

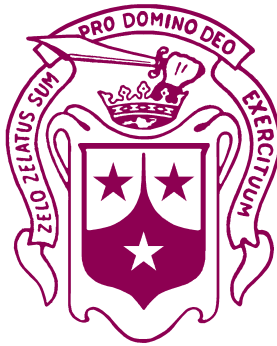
IT ISSN 0008-6673

# CARMELUS

COMMENTARII AB INSTITUTO CARMELITANO EDITI

*VOLUME SEXAGESIMUM OCTAVUM*

2021



EDIZIONI CARMELITANE

Copyright © 2021  
EDIZIONI CARMELITANE  
Via Sforza Pallavicini, 10  
00193 Roma, Italia  
edizioni@ocarm.org  
<http://ocarm.org/edizioni>

CONSILIUM COMMENTARIIS EDENDIS

Editores: Michael Plattig, O.Carm. et William J. Harry, O.Carm.

Bibliographia annualis: 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 dicembre 2021  
dalla Tipolitografia 2000 sas di De Magistris R. & C.  
Via Trento, 46 – 00046 Grottaferrata (Roma)*

## SUMMARIUM

### JOS HULS O.CARM., Religious Life as a Search for Liminality . 13

*This article presents some forms of religious life, but its purpose is to focus on the phenomenon of religious life as essentially, a search for liminality. In the current time of crisis in society, church, and religious life, a new liminality inevitably arises now that all axioms and traditions seem to have lost their power to convey meaning. Clear-cut and acknowledged identities seem to have passed their expiration date, but this new desert or empty space is at the same time the ideal climate for bubbling enthusiasm and infectious creativity to rediscover religious life for the twenty-first century. Unbeaten paths have once again become possible in this liminal empty space where no one can lay claim to the truth and the right practice.*

*Mentre presenta alcune forme di vita religiosa, l'articolo mira a rileggerla come fenomeno volto essenzialmente alla ricerca di un nuovo modo di porsi sul confine della realtà. Nel tempo di crisi che la società, la chiesa e la vita religiosa stessa stanno attraversando, è inevitabile che si affermi una nuova liminalità, dato che tutte le sicurezze e le tradizioni sembrano aver perso la loro capacità di offrire senso. Il venir meno delle identità rigide e riconosciute ha generato nuovi deserti e spazi vuoti, che però costituiscono la condizione ideale per far fiorire entusiasmo e creatività contagiosa, capaci di riscoprire la vita religiosa in questo XXI secolo. In questo spazio di frontiera aperto, dunque, diventano possibili percorsi inediti, lungo i quali nessuno possa rivendicare il possesso della verità e della retta prassi.*

### JEAN-MARIE DUNDJI BAGAVE O.CARM., La fraternité du Carmel en Afrique un Charisme a l'épreuve locale dans un Monde global . . . . . 87

*La réception du charisme du Carmel en Afrique peut se comprendre à partir d'une interprétation et d'une contextualisation de la fraternité qui est un thème fédérateur et central de la Règle. Les motivations d'une telle orientation se justifieraient dans le fait que les valeurs de fraternité sont le lieu de rencontre, l'espace de dialogue entre le charisme carmélitain et les cultures africaines. Dans ce présent article, Jean-Marie Dundji, carme congolais, ouvre le débat sur l'authenticité du Carmel en Afrique en une période où, ayant atteint l'âge de la responsabilité, la mission carmélitaine en Afrique doit s'exorciser du repliement tribal, de l'esprit matérialiste et de la subordination économique qui menacent son unité. Partie d'une réflexion provocatrice, l'article ne se limite pas dans l'aspect des jérémiades, mais devient un propositum de solution qui s'articulent autour d'une interprétation anthropologique, sociologique, christologique et spirituelle de la fraternité. Le frater comme le souligne la Règle fait référence à une fraternité universelle qui enrichit et libère la spiritualité africaine du nous, c'est-à-dire en l'ouvrant dans le cercle plus vaste dans l'union avec Dieu (vacare Deo) et l'union au frère; dans la responsabilité au travail et mise en commun des biens ; dans le choix des frères matures capables d'accompagner les frères et la mission carmélitaine en Afrique.*

*The reception of the charism of Carmel in Africa can be understood from an interpretation and a contextualization of fraternity which is a unifying and central theme of the Rule. The motivations for such an orientation would be justified in the fact that the values of fraternity are the meeting place, the space for dialogue between the Carmelite charism and African cultures. In this article, Jean-Marie Dundji, Congolese Carmelite, opens the debate on the authenticity of Carmel in Africa at a time when, having reached the age of responsibility, the Carmelite mission in Africa must exorcise itself from the tribal fold., the materialistic spirit and the economic subordination which threaten its unity. Part of a provocative reflection, the article is not limited to the aspect of whining, but becomes a propositum for a solution that revolves around an anthropological, sociological, Christological and spiritual interpretation of the brotherhood. The frater as underlined by the Rule refers to a universal brotherhood which enriches and liberates the African spirituality from us, that is to say by opening it into the larger circle in union with God (vacare Deo) and union with the brother; in responsibility at work and pooling of assets; in the choice of mature brothers capable of accompanying the brothers and the Carmelite mission in Africa.*

**LUIGI BORRIELLO OCD, Dire l'Invisibile nel linguaggio dei mistici** .....

139

*Il tema affrontato in questo saggio è molto vasto, poiché si tratta di coniugare fede e ragione, l'Invisibile con il visibile, il non detto e il detto dei mistici. Questi sperimentano già qui ed ora, nella loro umanità, Cristo rivelazione del Padre, vivente in essi. La testimonianza orale o scritta del loro vissuto interiore è "coscienza", correlata ad un sapere, quindi manifestazione della "sapienza" – conoscenza – che viene dall'alto. La loro fede li ha condotti a incontrare il Signore Gesù, al quale hanno conformato la loro vita per testimoniare agli altri quanto hanno sperimentato.*

*Tutto questo può essere racchiuso entro una realtà che molto genericamente chiamiamo "mistica", e che dice riferimento intrinseco a Mistero. Dopo aver chiarito il concetto di mistica, l'Autore passa a trattare del linguaggio dei mistici cioè come questi hanno vissuto il Mistero d'amore di Dio uno e trino, tenendo conto che il silenzio adorante è stato per essi la comunicazione privilegiata con l'Invisibile.*

*The theme addressed in this essay is quite extensive, since it is a question of combining faith and reason, the Invisible with the visible, the unspoken and the sayings of the mystics. These have already experienced here and now, in their humanity, Christ the revelation of the Father, living within them. The oral or written testimony of their inner experience is "consciousness", related to a knowledge, therefore a manifestation of "wisdom" - knowledge - that comes from above. Their faith led them to encounter the Lord Jesus, to whom they conformed their lives so as to testify to others what they themselves have experienced.*

*All this can be encapsulated within a reality that we generically call "mystical", and which has intrinsic reference to Mystery. After having clarified the concept of mysticism, the author goes on to treat of the language of the mystics, that is, how they experienced the Mystery of love of the Triune God, taking into account that silence adoration which for them was a privileged communication with the Invisible....*

JERRY DE SOUSA FONSECA, O.CARM., A propósito de una búsqueda: buscando al Amado en el marco de una ausencia sentida. Algunos fundamentos bíblicos como punto de partida . . . . .

177

*It is a widespread belief that the human being is in an attitude of constant search. It seeks to satisfy the most basic needs, be it for the impulse of survival, or to achieve the tranquility of the soul so longed for. Man tends to reposition again and again the most fundamental questions of life, mainly when he is affected by the experience of suffering and by the various contradictions that emerge from coexistence in society. We have an opening to the Absolute that motivates us to seek, in the midst of various events, the realities called perennial or eternal, because they correspond to the deepest appeal of the human soul. It is necessary to go on a pilgrimage, to continue on the journey and, in order to speak in a language proper to the sacred writer, to follow the footsteps of "the Beloved of our soul" (Song 3:1-5). To be human necessarily implies to always be on the road, to embark on the path of inquiry. The present work deals with this existential horizon of the human being from the standpoint of the Sacred Scripture, and the most basic semantics of seeking in correspondence with the themes of thirst and God's hiding. For such an attempt, the biblical fragment of the Song of Songs 3:1-5; 5.2-6.3 serves as a scriptural basis. The great mystics, especially those of the Carmelite tradition, took root in this attitude so typical of the just in the biblical perspective: being in the presence of God, expression of the desire to live in fidelity to the Word, keeping it in a pure heart. Longing that uninstalls, forces us to go out in search, to be on the way out, to go on a pilgrimage, to climb the mountain.*

**Keywords:** search, procure, loved, semantics

*Que el ser humano se encuentre en actitud de constante búsqueda, es una cuestión pacífica. Busca satisfacer las necesidades más básicas, sea por impulso de sobrevivencia, sea para alcanzar la tranquilidad del alma tan anhelada. El hombre tiende a recolocar una y otra vez las cuestiones más fundamentales de la vida, principalmente cuando se encuentra afectado por la experiencia del sufrimiento y por las diversas contradicciones que emergen de la convivencia en sociedad. Tenemos una abertura a lo Absoluto que nos motiva a buscar, en medio de los diversos acontecimientos, las realidades llamadas perennes o eternas, porque corresponden al apelo más profundo del alma humana. Es necesario peregrinar, seguir en camino y, para hablar en un lenguaje propio del escritor sagrado, perseguir las huellas "del Amado de nuestra alma" (cf. Cant 3,1-5). Ser humano implica, necesariamente, colocarse siempre en camino, lanzarse en la ruta del indagar. El presente trabajo trata sobre este horizonte existencial del humano a partir de la fuente primera de la fe, de la Sagrada Escritura, y de la semántica más básica del buscar/procurar en correspondencia con las temáticas de la sed y del escondimiento de Dios. Para tal intento, el fragmento bíblico del Cantar de los Cantares 3,1-5; 5,2-6,3 sirve de base escriturística. Los grandes místicos, en especial los de la tradición carmelitana, echaron raíces en esta actitud tan propia del justo en la perspectiva bíblica: el estar en la presencia de Dios, expresión del deseo de vivir en fidelidad a la Palabra, guardándola en un corazón puro. Anhelado que desinstala, obliga a salir en búsqueda, estar en un corazón puro, peregrinar, subir la montaña.*

**Palabras claves:** búsqueda, procurar, amado, semántica

RICHARD COPSEY O.CARM., Joan of Toulouse, Carmelite recluse:  
the life behind the legend ..... 191

*Blessed Joan of Toulouse is generally believed to have been a recluse who lived in the Carmelite priory in Toulouse in the 13th century. As described in the proposal for her beatification from the Congregation of Sacred Rites in 1895, it is claimed that she encountered the Carmelite community in Toulouse soon after their arrival from the Holy Land, was enrolled in the Carmelite habit by St Simon Stock around 1265, took a vow of poverty and, after a life of prayer and contemplation, died on 31st March 1286. However, recently discovered documentary evidence reveals that she was alive at the end of the 14th century and probably died around 1420. This article seeks to describe how the legend of her early life emerged and then to uncover what can be known about her actual life and the emergence of devotion to her. Translations into English are provided of all the relevant documents, with appendices containing the original Latin and French texts and known portraits of Joan.*

*La beata Giovanna di Tolosa visse, come generalmente si crede, come reclusa presso il convento carmelitano della sua città. Nella propositio, presentata per la sua beatificazione nel 1895, la Congregazione per i sacri riti attestò che la beata entrò in contatto con i fratelli carmelitani poco dopo il loro arrivo in città dalla Terra Santa e che, avendo ricevuto l'abito carmelitano dalle mani di San Simone Stock attorno all'anno 1265, emise il voto di povertà e inoltre che morì il 31 marzo 1286 dopo aver condotto una vita di preghiera e contemplazione. Recenti scoperte ben documentate, tuttavia, rivelano che la beata fosse in vita alla fine del XIV secolo e che probabilmente morì attorno al 1420. Il seguente articolo vuole offrire la descrizione di come la leggenda sulla sua vita venne ad affermarsi, per poi mettere a conoscenza dei lettori quanto si può conoscere della sua vita reale e della devozione a lei prestata. Vengono offerte la traduzione in lingua inglese di tutti i documenti più importanti, come anche appendici con i testi originali in lingua latina e francese, insieme a ritratti della beata Giovanna.*

LYDIA SALVIUCCI INSOLERA, Filippo Lippi e l'Arte cristiana.  
Alcune riflessioni in occasione del sesto centenario della  
sua pronuncia dei voti nell'ordine del Carmelo (1421-  
2021) ..... 245

*La ricorrenza del sesto centenario della pronuncia dei voti del pittore rinascimentale Filippo Lippi nell'Ordine del Carmelo (1421-2021) offre l'occasione per qualche ulteriore riflessione sul rapporto tra l'attività artistica di Lippi e i contenuti sacri nelle sue opere d'arte. La strada stilistica che intraprende, dove inserisce tra l'altro un particolare uso della luce intesa come elemento naturale che infonde maggiore umanità alle sue raffigurazioni, deriva dalla sua vita trascorsa come religioso all'interno dell'Ordine del Carmelo. L'ispirazione spirituale carmelitana, infatti, Lippi la trasfonde nel suo stile riconoscibile nelle numerose pale d'altare, che contribuisce anche a rinnovare nella forma: la pala quadrata. Plausibile è anche un confronto stilistico tra le sue opere e quelle del domenicano Beato Angelico. Numerosi, infatti, sono nel corso dei secoli gli apprezzamenti rivolti all'arte cristiana di Lippi: dall'umanista Landino, a*

*Vasari, fino a Napoleone che richiede espressamente di portare a Parigi un dipinto di Lippi.*

*The 600th anniversary of renaissance painter Filippo Lippi's profession of vows in the Order of Carmel (1421-2021) gives us the opportunity for some deeper reflection on the connection between Lippi's artistic activity and the sacred content in his works of art. The stylistic path on which he embarked, where he adds among other things a particular use of light seen as a natural element which infuses greater humanity into his figures, comes from his life spent as a religious within the Order of Carmel. In fact, the Carmelite spiritual inspiration is something which Lippi transfuses into his style which is recognizable in many altar pieces, which also helps to popularize the painted altar piece. It's also plausible to compare the style of his works with those of the Dominican Fra Angelico. In fact many others over the centuries have appreciated the innovations in Lippi's Christian art: from the humanist Landino, to Vasari, all the way to Napoleon who specifically requested one of Lippi's paintings to take to Paris.*

GIOVANNI GROSSO O.CARM., Tra le carte d'archivio della postulazione: documenti relativi al riconoscimento del culto del Beato Jean Soreth († 1471) ..... 261

*Il 25 luglio 1471, giusto 550 anni fa, moriva ad Angers il priore generale Jean Soreth, riformatore e iniziatore della vita femminile claustrale organizzata nel Carmelo. Per l'occasione, si è proceduto al riesame del fascicolo conservato nell'Archivio della Postulazione Generale. In esso sono conservati documenti relativi al processo per il riconoscimento del culto immemorabile del beato Soreth, riconosciuto nel 1866, e altre carte che arrivano fino agli anni '30 del XX secolo relative alla sua sepoltura nella chiesa carmelitana di Angers, al culto e all'iconografia. Di tutto questo si dà conto nell'articolo che presenta e in parte riproduce questi documenti.*

*On 25 July 1471, just 550 years ago, the prior general Jean Soreth, reformer and initiator of the cloistered female life organized in Carmel, died in Angers. For the occasion, he proceeded to re-examine the file kept in the Archives of the General Postulation. It contains documents relating to the process for the recognition of the immemorial cult of Blessed Soreth, recognized in 1866, and other papers dating back to the 1930s relating to his burial in the Carmelite church of Angers, the cult and all'iconography. All this is accounted for in the article that presents and partially reproduces these documents.*

CHARLO CAMILLERI O.CARM., Maddalena de Pazzi's *Consilium Trinitatis* in the light of Luther's *Solus Christus* doctrine. An approximation ..... 285

*The uniqueness of Jesus Christ and his paschal mystery in the story of salvation is a central tenet of the Reformation initiated by Martin Luther. To the uniqueness of Jesus Christ, Word of Father, Luther and subsequently the Reformers, heirs of a particular Christian mystique of the Word, fuse the uniqueness of Sacred Scripture. Similarly in this time of great social and ecclesial changes, Maddalena de Pazzi, the mystic par*

*excellence of the Catholic reform, from within the Florentine Carmelite monastery, proclaims through her prophetic drama the uniqueness of Jesus Christ, the humanified Word of the Father. Central to her prophetic mysticism is the Word heard, guarded, incarnated and proclaimed with words and gestures, making almost sacramentally present, the humanified and dry-bled Word. This essay tries to bring together the reformer and the renovator taking as constituent this central point of their spiritual experience in the church.*

*L'unicità di Gesù Cristo e il suo mistero pasquale nella storia della salvezza costituisce il fulcro della Riforma promossa da Martin Lutero. All'unicità di Gesù Cristo Verbo del Padre Lutero, e susseguentemente i Riformatori, eredi di quella mistica cristiana della Parola, includono l'unicità della Sacra Scrittura. Nello stesso tempo di grandi cambiamenti sociali ed ecclesiali dal monastero carmelitano fiorentino Maddalena de Pazzi, la mistica per eccellenza della riforma cattolica, con drammaticità profetica annuncia l'unicità di Gesù Cristo Verbo humanato del Padre. Centro nella sua mistica profetica è la Parola udita, custodita, incarnata e annunciata con parole e gesti, facendo presente, quasi sacramentalmente il Verbo humanato e svenato. In questo saggio si cerca di approssimare il riformatore e la rinnovatrice a partire da questo punto centrale della loro esperienza spirituale nella chiesa.*

JUSTYNA MAŁYSIAK, *Confronting Theological Reflection with the Concept of Melancholy in the Preaching Narration in the Polish-Lithuanian Commonwealth of the Late Baroque Era* . . . . .

299

*The preaching narrative tended to present a definition of melancholy as an emotional state of a person who experiences a loss of divine grace as a result of sin. Melancholy was interpreted as a disease whose source was the poor condition of the soul. In the theological perspective, man's psychophysical state was a reflection of his moral condition. Therefore preachers as the main remedy for the ailments related to melancholy recommended spiritual therapy, the main element of which was the active participation in the sacrament of confession. The references to the ancient tradition of the concept of melancholy, which the preaching narrative uses for the theological synthesis undertaken, are perfectly visible in the sermons. In the preaching discourse based on the biblical narrative, the figure of Saul was readily invoked to illustrate the effect of the destructive influence of sadness on the human soul. In this argument, the central point of the catechesis was the figure of the Paraclete, who by stimulating the human conscience evoked a state close to melancholy. The sinner, who did not respond to the call of the Comforter, became entangled in grief, which led him to despair.*

*La narrativa de la predicación ha tendido a presentar una definición de melancolía entendida como el estado emocional de una persona que experimenta una pérdida de la gracia divina como consecuencia del pecado. La melancolía era interpretada como una enfermedad cuya causa última era la débil condición del alma. Desde una perspectiva teológica, el estado psicológico de la persona se consideraba un reflejo de su condición moral. Por tanto, los predicadores recomendaban como principal remedio para las dolencias relacionadas con la melancolía la*



*terapia espiritual, cuyo elemento principal consistía en participar activamente del sacramento de la confesión. Las referencias a la antigua tradición de la noción de melancolía que el relato de la predicación utiliza para la síntesis teológica emprendida son perfectamente visibles en los sermones. En el discurso de predicación basado en la narrativa bíblica, la figura de Saúl era invocada frecuentemente para ilustrar el efecto de la destructiva influencia de la tristeza en el alma humana. En este sentido, el punto central de la catequesis era la figura del Paráclito, que, al estimular la conciencia humana, evocaba un estado cercano a la melancolía. El pecador que no respondía a la llamada del Consolador se enredaba en el dolor, lo que lo llevaba a la desesperación.*



## EDITORIALE

The corona pandemic continues to have the whole world under siege and also complicates the work of the editorial team.

Nevertheless, thanks to the qualified contributions of nine authors from seven different countries on three continents, a substantial edition of Carmelus has been completed.

The first two articles deal with religious life from a more fundamental viewpoint and an African perspective.

A more systematic article deals with the language of mysticism, especially as it applies to the mystics of our tradition.

Another article sheds light on biblical aspects.

Four articles deal with different historical figures of Carmel and the last article with preaching narration in Poland during the baroque period.

The articles offer new insights and knowledge in different areas of theology and spirituality and testify to a lively further exploration of Carmelite history and spirituality, which fortunately is carried out not only by brothers and sisters of the Order, but also by other interested and qualified researchers.

We wish you a fruitful and enriching reading.

The Editorial Staff



## RELIGIOUS LIFE AS A SEARCH FOR LIMINALITY

JOS HULS, O.CARM.

The most striking thing about religious life is the variety of its forms and the developments that these forms have undergone. This development is usually connected with the historical circumstances and the charism of the founder, while often it is only starting from the second or third generation that this form obtains a firm structure. At that point, the definition of the group's identity easily gains the upper hand over the charismatic search in a new and unknown land. In a sense, this is the paradox of religious life. The quest of the individual who becomes aware of being deeply moved by the mystery of 'God' so that he or she can no longer avoid it and inevitably seeks a personal way to give shape to this relationship, is speedily socialized and made accessible for followers and disciples. The mystical path of the individual – phrased in texts and through oral tradition – is in this way expanded into a specific 'spirituality' that can be handed on to following generations as a 'passable road'. The danger, however, is that the unpredictability and newness of the founding charism makes way for the security of structures and a socialized story. This happens in particular when the new group and form are confronted with resistance and sometimes aggressive reactions in their ecclesial and societal context. It then becomes essential to secure one's own right to exist and seek affiliation with sympathetic groups. The pressure from outside thus easily finds expression in a search for a spiritual identity with its own story. In this search, legends are at times not eschewed in order to keep the sanctity of the 'origin' in mind. In this way, the predictable social structure easily prevails over the always new confrontation with the mystery called 'God' and His unconditional Love.

In an unguarded moment, the Address of God breaks through in the life of an individual or a small group of friends – even though it is often an as yet nameless reality – so that they find themselves outside of the social structure and the communal story. This event

sometimes takes on disruptive and destabilizing forms that set the person apart as a maladjusted eccentric. In the best case, this event is interpreted as a 'conversion' that evokes admiration in the bystanders and thus is socially acceptable, but in some cases there is doubt as to the sanity of the person in question because others experience this sudden turnabout as a threat to their own I-story. For the person involved, this first period of this reversal is often disintegrating and highly confusing as well, so that good accompaniment is necessary in order to come to understand the logic of this unbeaten path. In many cases, this reversal is brought about by a text or words from Scripture, which are suddenly heard as being personally addressed to this person. The breakthrough moments of a new reality take on many forms in the history of what we call religious life. These moments are subsequently cherished in a network of stories that are meant to guarantee the new movement's right to exist. The breakthrough of the divine reality and the presence of Jesus, who personally addresses this human being and touches him or her with His overwhelming Love, places this person outside of the known world and the day-to-day social structures. In fact, this is a mystical breakthrough which, as an anti-structure, is diametrically opposed to the standard structure of daily life and the normal, socialized church and society. A clear boundary is crossed and this brings the person into the liminality<sup>1</sup> where the word of God or Christ clothes this person or group with a new identity. In the footsteps of the first community of Christians, every form of religious life aims to create the ideal space for the imitation of Christ. On the one hand this demands liminality, for a profound process of transformation in Christ, but it also calls for a social space with its own forms, stories, and traditions for the continuity and stability of the community. In this way, a fruitful reciprocity arises between anti-structure and structure. From out of the always new breakthrough-experiences of the charismatic members of this stable community, the demand keeps coming up for 'reform', 'return to the sources', or a new observance in order to once again graft the form of life onto the original founding charism, by letting go of the accreted externals.

In the colorful landscape of various old and new forms of life, whether or not they are structured in religious or secular institutes, there always prove to be new people who feel it is their vocation to let

---

<sup>1</sup> ARNOLD VAN GENNIP, *The Rites of Passage*, The University Of Chicago Press 1961.  
VICTOR TURNER, *The Ritual Process : Structure and Anti-Structure*, 1969.

their heart be transformed by Christ and to follow in His footsteps. In the current time of crisis in society, church, and religious life, a new liminality inevitably arises now that all axioms and traditions seem to have lost their power to convey meaning. Clear-cut and acknowledged identities seem to have passed their expiration date, but this new desert or empty space is at the same time the ideal climate for bubbling enthusiasm and infectious creativity to rediscover religious life for the twenty-first century. Unbeaten paths have once again become possible in this liminal empty space where no one can lay claim to the truth and the right practice. There is only the one story of sacred Scripture, in which innumerable pearls can be found of which no one can judge what possibilities they hold for the future. Throughout the centuries, Scripture has been the unchanging point of reference for religious life as a search for liminality. In this way, the past and the future come together creatively in this liminal search.

## 1. EARLY MONASTICISM IN EGYPT

### *1.1 Anchorites*

In the Christian tradition, the desert fathers and mothers were the pioneers of religious life. They retreated from society, usually in small groups, in order to stand before God's countenance in poverty and nakedness. In this way, they hoped to come to the experience of Jesus himself, who – hidden from the logic of the world – had lost himself in God's love with all his being. The reading of Scripture was central in all this. The monk gazed in the mirror of Scripture's countenance, in order to open up to the fire of God's love in his existence. After all, our life does not originate in ourselves, but in God, and in order to become fully aware of this life in God, we have discard everything that is not Him.

The goal of this stripping of ourselves in God is the contemplation or *theoria* of the 'Kingdom of heaven' that, in its immediacy, remains hidden from our objectifying gaze. God forms the core of our being. He is the hidden voice of our soul that calls out to us and in order to begin to hear this 'unheard-of' reality, we will have to silence all other voices that try to bring us back to the logic of our self-willful existence. This was the reason why these pioneers of religious life set out into the inhospitable territory of the desert. They understood that we cannot have it both ways. If we seek our security in the sociality of

human society, we should not be surprised that we end up in a web of interests that gradually make us deaf and blind to who we truly are in God. In order to really come to this truth of our existence, we have to leave everything behind that binds us to these foreign eyes.

It is self-evident that the physical withdrawal from sociality is only the beginning of this journey to the inside of our existence. For in fact, the greatest resistance on this path of our denudation in love lies in ourselves. We are too 'reasonable' to truly lose ourselves in the address of love. From a distance it may seem attractive, but if push comes to shove we immediately recoil and try to find a safe haven in the anonymity of a life that is hidden from God.

The physical silence of the desert is deceptive. The monk who enters it is all too aware of this. He knows that he sought it out in order to take up the confrontation and no longer have any escape routes. This means that for him, the desert is mainly a place of struggle. He may have torn himself from the compelling grip of the structure of human sociality, but this does not yet mean that he has therefore also freed himself of everything that binds him to himself and his own survival instinct. The only true battle we have to wage in our life is indeed the battle with God. He is the fleeing light of our being, and by following this light we become aware of the resistance that we are in God. The desert monks speak of devils in this regard. We are possessed by devils, and these devils all have in common that they want to keep us trapped in ourselves and the images of our desire. We will consequently have to keep letting this fleeing light draw us out of ourselves in order to truly become open for who God is in Himself.

As a liminal reality, the desert is a place of purification or catharsis. Cut off from the safe bedding of our sociality, in the desert we have nothing to fall back on but our naked existence in God, pure and simple. This solitude is extremely confronting and it makes us aware of all the noise that lives in our heart. This noise prevents us from opening up to the absoluteness of God's love. Just as the Jewish people had to wander through the desert for forty years before they could enter the promised land purified by God, for these hermits, too, the desert was the stage of a profound process of transformation. The monk had to endure the silence of the desert in order to fall silent for himself and, in this silence, be broken open for the acknowledgement of his own nothingness in God. In this tradition, this is called 'purity of heart'. The entire life of the desert monk is focused on stripping himself of all voices that bind him to his own self-willful existence, so that his eyes and ears can be opened for the realization that his whole



existence is hidden in God and he can say, along with Paul: *It is no longer I who live, but Christ who lives in me.*<sup>2</sup>

### 1.2 Cenobites

In the fourth century, a form of cenobitic monastic life arises, next to the eremitic way of life of the desert monks. The reason for this is that not all monks proved to be suited to this radical life in the solitude of the desert. Pachomius realizes this and brings various small groups of hermits together in a form of community life. He also writes a rule for them.<sup>3</sup> Because of this, Pachomius is generally considered to be the father of the organized cenobitic way of life.

Although the cenobites exchange a life in solitude for a life in community, this does not mean that in doing so they also return to the sociality of human society. They continue to call themselves 'monks'. This word, which comes from the Greek μοναχος (monachos), means 'alone'. In a formal sense, this has bearing on the fact that the monks are unmarried. A monk does not marry, and in this way acknowledges that his true home is not here on earth. With this choice, he consciously places himself outside the patterns of what is socially expected – certainly in the times we are now speaking of. Although the cenobite lives in community, he is and remains solitary because he is unmarried and therefore does not start a family. Nor does the structuring of the cenobite community itself aim to ease the pain of this fundamental solitude. In no way does it try to be a substitute for the security that is sought in human sociality.

Like the life of the desert monks, that of the cenobites must also be characterized as liminal. They, too, withdrew from the structure of the then society in order to truly become open for God, apart from those foreign eyes. For the cenobites, who often lived closer to civilization, this is expressed by the wall that is built around the monastery and that creates a division between the life within the monastery and the life outside of it. The solitude that cenobitic monasticism also speaks of thus mainly has to do with the retired life within the monastic community. This life as a whole is organized in such a way, that its members are given the possibility of concerning themselves as little as possible with worldly worries and focusing all

---

<sup>2</sup> Gal. 2:20.

<sup>3</sup> SAINT PACHOMIUS, *The Rules of Pachomius*, Aeterna Press 2015.

their doings on the essence of their existence. Point of departure in all of this is the Judeo-Christian commandment of love for God and neighbor.<sup>4</sup> Basil begins his Rule<sup>5</sup> with this commandment, which for him forms the foundation of the cenobitic life. This immediately leads him to the question of the order of these commandments.

Your question [about the order and sequence of the commandments of God (JH)] is an old one. It was proposed long ago in the Gospels, when the one lawyer came up to the Lord and said: *Master, what is the first commandment in the law?* And the Lord answered, *You shall love the Lord your God with all your heart and with all your soul and with all your strength and with all your mind. This is the first and the great commandment. And the second is like it: You shall love your neighbour as your very self.*<sup>6</sup>

So the Lord himself imposed an order among his own commandments, having defined that *the first and indeed the greatest commandment* is to *love God with the whole heart and with the whole mind*, while *the second* in order and sequence and *like it* in character – but rather as fulfilling and depending on the first – is to *love your neighbour as your very self*. Thus, from these sayings and from others in the God-inspired Scriptures, a certain order and sequence of precepts can be observed as I myself discern, among all the commandments of the Lord.<sup>7</sup>

A human being is created to love God with all his heart, with all his soul, and with all his mind. It is in this love for God that the monk is transformed in God and learns to love himself and his neighbor with this divine love. In the same way as this commandment does, the *Rule of Basil* likewise takes the love of God as its starting point. God Himself has placed His love in us, and it is up to us penetrate ever more deeply into this profound desire of our soul, losing ourselves in it – like Jesus did – with all that we are.

Love for God is not something taught, just as we did not learn from anyone to rejoice in the light and to seek after life, and no one taught us how to love our parents or nurses. In the same way therefore, yet much more so, we do not learn the divine yearning from without. Rather,

---

<sup>4</sup> Cf. Mark 12:30-31 and Matt 22:36-39.

<sup>5</sup> ANNA M. SILVAS, *The Asketikon of St Basil the Great*, Oxford Early Christian Studies, Oxford University Press 2007. Cf. *The Rule of St. Basil in Latin and English*, A Revised Critical Edition, Michael Glazier Book, Liturgical Press, Collegeville Minnesota, 2013.

<sup>6</sup> Matt 22:36-39; Mark 12:28-31.

<sup>7</sup> BASIL OF CAESAREA (329-379), *The Rule of Basil*, Q 1, R 1. The order and sequence in the commandments of God. ANNA M. SILVAS, *The Asketikon of St Basil the Great*, Oxford Early Christian Studies, Oxford University Press 2007, 161.

as soon as the living creature is constituted – I mean man – there is implanted in us a certain generative word, bearing in itself the impulses which tend of their own accord towards love. It is germinated in the school of God's commandments, where it is carefully cultivated, skillfully nurtured, and so, with God's grace, brought to maturity..

One needs to know, that though this virtue is only one, yet in power it effects and comprehends (in itself) every commandments, for *whoever loves me*, says the Lord, *will keep my commandments*.<sup>8</sup> And again, *On these two commandments hang the whole law and the prophets*<sup>9</sup>...

Having received a commandment to love God, we possess the capacity to love implanted at the moment we were first constituted. And the proof is not from without, for anyone may discover this (the traces of what we have spoken) from himself and within himself. For we all are by nature enamoured of the beautiful, even if what exactly is the beautiful appears differently from one to another, and untaught, we show affection toward our friends and kin, and spontaneously display every goodwill towards our benefactors.

Now what is more wonderful than the divine beauty, (indeed, *what other good is there but God alone?*<sup>10</sup>) what thought more alluring than the splendour of God? What yearning of the soul is so keen and intolerable as that which comes from God upon the soul cleansed of all vice, which, from true affection declares: *I am wounded with love?*<sup>11</sup>

Wholly ineffable and indescribable are the lightning flashes of the divine beauty; speech cannot express it, hearing cannot take it in. Invoke if you will the rays of the morning star, the brightness of the moon, or the light of the sun; none of them are worthy of being likened to that glory – indeed, the comparison falls far shorter of the true light than deep night and the moonless dark compared with high noon.

Yet such beauty is not visible to fleshly eyes; it is comprehended only by the soul and the mind. Whenever it illumined any of the saints it left embedded in them an intolerable sting of yearning; they, chafing at this present life, said, *Alas for me, that my sojourning is prolonged,*<sup>12</sup> *when shall I enter and appear before the face of God?*<sup>13</sup> and this: *To depart and to be with Christ would be far better,*<sup>14</sup> and again, *My soul has thirsted for God, the living,*<sup>15</sup> and *Now O Lord, let your servant depart.*<sup>16</sup> Oppressed by

---

<sup>8</sup> Cf. John 14:15.

<sup>9</sup> Matt 22:40.

<sup>10</sup> Luke 18:19.

<sup>11</sup> S. of S. 2:5.

<sup>12</sup> Ps 119:5.

<sup>13</sup> Ps 41:3.

<sup>14</sup> Phil 1:23.

<sup>15</sup> Ps 26:4.

<sup>16</sup> Luke 2:29.

this life as in a prison, they found it hard to contain the impulses which the divine yearning had kindled in their souls. Insatiable in their desire of the vision of the divine beauty, they prayed that their vision of the sweetness of the Lord might extend into the eternal life.<sup>17</sup>

So then, human beings are by nature enamoured of the beautiful. Now what is truly beautiful and lovable is the good. But *it is God who is good*.<sup>18</sup> Thus, if all things tend to the good, then all things tend to God.<sup>19</sup>

Within the monastic community, the personal transformation in God's love is central. Each monk travels this path alone by following the desire of his heart, which means that this cannot be taken over by another member of the community. On this point, there is no fundamental difference between the path of the desert monk and that of the cenobite. Both feel called to let themselves be so denuded by love that they become, in imitation of Christ, a mirror of God's love.

So then, let us pass over in silence the daily risings of the sun and the whole world illumined by the brilliance of a single torch. Let us pass over in silence the orbits of the moon, the changing patterns and vicissitudes of the atmosphere, the alternation of the seasons, water from the clouds and again from the earth, the vastness of the sea itself in its expanse and depth, the whole earth and what springs from it, those which teem in the sea, those which throng in the air, the myriads of different animals and those which are established and flourish on the land – all that is assigned to the service and use of our life. Therefore I leave aside all such things and innumerable others.

Yet there is something we cannot pass over even if we wished to, a grace that it is entirely impossible for any man of sound mind and reasoning power to keep silent about – yet to say anything worthy and befitting it is still more impossible: And this one thing so great of which I speak is that God made man in his image and likeness<sup>20</sup> and deemed man worthy of knowledge of himself and adorned him with reason beyond that of all animals and provided for his delight the ineffable beauties of paradise and appointed him ruler of all things upon the earth.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> Ps 15:11, 26:4.

<sup>18</sup> Cf. Luke 18:19.

<sup>19</sup> BASIL OF CAESAREA (329-379), *The Rule of Basil*, Q 2, R 1. On the love for God. ANNA M. SILVAS, *The Asketikon of St Basil the Great*, Oxford Early Christian Studies, Oxford University Press 2007, The Longer Responses, 162-166.

<sup>20</sup> Gen 1:26-7.

<sup>21</sup> BASIL OF CAESAREA (329-379), *The Rule of Basil*, Q 2, R 3. On the love of God. ANNA M. SILVAS, *The Asketikon of St Basil the Great*, Oxford Early Christian Studies, Oxford University Press 2007, The Longer Responses, 168-169.

The monk is very much aware that he is created in God's image and likeness. All his desire is focused on this and he will do everything in his power to reach this goal (*telos*). The great difference, however, between the anchorites and the cenobites is that in the life of the latter, the well-regulated structure of the monastic life and the monastic community itself play an essential part in this process of transformation. Older, more experienced monks can advise and assist the younger monks, who are still at the beginning of their path. For the monk, the community itself is, however, also the place where love is practiced. In the community, the monk learns what it means to truly love one's neighbor in the Christian sense.

Unlike natural love, which plays such an important part in human coexistence, Christian charity or love of the neighbor is not based on attraction or preference, but on God's address. It is for this reason that within the Judeo-Christian tradition, love is a commandment. A Christian realizes from within that that God's love forms the core of his existence and that it is his calling to obey and respond to this love. In this love, the other belongs fundamentally to God; in him, we are being gazed at by God. On our part, this demands the asceticism to refrain from drawing the other into the circle of our own needs and desires. If we do so anyway, the other becomes an instrument of our own purposes and we lose the possibility of seeing him as a divine mystery.

And he has so joined together these two commandments in every way that the works of mercy which are done for our neighbour he refers to himself. For *I was hungry*, he says, *and you gave me to eat*,<sup>22</sup> and so on, to which he adds: *insofar as you did it even to the least of these brothers of mine, you did it to me*.<sup>23</sup>

Consequently, through the first commandment the second is also accomplished, but again, through the second there is an ascent and a return to the first, such that if anyone loves the Lord without doubt it follows that he also loves his neighbour. For *Whoever loves me*, says the Lord, *will keep my commandments*.<sup>24</sup> But *this*, he says, *is my commandment, that you love one another as I have loved you*.<sup>25</sup> Thus whoever loves his neighbour makes good his love for God, who receives the favour as done to himself.<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> Matt 25:35.

<sup>23</sup> Matt 25:40.

<sup>24</sup> John 14:15.

<sup>25</sup> John 15:12.

<sup>26</sup> BASIL OF CAESAREA (329-379), *The Rule of Basil*, Q 2, R 3. On the love of God. ANNA M. SILVAS, *The Asketikon of St Basil the Great*, Oxford Early Christian Studies, Oxford University Press 2007, The Longer Responses, 172-173.

The school of love demands of us that we learn to love the other in God. By gazing at him with the eyes of God, we can liberate him in God. What is important in this is that we learn to let go of the interests we have in the other. Every person belongs to God and is called by God in a deeply personal way to lose himself in His love. Each of us, therefore, travels this path alone. This means that we will always remain an outsider with respect to the calling of the other. All we can do is help the other to travel this very personal path in God, by truly listening to him (or rather: to the voice of God in him) and preserving him from possible pitfalls, on the basis of our own experiences on this path.

For Basil, the surest path that can be traveled in love is the path of the fear of God. Precisely the person who does not yet have much experience on the path of religious life will, in order to be able follow the Voice of his soul, first have to learn to subject himself to this Voice. Certainly in the beginning, this is a difficult task because at that time we are still firmly entrapped in the logic of our own survival instinct.

For those, therefore, receiving their initiation into the fear of God and just being introduced to piety, an elementary introduction through fear is more useful. This accords with the counsel of Solomon the most wise who said: *The fear of the Lord is the beginning of wisdom.*<sup>27</sup>

A person who truly wants to let himself be denuded by love will have to become obedient to the voice of God in his existence in all things, and in order to teach others this path, we will have to help the other to listen to this voice within himself without any interfering noise. This demands of the person who is accompanying the monk on this point, that he himself is so purified by love that he is able to see the other in God, and thus does not in any way need him for himself or his own identity. For the cenobitic monk as well then, precisely because of love, the acceptance of his own solitude plays an essential part. If he wants to remain in God in his love for the other, the pain of the solitude or indeed loneliness that God's address brings with it will have to become his home.

The absolute nature of Christian love or charity lends the cenobitic monastic community a character all its own. Its foundation is not human attraction or sympathy, but the personal calling to be

---

<sup>27</sup> PROV 1:7. BASIL OF CAESAREA (329-379), *The Rule of Basil*, Q 4, R 4. On the fear of God. ANNA M. SILVAS, *The Asketikon of St Basil the Great*, Oxford Early Christian Studies, Oxford University Press 2007, The Longer Responses, 173.

drawn out of oneself by God's love. This calling proceeds from God first and foremost. God brought the monks of the monastic community together. As Love, He also forms the invisible center of this community. For the monks of the community, this means that their primary obedience is to God. Whatever personal preferences the monk may have, Love must be served in everything and everyone. The absoluteness of this address keeps forcing each monk to enter into himself, and there discern the fundamental movements of his own soul. Does he allow himself to be led by his own need to be seen and loved by the community in his confrontation with the other, or are his actions – insofar as he himself can ascertain – inspired by the love of God? This is an extremely complex process of discernment, in which self-deception is a continuous danger. After all, every human being seeks security. The monk realizes, however, that for the sake of the purity of love, he should not seek this security in the other but in God. For this reason, the pain of loneliness, as the place of divine encounter, is dearer to him than any form of consolation whatsoever.

### *1.3 Caritas Movements*

An important task within the Christian communities is the care for the less fortunate. In order to fulfill this task properly, from the very beginning of Christianity deacons were appointed. Throughout history, it was mainly women who gave shape to this social welfare work of the Church. It is not until the beginning of the seventeenth century, however, that Vincent de Paul founds a specific form of religious life in which such work plays a central part. In the nineteenth century, the social welfare work originally associated with the deaconate – in particular education, care of the sick, and care of the elderly – takes concrete shape in numerous apostolic religious congregations.

Although this form of charity always has a practical purpose, i.e. alleviating the affliction of people who are unable to take care of themselves, abbot Piamun, in John Cassian's *Conferences*, indicates that these works of mercy, too, are placed in the perspective of personal transformation in God. This abbot makes mention of a wealthy *religious woman* (*femina religiosa*) from Alexandria, who requests that the bishop allow her to welcome a widow who is being supported by the Church into her home. Abbot Piamun resumes his story about this woman as follows:

The bishop, then, after having praised the woman's proposal because he had seen her so eager to perform a work of mercy, ordered a widow to be selected from among all of them, who would stand out from the others by reason of her good character, seriousness, and discipline. Thus her desire would not be outweighed by the sinfulness of the recipient of her graciousness, and she who sought gain in a poor woman would not be offended by her wicked behavior and suffer damage to her faith.

When she was performing all sorts of services for her once she had been brought home, and she had experienced her virtuous modesty and gentleness and saw she was being honored by her with thanks at every moment for her hospitable ministrations, she went back to the aforementioned bishop after a few days. 'I had asked,' she said, 'that you order to be given someone to look after and to minister with diligent attention.' Not yet understanding the woman's proposal and desire he thought that her petition had been overlooked through the carelessness of an official. When he inquired into the reasons for the delay, not without some mental irritation, and at once discovered that a widow more respectable than the others had been assigned to her, he secretly ordered that one who was worse than the others be given to her, who by reason of her anger, her quarrelsomeness, her winebibbing, and her talkativeness would exceed all the others in whom those vices held sway. When this person was even more easily found and brought to her, and when she had begun to have her at home and was ministering to her with the same diligence that she had shown the first widow, and even more attentively, all that she received by way of thanks for such great services was that she was constantly loaded with scathing abuse and bothered with continual reproaches and complaints from her, as she opposed her and rebuked her with foul invective. For she had asked relaxation but for her torment and disparagement, and so that she might go from rest to labor rather than from labor to rest. When, therefore, her unceasing contentiousness had reached the point where the insolent woman would not even refrain from raising her hand, the other doubled her ministrations with still more humble service, having learned to overcome the shrew not by resisting her but by subjecting herself more humbly, so that, after having been provoked by numerous indignities, she might calm the scold's rage with her soothing hospitality.

