but rather the reverse, from the Holy Land to Europe. Life was becoming dangerous for the hermits on Mount Carmel and so they were returning to their home countries in Europe. Their foundation at Fortamia in Cyprus, offered a safe refuge as the situation in the Holy Land worsened (as when the hermits were forced to abandon Mount Carmel during the attacks by the Arabs led by Baybers in 1265-1266). Clearly, some of the hermits would have stayed in Fortamia for the remainder of their lives or formed part of the new community in Nicosia. However, the large majority of the hermits leaving the Holy Land continued their travels back to Europe. The Carmelite house in Toulouse, one of the earliest foundations in France, had itself only been established in the mid 1250's. So, for the period around 1270, the focus of the community in Toulouse was on the establishment and expansion of the Order in the south-west of France. It is possible that a few individual Carmelites from the West made pilgrimages back to the Holy Land but these would have been devout individuals and there is no evidence of any "reinforcement" of the houses in Cyprus from France.

A more weighty argument against the idea of devotion to the miracle of Toulouse in Nicosia is that shrines and pilgrimages at this period were very much a local phenomena. As Jonathan Sumption points out in his *The Age of Pilgrimage*:

"... the first result of the popularization of the cult of the Virgin during the eleventh and twelfth centuries was that the cult became 'localized' in a number of relatively new shrines. Pilgrimages did not, of course, supersede other forms of devotion to the Virgin, but they were the principal means by which that devotion was expressed by uneducated people. These people did not see the Virgin as the ubiquitous power, uncramped by time or place, who was venerated by St. Anselm or St. Bernard. To them she was Our Lady of Chartres or Our Lady of Soissons and the distinction between them loomed large in the eyes of contemporaries. The author of the *Miracles of Our Lady of Chartres* tells of a lady of Audignecourt who was cured of a skin disease by praying to the Virgin. As she was about to set out for Notre-Dame de Soissons to give thanks, the Virgin appeared to inform her that it was by Notre-Dame de Chartres that she had been healed...."<sup>62</sup>

Although the Toulouse miracle took place in the 13<sup>th</sup> century, Sumption's observation is still valid. For example, it is not until the

---

<sup>62</sup> SUMPTION, J., *The Age of Pilgrimage. The Medieval Journey to God*, New Jersey: Hidden Spring, 2003, 64.

15<sup>th</sup> century that Carmelite devotion to the Scapular Vision becomes a widespread phenomena, paralleled by the popularity of the rosary among the Dominicans, etc.<sup>63</sup> Similarly, the proliferation of “Lourdes grottos” around the churches and parishes in the Catholic Church is a modern phenomena. Hence, any Carmelite attempt to create a centre of devotion to the Virgin Mary in their Nicosia church in the 13<sup>th</sup> century would have focussed on local signs of her miraculous powers and none of these are present on the Carmelite icon. Other Carmelite shrines in the medieval period, such as the relic of the Holy Cross in Montpellier in France, Our Lady of Doncaster in England or Our Lady of Piasek in Krakow, Poland, were local devotions which encouraged pilgrims to travel long distances to come to their shrines.

**Toulouse:** The logical destination for the Carmelite icon would have been the Carmelite chapel in Toulouse where the statue of the Virgin Mary attracted great crowds of pilgrims. The icon would have been a very impressive addition to the chapel, hanging probably from the ceiling behind the altar. The pictures down either side of the icon would have reminded pilgrims of the marvellous miracles that had been, and were being, worked by the Virgin Mary in that place. Also, the idea of procuring an altarpiece from Cyprus at the time would not have been strange. The Cypriot artists had a high reputation in Europe and there was a flourishing trade importing works of art, precious fabrics, church vestments and other religious objects from Cyprus.<sup>64</sup>

In order to support this argument for Toulouse as the destination of the Carmelite icon, it is worth looking at the surviving documentary evidence to see whether it is possible to identify who might have initiated and commissioned such a project, where would the necessary finances have come from, or who might have been a possible benefactor and lastly, what happened to prevent the realisation of this project and cause the icon to remain, undelivered, in Cyprus.

### **The commissioning of the Carmelite Icon:**

The one person who is likely to have been involved, in some way, with the project of the painting of a Carmelite icon was the prior

---

<sup>63</sup> COPSEY, R., “Simon Stock and the Scapular Vision”, in *Journal of Ecclesiastical History* 50:4 (1999), 652-683.

<sup>64</sup> TRÉLAT, P., “Le Goût pour Chypre. Objets d’art et tissus précieux importés de Chypre en Occident XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles”, in *Cahiers du Centre d’Études Chypriotes* 43 (2013), 455-472.

general himself. Little is known about the early life of Nicholas the Frenchman but it is claimed that he was born somewhere in the region around Narbonne. He was a well educated man and possibly an ordained priest before he joined the Order. He was elected prior general at the general chapter held in Toulouse in late May 1266 following the death of Simon Stock in the previous year. After the closure of the chapter, he made his way northwards to the Low Countries and he was in Ypres in August when he issued a letter confirming an agreement between the Carmelite community there and the cathedral chapter. Then he appears to have crossed the channel to England where he is recorded as being in Oxford in 1267 and where he wrote some letters, now lost. Nicholas' subsequent movements are unknown until Pentecost 1269 when he presided at a general chapter held in Messina in Sicily. It is recorded that delegates from Acre and Mount Carmel (but not Cyprus) were present at this chapter. After this, Nicholas next appears in Cyprus, presumably starting a visitation of the Holy Land province, which comprised houses in the Holy Land on Mount Carmel, Acre and Tyre as well as those on Cyprus at Fortamia and Nicosia. Nicholas must have spent some time in Cyprus as, during his stay, he composed a long letter to all the brethren, entitled *The Flaming Arrow (Ignea sagitta)* which was a passionate appeal for a return to the contemplative ideals of the Order. This letter was finished in February 1271 and signed from Fortamia<sup>65</sup> Sadly, Nicholas' letter to the brethren was never distributed and the text only found its way to Europe early in the 1400's. Until recently, Carmelite historians had assumed that, after writing the letter, Nicholas resigned his office and retired to a hermitage. However, it now seems more likely that he died soon after completing *The Fiery Arrow* on 29 April 1271 (the date when his anniversary was commemorated).<sup>66</sup>

Among his other duties, it is possible that Nicholas' presence in Cyprus could have been linked to the painting of the Carmelite icon. It was a project which could have been discussed during the general

---

<sup>65</sup> In the letter, Nicholas writes the name in reverse "Enatrof". For the Latin text of the *Ignea sagitta*, see STARING, A., "Nicolai Prioris Generalis Ordinis Carmelitarum Ignea Sagitta", in *Carmelus* 9 (1962), 271-307.

<sup>66</sup> The death of Nicholas in Cyprus not only prevented the distribution of *The Fiery Arrow* but it is also, probably, the reason for the loss of the early records of the Order. At the time, there was no central house for the general curia and the prior general carried his register and other documents with him on his travels. For information on Nicholas and the fate of his *Ignea sagitta*, see COPSEY, R., "The *Ignea sagitta* and its readership: a re-evaluation", in *Carmelus* 46 (1999), 164-173.

chapter in Messina when the general's visitation of the Holy Land Province would have been mooted. However, if Nicholas did play an active role in organising the painting of the icon, then his death in April 1271 brought an end to his participation and, without his continuing interest, one can begin to understand one of the reasons why the completed icon remained in Cyprus instead of being brought back to Toulouse.

### **Possible benefactors for the Carmelite icon:**

The commissioning of a painting, the size of the Carmelite icon, would have involved a major expenditure and, almost certainly, this would have been beyond the resources of an Order still establishing itself in Europe.

However, in 1266, at the general chapter held in Toulouse on the Feast of Pentecost, when Nicholas the Frenchman was elected prior general, one of his first acts as general was to grant a letter of confraternity to Alphonse, the Count of Poitiers and Toulouse, and more importantly the brother of Saint Louis, the king of France. The text of this letter reads:

To the most illustrious Lord Alphonse, son of the King of France, Count of Poitiers and Toulouse, I brother Nicholas, prior general of the brothers of the Order of the Blessed Mary of Mount Carmel send greetings and wish everlasting happiness.

Moved by the depth of your devotion which we know you to have towards our Order out of your reverence for God, we will include you in all and every prayer of our Order whether in life or in death, granting you, through this present instrument, a full share in all the good works which through our brethren, wherever they dwell on this earth, the clemency of our Saviour shall deign to work. We grant to you, also, that when your death is announced to our general chapter, the same remembrance shall be made for you in every individual convent of our Order as it is customary to do for the departed brothers of the Order. And moreover, due to your devotion which you show especially and notably in honour of the blessed Virgin and the miracles worked by her in the Toulouse house, we confirm that, with the unanimous consent of the whole of our general chapter, a daily mass shall be offered for you in our convent of Toulouse.

Given in Toulouse, at our general chapter celebrated at Pentecost in the year of Our Lord 1266.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> For the Latin text, see Appendix V.



This is the earliest surviving example of a Carmelite letter of confraternity. The grant of such a letter to a local dignitary or benefactor was the means by which the Order could express their gratitude for help given. The letter declared that the recipient was now an honorary brother of the Order who would share in all the graces won by the Order through their prayers and good works, and who would be remembered, after his/her death, with masses and prayers just like a professed friar of the Order. In the case of Alphonse de Poitiers, there is a significant phrase towards the end of the letter:

“And moreover, due to your devotion which you show especially and notably in honour of the blessed Virgin and the miracles worked by her in the Toulouse house, ...”

Exactly what was the ‘devotion’ which Alphonse had shown is not clear but, in order to provoke a letter of confraternity, it is likely to have been something more than simply coming to the chapel and saying a prayer to the Virgin Mary. Was Alphonse the person who offered to fund the painting of a suitable altarpiece for the new Carmelite chapel? It is noticeable that, in the letter, the Carmelites guaranteed to celebrate a daily mass for the Count in the Carmelite chapel in Toulouse. This was an unusual and very generous commitment which does not normally feature in other letters of confraternity.<sup>68</sup> It does imply that Alphonse had been very supportive of the Order in Toulouse. Sadly, there is no surviving documentation to link Alphonse directly with the commissioning of the Carmelite icon although there are a number of indications which would have made him a suitable benefactor. For example, Alphonse knew Cyprus well as he had accompanied his brother Saint Louis IX on his first crusade to Damietta and he spent the winter there (1248-1249) before heading for Egypt. Hence he was familiar with Cyprus and the excellent painters and craftsmen who flourished on the island. On the other hand, if Alphonse was the principal donor of the icon, then it is to be expected that the painter would have included him or a symbol of him in the icon. Donors normally liked to be represented on art works that they had funded. As noted earlier, Alphonse did make two grants to the community and the church of Toulouse in 1268 & 1269, but these were routine grants, similar to those given to the other Orders.

---

<sup>68</sup> SWANSON, R., “*Mendicants and Confraternity in Late Medieval England*”, in J. CLARK, ED. *The Religious Orders in Pre-Reformation England*, Woodbridge: Boydell, 2002 121-141: the present writer is currently preparing an article on English Carmelite letters of confraternity, listing all known and surviving letters.

Other possible benefactors could have been one or more of the leading nobles or merchants in Toulouse. Certainly the numbers of devotees coming to the chapel in the early years was very large and they had begun to band themselves together into a confraternity under the title of *Our Lady of Mount Carmel* which was in existence by 1267. It has been claimed that the confraternity had around 5,000 members but this is probably an over-estimate.<sup>69</sup> Still, its activities did begin to cause some anxiety among the civic authorities in Toulouse. On 26 June 1267, Alphonse de Poitiers wrote to the seneschal and others expressing his concern and ordered a report to be prepared on the situation. If it was found that the confraternity was a threat to public order then he ordered it to be reformed or even suppressed. Alphonse wrote again on the 21 March 1268, but evidently the report prepared by the *viguier* (judge) confirmed that the situation was well in hand and the confraternity was allowed to continue.<sup>70</sup>

Meanwhile, the cathedral chapter also felt threatened by the activities of the Carmelites and their confraternity. Alphonse was forced to write on at least two occasions in 1269, asking the bishop to act as a mediator and to preach moderation. Finally, in July 1270, an agreement was drawn up between the cathedral chapter and the Carmelites which resolved most of the problems.<sup>71</sup>

### **Why did the Carmelite icon remain in Cyprus?**

If the prior general, Nicholas, was involved with the project to commission an icon as an altarpiece for the Carmelite chapel in Toulouse, then his death in April 1271 would have been a major blow to the completion of the project. But it was not the only misfortune to occur in that year. Alphonse de Poitiers himself died on 21 August 1271 at Savona in Italy as he and his wife were returning from the Eighth Crusade. His wife died a few days later. Hence this would have ended any further support from the Count or his family and there is no mention of the Carmelites in his will.

Other possible benefactors were also encountering problems. The leaders of the confraternity of Our Lady of Mount Carmel in Toulouse

---

<sup>69</sup> DOSSAT, Y., "La Confrérie de Notre-Dame du Mont-Carmel à Toulouse 1267-1274", in E. PRIVAT, ED., *La naissance et l'essor du gothique méridional au XIII<sup>e</sup> siècle* Cahiers de Fanjeaux 9: Toulouse 1974 289-313.

<sup>70</sup> MOLINIER, *Correspondance*, i, nos. 270, 405.

<sup>71</sup> MOLINIER, *Correspondance*, ii, nos. 1319, 1320: BNF, Ms. Languedoc Doat 73, fos. 336-363..

had began, around this time, to try to establish the confraternity on a long term basis. They raised funds to purchase a large property close to the Carmelite church. Unfortunately this purchase led the confraternity into financial difficulties and, for reasons which are not clear, the membership of the confraternity decreased rapidly. By 1274, the confraternity had formally ceased to exist. The house they possessed was sold and, from the surviving legal documents, it would appear that the membership had decreased to little more than 44 persons, of whom only four were women.<sup>72</sup>

In addition, there were the difficulties being faced by the Carmelite community in Toulouse in their continuing dispute with the cathedral chapter, which, coupled with the insolvency and rapid collapse of the confraternity, were probably occupying all their attention and leaving few resources to pay for an expensive icon languishing in Cyprus.

A final distraction for the whole Order occurred on 31 March 1272 when pope Gregory X convoked the Second Council of Lyons. The main purpose of this Council was to seek for a reconciliation between the Eastern and Western parts of the Church but, among the other topics which were to be discussed, there was the problem of the proliferation of new religious orders which was causing difficulties within the church and had aroused the anger of many of the bishops and diocesan clergy. Various papers were prepared for the Council to consider and among their proposals were some which argued for the suppression of all these newly founded Orders. The Council met in May 1274 and, as expected, the council fathers acted very firmly to control the new orders. The 4<sup>th</sup> Lateran Council in 1215 had forbidden the founding of any new Orders unless they adopted the Rule of an existing and approved Order but this had largely been ignored. So, the Second Council of Lyons decided to strictly enforce this prescription and ordered the suppression of all Orders founded after 1215. The only two exceptions were the Franciscans and the Dominicans, who were allowed to continue because of "their evident usefulness to the Church". The Carmelites, in theory, could argue that their Rule had been approved by Albert, the patriarch of Jerusalem before 1215, but proving it was difficult and it could be countered that the Order had only received full papal approval in 1247. When it came to the final text approved by the council fathers, the judgement on the Carmelites (and the Augustinian Hermits) was postponed and these two Orders

---

<sup>72</sup> DOSSAT, Y., "*La Confrèrie de Notre-Dame*", 295ff.

were allowed to remain as they were until a final decision could be made.<sup>73</sup>

Very quickly, after the end of the Council, the Carmelites took steps to ensure the continuance of the Order. Supporting letters were solicited from religious and secular figures, such as King Edward I of England and from the Knights Hospitaller and the Templars as well as three of the bishops in the Holy Land.<sup>74</sup> The formation and training of Carmelite students was improved and selected students were sent for further studies at university to acquire doctorates. Also, a suitable "history" of the Order was approved, tracing the origins of the Carmelites back to the prophet Elijah and the sons of the prophets who dwelt on Mount Carmel in Old Testament times.

In the event, the Carmelites (and the Augustinians) survived although full approval took some years to be promulgated. Meanwhile, among the Carmelites, another legend began to circulate that claimed that it was due to the intervention of the Virgin Mary that the pope was persuaded to change his mind.<sup>75</sup>

### **The Later History of the Icon:**

In the midst of all the above factors, it is easy to understand how the Carmelite icon remained on Cyprus. If Nicholas was involved in the commissioning of the icon then this would suggest that the project was begun around 1270-1271 and completed some time after. Assuming that the prior general Nicholas died before it was finished, the community of Carmelites in Nicosia would have been left with a very large and elaborate icon and probably without the resources or encouragement to arrange for its transport to Toulouse. The new prior general, who succeeded Nicholas, was Ralph Fryston of Alnwick, an Englishman, who as far we know never visited Cyprus or the Holy Land.<sup>76</sup>

---

<sup>73</sup> TANNER, P., ED., *Decrees of the Ecumenical Councils*, London: Sheed and Ward, 1990, i, 326-327; EMERY, R., "The Second Council of Lyons and The Mendicant Friars", in *The Catholic Historical Review* 29:3 (1953) 257-271; SMET, *The Carmelites*, 14ff.

<sup>74</sup> STARING, *Medieval Carmelite Heritage*, 46-48; COPSEY, R., "Two letters from the Holy Land in support of the Carmelite Order", in *Carmel in Britain* vol. 3. *The Hermits from Mount Carmel*, Faversham: St Albert's Press, 2004, 29-50.

<sup>75</sup> For an account of the Carmelite response, see COPSEY, R., "Establishment, Identity and Papal Approval: the Carmelite Order's creation of its legendary history", in *Carmel in Britain* vol. 3. *The Hermits from Mount Carmel*, Faversham: St Albert's Press, 2004, 1-15.

<sup>76</sup> In most Carmelite histories, Ralph is called "Ralph Alemanus" but this is a misreading for "Ralph Alnevicus" Ralph of Alnwick. His full name was Ralph Fryston/

The most likely outcome was that the community took possession of the icon and placed it in their own chapel. There is evidence that the icon was in Carmelite hands until, at least, after 1287 when papal permission was granted to change the striped cloaks for plain white ones. The over-painting of the striped cloaks, changing them into white cloaks, would surely only have been undertaken by the Carmelite themselves. The likelihood is that the icon remained in the Carmelite house in Nicosia until the house was suppressed following the conquest of the city by the Moslem forces on 9<sup>th</sup> September 1570. Certainly, Stephen of Lusignan lists a miracle-working image of the Virgin Mary among other miracle-working images in Nicosia in the 1500's.<sup>77</sup>

The one puzzling aspect of the above account is that there is no mention by any of the Carmelites or other visitors to the priory in Nicosia of any icon being in the chapel there. The most important Carmelite visitor would have been Saint Peter Thomas, papal legate and Latin patriarch of Constantinople, who was in Cyprus on a number of occasions from 1358 until his death in Famagusta in 1366. However, in his letters and the account of his life by Philippe de Mézières, there is no reference to any icon. Nicholas Huen, another Carmelite who stopped in Cyprus in 1487 whilst on pilgrimage to the Holy Land, and visited the Carmelite house in Nicosia, makes no mention of any icon in the chapel. Nor is there any reference in the other surviving Carmelite sources.<sup>78</sup>

### Postscript:

When the first hermits on Mount Carmel sought a “Way of Life” from Albert, the patriarch of Jerusalem, around 1212, there was no mention of the Virgin Mary in the rule that he gave them. However, the hermits were quick to build a chapel, as instructed by the patriarch, which they dedicated to the “Blessed Mary of Mount Carmel”. But, it was not until “the hermits from Mount Carmel” (to

---

Fresburn of Alnwick. Support for this identification is given by the fact that when he retired as general, Ralph spent his remaining years in Hulne Priory near Alnwick in Northumberland. [COPSEY, R., *A Biographical Register of Carmelites in England and Wales, 1240-1540*, Faversham: St. Albert's Press, 2020, 288-289].