When she had been fully confirmed as a result of these exercises to the virtue of perfect patience that she desired, she went to the aforesaid bishop to thank him both for the good judgement of his choice and for the benefit that she had gained from this training. For, in keeping with her desire, he had finally provided her with a most worthy teacher of patience. Thanks to her constant insults she was strengthened daily as if by the kind of oil that wrestlers use, and she had attained to the highest patience of mind. 'At last,' she said, 'you have given me someone to take



care of, for the previous one was honoring me and looking after me with her ministrations.'

Let it suffice to have said this about the feminine sex, so that by calling this to mind we may not only be edified but even be humbled – we who are unable to maintain our patience unless we have hidden in the recesses of our cells like wild animals.<sup>28</sup>

The above example makes clear that the practice of charity is an art all its own, that cannot be solely connected with giving alms or practical assistance. The woman asks for a profound, inner transformation, in order to learn to truly understand the other in God. However important it may be to assist those in need, true charity asks of us that we become the midwife of the other by learning to see him in God's love and so opening him to this love himself. As abbot Piamun rightly indicates, this requires a patience that goes beyond our human powers and that can only be 'learned' by falling silent for our own noise in the light of the address of God's love. For by nature, we tend to seek ourselves in love. We want acknowledgement for what we do. People may be dependent on our help through no fault of their own, but we expect them, at the very least, to be grateful for the services rendered to them.

The religious woman in the above example is aware that her love is conditional, and that this conditionality deprives her of the ability to truly see her neighbor with God's eyes and love her in God. She also realizes that this conditionality makes the one who is entrusted to her care the prisoner of her own expectations, and so deprives her of the possibility of truly becoming free for God. For the religious woman, the observation that even in our charity we are the slave of our self-love – and thus factually destroy love itself – is so painful, that she wants to cut off this natural tendency to make herself important in the eyes of others. In this respect she prefers the second widow, who knows no politeness whatsoever and even dares to tell her off, to the first widow, who is full of gratitude for everything. She even calls her a true teacher because she manages to lead her to the essence of her love, which does not lie in our human reasons but, as a wound of the soul, has its origin in God. Love belongs to God. Love is the countenance in which God is gazing at us, and by repeatedly losing ourselves in this countenance we become so free of ourselves that

---

<sup>28</sup> JOHN CASSIAN, *Conferences*, Classics of Western Spirituality, Paulist Press, Mahwah 1997, 646-648.

ultimately, we seek our 'reward' only in the immediacy of this love, whatever the consequences may be for us personally.

Socially speaking, it is advantageous that our love is mingled with self-love. It makes us 'charitable'. Love, after all, has its reward. Through it, we gain social recognition and appreciation. If this self-interest in love were no longer present, our society would have a much less charitable mien with regard to mutual solidarity. The question, however, is whether this truly serves charity or the love of the neighbor in the Christian sense. As the gospel shows, it is in fact important that our gifts of love are given in secret, hidden from public view. People who give their alms *that they may be praised by others* have, after all, already *received their reward*.<sup>29</sup> If we want to penetrate more deeply to the essence of charity and come to understand what it truly means to love another, we – like the religious woman in the above example – will have to enter into our own self first and foremost, and acknowledge that behind the façade of our philanthropy, a lot of self-interest also lies hidden. It is this self-interest that keeps us from truly loving the other in his otherness or in God.

We rarely do something for nothing. When we help others, this is usually with a sincere intent, but at the same time, there are also other voices in the background influencing us, voices that have more to do with ourselves and our own position. Sometimes, this may be a feeling of guilt that imposes itself, but it may also happen that we use our charity as an instrument within a rather more calculating power play. This strategy usually remains hidden under the surface structure of human sociality, because mutual self-interest is quite simply the foundation on which we build our human society. However, once we have been wounded or touched by the love of God this is no longer enough for us, and the unconditionality of this love makes us realize how firmly our self-interest imprisons us in ourselves.

True charity only begins where our own reasons in love end. As long as we have interests in the other – if only that we need his gratitude in order to justify our own existence – these interests will always hinder us in truly opening up to the other and who he is in God. In order to learn to see the other with the eyes of God, it is therefore necessary that we ourselves learn to live solely out of this unconditional gaze of God's love, without making any compromises. Anything else will immediately make us dependent on the other in our

---

<sup>29</sup> Matt 6:1-4.

love for this other. This entangles us in a web of mutual interests which prevents us from truly receiving the other in all openness.

As the Judeo-Christian love commandment makes clear, there is a direct connection between love of neighbor and love of self. We cannot love the other if we do not truly love ourselves. The true love of oneself is quite distinct from what we called self-love in the above. Self-love is the result of irresoluteness or a lack of trust in the absoluteness of God's love. We do not dare to truly lose ourselves in the address of God's love because we believe we have to safeguard ourselves. In order to keep our head above water, we therefore seek support and affirmation in each other. Love of self, on the other hand, is fundamentally linked to self-acceptance. Within the sociality of human society, we have to create a certain image of ourselves so that we are accepted and so that we count. This image, that either others or we ourselves tell us we have to conform to, is at odds with the hidden reality of our soul. This is a reality we can only discover by detaching ourselves from this web of expectations and learning to listen to who we truly are in God.

Our true 'self' lies in God. He is the heartbeat of our life. *In Him we live and move and have our being.*<sup>30</sup> On this point, we are a divine mystery to ourselves. We do not know who we truly are, and can only let ourselves be brought to light by not turning our eyes away from the gaze that is fixed on us from out of our own being. There is, therefore, nothing essentially bad or wrong about us. If there are indeed 'mistakes' to be distinguished, these proceed solely from the fact that we do not truly dare to live out of the unconditionality of this gaze of our being, or in other words, do not truly dare to let ourselves love and be loved as we are in God. We think we have to be different or better, and fail to realize that with this judgement of ourselves, we are trying to take God's place. No one is invulnerable and no one can escape being injured by life in one way or another. In general, we try to mask these wounds as well as we are able. We do not show them to others, because we want to make an impression of strength. Nevertheless, we ourselves know all too well that this is only a very thin layer of makeup that may look lovely on the outside, but can be undone in a single stroke. As far as this goes, most attempts to improve ourselves touch no more than the most superficial layer of our existence.

As vulnerable beings, we all have our weaknesses and imperfections, and as long as we do not truly reconcile ourselves with these painful

---

<sup>30</sup> Acts 17:28.

spots in us, we will keep doing ourselves violence in this regard. This aggression towards ourselves has immediate consequences for the way we relate to others. Our dealings with others are, after all, always a mirror of the violence that crops up in us because we cannot truly be ourselves. Sometimes we give this violence free rein and let the other feel all our fury, at other times it is directed towards ourselves and we become depressed, and at still other times it takes the shape of a protective 'love' that wants to control the other. In this way, we keep each other trapped in a spiral of violence that can only be broken open by truly entering into ourselves and making contact with the love of our origin. For as long as we deny God the chance to truly gaze at us from within, we are also depriving ourselves of the possibility of so internalizing these eyes, that we learn to look at ourselves with His gaze.

The moment we detach ourselves from the gaze of God's being, and thus do not truly dare to trust the unconditionality of God's love, self-love will immediately surface. There is thus an inversely proportional relationship between our self-love and the true love of self that has its origin in God. For the moment we genuinely realize that we are known and loved in God, we no longer need the love of the other to affirm us in our own existence and are finally free to truly love the other in himself (i.e. in God) as well. A famous expression among the apostolic religious congregations of the nineteenth century was: *love without self-love*. For contemporary people, who are often one-sidedly schooled by psychology, this aphorism immediately arouses aversion. They will rightly point out that in our current society as well, what is lacking in many people is a sufficient sense of self-worth. For this reason, we need the affirmation and appreciation of others in order to be able to truly trust in ourselves. This is undeniably true and is not denied by the above aphorism, but rather confirmed. For self-love proceeds from a lack of true love of oneself. The problem that modern psychology cannot solve, however, is that our human love is always conditional, and that in order to truly love the other as our neighbor, we will first of all have to take up our abode in that gaze of God's unconditional love that is the foundation of our human existence.

#### *1.4 Conclusion*

Whatever shapes religious life takes on, they are all the same in that they aim to bring the human person to the boundaries of his own comfort zone. In this sense, they are all movements that constitute a search for liminality.

The *anchorites* do this by entering the uninhabited land of the desert and there, in the silence of its solitude, being freed of the images of their own projections. In this way, they hope, in solitude, to open up to who they truly are in God.

The *cenobites* are driven by the same indomitable yearning for the essence of God's love, but see the inner path they have to take to attain this lying rather within the community than outside of it. The community makes them poor and solitary by making them aware, in love, of the noise of their own self-involvement. In this way, they are purified in love by the community and they learn, in the community, to place their trust solely in God. As the house of love, the community is the liminal space where each person is daily confronted with the Word of God, in order to be transformed in the encounter with Christ, Unconditional Love incarnate, into a new human being.

In the *caritas movements*, it is primarily the eyes of the other / the Other that point the way on this path of transformation in God's love. These eyes force them to let go of their own reasons in obedience to the address of love, and so learn to love the other in God. To be so denuded in love demands of them that they learn to truly trust solely in the love of God and thus come to be alone with God.

## 2. THE TRANSITION TO EUROPE

### 2.1 *Dialogue with the Ancient Monastic Tradition of the East*

#### Cassian

It is primarily thanks to John Cassian (ca. 360-435) that the life of the hermits and monks, who mainly sought refuge in Egypt from the third century onwards, also became known in Europe. During a pilgrimage to Palestine, he ends up in the monastery of Bethlehem. There, he becomes acquainted with the cenobitic way of life of the monks. After having lived there as a monk for several years, he departs for Egypt in order to get to know the solitary life of the monks in the desert. Around the year 400, he leaves Egypt due to theological differences of opinion and becomes a student of Bishop John Chrysostom of Constantinople. From there, he departs for Rome, and ultimately settles down in Marseille in 415, founding both a monastery for men (the abbey of Saint Victor of Marseille) and a monastery for women (the abbey Saint Salvator). In this last period of his life, he

also writes his two most influential books. The first, *De institutis coenobiorum et de octo principalibus vitiis*,<sup>31</sup> deals with the main principles of religious life. The second, *Collationes patrum*<sup>32</sup>, consists of dialogues with hermits and monks in Egypt on spiritual and other subjects.

## 2.2 The Father of Monastic Life in Europe

### Benedict

Thanks to the efforts of Cassian, the traditions of both eremitic and cenobitic life are able to take root in Europe as well. It is Benedict of Nursia (480-547), however, who can rightfully be called the father of religious life. From an early age, Benedict feels drawn to the eremitic life. After having been in Rome for a short period as a student, he first withdraws into the mountains near Affile and later establishes himself as a hermit in a cave near Subiaco for a longer period of time. It is only later that he is asked by others to take up the leadership of a monastery in Vicovaro. As abbot, he immediately begins to restructure life in the monastery. The austere way of life that Benedict advocates does not constitute a welcome change for all of the monks. He then once again withdraws to Subiaco with a small group of monks and founds the monastery *San Clemente*, as well as twelve smaller monasteries. The only one of these that has survived to this day is the convent *Santa Scholastica*.

In 529, he leaves that place with a small group of loyal followers to found the monastery of Monte Cassino, eighty kilometers southeast of Subiaco. For these monks, he writes a Rule that in later centuries, due to its mildness and balance, became the foundation for Western monastic life. One of the main sources that Benedict makes use of in writing this Rule is the anonymous *Regula Magistri*. This work was probably written about 20 or 30 years before Benedict's Rule and has a similar structure. Benedict, however, places more emphasis on fraternal love than this Rule does, and has a more positive view on human nature. Benedict himself is, like Cassian, inspired by the life of the anchorites and cenobites of the Eastern Roman Empire. He has

---

<sup>31</sup> JOHN CASSIAN, *The Institutes*, The Newman Press, New York, N.Y./Mahwah, N.J. 2000.

<sup>32</sup> JOHN CASSIAN, *Conferences*, Classics of Western Spirituality, Paulist Press, Mahwah 1997.

a particular interest in the cenobitic communities of Pachomius, Basil of Caesarea's Rule for monks, Johan Cassian, and the *Regula Augustini*, which is itself transmitted in three different forms.

### 2.3 *The Rule of Saint Benedict*

#### 2.3.1 School of Love

Benedict himself characterizes his Rule as a guideline for beginners. When we subject ourselves to the Rule, we are slowly introduced into the *school for the Lord's service* that in its foundation can be called the school of love.<sup>33</sup> This school is the liminal space in which a person has to let go of the matter-of-course identity of his 'I' and the socially acceptable structures of self-involvement, in order to practice the logic of the imitation of Christ in 'the Lord's service.' By following its institutions, the monk hopes to wake up from the sleep of his self-willfulness and become free for the Voice of his heart, that wants to let him share in the love of God's kingdom.

Therefore we must establish a school for the Lord's service. In its organization, we have tried not to create anything grim or oppressive. In a given case we may have to arrange things a bit strictly to correct vice or preserve charity. When that happens, do not immediately take fright and flee the path of salvation, which can only be narrow at its outset. But as we progress in the monastic life and in faith, our hearts will swell with the unspeakable sweetness of love, enabling us to race along the way of God's commandments.<sup>34</sup> Then we will never depart from its teaching and we will preserve in his doctrine in the monastery until death. Likewise, we will participate in the passion of Christ through patience so as to deserve to be companions in his kingdom. Amen.<sup>35</sup>

The *Regula Benedicti* consists of a prologue and 73 chapters. The prologue is written in the form of an *exhortatio* and calls on us to listen with all our being to the Voice of God, that forms the core of our existence and addresses us from the depths of our soul. In order to truly be able to follow this voice, we will have to set aside our self-willfulness and enter the service of the Lord. He is, after all, the only

---

<sup>33</sup> Prologue 45. *Benedict's Rule*.

<sup>34</sup> Ps 119:32; Acts 2:42; 2 John 9; Phil 2:8.

<sup>35</sup> Prologue 45-50. *Benedict's Rule*. A Translation and Commentary, TERRENCE KARDONG OSB, Liturgical Press Collegeville 1996, p. 5.

true King in our existence. Benedict speaks of *the fear of the Lord* in this regard.<sup>36</sup> This fear does not proceed from a dread of punishment, but from awe for the 'sacred' that forms the divine ground of all that lives. This also applies to our own life. We are of God, with everything that we are. He is the absolute ground of our existence. For this reason, we cannot pride ourselves on anything but the Lord who is our entire life:

The fear of the Lord keeps these people from vaunting themselves for their good performance, for they know that what is good in themselves could not have come about except for the Lord. They heap praise on the Lord working in them, saying with the prophet: *Not to us, Lord, not to us, but to your name give the glory.*<sup>37</sup> Likewise, the Apostle Paul took no credit for his preaching, simply saying: *I am what I am due to God's grace.*<sup>38</sup> And again, he says: *Whoever boasts should boast in the Lord.*<sup>39</sup>

The first three chapters of the Rule give the foundation for life in the monastery. The first thing that catches the eye is that in the first chapter, where Benedict outlines the various types of monks, he does not make a definite division between the cenobitic way of life and that of the anchorites. The two forms may be clearly distinct, but they are also interrelated. For Benedict, the cenobitic way of life is the starting point. Each monk or nun must first be schooled in the cenobitic life, so that he or she may possibly, at a later stage, enter into the personal battle in seclusion.

It is clear that there are four kinds of monks. The first are the cenobites, who live in monasteries and serve under a rule and an abbot. The second kind are the anchorites, that is, hermits. Their observance is no mere novice-fervor, but the result of long testing in a monastery. Community support has taught them how to battle the devil and this excellent training in the fraternal battle-line enables them to venture out to the single combat of the desert. There they are able to fight with God's help against vices of flesh and thought, relying on their own hand and arm rather than relying on the help of others.<sup>40</sup>

Following the cenobites, who expressly keep the perspective on eremitic life open, Benedict, too, allows the 'schooled' monk to opt for

---

<sup>36</sup> Cf. *The Rule of Saint Basil*, A.4.

<sup>37</sup> Ps 115:1.

<sup>38</sup> 1 Cor 15:10.

<sup>39</sup> 2 Cor 10:17. Prologue 29-32. *Benedict's Rule*, p. 4.

<sup>40</sup> *Benedict's Rule*, 1, 1-5, p. 34.



a life in solitude at a certain moment. Benedict thus shows that for him, the cenobitic way of life is not sacrosanct and is always positioned in the perspective of another, higher purpose. Certainly, it is a first and highly important step in the service of God, and many years of great exertion are necessary in order to be so denuded by this life that one truly knows oneself to be founded in God's love, without disruption. Life in the monastery, however, is and remains a means, and as such is meant to serve the personal path that the monk travels in God. This path in the liminal space of divine love is different for everyone, because no two people are the same and God touches us precisely in the depth of our being. However personal this experience is, the longing that it evokes is of the same ungraspable nature in each of us. It propels us beyond the images of our earthly desire into the space of God, who is the imageless object of our love. Classically speaking, this is called the 'theoria' or 'divine vision'. We are all called – in imitation of Christ – to lose ourselves in God's love and in this self-forgetfulness become one with the divine ground of our existence.

### 2.3.2 Love's Structure of Obedience

The monastery is a school of love. In the monastery, optimal conditions are created to make the path of being denuded by love possible. This is realized by means of a highly structured form of life that not only constantly reminds us that we live out of the immediacy of God's countenance, but also makes us realize that we can only truly come to life in God by actually submitting to God's guidance. The path of love demands continual conversion. If we truly want to let ourselves be stripped by love, we will have to let ourselves be called out of ourselves again and again, in the awareness that on this path, only God can lead us. Entirely in the tradition of the desert monks, the abbas plays a central role in the Benedict's Rule as a dialogue partner who can draw us out of our self-willful existence. More than a manager who keeps everything running smoothly in the community, he is a spiritual leader who can speak from his own experience and thus knows what matters on the journey of love and what the potential pitfalls are for the individual monks.

According to Benedict, the abbas or abbot is the representative of Christ in the monastery.<sup>41</sup> He does not replace the 'absent Christ';

---

<sup>41</sup> 2,1: Christi enim agere vices in monasterio creditur. Solesmes translates: Il est en effet considéré comme tenant dans le monastère la place du Christ.

on the contrary, he occupies a liminal position – beyond the boundaries of authority based on qualities and control over others – because his entire life is absorbed in the mystical presence of Christ. He lives in the awareness that he is completely at the mercy of the activity of Christ's love in the liminality of the 'school for the Lord's service', so that he exclaims with Paul: *It is no longer I who live, but Christ who lives in me.*<sup>42</sup> In Christ, he is the living channel of God's love here on earth. Under his inspiring leadership, the monks are challenged to themselves – like Christ – become truly obedient to the Voice of love in their existence. This awareness, that an abbot is not only responsible for his own inner path but also for that of others, makes the office of an abbot even more burdensome. More than for the other monks in the community, it is crucial that he be obedient to the Voice of love and not deviate from this path. It is indeed this fundamental structure of obedience that legitimizes him as abbas and makes it possible for him to precede the monks on this path.

The abbot who is worthy of ruling a monastery ought always to remember what he is called; he should live up to the name of superior by his actions. He is believed to represent Christ in the monastery, for he is called by his name in accord with the saying of the Apostle: *You have received the Spirit of adoption of children, in which we cry: 'Abba, Father.'*<sup>43</sup> Therefore the abbot ought not to teach, arrange or command anything not in accordance with the law of the Lord. Let his orders and teaching be kneaded into the minds of his disciples like the leaven of divine justice.<sup>44</sup>

Love belongs to God. For this reason, the relationship with God is central in love. Only by listening to the Voice of love in our own heart and becoming obedient to it, can we open up to who we truly are in God. The main opponent on this very personal path that each monk travels in God is our own urge for survival. This urge keeps us trapped in our anxious self-concern. However convinced we may be that our true calling lies in love, we are at the same time terrified of this, because we don't truly dare to lose ourselves in love. Before we know it, the projection machine of our fear has taken its place again. Our love is thus always calculating. We immediately seek something for ourselves in it. Its imagelessness is the white

---

<sup>42</sup> Gal 2:20.

<sup>43</sup> Rom 8:15.

<sup>44</sup> *Benedict's Rule*, 2, 1-5, p. 47.

projection screen on which the images of our desire immediately become visible. This perhaps applies most of all to the love of God, which, as Love, can only be lived in the destruction of the images of our desire.

As the Bible indicates, making images of God is prohibited. The moment we form an image of God, we turn Him into an idol. This also holds true for our thinking about God. After all, our reason objectifies, and God cannot be reduced to an object within reality. For this reason, it is impossible for us to comprehend God with our intellect. He is love, and love simply cannot be reasoned out. As love, God is also the immediacy of our existence, as it is created in time and space. He is the Life of our life and the Love of our love.

Entirely in the tradition of the desert monks, Benedict realizes that the desire that drives the religious person from the very beginning has to be purified. The ardor of the young monk may testify to great passion, but this zeal is still full of self-love. For the monk who is still at the beginning of his religious career this is often very confusing, because this noise of his self-willful existence easily impedes his view of the inner voice of God's love. This puts him in danger of being misled by the projections of his own desire, and following not love but his own course. Only in a lengthy process of transformation in love can we slowly learn to see this distinction that is so important in spiritual life. Until then, however, we have to place our trust in people who have preceded us on this path and thus from their own experience know of the possible dangers we will face. By obeying them, we come to realize that we have to endure the desire God placed in our heart and must not flee in brief moments of satisfaction, evoked by the images of our desire.

Before all else, a monk should obey the voice of God's love. In order to truly internalize this very fundamental form of obedience, obedience to the Rule and the abbot occupy a central place in the life of the monk. A monk has to learn to entrust himself to his abbot as a child, in the awareness that this loving father, due to his experience, has a better insight into the path he has to travel as a monk than he himself does. This external structure of obedience, however, is no more than an instrument in a liminal process of internalization in which the monk learns to entrust himself to the voice of God in the depths of his soul. This demands of the abbot a very high level of sensitivity. For this reason, an abbot is both father and midwife. He demands absolute obedience of the monk, but at the same time realizes that in doing so, he takes on the responsibility to bind the other not to himself, but to God. The obedience he asks for is not an end in itself, but a mirror in

which the monk learns to entrust himself to the voice of God's love in his existence.

When someone accepts the title of abbot, he should direct his disciples by a twofold teaching. That means he should demonstrate everything that is good and holy by his deeds more than by his words. He should teach gifted disciples the Lord's commands by words, but he will have to personally model the divine precepts for those who are recalcitrant or naive. Moreover, his deeds should show his disciples that what he teaches as harmful is really not to be done, *lest he be found guilty after having preached to others*.<sup>45</sup> Then the Lord may address him some days as a sinner: *Why do you proclaim my just deeds and take my covenant on your lips? For you have hated discipline and thrown my words behind you*<sup>46</sup> and *You noticed the speck in your brother's eye, but did not see the plank in your own*.<sup>47</sup>

We can only precede another person on the path of love if we ourselves also actually travel this path, rather than just paying lip service to it. The abbot is no exception to this rule. On the contrary, he has an exemplary function in the community. With his words, but especially with his deeds, he wants to inspire the monks of his community to lose themselves in God's love as well, in all that they do. He is, accordingly, not presumptuous. His office is not based on power, but on service. He leads by becoming obedient to his monks, in the most fundamental sense of the word. Just as Christ remained obedient to the voice of God in his existence unto death, the abbot, too, should remain obedient to the calling of the monks entrusted to his care, without respect of persons. This does not mean, though, that he should simply fulfill all the monks' wishes. As a spiritual director, he has to remain true to the voice of God in them, even if this means – as Benedict himself experienced – incurring the aggression of his own community.

Above all, he should neither neglect nor undervalue the welfare of the souls committed to him by paying more attention to fleeting earthly, perishable matters. Let him constantly remain aware of the fact that it is souls he has undertaken to direct and he will have to give an account of them. He should not plead the danger of material decline, for Scripture says: *seek first the Kingdom of God and his justice, and all these*

---

<sup>45</sup> 1 Cor 9:37.

<sup>46</sup> Ps 50:16-17.

<sup>47</sup> Matt 7:3. *Benedict's Rule* 2, 11-15, p. 47-48.

*things will be added to you.*<sup>48</sup> And again: *Nothing is lacking to those who fear him.*<sup>49</sup> Let him know that anyone who undertakes the direction of souls should be prepared to render account.<sup>50</sup>

An abbot is a teacher or spiritual director first of all. His experience on the spiritual path and his deep anchoring in God give him the ability to precede the monks on the path of love in all humility. In this regard, he has an exemplary function. As representative of Christ, he is the mirror in which the monks should constantly look to see themselves reflected. In gazing at him, the monks learn what it means to lose oneself in God's love and in this love truly serve the other. This responsibility that the abbot bears demands a great level of purity. He, of all people, has to be completely anchored in love, and for the sake of the other cannot seek himself in anything. Precisely this absolute humility in love gives him the authority to have power over others. Only when we truly know ourselves to be founded in God's love, seeking nothing but this love, can our eyes be opened for who the other truly is in God. More than for the other monks, it is therefore crucial for the abbot that he has passed through the school of solitude. For it is precisely this school that opens his eyes to God's love and makes him realize that in this love, he cannot let himself be led by his own need for affirmation in any way. If the abbot loves his monks as Christ does, he must also, like Christ, solely love God in them, so that ultimately God might become *all in all*.<sup>51</sup>

### 2.3.3 A Love Beyond Human Reason

Both in the desert monks and in Benedict's Rule, obedience plays a central part. It is the most certain way to get ahead in love. In Benedict, however, obedience is an ambiguous term that can be experienced in various ways. The first step on the path of obedience is usually external. The monk must first leave the world of which he himself forms the center, and enter into the liminality where he can be confronted with the Address of God's Word. We do what the Rule and the abbot ask of us, even though we do not yet comprehend the true purpose of this and it also goes against our natural sense of autonomy. Still, this more slavish form of obedience is of great

---

<sup>48</sup> Matt 6:33.

<sup>49</sup> Ps 33:10.

<sup>50</sup> *Benedict's Rule* 2, 33-37, p. 49.

<sup>51</sup> Cf. 1 Cor 15:28.

importance to Benedict, certainly in the life of the monk who is still young. He has to learn to obey *immediately*, as if the superior's command came from God himself.<sup>52</sup> As beginners, after all, we first have to be eased away from our self-willful existence. We may know ourselves to be called by God, but this does not mean that we have also distanced ourselves from the ego-noise of the person we were before. The reverse is the case. For it is not until we are called that we become aware of this noise with which we attempt to keep our footing in life. Because we are still strongly tied to our self-willful existence, we easily run the risk of being misled by our own noise on this point. For this reason, is it of great importance, particularly at the beginning of our religious career, to place ourselves under the authority of others, in the realization that we cannot possibly pull ourselves up out of this swamp by our own bootstraps.

The practice of external obedience is a first step on the path of 'the Lord's service' or following the address of God's love. A next step is that we learn to obey these commands cheerfully and without complaint, in the awareness that in doing to, we are serving the One our whole heart yearns for.<sup>53</sup> The main thing Benedict intends with this practice is that we are confronted with ourselves in our natural striving for autonomy. Before all else, we want to maintain control over our own life. As long as we are still living in the hiddenness of sociality we have a *modus vivendi* for this, but the moment we consciously choose to live under the authority of a Rule and an abbot, we no longer have any escape. This makes us aware of the deep fear that lies hidden beneath our ego-noise and that ultimately originates in our fear of death. Our natural urge for survival and the anxious concern for ourselves that this evokes keep us from letting go of our own life. By nevertheless entering into this confrontation, we very slowly learn to trust in the love with which God is gazing at us in our existence. The abbot's main concern in this regard is to guard against us going back into hiding. He will have to keep challenging the monks under his authority to continue on this path of being denuded in love. The aim of obedience, therefore, is that we increasingly learn to understand our life in the perspective of God's address, and so – like Jesus – become obedient to the unconditionality of its countenance unto death.

---

<sup>52</sup> *Benedict's Rule* 5, 1-6, p. 103.

<sup>53</sup> *Benedict's Rule* 5, 14-19, p. 104.

Obedience forces us to turn our gaze inwards and there enter into the battle with the demons of our self-willful existence. These demons are the consequence of the projections of our fear and prevent us from entrusting ourselves to the care of God's love. Just like in the gospel the demons – more than anyone else – are aware that Jesus came as Son of God in order to destroy them, we too, in the depths of our heart, know that with all our attempts to 'be someone' we are trying to escape the nothingness of our own existence. For we live out of God with everything we are, and there is nothing in us that doesn't proceed from God. As Bernard of Clairvaux indicates, for the monk, true self-knowledge consists in realizing that he himself is nothing in God and that God is everything in him.<sup>54</sup> In other words, we hang in God with all our being, and it is our fear that makes us say 'I' and so create a division between that which we believe is 'our existence' and God. The battle with the demons is thus first of all a battle with ourselves. Although we know from within that we can only truly become 'ourselves' by surrendering ourselves in God's love, in saying 'I' we ourselves are the demon that tries to prevent this surrender. In this way, every form of saying 'I' in our existence is ultimately exposed as fear. Because we do not truly dare to face death (and thus our own non-being in God), we remain the prisoner of our own 'I'.

In order to truly become free of ourselves and our self-willful existence, we have to learn to entrust ourselves to the address of God's love, in the knowledge that we are God's concern in all things. As a liminal space, the school of obedience – as taught by Benedict – is the path that leads us there. We cannot learn obedience in a theoretical way. Only when we are confronted with it in a concrete way, do we come in contact with the fear this evokes in our existence. When this happens, we have to realize that we ourselves cannot possibly combat

---

<sup>54</sup> *The Works of Bernard of Clairvaux*, volume Five, Treatises II, Cistercian Publications - Consortium Press, Washington D.C. 1974, *On Loving God* II, 3-4, p. 95-96: What glory is there in having something you do not know you have? Then, to know that you have but to be ignorant of the fact that you do not have it of yourself, for glory here, but not before God. The Apostle says to him who glorifies himself: "What have you that you have not received? And if you have received it, how can you boast of it as if you had not received it?" He does not say simply: "How can you boast of it," but adds: "as if you had not received it," to show the guilt lies not in boasting of something but in treating it as if it was not a gift received. This is rightly called vainglory, for it lacks the solid base of truth. St Paul marks the difference between true and vain glory: "He who boasts, let him boast in the Lord" (1 Cor 1:31), that is, in the truth, for the Lord is truth (Jn 14:6). There are two facts you should know: first, that you are; secondly, that you are not by your own power, lest you fail to boast at all or do so in vain.

this fear. We cannot rise above it, because in ourselves we *are* this fear. We can, however, fall silent for it, in the awareness that this fear is the consequence of God calling us out of our self-willful existence. After all, we would not have felt this fear, if we had stayed in the safety of sociality. Because we ourselves are powerless in this matter, the temptation to return to the meat pots of Egypt is great.<sup>55</sup> Instead of enduring the disordering effect of liminality or anti-structure in the confrontation with God's countenance, we take refuge in the safe structure of sociality. For Benedict, obedience is therefore fundamentally connected with prayer. Only God can free us from this web of anxious self-concern. For this reason, what we must do in prayer is, first of all, that we fall silent for ourselves. By letting the noise of our self-willfulness break like waves on the shore of our soul, an open space can be created in which we can truly look God in the eye, beyond our fear, and come to realize that the demon we are fighting with is no more than a phantom, that is keeping us from living out of this immediacy of God's love.

The monastery is the school of love. Before all else, however, love demands obedience. We cannot love the other without truly becoming obedient to the voice of God in the other. The same holds true of God himself, of course, who is the Love of our love and can therefore only be loved beyond the images of our desire. This is a long road with many pitfalls which can initially only be traveled safely by way of the certain path of outward obedience. In this obedience, we get to know ourselves in our constant tendency to want to maintain control over our life. It is the task of the abbot in this regard to keep referring us back to ourselves and to prevent us from trying to wage this war outside of the walls of our own soul. An abbot is, of course, well aware that we are far from perfect in this respect. That is factually not of significance to him at all. His concern is solely that those under his authority can summon the sportsmanship to actually fight this battle with themselves that obedience inevitably brings with it.

In Benedict, there is an immediate connection between obedience and humility. By doing what is asked of us without delay, we experience what it means to be humble and patient. He writes:

The fourth step of humility is this: when obedience involves harsh, hostile things or even injustice of some sort, one embraces them patiently with no outcry.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> See Ex 16:2-3.

<sup>56</sup> *Benedict's Rule* 7,35, p. 133.



It is not so difficult to be obedient with regard to things that are reasonable and just in our own view. The matter becomes more difficult if we have to obey in matters that seem pointless to us or in which we have to trust that others have more insight in this case. What goes completely against the grain of our human logic, however, is to obey in something that is pointless by definition or to obey someone who is actually doing us an injustice. From a human perspective, this is unacceptable. Nevertheless, Benedict also sees this as an opportunity in the life of the monks. For the confrontation with another's irrationality and injustice can challenge us to penetrate more deeply to the roots of our own sense of justice. When an injustice is done to us, this evokes indignation and aggression. We want to strike back, because injustice threatens us in our existence. For this reason, injustice may not go unpunished, and every society is based on a certain legal system, in order to prevent people taking revenge. However, this does not negate the fact that our sense of justice has its origin in our urge for survival and is thus primarily inspired by fear. We want safety and security, and injustice encroaches on this security.

Although justice is a very important value for the religious person as well, a value that should be defended with all strength and conviction, he makes a distinction between this battle against injustice and the way he himself deals with the aggression that is evoked by this injustice. For however just this anger may be, it keeps us trapped in our survival instinct. We must therefore consider it a demon that proceeds from a lack of faith. We feel the need to defend ourselves, the moment something important is taken from us that we think we cannot do without. From the perspective of love, however, this dispossession can also be seen as a 'blessing'. For by it, we are forced to let go of external matters and seek true peace within ourselves.

Classically speaking, being denuded in love can be compared with putting on the armor of God.<sup>57</sup> We put on God, the moment we realize that we are His concern. The only thing that is asked of us is that we stay in the gaze of His love and not retreat behind the wall of our self-defense. If we were to remain in this Gaze in all nakedness, we would not worry about what others might do to us. After all, they cannot touch us in the core of our being. Their violence against is ultimately violence against themselves and is evoked by the demon in them. By answering this violence with violence, we give room to the same demon in ourselves. Only prayer can help us to find a way out of this cycle.

---

<sup>57</sup> Eph 6:11-18.

In prayer, the sword of our aggression can become a plough that makes the ground of our soul fertile for the awareness that even in the injustice we are being subjected to, we are being gazed at by God's love.

God's love transcends our human reason. We are not able to grasp or comprehend it with our intellectual faculties. We can only learn to sense it from within by losing ourselves in its gaze and so satisfying its address in all things. This is why obedience is such an important virtue for the monk. Whatever happens to him, he may not abandon God's gaze in the prideful conviction that he himself knows best. This obedience is put to the test most in situations where we come into conflict with our own rationality. At that moment, we tend to opt for what is reasonable and consider the protection of our own life to be more important than the love that we live out of. If we truly want to be driven solely by God's love, we will – as Paul says – have to become foolish in God.<sup>58</sup> Only in this way do we attain that 'humility' and 'simplicity of heart' that are so necessary for the human being to lose himself completely in God's love. As an illustration of this, I will close with a text from Cassian's *Institutes* about the venerable abbas John who has so completely forgotten himself in the virtue of submissiveness and obedience that it does not at all matter to him what he is commanded to do. He is obedient because love asks this of him, and this is enough for him.

And so this blessed John from his youth up even to a full and ripe age of manhood was subject to his senior as long as he continued living in this world, and carried out his commands with such humility that his senior himself was utterly astounded at his obedience; and as he wanted to make sure whether this virtue came from genuine faith and profound simplicity of heart, or whether it was put on and as it were constrained and only shown in the presence of the bidder, he often laid upon him many superfluous and almost unnecessary or even impossible commands. From which I will select three to show to those who wish to know how perfect was his disposition and subjection. For the old man took from his woodstack a stick which had previously been cut and got ready to make the fire with, and which, as no opportunity for cooking had come, was lying not merely dry but even mouldy from the lapse of time. And when he had stuck it into the ground before his very eyes, he ordered him to fetch water and to water it twice a day that by this daily watering it might strike roots and be restored to life as a tree, as it was before, and spread out its branches and afford a pleasant sight to the eyes as well as a shade for those who sat under it in the heat of summer.

---

<sup>58</sup> 1 Cor 1:18-31.

And this order the lad received with his customary veneration, never considering its impossibility, and day by day carried it out so that he constantly carried water for nearly two miles and never ceased to water the stick; and for a whole year no bodily infirmity, no festival services, no necessary business (which might fairly have excused him from carrying out the command), and lastly no severity of winter could interfere and hinder him from obeying this order. And when the old man had watched this zeal of his on the sly without saying anything for several days and had seen that he kept this command of his with simple willingness of heart, as if it had come from heaven, without any change of countenance or consideration of its reasonableness — approving the unfeigned obedience of his humility and at the same time commiserating his tedious labour which in the zeal of his devotion he had continued for a whole year — he came to the dry stick, and John, said he, has this tree put forth roots or no? And when the other said that he did not know, then the old man as if seeking the truth of the matter and trying whether it was yet depending on its roots, pulled up the stick before him with a slight disturbance of the earth, and throwing it away told him that for the future he might stop watering it.<sup>59</sup>

### 2.3.4 In the Footsteps of the Holy Fathers

The closing chapter of Benedict's Rule shows that it is only meant as a starting point on the religious path. It sketches the basic principles of religious life. In order to truly learn to savor this life in its depth and fully flourish in it oneself, however, it is important that we stay with our deepest source of inspiration. From the outside, the life of the monk may seem dull and monotonous, but its foundation is passion. Deeply moved by love, he seeks ways to be completely absorbed in this love, and in order to nourish this passion, he drinks in the writings of people who have preceded him on this path. As a matter of course, the books of the Bible are the starting point in this. Benedict furthermore mentions the books of the holy Catholic Fathers, in particular Cassian's *Institutes* and *Conferences* and Basil's Rule.

We have sketched out this Rule, so that carrying it out in monasteries we may at least show that we have moral decency and the rudiments of a monastic life. But for someone who is in a hurry to reach the fullness of monastic life, there are the teachings of the Holy Fathers. Anyone who carries them out will arrive at the pinnacle of perfection. For what page or even what word of the divinely inspired Old and New Testaments is not a completely reliable guidepost for human life? Or what book of the

---

<sup>59</sup> JOHN CASSIAN, *The Institutes*, IV, 24, 1-4.

holy Catholic Fathers does not teach us how to reach our Creator by the direct route? And then there are the *Conferences* of the Fathers and their *Institutes* and *Lives*, along with the Rule of our holy Father Basil. What else are they for monks who live upright and obedient lives but tools of virtue?<sup>60</sup>

A monk primarily experiences his life as passion. Unlike most emotions, which are fed by human reasons and so are of a more transient nature, this passion moves us from within as something insurmountable without any why or wherefore. Although this passion is essentially present in every human person, in most of us it lies dormant and is usually drowned out by our ego-noise. When it nevertheless manages to break through our defense mechanisms, however, we no longer have a choice. God has jolted us awake and has thus deprived us of the possibility of returning to the dream of our self-willfulness in all innocence. This is why this passion is experienced as a calling. Our back is to the wall and there is no way to turn back. We necessarily have to put all our money on something that lies hidden beyond the horizon of our life and that we must follow, whatever the cost.

This following of the fleeing light of our soul is extremely personal and makes the life of each monk unique. The monks may lead the same life and wear the same robes, but underneath this outward uniformity, a great inner diversity lies hidden. No two vocations are the same, simply because no two people are the same and the passion that God's call evokes moves us in the depths of our being. For this reason, Benedict distinguishes between the outward structure of monastic life, and the inner journey that is undertaken within this structure. The latter may be invisible to the objective eye, but no less important for all that. On the contrary, our willingness to actually travel this inner path will make or break our religious life. If we are not prepared to do this, our life will remain empty, even if our actions are entirely in accordance with the demands of the Rule.

In his Rule, Benedict takes a very unassuming position with regard to the monk's inner journey. However strict the precepts of the Rule may be, everything points to them serving to create the necessary preconditions. They are at the service of this very personal path, but do not aim to influence it. That is something that is between the monk and God, and Benedict is well aware that the Rule cannot and may

---

<sup>60</sup> *Benedict's Rule* 73, 1-6.

not have anything to say on that score. This does not mean, though, that the Rule cannot facilitate on this point. On the contrary, its entire architecture is aimed at the monk actually entering into his own inner reality. The main goal of the Rule is that it prevents us from returning to the world, that is, to the logic of our self-willful existence. This uncomfortable feeling confronts us with an ego-noise that, in the sociality of human coexistence, normally remains hidden under the surface. It exposes it, and thus forces us to look this noise in ourselves in the eye and fall silent for the depth of fear that is at its root. This confrontation enables the monk to follow in the footsteps of the holy Fathers.

Just as the Fathers withdraw into the desert in order to be freed of the restrictive bonds of their own urge for survival in the purifying space of its emptiness, the Rule has the same purifying function for the monk. He, too, feels called to lose himself completely in God's love and realizes that this is only possible if he enters into the battle with himself. The role of the Rule in this regard is to make sure he actually wages this battle and does not flee in the projections of his own desire. By placing himself under the authority of a Rule, the monk hopes to close off that path. This inevitably confronts him with the fear that underlies all this ego-noise.

Deep within ourselves, we know that we are on the run from ourselves. With all our attempts to 'be someone', we scarcely dare to acknowledge our own nothingness in God. We dare not truly face our own death, and if this happens anyway, even for the briefest moment, this inspires a great fear in us. Indeed, we are born for life, but as long as the ghost of death keeps following us, this life is nothing more than a form of survival. We only truly come into contact with life if we not only acknowledge our own nothingness in God, but also come to realize that true life takes place on the opposite side of our own 'I'. We only come to life in God by obeying the voice of our soul. The fear of death that imprisons us in our own 'I', however, keeps us from this surrender. The monk is well aware of this. He knows that he is trapped in his own ego-noise, and that by yielding to this noise he will only become even more entangled in it. He therefore has no choice in the matter. If he truly wants to escape the 'hell' of his self-willful existence, then in the midst of this noise he has to remain unwaveringly faithful to the voice of God's love in his existence. He has to keep looking God in the eye and let himself be utterly consumed by this fire.

The Benedictine tradition cannot be detached from that of the desert fathers. In it, the spiritual heritage of this early Christian tradition is preserved. Although the Benedictines themselves follow a

cenobitic pattern, they are not far removed spiritually from these hermits. They live out of the same legacy. After all, both traditions do all they can to give the monk the chance to fall silent for God. This silence is the necessary precondition for becoming the space in which God's love can be born. Classically speaking, this silence for God is called 'purity of heart'. It is the *skopos* or immediate aim of every monk. His heart must first be purified of everything that keeps him from truly losing himself in God. This purity of heart is directed towards the final objective (*telos*) of the monk, which is an expression of his deepest passion. He has, after all, been wounded by love. Because of this, he strives with all his being for his own dissolution in this love, so that God may be all in all and he may gaze upon everything with the eyes of God's love (*theoria*).

### 3 THE REFORM MOVEMENTS

Benedict lived in a time of transition. The Roman Empire is shaking to its foundations and chaos is imminent. Despite this, monastic life manages to win ground in Europe, while Benedict's Rule also slowly but surely becomes more influential. At first, this mainly holds true on the British Isles. There, we hear the first reports of monks proudly proclaiming their adherence to Benedict's Rule. Due to the strong missionary spirit of these British monasteries, the Rule also rises in standing in Europe. Finally, at the synod of Aachen in 816/17, the Rule of St. Benedict is declared binding for all monks in the entire Carolingian Empire, which at that time encompasses much of Europe. This decision places hundreds of monasteries under Benedict's Rule, making the observance of these monasteries more uniform, also on those matters that the Rule leaves to the abbot's discretion.

#### 3.1 *The Reform of Cîteaux*

The relative calm within Benedictine religious life is disrupted in 1098 by a small group of monks, who leave the abbey of Molesme out of dissatisfaction with the lax religious atmosphere prevailing there, in order to give shape to their ideal of monastic life in all simplicity and gospel poverty in Cîteaux.<sup>61</sup> Their source of inspiration is

---

<sup>61</sup> The name Cistercian is derived from Cîteaux (in Latin: Cistercium).