<sup>77</sup> LUSIGNAN, E. DE, *Description de Toute L'Isle de Cypre et des Roys, Princes*, Paris: Guillaume Chaudiere, 1580, fo. 94v.

<sup>78</sup> SMET, J., *The Life of Saint Peter Thomas by Philippe de Mezières*, Rome: Institutum Carmelitanum, 1954: for Le Huen, see *Excerpta Cypria*, trans. C. COBHAM, Cambridge University Press, 1908, 50-52.

quote their first title) began moving to Europe that they felt the need for a more impressive title. In 1247, following the new Order's first general chapter in Aylesford, England, and their subsequent approval by Pope Innocent IV, their title was formally changed to the "brothers of the blessed Mary of Mount Carmel". The new title soon gave rise to the claim that the Order had a special, unique relation to the Virgin Mary and, later, to a claim that the Order had been founded in her honour. It became a matter of policy for all the churches built by the Order to be dedicated to the Virgin Mary and statues or paintings of Our Lady of Mount Carmel occupied a prominent place in all Carmelite churches.<sup>79</sup>

Sadly there are few Carmelite statues or paintings of the Virgin Mary from the 13<sup>th</sup> century which still survive. In this respect, the Carmelite icon in Nicosia is a wonderful addition. This is the earliest icon which portrays the Virgin Mary as sheltering her Carmelite subjects under her cloak, of the Skepe type or "Our Lady of Mercy". Further icons showing the Virgin Mary holding her cloak over her devotees are not found in the Carmelite tradition until the 14<sup>th</sup> century and later.<sup>80</sup> Hence, the Cyprus icon marks a significant development in Carmelite iconography and it is sad that it never reached its intended destination. The presence of such a large, beautifully executed and inspiring icon in Toulouse at that period would have made a deep impression. Inevitably it would have aroused great interest and attracted many pilgrims coming to pray in the chapel in Toulouse. Its preservation in Cyprus means that the Carmelites owe a great debt to the Orthodox Church there, for carefully preserving this icon during many difficult centuries. Also, our thanks are due to the Restoration Department in the Archbishop Makarios Museum, Nicosia, whose careful restoration of the icon means that it is now possible to give an explanation for the miracle scenes which surround the main panel and to construct a reasonable hypothesis as to the initial destination of the icon and why it failed to arrive there.

---

<sup>79</sup> For a general introduction, see SMET, *The Carmelites*, vol. 1; also COPSEY, "Establishment, Identity and Approval", 1-15.

<sup>80</sup> MARTINEZ, I., *Dizionario Carmelitano*, diretto da Emanuele Boaga, O.Carm., Luigi Boriello, O.C.D., Roma: Città Nuova, 2008, 456-457.

## APPENDICES

### I.

#### **Affidavit confirming the miracles in Toulouse signed by the consuls of the city and five senior ecclesiastics, 4 October 1264**

[The Latin text is transcribed here from the official 17<sup>th</sup> cent.

copy made under the direction of Jean de Doat c 1663-1670 and preserved in Bibliothèque Nationale de France, MS. Languedoc Doat 73, fos. 331-333. The text has some slight differences from the copy made by Bale in 1527 (BL, MS. Harley 1819, fos. 124v-125), edited in Staring ("The miracles of Toulouse", 152-153)].

"Universis cernentibus praesentem paginam innotescat, quod cum nuper religiosi viri fratres ordinis beatae Mariae montis Carmeli extra menia et suburbium civitatis Tholosae suum habitaculum habentes propter inundationem aquarum, quae aliquando ibidem insurgabant, et propter distantiam nimiam civitatis eiusdem, nec non quia ibi non poterant fructuosius lucra quaerere animarum, infra civitatem ipsam suum habitaculum et oratorium transtulissent, ad domum videlicet sitam in medio Iudaeorum, ducti ad hoc specialiter praeconcepto firmoque proposito: ut per eos beatissima Virgo Maria, mater Salvatoris Domini nostri Jesu Christi, cui virgini profitentur se specialiter dedicatos, in eo loco honoraretur, exaltaretur et laudaretur devote, in quo fuerat per Judacos perfidos longo tempore blasphemata benignissima virgo praefata, Mater inclita et gloriosissimus fructus ventris sui per eam tantam devotionem, attendens ad laudem sui dulcissimi nominis et ad exaltandos christianae fidei professores, christianorum in fidelium removendos et ad veros et orthodoxos in fide et religione et sanctimonia confirmandos, et ad ritum iudaicum confutandum, dictam civitatem et locum speciali praerogativa gratiae muniens in oratorio praefato miracula maxima die noctuque quasi continue aperte et visibiliter operata fuit et etiam operatur, caecos illuminando, claudos et contractos erigendo, surdis et mutis auditum et loquelam restituendo ac alia plurima faciendo. Quae efuso tam divinae operationis odore longe lateque per dioecesim Tholosanam et provincias convicinas infinitos fere ad pietatis opera provocarunt et

retractando mentes intrinsecus devotorum fonte dulcedinis irrigatas ad peregrinandum illuc communiter praepararunt. Ex quibus debent merito corda fidelium recreari et in benedicta Virgine et in suo piissimo Filio Sancti Spiritus obumbratione concepto unanimiter gratulari.

In quorum laudem et gloriam et testimonium praedictorum, Nos consules civitatis praedictae, et nos magister A. de Gohenes, Villaemurensis archidiaconus et officialis venerabilis patris domini episcopi tholosani, et nos R. Dei gratia Adurensis et Sanctae Quiteriae episcopus, et nos frater A. miseratione divina humilis abbas monasterii Gratiae Dei praedictae dioecesis, Praemonstratensis Ordinis, et nos frater Guillelmus praeceptor domus Militiae Templi Tholosae, capellanus domini Papae, et nos frater B. praeceptor Hospitalis Hierosolymitani Tholosae, praesentem paginam sigillorum nostrorum munimine duximus roborandum.

Datum Tholosae die sabbati post festum beati Michaelis, anno Domini M.º CC.º sexagesimo quarto.”

## II.

### **Bull of Clement IV approving the transfer of the Carmelite house in Toulouse, 23 July 1265**

[*Bullarium Carmelitanum*, I, 30-31].

“Clemens episcopus servus servorum Dei.

Dilectis filiis priori et fratribus ecclesiae Beatae Virginis Mariae Tolosanae, Ordinis Beatae Mariae de Monte Carmeli, salutem et apostolicam benedictionem.

Cum a nobis petitur, quod justum et honestum tam vigor aequitatis, quam ordo rationis exigit, ut id per sollicitudinem officii nostri ad debitum perducatur effectum.

Exhibita siquidem vestra supplicatio continebat quod dilecti filii Arnaldus, dictus Vasco, frenarius de Puteo Clauso, Arnaldus, dictus Germarius, Petrus, dictus Vaditor, Arnaldus Calvetus et Pelherius, cives Tolosani, terrena cupientes in coelestia feliciter commutare, quosdam domos sitas in civitate Tolosana in loco qui *Joux-aygues* vulgari nuncupatur, tunc ad eos communiter pertinentes, liberalitate provida vobis et Ordini vestro in perpetuum concesserunt, prout in publico instrumento confecto exinde dicitur contineri.

Nos itaque, vestris supplicationibus inclinati, quod ab eisdem civibus provide ac pie factum est, ratum et firmum habentes, autori-



tate apostolica confirmamus et praesentis scripti patrocínio communimus.

Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostrae confirmationis infringere, vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare praesumpserit, indignationem omnipotentis Dei, et beatorum Petri & Pauli apostolorum ejus, se noverit incursum.

Datum Perusii 10 Kalendas Augusti, pontificatus nostri anno primo.”

### III.

#### **Earliest surviving account of the miracle of Toulouse**

[Text from Bale’s notebook, MS Harley 1819, fos. 90-91v and edited in Staring, “The Miracles of Toulouse”, 137-139 (Staring’s line nos. are indicated in brackets)].

[39] “Erant igitur in civitatis tholosanae suburbio quidam religiosi, fratres videlicet Ordinis beatae Mariae de Monte Carmeli, qui vitam caelibem actitantes temporalem indigentiam simplicitate vitae et fervore fidei transiebant. Cumque zelo Dei ardentius animarum lucris insisterent et populo tholosano, prout eis dabatur desuper, verbis et exemplis vitae pabulam ministrarent, propter longioris viae dispendium, quia nimis a civitate distabant, saepius eorum propediabatur propositum, quo minus illud effectui manciparent. Interim dum fratres de loci mutatione deliberarent, occurrit in viculo, qui dicitur Iudaeorum domus quaedam, edificiiis quidem humilis, sed habitatoribus multo abiectior. Iudaei quippe ibidem multis temporibus [50] habitantes quampluribus eam et alias per circuitum solitis foetoribus et immunditiis horribiles satis reddiderant et enormes. Quod dicti fratres altius contemplantes et habitum exteriorem non corporeis sensibus aestimantes, considerabant apud se qualiter locus spurcitiae et erroris ad statum revocaretur munditiae et honoris, et [55] ut praecipue beata et gloriosa semper Virgo Maria, cui totus eorum ordo speciali et singulari professione affectuosius famulatur, in eadem domo veneraretur ab omnibus, cuius nomen gloriosum ibidem saepe multis Iudaeorum blasphemiis laederetur. Nec effectu caruit pia fratrum intentio, quin statim postquam ad optatum finem, favente [60] Deo et Virgine gloriosa, pervenerunt, et in dictum locum suum oratorium transtulerunt, mox in ipso temporis exordio manum divinae protectionis senserunt, et ad honorem et laudem gloriosissimae Virginis matris Dei manifesta [...]

[76] Accidit namque cum, sicut dictum est, fratres suum ibidem domicilium transtulissent, statim in honore Dei et gloriosae Virginis Matris eius ecclesiam construxerunt. Qui in eadem mortem Domini et Sabbatismum per totum triduum absque exteriori molestia celebrantes, [80] praestolantes in silentio salutare eius, qui potenti virtute ad protectionem et consolationem eorum resurgeret et ab infestatione eorum fidelium animos temperaret. Triduo igitur in Dei laudibus et beatissimae Virginis consumrnato, contra eos inimici fortis insurgit tentatio, ut pro eis in domo David leo resurgens fortissimus, rugientis [85] hostis ferociam forti victoria superaret. Ecce enim ad Iudaeorum instigationem filius Adae viguerii cum satellitibus suis ipsos fratres, omni miseratione semota eiicere festinantes, aliis quidem exire compulsis, ceteris vero ad altare beatae Virginis confugientibus. Dictus autem viguerii filius diabolica Iudaeorum suggestionem delusus, ianuam [90] clausit et ut forensiter omnis ad eos denegaretur introitus, cum vinculis ferreis, duobus videlicet ferris equinis fortiter obfirmavit. Interim fratres expulsi ipsum viguerium adeunt, eumque super dicto negotio pro inclusis fratribus et pro toto fratrum negotio humiliter interpellant, singillatim prius palam omnibus praelibatis [95] quae ab eius filio illata fuisse fratribus memorantur. Qui cum consiliaribus suis deliberasset, statim apertores misit qui et ianuam aperirent et tam inclusis quam exclusis fratribus ingrediendi et egrediendi licentiam non negarent.

Mira res, et quam omnino nemo posset efficere nisi Deus! Statim [100] enim ut in ipso prae foribus atrio persistentes ad confringendo vincula malleos quaerent, dum fratres qui inclusi erant vespere decantarent, et illum versiculum centesimi psalmi, scilicet 'Potens in terra erit semen eius' devotius inchoassent, statim adest Omnipotens, qui et Sua virtute fastosos potentes deprimeret et oppressos [105] humiles exaltaret. Omnibus namque in strata publica prae foribus expectantibus, dum ad aperiendum, ut dictum est, quaerent instrumenta, portae ipsae subito reserantur et absque cuiuscumque instrumenti contactu, sine aliquo rerum exteriorum impulsu, ligamenta ferrea sponte cesserunt et sic ianae patefactae liberum cunctis aditum [110] praebuerunt. In quo Dominus cernentibus manifestam suae ostensionis evidentiam declaravit, dum uno diviso per medium et in singulis partibus positus sigillis affixis et clavatis, aliud integrum et illaesum manens ex toto sine clavis prosiluit, et capitali clavorum hebetatione despecta, tam leviter quam mirabiliter corruens, omnes in [105] stuporem et admirationem convertit. Quod factum si diligenter advertatur, non sine grandis inteiligentia sacramenti factum fuisse arbitrabitur. Voluit enim Dominus pauperibus suis post lamentatio-

nem et luctum, exsultationem infundere et post triduum sepulturae virtutem resurrectionis ostendere, ut qui portas inferorum et ferreos [120] vectes triumphator fortis confregerat, ferrea Iudaeorum ligamenta dissolvens, partim violenter confringeret, partim leviter amoveret, ostendens quod sicut induratos comprimere, ita et devotos potens est suaviter de tentationibus amovere. Et quod ipsorum corda Iudaeorum ferrea domare et emollire clementi bonitate paratus esset, si non [125] perfidiae et indurationis obstaculo obturarent.

Hoc initium signorum fecit Dominus Iesus coram omnibus qui aderant, ad laudem et honorem Virginis Matris suae, quae locum illum, sicut manifestis patet indiciis, sibi specialiter adoptavit et ad aedificationem fidei populis circumstantibus singulari veneratione excolendum [130] signavit.

Acta autem sunt ista prima divinae potestatis indicia in dicto loco, qui dicitur domus beatae Virginis de Carmelo, anno gratiae M.°CC.°lxv°, in festo sancti Sixti martyris, in quo die memoria excolitur Dominicae Transfigurationis.”

#### IV.

##### **John of Hildesheim's account of the Miracle of Toulouse, c.1374**

[John of Hildesheim, *Dialogus inter Directorem et Detractorem de Ordine Carmelitarum*, cap. XVII, edited in Staring, *Medieval Carmelite Heritage*, 385-388 (ll. 1006-1055)

Primo scias quod apud urbem Tolosam in occitana lingua celebrem, nobis ibidem adhuc locum non habentibus, erat residens Iudaeus dives; et ad ipsum confluebant ceteri, cum esset honorabilior omnium. Habuit et ipse pomerium domui suae vicinum, [1010] in quod saepius pro solatio consuevit ire. Semel cum solus in horto deambularet, arborem pulcherrimam delectabiliter intuitus, in ipsius summitate vidit imaginem virginis valde speciosam, puerum in ulnis tenentem. Mox igitur attonitus, apprehensa scala, dum ascendere voluit arborem, disparuit imago. Cumque descendisset, [1015] iterum vidit imaginem, et cum ascendere vellet, iterum disparuit. Cumque saepius accedisset hoc Iudaeo, noctes duxit insomnes, nesciens quid hoc praetenderet. Erat autem in villa quidam sacerdos magnae sanctitatis et opinionis, beatae Virgini specialiter devotus, cuius et fama Iudaeum non latuit; quem [1020] secreta Iudaeus accessit et factum proposuit. Respondit sacerdos: “Vere signum est, quod gloriosa virgo Maria vult habere servitium perpetuum in area tua, in qua saepius est

blasphemata". Dixit Iudaeus: "Quid igitur faciam"? Respondit sacerdos divinitus edoctus: "In hac villa fratres beatæ Mariæ virginis conventum nondum [1025] habent; quibus aream tuam dabis et baptizatus ordinem intrabis". Iudaeus igitur, habita deliberatione, singula complevit. Fratres igitur vocati venerunt, locum receperunt, Iudaeum cum uxore et liberis baptizari et locum secretae consecrari procuraverunt, et campanam erectam pulsaverunt.

Quod ut officiatu regis Franciæ, [1030] capitaneus villæ, percepit, advenit, præcipiendo fratribus ut exirent. Quod cum facere nolent, circumdedit eos fortibus clausuris, ipsis inclusis. Nihil igitur de victualibus habuerunt præter id quod homines devoti nocturnis temporibus ipsis per scalas vel aliunde furtive ministraverunt, complentes in hoc opera misericordiæ, [1035] in quibus dicitur: "In carcere eram et visitastis me". Habemus autem antiphonam quæ incipit: "Ave stella matutina", quam in laudibus matutinis canimus, in qua continentur hæc verba: "Tu nos in hoc carcere solare propitia". Quam cum iuxta morem, elevatis oculis ad beatæ Virginis imaginem, devotissime [1040] decantarent, quidquid eos exire prohibuit, corrui, ad modum quo muri Iericho quondam corruerunt. Oculi vero capitanei, qui ipsos inclusit, sedes proprias exeuntes per nervos in maxillis pependerunt. Cumque nuntiaretur capitaneo quod factum erat, respondit: "Bene habeo partem meam". Fecit igitur se [1045] duci ad locum fratrum, et coram altari prostratus petiit orationes ipsorum. Fratres vero beatam Virginem invocantes, alacriter "Salve Regina" cantaverunt. Et cum venirent ad illum locum: "Illos tuos misericordes oculos ad nos converte", confestim oculi prædicti capitanei loca pristina, cunctis qui aderant videntibus reintraverunt. [1050] Intravit igitur capitaneus ordinem cum substantia sua tota. Multis ibidem Virgo beata coepit coruscare miraculis et adhuc multipliciter coruscat, ut sciunt homines qui sunt in partibus illis. Ibique non parvi valoris aedificatus est conventus, ad honorem beatissimæ Dei genitricis Mariæ, cuius nomen sit benedictum [1055] in ævum.

[Staring, *Medieval Carmelite Heritage*, 385-386].

## V.

### **Letter of Confraternity given to Alphonse, Count of Poitiers, in 1366**

[Molinier, *Correspondance*, ii, no. 1961].

"Illustrissimo Domino Alfonso, filio regis Franciæ, comiti Pictaviæ et Tholose, frater Nicholaus, prior generalis fratrum ordinis Beate Marie de Monte Carmeli, salutem et gaudium sempiternum.

Exigente vestre devotionis affectu, quem ad ordinem nostrum ob Dei reverentiam intelleximus vos habere, vos ad universa et singula nostre religionis suffragia tam in morte recipimus quam in vita, plenam vobis participacionem bonorum omnium tenore presencium concedendo, que per fratres, ubicumque terrarum morentur, operari dignabitur clemencia Salvatoris. Concedimus vobis nichilominus ut, cum obitus vester nostro generali capitulo fuerit nunciatus, idem pro vobis fiat per singula loca nostre religionis quod pro fratribus nostri ordinis fieri consuevit defunctis. Missam autem cotidianam in conventu nostro Tholosano, vobis nuper concessam de communi consensu tocius capituli nostri generalis, ob devotionem vestram quam precipue et specialiter in honorem beate Virginis et miraculorum eius ad locum Tholosanum geritis, in perpetuum confirmamus.

Datum Tholose, in capitulo nostro generali in Penthecoste celebrato, anno Domini MCC<sup>o</sup>LX<sup>o</sup>VI<sup>o</sup>.”