Benedict's original ideal, and they wish to reform religious life by returning to his Rule. In doing so, they are mainly reacting against the monastery of Cluny, which not only became extremely wealthy through interest, taxes, feudal rights, and the many visits of pilgrims, but was also seizing all power as one of the most impressive monasteries in Europe. In the face of this display of power, which made a caricature of religious life, the founders of Cîteaux wanted to return to the original spirit of the Rule by leading a very simple and secluded life of prayer. They also want to reestablish the ancient principle that the monks should live by the work of their own hands.

Important figures at the very beginning of this movement are:

- *Robert of Molesme*, the former abbot of the monastery of Molesme, which Pope Urban II later commands him to return to, because the monastery is in danger of declining. As abbot, he turns the abbey of Molesme into a center of strict Benedictine observance.
- *Alberic*, a former hermit who becomes abbot of Cîteaux after Robert's departure. He writes an outline for the constitutions of this reform movement, but is unable to complete them due to his early death (1108).
- *Stephen Harding*, a monk of Anglo-Saxon descent who succeeds Alberic as abbot after his death in 1108. It is thanks to his leadership that this reform can hold out and ultimately develop into an independent order. At the time of the foundation of the first daughter houses, he finalizes the constitutions under the title *Carta Caritatis*.

The *Carta Caritatis* can be characterized as a blueprint that indicates what shape the Cistercian reform should take. It is apparent from these constitutions that they initially see themselves as a reform movement within the order. Later, however, the emphasis is increasingly on what distinguishes the Cistercians from their unreformed brothers. As is the case in practically every reform movement, what is central is the wish to return to the liminality of the original ideal. For the people of Cîteaux, this means a return to a life as envisaged by St. Benedict. Important structuring elements of this life are: prayer, manual labor, simplicity, charity, and self-renunciation.

This reform movement gains momentum with the entrance of Bernard of Clairvaux, together with 30 companions, in 1112. Soon thereafter, the daughter houses *La Ferté* (1113), *Pontigny* (1114) and *Clairvaux* (1115) are founded. Not long after that, the abbey *Tart* is founded as the first monastery for Cistercian nuns. Starting from these

monasteries, the Cistercian order rapidly conquers the European continent.

The rise of the Cistercian order is generally linked to the religious decline of the Benedictine monasteries. In the case of the abbey of Cluny, this is indeed justified. This abbey amassed great political power, and so busied itself too much with worldly matters and too little with the essence of religious life. Nevertheless, the reform of Cîteaux is more than just a countermovement, solely aimed at restoring the old religious order. A reform movement only has any chance of success, if it proceeds from a deep religious sense of the spirit of the times. In this regard, God is both old and new at the same time. He forms the living heart of a religious order and can therefore never be captured in objective rules. This means that a reform must also primarily be understood in a spiritual sense. The objective is that the search for God might once again become the center of religious life. The ultimate form that the reform takes is the consequence of that. By getting rid of everything that prevents us from truly going in search of God, the hope is that the Source or Wellspring will start flowing again and that love or God will once again form the heart of the community. A reform is thus never without connection to the present, and it is also never – despite wording that sometimes makes one think otherwise – an unquestioning return to the past. Similarly, the reform of Cîteaux must also be seen as a process of recalibration.

The first reformers see that the religious life of their day has become too far removed from its essence. It has become a façade. From the outside, everything still looks very impressive, but because attention has shifted to outward appearances, the inner journey has disappeared into the background. Maintaining the system has become more important than the monk's inner journey, whereas in fact, the question ought to be whether the system gives the monk the room he needs to enter into this very personal confrontation with God. Truly asking after God is no longer possible or allowed, whereas it is precisely this question that forms the heart of the religious quest. Although the first reformers do not have an answer to this question either, they do know that this answer can only be found in the silence of total self-emptying. Every compromise that keeps us trapped in the logic of human self-preservation has to be regarded as unwelcome. If we truly want to come to understand love in its divine depth, we will have to dare to lose ourselves utterly and completely in the absoluteness of its countenance.

The question we might ask with regard to the reform of Cîteaux is whether there are not multiple causes that can explain why it came into existence. The abuses in the traditional Benedictine monasteries



may have been the direct and most obvious reason to begin this reform movement, but the underlying cause rather seems to lie in the personal experience of God which is itself the living foundation of every form of religious life. Reform becomes necessary when this substratum is in danger of being overlooked or brushed aside as less important. The main criticism these reformers have is, accordingly, the secular atmosphere in the monasteries. This causes one to lose sight of the fact that religious life belongs to God and can only be lived by placing oneself under God's guidance. This is why, in the eyes of the reformers, a reorientation is necessary. The view has to be restored on God as the actual initiator of religious life, who is at the beginning the personal vocation of everyone who feels attracted to this life. Again and again, we see that when religious life becomes too absorbed in its own structure, the necessity of the original anti-structure or liminality is once again keenly felt. Liminality is necessary as a school in which love can be practiced, so that God's active presence once again is given all the room it needs in the soul of each monk.

### 3.1.1 Pauperes Christi

The reform of Cîteaux heralds the beginning of an age, during which the emphasis in religious life comes to lie on a strict form of observance of poverty that also implies a very simple way of life and does not only refer to the vow to renounce personal possessions. This choice for a poor, plain, and simple life does not stand alone, but should be seen as creating the necessary conditions for the search for liminality. It aims to confront us with our naked existence in God, so that we might be opened for the unconditionality of His love in our existence. The choice for a simple and frugal life must therefore be seen in the light of the 'school of love', which also originated in the Cistercians. First, however, we will take a closer look at the central place that poverty occupies in the Cistercian observance, within the context of the rising poverty movements in the Europe of that time.

In the twelfth and thirteenth century, there is a true flood of lay movements that all strive for simplicity of life in imitation of the apostles. They choose to renounce their possessions and characterize themselves as 'the poor of Christ' (*pauperes Christi*). This is a new development, because from the beginning of the Carolingian age, the expression *pauperes Christi* was factually only used to indicate people who, due to circumstances, were no longer able to support themselves. These people were by law given a certain protection and were in general supported by the Church. It is not until the eleventh century

that the expression also comes into vogue in religious circles, to indicate a certain freely chosen way of life.

The expression *pauperes Christi* is derived from the Biblical Hebrew term *anawim* (the poor of God), which in this context refers to the poor who, because of their lack of status, were humiliated, suppressed, and silenced. Because they have lost everything, these *anawim* are forced to seek their strength in something other than material securities. They have their backs to the wall in this regard. They have no choice. Left to their fate, they remain alone in their wordless cry for justice. In the Bible, however, it is precisely these *anawim* who are closest to God. Their voice, which is smothered on earth, does not remain unheard in heaven, because it bores a hole in them to the inalienable divine foundation of their existence. Their misery makes them humble enough to truly open up to the unconditional voice of God's love and entrust themselves to it. This is why it is precisely these 'little ones' and 'bowed ones', more than the people who believe they can depend on their own strength, who can be seen as an example of 'faith'. Building on this, the term *anawim* also gains the more spiritual meaning of the person who, in his humility, acknowledges his nothingness before God.

Partly due to the religious connotation that the term *anawim* has in the Bible, the expression *pauperes Christi* also becomes popular with those religious who freely choose a simple and poor existence without personal possessions for the sake of the imitation of Christ. The Cistercians, who as a reform movement also strongly emphasize this point, consequently call themselves 'the poor of Christ'. This particularly applies to Bernard, who calls himself 'the servant (*servus*, literally: slave) of the poor of Christ of Clairvaux'.<sup>62</sup> This quote not only shows that the Cistercians want to form a counterculture against the prevailing spirit of the times, but also that they wish their lives to be a profound expression of the 'status' connected with the term *anawim*. Self-knowledge or the humble acknowledgement that we are nothing in ourselves and live out of the power of God's love in everything plays an essential part in this. We find this same awareness in the movement of the Carthusians, which arises during the same time period. The

---

<sup>62</sup> BERNARD, Ep.144, *Ad suos Claravallenses* - (EP, SBO VII, pp.344-346) ; Ep.411, *Ad Thomam Beverlacensem Praepositum* (EP, SBO VIII, pp.392-394); << [...] *frater Bernardus, pauperum Christi de Claravalle servus secundum nomen* [...] >>; also see, BERNARD, Ep.55, *Ad Gaufridum Carnotensem Episcopum* (EP, SBO VII, p.147) << [...] *Bernardus, pauperum Christi de Claravalle servus* [...] >>.

strict form of poverty that is lived by the Cistercians makes them the predecessors of the movement of 'pauperes Christi' that spread like wildfire among lay groups, particularly in the twelfth and thirteenth century.

### 3.1.2 School of Love

Spiritually, the reform of Cîteaux is soon characterized as *schola Caritatis* (school of love).<sup>63</sup> This name reveals that this reform, with its emphasis on a strict observance of the Rule of St. Benedict, should mainly be understood from the perspective of a spiritual reorientation. Just as in the case of any reform of moment, it aims to return to the essence of religious life. This essence lies in our personal search for God's love. Someone who feels attracted to religious life knows himself to be called by God, even though he himself does not really know what those words mean. All he knows is that 'something' or 'someone' has touched or wounded him and that he is no longer able or allowed to deny this wound of love. He 'must' follow that which has profoundly moved him, but at the same time he knows that this will plunge him into an adventure that he himself is ultimately not in control of. He is, therefore, led into a liminal space in order to become aware of the meaning of his vocation.

As *schola Caritatis*, Cîteaux once again places the personal journey with God in the center of religious life. In doing so, it is well aware that this journey is threatened most by the human tendency to want to retain control over our own life. On this point, fear and desire go hand in hand. We want to surrender to God, but concern for our own life holds us back. Our human rationality is not about to give up without a fight. Before we know what we are doing, we are already busy safeguarding ourselves, in a material or some other sense. From the perspective of our human survival instinct, this is indeed a good thing. Someone who has been under God's hand, however, knows that it is precisely this concern for himself that keeps him from truly losing himself in God's love. It is thus precisely in love that we are confronted with ourselves. However much we wish to surrender ourselves in love, we are not capable of this of our own accord. We can only let ourselves be drawn out of our self-defense by the living countenance of love.

---

<sup>63</sup> Important figures in this school were: Bernard of Clairvaux (1090-1153), William of St.-Thierry (1075(?) - 1148), and Aelred of Rievaulx (1110-1167).

Love has its origin in God. It is a wound of the soul that evokes awe and makes us realize that our life is a divine mystery that demands our obedience. For this reason, the path that has to be traveled in love is that of continual conversion. Every time we are in danger of becoming trapped in ourselves again, we have to return to that Voice that calls us out of our own logic into the reality of love. It is self-evident that religious life attempts to facilitate this inward movement by continuously reminding us of this return to God in its structure. At the same time, as counterculture (anti-structure), it hopes to draw us out of the comfort zone of our self-willful existence as much as possible, in order to detach us from our own matter-of-course perspective. In this sense, what either makes or breaks religious life is the acknowledgement of this extremely personal wound that is always located outside of the structure of religious life itself and therefore remains impossible to either grasp or organize.

### 3.2 *Mulieres Religiosae*

As *schola Caritatis*, the Cistercians were in turn a fertile breeding ground for the developing Minne-mysticism of the *mulieres religiosae* in the Low Countries. As in the case of the *pauperes Christi*, we are here dealing with a lay movement that aspires to a form of religious life outside of the official structures of the then Church. It is, accordingly, a contemporary search for liminality based on the realization of what the Christian vocation means in the broad sphere of the Church. An important movement within this broader trend is that of the so-called beguines. The movement of the *mulieres religiosae* was varied in shape and form. Some of these women lived an eremitical life in silence and solitude, others were more involved with one another and lived in smaller or larger communities. They might also be active in a variety of works: among other things, education, care for the sick, the poor, and the elderly, pastoral work, and spiritual accompaniment. Important women in this movement are: Machtheld of Maagdenburg (1207-1282), Hadewijch, and Beatrice of Nazareth (1200-1268). The spiritual kinship between the *mulieres religiosae* and the Cistercians leads to various women of this movement formally joining this reform movement of Cîteaux in the course of time.

### 3.3 *The Mendicant Orders*

Between 1100 and 1300, we see the class society slowly changing. In the early Middle Ages, the majority of the population consists of farmers and serfs, and the worldly and religious power is mainly concentrated around the nobility and the clergy. This changes due to the emergence of the cities, that increasingly become a power of note due to the growth of trade. In contrast to the towns in the countryside that are directly controlled by the nobility, the cities are increasingly able to pursue their own independent policies, thanks to acquired rights. This development obviously also has significant consequences for the emancipation of the citizenry or the third class, that lives in these cities and also funds them. By cooperating with ecclesial authorities, they gain access to education in the cathedral schools and are also at the cradle of the new universities that will take over the role of the abbey schools.

The emancipation of the citizens brings with it an increasingly central position of the individual human being as an independent person. The feudal system of classes and fixed relationships may create an orderly world, but it also means that there are few opportunities for the human person to develop as an individual. As part of a whole, one is expected to obey the system of a structured society. The citizen standing up and demanding his own place on the political stage disrupts this rigid model of society of the early Middle Ages. The individual, with the personal relationships that he chooses for himself, moves into the foreground. This also has far-reaching consequences for the relationship with God, which – as we saw in the *schola Caritatis* – increasingly gains the nature of a love-relationship. Every person is loved by God in a very personal way and is called by this Love to obey It.

The emergence of the cities and the emancipation of an increasingly wealthy citizenry breaks open the relatively closed nature of the medieval class society. The nobility no longer has full sway in the political arena, and has to take the power of the citizens and the cities they inhabit into account. The same holds true for the clerical class, which also loses its leading position and is criticized by the citizenry. Because the citizen of the city, as a new power, does not fit into the old feudal system, in him the human person himself, separate from his position in the structure of society, comes to the fore more than it previously did. This also makes a more personal experience of the relationship with God possible, and gives rise to questioning the matter-of-course nature of the established ecclesial structures. He goes in search of his own language and style of prayer, piety, and religious

practice. There is more emphasis on personal conscience and personal vocation.

Christian life takes on the shape of a pilgrimage or a dynamic process in a society in flux. In this new consciousness, the liminal forms of the past are experienced as structure rather than anti-structure, and are therefore criticized. Having become aware of a personal relationship with God, this new person can no longer 'obediently' join into the rigid structures and patterns of thought, but rather emphasizes one's personal vocation and one's own conscience. He cannot simply farm out his relationship with God to the ecclesial system and the grand liturgy of the 'Church', but goes in search of his own language of prayer, his own form of piety and religious practice. He gradually lets go of Latin that, as the language of culture, gives one's thought clarity and transparency. As a result of this cultural revolution, the citizen also becomes an inhabitant of the monastery. He brings along the thought and experience of urban culture and individual processes of realization as building blocks for the renewal of religious life.

In a certain sense, the society of the twelfth and thirteenth century becomes one great liminal experiment. The cities and urban culture become the building blocks of a new society and a new culture. The 'citizen' enjoys greater freedom and has more options with regard to relationships, work, living space, language, and thus also thought. This also has consequences for the Church. Clergy and monasteries are no longer directive and determinative for a person's relationship with God. Just like the *mulieres religiosae*, who fell outside of the formal structure of the Catholic Church of the times, this is also true of the people who join the *pauperes Christi* in order to follow Jesus's command to go out into the world without any possessions or securities and preach the gospel to any and all who will listen.<sup>64</sup> Starting in the eleventh century, various groups arise out of this more general movement, that all have their own interpretation of this life. Because these are lay movements and up to then the *apostolic life* was only practiced in the monasteries, they arouse resistance on the part of the official Church. The local clergy feel threatened, not only because these movements are often openly critical of the fact that the clergy, as official proclaimers of God's word, do not observe the requirement of apostolic poverty, but also because these lay movements claim for themselves the right to travel about and preach.

---

<sup>64</sup> Cf. Mark 6:8-11; Matt 10:5-15; Luke 9:1-6.

In the end, only a small number of these groups receives ecclesial approbation. They are assumed into the Church as religious orders. Other groups are given the choice to either join one of these orders or be persecuted as heretical movements. The main orders that arose from the movement of the *pauperes Christi* are: the Franciscans, the Dominicans, the Carmelites, and the Augustinians. All of these orders combine apostolic preaching with a life of personal poverty.

We see this cultural revolution in the transition from Cluny to Cîteaux, with the *Schola Caritatis* and the *Golden Epistle*; from the abbey, as the center of a broad cultural landscape in a feudal society, to the margins and the development of new territories and possibilities. This transition also takes place on a spiritual level, in the attention for the personal spiritual and mystical path, and the necessity to give room to this as a key element of community life. The field of tension between structure and anti-structure has to be redefined, in the search for a new balance.

In the Carthusians and Camaldolese, we see hermits in community, with an emphasis on solitude. We also see this change in the movements of Francis and Dominic (the mendicant friars) in the midst of the broad poverty movements and the emancipation of thought; in the cities, the growing movement of beguines and beghards arises, with their emphasis on the personal relationship with God (mystical movements) and their commitment to healthcare and education. They arise in the cities and soon become a part of them. They form a cornerstone of the change in the religious consciousness of the 'citizenry'. They promote in them an awareness of the personal conscience and the personal spiritual path. They also put the central position of clergy and bishops into perspective. Where for the monks, *lectio divina* is a cornerstone in their realization of the relationship with God, Francis sees the Gospel as the Rule of the Friars Minor, as it is for every Christian. The Dominicans conform to the classic structure of Augustine's Rule.

#### 4. ONGOING SEARCH FOR LIMINALITY

Due to the changing culture, the experience of the religious vocation gains a different character. Silence and solitude as structural elements of the traditional model of community, like the spiritual 'exercises' or practices, become a personal space in which the person finds himself naked and empty-handed before God. The experience of liminality becomes more personal in nature and turns into a spiritual

path for each individual. In this way, the necessity also arises of continuous 'reform' or redefinition of the fragile balance of structure and anti-structure. Inevitably, the organization of anti-structure easily and repeatedly becomes a safe system in which a person can evade the painful confrontation with the unthinkable and incomprehensible Other. In the Friars Minor, we already see this happening during Francis's life and in the tension between the spirituals and the conventuals. In the Carmelite text *Sagitta Ignea* we also see this, where standing before God's Countenance in 'solitude' or the 'desert' is contrasted with the 'city': the self-involvement of the 'I' that loses itself in 'sociality'.

During this period, we see a blossoming of the mystical tradition in the Low Countries and Italy, as well as in Germany and the Rhineland, both in Christianity and in Judaism. This tradition steps outside of the closed bounds of monastery or Church, democratizes, and gives everyone access to the consciousness of the personal relationship with God. Because Church and monasteries keep tending to contract into structures and become a safe and orderly system that furnishes identity and offers security through fixed ideas or truths, Church-critical movements and new reforms or spiritual movements keep arising. Modern Devotion or the movement of the brothers and sisters of the Common Life gives this trend new fervor in the fourteenth and fifteenth century, by democratizing forms of 'semi-religious' life, in the footsteps of the mystical movement in the Low Countries. Here, too, we see a clear connection with the citizenry in the cities through the renewal of education and healthcare. Because the Church has increasingly become a closed system of economic interests (indulgences etc.) and clerical power, in which self-willfulness predominates, the reform movement of Luther, Calvin, and others forms a new attempt to return to the liminality of God's grace and Scripture. Parallel with this, we also see this return to liminality in the mystical renaissance in, for example, Spain and France, which gives religious life new impetus.

Because rationality becomes predominant in the course of the seventeenth century, due to the Enlightenment, and with the nascent industrialization there is an increasing emphasis on the human being's own actions, religious life is also colored by this cultural shift. The spiritual path is systematized in handbooks and recorded in detail in all kinds of ascetical practices and forms of piety. In the nineteenth century, this reaches an apex with the proliferation of new religious congregations, that by an implicit or explicit link to the Vincentian or Franciscan traditions turn the social needs of the time into the sphere



of the religious 'works of charity'. Moved by God's Love and by the numerous social needs of their time, the founders or initiators have a new liminality in view, but the 'second generation' has the tendency to safeguard this liminal charism in the structure of a religious system that sometimes places much emphasis on ascetical practices and much and hard work.

Because the culture, Church, and religious life of the twentieth century place much emphasis on structures and safe systems, the process-based aspect of the life, and therefore also liminality, shift into the background. Vatican II brings a great change in this, opening new possibilities for religious and spiritual creativity and new experiments. This is also the initial impetus for the necessary process of returning to the sources, in which religious communities and families once again go in search of their original charism and their ties with contemporary culture in a society in flux. This process of returning to the sources is life-giving, but is unable to stem the tide of the decline of ecclesial and religious life, and it has the drawback that (too) much attention is directed towards one's own identity. Answers are sought too quickly, as if there is not enough time to fully explore the religious questions of the new human being in all their radicality. Cooperation was necessary, but the shrinking 'market' also prompts competition in a religious landscape that is still highly fragmented. This is why we now hear calls to turn back from the exaggerated loyalty to the own spiritual tradition and return to the one life based on the Gospel and Scripture, in simple imitation of Christ.<sup>65</sup> The dialogue of the different traditions opens our field of view to make the liminality of the way of Christ into a communal and shared religious project, without expending too much time and energy on unnecessarily emphasizing and clinging to the 'identity' of the individual religious institute.

An example of the new search for liminality based on the confrontation with the presence of Christ in our heart is the search for intercongregational collaboration beyond the boundaries of predetermined identity. The question is: how do we, in the twenty-first century, remain true to the way we are deeply moved by Scripture and to the one Christ who is transparent unto God, as a path towards the future and a renaissance of religious life, in a language-deficient world in which the Word of God is disappearing from memory.

---

<sup>65</sup> LUCIANO MANICARDI, Vita religiosa. Quale rinnovamento? Saveriani sabato 5 agosto 2017; Religious leven: een uitdaging om te vernieuwen, in: *De Kovel* 2017, n. 50.

#### 4.1 *Drinking from the Spring of Elijah*

##### Carmel in the 21<sup>st</sup> century

In the Carmelite Rule and its tradition, the contemplative attitude to life is central. In whatever way the Carmel takes shape, this shape is always at the service of the relationship with God. This is why the outward configuration of Carmel is never matter-of-course or fixed. It serves to facilitate entering into the confrontation with God's personal Address day and night and obeying it.

In the *Rubrica prima* of 1281, an attempt is made to describe the essence of Carmel:

*There, from the time of the prophets Elijah and Elisha, who lived devoutly on Mount Carmel, holy Fathers of the Old and New Testaments, as true lovers of the solitude of that mountain favorable to the contemplation of heavenly things, close to the spring of Elijah, lived praiseworthily in holy penitence, continuing without ceasing through successive holy generations.*

From the beginning, the contemplation of God has been central in Carmel. By falling silent for God in solitude, He can become the living water that slakes the Carmelite's thirst. This is expressed in the architecture of the original Carmel, which forms an enclosed courtyard around the spring of Elijah. The hidden life in silence is the space for drinking in God's word. The first Carmelites are aware that God is at the center of their lives. He is the Living One who is to come to life in them. For this, a life in hiddenness is necessary. The awareness that we are the temple of God's life leads the Carmelite to his actual life task. Before all else, he must cherish the life of God in order to let it bear fruit in him. For this reason, silence and solitude are enduring values in his life. Again and again, he must return to the silence in order to be broken open for the immediacy of God's address. He realizes that of himself he has no life and he can only come to life in God. Like the mother of God, he is merely the channel of God's love and can never ascribe this to himself. Every 'more' inures this pure receptivity in which God is born.

##### 4.1.1 Observance 'Ad Montem'

The Observance 'Ad Montem' is an attempt to once again place the contemplative attitude in the center of the Carmelite charism. If we want to take the motto of the Carmelites, 'contemplationem aliis

tradere', seriously, the Carmelite must first of all be a hands-on expert of lived contemplation. We can only be a Carmelite by factually entering into the confrontation with God. This is a path we will never reach the end of. By letting ourselves be transformed by the love of God in contemplation, we can become a living reminder of the silent presence of God, which is the hidden substance of our entire human existence. The Carmelite can accordingly only testify to this living reality in himself by living out of it himself. If he were to try to convince another of it, this would only estrange him even further from this deepest reality in himself. The other is, after all, not supposed to become obedient to us, but to himself. He can only do this by falling silent for himself and, in this silence, opening up to his soul.

For God, what is necessary is not persuasiveness but a deep form of silence in which the other feels the invitation to descend into himself and there become aware of God's silent presence in his existence. In this way, contemplation opens us for our deepest truth in God. A Carmelite is convinced that every person has knowledge of this truth, because every person is a child of God. The noise of our own attempts to be someone, however, keep us from truly opening up to God. Just as nature, by its silence, makes the human being fall silent, the Carmelite must also, by his own silence before God, invite the other to fall silent himself. What is asked of the Carmelite is thus that he always remains rooted in the God-relationship and therein becomes obedient, in an absolute sense, to the address of God's love. Carmelite activities are, by definition, hidden in God. By losing himself in the countenance of God's love and striving for 'purity of heart' in everything, he himself becomes an instrument of this love.

The Carmelite Order forms a multicolored spectrum in which the Carmelite vocation is lived in many ways. This colorfulness should be considered a wealth. God has many ways of leading us into the space of Carmel. The Observance 'Ad Montem' consequently does not pretend to be the inventor of the Carmelite charism. It merely wants to be a reminder that the Order has always made room for a mystical tradition which – albeit in a modest way – has always been present as a thread in the history of the Order. It seems important that this tradition not only be admired, but also lived.

In a time when self-interest is rife, both in the political and the social arena, the mystical tradition offers us a mirror that leads us

back to the roots of this phenomenon that is present in each of us. By focusing attention on the God-relationship and letting ourselves be stripped to the bone by this relationship, we become aware of the violence that is present in us and that essentially characterizes our aversion from God. This violent part of every human being is covered up in all kinds of ways in the sociality of our human coexistence. We present ourselves as humane because this fits in better with our self-image, but under this layer of human decency an aggression lies hidden with which we attempt to secure our own position.

The mystics of the Order laid bare the danger of this illusion by deeply realizing that love belongs to God and that the human being impedes this divine love by connecting his own reasons to it. In our urge for survival we, as human beings, want to maintain control over our own life. For this reason, we are afraid of everything that erodes our autonomy. The Carmelite tradition, however, shows that this fear has its roots in our fear of the God-relationship. We do not dare to surrender to the life that God immediately lives in us. Before all else, we are God's life and in order to truly be born in this life, we have to die to our self-willful existence. For this reason, silence and prayer are of the greatest importance for the Carmelite on this path of exposure in love. Every time he becomes painfully aware of his resistance in love because he is placing himself in the center of his own life, he must break through this illusion by returning to God's countenance. Only in this way can he be broken open for his existence in God and give way to the love that God is in his existence. By himself travelling the path of silence and letting himself be stripped by love, the Carmelite trusts, just as Elijah did, that God is using him in His Self-revelation, even if this transcends the logic of his own perspective. The Carmel can, consequently, never become a human project. It is rather an liminal architecture in which the Carmelite comes to realize that his only footing lies in prayer or the dispossessing activity of God's love.

The Observance 'Ad Montem' expressly wishes to be an exploratory model. As yet, it does not commit itself to a certain form of contemplative life. There is, however, a number of basic elements from the Rule that may be directive for a contemplative form of Carmelite life. The continuation successively elaborates on each of these elements.

### Falling silent before God

*The apostle therefore recommends silence, when he tells us to work in it; the prophet too testifies that silence is the promotion of justice; and again, in silence and in hope will be your strength (par. 21).*

In the mystical tradition of the Order, falling silent before God forms the heart of our Carmelite charism. Whatever the Carmelite does, everything should proceed from this silence and return to this silence. Only in this way can God become active in him. From a human perspective this is an impossible task, because it confronts us with the noise of our self-demonstration or our 'I'. Every time we have the tendency to take charge in our fear, love asks us to fall silent for the 'sacred' that pervades our existence. In this way, love accompanies us on our journey as an unconditional commandment and only it can be our guide in our ascent of Mount Carmel.

Love is the Carmelite's only help and stay. It is the fire that burns in his heart and he knows that he has to let himself be completely consumed by this fire, if he is to reach the top of the mountain. Thus, a purifying effect proceeds from love. If in the beginning love could still more or less be explained with his reason, the more he travels the path of love, the more he will come to understand that he has to let go of his natural conditionality or rationality in this. We can never turn love into our own project. Again and again we will have to descend into ourselves so that in the silence of our heart we can become obedient to the unconditional voice of God's love that pervades our existence. Thus, in the silence we enter into the mystery of God. There we cannot evade the critical question whether our works or words really proceed from this silence, or whether they are a subtle attempt to be of consequence in the eyes of others. The path of contemplation is the path of exposure in love. This transformation comprises all the layers of the human person. This inevitably evokes great resistance in us, even if we apply ourselves to this wholeheartedly. As the Rule indicates, the devil is continuously lurking.<sup>66</sup> In this struggle, the community has an important corrective function. With charity or love as middle, it is to guard us from excesses and faults in order to remain 'in God'.<sup>2</sup> Both excesses and faults

---

<sup>66</sup> Par. 18.

<sup>2</sup> Par. 15

concentrate us on ourselves, because both proceed from a lack of faith in the activity of God's love in our existence. They therefore belong to the domain of the noise of our self-willfulness that binds us to ourselves. Just as Elijah hid in the brook Kerith, the Carmelite hides in his prayer in order to be transformed in this silence by God's love. Every time he is in danger of suffocating in his own ego-noise, he is invited to descend into the divine space of his soul, where God silently gazes at him and lovingly addresses him from out of the depths of his own origin. There, he must wait as long as it takes for his own deeds to become prayer, or in other words to become expressions of the activity of God's love in his existence.

#### Remaining in the cell

*Moreover, taking account of the site you propose to occupy, all of you are to have separate cells (par. 6).*

*All are to remain in their cells or near them, meditating day and night on the law of the Lord and being vigilant in prayers, unless otherwise lawfully occupied (par. 10).*

Remaining in the cell is a leitmotiv in the desert fathers and shows the importance of solitude in the Carmelite's existence. By remaining in the cell, we learn to understand our existence as conception or receptiveness. It is the space of the soul where we – when we have closed the door of sociality behind us – pray to the Father in secret.<sup>67</sup> We are received in life by God and the cell is the empty space where we retreat to become aware of this absolute love. This confronts us painfully with the nothingness of our own life. Our entire existence, after all, hangs in God. He is the Life of our life and without Him we would sink into utter nothingness. The cell aims to remind us of this unconditional reality of our existence by keeping us hidden from the world. For the world and its logic – which is also present in us – does not want to accept this nothingness that we are in God. For this reason we, in our fear, continually seek out comfort, so that we don't have to feel the pain of this nakedness in God. As human beings, we have all kinds of defense mechanisms for avoiding this pain. For instance, we lock ourselves up in an imaginary sociality in which we derive our importance from others. We keep up the illusion that we are who we are in the eyes of others and for as long

---

<sup>67</sup> Mt 6:6.

as we can, we hold on to this pretense that makes us 'someone'. In itself, there is nothing wrong with connecting ourselves with others in this way. We can indeed do a lot of good for others by this means. What we do not see, however, is that with this goodness we are bartering. We are, as Eckhart says, good people, but do good in order to get something out of the other or God. In this way we ultimately are not loving the other, but in this love are mainly looking out for ourselves. And so we remain the prisoner of a fear that keeps us from acknowledging our own nothingness in God. Because of this, this love always remains ambiguous and is not truly free in God.

For the Carmelite, remaining in the cell is necessary, because it is only by retreating from sociality that he can open up to the love of God. Sociality, after all, binds him to himself and his need to be seen. By staying in the solitude of the cell, he becomes aware that it is precisely this need that keeps him from loving. In the Fathers, yielding to this need is consequently quite literally seen as fornication. When we use another to neutralize our own loneliness, we are abusing this person, who by this means is robbed of his divine dignity. We reduce the other to an object of our self-love. He thus becomes merely an extension of ourselves. This often happens in hidden and very subtle ways. Under the guise of loving the other, we try to incorporate him or her in our own 'I'. In order to be confronted with this hidden activity of our 'I', the sojourn in the cell is essential. We have to live through the fear of loneliness in order to discover in it the countenance of God and be broken open for a love that views the other in God. In this way, the cell is the breeding ground of true sociality and community. By remaining faithful, in our loneliness, to the pain of a desire that finds its fulfillment solely in God and realizing that it is only in God that love has its home, our eyes can be opened for the reality of God's creative love in every human being. In this way, the Carmelite realizes that he may only be faithful to God's love and above all else may solely obey this love's address. Obedience to another person always means being obedient to God in the other. For this reason, a Carmelite neither can nor may be obedient to the caprice of human logic, however convincing it may sound. Obedience within the fraternity finds its embedment in unconditional obedience to God's love and in nothing else.

The process of purification in love that is brought about by remaining in the cell is extremely painful, because it confronts us with the countermovement that we ourselves are in love. We look for

reasons to love and be loved, whereas God's address precisely wants to draw us beyond these reasons. The Rule speaks of an existential battle with the devil in this regard, who prowls about like a roaring lion seeking whom he might devour (par. 18). The confronting thing in love, however, is that we ourselves, in our entire structure of neediness, are the devil. We ourselves are God's adversary in all our good intentions. As soon as we even briefly give in to ourselves or our own neediness in love, we are devoured by this ill-wisher or are as dead to God. Luckily, we only very slowly become aware of this absolute antithesis in ourselves. Love peels us off like an onion. We continually become aware of our resistance in God on different and deeper levels. This is why this process also keeps becoming more painful and it seems as if in love, nothing of ourselves survives. This process can only take place in the unmerciful solitude of the cell. Every time we think we have had enough, the absoluteness of the address calls on us to remain in the cell and endure this solitude, in order to be consumed by the fire of love.

In the cell we are confronted with our own noise, which keeps us from truly losing ourselves in God or love. For this reason, the cell arouses frustration. However much we know that we have to stick it out in there, we yet want to flee its solitude and take refuge in more tangible eyes, that can release us from the absoluteness of this gaze of love. In this way we, in our attempt to evade the pain of love, exchange our heavenly home for an earthy one. Under the pretext of love, we once again try to find significance in the eyes of others and precisely in this way make ourselves unsuitable for love. This difference is extremely subtle and demands an ever deeper form of discernment, because we are continuously deceiving ourselves in this regard.<sup>68</sup> This demands great self-discipline. Every time our human

---

<sup>68</sup> Within relationships, sexual attraction plays a part that is not to be underestimated. Although there are various sexual orientations, this attraction is usually directed towards the opposite sex. In the case of forms of community made up of both men and women – such as in the Dutch Province – the risk that we seek ourselves in the relationship with another is very real. For this reason, this point demands extra attention in mixed groups.

Because of man's natural tendency to seek his home in woman and woman's to seek her home in man, they easily become projection screens for each other's mostly unconscious needs and desires. This is advantageous, insofar as one becomes aware of this needy side of oneself. However, if this remains in the twilight area of the subconscious and one does not really want to enter into the confrontation with it, there is a great danger that, because of the suppression, this layer seeks other outlets, so that



needs seem to lure us out of our cell, we must summon the asceticism not to go along with this movement. Only in this way can we truly let ourselves be purified by the fire of love.

The Carmelite's battle is one that remains hidden from most people. This indeed makes it very easy to laugh it off as a futility. After all, as human beings we are all, without exception, trapped in our fears and needs. It seems much better and healthier to seek a compromise in this regard and instead of in the solitude of the cell, seek refuge in sociality. Thus we also see that in the phrasing of the Carmelite charism the emphasis often shifts too one-sidedly to fraternity. But true community is born in solitude and is founded solely in God. God is the one who receives us in life and in His love wants to transform us into His love. For this reason, we must hide in the solitude of the cell. It is the womb in which we remain connected with the divine life by means of the umbilical cord of prayer. If we let go of this embedment – which is symbolized by remaining in the cell – we are also withdrawing from our life line and the divine love can't take root in us. Again and again we must return to our cell or our essence, in order to truly fall silent for God who is the Love of our love. Everything we do should proceed from this embedment in love. If we leave our cell for other (and therefore unlawful) reasons, we remain the prisoner

---

one enters into compromises that are socially acceptable. This is not a problem in the moral sense of the word, but it does block the spiritual process that precisely wants to break us open for the reality of the other / the Other. For as long as we are dependent on the other and seek comfort and safety in him or her, we have an interest in the other and cannot see him freely in God. For this reason, mixed communities in particular require sufficient self-knowledge in the area of adult relationships. That is, one must recognize one's own neediness and at the same time understand that this keeps the other trapped in the images of one's own desire. Instead of loving the other, he is using him or her for himself. For this reason he has to let himself be drawn out of himself by love again and again. The sanctity of the other thus asks us to keep returning to the solitude of the cell. By enduring this solitude and recognizing that our desire to incorporate the other into ourselves is in fact inspired by our own fear to stand naked before God, this voice can be made to fall silent in God's love. Solitude is thus in the service of love, which can only blossom in us when we ourselves no longer have reasons in it. If the Carmelite vocation is the path of purification in love, it is of importance that we dare to enter into the confrontation with ourselves and our own solitude in God in this. Here, we again and again become aware of the compromise we make with ourselves. In itself, this is not a problem. We are human, after all. But we are deceiving ourselves if we, in our self-satisfaction, believe we are not troubled by this and thus hide from ourselves and our truth in God. As far as this is concerned, love's address deprives us of all pretension and we become increasingly aware that love belongs to God and that we only participate in this love in our silence for ourselves.

of a neediness that mainly aims to secure our own existence and we place ourselves – instead of God – at the center. Only by enduring the pain of the absoluteness of the address of God's love and placing our trust solely in the eyes of God, can the Carmelite be freed of himself in love and so himself become Love.

The Carmel is a community that requires its members to remain in the solitude of the cell. Only in this way can the Carmelite community establish itself in holiness on Mount Carmel. The purification in solitude is necessary for true community. If we let go of this fundamental aspect of community life, the Carmelite community deteriorates into a sociality that can ultimately be traced back to individual self-interest.

#### Lectio Divina

*... meditating day and night on the law of the Lord ...* (par. 10)

Besides the cell, which is the Carmelite's physical dwelling, Scripture forms his spiritual dwelling. By putting on Scripture as our second skin and pondering it day and night, we are continuously reminded of our being 'in God'. Scripture itself indicates that this being 'in God' is essential to life. It reminds us of the creative word out of which we immediately live. This Word is being spoken in us day and night. In this way, Scripture is not only a tangible book outside of us, but the mirror of the living reality of our soul. Just as Jesus lives out of the Word uncompromisingly day and night, we too, as Carmelites, are being challenged to imitate Him in this.

For the Fathers, Scripture is their primary source of life. They live out of the Word that is pondered day and night and that, even more than their bread, is the food that keeps them alive. In this regard, the medieval tradition speaks of ruminating (*ruminare*) Scripture. Scripture is not a source of information, but the mirror of God's activity in the human being. In it, we become aware of our deepest reality in God<sup>69</sup>. Although each of us lives out of God's love unconditionally, we usually are only barely or not at all aware of this. By reading Scripture, we enter into the space of our soul. It reminds us of the Word that is not outside of us, but is spoken immediately

---

<sup>69</sup> JOS HULS, *Being seen in God. (Human Hiddenness and) Kierkegaard's Call to Gaze in the Mirror of the Word*, Studies in Spirituality Supplement 29, Peeters Leuven 2017.

within us. It is the Voice of love that makes our heart beat and opens our eyes for its unfathomable unconditionality. For this reason Scripture – just like the cell – is extremely confronting.

Scripture breaks open the matter-of-course nature of our human logic and with its many stories lets us gaze in the mirror of our own lovelessness. We are not who we are in God and can only be freed from this prison of our self-involved existence by God. This only thing necessary for this, is the acknowledgement of our own estrangement in God. We become aware of this by means of God's self-revelation, when we, together with Scripture, descend into ourselves. His love confronts us with our true calling and therefore also with our fear of being annihilated in this love. We do not feel up to the Word that God is speaking in us. It is too dangerous for us, because it dashes our self-image to pieces. By reading Scripture, we become more and more aware that it is we ourselves who need healing and that every form of pretentiousness or self-justification in fact estranges us from love. We can only live out of God's forgiveness in the acknowledgement that we, in saying 'I', nullify the sanctity of love. In this way, Scripture keeps bringing us back to our total dependence on God. Our entire existence hangs in God, and when we deny this – because we, in our self-willfulness, want to make room for ourselves – God becomes a competitor of our own existence.

Just as Jesus's whole life is a reference to His death and resurrection, we too, as Carmelites, have to learn to read our life in the perspective of our death in Christ. To love is to die in God, and as long as we want to hold on to our life we are locking ourselves up in our fear of death. It is only by dying that we come to life in God. For this reason we must realize in all cases that we are nothing in ourselves and are God's reality in everything. It is He who causes us to die to ourselves in the unconditionality of His love. Unremitting association with Scripture is, in this way, a continuous reminder of the uncomfortable truth of our own nothingness in God. All our I-stories are merely paper screens meant to hide our vulnerability.

Continuous prayer

*... and being vigilant in prayers ...* (par. 10)

Prayer and reading Scripture are inextricably bound up with each other. At its core, prayer is a form of falling silent for God's address and thus a form of dying in God. To pray is to enter into the empty

grave. The center of our existence is not our 'I', but God who gazes at us and addresses us from our origin. Every day anew, He re-creates us in His life-giving Word. For this reason, prayer is never something of our own. In us, God is praying. He wants to open us for His unconditional love and by falling silent for ourselves we learn to listen to his Voice. The absoluteness with which the Rule places prayer in the center of the Carmelite's life makes clear that his entire life is embedded in prayer. God is praying in him, day and night, and the Carmelite may not ever let go of that prayer. It is the wellspring of his life. Apart from this prayer he may be alive, but he is as dead to God.

For the Carmelite, prayer forms the umbilical cord of his life. After all, everything takes place in God's prayer and we resonate with this prayer when we have lost ourselves in God's eyes. This prayer from beyond is the beating heart that keeps jolting us awake from the sleep of our self-willful existence. For this reason, this prayer is always confronting. It calls on us to leave behind our own 'I' and set foot in the land of love. By falling silent for our estrangement from our essence or God in the self-confrontation of prayer, the Carmelite hopes that God will free him from himself and that the spiral of violence in which his life is caught up will thus be broken open. He knows, however, that he himself is not capable of this and that he can only be transformed by God's love in the acknowledgement of his own absolute failure. In this way, the path of prayer eliminates every form of pretense or self-willfulness. God reveals himself precisely in our sense of guilt or in the pain of our own estrangement in God. In prayer, we become aware of our resistance in love. Precisely this painful realization that we, in our urge for survival, resist love in every possible way, opens us for the liberating activity of God. This is why the path of love is the path of trusting that despite the resistance we are in ourselves, we will be freed of ourselves by God.

The Carmel is a school of prayer in which we, in silence and solitude, learn to listen to the pleas of the Spirit in our heart. In this way, prayer brings us every more deeply into contact with the infinitude of God's loving desire which according to Augustine has no other resting place than in God himself. By the sighs of love the Carmelite is thus drawn ever further into the barrenness of highlands of Carmel, and no consolation that aims to lead him back into sociality can satisfy him anymore. He indeed no longer wants these consolations, because they only serve as painful reminders of his only home in God. This may sound dualistic, but it is in fact the breaching

of the confusion in which we human beings are trapped because of our structure of neediness. Love has its resting place in God, and when we seek this resting place somewhere else, we are turning God into an image that is cut to the size of our needs.

*Those who have learned to say the canonical hours with the clerics should do so according to the practice of the holy Fathers and the approved custom of the Church*<sup>70</sup> (par. 11).

Personal prayer and praying the psalms during the canonical hours together form an organic unity. The two continually flow over into each other on the rhythm of day and night. By praying the psalms, we join in with a very ancient tradition of prayer. In a multicolored way, it expresses the sighs of the heart that has truly become involved with God. The psalms do not mince words and do not shrink from putting the darkest human emotions into words. For this reason they are extremely suitable for descending into the depths of our soul, with all the contradictory emotions that dwell there. The psalms lead us to a God who doesn't fit and never will fit into the images that we make of Him. In some psalms, God rather seems to drive us to distraction, because He keeps escaping the god that we cling to in our neediness. In this way, they bring us into contact with the harsh cry that we are in God and that we ourselves only want to hear or dare to admit to ourselves to a limited degree. For this reason, the psalms are uncommonly suited to enduring the pain of the divine desire. This is also why they can accompany us all our lives. By taking up our abode in the psalms, we learn to build our home in the unfathomable abyss of God's love, which marks our life as an ever receding perspective.