**BIBLIOGRAPHY:**

- ANTOINE-MARIE DE LA PRÉSENTATION O.C.D., *Le Carmel en France*, Toulouse, 1936-1939, 5 vols..
- BACCI, MICHELE, "La Madonna della Misericordia individuale", in *Acta Ad Archaeologiam et Artium Historiam Pertinentia*, 21 (n.s. 7) Bardi Editore, 2008 171-195.
- BENOÎT, GUILLAUME, *Solemnis ac perutilis Repetitio c. Raynutius extra de...*, Lyons, 1522.
- BOAGA, EMANUELE, O.CARM., "S. Maria dei Carmelitani. Note di iconografia", in *Confraternite, chiese e società. Aspetti e problemi dell'associazionismo laicale in età moderna e contemporanea*, ed. L. B. LENOCI, Fasano, 1994, 655-716.
- BOAGA, EMANUELE, O.CARM., "101. Carmelitani" in *La Sostanza dell'Effimero. Gli abiti degli Ordini religiosi in Occidente*, cura GIANCARLO ROCCA, Rome: Edizioni Paoline, 2000, 369-374
- BOAGA, EMANUELE, O.CARM., "Icons of Tenderness", in *idem, The Lady of the Place*, Roma: Edizioni Carmelitane, 2001, 177-194.
- Bullarium Carmelitanum, Pars Prima*, ed. ELISEO MONSIGNANO, O.CARM. Romae, 1715.
- CANNON, JOANNA, "Pietro Lorenzetti and the History of the Carmelite Order", in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 50 (1987) 18-28.
- COPSEY, RICHARD, O.CARM., "The Ignea sagitta and its readership: a re-evaluation", in *Carmelus* 46 (1999), 164-173 (reprinted in *Carmel in Britain*, vol. 3, 17-28).
- COPSEY, RICHARD, O.CARM., "Establishment, Identity and Papal Approval: the Carmelite Order's creation of its legendary history", in *idem, Carmel in Britain vol. 3. The Hermits from Mount Carmel*, Faversham, 2004, 1-15.
- COPSEY, RICHARD, O.CARM., "Two letters from the Holy Land in support of the Carmelite Order", in *idem, Carmel in Britain vol. 3. The Hermits from Mount Carmel*, Faversham, 2004, 29-50.
- COPSEY, RICHARD, O.CARM., "The Wandering Doctoral Student: An analysis of Ms. Harley 1819, John Bale's notebook of his visit to France in 1526-1527", in *idem, Carmel in Britain vol. 3. The Hermits from Mount Carmel*, Faversham, 2004, 283-307.

- COPSEY, RICHARD, O.CARM., "John Bale: preserver of Carmel's past", in RÖHRKASTEN, J. & ZERMATTEN, C., EDs., *Historiography and Identity: Responses to Medieval Carmelite Culture*, Zurich: LIT Verlag, 2017, 145-167.
- COPSEY, RICHARD, O.CARM., *A Biographical Register of Carmelites in England and Wales 1240-1540*, Faversham: St Albert's Press, 2020.
- COUREAS, NICHOLAS, *The Latin Church in Cyprus, 1195-1312*, Routledge, 2016.
- DOSSAT, YVES, "La Confrèrie de Notre-Dame du Mont-Carmel à Toulouse (1267-1274)", *La naissance et l'essor du gothique méridional au XIII siècle*, Cahiers de Fanjeaux 9: Toulouse 1974, 289-313.
- ELIADES, IOANNIS, "The Painting Production of the 13<sup>th</sup> Century in Cyprus between Two Worlds", in *idem*, ed., *Maniera Cypria: catalogue of the exhibition 'The Cypriot Paintings of the 13<sup>th</sup> century, between two worlds'*, Lefkosia, 2017.
- ELIADES, IOANNIS A., "Enthroned Virgin Mary and Child with Carmelite monks and scenes of miracles in the Museum of Nicosia", in *Le Vie della Misericordia. Arte, cultura e percorsi mariani tra Oriente e Occidente*, ed. MARIA STELLA CALÒ E ANNA TRONO, Lecce, Italy: Congedo Editore, 2017, 53-80.
- EMERY, R., "The Second Council of Lyons and The Mendicant Friars", in *The Catholic Historical Review* 29:3 (1953), 257-271.
- Excerpta Cypria*, trans. C. COBHAM Cambridge Univ. Press, 1908.
- FOLDA, JAROSLAV, "Crusader Art in the Kingdom of Cyprus, c.1275-1291: Reflections on the State of the Questions", in *Cyprus and the Crusades*, ed. N. COUREAS & J. RILEY-SMITH, Nicosia, Cyprus Research Center, 1995, 209-237.
- FOLDA, JAROSLAV, "Icon to Altarpiece in the Frankish East: Images of the Virgin and Child Enthroned", in *Italian Panel Painting of the Ducento and Trecento*, ed. Victor M. Schmidt, New Haven & London: National Gallery of Art, Washington, 2002, 123-144.
- FOLDA, JAROSLAV, *Byzantine Art and Italian Panel Painting. The Virgin and Child Hodegetria and the Art of Chrysography*, Cambridge Univ. Press, 2015.
- FRIEDMAN, E., *The Latin Hermits of Mount Carmel*, Rome: Teresianum, 1979.
- GARDNER VON TEUFFEL, CHRISTA, "The Carmelite Altarpiece (circa 1290-1550), the Self-Identification of an Order", in *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz* 57:1 (2015), 2-41.

- GILES, REV., ED., *Benedicti Abbatis Petriburgensis de Vita et Miraculis S. Thomae Cantuar.*, London: Caxton Society, 1850.
- LASSURE, JEAN-MICHEL & VILLEVAL, GÉRARD, "Un insigne de pèlerinage des Grands Carmes de Toulouse découvert à Londres", in *Archéologie du Midi médiéval* 5 (1987), 176-178.
- LESUR, SABINE, "Le couvent de Grands Carmes de Toulouse au XIII<sup>e</sup> siècle", in *Les mendiants en pays d'Oc au XIII<sup>e</sup> siècle*, Cahiers de Fanjeaux 8: Toulouse 1972, 103-110.
- LUSIGNAN, ESTIENNE DE, O.P., *Description de Toute L'Isle de Cypre et des Roys, Princes, ...*, Paris, 1580.
- Maniera Cypria: catalogue of the exhibition 'The Cypriot Paintings of the 13<sup>th</sup> century, between two worlds'*, ed. DR. IOANNIS A. ELIADES, Lefkosia, 2017.
- MOLINIER, A., *Correspondance administrative d'Alfonse de Poitiers*, Paris, 1894-1900. 2 vols.
- MOURIKI, DOULA, "Thirteenth-Century Icon Painting in Cyprus", in *Studies in Late Byzantine Painting*, London: Pindar Press, 1995, 341-410.
- MUNDY, JOHN HINE, *Studies in the Ecclesiastical and Social History of Toulouse in the Age of the Cathars*, Routledge, 2016.
- OLYMPIOS, MICHALIS, "Networks of Contact in the Architecture of the Latin East: The Carmelite Church in Famagusta, Cyprus and the Cathedral of Rhodes", in *Journal of the British Archaeological Association* 162:1 (2009), 29-66.
- OLYMPIOS, MICHALIS, "Stripped from the Altar, Recycled, Forgotten: the Altarpiece in Lusignan Cyprus", in *Gesta* 53:1 (2014), 47-72.
- PASTOUREAU, MICHEL, *The Devil's Cloth. A History of Stripes*, New York: Washington Square Press, 1991.
- RIBOT, FELIP, *The Ten Books on the Way of Life and Great Deeds of the Carmelites*, edited and translated by RICHARD COPSEY, O.CARM., Faversham: St. Albert's Press, 2005 187 pp.
- SANSTERRE, JEAN-MARIE, "Images sacrées, reliques, sanctuaires en Occident. Notes de recherche, 8-16", in *Revue belge de philologie et d'histoire d'Histoire / Belgisch Tijdschrift voor Filologie en Geschiedenis* 94:4 (2016), 1043-1069.
- SCHAER, F., ED., *The Three Kings of Cologne*, Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 2000.
- SMET, JOACHIM, O.CARM., *The Life of Saint Peter Thomas by Philippe de Mézières*, Rome: Institutum Carmelitanum, 1954.
- SMET, JOACHIM, O.CARM., *The Carmelites*, Darien, Illinois: Carmelite Spiritual Center, 1975-1985. 4 vols., Vol. I: ca. 1200 until the Council of Trent (rev. ed. 1988).



- STARING, ADRIAN, O.CARM., "*Nicolai Prioris Generalis Ordinis Carmelitarum Ignea Sagitta*", in *Carmelus* 9 (1962), 237-307.
- STARING, ADRIAN, O.CARM., *Medieval Carmelite Heritage*, Rome, 1989.
- STARING, ADRIAN, O.CARM., "*The Miracles of Toulouse, 1264-1265*", in *Carmelus* 38 (1991), 128-154.
- SUMPTION, JONATHAN, *The Age of Pilgrimage. The Medieval Journey to God*, New Jersey: Hidden Spring, 2003.
- SWANSON, R., "*Mendicants and Confraternity in Late Medieval England*", in J. CLARK, ED. *The Religious Orders in Pre-Reformation England*, Woodbridge: Boydell, 2002, 121-141.
- TALBOT RICE, D. & T. & GUNNIS, R., *The Icons of Cyprus*, London: Allen & Unwin, 1937.
- TANNER, N., ED., *Decrees of the Ecumenical Councils*, Vol. One *Nicaea to Lateran V*. London: Sheed & Ward 1990, 326-327.
- TRÉLAT, PHILIPPE, "*Le Goût pour Chypre. Objets d'art et tissus précieux importés de Chypre en Occident (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*", in *Cahiers du Centre d'Études Chypriotes* 43 (2013), 455-472.
- WOLFF, P., ED., *Histoire de Toulouse*, Toulouse: Editions Privat, 1974.
- WOLLESEN, JENS T., "*The Carmelite Mary from the Hagia Sophia in Nicosia*", in *idem*, *Acre or Cyprus? A New Approach to Crusader Painting around 1300*, Berlin, Akademie Verlag GmbH, 2013, 93-123.

**Illustrations:** Figs. 1-20 Archbishop Makarios Museum, Nicosia; Fig. 21 British Province of Carmelites; Fig. 22 Carmine Maggiore, Naples; Fig. 23 Museum of London.





Fig. 1: The Carmelite icon before its restoration



Fig. 2: Icon of Enthroned Virgin Mary with Carmelites after restoration



Fig. 3: Miracle 1



Fig. 4: Miracle 2



Fig. 5: Miracle 3



Fig. 6: Miracle 4



Fig. 7: Miracle 5



Fig. 8: Miracle 6



Fig. 9: Miracle 7



Fig. 10: Miracle 8



Fig. 11: Miracle 9



Fig. 12: Miracle 10



Fig. 13: Miracle 11



Fig. 14: Miracle 12



Fig. 15: Miracle 13



Fig. 16: Miracle 14



Fig. 17: Miracle 15



Fig. 18: Miracle 16



Fig. 19: Carmelites  
in chapel



Fig. 20: Carmelites  
under cloak

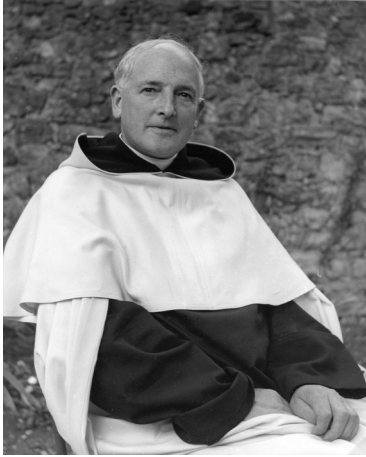


Fig. 21: Modern Carmelite habit



Fig. 22: La Bruna, Carmine Maggiore, Naples



Fig. 23: Pilgrim medal from Toulouse



## LIBRORUM AESTIMATIONES

### HISTORIA

AA.VV., *El cielo. Historia y espiritualidad* [M<sup>a</sup>. Del Mar Graña, ed.], Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2018. 551 pp., ISBN 978-84-8468-768-9.

Nos encontramos ante un estupendo trabajo colectivo, fruto de un proyecto de investigación liderado por un grupo de profesores de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, bajo la batuta de la historiadora María del Mar Graña, en el que han colaborado teólogos, historiadores, expertos en diversos ámbitos de la cultura, así como, profesores de otras universidades y procedencias intelectuales. Se trata, por tanto, de una publicación poliédrica e interdisciplinar, en la que, desde muy variados puntos de vista, se analiza esa noción tan importante en las diversas religiones, en la cultura popular, en el arte, en la literatura, en la reflexión teológica y filosófica... que llamamos “cielo”.

La obra se divide en cinco secciones, a saber: *Los marcos de interpretación, Instrumentos de comunicación cielo-tierra, El cielo de los místicos, El cielo de los profetas y reformadores y El cielo representado*. Cada una de ellas incluye una serie de trabajos muy sólidos que juntos van formando esa visión sinfónica del cielo como representación e imagen de la salvación.

Por el hecho de que, entre los diversos trabajos que forman parte de esta obra, se incluyan tres colaboraciones de temática carmelitana, creemos conveniente darlo a conocer, a través de la revista *Carmelus* a los estudiosos de la historia y la espiritualidad del Carmelo. El primero de ellos se titula *El cielo anticipado: mística y poesía en San Juan de la Cruz* (págs. 139-158). Su autor, Juan Antonio Marcos, analiza en profundidad una serie de metáforas, adverbios e imágenes sanjuanistas que, de alguna manera, hacen referencia al cielo. Así, subraya el autor, que, para el santo de Fontiveros, el cielo está, en cierto modo, fuera de nosotros (visto como *prado* y como *huerto*); está también en nuestro interior, en lo más íntimo de la persona, en esa intimidad amorosa tan propia de los místicos carmelitas (*bodega, nido, cavernas*); está arriba, en lo alto, siguiendo así el imaginario espacial más frecuente cuando representamos el cielo, pero también con notas muy peculiares y originales (*monte, vuelo, pájaro*); y, por último, está delante de nosotros, en aquello que anhelamos y hacia lo que se orienta nuestra vida (*allí, aquello*). El autor concluye su tra-

bajo con dos breves, pero interesantísimas menciones, tanto a la experiencia mística (que, en cierto modo, viene configurar lo que podríamos llamar con Marcos el “mapa del cielo”), como a la muerte como puerta (posibilitadora) del encuentro con Dios y de eso que llamamos “cielo”.

El segundo trabajo es de María Dolores López Guzmán y se titula *Isabel de la Trinidad: el cielo de Dios en el alma del hombre* (págs. 159-182). El cielo es una categoría muy presente en la espiritualidad de Isabel de la Trinidad, cuya experiencia de Dios y cuyos escritos tienen siempre esa dimensión trinitaria, algo que -si bien está en los fundamentos comunes de la fe católica y en las espiritualidades de los grandes maestros de todos los tiempos- alcanza en la santa carmelita “una dimensión muy personal, tan viva y espontánea que la convierte en una adelantada a su tiempo”. Tras presentar el complejo y convulso contexto político y religioso de su época (la Francia laicista de finales del siglo XIX), la autora muestra cómo esa “inhabitación mutua” (del alma de Isabel en la Trinidad y de la Trinidad en el alma) supone una verdadera vivencia anticipada del cielo.

Esta concepción (esta vivencia profunda) de la vida espiritual centrada en la Trinidad, presupone una hermosa y audaz intuición (en la que no podemos detenernos aquí) acerca de la prolongación de la Encarnación en nosotros. Siempre de forma análoga respecto al Verbo encarnado, podemos decir con Isabel que nosotros somos prolongación de la Encarnación y, por ello, ella pide humildemente que, elegida por el Padre y bajo la acción del Espíritu, pueda ser: “una humanidad complementaria en la que Él renueve todo su misterio”.

Otros muchos elementos se podrían destacar de su espiritualidad trinitaria y de la presencia del cielo en la misma. Pensemos, por ejemplo, en la concepción dinámica, activa y misionera del mismo (como ya intuyera Teresa de Lisieux), en la importancia del aspecto familiar, en el sentido más genuino y hondo del término (elemento que considero presente ya en nuestra Regla - como he intentado demostrar en alguna ocasión<sup>1</sup>- y que en mi opinión supone una veta importante en la espiritualidad carmelitana), o en “el aprecio exquisito y sincero por la vida de los laicos que la va a convertir en una auténtica precursora de la importancia de la vocación laical, a la que considera de valor equivalente a la religiosa o sacerdotal...” (pág. 169). De lo que no cabe duda es de que el cielo, que se hace presente en la fe, en la comunión eucarística, en la amistad... se anticipa en una verdadera experiencia espiritual y transforma la vida de la persona, sin dejar por ello de estar en el mundo, aceptando y soportando sus contradicciones y caminando entre la luz y la oscuridad. Ella

---

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo: *Dalla casa del Carmelo alla casa comune. Appunti per una lettura carmelitana dell'enciclica Laudato si'*, en: AA.VV., “Tutte le creature sono connesse tra loro” (*Laudato si'* 42). *Il principio di integralità nella visione dell'humanum*: [S. Giordano, ed.] (Roma 2017) 23-48.

misma indica que el día que lo descubrió todo se le iluminó, y la autora de este trabajo concluye con una pregunta directa al lector: “¿Nos dejaremos iluminar nosotros?”

El tercer trabajo, titulado *La Venerable Serafina Andrea Bonastre (1571-1649)* y *sus visiones acústicas del cielo* (págs. 303-316), es obra de la profesora Henar Pizarro Llorente, quien, entre otras cosas, es directora del grupo de estudios carmelitas TPM (Textos para un Milenio) y, por tanto, buena conocedora de algunas figuras del Carmelo de los siglos XVI al XVIII sobre los que ha publicado ya diversos trabajos<sup>2</sup>. Sor Serafina Bonastre fue la fundadora del Monasterio de la Encarnación de Zaragoza (procedía del célebre monasterio de la Encarnación de Valencia) y fue dirigida espiritual del Venerable Juan Sanz. También en la vivencia espiritual de esta carmelita, el cielo ocupa un lugar importante, pero con una nota verdaderamente original: sus visiones del cielo estaban relacionadas con la audición de música<sup>3</sup>. Serafina identifica la experiencia espiritual con la música bella y armónica, mientras que la cercanía del demonio se manifestaba a través de ruidos desagradables y desabridos. Más aún, el alma humana debe ser un instrumento en manos de ese gran músico que es Dios, dejándose manejar por la voluntad divina para ejecutar esa música melodiosa y agradable. La Venerable desarrolla mucho este imaginario con metáforas y ejemplos audaces, como, por ejemplo, cuando habla de “*dançar delante de su magestad con la prompta obediencia en seguir la voluntad del Señor*” (pág. 310), imagen en la que quizás resuenen las experiencias espirituales de Santa María Magdalena de Pazzi y de la Venerable Rosa María Serio.

Uno de los aspectos más fascinantes de la figura de Serafina Bonastre es su interés por ir a fundar un convento a Inglaterra para orar *in situ* por la conversión de los ingleses a la fe católica. Ella estaba convencida, y así se lo hizo saber a los superiores, de que esta misión le era confiada por Dios, pero estos (como ocurrió medio siglo antes con Teresa de Ávila) mostraron sus resquemores ante estas revelaciones y experiencias sobrenaturales. El proyecto no llegó a llevarse a cabo, pero Serafina mantuvo su ilusión en el mismo hasta el final de sus días.

Henar Pizarro destaca también las conexiones entre la Bonastre y los jesuitas, desde su niñez en Valencia hasta sus primeros biógrafos tras su

---

<sup>2</sup> De hecho, sobre esta misma figura ha publicado recientemente: *La fama de santidad: La vida de la venerable sor Serafina Andrea Bonastre (1571-1649)*, en: AA.VV., *Santidad. Trazos universales y huellas carmelitas* [M<sup>a</sup>. J. Fernández Cordero y H. Pizarro Llorente, eds.] (Roma 2019) 245-266.

<sup>3</sup> Resulta curioso que Santa Isabel de la Trinidad fuera también “aficionada” a la música. De hecho, estudió en el conservatorio de Dijon, ganó varios premios y de ella se decía interpretaba muy bien “*porque tiene mucha alma*” (pág. 163).

muerte (Joseph Andrés y Pedro de Oxea). Junto a ello, conviene destacar con la autora la importancia del Carmelo zaragozano en el siglo XVII, con nombres como el de la misma Serafina Bonastre o su hermana de comunidad María Josefa de Jesús y -en el caso del Carmelo masculino- los de Nicolás Ricarte, Dionisio Yubero, el músico Bartolomé Biota o el célebre teólogo Raimundo Lumbier.

En definitiva, nos encontramos ante una excelente aportación al conocimiento de ese período de la historia del Carmelo hispano que ha quedado un tanto a la sombra de las grandes figuras del siglo XVI y que, poco a poco, va conociéndose y valorándose mejor<sup>4</sup>.

Confiamos en que esta obra colectiva y sazónada de la Universidad Pontificia Comillas tenga su continuación en trabajos posteriores de la misma calidad y variedad como la que hemos recensionado.

FERNANDO MILLÁN ROMERAL, O.CARM.

ENRICO BINI, *Il Tempo e la Chiesa nel Settecento*, (Associazione Culturale “Cesare Guasti”, collana Studi e Memorie, 12. Prato 2020), Cantagalli, Siena 2020. Pp. 498; ill.

Il volume è una raccolta di nove articoli e saggi, riguardanti fatti e figure della Toscana settecentesca. L'autore, presbitero della diocesi di Prato, che ha conseguito il dottorato in teologia presso la Pontificia Università Lateranense, ha elaborato questi articoli in diversi momenti, pubblicandone alcuni in riviste o in opere collettive, mentre altri sono del tutto inediti. Sarebbe lungo dar conto di ogni saggio; presentiamo quindi l'elenco con alcune note.

Il volume si apre con un “Saggio introduttivo” (pp. 5-36) il cui titolo è stato ripreso nella prima parte per tutto il volume: “Il Tempo e la Chiesa. Una prospettiva tomistica”. Nelle pagine finali del saggio, l'autore spiega in dettaglio la genesi degli articoli e il loro significato per la storia della teologia e della spiritualità del Settecento toscano.

Si inizia con un saggio di carattere generale: “Giansenismo e antigiansenismo nell'età di Cosimo III”, granduca di Toscana (pp. 41-89). È ben nota e studiata la diffusione delle idee gianseniste, o piuttosto dello spirito giansenista nella Toscana del Settecento, anche per lo stretto legame della corte medi-

---

<sup>4</sup> En este sentido hay que remitir al lector a la extensísima bibliografía al respecto que desarrollaron durante años los grandes historiadores Balbino Velasco y Pablo Garrido, parte de la cual fue dada a conocer a través de *Carmelus* y de las publicaciones del Institutum Carmelitanum.

cea con quella francese; basti ricordare gli studi di Mario Rosa e di Pietro Stella. La circolazione di quelle idee nell'ambiente fiorentino provocò anche reazioni, talvolta assai forti. L'autore presenta con accuratezza la politica di mediazione attuata dal granduca tra le istanze gianseniste degli stati nazionali, in particolare della Francia, e la Santa Sede. Cosimo III, che pure non aderì mai al giansenismo, mantenne un atteggiamento aperto e cercò sempre l'interesse del granducato e dei suoi membri ecclesiastici in odore di giansenismo, come il cardinal Celestino Sfondrati. Coerentemente con la tradizionale politica filofrancese dei Medici, Cosimo III si schierò dalla parte del re Luigi XIV e di Bossuet nella polemica con Fénelon, come si evince anche dal saggio intitolato "Echi in Toscana della polemica tra Bossuet e Fénelon" (pp. 205-241). Questa disputa, che assunse connotati diversi e intrecciati di carattere teologico, spirituale, storico e politico, infiammò la Francia della metà del XVII secolo con inevitabili ripercussioni anche in campo di politica ecclesiastica, oltretutto della spiritualità. In tale disputa, il granduca trovò appoggio esterno da parte del fratello, il cardinale Francesco Maria de' Medici, a sostegno dell'arcivescovo di Parigi, il cardinal Louis Antoine de Noailles.

Tra le figure vicine al giansenismo toscano si può annoverare anche "Un ammiratore fiorentino di Scipione de' Ricci: Antonio Selvolini, parroco di Sommaia" (pp. 91-135). Un parroco, dunque, ma di una parrocchia sulle colline fiorentine, che non ebbe vita facile proprio a causa delle simpatie per le tesi gianseniste; un esempio di come quelle idee si diffusero tra il clero nella Toscana del tempo.

Una questione, apparentemente marginale ma in realtà indicativa delle problematiche mosse dagli ambienti giansenisti, viene trattata nell'articolo "*Mysteria mystice*. La pronuncia del canone della messa. Dibattiti teologici ed esperimenti liturgici nel Settecento italiano" (pp. 137-203). La questione liturgica, è noto, fu al centro del dibattito sollevato dal Sinodo di Pistoia, ma la questione della pronuncia silenziosa, come era stato stabilito dalla riforma liturgica tridentina, oppure ad alta voce, come proposto dai giansenisti, trovò ampio spazio nelle polemiche del periodo. Alla fine, la tesi ufficiale ebbe la meglio e si sarebbe dovuto attendere il Concilio Vaticano II per impostare la questione su basi differenti.

Il saggio su "Le sante braccia di San Nicola da Tolentino nei carteggi medicei (1698-1704)" (pp. 243-270) propone una questione curiosa: la tradizione vuole che le braccia del santo agostiniano furono staccate da un frate tedesco e iniziarono a sanguinare; le effusioni si sarebbero ripetute più volte nel corso dei secoli e anche il granduca Cosimo III fu devoto del santo. Bini inizia così la conclusione di questo saggio: «La devozione di Cosimo III verso le braccia del santo di Tolentino si configura come un emblematico episodio della mentalità religiosa e di come questa possa influenzare le scelte e le opinioni della società civile» (p. 268). In effetti, i fenomeni straordinari, ripetutisi

alcune volte alla fine del XVII secolo, rinfocolarono sentimenti di paura escatologica ma anche interesse di tipo razionale verso il fenomeno stesso, che si voleva conoscere meglio per poterlo spiegare in qualche modo.

Altri due articoli, intitolati rispettivamente “Cosimo III e i Chierici Regolari Teatini” (pp. 271-288) e “Cosimo III Granduca di Toscana, Giuseppe Maria Tomasi e la *Missa Ad postulandam gratiam bene moriendi* (1706)” (pp. 289-308), prendono in considerazione la religiosità del granduca nel rapporto con i Chierici Regolari di San Gaetano da Thiene, sempre sostenuti dai Medici, in particolare riguardo una questione di carattere liturgico per la quale il sovrano si rivolse al grande liturgista, teatino appunto e poi cardinale, san Giuseppe Maria Tomasi di Lampedusa. Anche in questi articoli appare l’atteggiamento segnato dalla spiritualità giansenista manifestato da Cosimo III. In particolare, nel secondo saggio viene evidenziato il sentimento di timore di fronte alla morte tipico del tempo e, quindi, la diffusione della pratica della preparazione alla buona morte.

Di diverso carattere è l’articolo intitolato “Gianlorenzo Berti agostiniano e la teologia dantesca” (pp. 309-326). Bini prende in esame la figura del frate agostiniano, Gianlorenzo Berti, teologo di tendenza agostiniana moderata, professore di storia ecclesiastica all’università di Pisa, il quale tenne alcune conferenze sulla *Commedia* di Dante, pubblicate in diverse edizioni tra il 1756 e il 1760. Le conferenze e la seguente pubblicazione trattano la sorte dei bambini morti senza il battesimo, la libertà e la grazia e la gloria di Dio e le creature. Tre argomenti, corrispondenti a ciascuna cantica e discussi dalla teologia contemporanea, che vengono affrontati dal Berti in chiave teologica agostiniana non manualistica o scolastica, ma in dialogo con il testo dantesco.

Chiude la serie l’articolo su “Il ritorno di Elia e di Enoc nella teologia del Settecento” (pp. 327-466), che, data l’ampiezza della trattazione, potrebbe costituire una pubblicazione a sé. In esso Bini prende in esame la tradizione biblica, teologica e spirituale che riguarda la coppia di personaggi biblici, Elia ed Enoc, fortemente legata alla dimensione apocalittica. Le due figure vengono presentate nel contesto scritturistico naturale, nella tradizione patristica e teologica, con particolare attenzione alle riletture, talvolta polemiche, da parte di autori cattolici e poi riformati, fino ad arrivare alle letture settecentesche. Non è trascurata neppure la questione liturgica del culto di Elia, da cui è partito l’interesse di Bini verso il profeta. Occorre dire che, salvo un paio di imprecisioni marginali, i riferimenti alle fonti e agli studi carmelitani su Elia sono pressoché completi e accurati.

Il volume si chiude con un “Indice dei nomi” (pp. 469-492) di grande utilità, vista la ricchezza di riferimenti a personaggi di varia levatura a cui si fa cenno negli articoli.

MARINA CAFFIERO, *Profetesse a giudizio. Donne, religione e potere in età moderna*, (Storia 101), Brescia, Morcelliana, 2020, 172 p. ill.

Lo scioglimento della Compagnia di Gesù, decretato da Clemente XIV il 21 luglio 1773, provocò reazioni contrastanti, alcune delle quali senza dubbio interessanti per la loro originalità. Tra queste si può considerare il caso di tre donne e alcuni preti della cittadina di Valentano, sita non lontano dal lago di Bolsena allora in diocesi di Montefiascone e oggi in provincia di Viterbo. Le donne, una laica e due monache domenicane, avevano mostrato doni particolari di profezia e segni di santità, fenomeni accreditati e sostenuti dai presbiteri; tutti costoro furono sottoposti a un processo inquisitoriale. Nelle carte di quel processo, conservate negli archivi della Congregazione per la Dottrina della Fede e Apostolico Vaticano, oltre che nelle biblioteche Apostolica Vaticana e Corsiniana dell'Accademia dei Lincei, si è concentrata la ricerca della professoressa Marina Caffiero, come sempre condotta con precisione e cura del dettaglio. Gli storici e gli studiosi dell'età moderna sono ormai abituati a leggere il frutto degli studi della nota docente dell'Università romana della "Sapienza" attenta alle vicende del mondo femminile soprattutto in ambito religioso. È, dunque, con curiosità e piacere che ci si accosta a questo suo nuovo libro dedicato in larga parte alla storia di quanto accaduto a Valentano negli anni intorno alla soppressione della Compagnia di Gesù, in difesa della quale sarebbero avvenuti quei presunti fenomeni profetici. Ma andiamo per ordine: appunto a quelle donne è dedicato il secondo capitolo, "Le profetesse di Valentano" (pp. 39-115), che costituisce la parte più consistente del libro. Si tratta di una contadina, Bernardina Renzi, e di due monache domenicane, suor Maria Teresa del Cuore di Gesù, nata Anna Poli, e la priora del monastero, suor Maria Angelica dello Spirito Santo, al secolo Maria Angelica Durani. Il primo e il terzo capitolo servono piuttosto a completare il discorso presentando il complesso fenomeno della profezia femminile a partire dalle sue manifestazioni nei secoli tardomedievali – cap. I: "Le premesse" (pp. 11-30) – e poi nei suoi sviluppi al tempo della Rivoluzione francese e nel XIX secolo – cap. III: "Dalla Rivoluzione Francese all'Ottocento. Una nuova svolta" (pp. 121-145). Nel primo capitolo, Marina Caffiero presenta lo *status quaestionis* riguardo il protagonismo delle donne mistiche, visionarie, profetesse, sante vive, autrici di autobiografie e scritti di vario genere, fino a circa la metà secolo XVIII. Tra costoro i nomi eccellenti non mancano, a cominciare da Caterina da Siena, Teresa di Gesù, Maria Maddalena de' Pazzi e Maria Ágreda, solo per nominare alcune tra le più note. Nei secoli tardomedievali e nella prima età moderna le donne dotate di doni profetici avevano levato la propria voce per denunciare o criticare decisioni o atteggiamenti di questo o quel potente. Oppure, avevano acquisito la posizione di consigliere di principi, mettendo a servizio della loro politica il proprio dono di intuizione e di lettura sapiente della realtà. Nel capitolo finale, viene invece descritta l'evoluzione del fenomeno della profezia femminile, che in concomitanza con la Rivoluzione francese e durante il secolo XIX sarebbe diventata piuttosto organica al potere

costituito e assai critica nei confronti delle ideologie rivoluzionarie e liberali. Alla luce di questa evoluzione è possibile rileggere i fatti di Valentano come esempio del passaggio da una fase all'altra del fenomeno.

Che cosa era accaduto a Valentano? Dopo la soppressione della Compagnia, due ex gesuiti espulsi dalla Sicilia, Antonio Maria Coltraro e Antonio Venizza, si erano stabiliti in quella cittadina, dove avevano trovato accoglienza e sostegno almeno da parte dell'arciprete Giuseppe Azzaloni, il quale era confessore di Bernardina Renzi, e di un altro sacerdote, l'ex passionista Clemente Majoli, a sua volta confessore del monastero domenicano. Tutti costoro e le due monache domenicane furono arrestati il 12 maggio 1774; i presbiteri vennero tradotti a Castel Sant'Angelo, mentre le monache furono recluse nel loro monastero e la Renzi prima nella casa del bargello del vescovo di Montefiascone e poi nel monastero delle Salesiane del Divino Amore di quella città.

Bernardina fu accusata di aver propalato false profezie a proposito della ricostituzione della Compagnia e della fine repentina del pontefice

Il processo iniziò abbastanza rapidamente e l'istruttoria fu affidata all'abate Filippo Pacifici, sommista (ossia incaricato di redigere i sommari delle inchieste) del Sant'Ufficio, assistito dall'archivista, Giacomo Cappellone, in qualità di notaio. L'ispiratore dell'iniziativa fu il cardinale Andrea Corsini, ostile alla Compagnia di Gesù. La morte improvvisa del papa Clemente XIV (22 settembre 1774) e il lungo conclave che la seguì, arrestò il processo, che poté essere ripreso solo nel febbraio 1775. Molti furono i testimoni chiamati a dare la propria versione dei fatti, non solo residenti in Valentano, ma anche in altri centri vicini. La giovane suor Maria Teresa Poli, accusata assieme alla priora di false visioni e santità affettata, capitolò subito, confessando la propria menzogna e dicendo di essere stata condizionata dalla priora e dal confessore, p. Clemente Majoli. La priora stessa, sr. Maria Angelica Durani fu costretta ad ammettere di aver architettato il tutto per accreditare il monastero come luogo di santità, volendo in tal modo dare continuità a quanto vissuto dalla fondatrice del monastero, sr. Maria Geltrude, al secolo Francesca Eufrosia Salandri, morta in concetto di santità e della quale era stato iniziato il processo di beatificazione e canonizzazione. Di questa santa monaca scrisse la biografia proprio l'ex gesuita, p. Coltraro, autore peraltro anche della biografia del pellegrino mendicante san Benoît Joseph Labre.

Bernardina Renzi era contadina, tessitrice e domestica dell'arciprete Azzaloni. Apparve subito come un osso duro per gli inquirenti: scaltra e intelligente, seppe schivare molte delle domande tese a farle confessare la colpa presunta. Anche per lei l'accusa era di aver mentito riguardo alle profezie pronunciate contro la soppressione della Compagnia e contro il pontefice. Queste profezie e le presunte esperienze mistiche venivano raccontate dalla donna al confessore, il quale le trascriveva da anni in quaderni. Tra l'altro, è giusto tener



conto anche del fatto che il processo si mescolò con i tentativi di screditare l'azione del papa, al quale fu attribuita anche una ritrattazione del decreto di soppressione scritta poco prima di morire. Inoltre, gli inquisitori intendevano verificare il presunto collegamento delle profezie con il sospetto complotto ordito dai gesuiti nei confronti di alcuni sovrani europei a loro ostili, un paio dei quali morì inaspettatamente. Questa dimensione politica del processo non trovò conferma, ma ne alimentò il clima.

Tornando a Bernardina, le cui grazie muliebri e lo stato di nubile suggerirono anche rapporti non onesti con lo stesso don Azzaloni, peraltro non provati, non aveva però tentato di accreditarsi come santa e non poche testimonianze le furono contrarie, accusandola di poca modestia, di scarsa ascesi e riservatezza, dunque di comportamenti non consoni alla santità. Anche lei finì con ammettere la simulazione, ma respinse sempre le accuse di carattere politico.

Alla fine, tuttavia, il processo si concluse con delle condanne piuttosto miti per gli accusati: il clima cambiò con l'elezione di Pio VI Braschi, moderato nei confronti dei gesuiti. L'unica a subire una pena maggiore fu la laica Bernardina, priva di quella protezione sociale ed ecclesiastica di cui poterono godere invece le due monache, che finirono confinate in penitenza nel loro monastero, e i presbiteri, i quali vennero se non riabilitati almeno scagionati dalle accuse. Bernardina dovette restare per qualche altro tempo nel monastero in cui era stata confinata, ma alla fine fu liberata e se ne perdonò le tracce.

Il volume è completato dall'Introduzione (pp. 5-8), dalla ricca Bibliografia (pp. 153-163) e dall'Indice dei nomi (pp. 165-170). Inoltre, al termine di ogni capitolo sono inserite alcune illustrazioni a colori a complemento del testo.

Il racconto scorre fluido e avvincente, anche se in alcuni punti ci sono delle ripetizioni, inserite, è vero, in contesti differenti e senz'altro utili a spiegare gli avvenimenti o le problematiche, che tuttavia potevano essere qua e là integrate in maniera più sintetica. Queste ripetizioni fanno immaginare un'elaborazione del testo non lineare, ma frutto dell'accostamento di elementi redatti in tempi o modi diversi. Tutto questo nulla toglie al gusto della lettura e ancor meno all'approfondimento di un episodio solo apparentemente marginale, in quanto espressione di un contesto assai più ampio e complesso, in cui elementi politici, ecclesiastici, culturali e spirituali si intrecciarono con conseguenze che solo nella lunga durata avrebbero trovato soluzione.

GIOVANNI GROSSO, O.CARM.

FRANCO CARDINI – SIMONETTA CERRINI, *Storia dei Templari in otto oggetti*, Milano, UTET - DeA Planeta Libri, 2019, 368 p. ill. ISBN 978-8-8511-6618-2

È sempre un piacere, quando ci vengono in mano libri di carattere divulgativo che, tuttavia, hanno il sapore dell'approfondimento scientifico. Il recente lavoro di Franco Cardini e Simonetta Cerrini appartiene a questo genere di libri. La letteratura, scientifica e non (per non parlare di quella fantastica), sull'Ordine dei Poveri Cavalieri di Cristo (*pauperes milites Christi*) e del Tempio di Salomone (*Templi Salomonis*) è praticamente sterminata. Ne danno testimonianza eloquente l'ampia "Appendice bibliografica" posta alla fine del volume (pp. 347-365), così come l'apparato di note (pp. 289-346), ricchissimo di approfondimenti, che, talvolta, costituirebbero materia per altrettanti capitoli. E non si tratta certamente di tutto quanto si può reperire nelle biblioteche e sul mercato riguardo ai Templari.

L'originalità del volume sta nell'aver scelto di parlare di questo discusso ordine militare a partire da una serie di otto oggetti che costituiscono parte dell'eredità lasciata dalla disciolta Milizia del Tempio, che era stata fondata da Ugo di Payns poco prima del 1120. Si tratta di una campana, di una chiave, di un cucchiaino, di una pergamena con una formula, di un portale, di un reliquiario, di un sigillo e di una tiara (se ne vedano le immagini nell'insero fotografico). Ognuno di questi oggetti, autentico o falso che sia, racconta una parte della storia dell'Ordine. Essi non soltanto sono testimoni di qualche evento particolare o rinviano a qualche personaggio notevole. In realtà, sono tutti oggetti solo apparentemente inerti e muti, mentre l'abilità degli autori riesce a liberare il loro desiderio di narrare. Per cui a partire dalla storia, forse insignificante in sé, di ogni oggetto, si dipana un racconto che tocca praticamente tutti gli aspetti della vita dei cavalieri del Tempio, offrendone così un'immagine senz'altro viva e, soprattutto, scevra di quell'aura di mistero esoterico di cui si è voluto ammantare la loro storia e in particolare la loro fine. Proprio a quest'ultimo aspetto e alle vicende intricate che sono all'origine della leggenda nera dei Templari sono dedicate le pagine finali del libro (pp. 243-284). Questo capitolo, l'ottavo, parte dalla descrizione della tiara conservata a Parigi, negli Archives Nationales (AE/VI/a/89 n.1), fabbricata all'inizio del XIX secolo per il medico Bernard Raymond Fabré-Palaprat (1773-1838), che aveva voluto risuscitare l'ordine pretendendo di essere depositario di ciò che ne era rimasto clandestinamente in vita, dopo l'esecuzione di Jacques de Molay e degli altri dignitari del Tempio, il 18 marzo 1314.