The brothers on Mount Carmel joined in the canonical hours of the Church from the very beginning. What is unclear, is whether these hours were prayed together or individually. Because the Rule indicates that instead of the psalms the Our Father can also be recited, it is probable that these hours were prayed in the cell.<sup>71</sup> With this prayer of the hours, the brothers connected themselves with the prayer of the

---

<sup>70</sup> Par. 11 continues: *Those who do not know the hours are to say the Our Father twenty-five times for the night office – except for Sunday and solemn feasts when this number is doubled, so that the Our Father is said fifty times. It is to said seven times for the morning Lauds and for the other Hours, except for Vespers when it must be said fifteen times.*

<sup>71</sup> See note 70.

Church and indicated that their entire life was in the service of humanity, which is connected with God in prayer. For God prays in the heart of every human being, even that of the one who denies this or is not yet or no longer aware of this. The prayer of the hours thus forms the beating heart of God that pervades the whole human community and is accordingly an expression of God's hidden presence in our existence. By uniting ourselves with this prayer, we are reminded at set times of the day that we are not our own center, but live in and towards God. By its continuous repetition, the prayer of the hours aims to break down our natural tendency to settle down in our own kingdom. We are primarily who we are in God. We must therefore keep returning to the unconditional gaze of His love. Praying the psalms at the set times seems like a fixed custom governed by rules, but it is in fact the necessary school in which every concentration on the ego and our own activity disappears, because they constantly place us in an open space that has no bounds, thus in a liminal space.

The prayer of the hours is not limited to the separate moments that it is prayed. We can consequently not say that the Carmelite's prayer is confined to praying the hours. This rather forms the channel in which he can gradually become aware of the prayer that God is praying in him. By falling silent, in the prayer of the hours, for all the movements that keep the human being tied to his own ego, he can open up to God's silent activity in the whole of his existence. The Carmelite realizes that he is being gazed at by God in everything. If he cannot see this, that is not due to God but to his own prejudice, in which he, in his fear, is creating an image of God again after all. In this way, prayer transcends our human activity and is rather a kind of growing awareness of God's continuous prayer in us. He is creating us and in His love wants us completely for himself alone. By losing ourselves in this prayer from beyond, we become who we truly are in God.

#### Gathering for the Eucharist

*An oratory is to be built as conveniently as possible in the midst of the cells; you are to gather daily in the morning for Mass, where this is convenient (par. 14).*

For the Carmel, the Eucharist forms the heart of the community. For this, the brothers leave their cell early in the morning every day in order to celebrate the resurrection of Christ in the oratory located in their midst. This evokes the image of Mary of Magdalen who –

before dawn – visits the grave of her recently deceased Beloved Rabbi, but to her bewilderment does not find him there. Likewise, the Carmelites symbolically gather around the empty grave, in the awareness that they are trapped in the death of their existence which is closed in on itself and can only be brought to life in the love of Christ. At the same time, Christ is not subject to our urge to manipulate. He does not let himself be grasped. Even in his death we cannot cling to Him. In this way we enter into the realm of death with Him, in order to there be opened, in our despair, for the eternal life that for us as well forms the foundation of our fragile existence. By dying with Christ and coming to life in Him every morning, the Carmelite celebrates the mystery of God's love in his existence. He realizes that he lives out of this love with all his being and yearns for it with all his being. In this love's desire we die and are again and again brought to life by the gardener's address. The Eucharist is the celebration of the divine mystery that is constantly taking place in the now of our life. By gathering around this mystery every day anew and realizing that this is the hidden Spring at which we slake our thirst, this love becomes not only the center of our life, but also the living middle of the Carmelite community as a whole. By losing ourselves in this divine mystery every day in the Eucharist and thus dying to ourselves, we are also united with God in this love together with Christ.

Just as God's love gathered the Carmelites around the spring of Elijah on Mount Carmel, every Carmelite is personally being asked to ascend Mount Carmel. This path is different for every Carmelite, but demands the same dedication of each. Everyone is being called to lose himself unconditionally in the love of God. However multicolored the Carmelite landscape is, the color of love shines through everything. It is this love to which the Carmelite surrenders himself, this love is every Carmelite's focus. In the Eucharist we take part in the hidden reality of Christ's existence, which is also our reality. We, too, are God's beloved children and in us, too, God wants to give himself away completely in His love.

In the daily Eucharist we are taken up and changed into the body and blood of Christ. In the beating of our heart we hear the address of love which draws us along into the space of God's infinite being. In the celebration of the Eucharist we behold the face of Christ in our brothers / sisters and enter into the divine intimacy of the community. By gathering in the midst of the cells, the Carmelites leave the enclosure and hiddenness of their own cell in order to become community in listening

to Christ's total selfsurrender. In the Eucharist, we learn to open ourselves for the divine dignity of the other. We do not yet know this other, who is only revealed to us through God's love. In this way we must set foot in the empty grave every day, in order to discover that the other, as 'absent one', cannot be grasped by our needs and ideas. Only in this way do we truly become community, through the divine love causing us to gaze upon the face of the risen Christ in the other. This also happens in the space of the Church, which in its uninterrupted celebration of the Eucharist gathers all the children of man in the one Christ. In the Eucharist all dividing lines and personal interests fade away, so that in the enclosed garden of Carmel we are part of the universal Church.

#### Care for the God-relationship of each

*On Sundays, or other days if necessary, you shall discuss the welfare of the group and the salvation of souls; at this time excesses and faults of the brothers, if such come to light, are to be corrected in the middle way of charity (par. 15).*

Beyond all personal differences of character and vocation, the weekly chapter demands that the activity of God's love is seen in each of the brothers (sisters) and that we listen to it in such a way that we help each other to grow in the awareness of God's presence in our soul. This calls for discernment. There is no template to which every Carmelite must conform. Just as we cannot make an image of God, we also cannot make an image of the Carmelite. Nor is there an outline of the path that the Carmelite travels with God and that by definition is initiated by God's address. The discernment is therefore always of a personal nature. A Carmelite is not faithful to a system but to God, who draws him ever more deeply into the territory of Mount Carmel or God's love. The care that each has for the other primarily has to do with the Godrelationship. The role of the chapter in this regard is supportive. In conversation and obedience to God's address in oneself and in the other, one tries to become alive to the hidden activity of God in each person's life. The chapter is corrective by being inspiring. By listening to the other's path, we come to discern it better in ourselves as well. In this way, we discover the will of God in 'that which is'.

The Carmelite community is responsible for each member's God-relationship. This responsibility is easily confused with an interference in which one's own insights or those of the community are projected onto the other. This can only be prevented by true attention for the



personal relationship with God. For this reason, the conversation of faith should be central in the chapter. Everyone is invited to share his path with God and bring forward the questions this evokes in him, in order to reach a communal clarification of the activity of God in each person. Personal differences here indicate the multicolored spectrum of God's abundant activity in our existence. For this reason, they are to be respected as elements that remind the community of the absolute failure of our own self-organization. After all, differences of opinion draw us out of ourselves and our own preconceived ideas. Usually, we work with shared insights and make decisions with varying majorities. This approach necessarily excludes the opinion of minorities. The chapter, however, does not work with majority votes, but with love as its middle. This demands of the community that a safety is created at the chapter in which everyone can speak in all nakedness and openness about what moves him from within. It is taken for granted that in everything that is brought up, God is speaking and that the community must open itself for this speech in order to hear God in it. The Carmel is thus a community that lets itself be led by God in the differences that are present. It consequently does not make decisions based on personal preferences and interests, but seeks the hidden truth that is behind the personal opinions. In this way, every voice is weighed and the decision is ultimately taken on the basis of unanimity. The love that called each of the members to this life is thus also the middle of the decision-making process. By descending, in our soul, to the Love that gazes at us and addresses us from within, we have knowledge of the communal path that God is taking with the community. His ways, after all, are not separate from His love, and by entering into this love we are pulled out of our own center into God and can become obedient to Him. The chapter is accordingly a form of discernment, in which we help each other to be obedient to God alone and not serve other interests.

The chapter is a practical expression of the school of love. By gathering in love (or charity) and becoming obedient to it, we learn to view ourselves and the other in God and become alive to God's activity in our own life and that of the community. This is often at odds with our own plans and ideas, and in order to truly obey God's voice we must endure the pain of being stripped of these images. For in these projections we try to keep control of our life and remain blind to the path that God wants to travel with us. Love, by definition, is desire. However, we do not feel up to the abyss of this desire. This is why we have to be called awake by the community again and again, out of the sleep of the images that we inevitably keep creating.

## Spiritual accompaniment

Besides the chapter, in which the communal conversation of faith takes shape, every Carmelite must be given the opportunity to choose his own conversation partner who, in his opinion, can help him forward on his personal path of faith. He is completely free in this choice, also if he wishes to choose someone who belongs to a different Order or someone (priest or layperson, man or woman) who is not connected with a religious institute. Because every Carmelite is called to climb Mount Carmel in solitude and he is in constant danger of reverting to a preference for the warmth of sociality and affirmation, it is of great importance precisely for him that he tends to this path by regularly having conversations about this with someone who is traveling a similar path with God. This is especially true for Carmelites who are at the beginning of their path and therefore need an experienced guide who is familiar with the pitfalls of the spiritual life. These conversations mainly have a mystagogic function. They aim to lead to awareness by challenging the conversation partner to descend into himself and there listen to what the Voice of love is asking of him at that moment. For this reason, such a conversation always takes the shape of a prayer. In this prayer, both the one being accompanied and the guide are governed by God's love and a joint search is made for this love's truth. In this way, the chapter is the basic shape of every conversation the Carmelite has, whether within himself or outside of himself.

## Conclusion: three fields of tension

In the above, three fields of tension become visible. These are discussed here by way of a conclusion.

### *Living in the field of tension of community and solitude*

A religious community has its foundation in God. For this reason, care for each member's personal path with God is central in this community. The community, and the one who is responsible for leadership in the community, sets up the conditions for its members to be able to travel this inner path. At the same time, it is also the responsibility of the members themselves to factually enter into this confrontation with God and not run away from the pain that this path of exposure in love inevitably calls forth. Because of this striving, the religious community has a very specific nature and is fundamentally at odds with all forms of sociality. In sociality, we primarily seek to

have significance in the eyes of others, whereas a religious community aims precisely to free us from this web of mutual self-interest in order to become free for God and for the unconditionality of His love. For this reason, a religious community should be considered first and foremost as a mode of cohabitation in which each person's solitude is cherished. This solitude is the sacred space in which we are transformed by God's love, down to the very depths of our heart. Accordingly, it is also the living heart of a collectivity that is not based on personal preferences, but solely on our common origin in God.

*Living in the field of tension of enclosure and openness*

Within the architecture of the Rule, the Carmel is an enclosed garden. By entering the space of Carmel and closing its doors behind us, we acknowledge that we, as human beings, are trapped in our own noise and can only be freed from this strangling snare by putting on the armor of God or, in other words, by letting ourselves be stripped by love. In order to make this process of coming to be naked before God possible, it is important that inwardly, the Carmel is of an enclosed nature. Precisely because this process is extremely vulnerable, a certain measure of safety has to be created that makes it possible to let go of our self-defense. For in contrast with the clothes that we put on in the world to protect us from this nakedness, the armor of God is precisely put on by, in the unconditionality of God's love, being stripped of everything that is not God. In this sense, the Carmel makes it possible for us to truly become propertyless. In addition to the external possessions that we laid aside when we entered, love teaches us that we are God's own possession, with all that we have and are. For the Carmelite, possessions are thus like the clothes of Adam and Eve. They are an expression of our fear of our naked existence in God. By closing off all the paths that can make us important in the eyes of others, we are forced to face our own fear of our naked existence in God and so begin our path inwards. As John of the Cross indicates, love brings us into a dark night and despite all our good intentions, it mainly makes itself felt as a Not that makes us ever more deeply aware of our own resistance in love. The Carmelite has no choice in this, however. If he really wants to open up to the unconditionality of God's love and not become entangled in self-seeking, he will have to travel the path of self-emptying in love to the end.

*Living in the field of tension of prayer and work*

Most people consider prayer and work to be two distinct activities that compete with one another. When we pray, all our attention is focused on God and we try to become open for His presence. To our mind, this is separate from our work. There, we ourselves take center stage and an appeal is made to our sense of responsibility for our own life and people around us. However, the Rule makes clear that there is a direct correlation between silence and work.<sup>72</sup> By opening ourselves for the activity of God's love in our existence, we come to realize that our work must also be transformed in God's love. He is the one who is at work in our existence and by falling silent for the address of His love, we come to understand that our 'work' lies not so much in our own activity, but mainly in our silence. By truly falling silent for the other and not turning him into a projection of our own desire, we learn to see him in God and are able to obey the Voice of his being. The Carmelite's work thus mainly consists in unlearning. In the awareness that we, in our work, are constantly busy placing ourselves in the center, he wants to break free from this self-willfulness in order to disappear in complete self-oblivion in the activity of God's love. This is why prayer and work are inextricably bound up with one another. By falling silent for ourselves we open ourselves for the activity of God's love in our existence, which makes itself felt as a Wound. This wound, which is in essence the wound of love of God himself, gives us the ability to see the other in this sacred wounding and thus give him back to himself. The latter should be considered as the Carmelite's most important work.

#### 4.1.2 Blueprint for the Observance 'Ad Montem'

Founding principle

***Following Christ by, in the solitude of the cell and in falling silent for the voice of our self-willfulness, opening up to and being transformed by the address of God's love in our existence.***

As the Rule says:

*All are to remain in their cells or near them, meditating day and night on the law of the Lord and being vigilant in prayers, unless otherwise lawfully occupied (par. 10).*

---

<sup>72</sup> Par. 20 & 21.

and:

*The apostle therefore recommends silence, when he tells us to work in it; the prophet too testifies that silence is the promotion of justice; and again, in silence and in hope will be your strength (par. 21).*

We therefore have in view a Carmelite life in which the main emphasis is on the practice of silence and prayer. As the first Carmelites retreated to Mount Carmel so that they might there, in hiddenness, be purified by the fire of God's love, we too, as Carmelites of the twenty-first century, seek a suitable form of contemplative Carmelite life, so that in a world full of ego-noise we may come to be open to the address of God's love in our existence. The form in which this can take place has to grow slowly (and also continually be re-evaluated) on the basis of the critical question whether we truly want to fall silent for God or rather try to place ourselves in the center again in some hidden way. The conversation with one another about each member's personal path in God is therefore central in this community and forms the primary compass on the path to God's future.

#### Form of life

- A simple life in community, in which all attention goes to God's invitation to each member to let himself be consumed by the fire of His love.
- The community (represented in the person of the prior) sets up the conditions for factually being able to travel this intensely personal path of self-emptying in love in silence and solitude.
- Prayer in general and the daily Eucharist in particular form the living heart of every Carmelite and of the community. By falling silent for God in prayer, the fire of His love can penetrate the soul and become a living spring. By praying together regularly, the Carmelites give expression to what fundamentally binds them together and makes them a community. This prayer takes shape in a fixed rhythm of prayer in which a number of the hours are prayed in community and a number privately in the cell. The community services are (as far as possible) open to the public.
- Daily reading of and meditation upon Scripture, the Rule, and the mystical tradition give us the opportunity to come into contact with people who traveled the same path in God.

Through their testimony, we come to understand ourselves in God and come to realize that we – just like these witnesses – are the temple of God's word and are called to let ourselves be consumed by this fire as a sacrifice. In this way, prayer is the ultimate fruit of our lectio.

- The chapter is the space where love or charity is practiced. It is thus the cradle of growth towards true community (brotherhood / sisterhood). However personal every member's own path in God is, as growth in love it transcends every form of particularity and has both a common origin and a common goal. By offering the safe space in which everyone can speak about his personal path with/in God in all nakedness, we give each other the possibility of opening up to ourselves and our own truth in God. At the chapter we accordingly do not tell someone what he has to do, but give him the opportunity to discover himself as he is in God's eyes.
- For us, work is always a place for learning to disappear in the activity of God's love. This is indeed why the Rule speaks of 'some work'. We have to be aware that we are but 'worthless servants' (Lk 17:10) in the great work that is called God's love, and that we ourselves are not the cause of this love. This means that not the contents of the work come first, but the attitude with which this work is done. Whatever work we do, in everything the distinguishing question must be asked whether it is a form of self-demonstration or an expression of an increasing translucence unto God.
- Hospitality, in order to let others take part in this way of becoming silent before God, with the option being offered of spiritual accompaniment.

### Realization

The Observance Ad Montem is a proposal for a renewed reflection on the roots of Carmel. This reflection does not take shape on the drawing board, but must take effect in the practice of a concrete community. Because of the declining number of Carmelites in Europe and North America, the Carmel is obliged to have the existing activities carried out by an ever smaller number of people. The question this raises is whether, with this full agenda, justice can still be done to the original charism of the Order in the Northern hemisphere. A fundamental reconsideration appears to be necessary. The Carmel in Europe should concentrate more explicitly on its core

business. The Observance Ad Montem<sup>73</sup> unequivocally chooses to prioritize a life lived out of the contemplative and mystical tradition of the Order. At the moment, this Observance does not yet have firm contours and can in principle be realized in any place where it fits in with a desire for intensification of the contemplative dimension of Carmel.

Because it is a small initiative, collaboration with other Orders seems an obvious choice. The Congregation for the consecrated life of the Vatican indeed encourages such forms of cooperation. The most obvious option is collaboration with the Discalced Carmel, because they live out of the same tradition. The search for the essence of contemplative life has a long history in Carmel. In this area we also sense a common foundation with the Cistercians. Where the contemplative dimension of Carmel is concerned, collaboration with them seems to have a strong historical foundation. In the sphere of spirituality the two Orders have greatly influenced each other. One need only think of the school of love in the Cistercian tradition and the influence that this school had on the mystics of Carmel. Collaboration with other Orders that want to give shape to contemplative life in a more explicit way is also within the bounds of possibility. Care must be taken, however, that what is sought is not a mere restoration of the past, but a new reflection on, and way of giving shape to, the contemplative ideal for the twenty-first century.

### *Possible concrete setting*

The abbot of the monks on Schiermonnikoog invites the Carmel, at this moment in time, to advance together in their new initiative which, in all simplicity, is in search of a new shape for contemplative

---

<sup>73</sup> See [www.admontem.org](http://www.admontem.org).

<sup>74</sup> The monks of Diepenveen left their abbey in 2015 to go in search of a new form of the contemplative Cistercian ideal, without the encumbrance of a large abbey with farmlands. Because of this move, they have to start from zero. The main thing for them is their own wounding by God and the necessity to stay with this in silence and prayer. They are looking for a form of life that protects and cultivates this, in all its vulnerability. By rereading their Rule they hope to give new shape to this life on the basis of their tradition, in a society in which the importance of this wounding is in danger of being forgotten because of hardening. The latter also indicates, in everyone's firm belief, the necessity and the importance of this form of life, which is a living reminder of the activity of God in our existence.

religious life in a small community.<sup>74</sup> The flexibility, openness, and fraternity of this group of four brothers makes collaboration a practicable option. At this time the most obvious course of action would be to begin an experimental Carmelite community in cooperation with them (experiment Schiermonnikoog). In this way, the Observance Ad Montem can search out a first, concrete form in Carmel. Collaboration with the Cistercians is considered as an enrichment, since both Orders place the contemplative ideal in the center of their charism and each have different emphases. For both the Cistercians and the Carmelites, this joint experiment thus aims to be an exploratory form which is realized in continual conversation and openness. In this way, it forms an actualization of religious life that listens to the deep spiritual hunger in the current culture and purposes to be an invitation to others to fall silent for the mystery of God's address in the concrete context of their life.

The intended experiment of a small Carmel on Schiermonnikoog aims to search for the essence of the contemplative Carmelite ideal in a semi-eremital setting. For this reason, it is important that despite the collaboration, both communities retain and strengthen their own character. The experiment Schiermonnikoog expressly wishes to offer brothers and sisters from other Provinces the opportunity to join in its life and reflection on the essence of contemplative life in the twenty-first century.

### A future full of hope

The Observance Ad Montem might be rather small and insignificant as a proposal for religious life in the twenty-first century. Indeed, it is not the proposal of an ideal form that resolves all problems, but simply the invitation to reinvent religious life in a creative and open way, so that it can once again become a search for liminality in a world that is obsessed by anxiety and blind self-centeredness.

In a message to the XXV General Assembly of the Spanish Conference of religious men and women (CONFER),<sup>75</sup> Pope Francis highlighted a future full of hope, if we are attentive to the "kairos" of this very moment of decline and uncertainty. Religious life seems to become insignificant in a secularized world that has forgotten "the

---

<sup>75</sup> Libreria Editrice Vaticana, 5 November 2018.



school of love” proposed by the Gospel. In this narcissistic culture, where the human being considers himself the center of reality, religious life might propose to enter the liminal space in order to rediscover the essence of humanity: the vocation to love each human person in an unconditional way. The God of our Christian faith is teaching us this divine Love day and night, and is transforming our inevitably conditional human love.

The Lord gives us hope with His constant messages of love and with His surprises, which can sometimes leave us disoriented, but help us to leave behind our mental and spiritual limitations. His presence is that of tenderness, which accompanies us and involves us.

We, as human beings, are imprisoned in our urge for survival. On that basis, we construct a habitable world that guarantees security and freedom for everybody. However, human society is bound to a spirit of conditionality and of *do ut des*, where love easily becomes a medium of exchange instead of a free gift to the beloved. Real love can only be learned in the liminal space, where God’s overwhelming tenderness confronts us with the divine logic of unconditionality. His love surprises us, because we are unable to imagine how His eyes render us lovable, independent of our limited achievements. God’s love is essentially disorienting, because from a human, conditional perspective it is crazy.

No effort should be spared in serving and encouraging (Spanish) consecrated life, so that it lacks neither grateful memory nor an outlook towards the future, as there is no doubt that the state of religious life, without hiding uncertainties and worries, is full of opportunities and also of the enthusiasm, passion and awareness that the consecrated life today makes one feel.

The memory of so many brave and holy predecessors fills us with optimism and gratitude, but they also give us a future-oriented view because their legacy is inspiring us to imagine new and creative forms of a life in total surrender to God, suited to the twenty-first century. As long we remain focused on the mere continuation of the past and of a proven lifestyle, we will encounter many uncertainties and worries because it has lost its obviousness and social standing and appreciation. Although an outlook towards the future will also entail insecurity and vulnerability, it releases in us the fire of enthusiasm and passion to invent a fresh and unimagined format of religious

life.<sup>76</sup> We will become aware that the Lord has chosen us as instruments to create new liminal spaces where people will day and night be confronted with the experience of Christ, His Word of unconditional Love.

We know the difficulties that religious life faces today, such as the diminution of vocations and the aging of its members, economic problems and the challenge of internationality and globalization, the snares of relativism, marginalization and social irrelevance; but in these circumstances we raise our hope to the Lord, the only One who can aid and save us

There is no doubt that the traditional forms of religious life are confronted with huge problems which seem to indicate the end of a wonderful period of spiritual strength and expansion to new countries and cultures. Is this the sign that they have reached their expiration date and can be relegated to a distant past, only recorded in history books? Or is the challenge rather that we have to discover that religious life was never the product of pure human endeavor and commitment, so that we have to contemplate once more how the Lord inundates us 'with His constant messages of love and with His surprises'. The future of religious life will always remain the unforeseen revelation of the divine presence and tenderness in the liminal space, where God confronts us with His design of a new world in the continuous process of *lectio divina*.

This is a great challenge: to be with young people so as to spread with them the joy of the Gospel and of belonging to Christ. Bold men and women religious are needed, able to open new paths and an approach to the vocational question as a fundamental Christian option... Any moment and circumstance can be transformed into a "kairós"; one must be attentive to recognize it and live it as such.

The future of religious life does not belong to religious who are full of themselves and proud of their glorious past, who think that nothing has changed and there is no need for fundamental renewal. The time of superficial and external renewal of old forms after Vatican

---

<sup>76</sup> See CLAIRE DUMONT, *Vivre en Dieu. Propos sur la vie religieuse au XXI<sup>e</sup> siècle*, Médiaspaul, Paris – Montréal 2021. Translations in English, Italian and Dutch are published on [www.admontem.org](http://www.admontem.org).

It apparently did not result in the necessary processes of inner transformation, which might once again identify God as the only center of religious life. Therefore, bold men and women are needed who have the courage to walk on unbeaten paths, where young people may discover their own vocation and the joy of 'belonging to Christ' without copying the insights of their predecessors in religious life. Their own experience of Christ and good spiritual accompaniment will help them to recognize the "kairos" of their vocation and to live it in openness and freedom.

The reality that we have to live requires answers and bold decisions in the face of these challenges. Times have changed and our answers must be different. I encourage you to give an answer, both to structural situations that require new forms of organization, and to the need to go out and look for new presences to be faithful to the Gospel and to be channels of God's love.

Young people should not be forced to embark on a moving train on well-trodden paths established by tradition, which are in fact crumbling. They have to enter the liminal space of God's overwhelming presence revealed in their own life and circumstances by reading the Gospel, in order to become 'channels of God's love' in the present time. From the perspective of the traditional forms, the future religious life will be liminal.

## 5. CONCLUSION

In this article I have only presented some forms of religious life as examples. The purpose was to focus on the phenomenon of religious life as, essentially, a search for liminality. In the Church and in human society, we always see the tendency to guarantee stability and development by creating conventions and structures, able to welcome new generations in a well-defined architecture and identity. As human beings, we need a simple and convenient physical – but particularly social and psychological – context, offering safety and peace to mature as full participants in the ecclesial and societal fabric. This fundamental need inevitably favors structures, conventions, and rules to maintain the architecture and the logic of a habitable world, in which everyone may participate as a full-fledged member. Our habitable world is, therefore, a structured world. Nevertheless, in

order to mature and develop as an autonomous person with an independent role and function within the social fabric, a liminal space is needed where we are confronted with the symbolic system that lies at the heart of this social or ecclesial model.

In human society, this liminal space may take shape in schools and universities where young people are introduced to the fundamental values and ideas which form the basis of their society and culture, and of human knowledge. During adulthood, a sound balance is needed between the requirements of work, family life, and social structures on the one hand, and on the other hand the liminal space of time for leisure and personal freedom, which in practice might take the shape of sports, weekends or holidays, and all sorts of cultural activities, including religious ones. This balance has physical, social, psychological and – not to forget – spiritual aspects.

In the religious or ecclesial architecture, this liminal space may take shape in moments of meditation or contemplation, reading the Bible or holy texts, in experiences of immersion in the spiritual tradition or of confrontation with charismatic figures (present or past), in liturgy and pilgrimages, in all sorts of devotions or religious practices, but also in sites, churches or holy buildings, and of course monasteries. In our Christian tradition, all forms of religious life have a special place because they are focal points of the liminal experience of the essence of Christianity. Normally, they started from an intense and awe-inspiring experience on the part of founders or charismatic leaders, bearing witness to their encounter with God and to their specific vocation. Often the quick influx of followers or disciples obliged them to transform the spontaneous and still fluid movement into a stable architecture with a formal and approved rule or constitutions, buildings or sites, clothes, and a distinctive identity. The danger of this inevitable transition is that structure may prevail over antistructure. Nevertheless, the memory of its origins will again and again prompt reforms, adjustments in line with the changing culture, and processes of returning to the sources. In its essence, religious life remains a search for liminality in order to live in total surrender to the overwhelming divine Presence, standing before God's Countenance. However, practical regulations, inevitable adaptations to the surrounding civil society and laws, to economic requirements for living and housing, ecclesial obligations, and even Canon Law, all force us to create a safe and lasting architecture of structures to guarantee the continuation of the religious group. Although necessary and justified, this emphasis on structures and practical solutions might be at the expense of the all-encompassing liminality which guarantees the essence of religious life.

At the present moment, new questions are being posed to religious life in a rapidly changing world. And yet, all religious have to remain true to the one question that precedes and underlies all questions. This is a timeless question that is asked of every human being from eternity: "Do you dare to surrender to the unconditional Love of God that gazes you into existence?" In this way, Love itself sets all religious and all forms of religious life on the path to an unknown yonder. On this path, they are equipped with nothing but their vocation to imitate Christ. Many generations have preceded them, but the fundamental question always remains new and deeply personal. No one can outsource the answer to someone else or to a predefined tradition, however tempting this may be. Religious life, as, essentially, a search for liminality, has to remain conscious of walking on an ever unbeaten path. This means going in search of the essence of religious life as a life proceeding from God. Therefore, the consequences of this personal encounter with God in the liminal space have to be implemented afresh in structures each day. Again and again, religious life has to be reinvented by letting itself fall into the abyss of divine Love, without the safety of a predefined plan or of the regulations of Canon Law. Instead of clinging to traditional and fixed structures, to old and overly large buildings, and to hopes of restoring religious life in its old glory, we have to take a step forward, listening to God's Address that, in the liminal space, invites us to conform to His will for the twenty-first century.



LA FRATERNITE DU CARMEL EN AFRIQUE  
UN CHARISME A L'EPREUVE LOCALE DANS UN MONDE GLOBAL

JEAN-MARIE DUNDJI BAGAVE O.CARM.

**Préambule**

*La problématique*

La fraternité du charisme du Carmel, un patrimoine de fond et forme séculaire, reçue en Afrique, s'embête de notre temps. L'un ou l'autre de ces frères concernés la conçoit avec des paramètres locaux ethnico-géopolitiques, pendant que ces paramètres sont même très entamés par des logiques indues de la globalisation. Cette dernière a des aspects positifs, mais avec beaucoup d'aléas, tel que la valorisation de l'homme à fonction de l'avoir, à ne pas mettre en pratique tel quelle, sous peine de s'autodétruire en tant que créature de Dieu.

Qu'on le veuille ou qu'on ne veuille pas, le charisme du Carmel est déjà implanté en Afrique. Il convient cependant de revenir au contenu de la bibliothèque de la tradition de l'Eglise et du Carmel portant des enseignements de pointe sur ce thème de fraternité pour l'actualiser. Car ce contenu est effrité par un nouveau contexte d'une culture autrement nouvelle. Une mise en jour est toujours nécessaire.

Jésus lui-même a dû donner un nouveau contenu au vocable de la fraternité quand il interpella les juifs : « qui est mon frère, qui est ma mère ? ». Il leur répondit en disant : « c'est celui qui écoute la parole et la met en pratique ». <sup>1</sup> Et pour les Carmes, qu'est-ce que c'est la fraternité, qui est son frère selon le charisme du Carmel ? Il est temps de fixer les opinions divagantes de sens sur la pertinence de

---

<sup>1</sup> Lc 8,19-2. Pour l'interprétation biblique, lire, par exemple, TONI R., « *Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli* ». *La prospettiva di Gesù sulla famiglia*, in: Horeb, 78/3(2017), 39-47.

cette réalité du charisme des Carmes en Afrique où, déjà chacun est frère de l'autre, avec un soubassement anthropologique contextuel propre.

En ce continent, il existe une multiplicité des cultures, locales et globales, qui s'entrechoquent. L'homme se trouve cultivé par toutes les cultures et, en même temps, il n'est cultivé par aucune culture ! En fait, les Carmes africains ont la responsabilité historique de la gestion de ce patrimoine dans leur contexte propre ; car à son sujet l'histoire les jugera dans le futur de l'homme et de Dieu.

Notre réflexion est une analyse provocatrice, visant la mise sur pied d'un *propositum* de la qualification africaine de la fraternité carmélitaine qui vit et traverse une saison de crise. La saison de la qualité de la fraternité reflourira avec la force sincère qui dénonce et annonce les aléas. Sans une vue perçante, sans une parole de courage du Carme prophète, la fraternité africaine risque de rester sur la crique, sans réparation, et ce fondamental anthropo-théologique du charisme du Carmel sera trahie. Il est impérieux de dire non à la trahison ; non à Judas !

## 0. INTRODUCTION

### *0.1. Le charisme du Carmel face à l'inversion des valeurs*

La présence du charisme du Carmel en Afrique est à l'âge de la responsabilité. Les frères, malgré le poids de leur humanité, en ont la conscience. Cette conscience s'exprime déjà concrètement dans le difficile processus, tant de la recherche d'un modèle africain de formation de leurs candidats, du souci de l'insertion pastorale propre dans les Eglises locales que des efforts de la prise en charge matérielle.

Cependant, la fraternité orante et prophétique au milieu du Peuple doit affronter des défis, particulièrement, la pauvreté anthropologique des africains : la non-considération des valeurs propres à leur juste appréciation, l'inversion profonde des valeurs tel que la solidarité familiale, problème économique généré par une situation socio-politique mal gérée, une intrusion brutale des valeurs inauthentiques dans la vie africaine que, d'ailleurs, le Pape Benoit XVI appelle « les déchets toxiques »<sup>2</sup>. Etc.

---

<sup>2</sup> Pour ces données du Pape Benoit XVI, se référer à : <http://www.lexpress.fr/infos/benoit-xvi, htm>.



## 0.2. *Le Carmel en Afrique dans le contexte actuel*

En effet, le Pape Benoît XVI ouvrit le synode africain d'octobre 2009 en dénonçant le matérialisme et l'absence de valeurs morales de l'Occident qui, a-t-il dit, contaminent le continent le plus pauvre de la planète comme des déchets toxiques (Reuters/Alessandro Bianchi). Dans son homélie, il a justement comparé l'Afrique, où il s'est rendu juste avant, à un poumon spirituel risquant d'être attaqué par ce qu'il a qualifié de « virus du matérialisme et de l'intégrisme religieux ». Il le précisa en disant : « Il ne fait aucun doute que jusqu'à maintenant, le monde occidental *“a exporté et continue d'exporter ses déchets toxiques spirituels qui contaminent les peuples des autres continents, en particulier ceux d'Afrique”* ». Il enfonça le clou en affirmant : *“En ce sens, le colonialisme, qui est révolu sur le plan politique, n'a jamais vraiment pris fin complètement”*.

Déplorant, à ce propos, l'exploitation des immenses ressources de l'Afrique, le pape a aussi dénoncé l'intégrisme religieux qui, selon lui, est mêlé à des intérêts économiques et politiques. Il affirme, en ce sens : *“Des groupes suivant différentes croyances religieuses se propagent sur tout le continent africain (...) enseignant et pratiquant non pas l'amour et le respect de la liberté, mais l'intolérance et la violence”*.<sup>3</sup>

En fait, à voir de plus près, le domaine de la vie consacré même n'y échappe pas. Car, avec l'implantation du charisme s'implante concomitamment la culture des missionnaires, valeurs et non-valeurs. Est-il inutile de rappeler qu'en chaque tradition culturelle il existe la flamme et la cendres ? Tout cela influence les valeurs authentiques qui faisaient la dignité identitaire des africains. Ainsi, cette dignité africaine originale est fortement entamée et se désagrège à chaque rencontre avec les cultures plus fortes que celles de l'Afrique.

En ce sens, comme nous le suggère l'intention de ces propos et propositions du début, les Carmes, eux aussi, traversent en Afrique une situation de crise, justement celle de la fraternité, où déjà se vivait des valeurs de la fraternité traditionnelle africaine. Le charisme des Carmes est venu avec sa logique de fraternité. Le système de la globalisation y injecte en plus sa logique de la fraternité artificielle fondée sur des valeurs matérialistes tout à fait labiales. Toutefois, personne ne devrait exagérer cette considération, même pas les Carmes,

---

<sup>3</sup> Pour ces données du Saint Père, se référer à : <http://www.lexpress.fr/infos/benoit-xvi, htm>.

croquant que cela le concerne seul, car la crise est mondiale. Notre visée se formulera mieux ainsi : « Aller à la fraternité du carmel en Afrique, au-delà de l'épreuve ethnique, dans un monde global : Propos et propositions pour la qualification ».

### 0.3. *De quoi s'agit-il justement pour les Carmes ?*

Le problème se situe dans le contenu de l'expression frère qu'utilise chaque africain. Au fond, selon l'esprit originel du charisme du Carmel, c'est le « être frère » qui fait la fraternité<sup>4</sup>. C'est pourquoi, tout ce que le frère fait doit se lire à la lumière de son « être-frère ». Il est l'homme en relation constructive.

En Afrique chaque humain est de quelqu'un, dans sa veine circule un sang porteur des valeurs génotypiques propres, capables de relation axiologique. Il importe, en fait, de souligner qu'il existe l'élément vertu dans la fraternité africaine. Cette vertu est innée en chaque sujet qui ne peut pas ne pas se sentir être frère-avec. Le solipsisme est une négation de l'ontologie de frère et de la fraternité. Elle est fondée sur la souche ancestrale et se ramifie dans la parenté, qui peut être de sang ou d'alliance. Pour le chrétien elle est plus profonde.

La foi au Christ enrichit cette fraternité anthropologique. Dynamique et librement accepté, la fraternité du Christ, Nouvel Adam, avec les hommes transcende tous les liens de parenté. Jésus Christ est le *God-Man* qui, en vertu de son union hypostatique est établi comme notre frère et notre Médiateur entre le Père céleste et les hommes. Grâce à sa nature théandrique, le Christ est potentiellement Frère et Médiateur de tout être vivant. La fraternité de l'Ancêtre est limitée à ses descendants. Elle est statique et acquise sans choix délibéré. L'Ancêtre n'est qu'un homme. Son rôle médiateur n'est pas universel. La fraternité christologique comprend celle anthropologique et la transcende en même temps.

Cette fraternité se vit, chaque fois, dans un contexte donné où elle doit être la valeur constructive des Carmes. Ainsi, dans le contexte de la globalisation, la fraternité africaine et la fraternité carmélite, harmonisées sur la souche de la grâce de la vocation religieuse,

---

<sup>4</sup> Pour BAUDRY J., *Solitudine e fraternità alle origini del Carmelo*, in *Presenza del Carmelo*, 30(1983)30-47, cette fraternité comprend l'égalité, le partage, la participation et la communication et qu'il n'y a pas de fraternité de qualité sans solitude.

devraient devenir une valeur constructive de vie évangélique et non pas de crise social ou ecclésiale nocive de la vie d'enfant de Dieu.

Justement, pour pouvoir répondre à un défi de ce genre, en 2015, par exemple, l'assemblée des Carmes du Congo-Zaïre souligna la réalité de la situation de crise du Carmel du Congo<sup>5</sup>. Il est vrai, disait-elle, qu'il y a des « problèmes des Carmes en RDC à diagnostiquer ». C'est pourquoi, notre réflexion prend ce genre de propos à compte et le ré-propose à lecture pour une analyse qui cherche solution qualitative de la présence du charisme du Carmel en Afrique. La fraternité incarnée de la Règle du Carmel est la clé de qualification de la fraternité du Carmel en Afrique. Toutefois, comprenons-nous bien sur le sens qualitatif du terme fraternité, réalité très sensible du charisme des Carmes. Repartons d'une analyse diachronique du terme frère et fraternité.

## CHAPITRE PREMIER : SEMANTIQUE DIACHRONIQUE DU FRERE ET FRATERNITE

### I.1. Fraternité préchrétienne

Le mot frère ou fraternité était déjà employé dans la langue grecque et romaine préchrétienne. Platon appelait frères les citoyens d'une ville, fils d'une mère commune ; l'arrière-fond était mythologique<sup>6</sup>. A partir de l'époque hellénique, les princes se donnaient le titre de frère, et cela avec un arrière-fond sacré. Les romains, sans quelque fond mythologique, l'ont employé pour désigner les peuples apparentés<sup>7</sup>. Cependant, dans ces deux mondes, il y avait aussi la coutume de nommer un ami frère. En ce sens, la fraternité était un type de la véritable amitié<sup>8</sup>. On retrouve, à ce propos, par exemple cette question chez Quintilien qui a dit : "*quae potest amicitia esse tam felix, quae imitetur fraternitatem?*"<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> Cfr: Vè ASSEMBLEE COMMISSARIALE, *Notre esprit d'appartenance dans l'assiduité et la fidélité aux exigences de la vie carmélitaine*, Muhito 27/04-01/05 2015, pp. 8-10 : « Contextes ; ecclésial, du Carmel ».

<sup>6</sup> PLATON, *République*, III, 415.

<sup>7</sup> CICERON, *Lettres à Atticus*, I, 19,2 ; CESAR, *De bello gallico*, I, 33,2 ; VIRGILE, *Géorgiques*, II, 510.

<sup>8</sup> JULIUS PAULUS, *Digeste*, I, 28, tit.5, frag.59 ; XENOPHON, *Anabase* VII, 2,25-38.

<sup>9</sup> QUINTILIEN, *Declamatio*, 321, 5.

Ainsi, le sommet du développement préchrétien de l'emploi du terme frère se retrouva chez les stoïciens qui le placèrent dans les cultes à mystères de l'autre<sup>10</sup>. Chez eux, la connaissance de la paternité universelle du Dieu créateur éveilla le désir de la participation de tous à l'illumination, car le mystique est celui qui a reçu la lumière de la vraie connaissance. Et Epictète affirma que tous les hommes sont frères, puisqu'ils tirent leur origine de Dieu, ce qui fait que l'homme n'est ni athénien, ni corinthien, ni romain, mais "cosmos" et fils de Dieu<sup>11</sup>. Dans tous ces textes il y a l'idée de Dieu et de filiation, mais de caractère naturaliste, différent de la conception chrétienne. Cependant les cultes à mystères de l'époque développèrent l'idée de fraternité dans tout un autre sens en mettant l'accent sur le particulier. Ainsi, dans chaque communauté se vérifia une nouvelle famille spirituelle; ceux qui avaient suivis l'initiation sont devenus tous de la même parenté<sup>12</sup>.

## I.2. Fraternité dans l'Écriture Sainte

Dans l'Ancien Testament c'était un usage courant que d'appeler "frères" les coreligionnaires<sup>13</sup>. Dans la conscience c'était ici la communauté de religion qui l'emportait sur la communauté de sang. Le frère était le prochain, le *plesion*. Kittel souligne que chez eux il existait une éthique selon laquelle les frères qui habitaient ensemble dans la concorde étaient comme des dons précieux du rafraîchissement, l'huile odorante et la rosée d'été qui ranime la terre desséchée<sup>14</sup>. Si avant, dans les psaumes, il y avait question des frères selon la chair et vivant ensemble sur base de l'héritage anthropologique commun et indivis, plus tard, dans le Cantique des montées, la conscience des israélites s'était transformée en fraternité du peuple d'alliance, habitant ensemble dans la communauté fraternelle bénie de Yahvé pour la vie éternelle. C'est ainsi que les adeptes de Qumram se considérèrent tous des frères<sup>15</sup>. L'idée de fraternité dans l'Ancien Testament s'est

<sup>10</sup> SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 95, 52; MARC AURELE, *Pensées*, II, 1 et VII, 13.

<sup>11</sup> EPICTETE, *Entretiens*, I, 9, 1-6. 13; III, 22.83.

<sup>12</sup> *Corpus Inscriptionum Latinarum*, 6, Berlin, n. 406. 727. 2233.

<sup>13</sup> EX. 2,11; Lv. 10,4; Dt. 15, 3.12; Jg. 14,3; Ps. 49,20; Jr. 22, 18-19.

<sup>14</sup> Cfr. H. Von Soden, in: KITTEL, t.1, 145.

<sup>15</sup> RATZINGER J., *Fraternité*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, V, Beauchesne, Paris 1964, col. 1143.

donc liée finalement à l'alliance et non pas tant à la fraternité de sang, ni à celle mystérique.

En tout cas, dans le Nouveau Testament., nous retrouvons d'abord sur les lèvres de Jésus lui-même l'usage de fraternité au sens juifs de compatriote et de coreligionnaire<sup>16</sup>. Puis, on retrouve un deuxième groupe des textes qui désignent par frères les disciples du Christ<sup>17</sup>. Dans les douze, c'est un nouveau peuple de Dieu qui se dessine comme un peuple des frères, une nouvelle grande fraternité qui doit remplacer l'ancienne fraternité. C'est d'ici qu'on retrouve la conception chrétienne de fraternité comme ceux qui font la volonté du Père<sup>18</sup>. Celle-ci est la vraie parenté. Ainsi celui qui abandonne sa parenté terrestre et ses biens, "à cause de moi et à cause de la Bonne Nouvelle", reçoit le centuple avec persécutions. Et Jésus s'identifie avec les plus petits de ces frères à servir<sup>19</sup>.

Dans le reste du Nouveau Testament les textes plus fondants du christianisme primitif se trouvent dans les Actes des Apôtres<sup>20</sup>. Le terme Frère, désigna alors « celui qui partage la foi chrétienne », se répand et s'accomplit dans la mesure même où l'Eglise en voie de formation se détache de la communauté raciale d'Israël et acquiert une entité indépendante qui se complète en elle-même<sup>21</sup>. Les effets de cette détermination, à savoir du terme *adelphos* chrétien, sont double : d'abord, il faut abattre les barrières de séparation et enraciner profondément la conscience d'unité spirituelle qui embrasse, au-delà des frontières humaines, ceux qui sont devenus frères dans la foi en Jésus-Christ<sup>22</sup>. Ensuite, il faut tenir compte de la règle morale de service selon laquelle cet appel reçu n'est pas un privilège, car ceux-là sont seulement des frères<sup>23</sup>. Le deuxième effet, c'est que "la conscience d'être frères conduit à une certaine séparation par rapport à ceux du dehors<sup>24</sup>. Les conduites à tenir sont : la prudence, l'indépendance, amour de service, se montrer des vrais bienfaiteurs. Et ce fut un mouvement de séparation discrète fondé sur les enseignements du Christ.

<sup>16</sup> Mt. 5,22. 24. 47 ; 7,3-5 ; Lc. 17,3.

<sup>17</sup> Lc. 22,32 ; Mt. 28,10 ; Jn. 20,17 ; 14,2 etc.

<sup>18</sup> Mc. 3,31-35.

<sup>19</sup> Mc. 10,29-30 ; Mt. 25, 31-46 ; Lc. 10, 30-37.

<sup>20</sup> Ac. 2,29.37 ; 7,2 ; 13,15. 26 ; 22,1.5. ; 28,17.

<sup>21</sup> RATZINGER J., *op.cit.*, col. 1146.

<sup>22</sup> Cfr. Ga. 3,27-28 ; Col. 3,10-12.

<sup>23</sup> Cfr. Mt. 18,6-35 et 23,8-11.

<sup>24</sup> 1Th. 4,12 ; 1Cor. 5,12-13 ; Col. 4,5.

### I.3. Chez les Pères de l'Eglise

Chez les premiers Pères, il est question de la fraternité chrétienne. Le mot "frère" va de soi pour se désigner entre chrétiens. Alors, fraternité va désigner l'Eglise, une communauté de foi<sup>25</sup>. Ainsi, les Pères vont soutenir que le point de départ et fondement interne de cette fraternité c'est le baptême. L'accent sera mis dès lors fortement sur l'idée de la nouvelle naissance, grâce à laquelle l'homme reçoit Dieu comme Père et l'Eglise comme Mère. Le nouveau-né est fils adoptif de Dieu et frère du Christ<sup>26</sup>. L'intention c'est qu'il doit vivre de l'Esprit qui illumine la conscience de fraternité. Il est un devoir spirituel de vivre en frère. Ce devoir oblige à ne pas se conformer aux païens qu'il faut, au contraire, illuminer par son comportement, car les frères sont le sel de la terre.

Mais, au temps de Saint Cyprien, dans la pratique ecclésiale il eut un rétrécissement de l'idée de fraternité. S'il emploie frère en s'adressant individuellement à quelqu'un, il désignait seulement les évêques et les clercs<sup>27</sup>. L'emploi de frère tendra alors à disparaître pour désigner l'Eglise locale et passa pour désigner la communauté des moines. Le moine est frère<sup>28</sup>. Ainsi, quand Saint Jérôme dit, par exemple, *te universa fraternitas salutatur*<sup>29</sup>, il s'agit d'une Eglise, mais surtout de sa communauté d'ermites à qui il s'adresse précisément, en disant : *omnis quoque fraternitas, quae nobiscum Domino Salvatori servire conatur*<sup>30</sup>. Ainsi, frère et fraternité désigna chaque moine ou clerc appartenant à une communauté ou fraternité. Saint Augustin, en tenant beaucoup à la construction de cette fraternité, arriva à parler même des "faux frères" à supporter pour le bien de la paix et pour garder l'unité. L'idée de *tolerare pro pace* devint ainsi une des conditions essentielle de leur existence. Saint Augustin discuta même de cette condition avec les donatistes<sup>31</sup>. Les frères, parce qu'ils prient le *Pater Noster*, doivent se pardonner. Celui qui hait son frère est homicide. Il prescrit, en effet : "évittez toutes contestations ou finissez-les promptement, de peur que la colère dégénérant en haine ne fasse une poutre

<sup>25</sup> CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, II, 9,41,2; ORIGENE, *De oratione*, 15,4; TERTULLIEN, *Adversus Marcionem*, I, 1,1, in: *PL.*, 2,246b; IRENEE, *Adversus haereses*, II, 31,2, in: *PG*, 7,825.

<sup>26</sup> USTIN, *Apologie*, I, 65, in: *PG*, 6, 428; TERTULLIEN, *De baptismo*, 20, 5, in *PL.*, 1,1224; ORIGENE, *De oratione*, 15,4.

<sup>27</sup> CYPRIEN, *Epistola* 53, in: *CSEL*, 3, 1871, 620.

<sup>28</sup> BASILE, *Regulae Brevius Tractatae*, 104, in: *PG.*, 31, 1153c; GREGOIRE DE NAZIANZE, *Epist.*, 233.

<sup>29</sup> JEROME, *Epist.*, 99, 2, in: *PL.*, 22, 813.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 134, 2, 1162.

<sup>31</sup> AUGUSTIN, *Contra Litteras Petiliani*, II, 76, 170, in *PL.*, 43,311.

d'un fétu de paille et ne rende l'âme homicide"<sup>32</sup>. Il s'appuie ici en citant le précepte de Saint Jean qui condamne ce cas en disant : "celui qui hait son frère est homicide"<sup>33</sup>. Cependant, si la vie du frère devenait un scandale, il fallait la correction fraternelle.

## Conclusion

Selon les Saintes Ecritures, le terme frère, fraternité, *adelphos*, chez les peuples juifs, signifiait d'abord les compatriotes ou les coreligionnaires. Puis, dans le nouveau testament, au-delà de la parenté de sang, il va signifier ceux qui écoutent la Parole du Christ et font la volonté du Père. Les Pères vont situer l'origine de cette nouvelle parenté ou fraternité dans le baptême. C'est cette insertion qui a lieu dans une mystagogie où l'Esprit illumine la conscience des frères pour vivre nouvellement par rapport à la vie des païens. Avec les enseignements des Pères (Basile, Jérôme, Augustin...), le terme désigna les membres des communautés des moines ou des ermites. Ici, ces frères avaient une loi interne de vivre cette fraternité : la tolérance, le comportement juste par rapport aux gens de l'extérieur, le service, pas de haine. Sinon, il fallait la correction fraternelle<sup>34</sup>. Les grandes Règles et la tradition en parlent. La Règle du Carmel en parle au chapitre quinzisième. Ce qui nous intéresse ici c'est le fait que notre Règle appelle les Carmes explicitement *fratres*.

## CHAPITRE DEUXIEME : FRERE-FRATERNITE DANS LA REGLE DU CARMEL

La Règle des Carmes s'adresse expressément au *frater*. Elle emploie ce terme dans son sens propre à Albert<sup>35</sup>. Le mot *frater*, *fratres* y rentre 7 fois. Il désigne cinq fois tous les membres, une fois le frère-Prieur et une fois le frère-économiste. A part cela il n'y a pas d'au-

<sup>32</sup> Règle de Saint Augustin, 14, in *Règles des moines*, Seuil, Paris 1982, 47.

<sup>33</sup> 1Jn. 3,15.

<sup>34</sup> Je juge qu'il n'est pas nécessaire de parler ici de la correction fraternelle, car, de par leur formation du noviciat ou lectures, les destinataires premiers en sont bien informés.

<sup>35</sup> Cfr. respectivement, Règle, 5 : "et fratribus videbitur expedire" ; Règle, 6 : « et de assensu aliorum fratrum... » ; Règle, 8 : « Nec liceat alicui fratrum,... » ; Règle, 12 : « Nul-lus fratrum aliquid... ; id est per fratrem ab eodem ad idem... » ; Règle, 22 : « Tu autem, frater B. ... » ; Règle, 23 : « Vos quoque, caeteri fratres... ».

tres distinctions, sauf le cas du chapitre onzième qui distingue les « clercs » et les autres (*Hii qui horas canonicas cum clericis dicere norunt... Qui eas non noverunt*), non nommés. Dans le titre de la transcription de *Quae honorem*, le Pape Innocent IV a écrit : *Priori et fratribus heremitis de Monte Carmeli*<sup>36</sup>. C'est aussi le plus ancien titre de l'Ordre, c'est-à-dire *frères ermites*.

Donc, il est vrai que « "Frère" est le *nom nouveau* (ou du moins devenu officiel) qu'Albert utilise. Toute la formule du discours de la Règle montre qu'il ne s'agit pas d'un titre générique, mais d'une utilisation spécifique et authentique pour un projet de fraternité et de "*koinonia*" (communions), qui se reflète jusque dans le vocabulaire. »<sup>37</sup> Mais quel est en fait le background de ce terme dans la Règle du Carmel ?

## 2.1. L'arrière-fond

L'arrière-fond de ce terme dans la Règle des Carmes se trouverait, par exemple, selon l'étude de Vincenzo Mosca, dans *Consuetudines Mortarienses* ou la *Regula* des Mortariens (*Regula Sanctorum Patrum...*) où le terme revient au moins 8 fois<sup>38</sup>. Dans la règle des humiliés sur laquelle Albert a dû travaillé avant de venir à Jérusalem, sur 45 chapitres de la *Regula* du premier et du second Ordre des Humiliés, le vocable *fratres*, *fratrum*, *frater* et ses dérivés rentrent au moins 62 fois<sup>39</sup>. Ainsi, partant de ce fond avec lequel il fut en contact, l'auteur qui donna le sens carmélitain au mot et la réalité *fratres* c'est bien le patriarche Albert. Si bien que, selon l'interprétation du Père Secondin Bruno, "*He(Albert) had a role of affective orientation, because in using the word « brothers » (fratres), he channeled the feelings of the « hermits » in the direction of a warm, shared fraternity*"<sup>40</sup>.

Alors, du point de vue ecclésial, il est lieu d'affirmer que d'après la Règle du Carmel, l'adhésion à l'Eglise, chez ces *fratres heremitae*, était cordial, confiant, sans agression. Ils acceptaient la tradition spi-

<sup>36</sup> Cfr. *Regestum Vaticanum*, 21, f. 465v.

<sup>37</sup> SECONDIN B., *La Règle du Carmel. Un projet spirituel pour aujourd'hui*, éd. Parole et silence, Nantes 2014, 132. C'est l'auteur lui-même qui souligne « nom nouveau ».

<sup>38</sup> Cfr. MOSCA V., *Alberto Patriarca di Gerusalemme. Tempo, vita e opera*, Roma 1996, 561-597.

<sup>39</sup> Cfr. ZANONI L., *Gli umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i comuni nei secoli XII-XIII*, Milano 1911, 352-370.

<sup>40</sup> SECONDIN B., *What is the heart of the Rule?*, in: MULHALL M. (Ed.), *Albert's way. The first North American Congress on the Carmelite Rule*, Roma / Barrington, Illinois 1989, 99.



rituelle, l'organisation de la prière et de l'ascèse, le discernement des pasteurs, les grandes valeurs vitales de l'identité chrétienne. Toutefois, la *forma ecclesiae* qu'ils incarnaient ne suivait pas les catégories « ecclésiastiques » émergentes du temps qui étaient celles de la centralisation, du contrôle, de la cléricisation et de la compromission avec le pouvoir temporel ou de l'institution sacralisée. A l'époque, c'était là le centre du pouvoir et de la richesse.

## 2.2. Un choix contre culturel

C'est l'époque au cours de laquelle s'imposa un raidissement sclérosant en beaucoup des domaines. A ce moment-là de nombreux groupes sentaient le devoir de résister à ce schéma rigide. C'est pourquoi ils s'opposaient à la mentalité dominante. Aujourd'hui on dirait qu'ils faisaient le choix d'une contre-culture. Dans les pays d'origine de ces *frères ermites* (Angleterre, Provence, Chypre, Sicile) les groupes des laïcs souhaitaient un retour visible à une Eglise plus pauvre, plus fraternelle, messagère de paix et de liberté, respectueuse de la diversité et de la sensibilité de chacun. Justement, une partie de ces « laïcs en pénitence » et des pèlerins, originaires de ce contexte culturel, réunis au mont Carmel, devint frères ermites, sans oublier pour autant leur idéal de départ. Bien plus, ils en firent un programme de leur vie<sup>41</sup>.

## 2.3. Un projet ecclésial

La Règle du Carmel démontre qu'ils voulaient et croyaient en une Eglise de communion, pauvre et libre dans la fidélité ; une Eglise qui écoute, prie et accueille, qui célèbre et se purifie, une Eglise qui aime réellement, souffre et sert. Autrement dit, une Eglise qui attend le Seigneur qui vient, mais qui sait « courir à la rencontre » du monde nouveau qui frappe à la porte. Il s'agit d'une Eglise qui, selon sa propre spécificité, conserve la sagesse des générations des spirituels, mais qui sait en même temps s'inculturer dans des nouveaux contextes. Dans la règle, il y a une tendance semblable à relativiser concrètement toutes les prescriptions pratiques. Il est plus juste de l'interpréter comme proposition d'une Eglise-fraternité éloignée de toutes duretés et des

---

<sup>41</sup> Pour l'idée cf. SECONDIN B., *La Règle du Carmel. Un projet spirituel pour aujourd'hui*, 139-40.

fanatismes, qui sait libérer de l'intérieur la fidélité (cf. Ga. 5, 13), en vue d'un rapport vivant avec le Vivant. Celui-ci est présent dans la solitude priante, dans la *lectio*, dans le combat spirituel, dans le silence et dans la parole mesurée. Mais il est tout spécialement présent et agit dans la communauté des frères, à travers la Parole, la liturgie chorale (la « liturgie des heures »), la célébration du Mystère, l'Esprit Saint, la prédication, la *koinonia*, l'hospitalité, les signes des temps, les structures matérielles et les institutions ecclésiales, le discernement et l'espérance à l'œuvre.

#### 2.4. Le sens fondamentalement Carme

Au départ, il s'agissait des *ermite-frères* qui, dans la suite, seront appelés à « construire la fraternité » avec une loi interne de *fraternitas* et de personnalisme communautaire, tissés par des liens vivants et exigeant la participation de chacun à la communion<sup>42</sup>. Tout ce que le frère fait doit se lire à la lumière de son « être frère ». Il est l'homme en *relation constructive*, avons-nous dit. C'est pourquoi, le Père Bruno, affirme que « La Règle met en garde, à travers ses institutions et son langage riches de souplesse, contre la massification amorphe et mortifiante : les chapitres 12, 15, 16, 17 si attentifs aux particularités de chacun, sans ce respect fraternel des exigences personnelles, on alimente le mécontentement et les hypocrisies, qui favorisent les égoïsmes individuels. L'histoire vécue de nos communautés le prouve parfaitement. »<sup>43</sup>

Ainsi, il importe de distinguer l'élément *vertu* dans la fraternité. Cette *vertu de fraternité* pour la communion fraternelle doit être *salvifique*. Elle est composée, avons-nous dit, de l'union et communion fraternelle en Christ, *cor unum et anima una*, qui part du *sacramentum fraternitatis* qu'est l'Eucharistie où se tisse et d'où part la *unitas in Christo*<sup>44</sup>. L'Eucharistie crée la communion fraternelle et éduque les frères à vivre fraternellement. A ce propos, le Père Secondin dit : « Il est en même temps « frère » et disciple authentique, sans ambiguïté ni formalismes hypocrites, un homme capable d'une communion

---

<sup>42</sup> SECONDIN B., *What is the heart of the Rule*, in Albert's way, p. 20 ; Pour BAUDRY J., *Solitudine e fraternità alle origini del Carmelo*, in *Presenza del Carmelo*, 30(1983), 30-47, cette fraternité comprend l'égalité, le partage, la participation et la communication et qu'il n'y a pas de fraternité de qualité sans solitude.

<sup>43</sup> SECONDIN B., *La Règle du Carmel. Un projet spirituel pour aujourd'hui*, 133.

<sup>44</sup> PONSSANZINI S., *La Regola dei Carmelitani*, 180.

totale »<sup>45</sup>. Il s'agit d'aller *de la qualité du frère à la qualité de la fraternité* pour faciliter le salut de l'âme du frère et de ses confrères de dedans comme de celle du dehors.

Tout étant bien vécu, il y a toujours un « plus » à donner incarné, qui n'est pas narcissique justifié par un goût ascétique pour l'ascétique de plus, mais « ce plus devra être dans la ligne d'une expérience de service, d'accueil, d'attention aux autres et à l'histoire »<sup>46</sup>. La vertu de fraternité de la Règle du Carmel est ouverte. Elle parcourt un chemin du cœur qui va vers la cité future. Le frère Carme est en tension eschatologique permanente. Si bien que dans cette tension de fraternité-vertu, il n'y a pas de place ni un besoin de sanction du frère, fautif soit-il.

Au fond, en fin de compte, il se comprend bien pourquoi, dans la Règle du Carmel, il n'est prévu nulle part un code pénal, mais plutôt un code spirituel d'une existence de transfiguration continue<sup>47</sup>. Pendant que la Règle de saint Benoît prévoit, en plus de la correction fraternelle, même des cas de peines et sanctions allant jusqu'à l'excommunication<sup>48</sup>. Justement, c'est parce que, selon la particularité de l'enseignement de la Règle du Carmel, dans la qualité de cette tension eschatologique on ne peut pas avoir de place pour cela, puisque sa fraternité est accueil total et miséricorde divine incarnée. Ceci est bien soutenu aussi par le Père Bruno qui écrit : « Dans cette conception de communion vive et intense, on peut comprendre pourquoi manque absolument, dans la rédaction de la Règle, un code des punitions, même l'allusion à la punition à donner aux frères qui se trompent. Chaque jugement punitif est laissé au Seigneur au dernier jour (Règle 19, 21, 23, 24). Les frères se corrigent avec charité (Règle 15), se respectent dans leur diversités (Règle 12, 16, 17), s'accueillent néanmoins, qu'ils fassent partie de la majorité ou de la minorité (Règle 4, 6)<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> SECONDIN B., *La Règle du Carmel. Un projet spirituel pour aujourd'hui*, 131.

<sup>46</sup> SECONDIN B., *Id.*, 134.

<sup>47</sup> Cf. Règle 10, 11, 14, 18, 19, 20, 21, 22, 23: Chemin de sainteté.

<sup>48</sup> Cf. Chapitre 23: *De l'Excommunication pour les fautes*, stipule : « S'il se rencontre quelque Frère opiniâtre, désobéissant, superbe, murmurateur, qui viole en quelque point la sainte Règle, ou qui méprise les ordres de ses Supérieurs, ils l'avertiront en particulier jusqu'à deux fois de sa faute, selon le précepte du Seigneur ; et au cas qu'il manque à s'en corriger, on l'en reprendra publiquement. Que s'il persévère, on le doit excommunier, pourvu qu'il soit capable de comprendre quelle est la grandeur de ce châtement ; que si sa dureté est inflexible, il le faut punir des peines corporelles. »

<sup>49</sup> SECONDIN B., *La Règle du Carmel. Un projet spirituel pour aujourd'hui*, 137.

Autrement dit, dans la spiritualité de communion fraternelle authentique, et pour dire plus, dans une ecclésiologie de communion vertueuse, le manquement grave est inconcevable. On se corrige et on se ravise facilement, car « la grâce suppose la nature et la perfectionne » réellement et chaque jour. Sinon, le frère n'est tout simplement pas frère par nature. La grâce est sans support, son étant-frère est artificiel, il n'est tout simplement pas à sa place, il s'est trompé de place, de vocation.

Toutefois, cette fraternité se vit, chaque fois, dans un contexte donné où elle doit être la valeur constructive des Carmes. C'est une dimension fondamentale du charisme des Carmes à incarner dans des circonstances concrètes, même en situation de crise.

## Conclusion

En somme, de nos jours, les religieux Carmes qui font profession d'être frères selon la logique de la Règle du Carmel choisissent une forme de vie qui doit être fondée sur une *convivialité respectueuse*. Elle doit s'exprimer par le dialogue et la confiance. Les fibres conductrices en sont : le pardon, le pluralisme, l'accueil, la coresponsabilité, le service et la correction fraternelle pratiquée avec amour. Pour le soutien de la structure, la responsabilité de chaque frère se notera par le sérieux du travail, par un usage « positif » et constructif de la parole, par la fidélité aux traditions et l'ouverture aux nouveaux modèles de vie. Voilà ce qui va instaurer une culture de paix, sans toute forme de mentalité agressive et menaçante, ni du goût sadique de punir l'égaré avec dureté. Il est nécessaire que les fibres de l'intériorité spirituelle de chacun portent une marque indélébile de la *loi théologique de la fraternité* telle qu'exigée par la Règle du Carmel.

## CHAPITRE TROISIEME : VIVRE CETTE FRATERNITE DANS UN CONTEXTE DE CRISE

A vrai dire, la vie religieuse en général se déploie aujourd'hui dans un contexte vital essentiellement de crise. Il n'y a pas longtemps le Pape François exprimait sa souffrance à ce sujet, en disant : « Cela me fait très mal de voir comment, dans certaines communautés chrétiennes, et même entre personnes consacrées, on donne de la place à diverses forme de haine, de division, de calomnie, de diffamation, de

vengeance, de jalousie, de désir d'imposer ses propres idées à n'importe quel prix, jusqu'à des persécutions qui ressemblent à une implacable chasse aux sorcières. Que voulons-nous évangéliser avec de tels comportements »<sup>50</sup>. La vie fraternelle communautaire est donc entamée par des vicissitudes de ce genre. Conscient de l'existence de l'une ou l'autre forme des vicissitudes que déplore le Saint Père chez nous, il est important d'analyser la nature et les causes propres de la crise en Afrique à soigner.

### 3.1. Contexte anthropologique africain en général

#### 3.1.1. Une existence à la dérive

Du point de vue de "l'expérience historique africaine", de nos jours, certains auteurs, tels que Diakate Titiana, Kabou Axelle, Kâ Mana, etc<sup>51</sup>, ont fait une étude du milieu africain. La plupart présentent l'état actuel d'une Afrique enveloppée de pessimisme. Leur propos se résumerait par ce que souligne Kitikishi M.B. quand il écrit : "ce qui appartient à l'expérience historique actuelle du peuple africain, c'est sans aucun doute un contexte de structuration de la vie lourdement constitué d'un tissu socio-politique, économique et culturel dont la particularité est d'être la traversée d'une existence à la dérive, à des conditions d'inhumanité d'une gravité inquiétante et préoccupante aux yeux des humanitaires"<sup>52</sup>. Ils se réfèrent à un contexte où l'homme se retrouve réduit en mendiant dénué<sup>53</sup>. Il s'agit d'un quémendeur gênant et ridicule dans sa société.

En fait, de nos jours, une bonne masse d'homme africain, tant de la ville que du village, chacun à son niveau, vit dans ce « syndrome de clochard ». Combien des personnes de haut niveau de la société se gouvernent en irresponsable puisque ils doivent obéir aux injonctions

<sup>50</sup> FRANCOIS (PAPE), Exhortation Apostolique *Evangelii Gaudium*, n. 100.

<sup>51</sup> DIAKATE T., *L'Afrique malade d'elle-même*, Paris 1986; KABOU A., *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, Paris 1991; KA MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir?* Paris 1991.

<sup>52</sup> KITIKISHI M.B., *L'horizon prophétique d'une interprétation théologique en contexte africain*, In *Une théologie prophétique pour l'Afrique. Mélanges en l'honneur des professeurs Dosithée Atal Sa Angang et René De Haes*, Recherches Africaines de Théologie, Kinshasa 2000, 209.

<sup>53</sup> En Lingala du Congo-Kinshasa, le sobriquet de cette manière se nomme le *bisengasenga* et les sujets sont des *babola* (nécessiteux). Le swahili ironise cette manière en parlant de *kalombalomba*. Ce sont des *clochards* en français et *Barboni* en italien.

des bienfaiteurs. Ce type d'homme africain est-il devenu tel, ou est-il rendu tel, ou simplement il est né ainsi? N'est-ce pas là une situation anthropologique de crise!

La crise est profonde chez nous. Il s'agit de ce que le père Englebert Mveng appelle « la pauvreté anthropologique » de l'homme africain. En tout cas, de nos jours, la mendicité ne peut être une vertu à louer, ni un modèle à imiter. Car ce type d'homme vit une expérience historique marquée par le manque de liberté et des droits humains, ou de la dignité humaine est méconnue. Il devient un sous-homme. Tôt ou tard, ici ou ailleurs, quelqu'un se permettra de le mépriser ouvertement. En ces jours-ci il y a des angoisses, des inquiétudes, des impatiences, des anxietés, des préoccupations au sujet de plusieurs réalités de l'être homme digne aujourd'hui et demain dans « une Afrique malade d'elle-même »<sup>54</sup>.

### 3.1.2. *Une culture d'inversion de valeur*

Il s'agit tout d'abord de la crise économique, générée par une situation socio-politique de plus en plus alarmante, caractérisée par *l'inversion profonde des valeurs*. Ensuite, il s'agit d'une *nouvelle culture anthropologique* marquée par l'impact systématique de la nouvelle éthique mondiale qui cherche toujours à générer un nouveau type d'homme. Il y a des violations, des guerres armées, impasses financières dues à des facteurs tant internes qu'externes, pillages des ressources économiques, catastrophes humanitaires, la croix des misères, des multiples épidémies etc. En fait, il y a une *intrusion brutale des valeurs inauthentiques* dans la vie des hommes africains. Cette situation humaine de l'Afrique n'épargne même pas justement le domaine de la vie des consacrés.

### 3.1.3. *Une nouvelle vague d'idolâtrie*

Dans son intervention au Colloque sur la vie consacrée, le père Ambongo Fridolin<sup>55</sup>, actuellement évêque du diocèse de Bokungu-

<sup>54</sup> DIAKATE T., *L'Afrique malade d'elle-même*, Paris 1986.

<sup>55</sup> AMBONGO F., *Assaut de la vie consacrée : sorcellerie et mouvements mystiques*, in: ASUMA-USUMA, *La vie consacrée dans l'Eglise du Congo. Bilan et perspectives*. Actes du colloque national sur la vie consacrée en R.D.Congo, Mediapaul, Kinshasa 2007, 135-145.

Ikela au Congo-Kinshasa, souligne avec conviction l'existence des réalités, symptômes de crise spirituelle chez les consacrés. Il présente le problème du mental psycho-religieux chez les africains et dans le domaine du monde de l'étrange, du bizarre et du merveilleux. Il mentionne entre autre, l'existence de la superstition, la magie, l'exotérisme, l'occultisme, la rose-croix, la sorcellerie, l'envoutement, l'exorcisme, la nécromancie et le spiritisme. Selon lui, cela est vrai et ces phénomènes sont vérifiables.

Et cette pratique a des nombreuses conséquences néfastes sur les sujets consacrés. Selon l'auteur, il y a « La peur et l'angoisse existentielle: c'est une peur essentiellement irrationnelle et morbide qui livre sa victime aux prises constantes avec des puissances obscures, menaçantes pour sa vie, sa sécurité, sa santé, sa position sociale, ses amitiés, etc ». Aussi, il y a « Ruine de la vie communautaire: les rapports fraternels sont marqués par la méfiance, la suspicion mutuelle, la peur de l'autre. On est obsédé par ce qu'on touche, ce qu'on mange, là où l'on met les pieds. On garde sa chambre hermétiquement fermée, parce qu'on ne sait jamais. On voit des sorciers partout. »<sup>56</sup> Que sera la vie fraternelle dans un contexte de ce genre!

En effet, combien des sujets consacrés de nos jours, voulant obtenir argent et pouvoir, se livrent ainsi aux nouvelles formes d'idolâtrie, tel que la fra maçonnerie, le fétichisme, le détournement, le mensonge, le vol, etc. Face à ces antivaleurs, chaque institut de vie consacrée s'époumone pour gérer ses membres et son patrimoine fondamental, en vue de maintenir vivant son propre charisme dans l'Eglise et dans le monde. Pour y réussir, chaque institut cherche à ramer décemment à contre-courant de cette nouvelle culture qui contredit plusieurs valeurs de la consécration religieuse. A ce niveau la valeur de la fraternité du Carmel est fortement entamée par ces désastres spirituels.

### 3.1.4. "Prisonnier de la tribu"!

Un nouvel aréopage de l'Afrique c'est la tribu, groupe sociologique naturel dont on est membre. Qu'on le veuille ou non, chacun a sa tribu. Il n'y a aucun mal en cela, c'est normal et bon, car il n'existe

---

<sup>56</sup> AMBONGO F., *Assaut de la vie consacrée: sorcellerie et mouvements mystiques*, 143-144.

pas d'homme universel. Le problème c'est que nos sociétés vivent aujourd'hui dans « un environnement pollué »<sup>57</sup>.

Selon le Père Godefroid Munima, pour les prêtres, il y a possibilité d'être prisonnier de la tribu<sup>58</sup>. Cela vaut pour le religieux. Le religieux qui s'insère dans un tel environnement, bien qu'avec des bonnes intentions de servir, est facilement récupéré par la société. Selon l'auteur précité, « il affronte cruellement le piège de l'accaparement et de la dépersonnalisation ». Il devient simplement « prisonnier » de sa société, de sa tribu, il est séquestré même par les siens, dit-il. Ici, la liberté du religieux africain est remise en question et éprouvée par le système de solidarité africaine de parenté familiale, clanique ou tribale. Aujourd'hui, plus qu'avant, en ce sens, être religieux constitue une véritable tourmente.

Et être Carme en Afrique n'est-il pas aussi une tourmente ? Face aux attentes des résolutions matérielles non répondues, si pas les membres de la famille du consacré, tôt ou tard, même les membres du village du consacré, finissent par maugréer ou simplement à ne pas s'attendre. Il y a là le risque de devenir sujet innocent d'un déshonneur. Devant l'acuité du paradoxe on a même avis de reculer. Les consacrés africains traversent en fait un temps du désert d'épreuve socio-anthropologique.

### 3.1.5. *La tribalité, critère ecclésial ?*

De nos jours, à cette épreuve s'est ajoutée une autre, celle de la tribalité où l'ethnicité qui devient un critère de l'ecclésialité aussi. On en tient compte pour penser une Eglise, une communauté, voire pour discerner une vocation. Elle est devenue une des clés de lecture d'être Eglise.

En effet, quand les personnes voient un sujet pour la première fois ou même quand un autre religieux ou prêtre en voit un autre pour la première fois, la question spontanée qui vient en l'esprit et qu'on pose à l'inconnu est : « vous êtes d'où ? », « vous êtes de quelle tribu ? » Parfois la question est posée indirectement : « Il est d'où ? Il est de

---

<sup>57</sup> BOKA DI MPASI, *la tribu, une base arrière pour la survie*, in : *Spiritus*, 164 (2001), 283-296 ; MEDEWALE – JACOB AGOSSOU, *Christianisme africain, une fraternité au-delà de l'Ethnie*, Karthala, Paris 1987 ; Mgr Ph. NKIÈRE KENA, *Voici l'heure de la fraternité évangélique*, Bondo, 1994.

<sup>58</sup> MUNIMA MASHIE G., *Prêtre prisonnier de la tribu*, Baobab, Kinshasa 1996.



quelle ethnité? », Même les européens vous la pose, voire en Europe! En tout cas, je réponds simplement: "je suis un frère Carme".

Pour celui qui s'attend à un accueil fraternel, la question est vraiment gênante. Pourquoi on ne lui demande pas spontanément son travail ou sa mission? D'ailleurs, de plus à plus, en Afrique, chaque Eglise locale diocésaine prend la couleur de la tribu du lieu. A tort ou à raison, la théologie de l'inculturation a favorisé ce virus de la mentalité de tribalisation ou d'ethnisation de l'Eglise qui gêne la fraternité ouverte.

La fraternité sans risque semble être alors celle qui est tribale! La fraternité dans les Eglises africaines n'est-elle pas « "tribalisée"? N'offre-t-elle pas assez souvent le portrait d'une Eglise "tribalisée"? N'est-elle pas à maints endroits "tribalisée" par tous ceux qui tiennent mordicus aux privilèges de la parenté »<sup>59</sup>? Ce sont là des questions-défis qui attendent des réponses de la part des frères Carmes, avec leurs prieurs respectifs.

### 3.2. Nature proprement dite de la crise

#### 3.2.1. Crise de modèle

Il y a une prolifération asphyxiante des modèles. Plusieurs nouveaux modèles fascinent plus l'entendement des frères que les modèles dogmatiques authentiques devenus traditionnels. On se laisse, par exemple, plus fasciner par un saint mort ou vivant, par un théologien, par un leader, par l'une ou l'autre typologie humaine de personnalité de chez soi, par un tel héros, voire de football, que par Jésus-Christ lui-même. En ce sens, un frère âgé de son ethnité ou de sa contrée est considéré comme leader et modèle. Par conséquent on obéit à un chef de son *feeling*, parce que lui seul peut me comprendre.

Pourquoi notre unique modèle parfait ne demeure-t-il pas le Christ? Aujourd'hui, pourquoi le Christ ressuscité ne fascine pas autant que le Christ « super star »? Chacun devrait être capable de confesser: « Je sais en qui j'ai mis ma foi »<sup>60</sup>. Les sous-modèles qui contredisent le Christ et son évangile sont à rejeter. Il faudrait re-proposer le livre de l'imitation du Christ comme manuel de base de la méditation pour nous.

---

<sup>59</sup> MUNIMA MASHIE G., *op.cit.*, 20

<sup>60</sup> 2Tm 1,12

### 3.2.2. Crise d'identité

L'identité de l'être religieux vit une saison de crise : « La vie religieuse se voit profondément affectée par toutes les nouvelles réalités ecclésiales qu'elle doit affronter. Il résultera de ce grand changement un malaise et une anxiété, suivies inévitablement d'une crise d'identité qui va entraîner le départ de nombreux religieux et religieuses »<sup>61</sup>. Il y a une crise d'identité provoquée par des types de rapports nouveaux avec soi. Ceci, puisque la fraternité ne se conçoit plus unique comme dans la Règle, mais on se perd dans des multiples nouveaux rapports, c'est-à-dire dans une sorte de globalisation locale. Dans la fraternité il s'établit un autre type de rapports avec l'autre. Elle est basée fortement sur la recherche des intérêts humains, sur une nouvelle logique de *do ut des*.

La conséquence c'est qu'en signant ce type de contrat d'intérêt, de n'importe quelle façon que cela se fasse, avec l'autre qui me présente son offre, je m'endette moralement. D'où, en cherchant de rembourser cette dette, je dois adopter une nouvelle identité exigée par la logique de remboursement, car il faut respecter l'intention du donateur.

Si bien que, même dans la vie consacrée, la nouvelle identité devient du type syncrétiste où la personne du religieux se trouve être avec tout et avec tous. En sorte que, il est religieux Carme selon l'anthropologie Occidentale fascinante, difficile à contourner et en même temps il ne l'est pas. Son mode d'être frère est ambivalent dans ce contexte où il doit être Carme chez lui sans être chez lui. Les religieux Carmes de l'Afrique en font notablement expérience, car ils les affrontent, tant par expériences de la différence concurrente que par leurs études en contexte des défis de fraternité labiale et idéologique.

En général, cela est dû à plusieurs causes : économique, sociale, politique etc, mais aussi à cause d'une peur des diverses violences, conflits, hostilités, peur d'un martyr (souffrance), d'une guerre, d'une manipulation. Un code anthropologique faible est automatiquement mangé par un autre code fort. Et, tant anthropologiquement que juridiquement, il y a manipulation de l'individu, de la personne et sa structure. Par conséquent on souffre d'une perte de direction, d'un manque d'orientation, du manque de participation vraie aux décisions et aux

---

<sup>61</sup> KAYIBA P., *Nouvelles fondations*, in ASUMA-USUMA, *La vie consacrée dans l'Église du Congo. Bilan et perspectives*. Actes du Colloque national sur la vie consacrée en R.D. Congo, Médiaspaul, Kinshasa 2007, 148.

réponses réelles à donner aux problèmes réels qu'on vit. Nous ne sommes pas nous. Je ne suis pas moi. On est mangé !

Tout compte bien fait, pour vivre la fraternité dans ce contexte de crise de cette société manipulatrice qui suffoque l'existence par sa logique impulsive, il devient impérieux de rechercher une nouvelle qualité de vie. Pour y arriver, il faut une forte volonté éclairée de récupérer son identité propre, et cela, par des voies nouvelles. Il faudrait s'asseoir ensemble et se reprogrammer ensemble pour se redéfinir, car les choses ont changé et change de façon vertigineuse. Après s'être redéfini ensemble, on peut redémarrer encore tout en soumettant le parcours à un contrôle régulier, sous un prieur avisé, objectif et prophète. Les Carmes de l'Afrique doivent se donner une identité qui se construit sur leur petite tradition juste, écrite ou orale. Pour agir, on évitera de se fonder sur les histoires des Carmes du couloir ou de la rue.

### 3.2.3. *Une nouvelle socialisation*

De nos jours, le sens de communauté naturelle et celle de liens de sang ou d'alliance est devenu réalité d'expérience labiale, c'est-à-dire sujet au changement incessant où, à cause de déplacement continu, la stabilité n'est plus normale. Les expansions des villes et mentalités urbaines produisent des nouvelles sociétés qui deviennent des lieux chaotiques, anonymes avec des relations artificielles où les liens avec l'autre se fondent encore sur un intérêt segmentaire et provisoire. Il y a plutôt expérience d'une communauté du type artificiel, d'induction émotionnelle, sans racines ni sens de solidarité profonde.

On assiste alors à la création de l'homme de la diversité, qui a beaucoup besoin de s'émouvoir et de se mouvoir. Il y a tout un mouvement, même un cataclysme des systèmes des familles qui se désagrègent en se déplaçant à gauche et à droite à la recherche d'un bien-être qui fuit la misère ou la violence. Ces phénomènes provoquent la surcharge de stimulus en l'homme et le manque d'une identification spatio-temporelle stable. Ils provoquent des troubles psychologiques, difficiles à contrôler. Il y a en fait une forte pulsion de l'instabilité qui devient lentement une valeur.

En effet, la conception de la fraternité des Carmes est influencée par ce *nouveau nomadisme*. Si bien que le frère ne se fait aucun scrupule d'appartenir à plusieurs fraternités, tant simultanément que consécutivement. Comment s'y prendre alors pour la fraternité stable de valeur ? Et nous religieux Carmes, comment nous y prendre pour

vivre la fraternité stable selon la Règle du Carmel, car cela influence beaucoup la qualité de l'être frère chez nous?

### 3.2.4. *La crise, un signe de temps*

Oui, il y a crise. Cependant il nous faut nuancer la question qui se pose, car il ne faudrait pas trop exagérer cette considération comme étant un contexte nouveau et qui concerne tout le monde aux mêmes degrés. En plus, il ne faudrait pas oublier que chaque temps a sa forme de crise. Et pourtant l'histoire de la vie humaine va toujours en avant.

En fait, avant tout, le Carmel même naquit au Mont Carmel dans un contexte de crise: guerres des croisades pour la libération de la Terre Sainte, mouvements des pénitents qui cherchaient à résoudre leur situation de péché. Le déménagement de ce charisme, né au Mont Carmel, se fit également dans un contexte vraiment de crise: l'hostilité des groupes armés qui fit que beaucoup y laissèrent même leur peau, tant autour de la source du Prophète Elie qu'en route. Les fugitifs vont sauver le charisme dans un autre contexte en Europe (Chypre, Sicile, Provence et Aylesford). L'insertion de ce charisme et sa reconnaissance comme famille religieuse en Europe s'opéra dans un contexte notablement de crise. En effet, un moment donné, ne donna-t-on pas aux Carmes le titre de *gente plebea*? En 1270, Nicolas le français ne s'opposa-t-il pas au mouvement qui cherchait à sortir de la solitude pour l'activité apostolique? Et tous ces mouvements de Réformes ne sont-ils pas signes de crises? Le texte de la Règle du Carmel, même a peiné pour pouvoir obtenir le titre de *regula bullata*. Et puis, de nos jours, plusieurs écrivains ecclésiastiques peinent à la classer parmi les grandes Règles, et ceux qui le font la mettent à la fin. Autrement dit, la crise continue. Il faut encore se défendre par la qualification. En réalité, l'important est d'en prendre conscience et de s'organiser pour amoindrir l'acuité de la crise par le vécu authentique possible, en traçant une nouvelle voie devant celui qui cherche la solution.

Ainsi, les Carmes africains traversent, *mutatis mutandis*, eux aussi, leur situation de crise, une crise justement de fraternité. Quel est la nature et le sens plus profonde de cette crise? Nous le dirons au chapitre suivant.

Toutefois, dans l'histoire du Carmel, chaque époque et chaque lieu a eu sa saison de crise. Force est de noter que, heureusement, chaque fois l'issue fut toujours positive, grâce à la solution de la même fraternité conduite par *l'autorité légitime* inspiré par le Saint Esprit,

distributeur et gestionnaire des dons de Dieu. L'Esprit-Saint ne dort pas. « Dieu écrit droit avec des lignes courbes », dit un dicton espagnol. La crise est un signe de temps à bien lire, pour lui réserver une réponse de l'esprit et de l'Esprit dans son temps pour construire un futur meilleur. La crise porte en soi donc une forte énergie d'un *kairos* à ne pas négliger.

### 3.3. Comment s'y prendre ?

Il faudrait aller d'abord à la clinique. Pour en faire une bonne analyse, il est important de savoir que le terme de crise est d'origine médical. Quand le médecin dit que son malade traverse un moment de crise, il dit que le patient se trouve dans un moment critique qui est difficile, mais en même temps décisif. Il y a alors deux possibilités de dénouement de la situation : la guérison ou la mort. Pour continuer à vivre, les Carmes de l'Afrique choisiront la guérison. Cependant, avant de proposer des remèdes, il faut bien examiner les sources et les effets de la crise.

## **CHAPITRE QUATRIEME : PISTES DES SOLUTIONS ADJUVANTES A EXPLOITER**

L'espérance résiste et résistera à l'évanouissement. Il vaut mieux dépister les causes de cette situation de fraternité et les affronter comme corps, comme fraternité et non comme individu.

Selon la pensée de la théologie fondamentale du Pape Jean-Paul II l'institut doit se servir d'une bonne dose de *foi et raison*<sup>62</sup>. Dans cette encyclique le saint Père décrit les rapports qui existent entre les deux en termes de : Dialogue, complémentarité, interaction et circularité. La foi étant une intelligence surnaturelle, la raison étant intelligence naturelle, les deux doivent dialoguer, car pour s'exprimer la foi se sert des méthodes rationnelles et la recherche de la raison est complétée par la foi. Ainsi les deux se complètent et agissent avec une logique interne pour produire des fruits communicables. En effet, il y a une

---

<sup>62</sup> Cfr. Doc. Cath., 2191(1998), 901-942. En fait, de nos jours, la réponse à cette problématique a été bien donné dans l'encyclique « Fides et Ratio » du Pape Jean-Paul II qui rappelle avec force la nécessité des rapports entre théologie et philosophie.

circularité de flux de la nature de chaque partie en l'autre. En chaque époque donnée, la valeur et la qualité d'un institut dépend beaucoup de l'harmonie qu'il établit entre la foi et la raison.

En ce sens, la présence du charisme du Carmel en Afrique devra se servir encore de deux instances : la fraternité qui analyse et la fraternité qui condamne. Elle doit proposer des lignes de *réaménagement à l'autorité*, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint. Cependant, en Afrique comme ailleurs, il n'est pas juste de croire que tout est crise, car tout au long de chaque histoire de la fraternité les Carmes ont vécu et vivent plusieurs moments de joie aussi. Il faut plutôt les rappeler et remercier le Seigneur, car la joie vécue et partagée nourrit l'espérance d'un futur meilleur.

A présent, il faudrait tout de même bien se dire si quelle est justement la nature et sens profond de cette crise à juguler chez les Carmes en Afrique.

#### 4.1. Du point de vue anthropologique

##### 4.1.1. *Attention, quelqu'un nous a photographiés !*

En 1993, un Père Jésuite a livré au public le cliché de l'homme africain<sup>63</sup>. L'auteur s'adresse à l'homme africain en général, mais en partant de l'homme zaïrois ou congolais en particulier. Tantôt son propos s'adresse au zaïrois tout court, tantôt à l'homme zaïrois de l'Eglise en propre. Il développe le tout en sept parties : Dans la première partie sa réflexion concerne "le manque de confiance en eux même de nos frères africains et Zaïrois, et les alibis qu'ils se donnent". C'est dans l'analyse de ce cliché qu'il souligne sept faiblesses du Zaïrois, du jeune zaïrois à qui il a enseigné plusieurs années.