Il libro inizia con una "Premessa" (pp. 7-9), nella quale gli autori giustificano la finalità del proprio lavoro di condensazione dei risultati di ricerche e studi di anni. Segue poi una lunga "Introduzione" (pp. 11-75), che ripercorre in rapida sintesi, ma con puntigliosa precisione storiografica e critica, le vicende dell'Ordine. Di particolare interesse è anche la descrizione del conte-

sto storico-culturale nel quale poterono sorgere gli ordini militari e, particolarmente, la *fraternitas* dei *pauperes milites Christi et Templi Salomonis*, che ricevettero dal re di Gerusalemme, Baldovino II, alcuni ambienti del palazzo reale, in cui era stata riconvertita la moschea al-Aqsa, ritenuta coincidente con il Tempio di Salomone: da qui il nome popolare di Templari.

Gli altri oggetti, invece, autentiche reliquie della vita templare, servono ciascuno a narrare un aspetto di questa storia, ma offrono anche l'occasione per degli interessanti *excusus* su altri luoghi, usi e tradizioni correlati ad essi o ad essi simili.

Si inizia (pp. 77-95) con la campana, oggi perduta, di cui restano però delle fotografie scattate negli anni 1938-1943, quando furono demoliti alcuni ambienti di epoca crociata nella moschea al-Aqsa sulla spianata del Tempio di Gerusalemme (Gerusalemme, Israel Antiquity Authority, Archives, n. 21087). La campana costituisce un segno della vita di preghiera dei cavalieri, obbligati per professione all'ufficiatura corale e ad altre preghiere, secondo la loro condizione di *militēs* (cavalieri), sergenti o chierici. È anche interessante il fatto che, negli ambienti del *Templum Salomonis* abitati dai cavalieri ci fosse anche uno spazio dedicato alla preghiera degli ospiti islamici. In effetti, pur essendo noti da tempo i rapporti tra i franchi (come venivano chiamati i crociati latini) e i musulmani, non manca chi ancora immagina il periodo crociato come un periodo di conflitto continuo e cruento.

Il secondo capitolo (pp. 97-110) prende spunto da una chiave pertinente alla commenda di Aualleur, situata a Bar-sur-Seine (Aube nella Champagne) ed oggi conservata in una collezione privata. La semplice, comune chiave di ferro apre la porta alla considerazione delle abitazioni dei cavalieri, commende e magioni, come anche dell'uso delle chiavi per la conservazione dei beni, sia economici che dei titoli e dei documenti di maggiore importanza da conservare in appositi forzieri. Un uso, questo, certamente non esclusivo dei Templari, ma in quell'epoca comune a tutti, laici e religiosi. Sembra, inoltre, che furono proprio i Templari ad iniziare a raffigurare, nella chiesa di San Bevignate in Perugia, le chiavi decussate, che sarebbero divenute il simbolo del papato.

Il libro prosegue (pp. 111-135) con la descrizione di un cucchiaino rinvenuto durante gli scavi nel convento cappuccino del Monte di Torino, nel 1992. L'oggetto, assieme agli altri provenienti dalle sepolture medievali scoperte accanto alla chiesa, è oggi temporaneamente conservato nel convento cappuccino di Santa Maria degli Angeli in Bra (CN). Nel cavo del cucchiaino si riconosce l'impronta di una croce patente, propria della iconografia e simbologia templare. L'ovvio riferimento alla tavola e al cibo favorisce l'illustrazione delle abitudini alimentari dei cavalieri.

Un ambito completamente differente viene propiziato dai due fogli di guardia del codice pergameneo contenente la regola e gli statuti dei Poveri Cavalieri di Cristo e del Tempio di Salomone conservato a Parigi (Bibliothèque Nationale de France, fr. 1977, ff. 1v-2r). Infatti, il quarto capitolo (pp. 137-153) tratta sia della regola dell'ordine e dei codici giunti fino a noi che ne offrono il testo e prosegue con l'analisi descrittiva delle righe scritte sui due fogli in questione con caratteri apparentemente strani, che furono interpretati, nel secolo XVIII, come un presunto "alfabeto templare". In realtà, la stranezza delle lettere si è dissolta alla luce della lampada di Wood, che ha rivelato le parti che sembravano mancanti permettendo così di leggere i testi. Si tratta di formule di benedizione, di preghiere o esorcismi, per curare i cavalli: un segno importante del legame esistente tra il cavaliere e la sua *beste*, il cavallo appunto, un binomio essenziale per l'efficiente espletamento della funzione militare dell'ordine.

Il portale di cui si parla nel capitolo quinto (pp. 155-192) ha avuto una storia intrigante. Originariamente esso apparteneva alla chiesa di Beaune, in Borgogna, fu smontato e trasferito negli Stati Uniti dai Cavalieri di Colombo e collocato ora nel Metropolitan Museum of Arts di New York, The Cloisters. L'importanza storica di questo manufatto sta nel fatto di essere stato attraversato, nel 1265, dal giovane fra' Jacques de Molay, in procinto di entrare nell'ordine. Tuttavia, il ricordo del portale offre il destro agli autori per un discorso sugli edifici templari e sulla questione delle architetture ottagonali (cf. pp. 167-192), che tocca anche la Cappella palatina di Aquisgrana e il Castel del Monte federiciano.

Il racconto prosegue (pp. 193-216) prendendo spunto da un prezioso reliquiario, oggi conservato nel Museum of Art di Cleveland (Ohio) (n. 1952.89). Si tratta di una lipsanoteca in legno, argento, argento dorato, niello e pietre preziose, realizzata a Brindisi, nel 1214 con ogni probabilità per i Templari, contenente una stauroteca e altre trenta reliquie insigni e significative. L'oggetto costituisce il punto di partenza per un discorso sulle reliquie e il loro culto nel Medioevo. In particolare, si parla delle reliquie della Vera Croce, di quelle mariane e dei santi.

Il settimo capitolo (pp. 217-233) prende le mosse da un sigillo plumbeo apposto ad un atto magistrale del 1167. Il documento e il relativo sigillo si trovano ad Amberg, Staatsarchiv, Kloster Waldassen Urkunden 7/1. Il sigillo, tondo e bifacciale, ha, sul dritto, l'immagine di due cavalieri che montano lo stesso cavallo («una raffigurazione unica in campo sfragistico» secondo Bascapè, citato a p. 218), mentre sul rovescio è rappresentato un edificio a pianta centrale, con colonnato e cupola e la legenda "+ CHRISTI DE TEMPLO". Il sigillo offre l'opportunità di presentare varie tipologie di sigilli in uso nell'ordine, il loro uso e alcune particolarità, come la questione della presunta *cedula* che Jacques de Molay avrebbe scritto e sigillato per sciogliere i frati dal giu-

ramento di segretezza intimando loro di confessare. La successiva ritrattazione del de Molay e la tavoletta cerata con l'invito ai frati a fare altrettanto sembrano smentire quanto affermato a proposito della *cedula* da Filippo IV il Bello in una lettera al re di Aragona, Giacomo II. Comunque, le due immagini del sigillo di Amberg rinviano, da una parte, al titolo della milizia (il Tempio e il nome di Cristo) e, dall'altra, all'identità dei frati-cavalieri, i quali si consideravano *commilitones*, ossia fratelli in Cristo e d'armi, obbligati al reciproco sostegno in pace e in battaglia.

Prima dell'ultimo oggetto, un capitolo (pp. 235-242) è dedicato a presentare la vicenda di uno dei templari più famosi, quel brindisino Ruggero di Flor (o Roger de Flor), già sergente templare e, dopo lo scioglimento dell'ordine, corsaro e capitano della Gran Compagnia catalana, o degli *almogàvers*. Egli mise la propria competenza militare a servizio prima del re di Sicilia, Federico, fratello di Giacomo II d'Aragona, poi del *basileus* di Bisanzio, del quale sposò una nipote. Sarebbe morto assassinato ad Adrianopoli per aver suscitato l'invidia dell'erede al trono imperiale, Michele Paleologo. Un esempio, forse il più avventuroso, di ciò che accadde a molti ex templari. Più fortunati sarebbero stati quelli portoghesi, riconvertiti dal sovrano nell'Ordine di Cristo, che sarebbe diventato la longa manus dei re lusitani nei viaggi di esplorazione e nelle seguenti conquiste coloniali.

Dell'ultimo capitolo e della tiara si è già detto; tuttavia, queste pagine finali rendono conto in modo chiaro e sufficientemente documentato dell'evoluzione della leggenda templare in tutte le sue ramificazioni fino ai nostri giorni. Non sarebbe male se, prima di dar credito a fantasiose leggende senza alcun fondamento, si passasse un po' di tempo utile a comprendere come si siano formati tali racconti e come essi siano stati abilmente strumentalizzati da tanti che, per i motivi più diversi, hanno cercato di trarne profitto materiale o morale.

Un buon libro insomma; e non avrebbe potuto esser diverso da così, vista la competenza scientifica e le conoscenze dei due autori, dei quali non occorre certo ricordare la vastissima opera, in parte richiamata anche dalla bibliografia.

Se proprio occorre trovare un difetto in questo libro, si potrebbe dire che qua e là ci sono delle ripetizioni e qualche sovrapposizione, evidentemente frutto del lavoro a due mani e del carattere composito del libro, nato a partire da indagini e lavori diversi assemblati, comunque, in maniera piacevole e interessante.

ANTONIO MUSARRA, *Acri 1291. La caduta degli stati crociati*, Bologna, Il Mulino, 2017. ISBN 978-8-8152-6739-9

ANTONIO MUSARRA, *Il crepuscolo della crociata. L'Occidente e la perdita della Terrasanta*, Bologna, Il Mulino, 2018. ISBN 978-8-8152-7495-3

Sulla storia delle crociate si è scritto e si continua a scrivere molto, basti pensare all'opera capitale di Steven Runciman per terminare con gli studi di Franco Cardini sulla Terrasanta e il mondo arabo. I due libri del giovane studioso genovese, Antonio Musarra, si iscrivono in questa lunga serie di ricerche svolte con acribia sulle fonti latine e volgari, siriane e arabe, armene e persiane coeve, oltreché sugli studi più accreditati in materia. Si tratta dello sviluppo di una ricerca ormai decennale dell'Autore su questi temi; la sua bibliografia conta, infatti, già diversi titoli di argomento variamente attinente al tema delle crociate. Di sicuro interesse è anche la prospettiva da cui parte Musarra, ossia il ruolo della Repubblica di Genova nelle vicende legate al *passagium* e, in particolare, le conseguenze commerciali ed economiche che ne derivarono.

I due libri toccano in modo complementare il momento finale della lunga storia delle crociate. Il primo volume, pubblicato dall'Editrice il Mulino nel 2017, tratta in forma quasi cronachistica e con grande precisione le vicende che portarono alla caduta dell'ultimo baluardo del Regno Latino di Gerusalemme, ridotto ormai alla città di Acri e ad una stretta striscia di costa mediterranea. La città cadde nelle mani del sultano mamelucco al-Ashraf, il 18 di maggio 1291.

L'altro volume, pubblicato dalla stessa casa editrice nel 2018, tratta dei vani tentativi di riscossa e delle trattative intraprese dai Mongoli in vista di un'azione comune contro i Mamelucchi, di quanto portò alla caduta di San Giovanni d'Acri, dei tentativi, tutti falliti, di riconquistare la Terrasanta e dell'evoluzione dell'idea di crociata, fino a toccare uno dei suoi sviluppi: il giubileo, proclamato per la prima volta da Bonifacio VIII nel 1300 a seguito della spinta popolare.

Il primo dei due volumi si articola in dodici capitoli inquadriati da un prologo ed un epilogo. Musarra inizia introducendo il lettore nel contesto e spiega il senso dell'avventura crociata con le sue componenti militari, commerciali e religiose. Prosegue trattando la situazione dell'Egitto sultaniale e delle questioni relative alle lotte di potere per la successione sul trono. Nel terzo capitolo si occupa invece della situazione creata dall'irruzione dei turchi sulla scena. La situazione della città di Acri viene illustrata nel quarto capitolo, dove l'Autore narra l'intervento per il rafforzamento della città e le iniziative diplomatiche intraprese da Luigi IX di Francia. Musarra tratta, quindi, la difficile situazione che si creò quando i Mongoli iniziarono a spingersi verso occi-

dente. Anche nel regno latino le cose non erano né facili né scontate; la corona di Gerusalemme era contesa tra diversi pretendenti, finché non venne attribuita ad Ugo di Lusignano, il quale tornò a risiedere ad Acri, dando in tal modo una certa sicurezza alla popolazione. Le speranze di una riconquista non erano svanite e, nel settimo capitolo, Musarra illustra i tentativi di imbastire una nuova crociata. Il problema della successione al trono si ripresentò presto e nel capitolo seguente, ritroviamo la città di Acri in attesa di un nuovo sovrano, il quale era sempre sottoposto, suo malgrado, alle rivalità tra i potentati occidentali, le famiglie nobili di Cipro, Acri stessa e degli stati crociati di Terrasanta. L'Autore racconta, nel nono capitolo, il tentativo del genovese Benedetto Zaccaria di conquistare il Libano, nel 1289. Altri tentativi furono fatti per la riconquista, spinti anche dal papa Niccolò IV, bloccati però da accordi sottobanco tra i protagonisti; se ne parla nel decimo capitolo. L'undicesimo e il dodicesimo capitolo trattano, infine, dell'ultimo tentativo di riconquista, organizzato da veneziani e genovesi, e dalla risposta devastante del sultano mamelucco, al-Ashraf. Alcune tavole fuori testo arricchiscono il racconto, chiarendolo ulteriormente.

*Il crepuscolo della crociata* presenta la medesima struttura: dodici capitoli con un'introduzione ed un epilogo. Musarra prende le mosse da dove aveva terminato il precedente volume, riassume le vicende che avevano portato alla caduta della città ed esamina il desiderio di riconquista espresso in profezie e visioni di poco successive. Ripercorre l'intenso lavoro diplomatico intessuto dai Mongoli, rappresentati in Occidente dall'inviato dell'*l-kh n* (*kh n* dipendente) Ar un, il presbitero nestoriano Rabban Sauma. I sovrani occidentali e il papa appena eletto, Niccolò IV, però non presero in seria considerazione l'offerta di Ar un e il suo piano strategico. D'altra parte, la situazione della Terrasanta alla fine degli anni '80 del XIII secolo non era certo favorevole per i cristiani, in particolare per i pellegrini latini, gli *Ifranj* (Franchi), come venivano chiamati dai mussulmani; di questo e d'altro parla Musarra nel terzo capitolo del libro. Nel seguente, invece, si sofferma sulle motivazioni della disfatta, così come furono comprese dai contemporanei; si tratta di un interessante studio di un particolare esempio di teologia della storia, che acquista presto toni profetici e apocalittici. Il testo prosegue illustrando la situazione così come si presentava all'indomani della presa di Acri: l'ultimo baluardo di ciò che era stata la Terrasanta latina era ridotto all'isola di Cipro, soprattutto dopo che anche la roccaforte armena di Cilicia, Qal'at al-R m cadde nelle mani del sultano al-Ashraf, nel 1292. A quel punto, di crociata, più che organizzarla dal punto di vista militare, si iniziò a parlare e a scrivere. Musarra esamina, nel capitolo sesto, alcuni progetti di riconquista tra i quali quello preparato dal francescano Fidenzio da Padova. Nel settimo capitolo, invece, l'Autore si sofferma sulla figura di Raimondo Lullo, sul suo soggiorno a Genova e sul suo grandioso progetto di riconquista missionaria. Il capitolo seguente è dedicato alle ragioni della disfatta, per lo più risolte in chiave provvidenziale con l'argomento del «nostris peccatis exigentibus», ossia alla disso-

lutezza degli abitanti di Acri, ma anche alla confusione di poteri ivi presenti e concomitanti. Nel nono capitolo Musarra analizza il comportamento degli italiani, divisi e litigiosi, più interessati al proprio benessere che di impegnarsi con serietà per la crociata. Le repubbliche marinare erano ansiose di consolidare la propria egemonia, i loro mercanti ad accrescere ricavi e ricchezze; tutti erano spasmodicamente alla ricerca di un monopolio sempre insidiato da qualche rivale, pronti a stringere accordi con chiunque garantisse libertà di commercio e guadagno sicuro. Il decimo capitolo si apre con l'esame delle critiche mosse agli Ordini militari e prosegue con la narrazione del tentativo di passare all'azione, sempre nella speranza di avere l'appoggio dei Mongoli. Anche questa avventura non ebbe, però, il successo sperato e ciò contribuì a far rimanere l'idea della riconquista della Terrasanta un pio desiderio. Il progetto venne riproposto, di tanto in tanto, nei concili, a partire da quello di Vienne (1312), durante il quale si concluse il processo contro i Cavalieri del Tempio, il cui Ordine venne soppresso amministrativamente. Alcuni anni prima, nel 1300, si era intanto creato quel movimento, inizialmente spontaneo poi assunto e organizzato da Bonifacio VIII, che avrebbe sostituito l'indulgenza crociata con quella giubilare. La mutazione si stava concretando, così stava aprendosi la strada per forme sussidiarie o surrogate di pellegrinaggio ai Luoghi Santi: chiese del Santo Sepolcro, santuari e sacri monti avrebbero preso il posto di un più difficile, benché mai cessato, pellegrinaggio in Terrasanta. Il libro si conclude con la narrazione degli ultimi tentativi di spedizione, in genere orientati piuttosto verso le isole antistanti la costa e il regno armeno di Cilicia. La conquista dell'isola di Rodi da parte degli Ospitalieri e l'insediamento dei Frati Minori in Terrasanta con il consenso del governo mameluco finirono con il raffreddare del tutto le velleità di riconquista. L'anelito crociato si sarebbe rivolto da allora in poi verso altre mete: i territori arabi della penisola iberica, le terre dell'Europa nord orientale e in mano turca.

La scelta editoriale di collocare le note non a piè di pagina, ma alla fine del testo (pp. 217-269 in *Acri 1291* e pp. 245-305 in *Il crepuscolo della crociata*), per non appesantire la lettura e rendere più snella l'impaginazione, non costituisce un gran problema, visto che le note sono quasi esclusivamente destinate a indicare le fonti e solo raramente danno informazioni aggiuntive a quanto narrato dal testo. Tuttavia, ciò costringe il lettore interessato a sfogliare spesso le pagine per cercare questo o quel riferimento. Il volume sulla caduta di Acri è corredato anche da alcune cronologie (pp. 273-275) e da una serie di carte (pp. 278-284). La composizione della bibliografia dei due volumi è abbastanza differente. In *Acri 1291* essa copre le pagine 287-317, con una suddivisione tra fonti e studi, mentre in *Il crepuscolo della crociata* (pp. 309-320) vengono indicate soltanto le fonti, mentre si rinvia al sito della casa editrice per l'elenco completo degli studi consultati, alcuni dei quali di notevole interesse. Si tratta di una scelta discutibile, forse dettata dalla necessità editoriale di non aumentare troppo le pagine e mantenere il volume nella misura consueta per la collana. Le fonti, d'altra parte, sono assai abbondanti in ambedue i volumi ed il loro uso sapiente garantisce la qualità dei due testi. Gli studi di riferi-



mento e di confronto vengono comunque indicati anche nelle note. Ambedue i volumi, infine, sono corredati da indici dei nomi, sempre utili in opere come queste.<sup>5</sup>

GIOVANNI GROSSO, O.CARM.

RICHARD COPSEY O.CARM., *Biographical Register of Carmelites in England and Wales 1240-1540*, Faversham: Saint Albert's Press, 2020. xxxiv + 547 pp. ISBN 978-0-904849-52-3.

This morning I received an email from a PhD student working on a Carmelite author, sending me his prospectus and asking for advice. Happily, I had agreed to write this book review, so I had the volume handy. I was able to respond with great erudition that some of the information in the prospectus was no longer valid, that other data was incorrect in the details, and that in other ways the student's bio-bibliographical survey needed updating. Being an honest man, however, I suggested that the student turn to this book.