Ce n'est pas de l'Évangile, mais on ne peut le rejeter à bloc. Le principe de base qui fait qu'on peut en tenir compte, c'est qu'il n'y a pas de spiritualité sans anthropologie, elle est incarnée. De chez l'auteur nous prenons juste les titres des chefs d'accusation. Les commentaires ou explications sont nos synthèses de ses idées.

---

<sup>63</sup> VAN PARYS J-M., *La situation du Zaïre et l'Eglise*, Manresa, Kinshasa 1993.

a. *“Le lien aux groupes naturels”*

L’homme africain vit dans la dépendance excessive de son groupe naturel. L’auteur l’appelle « le sens de collectivisme » exagéré et inné en lui. Souvent on constate que c’est même inconscient, puisqu’il va même le nier. Les symptômes en sont, selon l’auteur : la réponse qu’il donne spontanément en disant, par exemple « nous ne savons pas ... », « nous pensons que ... », « chez nous on fait ça ainsi... ». Cet emploi, dit-il, abusif de « nous » là où est requise la responsabilité personnelle est symptomatique d’un aléa à rectifier.

En l’appliquant à notre sujet, on dirait, par exemple, que les novices, les scolastiques et même les profès répliquent souvent : « chez nous on fait comme ça ». On recherche trop le lien au groupe naturel (famille, tribu, clan). Le sujet aborde ainsi les réalités de la vie dans un conformisme social et un messianisme déterminé qui s’ouvre très peu sur le mystère de l’autre. Il supporte, ou refuse simplement, l’avènement d’une logique différente. La conséquence c’est qu’on a peur de se compromettre, on ne prend pas d’initiative, on avance en reculant. On accepte de faire des plans avec d’autres, mais quand un autre dit autre chose qui appelle mon groupe à une remise à question, on change. Alors on se laisse récupérer à gauche et à droite. Ici il y a trois leçons à apprendre pour en sortir : n’exagérons pas, ne généralisons pas, ne soupçonnons pas.

b. *“Le besoin qu’on croit avoir de l’étranger”*

Selon ce Père, l’homme zaïrois accueille l’étranger pour avoir quelque chose de lui. Il se montre gentil pour gagner sa confiance afin qu’il me donne quelque chose. Il le flatte pour avoir. Il doit être naturellement assisté par l’étranger. « Il me faut un bienfaiteur se dit-il ». L’étranger doit avoir beaucoup des biens à partager. L’étranger a certainement la solution à mes besoins, à nos difficultés.

Voilà l’homme qui croira qu’on ne peut même rien entreprendre sans moyens étrangers. Cette mentalité conduit jusqu’au niveau où, au lieu d’arranger certains problèmes entre soi, on fait toujours appel à un étranger. Les aides doivent venir de l’étranger. Les symptômes en sont, par exemple, des doutes comme « on ne sait jamais », on n’est pas sûr, il y a un manque de confiance en soi. On ne sait rien faire pour soi-même. On vit dans un état d’irresponsabilité, sans prise en charge. Comme conséquence, on vit dans un état d’infantilisme. On n’arrive pas à arranger (résoudre) des problèmes entre soi et on se divise. On est jaloux de l’autre qu’on croit être aidé plus que moi. Donc cette conception de l’étranger divise les africains.

c. *“La fragilité devant l’argent”*

Une autre faiblesse qui ressemble à la précédente que nous avons, dit-il, c’est la très grande fragilité devant la tentation de l’argent et des cadeaux non mérités. Bien que « l’argent fou » soit une faiblesse de la mondialisation, nous voulons l’avoir pour rien. A cela il faut ajouter la faiblesse devant les honneurs et les titres. Comme conséquence, il y a des cas d’achat de conscience. Beaucoup des frères et sœurs africains vivent dans ce filet.

Il est impérieux de savoir, et c’est vrai, que tout le monde a besoin de l’argent pour vivre. Mais l’argent se gagne honnêtement. Tout bien matériel porte en soi l’énergie de mort. L’argent salit toujours. C’est pourquoi, la tradition du Carmel a toujours prohibé aux frères de manipuler l’argent librement. Il était dit : *nec pecuniam recipiant, nisi de licentia et necessitate*<sup>64</sup>. Elle voulait libérer le cœur du frère et elle recommandait au prier, par conséquent, que rien de ce qui est vraiment nécessaire ne puisse manquer au frère, toujours avec la licence du prier. Ici c’est notre grand piège, lieu de notre torture mentale, car de par notre anthropologie africaine, notre conscience de fils nous embête! Comment équilibrer cette situation.

d. *“Une relation faussée à l’avoir”*

On n’aime pas travailler mais on aime avoir, dit ce Père. Et pour avoir, il suffit d’être malin et trouver le moyen de s’emparer du fruit du travail de ceux qui sont bêtes ou qui ont des biens par chance. Et à vous Carmes, ne dit-on pas que : « vos argents viennent de Rome ». La vocation est motivée par cette source de bonheur gratuit. Celui qui n’a pas le pouvoir sur un de ces robinets est malheureux. Il faut lutter à tout prix pour en avoir, pour soi, pour les siens et devenir bienfaiteur aussi! On cherche la voie facile pour subsister et la paresse ne tarde pas à s’incarner. On vit selon la loi de moindre effort et on échappe à la responsabilité fondamentale du religieux responsable dans le contexte pauvre. Le sens de la responsabilité de contribuer au bien commun s’évanouie.

Comme conséquence, il y a des tricheries. A ce propos, le Chapitre Général de 1345, reconnaissant quelque usage permis des biens, statua sur les cas des frères Carmes qui thésaurisaient dehors, et cela

---

<sup>64</sup> *Constitutiones* 1281, 16, in: AOC., XV/II(1950), 220. Dans la suite; *Constitutiones* 1294, «*De itinerantibus*», in: AOC., 18(1953), 142-143, *Constitutiones* 1357, rubrica VIII, «*De hospitibus et itinerantibus*», etc.



contre l'esprit des normes en vigueur<sup>65</sup>. Le Chapitre affirma qu'il ne faut pas jouer le « jeux d'hasard » avec l'argent, livres et effets personnels<sup>66</sup>. Imaginez-vous si celui-là devenait religieux ou un religieux responsable. Pire encore s'ils sont nombreux, quel sera le sort de cet Institut ou ne fut-ce que de cette communauté!

e. "Une manière de traiter la vérité"

Il y a un petit souci, dit-il, pour la vérité et pour la justice. On dira facilement, *bora maisha yangu*. Vérité ou mensonge, pourvu que je mange, pourvu que je vive bien avec les miens. Et si par hasard, quelqu'un acceptait de dialoguer avec un responsable ou simplement avec quelqu'un d'autre, les frères ne cherchent pas à lui dire ce qui est vrai, mais ce que le responsable désire entendre. Ceci tout simplement pour faire plaisir à celui qui pose la question. L'opinion devient vérité. L'important n'est pas de dire la vérité, mais de dire quelque chose qui apporte un avantage momentané à celui qui parle. Qu'il soit déçu plus tard ou pas, on ne s'en occupe pas. Qu'un malheur lui arrive après ou pas, on s'en fou.

Le symptôme, c'est par exemple, quand on dit: « on ne dit pas tout », « si je lui dis la vérité, il va fermer le robinet ou il n'ouvrira pas un robinet ». Ce qui veut dire que des fois c'est même conscient. On parle selon le critère de l'agréable et de l'utile et non de la vérité. Tout ceci s'appelle simplement mensonge. Par ailleurs, il y a la fameuse crainte de l'occulte, un sentiment du type superstitieuse. Il y a la mauvaise conception du supérieur<sup>67</sup>. Il s'agit d'une sorte de souffrance d'un complexe du vaincu, un faible, un pauvre anthropologique.

Pour construire la fraternité selon la Règle des Carmes, le frère Carme chercherait de dire la vérité telle qu'il la voit et d'accepter de recevoir d'autres lumières des enseignements autorisés de l'Eglise et de l'Ordre. Ainsi, il sera joyeux dans la fraternité qu'il nourrit et qui le nourrit.

---

<sup>65</sup> Cfr. WESSELS G., *Acta Capitulum Generalium.*, I, années 1327-1362, pp. 29-31. 53-54 ; par exemple: "*item precipimus in virtute s.obedientiae omnibus prioribus localibus, et eorum conventualibus qui sunt vel erunt, ne vendant ad vitan vel perpetuo aliquos redditus, sive pecunie vel pensionis certe, vel cujuslibet alterius rei extra ordinem,...* Prohibentes priori provinciali et capitulo provinciali ne consensum vel licentiam dent super premissis, nisi pro emendo aliquo spatio terre vel hospicio conventui tali maniceste necessario sub pena privationis loci et vocia." (p. 53).

<sup>66</sup> WESSELS G., *A.C.G.*, I, 160.

<sup>67</sup> Tous le savent. Vous pouvez le commenter vous-mêmes.

f. *“Ce qu'on pense de la liberté”*

Il y a, dit-il, une mauvaise manière de traiter la liberté et la vérité. Pour beaucoup, la liberté c'est la possibilité pour chacun de faire ce qu'il veut, sans avoir à tenir compte de la liberté de l'autre. D'habitude, la chance de l'harmonie de fonctionnement des libertés est établit par les différentes lois. Cette limite se situe à trois niveaux: d'abord le niveau social: droit de l'homme, il s'agit de ce que protègent les lois, on le privatise et on se révolte. Puis, le niveau psychologique: ce qui s'oppose à l'aliénation mentale et à la passion, car les deux diminuent la liberté. Enfin, le niveau de l'acte moral: manque de capacité de se déterminer soi-même et de choisir ses motifs.

Cette fausse conception de la liberté engendre l'irresponsabilité. En tout cas, dans son encyclique, « la splendeur de la vérité », le Pape Jean-Paul II nous donne un bon enseignement là-dessus quand il écrit: « On relève à juste titre que la liberté ne consiste pas seulement à choisir telle ou telle action particulière; mais elle est, au centre de tels choix, une décision sur moi et une façon de conduire ma vie pour ou contre le Bien, pour ou contre la Vérité, en dernier ressort pour ou contre Dieu. En effet, on a raison de souligner l'importance primordiale de certains choix qui donnent « forme » à toute la vie morale d'un homme et se constituent comme un cadre dans lequel pourront se situer et se développer d'autres choix quotidiens particuliers »<sup>68</sup>. Voilà, pour nous, une façon juste de penser la liberté. Un frère qui n'est pas libre en ce sens souffre et fait souffrir toute la fraternité.

**4.1.2. « Prisonnier de la tribu » !**

Au paragraphe 3.1.4, nous avons dit, à la suite du Père Godefroid Munima que la tribu est un nouvel aréopage de chez nous. Nous l'avons appliqué au religieux qui, lui aussi, devient « prisonnier » de sa société, de sa tribu, séquestré par les siens. Tout cela constitue une tourmente pour lui et pour son contexte socio-ecclésial. Il y a là un virement d'optique ecclésiale, un détournement de sens dans la façon de voir la famille religieuse ou une communauté. De nos jours, c'est un défi qui préoccupe, car il est une plage de l'incompréhension.

---

<sup>68</sup> JEAN-PAUL II., Encyclique *“La splendeur de la vérité”*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1993, n. 65.

Il y a là le risque de devenir un déshonneur. Devant l'acuité du paradoxe, on a même avis de reculer. Et quand ces entités deviennent propriété privée, on assiste à des particularismes et contraintes. Nous traversons un temps, un désert d'épreuve. Et, être Carme en Afrique, ou dans un pays comme le Congo, par exemple, n'est-il pas encore une tourmente ? Quel type de réaction chaque frère ou groupe des frères devrait-il développer face à cette réalité ? Il faut surtout éviter de devenir un ghetto, entité fermée et exclusive.

A cet effet, le programme de la prise en charge doit mettre sur pied un projet systématique de la transfiguration des tribus ou des ethnies. Il s'agira de procéder à une saine inculturation du charisme, en votant, par exemple à l'assise d'un chapitre, une douce pédagogie de la « détribalisation » de la fraternité. Pour y réussir il faut, avant tout, re-proposer avec fermeté le message de la foi chrétienne aux religieux.

#### *4.1.3. Choisir l'attitude des frères adultes dans la fraternité*

Selon les écoles de la vieille psychologie spirituelle, comme l'écrivit Mgr Philips, on peut résumer les caractéristiques de la maturité humaine et Chrétienne en quatre colonnes :

##### *a. La personnalité*

Au plan humain, l'adulte c'est celui qui se connaît et non pas celui qui connaît mieux les autres que ce qu'il ne se connaît lui-même. « Que je te connaisse, que je me connaisse », priait saint Augustin d'Hippone. L'adulte connaît ses ressources, ses déficiences, ses lacunes et s'accepte tel sans aigreur. Au plan chrétien, il est celui qui fait une conversion personnelle au Christ. La foi n'est pas une adhésion à une doctrine ou à une idéologie, elle est adhésion à quelqu'un, à Jésus le Christ, frère et sauveur de tous. Pour un adulte qui a la personnalité, la prière jaillit de la reconnaissance et de la rencontre de deux amours : de Dieu et du prochain. Comment peut-on prier sans avoir rencontré ces deux amours ? C'est difficile !

##### *b. Le milieu de vie*

Au plan humain, il connaît son milieu et sait qu'il doit se réaliser dans ce milieu. Il doit accepter par conséquent ce milieu à transformer en l'humanisant. L'humanisation c'est le chemin de la divinisation. L'adulte s'ouvre, reçoit et donne à son milieu qu'il écoute : c'est un homme socialisé avec équilibre. Au plan chrétien il ne se conçoit pas seul, hors de la communauté du peuple de Dieu.

### *c. Le jugement de valeur.*

Au plan humain, il juge en partant des convictions, des principes et ne se laisse pas guider par le sentimentalisme ou par le « contingencialisme », c'est-à-dire il n'est pas l'homme du moment. Pour lui, il existe une échelle de valeurs<sup>69</sup>. Pour lui il existe les valeurs de base sur lesquelles la plupart des adultes se fondent : Respect de la vie et de la mort, le travail, l'amour de la vérité, le sens de la liberté fondé sur la vérité, le sens du droit et de la justice, la sphère religieuse, les valeurs religieuses. Au plan chrétien l'adulte est celui qui s'est donné l'échelle des valeurs éclairées, non pas seulement par la droite raison, mais de cette raison éclairée par la lumière surnaturelle fondée en Jésus-Christ. Les sermons de la montagne (Mat 5), par exemple, sont des propositions fortes de ses échelles des valeurs.

### *d. Le sens de responsabilité*

Au plan humain, il se sent et se sait responsable. Il a le souci de porter des solutions aux problèmes de la vie quotidienne. Il fait passer ses réponses dans la vie, il risque et se risque afin que ses réponses s'incarnent. Il n'est pas velléitaire ni démagogue. Au plan chrétien, il donne réponse aux appels que Dieu lui adresse. A ce propos, on peut constater si combien des congolais ou membres de ma communauté sont encore en voie de devenir responsable.

## **4.2. Du point de vue stratégique**

### *4.2.1. Non à la fraternité captivée par l'ethnie*

Il n'est sûrement pas digne de se contenter d'une situation d'aveuglement, c'est-à-dire de rester un religieux captivé, enchaîné par cette sociologie. Les religieux Carmes africains doivent se battre pour conserver leur identité dans cette société modelée par la spiritualité de la jungle.

Il faut y injecter certainement une bonne dose de purification. Il faudra penser à un système de discernement qui, après la purification, redonnera le courage de vivre la vie communautaire sans risque. Il faut avoir à lutter et faire attention contre le diable et non pas contre son frère qui, en réalité, n'est pas ange ni diable.

---

<sup>69</sup> Dondeyne A., *La foi écoute le monde*, Ed cerf Paris 1982, 104.

Selon le père Kees Waaijman, « dans l'organisation de la vie, le discernement des esprits établit un équilibre : entre l'intérieur et l'extérieur, entre le corps et l'âme, entre la réflexion et le travail, entre l'individu et la communauté. Il fait en sorte que les excès dans les deux sens (outrance et carence) soient évités tant dans la prière, la veille, le jeûne et le travail que dans le silence et la solitude. Il aide à percevoir d'où quelque chose provient : du bon esprit ou du malin. Il est l'aiguille de la boussole de la sensibilité juste et de la bonne conscience. Il nous aide à faire le bon choix. Il apprend à percevoir les faits et les manifestations, à démystifier des situations complexes. Il nous apprend à faire la distinction entre l'essentiel et l'accessoire, entre l'objectif et le moyen, entre l'objectif final (telos) et l'objectif intermédiaire (skopos). Il détecte les ambiguïtés de nos motivations. Il fait la distinction entre les suggestions fiables et celles qui sont sujettes à caution. »<sup>70</sup> Son rôle est donc de servir de guide fiable. Pour les moines du désert, il est « la vertu de toutes les vertus »<sup>71</sup>, car la mère, gardienne et modératrice de toutes les vertus, c'est la discrétion. En fait, le discernement n'est pas une vertu, mais il est une lumière intérieure sur la pratique de la vertu.

La création d'un processus dynamique du nouvel éclairage des consciences sera nécessaire. La fraternité se fera le devoir moral d'animer et de conscientiser la tribu, de manière à la rendre plus vraie, plus transparente, plus objective, moins opprimée et opprimante.

Dans cet aréopage, les prieurs aussi souffriront beaucoup, mais ils devront rester des traits d'union et modèles pour les frères déséquilibrés. Ils ne se contenteront pas seulement d'écouter des témoignages sur un frère, mais ils iront eux-mêmes à la rencontre du frère socialement malade pour dialoguer avec lui en vue de l'aider sur base de ses propres paroles.

#### 4.2.2. *Pour un nouveau plan d'action*

Au fond, le fait d'être d'une tribu et le fait d'être carme peut se concilier. Socialement parlant, le Christ n'est pas de quelque tribu de l'Afrique, de façon exclusive, mais ontologiquement parlant il en est

---

<sup>70</sup> WAAIJMAN K., *L'espace mystique du Carmel. Un commentaire de la règle du Carmel*, éd. Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges 2001, 137.

<sup>71</sup> Cfr. JEAN CASSIEN, *Conférences*, II, 4. Dans la spiritualité du Carmel, le discernement communautaire se fait dans le Chapitre; en Afrique, on dirait qu'il se fait pendant la «palabre» au sens africain.

bien de façon inclusive. Et le Carmel n'est pas une ethnie. Il est un institut de vie consacrée de l'Eglise Catholique.

C'est ici que le Carmel implanté en chaque contexte ethnique a besoin des exorcistes de la fraternité. Ce ministère d'exorcisme dans la fraternité est à instituer partout en Afrique. C'est urgent, nous devons l'inventer même, sinon, nous sommes morts comme Carmel de l'Eglise universel.

A cet effet, la prise en charge doit viser la transfiguration des tribus. Il s'agira de mettre sur pied une douce pédagogie de la détribalisation de la fraternité, en procédant à une saine inculturation du charisme. Chaque frère doit d'abord se convertir dans son for interne. Il faut donc re-proposer avec fermeté le message de la foi aux religieux. Chacun doit accepter de refaire un nouveau noviciat avec un maître de foi, de sagesse, de science et de prudence.

#### 4.2.3. *Pour une convergence des oui*

Les Apôtres, même s'ils ne comprenaient pas grand 'chose, ont été à la suite du Christ jusqu'à la résurrection. Chacun voulait être là, partout où allait ce Jésus de Nazareth, un « Messie » pour chacun. Chacun s'entendait à une nouveauté de ce Jésus. La décision inconditionnelle de leur *sequela* fut claire quand Jésus, l'incompréhensible eucharistique, leur demanda s'ils voulaient s'en aller eux aussi. Pierre déclara : « Seigneur à qui irions-nous ? Tu as des paroles de la vie éternelle. Et nous, nous avons cru et nous avons connu que tu es le Saint de Dieu » (Jn 6, 68-69).

Selon la note h de la TOB en volume unique, la foi véritable est l'adhésion sans réserve à celui dont les paroles promettent et communiquent la vie éternelle. Pour eux ce Jésus demeurait, malgré tout, l'envoyé que Dieu a consacré. Chacun était attaché à ce Jésus. Chacun offrait son oui à Jésus, sans condition. C'est ainsi qu'à la résurrection ce sont ces oui convergeant qui firent d'eux des témoins du même Messie ressuscité.

Les oui convergeant des Apôtres est un exemple, un modèle qui doit nous stimuler. Chaque Carme doit d'abord dire son oui à Jésus-Christ qu'il est venu suivre, parce que la grâce discrète de sa vocation l'a conduit dans cette famille religieuse. Là, y compris avec un judas au milieu, il rencontre d'autres appelés que le même oui à Dieu a placé à son côté (Jn 6, 70). La volonté de Dieu c'est que la somme de ces oui prononcés lors de la profession religieuse convergent pour construire un gros oui de la famille religieuse. Cela se réalise en

vivant en frère dans la communauté qui crée la communion. Selon l'expression du Père Uzabumwana Romuald, chacun doit « oser allumer sa propre bougie »<sup>72</sup>. La fécondité de notre famille religieuse en dépend.

En ce sens, le Pape Jean-Paul II, en s'adressant à l'Assemblée Plénière de la Congrégation pour les Instituts de Vie Consacrée et Société de Vie Apostolique, a tenu de rappeler aux consacrés l'importance de la vie communautaire dans l'accomplissement de leur mission, en affirmant : « Toute fécondité de la vie religieuse dépend de la qualité de la vie fraternelle menée en commun. Plus encore, le renouvellement actuel dans l'Eglise et dans la vie religieuse est caractérisée par une recherche de communion et de communauté »<sup>73</sup>. La qualité et la fécondité d'un institut dépend donc de la convergence des oui des membres. Sinon c'est un institut infécond, et comme le dirait le Père Jean-Marie Roger Tillard, un « signe périmé » qui n'évangélise pas.

#### 4.2.4. *Savoir ranimer la dynamique propre du groupe*

Selon la logique de la reconnaissance et approbation d'un charisme par l'Eglise, chaque institut religieux devrait être unique dans sa dynamique de fond<sup>74</sup>. Sa composition, ses membres et ses structures de fonctionnement sont propres ; elles comprennent les énergies propres de son existence comme témoignage évangélique dans l'Eglise. Du point de vue idiome interne de vie, les instituts ne se copient pas, il y a du propre en chaque famille religieuse.

C'est pourquoi, à chaque famille religieuse correspond une dynamique propre et les protagonistes en sont les membres. La théorie de la dynamique remonte à 1944 avec Lewin Kurt, un émigré allemand aux Etats Unis en 1934. Elle signifie « l'ensemble des composantes et des processus qui interviennent dans la vie des groupes, plus singulièrement des groupes "face à face", c'est-à-dire ceux dont tous les membres existent psychologiquement les uns pour les autres et se

<sup>72</sup> UZABUMWANA R., *Les dynamiques de la vie fraternelle en communauté*, Pallotti presse, Kigali 2015, 10.

<sup>73</sup> JEAN-PAUL II., *Discours à l'Assemblée Plénière de la CIVCSVA*, le 20 novembre 1992, in OR 21 novembre 1992, n. 3.

<sup>74</sup> Cf. PAUL VI., *Motu proprio "Ecclesiae sanctae"* du 06 aout 1966, in: *Ench. Vat. II*, 840-884 ; Id., *Decretum De accomodata Renovazione Vitae Religiosae*, in: *Ench. Vat.*, I, 702-770 (c'est le même "*Perfectae Caritatis*").

trouvent dans une situation d'interdépendance et d'interaction potentielle »<sup>75</sup>. La dynamique d'un groupe est donc un ensemble des forces structurelles qui fait fonctionner un groupe. Ces forces sont des énergies internes en chaque membre qui se sent et s'insère dynamiquement comme membres de cet ensemble, parce que sa vie et sa destinée en dépend.

En ce sens, la dynamique interne des Carmes n'est pas celle des Dominicains, celle des moniales Carmélites n'est pas celle des frères Carmes, celle des Carmes de l'Italie n'est pas celle des Carmes du Congo, celle des Carmes au Zaïre en 1973 n'est pas celle des Carmes de la République Démocratique du Congo en 2018, Celle de la communauté de formation n'est pas celle de la communauté en Paroisse, celle d'un noviciat au Cameroun n'est pas celle du noviciat de Zimbabwe.

Dans toutes ces diversités il y a des dynamiques communes mais chaque groupe a ses dynamiques propres et particuliers. Partout il y a les hauts et les bas, les conflits, la paix, car les membres sont différents avec leurs faiblesses et leurs qualités<sup>76</sup>.

Ce qui unifie c'est l'accueil de la délicatesse et les blessures de l'autre membre avec respect et dans la foi. Alors, chaque membre sera protagoniste de la construction de sa communauté ou de son groupe. Ainsi, ce ne sera pas un club d'amis, des frères de même coin ou de la même tribu, race qui se leurrent dans la satisfaction de leurs caprices et ambitions partisans. Si oui, il se construit une jungle où la loi du plus fort s'impose et le faible se sentira écrasé ; ce dernier ne s'y reconnaissant pas, vivant comme esclave dans ce groupe.

En fait, la dynamique du groupe doit permettre à chacun de se sentir chez soi pour servir le Seigneur de dedans. Pour garantir cette stabilité, chaque groupe se donnera, après discernement sérieux<sup>77</sup>, un supérieur protagoniste et un organe fonctionnel attentif de qualité, selon le cœur de Dieu, si possible.

---

<sup>75</sup> MAISONNEUVE J., *La dynamique des groupes*, PUF, Paris 1968, 21.

<sup>76</sup> UZABUMWANA R., *Les dynamiques de la vie fraternelle en communauté*, 7.

<sup>77</sup> Cf. DUNDJI BAGAVE J.-M., *Le discernement spirituel. Vouloir et discerner la volonté de Dieu*, Bunia 2015; JEAN CASSIEN, *Conférences*, II, 4. Dans la spiritualité du Carmel, le discernement communautaire se fait dans le Chapitre; en Afrique, on dirait qu'il se fait pendant la «palabre» au sens africain.



#### 4.2.5. Passer de l'étape de la crise à l'étape de l'alliance

En adaptant à l'institut religieux ce que les auteurs comme Jean Vanier, Donna Markham, Rosine Hammett et Louglan Sofield<sup>78</sup> ont soutenu comme étapes de la croissance de la communauté, il est toujours important de chercher à sortir d'une certaine crise notifiée. En effet, *mutatis mutandis*, dans le processus de croissance, chaque personne d'une communauté, voir une communauté ou groupe, passe par les étapes suivantes :

##### a. Première étape : **Idéalisation**

Pour Jean Vanier il s'agit, tout au début, de l'étape de **l'idéalisation**, ce que Donna Markham appelle phase **d'inclusion** et les deux derniers identifient cette première étape en deux moments, celle **d'orientation et d'inclusion**. Selon le schéma de la spiritualité de chemin de perfection de sainte Thérèse d'Avila, il s'agirait de la phase d'un **débutant**.

A ce niveau initial, on vit dans une attitude du type paradisiaque nourrie par des illusions ; tout est beau et on se dévoue avec enthousiasme. Les membres sont contents d'être ensemble, on n'accorde pas beaucoup d'importance aux limites qu'on surmonte facilement. Le père Romuald présente cette étape en ces termes : « Les membres tendent à la politesse, en voulant faire juste ce qu'il faut pour appartenir au groupe ou à la communauté. Ils ont une vision idéaliste de la communauté et des autres »<sup>79</sup>. Tout va bien, on est satisfait, on aspire, on s'efforce de s'intégrer, on avance.

##### b. Deuxième étape : **Déception**

Vanier l'appelle étape de **déception**, ce que Markham nomme phase de **confrontation**. Les deux derniers auteurs parlent de la phase de **contrôle** et carrément de **conflit**. A ce niveau, les yeux s'ouvrent pour commencer à voir les limites. Le contenu de cette étape est suscité par la sensation d'une certaine fatigue ou routine, une certaine solitude qui appelle la prise en charge personnelle et communautaire.

---

<sup>78</sup> VANIER J., *La communauté: lieu du pardon et de la fête*, Mame-Bellarmin, Paris 1989; MARKHAM D., *Three Crucial phases in a Community's life*, in: *Human Development*, Vol.4 (1987), 16-19; HAMMETT R. – SOFIELD L., *Inside Christian Community*, Gill and Macmillan, Dublin 1984.

<sup>79</sup> UZABUMWANA R., *Les dynamiques de la vie fraternelle en communauté*, 45.

Pour la sœur Bwanga Zinga, cette deuxième étape est « le temps de crise et souci d'incarnation dans la fidélité au radicalisme évangélique, la disponibilité et la docilité à l'esprit (niveau de profondeur vers la maturité) »<sup>80</sup>. C'est une étape de *kairos* à bien considérer pour se faire un programme d'enracinement du charisme.

Selon le chemin de perfection de sainte Thérèse, nous situons cette deuxième étape au niveau du **progressant**. En spiritualité de saint Jean de la croix c'est la saison de la *sécheresse spirituelle*, ou autrement dit de la *nuit spirituelle* de sens et de la foi<sup>81</sup>.

En langage de la psychologie, le sujet entre dans une sorte de frustration qui le fait voir seulement les défauts des autres et de la communauté ou de l'institution. Selon le commentaire du Père Romuald « on commence à voir les choses négativement, à critiquer et à dévaluer les figures d'autorité ou à entrer en compétition avec d'autres »<sup>82</sup>. A ce niveau il faudrait donner aux membres l'opportunité de s'exprimer, de dialoguer. Il faut un bon accompagnement spirituel, sinon, sans la prière et une bonne dose de foi, la rébellion s'en suivra.

### c. Troisième étapes : **Alliance**

Pour Vanier Jean, lu par Romuald, « après ce moment de crise ou de tension la personne se rend compte que les membres de la communauté ne sont ni des saints ni des diables, mais des personnes avec un mélange de bien et de mal, de lumière et de ténèbres, de forces et de faiblesses, sur un chemin de croissance malgré leurs limites. Et cette personne choisit de les accepter et de les aimer telles qu'elles sont, à composer avec la réalité de ce qu'elle devrait être ou avec des confrères ou des consœurs qu'elle aurait choisis personnellement. Ce temps est marqué par la confiance et l'ouverture aux autres. »<sup>83</sup> Selon Markam, ici c'est la phase de la collaboration pour l'accomplissement de la mission du groupe ou de la communauté ; ils développent le sens du bien commun<sup>84</sup>.

---

<sup>80</sup> BWANGA ZINGA A.A., *Etapes de l'inculturation de la vie consacrée en R.D.Congo*, in: ASUMA-USUMA, *La vie consacrée dans l'Eglise du Congo. Bilan et perspectives*. Actes du Colloque national sur la vie consacrée en R.D. Congo, Mediaspaul, Kinshasa, Kinshasa 2007, 68-72.

<sup>81</sup> Selon la spiritualité de Jean de la Croix, la phase de la nuit apparaît comme un moment de doute de tentation de reculer, mais dans le cas où on réussissait à persévérer, c'est au font une étape de tremplin pour sauter dans l'étape suivante.

<sup>82</sup> UZABUMWANA R., *ibid.*

<sup>83</sup> UZABUMWANA R., *Les dynamiques de la vie fraternelles en communauté*, 44

<sup>84</sup> MARHAM D.J., *Three crucial phases in community's life*, 18-19.

La caractéristique de cette phase c'est : l'intimité, la loyauté, peu de confrontation, on se supporte. C'est la question de la bonne vie de sa communauté qui devient primordial. A ce niveau de la vie d'ensemble, les membres dialoguent, ils s'écoutent et s'encouragent à vivre ensemble pour bien réaliser leur charisme ou mission. Il y aura ainsi une certaine cohésion où les membres, après avoir analysé et résolu leur problème en commun, ressentent leur appartenance à ce groupe précis et non pas à un autre. Les responsables et les membres veillent au maintien de cette cohésion et sont unis autour des valeurs qui les identifient. Ici chacun fait l'expérience de sa foi, qu'il partage comme valeur fondamentale qui porte l'institution pour le bien de tous.

Ce sont les sujets de ce genre que la règle du Carmel appelle la « *sanioris partis* », de la partie la plus saine. En matière de décision et discernement qui engage le bien-fondé de l'institution, ce sont les sages dont les opinions sont lourdes. Pour la crédibilité d'une famille religieuse, tout processus de discernement vital doit les consulter et ne pas s'en écarter légèrement. Quand cette partie d'une institution stable vacille, l'institution vacille et seul le surgissement d'une figure prophétique peut sauver le fondamental identitaire.

#### *d. Quatrième étape : La séparation*

Elle n'est pas une phase normale, un supplément qui n'est pas obligatoire, mais de crise. Il s'agit de la séparation d'un sujet avec le groupe ou tout simplement de l'extinction du groupe.

En effet, pour l'une ou l'autre raison, juste ou non, il existe une étape probable de séparation d'un membre avec son groupe<sup>85</sup> ou de la fin de l'existence du groupe ou institution. Dans le contexte de la fraternité du Carmel, c'est une exception qui confirme l'épreuve locale du charisme dans un monde global.

En somme, nous concluons ce paragraphe des étapes et de la phénoménologie de crise de la fraternité avec *Potissimum Institutioni*, en Affirmant : « La communauté se construit chaque jour sous l'action de l'Esprit Saint en se laissant juger et convertir par la Parole de Dieu, purifier par la pénitence, construire par l'Eucharistie, vivifier par la célébration de l'année liturgique. Elle encroit sa communion par l'entraide généreuse et par l'échange continu des biens matériels et spirituels, en esprit de pauvreté et grâce à l'amitié et au dialogue. Elle vit profondément l'esprit du fondateur et la règle de l'institut »<sup>86</sup>. Toute

<sup>85</sup> MARHAM D.J., *Ibid.*

<sup>86</sup> PI, n. 27.

fraternité se construit et le processus doit être dynamique en communauté, tant locale, provinciale que mondiale.

### 4.3. Du point de vue de la théologie spirituelle ou mystique

#### 4.3.1. *Etre aspirant de la sainteté*

La sainteté de l'Eglise est liée à la Sainteté de son chef, le Christ ; à la sainteté des sacrements et au mystère de la communion des saints<sup>87</sup>.

Partons d'une relecture : en 2002, le P. Dominique-Marie<sup>88</sup> a présenté dans sa statistique au total 149 béatifications faites par le Pape Jean-Paul II. Ce sont des saints et bienheureux ayants vécus au xx<sup>e</sup> siècle, dont 128 sont européens et 21 seulement sont des autres continents. Notons en passant que l'auteur mentionne un seul bienheureux pour le Zaïre pendant qu'il y en a déjà deux. Parmi ces saints européens il y a 67 Italiens. Une question de l'auteur arrête facilement l'attention du lecteur : « la sainteté est-elle si européenne ou italienne ? » L'auteur continue et dit ; « on remarque que la sainteté du XX<sup>e</sup> siècle est bien italienne. »

Quelle est la question de fond ? Selon cet auteur les congrégations ou les diocèses riches et organisés sont mieux équipés que les autres pour soutenir la longue course d'un procès romain. L'auteur ne se gêne pas de dire qu'il y a aussi la réalité de la chrétienté qui entre également en jeu. Les chrétientés jeunes ou minoritaires ont moins de candidats à la sainteté officielle. Ceci ne veut nullement dire que la sainteté n'est pas possible dans les autres Eglises ou Instituts qui vivent sous d'autres cieux. Une fois convaincu de cette possibilité de sainteté partout, il faut affronter un autre défi conceptuel.

En effet, pour certains, quand on leur parle de sainteté, ils rient ou ils s'en moquent. Il y a un adage swahili qui dit que la sainteté n'est pas de ce monde : *hakuna utakatifu chini ya jua*<sup>89</sup>. Par ailleurs, il existe un autre défi ; c'est qu'aux yeux de certaines personnes, les consacrés ou les ecclésiastiques commettent plus d'erreurs ou péchés patents qui

---

<sup>87</sup> On peut compléter ce thème : LG, n. 5; 8; 26; 32; 39; 48; Catéchisme de l'Eglise Catholique, n. 823-829.

<sup>88</sup> DAUZET D. M., *Faut-il encore canoniser ?*, in: *Communio*, 27(2002), 21-24. Nous prenons les idées des analyses aussi de cet auteur.

<sup>89</sup> «pas de sainteté sous le soleil» ou encore «la sainteté n'est pas de ce monde».

discréditent la sainteté pour celui qui y croyait encore! Dans un monde de ce genre, quelle doit être l'attitude de la fraternité des Carmes en Afrique? Quel message de sainteté à nous proposer à nous-mêmes et à nos fidèles?

Toute considération qui se veut équilibrée jugera ces constatations de pessimistes. Les saints, ni la sainteté ne dépendent absolument de cette façon de penser. Quoi qu'il en soit, dans un contexte donné, selon le sens sémiotique, le religieux à un rôle irremplaçable dans la sainteté, car la foi a besoin de signe et de modèle. Il est ce signe et un modèle de témoignage de sainteté. Certainement le religieux doit être saint pour attirer; sinon, comme le dit Jean-Marie R. Tillard, il est un "signe périmé"<sup>90</sup>. Tout n'est pas du tout périmé.

De nos jours, plus qu'avant, il faudrait proposer son modèle de sainteté comme idéal évangélique. Il est véhiculé par le code de chaque charisme qui est toujours un message évangélique. L'évangile n'est pas un livre d'anthropologie. L'homme de notre temps devient trop naturel et perd davantage la conviction d'un meilleur surnaturel qui est propre à l'homme, créature supérieure.

Ainsi, pour y réserver une réponse de foi, la spiritualité du Carmel veut que les frères vivent "*in obsequium Christi*", elle leur propose de vivre d'abord dans le "*vacare Deo*", ensuite seulement on peut se rendre utile à l'autre. C'est dans ce sens que l'Eglise approuva l'institut religieux des Carmes, à savoir, *status in quo sibi et proximis proficere ad salutem possent*<sup>91</sup>. D'ailleurs, le titre de la Bulle *Quae Honorem Conditoris...* signifie, "ce qui revient à l'honneur du Créateur de toute chose et au profit des âmes". Les Carmes ne peuvent pas être utiles sans cet honneur du Créateur. C'est le fond mystique fondamental de notre Charisme que la fraternité des Carmes ne doit jamais négliger.

#### 4.3.2. Vivre sa sainteté au quotidien

Notre vie quotidienne est remplie des faits fortuits, parmi lesquels il y a des faits qui nous marquent et restent dans la conscience à quelque niveau que ce soit. C'est dire que notre vie spirituelle est toujours, de toute façon, désarmée et exposée. Car des influences ou

---

<sup>90</sup> TILLARD J.M.R., *Devant Dieu et pour le monde, le projet des religieux*, Cerf, Paris 1974 (nous l'avons lu dans sa traduction italienne, 311sv.).

<sup>91</sup> Cfr. CICONETTI C., *La Regola del Carmelo, origine, natura, significato*, Roma 1973., 234-237.

des événements extérieurs peuvent la façonner. Ils peuvent y résonner et la rendre captive. Parfois nos occupations quotidiennes même ne nous captivent pas autant que ces faits. Si bien que celui qui voudrait bien terminer un tel travail n'arrive pas à le faire<sup>92</sup>, puisqu'il est désarmé !

C'est dire autrement, qu'en nous il y a toujours une zone vide à l'intérieur de notre vie, zone occupée par une mélodie bonne ou mauvaise, mais fortuite. Elle y entre de l'extérieur. C'est pourquoi, si telle peut être l'énergie au-dedans de l'homme, il est beaucoup plus avantageux pour chaque âme consacrée de vivre d'une nourriture cachée et substantielle; vivre d'un choix et d'une décision intérieure, vivre d'une source qui accompagne invisiblement la vie quotidienne et qui fait de la vie une vie substantielle, une vie chrétienne, une vie carmélitaine, une vie fraternelle, une vie sainte.

A cet effet, il est important de vivre chaque matin et chaque soir possible son auto-éducation, et d'occuper cet espace libre de l'intérieur avec du divin. Voici un secret : il faut savoir avoir sa formule personnelle de prière à réciter chaque jour (matin et soir), ceci va occuper cet espace à tout moment et on sera sanctifié automatiquement. N'est-ce pas que le pèlerin russe marcha décidément en récitant continuellement : "Seigneur aie pitié de moi pauvre pécheur". Il faut avoir une dévotion. Vivre sans dévotion, c'est tourner comme une roue qui grince par manque d'huile de graissage. Il n'est pas possible d'avoir un frère sans dévotion. C'est pour dire, et cela est vrai : « la sainteté de la vie ordinaire tient en ceci que nous sommes comme des invités qui peuvent participer par le Fils à la perfection du Père »<sup>93</sup>.

Donc il faut arriver à vivre la sainteté au quotidien. Un frère qui ne prie pas ou un frère qui ne suit pas l'horaire de la vie quotidienne ressemble à un poisson hors de l'eau<sup>94</sup>, il devient profane. Ses interventions communautaires et sa pastorale seront facilement nocives, tant pour lui-même que pour les confrères et les fidèles du Christ.

---

<sup>92</sup> VON SPEYR A., *La sainteté au quotidien*, in: *Communio* 27(2002), 39-48.

<sup>93</sup> *Ibid.* p.48

<sup>94</sup> ANTOINE, *Dicton*, 10, in: ATHANASE, *Vita di Antonio, Detti e lettere*, Paulines, Milano 1995, 226: "Comme meurt le poisson qui reste longtemps hors de l'eau, il en est des moines qui tardent hors de la cellule ou qui s'entretiennent trop avec les gens perdent la vigueur de leur paix profonde avec Dieu".

### 4.3.3. Embrasser la vérité chrétienne et mystique responsable

Pour vous dire qu'est-ce que la vérité ou qui est la vérité responsable, je partage avec vous ma méditation de la passion du Christ sous l'aspect qui m'a toujours frappé dans ma vie spirituelle. Il s'agit du texte de Jn.18, 28-38.

Jésus est devant Pilate, le gouverneur romain. Il a été amené là de chez Caïphe, le grand prêtre en fonction. Les accusateurs sont restés dehors pour un motif spirituel de pureté, mais Jésus est dedans, il est l'accusé. En scène il y a donc, Pilate, les juifs et Jésus. Dans le procès, les juifs ne veulent pas se souiller, pendant qu'ils sont les livreurs. Ils sont de l'autre cas, ils sont contre Jésus. Ils n'ont pas le droit de mettre à mort, disent-ils ! On comprend que la sentence de mort a déjà été prononcée ! Quand, où, par qui et selon quel droit ? Eux-mêmes ne le savent pas. Ce sont des *irresponsables* dehors. Pilate, quant à lui, est instable, il n'est pas calme, il sort et il rentre, il est dedans et dehors en même temps, il est partagé. Dans son interrogatoire, quand il veut avoir l'éclaircissement sur le titre de roi qui est attribué à Jésus, il s'appuie sur les « on dit ». Et quand il reçoit de ce dernier la réponse, « dis-tu cela de toi-même ou d'autres te l'ont dit de moi », il reconnaît même qu'il n'est pas juif, il est étranger. Pilate est un chef, mais malheureusement il est étranger. Il est donc incompétent par ce fait même et il se juge tel lui-même. Il est, lui-aussi, *irresponsable*.

En tout cas, il n'est pas facile à un étranger de bien juger. Car dans cette affaire il est gouverneur sans base doctrinale ni légale juive. Est-il authentique de juger de l'extérieur ? Jésus se trouve devant une bande des *faibles, des irresponsables, des incompétents*.

En fait, finalement c'est chacun qui se juge devant lui. Car personne n'est capable de se placer du point de vue de Jésus, qui est celui de la vérité. Concrètement, ici c'est Jésus qui mène le procès par ses *paroles de poids* et par ses *silences interpellateurs*. Jésus est l'accusé qui juge les accusateurs. Il donne lui-même la lumière : « Ma royauté n'est pas de ce monde... ». Pilate semble avoir compris et insiste : « tu es donc roi ? ». Jésus qui veut l'aider précise en disant que c'est toi qui le dis ainsi.

Au fond, la nature de son règne c'est d'être témoin de la vérité : « Je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité. Quiconque est de la vérité écoute ma voix ». Voilà le niveau où Pilate ne sait plus monter avec Jésus. En tout cas, Pilate ne comprend pas que cette vérité c'est Jésus lui-même, cette grande montagne qui est devant lui, montagne qu'il faut escalader pour rencontrer cette Vérité. Alors, pour Pilate, Jésus étant incontournable, il choisit

d'y renoncer pour être libre sans la Vérité. Il agit ainsi par faiblesse. Il livre alors la vérité, sans faute, pour que d'autres *irresponsables* la mettent à mort. Voilà la nature et le sort de la vérité. Et qu'en sera-t-il de ses disciples ?

Le disciple du Christ, à l'occurrence un frère consacré, ne doit pas être comme Pilate, irresponsable. Il doit adopter l'attitude du sang froid du Christ. Car le témoignage de la vérité est un jugement, un sacrifice pour comprendre la dimension mystique de la Vérité responsabilité (le Christ) au sein de la fraternité.

Le malheur de notre temps reste la science de la manipulation de la vérité. La vérité est masquée par le mensonge. On peut monter tout un projet d'intérêt avec la sagesse mensongère ; c'est de la tricherie. La tricherie est un des mensonges qui manipulent beaucoup le processus de la qualification du moment présent. Mais elle ne peut jamais devenir vérité. A ce propos, il y a un dicton italien qui affirme que "le diable met la casserole sur le feu, mais il oublie de mettre le couvercle". C'est pour dire que le diable est lui-même bête, car la révélation de la fausseté de sa fourberie se trouve dans la nature-même de son acte.

La référence au cas d'Ananie et de Saphire<sup>95</sup> me pousse à vous raconter aussi cette anecdote du désert : un frère avait renoncé au monde et avait donné tous ses biens aux pauvres, mais il avait réservé quelque chose pour soi. Il vint demander à l'Abbé Antoine de devenir moine. L'abbé le soumit à l'auto-formation en disant : si tu veux être moine, va au village, achète de la viande, lie-la sur ton corps nu et reviens chez moi. Le frère fit ainsi. Mais sur le chemin de retour les chiens et les oiseaux rapaces déchiquetèrent son corps à cause de la viande. Au retour, tout ensanglanté, le vieux lui demanda : comment est allée la besogne ? Il montra son corps. Et le vieux de conclure : celui qui triche avec soi-même, c'est ainsi qu'il sera eu par le démon<sup>96</sup>. La leçon est apprise. La formation peut commencer et progresser avec cette sagesse acquise.

En tout cas, la réalité de notre temps à affronter se présente comme suit : non seulement « on dit faussement toute sorte de mal contre vous à cause de moi, mais on amène le témoin à se renier lui-même ou nier qu'il y ait une persécution contre lui »<sup>97</sup>. Les idéologies du XX<sup>e</sup> siècle avilissent l'homme pour détruire la vérité. La suprême humiliation de nos témoins, c'est que leur témoignage leur est ôté, ils

---

<sup>95</sup> Ac. 5,1-11.

<sup>96</sup> ANTOINE, *anecdote*, 10, in: ATHANASE, *op.cit.*, 230.

<sup>97</sup> VON SPEYR A., *op.cit.*, 17.



ne témoignent de rien, ils ne sont témoins de personne, et leur mort est camouflée, dissimulée, pour éviter le vrai jugement. C'est dire que, le mal torture la conscience, mais on doit tout de même le consommer en cachette. Voilà ce qui est le ridicule du nouveau monde dans lequel nous vivons notre fraternité.

Qui a dit que "le ridicule ne tue pas"? Kierkegaard avait remarqué ceci en notant que si le Christ revenait : aujourd'hui il ne serait peut-être pas mis à mort, mais ridiculisé. Dans le même sens, Hitler l'avait effectivement souligné, en disant : « Je n'en ferai certes pas des martyrs. Je me contenterai de les dénoncer comme des vulgaires criminels. Je leur arracherai du visage leur masque de respectabilité et, si cela ne suffit pas, je les rendrai ridicules et méprisables »<sup>98</sup>. Voilà la nouvelle nuance de la victoire du mensonge ou de la mort, à savoir, le mépris pur et simple de la dignité humaine, le meurtre de l'image de Dieu en l'homme.

Le frère Carme, pour être témoin et prophète de la Vérité, escaladera le Christ, cette montagne immense, sans donner occasion à la manipulation de la dignité ou de la vie de l'autre. Et comme le ridicule est une forme douce de mort d'homme, il est impossible que le frère soit auteur de la *ridiculisatio*n ou puisse collaborer à cette œuvre qui ne glorifie pas Dieu. Le ridicule tue soigneusement et bien.

#### 4.3.4. *Sans communion, pas d'Eglise, ni Carmel*

##### a. *L'unité*

« Qu'ils soient un comme nous sommes un » (Jn 17,22). Si nous vivons vraiment *in obsequium Jesu Christi*, la gloire que le Christ obtient par sa croix, devient pour nous la manifestation de sa communion avec le Père. Le frère qui l'aperçoit y est associé et devient par le fait même manifestation de la gloire du Christ. Et cela se réalise concrètement par l'unité qu'il désire tisser en aimant son frère : « Je vous donne un commandement nouveau : vous aimer les uns les autres ; comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres. A ceci tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples : si vous avez de l'amour les uns pour les autres. » (Jn 13, 34-35).

Alors, quels sont les liens de l'unité ? Saint Paul dit : "Par-dessus tout (c'est) la charité, qui est le lien de la perfection" (Col 3,14). Mais

---

<sup>98</sup> Cité par DE ANDIA Y., *op. cit.* p. 17.

l'unité de l'Eglise pérégrinante est assurée aussi par des liens visibles de communion: la profession d'une seule foi reçue des Apôtres, la célébration commune du culte divin, surtout des sacrements, la succession apostolique par le sacrement de l'ordre qui maintient la concorde fraternelle de la famille de Dieu »<sup>99</sup>. Il faut à tout prix rechercher l'unité. Cela se réalise foncièrement dans chaque Eucharistie bien célébrée.

### *b. L'Eucharistie*

Il faut d'abord savoir que le corps eucharistique est la source du corps ecclésial<sup>100</sup>, parce que la célébration eucharistique unit sacramentellement les chrétiens à la Pâque du Christ. Elle est le centre de la communauté chrétienne. L'Eglise en son mystère ne se rencontre que dans le locale. C'est alors qu'on comprend mieux que l'Eglise locale, la communauté locale, est une partie de l'Eglise entière<sup>101</sup>. Ceci permet justement de dire non à l'autarcie (autonomie) locale. Qui dit non à l'universel ecclésial dit au fond non au locale ecclésial, car le locale est dans l'universel. Les parties se tiennent les unes les autres pour former le tout harmonieux. Tout se tient.

Cette communion s'opère quotidiennement à travers la sainte participation à l'Eucharistie (messe), la source et le sommet de la vie du chrétien (LG 11) et le sacrement de communion. La communion est un engagement dans la conversion quotidienne jusqu'à ce que le Christ soit formé en nous.

### *c. De la communauté fraternelle à la communion*

Le Christ nous appelle personnellement à entrer en communion avec lui par la communauté de ses disciples. Dans l'Eglise ou au Carmel la communion est la conséquence directe de son appel. Le choix des douze par Jésus, chez Marc (3,14), souligne le fait qu'ils étaient appelés pour « être avec » Lui, à savoir pour vivre en communion avec le Maître, avant de les envoyer vers les païens. En insistant ainsi sur la communion, Jésus nous enseigne que l'amour fraternel est la première et la réalisation essentielle préalable de la proclamation.

Cette communion est à la fois don et devoir qui demande du temps et de l'effort à chacun. Elle est un don reçu du Seigneur Jésus

---

<sup>99</sup> Catéchisme de l'Eglise Catholique, n. 815.

<sup>100</sup> Cfr: 1 Cor 10,16-17.

<sup>101</sup> 1 Cor 1,13; lire Lg.26.

à travers notre relation intime avec Lui. Cette relation se crée et s'approfondie par la prière individuelle et communautaire du Carme, à savoir, par la lecture des Ecritures, la *lectio divina*, la célébration vivante de l'Eucharistie, les activités de la dévotion personnelle, communautaire et populaire, la direction de la conscience qui nous aide éviter de nous tromper trop souvent.

Pour le frère Carme la prière reste la source essentielle de la purification, de l'illumination, de la transformation et de l'épanouissement de notre mission. La croissance dans l'union avec le Seigneur nous conduit à la croissance en communion avec les frères *ad intra* et *ad extra*. Ceci oblige chaque Carme sinon il ne sait pas encore pourquoi il est au Carmel.

*d. La puritas cordis, condition sine qua non de la communion*

La Règle du Carmel écrit : « les saints pères ont établis comment chacun doit vivre dans la dépendance de Jésus-Christ, et le servir fidèlement avec **un cœur pur** et une **bonne conscience** » (Règle 2). Si nous voulons bien servir le Seigneur, ce paragraphe nous invite à avoir avant tout un *cœur pur et bonne conscience*. C'est là le début du voyage spirituel de la transformation.

De la Règle du Carmel au n° 15, le Père Kees Waaijman a relevé des éléments-clés qui sont, pour lui, des provisions qui permettent à chaque frère Carme de bien s'engager sur le chemin d'une amitié réelle avec le Seigneur et les frères : le prier, les frères, l'espace, la chambre, le réfectoire, l'oratoire, rencontres hebdomadaires de la communauté, etc. L'assimilation de ces provisions guide le frère à intérioriser les valeurs typiquement carmélitaines. Quand des membres d'une communauté assimilent les mêmes valeurs la communion est facile. Alors la fraternité construite est un acte de foi, un don spirituel et charisme de l'Esprit Saint qui appelle chacun à la collaboration-communion.

La communion de la fraternité devient ainsi au fond un véritable miracle de soutien mutuel (Gal 6, 2). Elle engage à prendre soin les uns des autres, parce que nous sommes tous les enfants du même Père, frères en Christ et dans les liens du Carmel. Et « le centuple que procure la communion avec le Christ n'est pas à confondre avec nos désirs de réussite humain »<sup>102</sup>. Notre engagement dans l'Alliance passe

---

<sup>102</sup> DUNDJI J. M., *Le discernement spirituel. Vouloir et discerner la volonté de Dieu*, Pères Carmes, Bunia, 2015, 53.

par une communion vécue en Église et ouverte sur le monde en vivant avec ce cœur pur et une bonne conscience de la règle du Carmel.

En somme, pour vivre la fraternité-charisme du Carmel face à la situation actuelle de chez nous, dans un monde globale, le religieux Carmes n'ont pas une arme aussi forte que de se reposer le chemin de la sainteté et de la vérité. Jésus a dit à ses disciples, et donc à nous religieux africains aussi : « vous êtes le sel de la terre. Si le sel se dénature, comment redeviendra-t-il du sel ? Il n'est plus bon à rien : on le jette dehors et les gens le piétinent » (Mt 5,13 ou mieux vv.13-16). Il faut que la lumière des Carmes africains brille devant les hommes afin qu'en voyant ce que font de bien ces témoins de Dieu, les hommes rendent gloire au Père qui est aux cieux<sup>103</sup>. Il suffit de garder sa nature de fraternité religieuse consacrée et, pour le reste, Dieu Illuminera le monde.

#### 4.4. Du point de vue moral : Afin que fleurisse la fraternité authentique des Carmes

##### 4.4.1. La question est principalement éthique

Pour la qualification anthropologique de cette fraternité, nous devons proposer à notre considération, à nous tous et à chacun, cette pensée de Bokar : "Tout en cherchant à avoir raison, il ne faut pas pour autant s'évertuer à refuser les idées de son prochain dans le seul but d'établir les siennes à ses dépens. Et si tu n'es pas compris, cherche à comprendre celui qui ne te comprend pas. C'est la seule voie infaillible qui mène à cette entente basée sur une mutuelle connaissance"<sup>104</sup>.

En effet, pour une bonne part, l'origine de cette crise c'est que le Carmel est un produit d'importation et de transplantation ou simplement d'implantation. Les Carmes africains ne se sentent-ils pas dans une structure étrangère ? S'ils veulent construire un chez eux, ils doivent sortir d'une ambivalence : le niveau officiel et superficiel, et le niveau réel, refoulé dans la latence et la patience. C'est cette double conscience qui les empêchent d'être eux-mêmes, car ils n'ont pas encore réussi à entrer dans la compréhension de deux origines d'où

---

<sup>103</sup> JEAN DE CAPISTRAN, *Le Miroir des clercs, Office des lectures à sa fête le 23 octobre*.

<sup>104</sup> BOKAR T., *Textes sacrés de l'Afrique noire*, Gallimard, 8.

ils sont issus : l'occidental et l'africain. Il y a là un bon fond mystique d'être Carme en Afrique où il faut entrer par initiation éthique. Il faut écrire la ligne morale de conduite et éviter l'impunité.

#### 4.4.2. *Analyse méthodologique morale de base*

La crise aggrave les incertitudes au sein d'un groupe. D'un côté, quand elle correspond à un accroissement d'incertitudes, elle provoque des dérégulations rapides et entraîne une croissance des déviances dans un groupe intègre : elle désorganise le tissu attaqué qui doit être réorganisé. De l'autre côté, la crise est bonne aussi, car elle favorise des interrogations qui, si bien répondues, stimulent la prise de conscience nécessaire pour se lancer de dedans à la recherche des solutions. Dans cette dernière voie il est important de ne pas favoriser deux types de solution : celle du bouc émissaire et celle qui cède à l'hystérie. Il faut sauvegarder la compréhension pour régénérer une nouvelle éthique durable.

#### 4.4.3. *Pour une auto-éthique*

En Afrique, tant dans la religion que dans les familles ou dans les cités, en grande partie, l'éthique traditionnelle fonctionne avec les paramètres de solidarité, hospitalité et honneur. Ces paramètres deviennent même une imposition morale qui engendre une conscience de quasi-possession du frère. Le philosophe Edgard Morin l'appelle "individualisme éthique". Selon lui, si c'est là une valeur, il faut plutôt l'éthique individualisée qu'il appelle autrement une "auto-éthique", capable de mettre à question la "règle primitive de devoir"<sup>105</sup>. Sinon, le surgissement de la nouveauté morale ne sera pas possible, car chacun voudra que la fraternité fonctionne par la force de l'éthique de son village perdu. Par conséquent, les différentes éthiques villageoises, sans tolérance<sup>106</sup>, créeront le conflit ou la violence. En sorte que cette confrontation peut aller jusqu'au refus du frère qui incarne l'éthique d'un autre village.

<sup>105</sup> MORIN E., *La méthode 6, éthique*, Seuil, Paris 2004, 110sv.

<sup>106</sup> A ce propos, un dicton de Saint Antoine dit qu'avec l'autre il ne faut pas trop tendre l'arc, il va se casser et le tire n'aura plus lieu : cfr. *Dicton 13*, in: ATHANASE, *op.cit.*, 227.

En Afrique, la fraternité du Carmel est un nouveau village constitué des villages. L'éthique de la fraternité du Carmel doit naître par le dépassement de la fameuse "règle primitive du devoir". Sinon, c'est la mort du peu fraternel déjà existant.

#### 4.4.4. *Pour une culture psychique*

Chaque individu ou groupe d'individu a sa barbarie intérieure qui prétend s'ériger en valeur éthique pour l'autre. C'est pourquoi, pour la naissance de la fraternité de *l'obsequium Jesu Christi* au Carmel d'Afrique, il est urgent de surmonter cette barbarie de l'auto-éthique. Ceci exige, respectivement : de bien se repenser, à savoir, un travail d'introspection qui doit déceler la multi-personnalité potentielle ou réelle en moi, mes zones aveugles, mes mécanismes d'autojustification qui reporte toujours sur l'autre l'erreur, ma *self-deception*, mes pseudo-souvenirs, la possibilité en moi de haine aveuglante ou d'un sentimentalisme idéalisant comme l'a dit Diel<sup>107</sup>. Sénèque, quant à lui, récite : "*quos laeserunt et oderunt, c'est-à-dire on déteste ceux qu'on a lésés*. Il s'agit simplement du ressentiment injuste.

Puis, il faut une autocritique, à savoir, une conscience de contrôle qui examine avec le plus de continuité possible les pensées et comportements qui portent en soi le germe de mensonge. Cet examen aide mieux à la lutte contre l'illusion égocentrique et pour l'ouverture à l'autre. Il faut lutter contre l'égoïsme intransigeant.

Ensuite, il faut juger et condamner, s'il en est besoin, selon les critères moraux et non selon les critères de la "moraline" qui consiste à se baser sur des critères extérieurs superficiels de moralité. La moraline remplace la purification éthique par la polémique et fouit le débat, en mettant en index l'adversaire qu'elle juge indigne. En tout cas, il faut le savoir, l'erreur d'autrui n'est toujours pas une faute morale, d'où il n'est pas fraternel de condamner l'autre irrémédiablement à cause d'une erreur de sa vie.

De nos jours il y a excès de jugements moraux en tendance "moraline" (indignation, culpabilisation, réprobation, dénonciation vertueuse malhonnête, la manipulation, etc).

---

<sup>107</sup> DIEL P., *Psychologie de la motivation*, PUF, Paris 1947.

#### 4.4.5. Pour une éthique d'honneur responsable

L'honneur juste ennoblit l'égoïsme. Elle demande d'être loyal, sans bassesse ni mesquinerie, sans trahir la vérité ni les amitiés, surtout il ne faut pas trahir "la règle de vie" choisie et signée par soi-même. On ne peut pas être honoré si on n'est pas responsable. La solidarité nourrit la responsabilité. Un frère est dit irresponsable, en Afrique par exemple, quand il est considéré comme le jouet d'une force anonyme et obscure. Il devrait être dit responsable, quand il est, même relativement, autonome. A la solde de tout, il faut une résistance à la barbarie intérieure.

#### **Proposition conclusive :**

##### 1. RECONSTRUIRE LE MYTHE HISTORIQUE D'IDENTITÉ

Les Carmes africains feraient mieux de reconstruire leur identité fraternelle fondamentale. Pour ce faire, ils devront vite refonder fondamentalement leur notion de corps fraternelle. Un peuple se définit par deux paramètres : le mythe de la communauté d'origine et la conscience de la communauté de destin. Seule l'unique histoire d'origine mythiquement racontée, acceptée et assimilée de génération à génération, construit la conscience de la communauté d'un destin unique.

Le peuple hébreu de la bible, par exemple, a fini par constituer un peuple immortel, parce qu'ils se rattachaient à Abraham, l'aventurier de la foi en un Dieu. D'Abraham, par un fils, naquit mystiquement une génération. Elle descendue en Egypte par la force de circonstance de la famine, pour souffrir l'esclavage « ensemble ». Ainsi il se consolida leur lien de fraternité ou de famille, ayant fait front ensemble à des forces de mort. Ce fut d'ailleurs une amalgame des peuples qui sortirent de l'Egypte, sauvés par Moïse envoyé par un "Je suis", un Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob. Ils traversèrent plusieurs obstacles et des épreuves ensemble. Ils reconnurent, par la bouche de Moïse, une main discrète qui agissait à leur faveur jusqu'à les aider à la conquête de la terre de Canaan, toujours sous la houlette de cette

---

<sup>108</sup> Je paraphrase ici les écrits cités ci-haut : MEDEWALE – JACOB AGOSSOU, *Christianisme africain, une fraternité au delà de l'Ethnie*, Karthala, Paris 1987; NKIERE K., *Voici l'heure de la fraternité évangélique*, Bongo, 1994. Il y en a tant d'autres.

main discrète de Yahweh. C'est pourquoi, chez eux ces événements devaient être célébrer chaque année pour perpétuer ce récit de la communauté d'origine. Désormais tout juif se reconnaît dans cette histoire mythique, une vraie matrice du peuple. C'est là leur mythe et leur matrice de vie comme peuple.

## 2. UN NŒUD MANQUANT

Quelle est alors l'origine commune absolue et relative des Carmes en Afrique, c'est-à-dire le mythe dans lequel tous se reconnaissent? Sans cela, il y aura la conscience de plusieurs types des Carmes en Afrique. Et la fraternité sera sans cohésion identitaire.

En guise d'application concrète de référence, comme j'écris du Congo-Zaïre, je dis, il y aura plusieurs types des Carmes du Congo-Zaïre. Pour nous référer à ce dernier cas contextuel précis, notons que l'origine des Carmes au Congo-Zaire est née de/dans une souche non harmonieuse de reconnaissance des membres comme corps effectifs. Les fondateurs d'origine sont venus d'un autre contexte de la conception de la réalité-fraternité vécue, celle qui a des soubassements anthropo-sociaux différents de ceux de l'Afrique ou du Congo-Zaïre. Ils ont vite accueillis des jeunes frères du contexte. Puis ils ont aussi vite chantés leur "*nunc dimittis*" sans donner corps, avec les frères africains ou congolais/zaïrois, à ce mythe d'origine qui les identifierait. Si au moins, les protagonistes d'origine et du nouveau contexte, avaient réussi à formuler un code de vie morale unique, ou du moins à modeler la conscience de chaque frère, ressortissant de sa tribu à totem à se reconnaître frère Carme dans la "fraternité sans frontières"<sup>108</sup> du Carmel. En fait, l'actuel corps Carmes en Afrique et dans chaque pays se trouve devant le devoir de découvrir le mythe de reconnaissance originelle des Carmes d'Afrique.

## 3. COMMENT S'Y PRENDRE ?

Par conséquent, les Carmes de l'Afrique en général, et en particulier de chaque pays, doivent alors vivre intensément le temps de la construction de cette histoire d'origine. Ils devront vite écrire leur histoire de naissance mythique de la première communauté. Car, jusqu'à là cette histoire d'origine se raconte différemment, selon des originalités à caractère émotionnel du type ethnique, régional, local ou diocésain, c'est-à-dire selon la société d'origine qui ne tient pas compte



de l'unicité d'aventure provoquée par le Fils de Dieu, Jésus-Christ, Fils de Marie, Mère du Carmel.

Il nous faut donc refaire et réécrire cette aventure *in obsequium Jesu Christi*. Seule cette matrice mythique, d'aventure unique, vécue ensemble dans la foi, portera le germe d'une fraternité nouvelle au Carmel d'Afrique. Car, elle aura construit la conscience d'une communauté des Carmes africains, Congolais, Camerounais, Burkinabés, Zimbabwéens, Kenyans, etx, qui, jusqu'à là, trime encore à prendre la forme réelle de la fraternité carmélitaine selon la logique de la Règle du Carmel.

Donc, il faut retrouver ou redécouvrir, comme le dirait Edgar Morin, le mythe de la communauté d'origine, pour avoir la conscience de la communauté de destin<sup>109</sup>. Il doit être construit par chaque protagoniste inspiré par l'Esprit-Saint. C'est pourquoi il faut partir d'un *catéchisme et code africain de la fraternité* ; il est urgent de l'écrire.

---

<sup>109</sup> MORIN E., *La méthode 6, Ethique*, 187.



## DIRE L'INVISIBILE NEL LINGUAGGIO DEI MISTICI

LUIGI BORRIELLO OCD

### INTRODUZIONE

Il tema qui affrontato è evidentemente dagli orizzonti vastissimi, poiché si tratta di coniugare fede e ragione, l'Invisibile con il visibile, il Trascendente con l'immanente, in breve, Grazia e natura umana. Il sapere del credente, e più ancora, quello dei mistici, è un sapere contrassegnato dalla fede, come interazione tra l'aspetto soggettivo della fede (*fides qua*= il dono della fede) e l'aspetto oggettivo della fede (*fides quae*= la verità della fede). Per il mistico non si tratta della *fides quaerens intellectum*, quanto della *fides quaerens Jesum Christum*, o meglio, di *Jesus Christus quaerens hominem*, per donargli quella conoscenza di fede che supera ogni intelligenza. «Per questo – scrive Paolo – io piego le ginocchia davanti al Padre, dal quale ha origine ogni discendenza in cielo e sulla terra, perché vi conceda, secondo la ricchezza della sua gloria, di essere potentemente rafforzati nell'uomo interiore mediante il suo Spirito. Che il Cristo abiti per mezzo della fede nei vostri cuori, e così, radicati e fondati nella carità, siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e di conoscere l'amore di Cristo che supera ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio» (Ef 3, 14-19).

Per il cristiano, pertanto, la visione di Dio invisibile è parte strutturante del dono della fede. Questa, infatti, è la sintesi tra l'udire e il vedere, una sintesi resa possibile a partire dalla persona concreta di Gesù, che si vede e si ascolta. «Ciò significa che la conoscenza della fede non ci invita a guardare una verità puramente interiore. La verità che la fede ci dischiude è una verità centrata sull'incontro con Cristo, sulla contemplazione della sua vita, sulla percezione della sua presenza»<sup>1</sup>. È

---

<sup>1</sup> FRANCESCO, *Lumen Fidei*, 30.

il sapere dell'uomo pienamente credente, che si pone nell'atteggiamento di un totale accoglimento della rivelazione. Proprio perché la rivelazione di Dio avviene nella puntualità storica dell'evento Cristo, la ricerca dell'uomo, che è *fides quaerens Deum*, si traduce in ricerca-incontro: una risposta d'amore all'Amore che è "primo", come scrive Giovanni: «Non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi ... egli ci ha amati per primo» (*I Gv* 4,10.19). Nasce, così, quel rapporto di conoscenza del Dio di Gesù Cristo, che è intimità piena e personale, per cui l'uomo prende coscienza di essere realmente figlio del grande amore del Padre (cf *I Gv* 3,1). Di conseguenza, può chiamarlo, senza soggezione, «Abbà, Padre!» (*Rm* 8,15) in un silenzio pieno solo di quella ineffabile comunione divina, in cui non si rivolge più a Dio, ma lo ama; non lo cerca più, ma lo contempla.

Per questo motivo, vorrei affrontare questo tema secondo il "metodo teologico", nel senso indicato dal compianto teologo Marcello Bordoni, il quale scriveva: «Un primo servizio alla Chiesa, nell'inderogabile istanza di una riflessione credente, è quello di rispondere alle esigenze d'intelligibilità della fede, per cui la razionalità della teologia, la sua scientificità, e il pensare nella comunione ecclesiale non si escludono, ma vanno insieme. Questo s'impone oggi, particolarmente, nella situazione di uno smarrimento dovuto a non poche carenze di ecclesialità, a frazionamento di metodi spesso divergenti, che approdano a discorsi detti teologici, ma condotti secondo un pluralismo dispersivo incompatibile con il principio della Verità rivelata»<sup>2</sup>. Ciò significa che la verità è un dono gratuito ricevuto da Dio (rivelazione) e, pertanto, non un frutto del nostro sforzo, che porterebbe sempre a una verità parziale, mentre la teologia si fonda sulla rivelazione da parte di Dio della «verità tutta intera» (*Gv* 16,13), la verità su Dio stesso in quanto verità ultima, cioè Dio che rivela se stesso nella persona del Figlio Gesù Cristo. Le scienze hanno accentuato sempre di più l'aspetto del metodo e dell'ordine, tacendo che il loro scopo è la verità, sostituita dalla "verifica sperimentale" delle ipotesi della mente umana.

Ciò premesso, ritengo opportuno partire da un brano di Paolo tratto dalla Prima Lettera ai Corinzi 2, 1-16, che a mio avviso è la chiave di lettura di questo saggio: «Anch'io, o fratelli, quando sono venuto tra voi, non mi sono presentato ad annunziarvi la testimonianza di Dio con sublimità di parola o di sapienza. Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e questi croci-

---

<sup>2</sup> M. BORDONI, *Conclusioni e Prospettive* - I, IN PATH 5 (2006), 211.

fisso. Io venni in mezzo a voi in debolezza e con molto timore e trepidazione; e la mia parola e il mio messaggio non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza, perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio.

Tra i perfetti parliamo, sì, di sapienza, ma di una sapienza che non è di questo mondo, né dei dominatori di questo mondo che vengono ridotti al nulla; parliamo di una sapienza divina, misteriosa, che è rimasta nascosta, e che Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria. Nessuno dei dominatori di questo mondo ha potuto conoscerla... Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio. Chi conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui?... Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ci ha donato. Di queste cose noi parliamo, non con un linguaggio suggerito dalla sapienza umana, ma insegnato dallo Spirito, esprimendo cose spirituali in termini spirituali. L'uomo naturale però non comprende le cose dello Spirito di Dio; esse sono follia per lui, e non è capace di intenderle, perché se ne può giudicare solo per mezzo dello Spirito. L'uomo spirituale invece giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno. "Chi infatti ha conosciuto il pensiero del Signore in modo da poterlo dirigere?" Ora noi abbiamo il pensiero di Cristo».

Secondo Paolo, i discorsi persuasivi di sapienza umana sono insufficienti per annunciare il Dio di Gesù Cristo; diverso invece è il modo per comunicare «la sapienza che viene dall'alto» (*Gc* 3,17), Per questo motivo, l'Apostolo delle genti, nonostante la sua istruzione, non si era fatto notare a Corinto per la sua cultura. Avrebbe contraddetto il suo insegnamento, poiché la croce di Cristo che egli annunciava avrebbe significato proprio la fine di tutto ciò che l'uomo rigetta. Ponendosi sul piano della fede, egli, al contrario, intendeva affermare che ogni credente ha ricevuto, contemporaneamente, le cose invisibili donate da Dio e il mezzo per discernerele e goderne: lo Spirito Santo, unico agente che Dio utilizza per trasmettere i suoi pensieri. Il linguaggio dello Spirito è incomprensibile per l'uomo naturale, mentre l'uomo spirituale può adattare parole spirituali a cose spirituali.

La fede è, come si può notare, un modo di conoscenza. All'origine di ogni atto di conoscenza si cela una scelta iniziale, un orientamento impercettibile di tutto il nostro essere che accende il pensiero. Questo è svegliato dal desiderio di possedere una cosa che lo attira, lo provoca e lo chiama. La fede parte da questa provocazione di Dio, che è innata nella natura umana, ovvero dalla «luce vera che illumina ogni

uomo» (*Gv* 1,9), della quale conserviamo le tracce. Tale luce si apre la strada nell'uomo e lo invita a cercare la sua fonte. E come la luce vuole manifestarsi, svilupparsi, così la vita di Dio vuole unirsi alla vita e alla conoscenza di ogni essere umano.

Gesù è venuto perché gli uomini «l'unico vero Dio, e colui che ha mandato, Gesù Cristo» (*Gv* 17, 3). Ma appena si danno i primi sforzi per conoscere Colui che chiama a conoscerlo, si perviene alla non-conoscenza. L'itinerario del pensiero che crede comincia qui, nell'oscurità, dove l'intelligenza si ritrae. Ora, la notte del sapere non è il limite, bensì l'inizio, le primizie della nuova via che si apre nella creatura umana. La fede cristiana, sia che si esprima nella parola sia nel silenzio, non trova il contenuto tangibile, intelligibile, che possa corrispondere a quello che è stato espresso dalla parola.

La parola che meglio serve per accostarci a Dio è Mistero; non racchiude alcun segreto, indica il risveglio della ragione, sottolineando la distanza insormontabile che separa da Dio. Questa parola dice che tutto ciò che riusciamo a produrre con i nostri sforzi mentali non è capace di afferrare quello che Dio è. Ora, sappiamo che egli è Colui che è. Il nocciolo del mistero sta, quindi, nel verbo "essere". Annunzia l'impossibilità di conoscere Dio, nella luce flebile e riflessa, chiara e distinta, di ogni sapere umano, ma nello stesso tempo promette un'altra nascita. Co-noscerLo significa nascere con, nascere nella luce dello stupore che viene dal Regno di Dio. Essa attesta la nascita dall'alto, come dice Gesù a Nicodemo (cf. *Gv* 3,1-21). Essere-mistero, nel senso pieno e attivo, significa la nascita in Dio o anche la partecipazione di Dio Trinità nel più intimo di ogni essere umano (cf. *Gn* 1,26).

Sono gli uomini, appunto, a essere raggiunti, colmati dalla Sua conoscenza, come dimostra la storia della salvezza. Per questo motivo la vera conoscenza di Dio può verificarsi solo nella reciprocità più stretta tra Dio e l'uomo: la fede si accende nel momento in cui s'incontra questo sguardo d'amore e lo si riconosce (cf. *Sal* 139,1-6). A più riprese, la Bibbia paragona i rapporti tra il Signore e il suo popolo al legame coniugale. La Legge è come un contratto di matrimonio tra Jhwh e la sua sposa, Israele, durante il quale si acquista la conoscenza nella carne e poi quella totale di tutto l'uomo. Questo atto è la sua apertura, o per meglio dire, la sua relazione, se e quando la rivelazione accettata, accolta, assimilata, diventa una parte di noi stessi.

La conoscenza che Dio dona è come la fiamma che vince la notte della non-conoscenza, accesa da Dio stesso nell'uomo che cerca la luce. È proprio vero, a questo proposito, quanto afferma Pavel Evdokimov: «Non è la conoscenza che illumina il mistero, è il mistero che illumina la conoscenza. Noi possiamo conoscere solo grazie alle cose

che non conosceremo mai»<sup>3</sup>. Spesso si è tentati, attraverso la ricerca di voler conoscere il mistero di Dio. È una strada legittima, questa, ma solo in seconda battuta. L'intelligenza umana non può catturare il Mistero, mentre gli deve lasciare spazi liberi di irruzione così da poterne essere illuminata. È l'epifania misteriosa di Dio all'anima ciò che si deve attendere e sperare. Una volta che il Signore della vita si para innanzi all'uomo alla ricerca del suo volto e questi non si sottrae a quel confronto, allora inizia la grande avventura della conoscenza. Solo da quell'istante l'uomo può superare se stesso e fare il salto verso la pienezza dell'assoluto di Dio.

Dal momento che il mistero del Dio di Gesù si può solo contemplare in una conoscenza d'amore, occorre ricorrere ai mistici, consapevoli che comprendere questo mistero di reciprocità, paradossalmente paritario tra Dio e l'uomo, comporta umile ascolto, disponibilità a fermarsi sulla soglia, laddove le proprie categorie concettuali si arrestano insufficienti. «In discorsi mistici – scrive De Certeau – raccontano una passione per ciò che è, del mondo “come sta”... Sono spiagge offerte al mare che sopraggiunge. Tendono a perdersi in quello che mostrano, come i paesaggi di Turner resi evanescenti dall'aria e dalla luce»<sup>4</sup>. I mistici introducono con la loro frammentaria esperienza al mistero di Dio rivelato in Cristo, guidando gli altri attraverso la loro stessa testimonianza di vita: «Il termine “testimonianza” – scrive un teologo spirituale – comporta diverse accezioni strettamente legate tra loro. Nel senso fondamentale ed empirico, il testimone è colui che ha beneficiato di una esperienza privilegiata di cui può rendere o rende partecipe gli altri... Si può chiamare *testimonianza spirituale* quella che, al di là di tutti gli avvenimenti, rende presente valori morali o religiosi. La testimonianza del credente è di questo tipo»<sup>5</sup>.

A questo punto, l'altro termine da spiegare è vita mistica, che abita nei mistici, uomini e donne che hanno i piedi ben piantati per terra e gli occhi rivolti a Dio. L'autentica mistica degli occhi aperti è attesa certa, tensione fondata, durante la quale ci si prepara per vivere in pienezza l'incontro divino; un incontro, ancora per *speculum in aenigmate*, per usare la terminologia paolina (cf. *1Cor* 13,12), che però

<sup>3</sup> P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Jaca Book, Milano 1980, 13.

<sup>4</sup> M. DE CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, trad. di R. ALBERTINI, introduzione di C. OSSOLA, Il Mulino, Bologna 1987, 51-52.

<sup>5</sup> E. BARBOTIN, *Témoignage*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, t. XV, col. 134.

attualmente è in un regime di presenza divina, implicita e striata di assenza<sup>6</sup>. I mistici vivono ciò che Rahner chiama la mistica del quotidiano, perché vivono la presenza di Dio nei fatti ordinari della vita quotidiana, vita nuova segnata dallo Spirito.

«Non è facile registrare né tanto meno catturare entro categorie umane il dinamismo della vita divinoumana, di cui ci è dato conoscere solo le manifestazioni esteriori. Il magma così denso di mistero che è la vita di Dio si cala nella vita del cristiano attraverso l'unica mediazione del Cristo nello Spirito. La vita di Dio nell'uomo, quindi, è rilevabile dalla sua partecipazione interiore ed esteriore al Cristo morto, risorto e glorioso, presente nel suo intimo. Paolo con una formula succinta sintetizza l'inizio e la svolta dinamica di questa vita nuova secondo lo Spirito: "Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me" (*Gal 2, 19-20*). L'Apостоfo sottolinea, qui e altrove, che la vita del cristiano ha inizio con la morte. Difatti, nella morte pasquale si dischiude la possibilità per il primo atto completamente personale dell'uomo spirituale che ha deciso di lasciarsi afferrare dal Cristo, "imperativo normante la vita nuova ricevuta in dono dallo Spirito"<sup>7</sup>. Lungo questo percorso nella vita del Risorto occorre passare per alcune tappe, o per meglio dire, soggiacere a delle crisi di crescita che permettono di interiorizzare sempre più il mistero di Dio vivente per il Cristo nello Spirito all'interno dell'uomo situato nel tempo e nello spazio, cioè nella storia e perciò soggetto ai processi evolutivi propri della storia umana.

Ed è proprio questo il passaggio seguente a quanto detto sin qui: penetrare nei racconti dell'esperienza mistica, detti o scritti, dai mistici, per approfondire come essi siano autentici testimoni del dato rivelato. In termini concreti, qui si vuole portare in superficie la vita divina presente nell'intimo della creatura umana cristianizzata, cioè quel progetto d'amore comunicato da Dio-Padre per il Figlio nello Spirito all'uomo spirituale storicizzato, che da testimone si fa mistagogo. Detto altrimenti, si vuole mettere in evidenza la natura reale e dinamica della mistagogia<sup>8</sup>, quale iniziazione cristiana, operata dai

---

<sup>6</sup> Cf. J.B. METZ, *Mistica degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile*, Brescia 2013.

<sup>7</sup> L. BORRIELLO, *L'amore come essenza e forma del vissuto cristiano*, in: *Teresianum* 34 (1983), 197.

<sup>8</sup> Cf. L. BORRIELLO, *L'itinerario spirituale del cristiano: tra mistagogia e mistica*, in: *Angelicum* 52 (1985), 282-305.



mistici, al Mistero nel loro cammino di crescita nello Spirito o, per meglio dire, di autocoscienza spirituale di detto Mistero e di comunicazione di esso agli altri per la loro edificazione, secondo quanto afferma Giovanni: «Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita (poiché la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi), quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo» (1Gv 1,1-3).

Occorrerà, pertanto, affrontare la mistica come luogo di celebrazione, consapevole, dell'intima compenetrazione tra le divine Persone e l'uomo adulto nella fede. Nella descrizione di questo intimo processo di maturazione verso la santità è d'obbligo parlare della mediazione del linguaggio usato dai mistici come veicolo del loro dialogo-incontro con Dio. Nell'incontro di comunione con Dio, difatti, il mistico non può parlare del Mistero ineffabile di Dio se non come risposta, indotta da Dio stesso che si fa Parola in Gesù Cristo. La risposta coinvolge tutta la sua persona, progressivamente trasformata dall'autoparteciparsi di Dio. Emblematico è il testo di Isaia 43,10 ove s'incrociano l'azione divina e la risposta dell'uomo, fatta di quella conoscenza biblica, che è a un tempo adesione totale, fede e vita, comprensione e amore: «Voi siete miei testimoni... miei servi, che io mi sono scelto perché mi conosciate e crediate in me e comprendiate che sono io». Per queste pagine di autentica teologia mistica cristiana risentono del carattere di testimonianza "ontologica" del mistico che scrive. Questi sperimenta già qui ed ora, nella sua umanità, soggettivamente, Cristo rivelazione del Padre, vivente in lui. La testimonianza orale o scritta del suo vissuto interiore è "co-scienza", correlata ad un *sâpere*, quindi manifestazione della "sapienza" – conoscenza – che gli viene dall'alto. Ed è questa la sua *fides quaerens Jesum Christum*, incontrato e al quale si è conformato come alla forma informante, per testimoniare agli altri quanto ha sperimentato.

Tutto questo può essere racchiuso entro una realtà che molto genericamente chiamiamo "mistica", che dice riferimento intrinseco a Mistero. Dopo aver chiarito il concetto di mistica, passerò a trattare del linguaggio dei mistici cioè come questi hanno vissuto il Mistero d'amore di Dio uno e trino, tenendo conto che il silenzio adorante è stato per essi la comunicazione privilegiata con l'Invisibile. La teologia cristiana per dire Dio ha cercato una serie di linguaggi alter-

nativi come la teologia narrativa, il silenzio, il simbolo, teologia della prassi<sup>9</sup>.

#### DALLA CONOSCENZA CHE IGNORA ALL'IGNORANZA CHE SA<sup>10</sup>

Nella conoscenza mistica di Dio, il credente, condotto solo dalla fede, «assomiglia a un viaggiatore che si reca in terre nuove, sconosciute..., lasciandosi guidare non dalle sue conoscenze, ma avvolto nell'incertezza..., senza sapere dove va... Dio... è la guida di questo cieco che è l'anima»<sup>11</sup>. Su queste strade del tutto ignote, l'uomo si pone non tanto sul piano della conoscenza teologico-speculativa di Dio, centrata su nozioni del suo essere e dei suoi attributi, quanto piuttosto sul piano di una conoscenza soprannaturale, negativa, conoscendo «Dio attraverso ciò che egli non è, piuttosto che attraverso ciò che egli è»<sup>12</sup>. È il principio della teologia negativa che insiste sull'impossibilità di conoscere Dio attraverso le facoltà umane. Tale conoscenza va oltre la mediazione dell'intelletto e avviene necessariamente negando, «fino all'estremo possibile, tutte le sue conoscenze, non ammettendo né quelle naturali né quelle soprannaturali»<sup>13</sup>.

Il motivo di questo nuovo “modo di conoscere” va ricercato per Giovanni della Croce nel fatto che «tutto ciò che di Dio si può conoscere, per quanto elevato che sia, non è vera conoscenza, perché è conoscenza parziale e molto remota; conoscerlo nella sua essenza è conoscenza»<sup>14</sup>. In questa zona diafana, carica di tenebre e di luce, dove non servono né le parole né il discorso razionale, «lo spirito profondamente puro non ammette idee estranee né considerazioni umane, ma, solo, nella solitudine di ogni forma, interiormente, in soave quiete, comunica con Dio e lo conosce in un silenzio divino»<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> Cf. F. MILLÁN ROMERAL, *Experiencia mística y lenguajes religiosos “alternativos”*, in: F.J. SANCHO FERMÍN (DIR.), *La identidad de la mística. Fe y experiencia de Dios*. Actas del Congreso Internacional de Mística, Ávila, 21-24 Abril 2014, Burgos 2014, 25-56.

<sup>10</sup> Cf. C. JOURNET, *Conoscenza e inconnoscenza di Dio*, Massimo, Milano 1981.

<sup>11</sup> *Nocte oscura*, II, 16,8.

<sup>12</sup> *Salita del Monte Carmelo*, III, 2,3. «Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est», direbbe Tommaso d'Aquino, *Summa contro Gentiles*, I, I, c. 30, testo probabilmente conosciuto dal Dottore mistico. Altrove lo stesso Aquinate si esprime così: «Il grado supremo della conoscenza umana di Dio è di sapere di non sapere che cosa è Dio, in quanto appunto ci si rende conto che ciò che Dio è, supera tutto ciò che comprendiamo di lui», *De potentia*, q. 7, a. 5, ad 14.

<sup>13</sup> *Salita del Monte Carmelo*, III, 2,3.

<sup>14</sup> *Cantico spirituale*, 6,5.

<sup>15</sup> *Deti di luce e amore*, 27.

Sulla scorta della propria esperienza, il Dottore mistico afferma con tutta certezza che, a volte, Dio comunica a persone già avanzate nella vita interiore – i proficienti o contemplativi – «un’altissima conoscenza che non si sa esprimere e che l’anima chiama *un non so che...* [È] una chiara conoscenza in cui egli fa comprendere e sentire la sua sublimità e grandezza. In tale esperienza l’anima sente Dio in maniera così sublime da riconoscere chiaramente che le resta tutto da comprendere. Questo capire e sentire che la Divinità è così immensa da non poter essere compresa interamente, è una forma di conoscenza molto elevata»<sup>16</sup>.

Giovanni della Croce chiama tale conoscenza “intelligenza mistica”, “sapienza mistica”, “teologia mistica”, convinto però di non essere in grado di spiegare sufficientemente con parole umane in che cosa essa consiste e come l’uomo può esserne favorito. Questa conoscenza ha inizio, quando all’uomo, giunto all’unione trasformante, sono accordate altissime notizie, «nella sostanza dell’anima», mediante qualche «tocco di conoscenza», che «hanno sapore di essenza divina e di vita eterna». «Conoscenze così eccelse possono venir accordate solo all’anima pervenuta all’unione con Dio, perché esse medesime sono quell’unione. Questa consiste nel possedere simili conoscenze mediante un certo tocco che intercorre tra l’anima e la Divinità, per cui in quel momento è Dio stesso che viene sentito e gustato»<sup>17</sup>.