The publisher's online blurb remarks that there are "4912 entries with cross-links to alternative names," with six appendices (for the English province's houses, four distinctions, and provincials, for notable foreign Carmelite visitors, for English and Welsh Carmelite bishops, and for the medieval Priors General, pp. 511-517) and a long *index nominum* in three columns (pp. 518-547). The price, £49.95, is a bargain. My dissertation from 2000, xii + 368pp., costs nearly twice as much, and yet you can fit four copies into Copsey's book: his format is exceptionally large, having a suitably white hard cover with a colour illumination on the front and spine, a black-and-white image on the back, and even metal corner protectors. The paper is luxuriously thick and the text is printed in two columns, so there are over 1000 columns of entries. In addition, the book is rather lavishly illustrated, with 23 colour images and 14 in black-and-white, not including the map of Carmelite convents in the British Isles (viii).

The *Biographical Register of Carmelites in England and Wales 1240-1540* is the culmination of decades of intense study of unpublished and published materials about not only Carmelites in England and Wales, but also important foreign Carmelites who visited England. I doubt that any scholar investigating Carmelites in the British Isles (not only in England and Wales, but also in Scotland and Ireland) is unfamiliar with the work of Father Richard Copsey. Copsey's research extends to the continent and the Eastern Mediterranean, however, and if there are people who work on the intellectual history of the medieval White Friars outside England and Wales who do not know Copsey, this book should change that.

---

<sup>5</sup> Già pubblicata in *Chiesa e Storia*, IX (2019) n. 9, p. 412-415.

Naturally, such a book is intended in part to promote further research, and one measure of its success will be how many minor corrections and additions will be needed. For example, the entry for Osbert Beaufeu of Pickenham (270a-272a) includes a list of questions from Osbert's Oxford lectures on the *Sentences* of Peter Lombard from the mid-fourteenth century. From this list, I recognized that the long text (88 columns in the *editio princeps*, Lyon 1497) entitled *De imputabilitate peccati* that was printed in the four editions of the *Sentences* questions of Osbert's famous senior Dominican colleague Robert Holcot is actually one of Osbert's questions, "Utrum omne peccatum sit imputabile voluntati," usually numbered 6 and present in nine manuscripts of Osbert but only one manuscript of Holcot. Since Father Copsey thanked Callan Ledham for assisting with the Osbert entry, I contacted Cal and we are publishing a short research note on the discovery: "Robert Holcot's *De imputabilitate peccati* Is Actually Osbert of Pickenham's *Utrum omne peccatum sit imputabile voluntati*," *Bulletin de philosophie médiévale* 62 (2020), pp. 335-338. Happily, such *addenda et corrigenda* are being placed on the provincial website: <http://www.carmelite.org/copseyregister>. Hopefully every decade or so an update will be published in print form, perhaps in a Carmelite journal.

Examples of the entries in the book include a long one on Gerardo Sereni da Bologna (42b-45b, †1337), the first Carmelite master of theology at Paris, who was at the Carmelite provincial chapter in Cambridge in 1307, of interest to me as a historian of philosophical theology. The great John Baconthorpe, of course, receives an even more substantial entry: 16+ columns (85a-93b). The entry starts with a biography of the early-fourteenth-century theologian that is careful to cite sources and to focus on known facts and attributed theories. It continues with long list of Baconthorpe's works with information on manuscripts and editions, divided into categories: A. General works on Philosophy and Theology; B. Commentaries on Scripture; C. Commentaries on Aristotle; D. Commentaries on works by Ss Augustine and Anselm; and E. Other works. It concludes with a four-column bibliography. Just as important for future discoveries are the subdivisions of Baconthorpe's works, since they include Lost copies and Lost works, and the final two divisions: E. Possible attributions; F. Misattribution. These sections are actually substantial with much detailed information, often stemming from Father Copsey's exhaustive analysis of the writings, mostly in manuscript, of a towering sixteenth-century Carmelite who lived through the Dissolution: John Bale (1495-1563). The entry for John Bale itself is one of the most important in the book, 30 columns in length (93b-108b), but John Bale pervades the entire book, because he embarked on a decades-long project to write the history of the order that was imbued with his interest in manuscripts and texts. The Reformation and the ravages of time have ensured that many of the manuscripts and works that Bale describes have been lost, most of the time forever. One can only read with sadness about the lost works of, for example, the John Goldeston (152a-b), labelled master of theology on 8 October 1334, probably at Oxford, but possibly at Paris: *Quod-*

*libeta, Quaestiones Ordinariae, Determinationes, Disputationes, Super Sententias IV*, and so on, all with incipits that give us hope for future discoveries.

It would be nice to think that John Bale is resting peacefully, now that, almost half a millennium after Bale began, his confrère Richard Copsey has completed this opus, a suitably beautiful tome for which our contemporary Carmelite colleague should be allowed to feel at least a little proud.

CHRIS SCHABEL

### VITA SPIRITUALIS

LUIGI BORRIELLO, MARIA ROSARIA DEL GENIO, MARIELLA VITALE (a cura di), *Mistica e santità nella Gaudete et exsultate*, Atti del V Convegno internazionale di mistica cristiana, Assisi 6-8 settembre 2019, Presentazione di MARIA ROSARIA DEL GENIO, (Collana «Esperienza e fenomenologia mistica», II serie n.6) Città del Vaticano, LEV, 2020. Pp. 238. ISBN 978-8-8266-0385-8

Alcune iniziative hanno vita sufficientemente lunga, indice di una decisa vitalità interna e, probabilmente, anche dell'accoglienza favorevole da parte di un pubblico più o meno vasto e almeno da parte degli specialisti di un determinato campo. Tra di esse si possono contare senz'altro i convegni internazionali di mistica, ormai giunti alla quinta edizione. Il presente volume è, infatti, il quinto di una serie. I convegni, organizzati dal Centro di mistica "Santa Maria del Monte", si sono svolti sempre ad Assisi; il primo (5-8 settembre 2013) aveva per titolo «Ecco io sto alla porta e busso»; il secondo, dal titolo «Camminate secondo lo Spirito» (15-17 settembre 2014); il terzo (23-24 novembre 2015) si intitolava «La bellezza trasparenza del divino» e il quarto (29-30 settembre 2017) «Dal Cantico delle Creature alla mistica della creazione». Gli atti di tutti sono stati editi dalla Libreria Editrice Vaticana nella collana «Esperienza e fenomenologia mistica».

Il quinto convegno si è svolto in Assisi nei giorni 6-8 settembre 2019 e ha preso le mosse dall'esortazione apostolica *Gaudete et exsultate* sulla santità nel mondo contemporaneo di papa Francesco (19 marzo 2018). Il documento costituiva, infatti, un'occasione ghiotta per chi si occupa di spiritualità e di mistica cristiana.

Il volume si apre con il telegramma augurale del Papa (p. 3) e, dopo la «Presentazione» a firma della curatrice prof. Maria Rosaria Del Genio (pp. 5-15), centrata sui termini "mistica" e "santità" e sui rapporti tra di esse, prosegue con il «Saluto» del vescovo di Assisi-Nocera Umbra-Gualdo Tadino, mons. Domenico Sorrentino (pp. 17-19), da sempre sostenitore entusiasta dei conve-

gni. Conclude questa parte preliminare l'“Introduzione” a firma dell'altro curatore, p. Luigi Borriello, ocd (pp. 21-22).

Fanno seguito gli interventi dei relatori, che indichiamo in sequenza. Ogni relazione partiva da una citazione o da un richiamo all'esortazione apostolica.

Ha aperto la riflessione Pino di Luccio, SJ, il quale ha trattato il tema: «La teologia dell'accoglienza come santità della porta accanto e vita mistica nel quotidiano (Cf *GE* 7 e 13)» (pp. 23-37). I due numeri dell'esortazione apostolica sono stati riletti in chiave pneumatologica, mettendo l'accento sull'azione dello Spirito Santo nella vita di preghiera e nella vita spirituale in genere, in particolare nella preghiera quotidiana del Padre Nostro, che esprime l'*anàideian*, ossia la sfrontatezza, l'insistenza sfrontata, con cui il cristiano si rivolge al Padre.

P. Raniero Cantalamessa, OFMCA, si è soffermato su «Le Beatitudini “carta d'identità del cristiano” (Cf *GE* 51)» (pp. 39-56). Il Predicatore della Casa pontificia dopo aver presentato le due letture della pagina evangelica delle beatitudini, quella morale e quella cristologica, si sofferma sul termine “beati” e quindi sulla beatitudine dei puri di cuore.

L'intervento seguente, «Dio “ci permette di vivere nella sua luce e nel suo amore” (*GE* 51). *Addomesticare la luce*» (pp. 57-67), è stato proposto da dom Bernard Sawicki, OSB. Come indicato dal sottotitolo, si tratta di una riflessione sul tema della luce e del suo valore simbolico e spirituale alla luce della spiritualità monastica, in particolare benedettina. La luce, fonte di vita, è anche simbolo della verità piena, ossia Dio stesso.

La conferenza seguente, di Ettore Franco, aveva come titolo: «“Abbiamo bisogno di vivere umilmente alla sua presenza, avvolti nella sua gloria” (*GE* 51)» (pp. 69-78). L'esegeta e docente emerito di teologia biblica ha riflettuto alla luce della Sacra Scrittura sulla portata dell'affermazione di papa Francesco per concludere che «l'esperienza mistica è consapevolezza della presenza di Dio nella vita di ogni umano...», dunque essa «è connaturata alla persona e trova nel mistero del Verbo... l'espressione concreta e massima dell'uscita, dell'estasi di Dio alla ricerca dell'uomo» e, infine, «Proprio la partecipazione alla vita del Risorto... abilita i credenti a seguirlo sulla via del dono...» (pp. 77-78).

Mons. Orazio Francesco Piazza ha preso in esame la frase «“Lasciamoci stimolare dai segni di santità” (*GE* 8)» (pp. 79-98). Dopo aver riflettuto sul concetto di segno come indicatore per l'orientamento, il teologo propone tre possibili vie di santificazione: la *via unionis*, la *via humilitatis* e la *via comunio-nis*.

I carmelitani Hein Blommestijn e Jos Huls nel loro intervento, intitolato «Testimoni della santità nella Chiesa e fuori della Chiesa (Cf GE 9)» (pp. 99-129), hanno proposto tre figure di mistici cattolici e non: Beatrice di Nazareth († 1268), Jean de Saint Samson, OCARM († 1636) e Soeren Kirkegaard († 1855).

Angela Ales Bello ha parlato di «Nella notte oscura sorgono i più grandi profeti e i santi (GE 8). *Perché si parla tanto di mistica oggi*» (pp. 131-146), concentrando la sua disamina del termine “mistica” alla luce dell’elaborazione di Edith Stein (Teresa Benedetta della Croce, † 1942), che ha studiato la mistica alla luce delle esperienze dei santi carmelitani, e della sua allieva Gerda Walther († 1977), autrice dello studio *La fenomenologia della mistica* (1923 e in seconda edizione 1955).

Massimo Vedova, OFMCONV, invece ha trattato «“Nei confronti di Dio... non c’è merito da parte dell’uomo” (GE 54). *La gratuità della vita mistica*» (pp. 147-161). Anche in questo caso il sottotitolo indica la prospettiva della relazione: la dimensione gratuita della vita mistica, che è sempre frutto della grazia divina. L’autore nella parte finale del suo intervento si concentra sull’esperienza di Angela da Foligno († 1309) presa come esempio della docilità e della collaborazione alla grazia divina, in contrasto con i due pericoli segnalati dal Papa nell’esortazione apostolica: il neognosticismo e il neopelagianesimo.

Parlando di «Vita mistica nel quotidiano: i volti di Dio (Cf GE 98)» (pp. 163-180), Martín Carbajo Núñez, OFM, ha rivolto la sua attenzione al mondo attuale, caratterizzato da una «società mediatica e globalizzata» (p. 179): in questo contesto occorre avere la semplicità del cuore, vivere la spiritualità del quotidiano, una «mistica dagli occhi aperti» (p. 165), riprendendo un’espressione di J.-B. Metz. «La santità si gioca sulla relazione» (p. 167), perciò rende capaci di riconoscere il bel volto di Cristo crocifisso nei poveri e in chi soffre. Ma avere gli occhi aperti ed essere capaci di relazione rende anche aperti al creato e alle possibilità di rivelarsi che il Signore ha nel mondo digitale.

Luigi Longobardo e Roberto Della Rocca nella relazione dal titolo «“In ogni fratello... è presente l’immagine stessa di Dio” (GE 61). *Alle radici del comandamento della carità: il volto di Dio in ogni uomo*» (pp. 181-213) hanno ripercorso a partire dalla Sacra Scrittura e nei Padri la storia dell’espressione “fatti a immagine di Dio”, come fondamento teologico della carità fraterna.

Viene quindi presentata una sintesi del «Dibattito», coordinato da Agustín Hernández Vidales e curato da Mariella Vitale (pp. 215-224) e la «Conclusione», proposta da Francesco Neri, ofmcap (pp. 225-229). Chiudono il volume le due pagine con le preghiere usate durante le sessioni (pp. 231-232, anche se questa pagina è indicata per errore come 234).

Al termine di questa veloce, necessariamente sommaria, carrellata degli interventi, occorre dire che il libro offre una serie di riflessioni interessanti e utili per l'approfondimento dell'appassionante tema della mistica cristiana. L'impianto interdisciplinare con la conseguente ricchezza di prospettive favorisce inoltre una più attenta e consapevole rilettura dell'esortazione apostolica sulla santità nel mondo di oggi.

GIOVANNI GROSSO, O.CARM.

FABIO CIARDI y ALBERTO RUIZ GONZÁLEZ (editores), *Oblación y Martirio. Oblation et Martire. Oblation and Martyrdom*, Acta de la Conferencia, Pozuelo, 4-5 de mayo 2019, (Oblatio Studia, 8, Supplemento a *Oblatio VIII* [2019/2]), Missionari OMI, Roma 2019. Pp. 308. ISBN 978-88-909864-7-5

Il tema del martirio si è riproposto con veemenza negli ultimi decenni, visto il moltiplicarsi di episodi di uccisioni di cristiani in odio alla fede in varie parti del mondo. Un fenomeno che ha conosciuto un'accelerazione negli ultimi secoli e in modo sensibile nel XX. Il libro è la raccolta degli atti di una conferenza di studio su questo tema a partire dall'esperienza della congregazione degli Oblati di Maria Immacolata (OMI).

Come si legge nella 4<sup>a</sup> di copertina, il Servizio Generale degli Studi Oblati ha organizzato, d'accordo con la Postulazione generale della congregazione e la Provincia Mediterranea, una conferenza di due giorni, il 4 e 5 maggio 2019, a Porzuelo de Alarcón (Madrid), sul tema "Oblación y Martirio". La conferenza aveva il triplice obiettivo di riflettere sul legame intimo e fondamentale tra oblazione e martirio, di studiare con attenzione la storia dei martiri Oblati in Spagna e iniziare uno studio sistematico sul martirio degli Oblati nei vari continenti, partendo da alcuni esempi significativi di ogni continente.

Gli interventi sono organizzati in tre sezioni, corrispondenti ai tre obiettivi proposti. La prima sezione, "La inspiración – Inspiration" (pp. 15-71), è formata da cinque interventi più uno conclusivo. Le prime quattro relazioni illustrano il profondo legame esistente tra il martirio e la spiritualità dell'oblazione. Apre la serie p. Fabio Ciardi, "Oblation, Our Identity", segue Alberto Ruiz González che ha parlato su "Oblación y martirio en las fuentes del carisma", mentre Joy Amal ha proposto "St. Eugene's Good Friday Experience. An Inner-Journey of Oblation and Martyrdom", infine Jerman Jesuraj ha concluso la serie con "Oblate Cross: An Inspiration to Martyrdom". I quattro interventi avevano lo scopo di individuare alla luce delle fonti carismatiche e dell'esperienza del fondatore l'identità carismatica della congregazione evidentemente aperta al martirio. P. Zdzisław J. Kijas, allora relatore della Congregazione per le Cause dei Santi, ha aperto l'orizzonte parlando di "El concepto de martirio en el siglo XX".

La seconda sezione raccoglie gli interventi su “Los mártires oblatos de España” (pp. 73-137). Si tratta di altri quattro interventi concentrati sulla situazione in Spagna durante il XX secolo e il martirio di alcuni membri della congregazione. Il quadro generale è stato presentato dallo storico Juan María Laboa, “La Iglesia española en los turbulentos años Treinta”. Hanno proseguito Eutimio González, “Beatificación de los mártires oblatos de España”; David López Moreno, “¿Cómo prepara Dios a los mártires?” e, infine, Malgorzata Mazur, una giovane polacca appartenente alla famiglia degli Oblati di Maria Immacolata, ha proposto la propria testimonianza, intitolata: “Jóvenes frente a los mártires oblatos”.

La terza e ultima sezione è la più ampia e illustra “Los mártires oblatos en el mundo” (pp. 139-305). La sezione si compone di dieci relazioni che presentano altre figure di martiri Oblati. Inizia Thomas Klosterkamp con “Oblate ‘Martyrdom’ along our Oblate History: Missionary Oblates who died a Tragic Death”; gli ha fatto seguito Ileana Chinnici con “En recuerdo del Hno. Alexis Raynard, OMI (1828-1875)” e Warren Brown, “Fr. Pierre-Yves Kéralum, OMI: A Martyr of Charity (1817-1872)”. Marek Rostkowski ha presentato la figura di “Père Ludwik Wrodcarczyk, OMI, prêtre et martyr (1907-1943)”, mentre Roland Jacques “The Triple Oblation of the Martyrs of Laos”. Paul Manresa ha presentato “Trois « martyrs » oblatos à Kilembe, dans la Province du Congo († 1964)” e Guillermo Siles Paz, “Mauricio Lefebvre, OMI, mártir de la liberación (1922-1971)”. Shanil Jayawardena ha presentato “Michael Rodrigo, OMI, (1927-1987)”, François Carpentier, “Mgr Yves Plumey, OMI : vocation et martyre (1914-1991)” e ha concluso queste presentazioni un video proposto da Romeo Saniel, “The Oblats Martyrs of the Apostolic Vicariate of Jolo” uccisi nell’isola filippina meridionale di Mindanao, di cui è stato riprodotto il testo.

Il libro presenta un duplice interesse, da una parte la possibilità di conoscere alcuni profili di martiri e il loro messaggio di testimoni della fede in ambienti e situazioni storiche diverse; dall’altra una riflessione di natura teologica sul rapporto tra martirio e spiritualità dell’oblazione. Questo secondo aspetto è scaturito dall’identità carismatica della congregazione, tuttavia esso può rivestire un interesse più ampio, in quanto la questione relativa alla spiritualità martiriale può essere studiata sia dal punto di vista delle diverse identità spirituali e carismatiche sia da quello degli stati di vita e dell’attuazione concreta della fede cristiana in un mondo assai spesso contrario se non ostile alla comunità cristiana.

L. QUADRI, *Una fabula mystica nel Seicento italiano. Maria Maddalena de Pazzi e le estasi (1609-1611)*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2020, 320 pp. ISBN 978-88-222-6680-4

Parlare e scrivere su S. Maria Maddalena de Pazzi (1566-1607) non è semplice e questo per almeno tre problemi che si presentano allo studioso: per il linguaggio usato dalle sue consorelle che riportavano i momenti estatici, per il complesso degli eventi civili ed ecclesiali della sua epoca (compreso il ruolo della sua comunità) e, non meno difficile, appare la densità del discorso mistico ricco di figurazioni, ma anche veicolo di una teologia che, nel caso della carmelitana fiorentina, è particolarmente sviluppata. In quest'ultimo caso, il riportare i testi della santa comporta il rispetto anche di quelle pause che caratterizzano il suo narrare quelle sensazioni particolari che derivano dalle estasi mediate dalle consorelle, ma sempre soggette all'autorità ecclesiale canonica. Pause che sono segnalate nella versione originale gli scritti da tratti, oppure da esclamazioni e/o interiezioni particolari.

Questi aspetti appaiono ben delineati nel presente volume di Laura Quadri, articolato in 7 capitoli, che ha per scopo l'esame ed il confronto tra le due Vite della santa scritte dal biografo V. Puccini nel 1609 e nel 1611. Infatti a più riprese questo agiografo è tornato a narrare l'esistenza della santa facendone un'opera letteraria (p. 13) un quanto ne comprende e ne narra i momenti estatici. Ne sortisce – secondo l'autrice e con dichiarato richiamo a M. De Certeau – una *fabula mystica* in cui abbiamo l'insegnamento, la pregnanza del contenuto e la vividezza dell'immagine con tutto il carico del simbolo che va oltre il dicibile.

Dalle pagine del presente volume e specialmente nel I capitolo ci viene presentato tutto l'insieme dei criteri che V. Puccini (biografo che, tuttavia, collabora con le monache) vede specifici nell'esistenza della santa, primo fra tutti quel richiamo alla santità che, per la religiosa fiorentina, rende maggiormente uniti a Dio. È chiaro che ciò ci riporta verso una teologia ed una spiritualità – quelle maddaleniane – di per sé complete: pneumatologia, cristocentrismo e dottrina trinitaria si intersecano armonicamente. A comporre il quadro entro il quale la santa si muove ed agisce, il volume cita anche altre opere di Puccini (ad esempio il *Trattato della proprietà e del peculio*, oppure il *Discorso morale interno alla comunità religiosa*), tali da esaltare la vita religiosa ed il monastero entro il quale essa si svolge e dalla quale trae giovamento compresa la dura disciplina che cui vige.

Appare evidente inoltre che se gli intendimenti e i fini dell'autore presentano tali tratti, anche il destinatario-lettore deve possedere determinati requisiti e questo è oggetto di trattazione del II capitolo. Il "benevolo lettore" è colui che disposto ad imparare qualcosa da questa santa e potremmo qui ritradurre: è l'interlocutore che si lascia scomodare. Ma questo, aggiungiamo,



è vero solo in parte perché si presuppone sempre un lettore colto al quale si addice l'ode latina collocata all'inizio della *Vita* del 1609.

Questo non è senza un secondo fine: il pubblico medio deve imparare, quello colto, invece, promuovere verso una creatura virtuosa. Tutto ciò chiaramente mostra i suoi risvolti nella vita politica con il legame che la santa aveva con Maria de Medici che la elegge sua guida spirituale e la stessa *Vita* scritta nel 1609 giunge in un momento difficile della Corte Francese a seguito della morte violenta di Enrico IV.

S. Maria Maddalena si trova perciò, con le sue estasi narrate e con la *Vita* che Puccini le ha cucito addosso (nelle due stesure confrontate del 1609 e del 1611), inserita in un duplice discorso: quello politico e quello mistico-teologico. Per questo motivo si dipanano da lei due linee presenti nella *Vita* di Puccini (1609) quella relativa alle virtù esercitate (prima fra tutte la puretà e l'umiltà) e quella che le permette di vivere alcuni misteri salvifici e offrire a noi il significato teologico.

Basterebbe questo – aggiungiamo noi, mutuando un'idea di Divo Barsotti – per conferirle quel titolo di Dottore della Chiesa, nonostante il peso (facilmente rimovibile) della carenza di notorietà rispetto ad altre figure. Ciò anche perché la spiritualità italiana della sua epoca è orientata all'azione e all'acquisto delle virtù e mostra una spiccata finalità ecclesiale.

Il III capitolo del volume della Quadri fa il punto sul rapporto esistente tra la *Vita* del Puccini e il *Ragguaglio* sulla figura della santa scritto da Sr. M. Pacifica Del Tovaglia. Tratti comuni e tratti divergenti vengono esaminati attraverso il confronto di testi accuratamente citati. Uno di essi merita di essere segnalato (p. 54) ed è quello sottolineato dalla *Vita* dal Puccini, ossia la dimensione penitenziale che è invece posta un po' in ombra dal ritratto che ne dà la Del Tovaglia. Puccini, toccando i cardini dell'antropologia cristiana come sentiero sicuro per la santità conferisce ampio respiro alla figura della nostra monaca facendone sprigionare tutto il suo significato di esistenza teologica (von Balthasar). Tra le due opere che ritraggono la santa – la *Vita* del 1609 ed il *Ragguaglio* – è difficile dire quale sia la migliore sul piano della fedeltà: quello che si nota è che luci e dettagli specifici si trovano – al pari di dettagli sottaciuti – tanto nell'una quanto nell'altra opera. Un'esplicita preferenza è data dalla Quadri per la *Vita* del Puccini (sebbene vedremo più avanti come questa versione del 1609 presenti carenze contenutistiche) in quanto la straordinarietà della santa, illustrata nei suoi dettagli, diviene metodo e questo introduce al successivo capitolo IV dedicato alla mistica che costituisce il punto di forza del volume in quanto l'autrice ci presenta il panorama culturale e religioso del tempo in cui vive la santa dominato da tre aree teologico-spirituali che si riflettono nella sua esistenza e delle quali Puccini tiene conto, ossia la linea domenicana di ascendenza savonaroliana, quella gesuitica e il portato

dogmatico del Concilio di Trento che permette alla santa di sfuggire all'accusa di quietismo e di valorizzare quelle virtù che il medesimo Concilio difendeva e promuoveva – specie nel Decreto sulla Giustificazione – contro il riduzionismo protestante.

Proprio sull'esercizio delle virtù si inquadra il discorso maddaleniano con particolare riferimento a quell'umiltà che efficacemente combatte contro la superbia e l'orgoglio, elementi che impoveriscono l'individuo della presenza di Dio. Solo attraverso un accorto esercizio delle virtù e l'accoglienza di quella purità che proviene da Dio si attua quella *relaxatione* che va appunto contro la passività quietista.

Il V capitolo è incentrato sul cosiddetto periodo del "lago dei leoni" (1585-90), periodo di 5 anni narrato nel *Revelatione et Intelligentie* e nella *Probatione*. Da quest'ultimo testo che copre un periodo molto tormentato della santa, il biografo Puccini sottolinea il *desiderium Christi* che è un *unicum* con il sentimento di gioia che tocca la sua vocazione religiosa (a partire dalla consegna dell'abito, p. 147). Accanto a ciò, tuttavia, non è trascurata quella sofferenza legata alla Croce e alla sua Sapienza che deve divenire, per la santa, oggetto di imitazione; si tratta di un tema nato nel Medioevo e che percorre tutta l'epoca moderna. Sofferenza che, nella santa, è data dal confronto con il male e dalla contemplazione della Passione. Questo rende, in entrambi i casi, la santità della nostra monaca molto attiva e connotata dalla nota dell'ecclesialità espressa attraverso l'elemento della corporeità; su quest'ultima ella vita della santa – riporta la Quadri – si accanisce il diavolo, nonostante il costante conforto di Dio. Per la sua costante immersione nelle cose di Dio, Maria Maddalena appare come una 'gloriosa vincitrice' (p. 167) e questo la ricolloca storicamente nell'ambito pre-barocco e tridentino e, sul piano teologico, nella riaffermazione (tipicamente agostiniana) della vita religiosa equiparata al martirio (p. 168).

In base a questi costitutivi emerge una mistica dolorosa che si sposa con il cammino virtuoso che ogni anima deve compiere per arrivare a quella realizzazione integrale che è santità. In tale contesto tuttavia Puccini pur rispettando la dimensione comunitaria propria della vita claustrale ne accentua la linea portando molta enfasi sul ruolo di intercessione di S. Maria Maddalena, tralasciando invece quello più proprio della Madre del Signore. Per la Quadri, giustamente, ciò rappresenta una grave lacuna presente in questa *Vita* del 1609, in quanto Maria resta pur sempre una componente essenziale della spiritualità del Carmelo. In questo – nota l'autrice – il biografo ha voluto privilegiare la figura della santa nonostante le reali condizioni in cui viveva la comunità dove alcune monache accolgono il Cristo, mentre altre no. In sostanza, dalle pagine della Quadri (pp. 172-74) si nota come Puccini nella *Vita* del 1609 ha preso solo alcuni elementi – del tutto positivi – con l'unico fine di esaltare tanto la santa quanto la comunità quando, sappiamo dalle sue pagine, non poche volte M. Maddalena leva la sua voce critica a diversi livelli,

Tal procedimento selettivo non va a toccare solo la santa, ma anche la Vergine Maria sotto il cui manto non tutte le monache sono disposte a farsi accogliere e questo fa comprendere come a S. Maria degli Angeli non c'era tutto questo grande splendore di pietas.

Possiamo perciò concludere che – almeno in questa stesura del 1609 – la *Vita* di Puccini appare molto parziale e certo questo non porta grande onore a questo biografo. Sta di fatto però che, nonostante questo limite sottolineato dalla Quadri, resta sempre valida la finalità che Puccini perseguiva con questa *Vita* di rendere onore maggiore alla santa e, di riflesso, alla sua comunità che acquista prestigio proprio per la presenza dell'illustre monaca.

Il penultimo capitolo (il VI) prende in esame la successiva versione della *Vita* di Puccini edita nel 1611. Lo stesso autore che aveva in qualche modo occultato i dettagli più controversi torna ora a recuperarli e ad offrire un senso di maggior ordine ed equilibrio alla raffigurazione della Pazzi, facendo prevalere qui l'azione dello Spirito Santo sulla raffigurazione della comunità e sulla singolarità della santa. Ne emerge un ampliamento di visione nel quale trovano posto la presenza e l'azione dello Spirito Santo e questo conduce Puccini – e la Quadri ben lo rileva – ad una maggiore vicinanza del pensiero della santa ai dettami tridentini nonché a quel processo di deificazione dell'uomo che la santa ribadisce più volte nei suoi scritti. Accanto a ciò troviamo una notevole rivalutazione anche della coscienza critica della santa (p. 185), la quale vede che i frutti dello Spirito Santo e l'Amore non sono troppo considerati (p. 187), nonché l'entità stessa dello Spirito Santo rivendicato dai mistici come garante della loro esperienza di Dio (p. 189). È soprattutto questo ri-centramento sullo Spirito Santo che contraddistingue in modo più vario ed articolato il ritratto che Puccini traccia della santa unendola non solo al suo contesto fiorentino, ma ai capisaldi della vita monastica, quali sono, per esempio, il deserto come luogo di dialogo esclusivo con Dio e, in secondo luogo, viene illustrato il processo che conduce la religiosa all'annichilamento, frutto anch'esso (come di altre azioni umane) dello Spirito Santo. In sostanza ciò che nella *Vita* del 1609 era piuttosto ascrivibile a certo volontarismo, fa posto ora – nella *Vita* edita da Puccini due anni dopo – alla grazia e questo è maggiormente in linea con gli insegnamenti di Trento (primo fra tutti quello contenuto nel *Decreto sulla Giustificazione*) in cui la Grazia è alla base del mantenimento del cristiano nella comunione con Dio e, non meno importante, come tutta la vita del cristiano appare una lotta contro le potenze del male (cf. *Decreto sul peccato originale*). In tal senso e ribadendo l'importanza dello Spirito Santo ecco che vengono ripresi quei dettagli più negativi relativi alla vita dei monaci (p. 199) che invece non comparivano nella precedente versione. Parlare di Spirito Santo, è chiaro significa porre in evidenza la Grazia che presiede alla vita dell'uomo a cominciare dalla stessa Vergine Maria che viene equiparata alla regola per i religiosi. Entrambi sono luoghi la Grazia agisce e questo costituisce quel terreno dove si verifica la dinamica tra asceti e mistici, tra azione di Dio e azione dell'uomo

che sono accomunati da un parallelo cammino kenotico da parte di Dio (nella persona di Cristo) e dell'uomo con la sua 'annichilazione'. Se l'uomo giunge a tale *kenosi* si vedrà colmato anche di quella purità che è una proprietà di Dio (nelle sue opere M. Maddalena lo equipara al latte) che trova la sua condensazione nell'acqua e nel sangue che sgorgano dal costato di Cristo, rinviati rispettivamente alla grazia e allo sforzo ascetico. Questo lega S. Maria Maddalena a tutta una tradizione precedente, relativa alla purità, che, attraverso Battista Vernazza e soprattutto S. Caterina di Genova, ha i suoi primordi in Jacopone da Todi (p. 202). Soprattutto a quest'ultima la Quadri dedica diverse pagine – con opportuno confronto di testi – notando come proprio questa purità e il ricorso allo Spirito Santo sono i tratti che accomunano Maria Maddalena alla santa genovese.

Proprio lo Spirito Santo è artefice del rinnovamento della Chiesa. Qui la Quadri sgombera il campo dalle degenerazioni interpretative che hanno portato alcuni autori del XVI (coevi o leggermente anteriori a S. Maria Maddalena) ad incorrere in sanzioni perché finiti nell'eterodossia (il caso più evidente: F. Giuseppe Borri che addirittura ipotizzava un concepimento dello Spirito in Maria!). S. Maria Maddalena si allontana (e forse non conosce) tali deviazioni e la stessa Vita del 1611 – dando maggior spazio alla Terza Persona – ci dà un ritratto della santa in linea con la tradizione che vede realmente nello Spirito un componente essenziale della SS. Trinità che influisce direttamente sull'anima e, *in extenso*, sulla Chiesa. Abbiamo sempre all'orizzonte il binomio Chiesa-anima, caro alla teologia patristico-medievale che torna in Maddalena la quale sottolinea come lo Spirito Santo è anzitutto fattore di unità per chi lo accoglie seriamente (p. 220).

Con questi presupposti e con l'ausilio della mistica sponsale la santa carmelitana è risospinta nell'alveo della teologia tridentina ma conferendo ad essa maggior equilibrio contro gli eccessi protestanti e rigidamente controriformistici (p. 221). In questo la nostra santa si colloca molto vicina all'esperienza della Compagnia di Gesù che proprio in quel periodo stava espandendo la propria spiritualità oltre che i propri componenti, sovente maestri di spirito. In entrambi i casi si assiste all'affermazione del carattere dinamico dello Spirito Santo fino ad influire – sul piano organizzativo – sulle Costituzioni monastiche di S. Maria degli Angeli in un'ottica di feconda Osservanza.

Tutto questo conduce Puccini a fare della santa – nella sua *Vita* del 1611 – modello di vita monastica in quanto forti sono gli accenti che lei fa alla Sapienza come dono dello Spirito Santo capace di sanare i peccati della vita religiosa, primo fra tutti l'ignoranza.

Appare allora come in mezzo a tutte le varie diatribe ed interpretazioni dello Spirito Santo che dalla sfera religiosa andavano a toccare anche quella degli assetti europei (pp. 229-32), nella Vita del Puccini appare una Maddalena profondamente sensibile al tema ecclesiologico dove deve vigere una sorta di

“illuminismo religioso” che permetta di distinguere il male dal bene, idee che costruiscono e quelle che invece disgregano. Ma chiaramente tutto questo illuminismo ha come attore principale lo Spirito Santo, per cui la Chiesa – resa reale lume – può offrire la sua luce anche alla vita religiosa sempre che non vi sia il grande ostacolo (per Maddalena è il peggior peccato) della vanagloria, superbia, amor proprio. Per questo motivo la Chiesa è l’arca di Noè piena di animali buoni e cattivi.

Su questo terreno divampa la battaglia che la stessa santa vive nel suo piccolo personale spazio: ogni volta che vuole costruire qualcosa di buono ecco i demoni a tormentarla. Qui avviene la separazione, la lacerazione che se M. Maddalena sperimenta nel personale è la sostanza stessa dell’eresia denunciata da Trento come atto di separazione del popolo di Dio dal Papa e dai Vescovi.

Molto interessante ed appropriato il grafico che la Quadri pone alle pp. 236-38 che mostrano il parallelismo teologico e la sintonia che la santa mostra con la morale e la teologia della Compagnia di Ignazio di Loyola e come la posizione maddaleniana sarà feconda anticipatrice di tutta una trattatistica sacramentale propria della Compagnia nei secoli successivi. Antropologia (quale sperimentazione su di sé delle forze opposte dello Spirito e dei demoni) ed Ecclesiologia (coscienza della presenza di religiosi/e e preti indegni, ma anche della forza dello Spirito) vengono armonicamente a combinarsi nel pensiero maddaleniano.

A concludere il volume, la Quadri si sofferma – nell’ultimo capitolo – sul binomio parola-silenzio, particolarmente illustrata dalla *Vita* (1609) di Puccini. Silenzio che è costitutivo del comunicare del mistico e perciò della nostra santa che si mostra tacitamente accogliente dinanzi al portato biblico. Di qui anche il tratteggio che compare nell’edizioni a stampa degli scritti maddaleniani possiedono un loro valore ed è da notare che essi sono molto frequenti nella elaborazione di concetti teologici (p. 248). Il silenzio diviene perciò strumento di lavoro in quanto ad ogni ripresa della parola la santa sovente intensifica il suo ragionamento e chiaramente fa procedere il pensiero. Il silenzio (tratteggiato) non appare quindi un artificio retorico o un abbassare la voce, ma acquista diverse funzioni: crea un nuovo tempo dove si colloca l’approfondimento di quanto la santa sta dicendo e ciò, ad esempio, accade, nel momento dell’illustrazione dello Spirito Santo (p. 249) e, ancora, diviene il ‘metodo’ espositivo attraverso il quale tanto Dio si esprime quanto l’uomo arriva alla sua comprensione. Quindi il silenzio è tutto tranne che passività e, come tale, è da rispettare anche nel riportare le citazioni con i relativi trattini che graficamente lo segnalano. Accorgimento di qui la Quadri tiene scrupolosamente conto (non sempre accade in altri studiosi). Ma silenzio è modulo espressivo che illustra le esperienze mistiche più elevate della santa, ma questo è un aspetto che viene maggiormente illustrato nella *Vita* del 1611 dove Puccini evidenzia l’uso del senso anagogico della Scrittura attuato dalla santa

(notevoli in merito le tabelle collocate dall'autrice alle pp. 254-59), senso attraverso il quale veniva interpretata la Scrittura. In tal modo la monaca carmelitana si trova nella svolta dalla teologia monastica a quella scolastica attuata poco prima della nascita dei mendicanti.

Proprio la vita mistica portata avanti dalla nostra carmelitana va a sostenere e a confluire con l'anagogia per cui la nostra santa può assommare la sua vita a quella di Cristo nel rivivere globalmente la Passione e considerare presenti e vivi tutti quei personaggi che ad essa partecipano. In questo sentiero mistico, dove abbiamo la forte unità tra mistico e mistero, il silenzio è la chiave interpretativa più efficace e ricolloca S. Maria Maddalena nell'ambito della teologia monastica in quanto per la Scolastica il silenzio è soltanto teorizzato, ma non entra mai nell'argomentazione dei teologi medievali e della seconda Scolastica. Si trova, in sostanza, in Maria Maddalena una mistica vissuta e non intellettualizzata allontanandola da una teologia speculativa che non le appartiene e riposizionandola in quella mistico-affettiva da non guardare con sufficienza, ma essa stessa portatrice di temi teologici di spessore. In una parola – riprendendo M. Cano – un *locus theologicus*.

La conclusione del volume – significativamente posto dall'autrice al plurale – non si limitano al riepilogo di quanto scritto, ma all'esame di alcune tematiche tipicamente carmelitane che, emergendo dalla narrazione delle due Vite di Puccini, vedono la vicinanza o il distanziamento del pensiero della Pazzi dalla riforma portata avanti dall'altra grande mistica del Carmelo, ossia Teresa d'Avila. Questo compresso di affinità va a toccare in modo particolare l'umanità di Cristo che finisce per porre in rilievo il tema della sua sofferenza, mentre per Puccini, la Pazzi fa un uso più duttile del libero arbitrio modellando la sua posizione su quella del gesuita Luigi di Granata. La Pazzi emerge come donna libera tanto dinanzi a Dio quanto dinanzi al peccato: è ovvio che sceglie sempre il primo e si mantiene in comunione con Lui ma è da aggiungere che neppure i fatti mistici da lei vissuti la distolgono dalla quotidianità. In tal senso – aggiungiamo noi – anticipa un po' la vicenda esistenziale di Caterina Labouré dopo i fatti del 1830 a Rue du Bac. In questo equilibrio mostrato, la santa fiorentina si pone ulteriormente, sul solco dell'insegnamento tridentino.

Di tale libertà, Maria Maddalena si fa maestra per quelle anime che vogliono ascendere alla perfezione. Abbiamo perciò un magistero spirituale che, nutrito di grande apertura ecclesiologica, può senz'altro valere in una attenta e scrupolosa riflessione relativa ad un possibile Dottorato da conferirle.

In sostanza un solido volume ricco di dettagli che legano la nostra santa carmelitana al contesto in cui è vissuta e ne fanno la portatrice di un pensiero aperto alle varie aree della teologia.

LUCA M. DI GIROLAMO osm

ELISABETH HENSE - JOSEPH CHALMERS, *Francis Amelry. The Path to Spiritual Maturity*, (Institutum Carmelitanum - Vacare Deo, 32), Edizioni Carmelitane, Roma 2020. Pp. 197. ISBN 978-88-7288-192-7

“Francis Amelry was the most influential Carmelite author of his time in Flanders. However, as a result of the religious wars of the sixteenth century, his name and his works were forgotten soon after his death, and were only rediscovered halfway through the 20th century. Unfortunately, at that time, publications about him remained restricted to the Dutch-speaking world. ... As one of the most significant authors on spiritual guidance, lectio divina and bridal mysticism in the Carmelite tradition, Francis Amelry deserves to be more widely known.”<sup>6</sup>

With these words Elisabeth Hense characterizes the reception of the Carmelite Francis Amelry (1498 - 1552). It was important to her to make this significant author of the tradition known to a wider audience. This first happened through her dissertation in German<sup>7</sup> and through a now documented theater project in Germany<sup>8</sup>. With the present volume 32 of the Vacare Deo series by the Institutum Carmelitarum, Elisabeth Hense wants to make the author known in the Anglo-Saxon world. With the help of Joachim Smet, Michael Manning and the co-authorship of Joseph Chalmers, an English translation of Amelry’s “Seven Spiritual Letters” and the “Dialogue between the Soul and Her Nurse” is now available.

The General Introduction gives a very good overview on the historical background, the Carmelite life of the time and Francis Amelry’s biography and his major themes: Spiritual Guidance, Lectio Divina and Bridal Mysticism. The Introduction closes with remarks in relation to the texts and the edition.

The translation of texts of the seven letters and the dialogue is excellent, the footnotes and commentaries very helpful for the understanding.

A substantial list of the literature and the list of Amelry’s works provides a good overview on the current state of research.

Finally, the Index of Names serves as a tool for study.

---

<sup>6</sup> General Introduction, p. 11.

<sup>7</sup> ELISABETH HENSE, *Franciscus Amelry (um 1550): Ein Dialog oder Gespräch zwischen Seele und der Schriftauslegung, die die Seele zur Erkenntnis ihres Bräutigams hinzieht*. Einführung, Textausgabe und Kommentar, Lit-Verlag, Münster 2001.

<sup>8</sup> ELISABETH HENSE, *Die Kammer der Andacht. Formbeschreibung einer Theaterproduktion*, Peeters, Leuven 2007.

The publication is a good one, it opens up important access to a hitherto unknown author and to important topics of the spiritual tradition of the Carmelites, which are currently of great importance in the pastoral context.

May the book attain many readers and Francis Amelry be granted further study!

MICHAEL PLATTIG O.CARM.

### MARIOLOGIA

Kari Elisabeth BØRRESEN, *Maria nel Medioevo fra antropologia e teologia*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2019 ISBN 978-88-6124-760-4, pp. 247

Nel 2016 veniva a mancare una delle più attente studiose dell'epoca medievale K. E. Børresen. Originaria della Norvegia ha conseguito il dottorato in Filosofia all'Università di Oslo nel 1968, per poi frequentare la Sorbona di Parigi e proseguire nel suo itinerario di ulteriore formazione e successivamente ha insegnato in diverse istituzioni accademiche dell'Europa Centrale e settentrionale. Ad Uppsala nel 1992 ha ricevuto la *Laurea honoris causa* in teologia.

A distanza di tre anni dalla sua scomparsa alcune teologhe e storiche della Chiesa (C. Militello, A. Rotondo anzitutto come curatrici dirette del volume – la prima con la Prefazione e la seconda con la Postfazione – ma anche E. Consolino) hanno ritenuto opportuno fare memoria dell'autrice norvegese pubblicando nuovamente un suo classico apparso per la prima volta in francese nel 1971.

La pubblicazione è curata dalla casa editrice “Il Pozzo di Giacobbe” che, al suo interno, ha ideato una collana – *Oi christianoi* – dedicata a nuovi studi sulla storia con una sezione medievale; collana diretta da Sergio Tanzarella. Si tratta di un'ottima iniziativa aperta anche a coloro che vogliono pubblicare studi sul periodo medievale, tanto a carattere storico quanto teologico.

Il volume della Børresen, il terzo della sezione medievale nella collana, è molto articolato in quanto si compone di una lunga Premessa e un altrettanto estesa Introduzione, nella quale vengono subito fissate le coordinate storico-spirituali del tema mariano e che si condensano sostanzialmente nella nascita dei due Ordini mendicanti che hanno originato le due scuole: Francescani e Domenicani. Tuttavia, l'autrice non si limita a una presentazione statica degli argomenti, ma offre al lettore anche il metodo e le chiavi per entrare in queste diverse correnti di pensiero, soffermandosi sulle autorità patristiche ed alto-medievali dalle quali questi ordini hanno tratto il materiale, in seguito elaborato con il loro stile e la loro sensibilità. Si tratta di autori del calibro di Agostino, Giovanni Damasceno, Anselmo, Bernardo, Pietro Lombardo.



I cinque capitoli che seguono sono dedicati ognuno alle principali verità di fede (due delle quali elevate dal Magistero a dogma, tra XIX e XX secolo): la santificazione di Maria (cap. I) e la concezione di Maria (cap. II); il ruolo di Maria nell'Incarnazione (cap. III), la relazione tra Cristo e Maria (cap. IV); e, infine, l'Assunzione corporea della Vergine (cap. V). Si tratta di temi che chiamano in causa non solo la teologia a carattere generale, ma che costituiscono veri e propri nodi antropologici. Basterebbe, per inciso, parlare della lunga annosa questione del peccato originale in relazione all'Immacolata concezione (analizzata dettagliatamente dall'autrice!). A tali capitoli si aggiunge una piccola sezione riservata alle prospettive ulteriori che si possono trarre attraverso la descrizione delle verità prese in esame.

C'è da osservare che le curatrici del volume hanno inserito nel volume anche il saggio che la Børresen pubblicò nel 1988 sul n. 8 della rivista *Concilium*, in modo tale da avere un quadro quanto ancor più esauriente del pensiero mariano della studiosa norvegese.

Particolarmente efficace ai fini dello studio e riassuntiva del percorso fatto è una frase che la Børresen pone all'inizio della citata sezione Riflessioni e prospettive (pp. 195-205): «La dottrina mariana elaborata nel XIII secolo presenta un interesse particolare, perché fornisce un esempio molto chiaro di sviluppo dogmatico». Non si può dire nulla su questo aspetto sul quale concorderebbe anche un teologo come W. Kasper il quale, parlando dello sviluppo dogmatico, tra gli elementi che lo producono – e che egli chiama 'forze motrici' – annovera proprio la riflessione teologica (cf. *Dogma/Storia del Dogma*, in P. EICHER (ed.), *Enciclopedia Teologica*, Brescia 1989, pp. 225-27). La Børresen infatti ci presenta in ogni capitolo le fonti che sono servite all'elaborazione di questa o quella verità di fede, a questa o a quella corrente che, di tale verità, ha voluto porre in rilievo alcuni punti. La costante presenza dello schema argomentativo adottato dalla Børresen rende un prezioso servizio al periodo studiato perché non mette una camicia agli autori, ossia non si sovrappone ad essi, ma li lascia parlare con citazioni *ad hoc* sempre seguite da un paragrafo di conclusioni, nel quale la studiosa norvegese tira le somme non solo su quello che il Medioevo ha offerto alla successiva elaborazione (e questo appare chiaramente nel secondo paragrafo della sezione intitolata *Riflessioni e prospettive*, alle pp. 201ss.), ma anche sulle difficoltà che sono emerse nella trattazione svoltasi quell'epoca.

Questo insieme di *leit-motive* presente nel volume tiene unito in modo logico e sul piano dell'argomentazione tutta la trattazione ordinandola in modo quasi schematico in titoli e sottotitoli che, ad una lettura attenta, rivelano grande ricchezza di accordi (volendo proseguire una metafora musicale, oggi sempre più presente in temi teologici) tesi sempre all'argomentazione, escludendo aspetti anche non marginali dell'epoca in questione.

L'appartenenza della Børresen all'area centro-nord dell'Europa la porta a distaccarsi sensibilmente, per indole e formazione, da certa argomentazione più varia tipica dell'area mediterranea. Arrivati al termine della lettura si

potrebbe restare un po' delusi nel non trovare, accanto a tutta questa accurata ricostruzione, una riflessione o un capitolo dedicato alla pietà mariana così forte nell'epoca tardo-antica e medievale e che offre allo studioso notevoli risvolti anche antropologici. Qua e là ci sono alcuni accenni, ma sono molto pochi.

Tuttavia, ciò va compreso proprio in relazione e nella logica derivazione da quella formazione che la Børresen ha avuto e alla ricerca essenzialmente storica che andava elaborando e alle priorità che si era prefissata (non dimentichiamo la sua propensione alle idee di certo vivace femminismo!).

Resta il fatto che, pur non offrendoci un quadro completo del Medioevo, il volume della Børresen contribuisce ad allontanare e a mostrare l'insignificanza del luogo comune del 'Medioevo quale epoca buia' che purtroppo ancora, sebbene meno di un tempo, è presente anche in studiosi e teologi che dovrebbero studiarlo nuovamente.<sup>9</sup>

LUCA M. DI GIROLAMO, OSM

---

<sup>9</sup> Già pubblicata in *Marianum* 82 (2020/I-II) nn. 197-198 pp. 366-368.

DE EXTERNO COMMENTARIORUM APPARATU  
PRO SCRIPTORIBUS IN EPHEMERIDIBUS "CARMELUS" INSTRUCTIO

NORME EDITORIALI PER *CARMELUS*

1. Lunghezza dell'articolo: da 25.000 a 75.000 caratteri circa (inclusi spazi e note), su carta A4.

2. Note: le note vanno messe a pie' di pagina; vi preghiamo di indicare sempre questi dati bibliografici: Nome/i, Cognome/i (maiuscoletto), titolo in corsivo e altre informazioni, città, edizione o casa editrice, anno, pagina/e.

Esempio: JOACHIM SMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the Council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

Quando lo stesso autore viene citato nella nota immediatamente successiva, si scrive solamente: Ibid. e pagina.

Esempio:

<sup>1</sup> JOACHIM SMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

<sup>2</sup> Ibid., 31.

Se lo stesso autore viene citato nuovamente dopo una o più note, si prega di indicare: iniziale del Nome Cognome/i, titolo principale, (volume se esiste) e pagina.

Esempio: J. SMET, *The Carmelites*, vol. 1, 35.

Quando la nota viene presa da un periodico, si prega di scrivere: Nome/i, Cognome/i, titolo in corsivo, il nome del periodico in corsivo e preceduto da "in" e altre informazioni, anno tra parentesi e pagina.

Esempio: GREGORIONOVAK, *L'alleanza veneto-serba nel secolo XIV*, in *Archivio veneto-tridentino*, 8 (1925), 29.

Quando in una nota si fa riferimento ad un sito internet, si indica: il sito, URL del sito e la data dell'accesso.

Esempio: La Santa Sede, [http://www.vatican.va/news\\_services/or/or\\_eng/text.html#3](http://www.vatican.va/news_services/or/or_eng/text.html#3), 16 Aprile 2008.

Per i testi patristici, i manoscritti, le fonti d'archivio e altre fonti, si prega di seguire le norme correnti.

3. Bibliografia: è consigliabile aggiungerla, soprattutto se aggiunge materiale interessante per l'approfondimento del tema. Non serve se ripete i testi già indicati nelle note.

4. Lingue: francese, inglese, italiano, portoghese, spagnolo e tedesco.

5. Ogni articolo in lingua inglese, italiana e spagnola deve essere accompagnato da un sommario (*abstract*); per gli articoli in lingua francese, portoghese e tedesca si prega di scrivere un sommario (*abstract*) in una delle tre lingue: inglese, italiano e spagnolo.

6. Ogni articolo deve essere consegnato entro 30 aprile. Gli articoli che arrivano dal mese di maggio in poi, verranno pubblicati nel volume dell'anno successivo. Gli articoli possono essere inviati via e-mail (consigliabile), oppure spediti, insieme alla copia stampata, in cd, o in dischetto.

Queste norme saranno valide per *CARMELUS* dal 2009.

Grazie,

#### NORMAS EDITORIALES PARA *CARMELUS*

1. Extensión del artículo: de 25.000 a 75.000 caracteres (incluyendo espacios en blanco y notas), en folio A4.

2. Notas: las notas se ponen a pie de página; se ruega indicar siempre los siguientes datos bibliográficos: Nombre/-es, Apellido/-os, título en cursiva y otras informaciones, ciudad, edición o casa editorial, año, página/-as.

Ejemplo: JOACHIM SMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the Council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

Cuando el mismo autor es citado en la nota inmediatamente sucesiva, se escribe solamente: *Ibid.* y página/-as. Ejemplo:

<sup>1</sup> JOACHIM SMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 31.

Si el mismo autor es citado de nuevo después de una o más notas, se ruega indicar: inicial del Nombre/es Apellido/-os, título principal, (volumen, si existe) y página/-as.

Ejemplo: J. SMET, *The Carmelites*, vol. 1, 35.

Cuando la nota se toma de un periódico, se ruega escribir: Nombre/-es, Apellido/-os, título en cursiva, el nombre del periódico en cursiva y precedido de "en" y otras informaciones, año entre paréntesis y página.

Ejemplo: GREGORIO NOVAK, *L'alleanza veneto-serba nel secolo XIV*, en *Archivio veneto-tridentino*, 8 (1925), 29.

Cuando en una nota se hace referencia a un portal de internet, se indica: el portal, URL del portal y la fecha en que se ha accedido al mismo.

Ejemplo: La Santa Sede, [http://www.vatican.va/news\\_services/or/or\\_eng/text.html#3](http://www.vatican.va/news_services/or/or_eng/text.html#3), 16 Aprile 2008.

Para los textos patrísticos, los manuscritos, las fuentes de archivos y otras fuentes, se ruega atenerse a las normas corrientes.

3. Bibliografía: se aconseja añadirla, sobre todo si aporta material interesante para profundizar el tema tratado. No sirve si repite los textos que ya han sido indicados en las notas.

4. Lenguas: francés, inglés, italiano, portugués, español y alemán.

5. Todo artículo en lengua inglesa, italiana y española, tiene que ir acompañado de un sumario (*abstract*); para los artículos en lengua francesa, portuguesa y alemana, se ruega escribir un sumario (*abstract*) en una de las tres lenguas: inglés, italiano y español.

6. Los artículos tienen que ser entregados antes 30 abril. Aquellos que lleguen a partir del mes de mayo, serán publicados en el volumen del año sucesivo. Los artículos pueden ser enviados por e-mail (que es lo más aconsejable y práctico), o bien remitidos, junto con una copia impresa, en CD o en disquete.

Estas normas serán válidas para *CARMELUS* a partir de 2009.

Gracias,

#### *CARMELUS* STYLE SHEET

1. Articles should be from 25.000 to 75.000 characters in length (including spaces and notes), and formatted for A4 paper.

2. Notes: Notes should be placed at the foot of the page. For references to books you are asked to indicate the following bibliographical data: author name and surname(s), title in italics, city, edition and publisher, year, page(s).

Example: JOACHIM SMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the Council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

When the same author is cited again in the immediately succeeding note, use *Ibid.* (and page).

Example:

<sup>1</sup> JOACHIM SMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the Council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 31.

If the same author is again cited after one or more intervening notes, please give a brief reference indicating author name, main title, (volume, if necessary), page.

Example: J. SMET, *The Carmelites*, vol. 1, 35.

When the note refers to a periodical, please give author name and surname(s), title of article in italics, name of periodical in italics preceded by "in", volume and other information, year in parenthesis, page.

Example: GREGORIO NOVAK, *L'alleanza veneto-serba nel secolo XIV*, in *Archivio veneto-tridentino*, 8 (1925), 29.

When a note refers to an internet site, please indicate the site, its URL, and the date of access.

Example: La Santa Sede, [http://www.vatican.va/news\\_services/or/or\\_eng/text.html#3](http://www.vatican.va/news_services/or/or_eng/text.html#3), 16 April 2008.

For patristic texts, manuscripts, archival sources and other material, please follow the usual practices.

3. Bibliography: It is advisable to append a bibliography, especially if it adds material useful for further investigation of the subject. It may be omitted if it would only repeat works already indicated in the notes.

4. Languages: English, French, German, Italian, Portuguese, Spanish.

5. Articles in English, Italian and Spanish should be accompanied by a summary (abstract); articles in French, German, or Portuguese should be accompanied by a summary in either English, Italian, or Spanish.

6. The deadline for submission of articles is 30 April. Articles which arrive after this date will be published in the following year. Articles may be submitted by email (preferred), or submitted on CD or diskette along with a printed copy.

These norms are valid for *CARMELUS* from 2009.

With thanks,

## BIBLIOGRAPHIA CARMELITANA ANNUALIS

The authors are Carmelites (*irrespective of the subject*)  
or the subject is related to the Carmelites (*irrespective of the author*)

### BIBLIOGRAPHICAL DETAILS REQUESTED:

#### Book

**Surname, name**

(If the author is a religious, add the name of his Order or congregation in abbreviated form)

**Title, subtitle; responsibility****Editor****Place of publication****Year****Pages****Illustrations ?****Measurement** (in cm.)**ISBN 978** -.....-.....-.....-.....**Series****Edition** (when 2<sup>nd</sup>, 3<sup>rd</sup>, ...)**Notes**

(If the book only partially concerns a Carmelite subject; chapter pages, etc.)

**Example:**

SWANSON, ROBERT NORMAN. Indulgences in late medieval England: passports to paradise? New York, Cambridge University Press, 2007. xiv, 579 p., ill.; 24 cm. ISBN 978-0-521-88120-3.

On pp. 288-294, John Baconthorpe.  
If the title alone gives no indication of the contents, briefly state its theme in a note. This will help to classify the entry in the bibliography.

#### Magazine

**Surname, name**

(If the author is a religious, add the name of his Order or congregation in abbreviated form)

**Title, subtitle****Name of the periodical****Volume number****Place of publication****Year****Pages on which the article appears****Number of the issue****Notes**

(If an article only partially concerns a Carmelite subject)

**Example:**

SMET, JOACHIM, O.CARM., 1915- .  
Some notes on the Touraine reform, *Carmel in the World* 48 (Roma 2009) n. 3 pp. 118-144.

If the title alone gives no indication of the contents of the article, briefly state its theme in a note. This will help to classify the entry in the bibliography.

*Cum permissu superiorum*

---

**C A R M E L U S**

Direttore responsabile: Giovanni Grosso

Proprietà della Curia Generalizia dei Carmelitani dell'Antica Osservanza:

Via Giovanni Lanza, 138 - 00184 Roma, Italia

Direzione e Redazione: Via Sforza Pallavicini, 10 - 00193 Roma, Italia

Amministrazione: Edizioni Carmelitane, Via Sforza Pallavicini, 10 - 00193 Roma, Italia

Registrato alla Cancelleria Tribunale di Roma, Decr. 3637 del 4.1.1954