Non si può comprendere questa sapienza mistica, «anche se verrà offerta qualche spiegazione – continua il Santo dottore –, non è il caso di sentirsi legati ad essa, perché la sapienza mistica che si manifesta attraverso l’amore..., non occorre che sia intesa distintamente perché susciti nell’anima amore e affetto. In realtà essa agisce come la fede, mediante la quale amiamo Dio senza comprenderlo»<sup>18</sup>. Tale sapienza la «si apprende per amore»<sup>19</sup>, giacché essa «viene comunicata e infusa nell’anima per mezzo dell’amore»<sup>20</sup>. È «segreta sapienza divina»<sup>21</sup> o, altrimenti chiamata, «teologia mistica»<sup>22</sup>, con la quale l’uomo conosce

<sup>16</sup> *Cantico spirituale* 7,9.

<sup>17</sup> *Salita del Monte Carmelo*, II, 26,5.

<sup>18</sup> *Cantico spirituale*, Prologo 2.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>20</sup> *Notte oscura*, II, 17, 2.

<sup>21</sup> *Salita del Monte Carmelo*, II, 8, 6.

<sup>22</sup> *Ibid.*, ove Giovanni della Croce cita l’opera di Dionigi Areopagita, *De mystica teologia*, c. 1, par. I: PG 3, 999. La sapienza segreta di Dio è per il Dottore mistico la contemplazione.

le verità divine, senza però comprenderle distintamente. Allo stesso tempo egli le gusta, non perché le vede, ma perché crede in esse con la forza di quella fede che gli consente di amare Dio senza comprenderlo. «La scienza gustosa, continua il Santo dottore, ...è la teologia mistica, o scienza segreta di Dio. Gli spirituali la chiamano contemplazione: è molto gustosa, perché è scienza appresa per amore... Poiché il Signore infonde questa scienza e conoscenza nell'amore..., tale scienza è piena di soavità per l'intelletto, perché è scienza che lo riguarda; ed è anche gustosa per la volontà, perché comunicata nell'amore, che appartiene alla volontà<sup>23</sup>. Ciò significa che la conoscenza mistica è comunicata direttamente al soggetto mistico, interamente preso, e non va confusa con la visione chiara e diretta di Dio, perché, quantunque sublime, non si conosce e non si vede né il volto né l'essenza di Dio<sup>24</sup>. Il fatto di conoscere cose sublimi e ineffabili non autorizza a dedurre che si vedono essenzialmente e chiaramente. Ciò che si vede è solo «una intensa e sovrabbondante conoscenza di Dio, penombra di ciò che è egli è in se stesso»<sup>25</sup>, perché Dio non può essere conosciuto in tutta la sua bellezza nella vita presente<sup>26</sup>. Può essere solo «contemplato», volando in alto come la colomba del *Cantico*, quando è chiamata dallo Sposo divino. «La contemplazione... è un luogo elevato, da cui Dio, in questa vita, comincia a comunicarsi e a mostrarsi all'anima, ma non completamente»<sup>27</sup>.

Si tratta, dunque, di una conoscenza contemplativa molto profonda, più o meno intensa e penetrante, che Dio comunica liberamente e gratuitamente. Di fronte ad essa l'uomo avverte tutti i suoi limiti intellettuali. Non gli servono a nulla né il suo modo di pensare in categorie, né le sue capacità di analisi, d'indagine o di sistematizzazione scientifica. Egli si trova davanti a una conoscenza comunicatagli nell'oscurità, avvolta da fitte tenebre. Egli si vede, così, preclusa la solita via intellettuale atta a conoscere. Per comunicare con Dio, egli si vede obbligato ad abbandonare tutti i «sostegni naturali», elevarsi «al di sopra di ogni conoscenza particolare e di ogni possesso sensibile»<sup>28</sup>. Il linguaggio del Dottore mistico, che vuol far capire al lettore le caratteristiche proprie dell'intelligenza mistica, è molto forte e inci-

---

<sup>23</sup> *Cantico spirituale A*, 18,3.

<sup>24</sup> Cf. *Cantico spirituale*, 14-15, 20.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 5.

<sup>26</sup> Cf. *Cantico spirituale*, 11, 5.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 13,10.

<sup>28</sup> *Salita del Monte Carmelo III*, 2,3.

sivo. Preoccupato che il paradosso della conoscenza mistica non sia compreso, scrive: «È necessario... che il lettore tenga presente... lo scopo prefisso, altrimenti gli potrebbero nascere molti dubbi... Qui, intendo, invece, insegnare come superare questo grado per giungere attraverso la contemplazione all'unione con Dio. Ciò spiega perché tutti i mezzi e le operazioni sensibili delle potenze debbano essere abbandonati e messi a tacere, affinché il Signore realizzi direttamente nell'anima la divina unione»<sup>29</sup>. È solo così che l'uomo, esercitandosi nell'amore, può arrivare, per quanto è possibile su questa terra e alle sue facoltà, alla conoscenza mistica di Dio Amore.

Di questa "inconoscenza che sa", fede amorosa che aderisce in silenzio allo splendore della tenebra divina, al mistero stesso della vita intratrinitaria, si può affermare che essa è una "notte illuminatrice". Come un trasalimento, uno sguardo intuitivo, sopprimendo ogni concetto, istaura un rapporto d'uguaglianza, che unisce e trasforma in Dio<sup>30</sup>. Questa esperienza inconsueta nella quale il soggetto mistico viene afferrato dalla Presenza divina porta a un sapere, non sapendo, come ricorda Giovanni della Croce<sup>31</sup>. Questa sorta di "nescienza" è, tuttavia, un sapere, una sapienza che viene dall'alto. È veramente ineflabile, quindi difficile a descriversi se non attraverso i simboli. D'altra parte, questo sapere non sapendo, essendo, a suo modo, «notizia» – come afferma il mistico spagnolo<sup>32</sup> – è la luminosità di un amore. È il sapere di chi, per la forza di un amore, è trasformato; è, cioè, un «sapere trasformante».

Altrimenti detta, è contemplazione infusa o trasformante, nel senso della gratuità, della passività, perché si subisce l'iniziativa di Dio, in una lotta impari e faticosa, come quella tra Giacobbe e l'essere misterioso, interpretato dalla tradizione come un angelo ma che in

<sup>29</sup> *Ibid.*, 1-2.

<sup>30</sup> È il pensiero di J. Maréchal, il quale, dopo aver affermato che l'estasi dei mistici cristiani è caratterizzata da una parte *negativamente* (la cessazione del pensiero concettuale) e dall'altra *positivamente* (una suprema intensificazione dell'attività intellettuale), conclude che questa «due affermazioni sono contraddittorie per tutte le ipotesi immaginabili, tranne una: che l'intelligenza umana possa elevarsi, in certe condizioni, a un'intuizione che le sia propria», J. MARÉCHAL, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. I, Desclée de Brouwer, Paris-Louvain 1938, 231.

<sup>31</sup> Poesia IX: *Strofe composte dopo un'estasi di profonda contemplazione*; ove il Santo scrive: «M'inoltrai non seppi dove, / e rimasi non sapendo, / ogni scienza trascendendo».

<sup>32</sup> Il Santo rievoca qui una lunga tradizione, che, a partire da Agostino e, attraverso san Gregorio Magno, afferma che «amor ipse notitia est» lo stesso amore è conoscenza.

realtà è Dio stesso (cf *Gn* 32, 23-33). Queste ed altre esperienze d'incontro con Dio, nella fede e nell'amore, avvengono sempre all'interno della presenza di Dio che s'impone senza far violenza, invitando il soggetto mistico, al quale si concede gratuitamente, ad arrendersi a lui.

#### VITA MISTICA

Tutto quanto detto sopra è quella realtà interiore che chiamo "vita mistica", un prendere coscienza della vita intratrinitaria delle divine Persone comunicata per mezzo dello Spirito. Più precisamente, il soggetto mistico ha del Mistero divino rivelato in Cristo una conoscenza diretta e immediata. Il motivo sta nel fatto che egli ha la percezione quasi sperimentale e diretta, non già attraverso la mediazione di concetti, ma perché Dio stesso infonde in lui una speciale mozione, mediante la quale la sua volontà viene intimamente unita e l'intelletto illuminato e reso capace di percepirne l'ineffabile presenza. Si tratta, invero, di una conoscenza esperienziale, concessa gratuitamente, delle realtà divine, conoscenza in cui il soggetto mistico si sente passivo sotto la mozione speciale dello Spirito Santo. È vero dunque che la tale esperienza richiede uno sforzo ascetico volontario, ma è altrettanto vero che essa è un'esperienza passiva, un *patis divina*, ove "passività" sta per somma attività da parte del credente, che collabora all'azione divina.

Tutti i cristiani, in virtù del battesimo sono chiamati a vivere la vita secondo lo Spirito, nel loro stato e nella loro condizione di vita, imboccando la via da Dio stesso tracciata per arrivare allo stato di uomo perfetto (cf *Ef* 4,11-13) in un perenne divenire senza conseguire una perfezione definitiva fino a quando si è nella condizione umana. Dall'altro versante, la mistica è sostanzialmente la *percezione* di tale esperienza dello Spirito vissuta nell'intimo dal soggetto mistico. Si tratta di una *sensazione*, non già fisica, ma spirituale, del processo d'*interiorizzazione* del Mistero cristiano, cioè della rivelazione del Figlio di Dio incarnato nella Chiesa, ragion per cui tale esperienza è "conoscenza per fede". In questo senso si può parlare con Bonaventura di una «conoscenza quasi sperimentale di Dio»<sup>33</sup>.

Alcuni altri autori, pur essendo sostanzialmente d'accordo sulla natura dell'esperienza mistica cristiana, ne danno altre definizioni. Ad

---

<sup>33</sup> Si è soliti attribuire questa definizione a san Bonaventura da Bagnoregio: «Cognitio Dei experimentalis», *III Sent.* d. 35, q. 2, co.

esempio, *P. Bainvel s.j.* nell'introduzione al libro di A. Poulain s.j., *Des grâces d'oraison*<sup>34</sup> ripropone la sua concezione di vita mistica, definendola: «Vita di grazia fatta cosciente, conosciuta sperimentalmente. *Lo stato mistico è costituito dalla coscienza del soprannaturale in noi*». E, spiegando il suo pensiero, continua: «Con questo intendo che Dio concede all'anima mistica qualcosa come un senso nuovo, la coscienza della sua vita in Dio e della vita di Dio in essa. Tale coscienza si va sviluppando poco a poco, seguendo l'evoluzione della vita mistica, dal sentimento della presenza o di un tocco amoroso di Dio fino al concorso divino a tutti i nostri atti soprannaturali e all'unione (accidentale, ma immediata) tra Dio e noi, tra la sua sostanza e la nostra inglobando la vita di Dio e le sue operazioni in noi, la nostra vita e le nostre operazioni in lui. Ciò costituisce, allo stesso tempo, conoscenza e amore, predominando a volte la conoscenza, altre volte l'amore»<sup>35</sup>. *P. Valensin s.j.*, da parte sua, così definisce la mistica: «Un sentimento ineffabile della presenza di Dio, un raccoglimento in Dio che può giungere fino all'assorbimento delle potenze dell'anima, emigrando, per così dire, dalla regione delle ombre e delle immagini verso le realtà divine»<sup>36</sup>.

In tanta varietà di definizioni, di formule e di opinioni, tutti gli autori concordano nel dire che la mistica, come fatto psicologico è, anzitutto, un'esperienza del divino. In questa affermazione coincidono quasi tutte le opinioni, nonostante gli autori appartengano a scuole diverse e talora opposte su alcuni punti fondamentali. È un'esperienza passiva, non attiva: solo lo Spirito Santo può produrla nel soggetto mistico mediante l'influsso e l'attuazione dei suoi doni. In questa linea si colloca il domenicano *Royo Marin*, che perviene alla seguente definizione: «Il costitutivo essenziale della mistica, ciò che la distingue e la separa da tutto il resto, è dato dall'attuazione dei doni dello Spirito Santo al modo divino o sovrumano, che produce ordinariamente un'esperienza passiva di Dio e della sua azione»<sup>37</sup>.

La costante azione dello Spirito santificatore, conduce, alla fine, all'inabitazione delle tre divine Persone nell'intimo del cristiano, essendo ormai la promessa divenuta realtà: «Noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (*Gv* 14,23). Questa divina presenza non è semplicemente un dato oggettivo, ma personale esperienza dell'ina-

<sup>34</sup> Paris 1922<sup>10</sup>.

<sup>35</sup> *Ibid.*, Introduzione, III, 2.

<sup>36</sup> *La vie spirituelle, Suppl.*, mars 1930, 139-140.

<sup>37</sup> *Teologia della perfezione cristiana*, San Paolo, Roma 2009, 307.

bitazione trinitaria.

Con questo non si nega che lo Spirito, anche se sovraneamente libero, armonizzi il suo dono carismatico mistico con il carattere e con la mentalità del soggetto in questione. Proprio perché questa inabitazione divina è, nel mistico, dono e non già ricompensa, essa lo fa pienamente uomo. Tanto è vero che, per mezzo dello Spirito, nell'esperienza si verifica un volere umano talmente immedesimato a quello divino da dare origine per questo ad una vita nuova, cioè ad una vita di carità. Superando i propri limiti umani, per prestare un'attenzione d'amore solo al Dio di Gesù Cristo, il credente viene, così, introdotto nelle tenebre luminose del mistero intratrinitario, ove non distingue più tra il conoscere per fede e l'amare per carità.

È ormai giunto alla conoscenza per amore del Mistero divino, che al tempo stesso spaventa, avvince e seduce. Per il teologo protestante Rudolf Otto, esso si manifesta come *mysterium tremendum e fascinans*<sup>38</sup>: mistero tremendo e affascinante, la cui realtà può essere portata in superficie solo per fede. Gli studiosi di mistica cristiana lo hanno interpretato come la vita di Dio presente in ogni uomo, o, meglio ancora, del Dio cristiano che si autocomunica attraverso il suo Verbo (cf. *Gv* 1,4). Si tratta della Presenza vivente in ogni uomo, che gli rende possibile la conoscenza di Dio, perché «*Deus praestantissimus est ipsi animae et eo ipsi animae cognoscibilis*»<sup>39</sup>. In virtù di questa Presenza il soggetto mistico non si esaurisce nell'essere-in-relazione solo sul piano orizzontale, ma anche su quello verticale, divenendo così capace di una relazione nuova che è relazione con se stesso, con gli altri e con Dio.

La vita mistica, come si può notare, non è, una disciplina teologica che si possa fissare in definizioni. D'altra parte, per questa fluidità indefinibile, si è obbligati a ricorrere a una descrizione, benché solo approssimativa. Per questo motivo, i teologi tentano di spiegare il complesso fenomeno della vita mistica con termini come "contemplazione acquisita o infusa", "notte dei sensi e dello spirito", "rapporto unitivo", "comunione d'amore con Dio", "conoscenza d'amore", un amore – s'intende – che è il compagno naturale della conoscenza. Giovanni della Croce, quando parla della scala mistica della contempla-

---

<sup>38</sup> R. OTTO, *Das Heilige, über das Irrationale in der Idee des göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha 1917; tr. it. di E. BONAIUTI, *Il sacro, l'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano 1994, 22.

<sup>39</sup> S. BONAVENTURA, *Questiones disputatae de mysterio Trinitatis* (Il mistero della Trinità; questione disputata), 1255 Quaracchi V, 45-115 – *Op.Omnia*, Città Nuova, Roma 1993, vol V/1, 46.



zione segreta, asserisce che è «scienza d'amore, cioè conoscenza piena d'amore, infusa da Dio, che nello stesso tempo illumina e fa innamorare l'anima fino a elevarla di gradino in gradino, al suo Creatore, dal momento che solo l'amore unisce definitivamente l'anima a Dio»<sup>40</sup>.

Tra le altre definizioni descrittive date da teologi recenti, ne assumo una, quella di p. Maria Eugenio di Gesù Bambino nell'opera *Voglio vedere Dio*<sup>41</sup>. Ivi il teologo carmelitano distingue tra contemplazione e vita mistica per chiarire la natura della mistica, quando scrive: «Nel linguaggio comune, se non nel pensiero degli studiosi specialisti, contemplazione e vita mistica hanno lo stesso significato e indicano una sola e medesima cosa. Questa confusione è causa di molte dispute e di svariati errori. ... La vita mistica è la vita spirituale contrassegnata dall'intervento abituale di Dio per mezzo dei doni dello Spirito Santo, [mentre] la vita contemplativa è la vita di orazione contrassegnata dall'intervento abituale di Dio per mezzo dei doni contemplativi di scienza, d'intelletto e di sapienza. La vita mistica è più ampia, dunque, della vita contemplativa che ne è solo una forma, peraltro delle più elevate. Una vita attiva propriamente detta può diventare mistica con l'intervento abituale di Dio per mezzo di doni attivi, come il dono del consiglio o della forza... Così, quali che siano i doni che Dio usa per intervenire nelle anime, è alla stessa santità e alla stessa partecipazione perfetta alla sua vita intima che egli le conduce tutte per vie diverse»<sup>42</sup>. Altrove, quando lo studioso carmelitano parla dell'esperienza dei doni dello Spirito Santo afferma: «Si tende a identificare vita mistica ed esperienza mistica, azione di Dio per mezzo dei doni ed esperienza di tale azione, come se fossero inseparabili. Questa confusione produce notevoli errori pratici. È evidente, infatti, che l'azione di Dio per mezzo dei doni sia nettamente distinta dall'esperienza che possiamo averne, in modo tale che la prima può sussistere senza la seconda»<sup>43</sup>. Una cosa è, dunque la vita mistica, altra cosa è l'esperienza che possiamo farne. Teologicamente parlando, Dio agisce con i suoi doni nell'anima in modo segreto e gratuito; il credente può prendere coscienza oppure non rendersi conto di quanto avviene nel suo animo.

La correlazione del mistero di Dio, rivelato in Cristo, col mistero

---

<sup>40</sup> *Notte oscura*, II, 18,5.

<sup>41</sup> Per le citazioni mi riferirò all'edizione italiana a cura dell'Istituto Nostra Signora della vita: *Voglio vedere Dio*, LEV, Città del Vaticano 2009.

<sup>42</sup> *Voglio vedere Dio...*, o.c., 494.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 378.

dell'essere umano implica naturalmente la dinamica fondamentale dell'incarnazione del Verbo che invita ad uscire dai propri confini ristretti per accogliere la verità espressa nel "vieni e vedi" (cf *Gv* 1, 39), un orizzonte diverso, "nuovo", capace di dare senso alla vita, capace di imporsi di fronte a infiniti ragionamenti per contagiare questa divina presenza agli altri. Lo afferma Simone Weil la quale dall'ateismo entra nell'esperienza di Dio grazie a questo essere afferrata da Cristo: «Nei miei ragionamenti sull'insolubilità del problema di Dio, non avevo mai previsto questa possibilità di un contatto reale, da persona a persona, quaggiù, fra un essere umano e Dio... D'altronde, né i sensi né l'immaginazione avevano avuto la minima parte in questo improvviso esproprio di me da parte di Cristo; ho soltanto sentito, attraverso la sofferenza, la presenza di un amore analogo a quello che si legge nel sorriso del volto amato»<sup>44</sup>.

Di qui scaturisce il compito proprio del mistico, in quanto ricettore e trasmettitore del "vissuto mistico", sperimentato in prima persona. Alla teologia mistica spetta conservare la funzione testificale e mistagogica del soggetto mistico nonché la responsabilità dell'interpretazione oggettiva del vissuto mistico di fronte a letture laiche e a volte esageratamente psicologiche, poiché a partire della Parola rivelata e fatta carne i mistici hanno testimoniato il divino trascendente, inafferrabile con la sola mediazione della ragione umana, attraverso la mediazione di un peculiare linguaggio.

#### IL LINGUAGGIO DEI MISTICI: DAL SILENZIO ALLA PAROLA<sup>45</sup>

«È divenuto praticamente un luogo comune, nelle recenti pubblicazioni sul problema mistico, sottolineare la mancanza di contorni precisi del termine "mistica" e similari ("mistici", "misticismo"), e l'esigenza conseguente di darne in avvio una definizione di tipo euristico, volta cioè a precisare dove si deve ricercare e riflettere quando appunto si parla di "mistica". Muovendoci secondo questa preoccupazione, potremmo dire semplicemente che con questo termine intendiamo riferirci a quel momento o livello o espressione dell'esperienza religiosa in cui un determinato mondo religioso viene vissuto come esperienza di interiorità e di immediatezza. Si potrebbe anche, e forse

<sup>44</sup> S. WEIL, *L'attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1972, 43.

<sup>45</sup> Cf. L. BORRIELLO, *Il problema del linguaggio mistico*, in AA.VV., *Mistica e mistica carmelitana*, LEV, Città del Vaticano 2002, 153-176.

meglio, parlare di una particolare esperienza religiosa di unità-comunione-presenza: dove ciò che è “saputo” è precisamente la realtà, il dato di codesta unità-comunione-presenza: non una riflessione, una concettualizzazione, una rappresentazione del dato religioso vissuto. Di qui, da un lato, il senso di indeterminatezza e di ineffabilità dell'esperienza “mistica”; e, dall'altro lato, il problema del linguaggio e dei testi mistici, dove quell'esperienza ineffabile viene “detta”, comunicata, e perciò mediata e rappresentata dai mistici stessi»<sup>46</sup>. Si pone così il problema del linguaggio mistico, ammesso che ve ne sia uno. In realtà, quello del mistico è un *modus loquendi* profondamente diverso da quello del teologo. È solo a partire dal XVII secolo, in poi che si va insistendo sempre più sul fatto che i mistici posseggano un linguaggio tutto nuovo e originale, vocaboli e espressioni loro propri. Parimenti, il vissuto interiore espresso con il termine “mistica”, da aggettivo diviene sostantivo, passa cioè a codificare una materia con proprie caratteristiche di scrittura. Ed è sempre in questo secolo che la “mistica” si sviluppa al punto tale da diventare una scienza con uno statuto proprio, tanto che il Surin poteva affermare che «l'esperienza delle cose spirituali», ovvero «questa scienza mistica ha i suoi oggetti propri e particolari sconosciuti alle altre scienze»<sup>47</sup>.

In questo modo, il termine «mistico, afferma de Certeau, che si riferiva ad un'esperienza passata progressivamente a designare un linguaggio»<sup>48</sup>, cioè un sistema di segni o simboli, prodotti in maniera deliberata dagli organi fonici dell'uomo, mediante i quali si esprimono idee, sentimenti e volizioni. In breve, l'uomo, in quanto essere in relazione con gli altri, ha bisogno di comunicare con loro, e lo strumento proprio della comunicazione è il linguaggio, ove la parola espressa riferisce il concetto inespresso. La stessa Bibbia prima di essere libro della Parola è libro del Silenzio. Occorre pertanto cogliere le conseguenze di questa riscoperta del silenzio nella parola e della parola nel silenzio.

Già il vocabolo “mistica”, con la sua matrice greca *myein*, “tacere chiudendo le labbra”, contiene in sé un ossimoro, il parlare tacendo,

---

<sup>46</sup> G. MOIOLI, *Mistica cristiana*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, San Paolo, Roma 1979, 985.

<sup>47</sup> J.J. SURIN, *Guida spirituale*. IV, 5. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988, 208.

<sup>48</sup> M. DE CERTEAU, “*Mystique*” au XVII<sup>e</sup> siècle. *Le problème de langage “mystique”*, in: *L'Homme devant Dieu. Mélanges offerts à Pere Henri de Lubac*, vol. 2, Aubier Paris 1964, 279-280; cf. dello stesso Autore, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*. Il Mulino, Bologna 1987, soprattutto il cap. IV intitolato “Maniere di parlare”, 171-217.

dato che «ciò che caratterizza la lingua della mistica è lo sforzo costante di andare oltre i limiti della lingua normale», fino ad affondare nell'apofatismo e quindi nel silenzio. A tale proposito un poeta mistico persiano, Farid ad-Din 'Attar, in un metaforico viaggio di uccelli descrive l'ascesa dell'anima a Dio attraverso le tappe della via mistica e racconta: «Chiesero a un saggio: "Parlaci della preghiera". Il maestro rispose: "La dottrina della preghiera è suddivisa in dieci capitoli. Se farai attenzione, te ne dirò qualcosa: "parlare poco" è l'argomento del primo, "tacere" è quello degli altri nove". Se la tua anima prenderà l'abitudine di tacere, ogni atomo ti parlerà. Tu mormori come un torrente, ma solo se imparerai a tacere diventerai oceano. E chi in questo oceano vorrà cogliere la perla della parola di Dio dovrà tuffarsi e trattenere il respiro»<sup>49</sup>. Si tratta, indubbiamente, di un silenzio "bianco", sintesi di tutti i melodiosi suoni delle parole.

#### IL SILENZIO FA PARTE DEL COMUNICARE COSÌ COME DELL'ASCOLTO

«Gli esseri umani che non conoscono la comunione nel silenzio non sono capaci di una vera comunicazione», così scrive il filosofo tedesco Karl Jaspers<sup>50</sup>. È una frase suggestiva, la sua, che rimanda a un aspetto particolare del silenzio mistico "bianco", per l'appunto, perché, come questo colore, riassume in sé ogni parola; anzi è esso stesso parola incisiva, proprio come accade agli amanti quando, guardandosi negli occhi, nel loro sguardo comunicano silenziosamente la loro intimità d'amore.

La stessa Parola divina procede eternamente dal silenzio eterno per essere inviata agli uomini al fine di instaurare con essi un rapporto d'amore in vista della loro salvezza. Difatti, «il Padre si è rivelato – scrive Ignazio d'Antiochia – per mezzo di Gesù Cristo suo Figlio, che è il suo Verbo uscito dal silenzio e che in ogni cosa è stato di compiacimento a Lui che lo ha mandato»<sup>51</sup>. Partendo dalla rivelazione della Parola fatta carne si perviene al Padre, sorgività prima. La Parola proviene dalla silenziosa origine divina, e ha un suo "avvenire", come

---

<sup>49</sup> FARID AL-DIN 'ATTÀR, *Il verbo degli uccelli*, a cura di C. Saccone, Mondadori, Milano, 1999, 161.

<sup>50</sup> K. JASPERS, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Longanesi, Milano 1970, 138.

<sup>51</sup> IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera ai cristiani di Magnesia*, 8,1: PG V, 669-670.

luogo del suo avvento. Questo "avvenire" della Parola è lo Spirito Santo amore, lo Spirito della verità, che «vi guiderà alla verità tutta intera, ... vi annunzierà le cose future» (Gv 16, 7-13).

Quando il silenzio vive nel parlare o nell'ascoltare teso a comprendere una notizia che ha valore per la vita, allora diventa eloquente come le parole. Non per nulla Giovanni della Croce scrive: «Il Padre pronunciò una parola: suo Figlio. Questa parola sempre in un eterno silenzio e nel silenzio dev'essere ascoltata dall'anima (2S II, 22, 3-6)»<sup>52</sup>. Accade così che la parola e il linguaggio si fanno "silenzio" per lasciare il posto all'esperienza/linguaggio mistico che per sua natura è sia immanente che trascendente nella solitudine del cuore.

Per percorrere la strada della solitudine in Dio, occorre operare una serie di tagli. Il taglio, più difficile da realizzare, è quello appunto tra parola e silenzio, proprio perché «la parola è il tratto distintivo dell'uomo, non perché aggiunto alla sua natura, ma perché suo costitutivo. L'uomo nasce, si sviluppa, si modella e si esprime entro un linguaggio. Ma il linguaggio porta necessariamente al dialogo, ed è perciò la piattaforma sulla quale si realizza l'incontro io-tu, che il solitario tenta di sfuggire come incompatibile con il suo disegno... Nell'interiorità dell'io nasce un pensiero che si plasma in forma di parola; l'individuo lo emette vestito di suoni imposti da un'eredità condivisa col destinatario; durante l'emissione, la sua intimità sta quasi sospesa a quel filo sonoro che percorre la distanza fra l'io e il tu... Due momenti di silenzio attorniano il momento della parola rivestita di suono reale. Da qui il momento vitale in cui il pensiero anela a essere formato in suoni, di là la parola che si sveste di suono e si corica in forma di parola taciuta. Ci sono quindi tre categorie di silenzio collegate alla parola: di chi la formula, di chi l'ascolta, di chi la conserva. Bisogna trovare entro la solitudine gli spazi dove poter coltivare questi silenzi, scoprire come possano vivere con un interlocutore che parli tacendo»<sup>53</sup>.

È per questo che l'esperienza di fede dei mistici è fatta di silenzi per ascoltare la Parola di Dio al quale parlare, tramutandosi in ascolto-accoglienza, dialogo d'amore con e in una Persona, che per primo ha rotto il silenzio. In principio, infatti, c'è la parola di Dio che rompe il silenzio del nulla, come si legge nel Prologo di Giovanni (1,1-14), per creare una relazione profonda, che qualifica la comunicazione fra gli uomini, fatta di amore in ascolto. Per questo Pascal scriveva:

---

<sup>52</sup> *Detti di luce e di amore*, 99.

<sup>53</sup> G. Pozzi, *Tacet*, Adelphi, Milano 2013, 18-20, *passim*.

«In amore il silenzio vale più delle parole. Lo stupore è un fatto positivo, esiste un'eloquenza del silenzio più espressiva di ogni discorso»<sup>54</sup>. La vera comunicazione, pertanto, procede dal silenzio, perché in esso si nasconde l'energia per vivere e dire parole che abbiano senso e verità e non già un suono vuoto.

In realtà, parola e silenzio stanno in un rapporto che non è dialettico, ma dialogico. Non si escludono reciprocamente, ma s'includono. È questa la *pericoresi* di cui parlano i Padri della Chiesa: l'essere l'uno nell'altro, o l'essere in reciproca intimità. Grazie a questo rapporto dialogico tra Parola e silenzio, di apertura e di nascondimento, nella Rivelazione si verifica l'auto-comunicazione di Dio Uno e Trino trascendente che nell'immanenza rinvia all'inesauribile eccedenza del Mistero. Di qui il grande paradosso: Dio, infinito ed eterno, si adatta e penetra nella realtà umana finita e inconsistente. Eloquente a tale riguardo è la figura di Elia di Tisbe (cf. *1Re* 17-19). Dopo essere stato costretto a una fuga precipitosa per evitare l'ira di Gezabele, il profeta salì sul Monte Oreb alla fonte stessa della sua fede e del popolo d'Israele, per ritemparsi alle sorgenti della rivelazione del Signore, Ivi incontrò Dio, che gli si manifestò diversamente dalle tradizionali apparizioni: fulmini, vento tempestoso, terremoto, come egli s'aspettava. Il Signore, invece, gli si rivelò in una *qol demamah daqqah*, espressione che può essere tradotta come «sussurro di una brezza leggera» (*1Re* 19,12), ma anche come «voce di silenzio sottile». Così nel silenzio Dio riportò al cuore di Elia il coraggio per la sua missione rinnovata (cf. *1Re* 19,15). «Sì, perché Dio – scrive Chiarinelli – è mistero insondabile, esperienza ineffabile che genera meraviglia e stupore, provoca sorpresa e stupore. Il silenzio non è il mutismo del non dire: è, invece, lo stare aperti alla trascendenza, è farsi “uditori della Parola”, è camminare lungo i sentieri degli “alti silenzi”, dove il suono della Parola svela il vero significato che è pienezza di vita e salvezza»<sup>55</sup>.

A questo punto è spontaneo chiedersi quali sono le parole usate dai mistici per rompere il silenzio e dire l'Ineffabile. Risponde Dionigi Areopagita affermando che la parola predica la Grandezza e, a un tempo, la Piccolezza di Dio l'identico e il diverso<sup>56</sup>. Il linguaggio con-

---

<sup>54</sup> B. PASCAL, *Discorso sulle passioni d'amore*, 50, La Scuola di Pitagora, Napoli 2014.

<sup>55</sup> Cf. L. CHIARINELLI, *Padre dimmi una parola*, EDB, Bologna 2007, 24-25.

<sup>56</sup> Cf. DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini*, in *Tutte le opere*, Rusconi, Milano 1981, 365-367.

attuale o razionale è un rilevatore inadeguato degli stati d'animo più intensi, tanto più per dire Dio con linguaggio umano. Similitudini, analogie, metafore, invenzioni di figure letterarie sono pur sempre segnate nei confini di questa o quella determinazione, perché a Dio «Causa di tutte le cose e che è superiore a tutte le cose non si addice nessun nome e si addicono tutti i nomi delle cose che sono»<sup>57</sup>. La parola del mistico, che comunica, descrive ed esprime, può a questo riguardo soltanto dire e non dire, può affermare e subito dopo sbriciolarsi nel proprio contrario. La sua parola ammutolisce, perché continuamente spezzata, chiamata cioè ad affermare e negare a un tempo la trascendenza e l'immanenza di Dio, il "Lontanovicino", come direbbe Margherita Porete: «E dato che al quinto stato di cui questo libro parla, non c'è volontà – stato in cui l'Anima dimora dopo l'azione del Lontanovicino che la rapisce, e che noi chiamiamo lampo, come un aprirsi e subito richiudersi –, nessuno che non vi sia stato di persona potrebbe credere, dice Amore, alla pace più pace d'ogni pace che tale Anima riceve»<sup>58</sup>. L'esperienza spirituale di questa beghina, autrice del più antico testo mistico della letteratura francese e condannata nel 1310 dall'Inquisizione a morire sul rogo quale eretica, solo per aver osato scrivere il suo trattato *Lo specchio delle anime semplici*, Dio è chiamato significativamente il Lontanovicino, così come, al tempo stesso, tutte le cose sono divine e nessuna lo è. Egli sta nel profondo dell'essere umano e nell'alto dei cieli.

Simile esperienza è chiamata dai teologi conoscenza "negativa", apofatica<sup>59</sup> per indicare l'inesprimibilità di questo incontro intimo d'amore, che è dono di Dio, quindi solo lui può pronunciare parole che svelano l'inconoscibilità del suo mistero. La parola umana è chiamata, così, ad abbandonare la discorsività sua propria per introdurre il mistico nel mistero della comunione divina. In questo caso, la conoscenza negativa viene a significare la resa del mistico a Dio, oltre ogni parola. Per questo motivo essa si fa silenzio, cioè spazio accogliente l'unica Parola che viene con e da Dio. Silenzio, in breve, equivale per il mistico a tacere all'interno del parlare di Dio<sup>60</sup>. Si dà allora un lin-

<sup>57</sup> *Ibid.*, 262.

<sup>58</sup> M. VANNINI (ED.), *Lo specchio delle anime semplici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, cap. 58, 20, 282-283.

<sup>59</sup> Cf. C. YANNARAS, *Ignoranza e conoscenza di Dio*, Jaca Book, Milano 1973, soprattutto la parte seconda, intitolata "L'apofatismo, teologia dell'inconoscibilità", 63-101.

<sup>60</sup> Cf. a questo proposito H.U. VON BALTHASAR, *Parola e silenzio*, in ID., *Verbum caro*, Morcelliana, Brescia 1975, 140-162.

guaggio nuovo e originale che raccoglie in sé e dice l'Ineffabile e il dicibile, la relazione e la differenza con l'Assoluto di Dio. Ed è proprio in questo modo diverso di partecipazione e comunione con Dio che l'inattingibile «medesimezza»<sup>61</sup> di Dio si traduce in parole. In breve, la parola del mistico tende ad annullare ogni ambiguità e alternanza per lasciare emergere l'unità, propria di Dio trascendente e immanente, convergenza dell'infinito e del finito, concordia dell'indeterminato e del determinato, coincidenza dell'indicibile e del dicibile, identità della luce e delle tenebre. Il mistico pervenuto alla conoscenza profonda di Dio fa risuonare, dunque, nelle sue parole imperfette la pura ineffabilità di Dio e lascia intravedere nel silenzio l'assoluta indefinitività di Dio.

Nella scrittura dei mistici si ritrovano, così, non come opposti, ma come due facce di un'unica medaglia, il silenzio e la parola detta o scritta. La scrittura è un viaggio dentro di sé, *Reise in den inneren Raum*, cioè di una lucida autocoscienza, di una percezione sensibilissima, dell'Unitrino presente in essi come parola e silenzio: essi non scelgono l'una o l'altro. Li conciliano e li spiegano perché l'una e l'altro sono necessari per veicolare la loro intima esperienza. Tale vissuto interiore comporta un doppio iter: dal Silenzio alla parola, dalla Parola al silenzio contemplativo, dalla percezione del Silenzio al passaggio graduale del linguaggio. Il silenzio del mistico si pone tra due esercizi di linguaggio: esso procede dalla parola e ad essa riconduce.

Il "linguaggio" dei sensi è un primo modo parabolico della relazione e della comunione. La facoltà del vedere, dell'udire, dell'odorare, del gustare e del toccare corrispondono a modalità di comunione, a forme di incontro con la realtà sensibile: ne permettono un'esperienza con il rilievo dei suoi diversi piani implicati. «La percezione sensibile e quella spirituale trovano, per così dire, la loro sintesi articolata nell'uomo, il soggetto nel quale, più che la separazione delle due dimensioni – quella sensitiva e quella spirituale – è necessario mettere in evidenza l'unità, per la quale la sensibilità viene attuata dallo spirito e lo spirito manifestato in una solidarietà e in una simbolicità connessa con le facoltà dei sensi. Nel caso proprio dell'uomo va considerata l'interferenza della sensibilità che, dicevamo sopra, media più o meno direttamente o è cospirante. Il mondo o le facoltà dei sensi non sono separati o distaccati, ma sono una modalità e un veicolo, da un lato, e organi dall'altro nella relazione e nella rappresentazione della realtà. Tutto l'uomo assume il reale; con tutto se stesso ne fa l'esperienza, la

---

<sup>61</sup> DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini...*, o.c., 365.



quale diviene così un'esperienza spirituale e corporea, con una specie di circolarità,, „ Quando i mistici cercano, nonostante tutte le difficoltà, di esprimere l'Ineffabile, ricorrono inevitabilmente a immagini che derivano dalla conoscenza sensibile. Così parlano di un vedere, udire, toccare, gustare, odorare di tipo spirituale per descrivere l'esperienza di Dio di cui prendono coscienza»<sup>62</sup>.

Il linguaggio dei mistici, per quanto si serva delle parole, come si può notare, si trova di fronte alla difficoltà di esprimere l'indicibile. Per questo motivo, essi usano un linguaggio tutto proprio, in cui la peculiarità dell'esperienza di chi lo usa e lo crea «è chiamata "trasgressione" del linguaggio mistico. Essa consiste nel togliere il significato primo dei vocaboli fino al limite della loro capacità significativa e nell'utilizzazione simbolica degli stessi. La realizzazione di queste trasgressioni presenta modi svariati e numerosi. Appare soprattutto col ricorso continuo alle metafore più ardite e vivaci, nelle quali si attua nella maniera più perfetta quello che Ricoeur ha detto a proposito della "metafora viva"»<sup>63</sup>. Quello dei mistici si rivela, dunque, come un linguaggio impacciato che brancola nel buio e che può solo balbettare dinanzi a ciò che è trascendente, ineffabile. Proprio per questo il *silenzio*, come parola non-detta, cioè libera da suoni o da formulazioni, dove irrompe la trascendenza divina, è il linguaggio preferito dei mistici.

A questo punto occorre fare due precisazioni. La prima distingue il linguaggio usato dai mistici per raccontare la loro esperienza interiore, per descriverne a grandi linee le modalità e per evidenziarne i momenti costitutivi e qualificanti. È la cosiddetta «parola spezzata»<sup>64</sup>, cioè chiamata a dire ciò che le è impossibile dire, usata dai mistici, fa corpo unico con l'esperienza divina, ragion per cui il loro discorso si muove secondo la logica del simbolo e non già del concetto. L'esperienza mistica, da essi raccontata con parole umane, in breve si esprime con un linguaggio che assume *in toto* la figura del simbolo. La seconda precisazione riguarda il linguaggio dei mistici dal punto di vista teologico, perché l'esperienza da essi "detta" con un linguaggio specifico fa riferimento certo alla fede, punto di partenza e di arrivo della loro esperienza. Ed è proprio qui che s'inserisce lo studio

---

<sup>62</sup> L. BORRIELLO, *Esperienza mistica e teologia mistica*, LEV, Città del Vaticano 2009, 175, 177.

<sup>63</sup> J.M. VELASCO, *Il fenomeno mistico. Antropologia, cultura e religioni*, Jaca Book, Milano 2001, 52.

<sup>64</sup> G. PATTARO, *Il linguaggio mistico*, in: E. ANCILLI - M. PAPARZZI (A CURA), vol. 2, Città Nuova, Roma 1984, 492.

di Y. Congar, il quale ha affrontato il problema dei rapporti intercorrenti tra il linguaggio degli spirituali e quello dei teologi<sup>65</sup>. Il noto studioso domenicano nel definire, in maniera puntuale ma inconsueta, i termini “mistico” e “spirituale”, colloca tra i primi, tanto per fare qualche esempio, Origene, Agostino e Dionigi l’Areopagita, e tra i secondi Taulero, Giovanni della Croce e Teresa d’Avila. I mistici, egli scrive, «hanno vissuto ed espresso una mistica dei misteri della salvezza con un riferimento immediato e costante, mediante la *lectio divina*, alla storia santa e ai testi del Nuovo Testamento così come ai sacramenti e alla liturgia, in cui i misteri della salvezza sono celebrati»: gli spirituali, invece, «hanno vissuto ed espresso una mistica della presenza di Dio nell’anima e del rapporto religioso personale e profondo». I primi ci parlano «di Dio, del Cristo e della vita del Cristo», cioè tentano di illustrare la natura stessa delle realtà divine, mentre i secondi cercano di raccontare con parole umane «l’unione con Dio e l’esperienza che essi ne hanno avuta nonché le vie che hanno provato essere idonee a condurre a Dio»<sup>66</sup>.

Per cercare di comunicarci l’esperienza di una realtà trascendente, situata al di là di ciò che è umanamente inimmaginabile e concettualmente inesprimibile, i mistici ricorrono ad espressioni iperboliche e paradossali, ad ossimori, al simbolo, all’allegoria, al traslato, tutte figure letterarie che intendono rivelare un atteggiamento spirituale nascosto, vissuto in prima persona. Le loro produzioni verbali, però, non si situano su un piano metafisico, ma «ci dicono come ci si deve comportare davanti all’assoluto di Dio e come essi stessi l’hanno sperimentato»<sup>67</sup>.

Andando più a fondo in merito a tale questione, Garrigou-Lagrange afferma che i termini usati dai grandi mistici «differiscono assai dai termini in uso tra i teologi. Un confronto tra le due terminologie è necessario per ben afferrare il senso e la portata di ciascuna di esse. Il linguaggio dei grandi mistici cattolici ha il suo fondamento nella Scrittura, nei Salmi, nel Cantico dei Cantici, nel vangelo di san Giovanni, nelle Lettere di san Paolo. Esso va prendendo forma sempre più specifica con sant’Agostino, nei suoi commenti ai Salmi e a san Giovanni, con Dionigi, con san Gregorio Magno (commento a Giobbe), con san Bernardo, Ugo e Riccardo di San Vittore, san Bona-

---

<sup>65</sup> Cf. Y. CONGAR, *Langage des spirituels et langage des théologiens*, in Id., *Situation et tâches présentes de la théologie*, Cerf, Paris 1967, 135-158.

<sup>66</sup> Y. CONGAR, *Langage...*, a.c., 136.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 144-145.

ventura, l'autore dell'*Imitazione*. Taulero, il beato Enrico Susone, santa Teresa, san Giovanni della Croce, san Francesco di Sales»<sup>68</sup>. Secondo il teologo domenicano, i termini propri dei mistici sono sostanzialmente di tre categorie: termini *iperbolici* che cercano di esprimere l'infinita sublimità di Dio (per es. la superessenza o la superbontà di Dicit; termini *antitetici ossimorici* che esprimono una realtà elevata per l'effetto contrario prodotto nell'uomo (per es. musica silenziosa, notte oscura, luce abbagliante, solitudine sonora, ecc.); e termini *simbolici*, che sono essenzialmente metafore del tipo: Dio sposo delle anime, matrimonio spirituale, fondo dell'anima, centro o sostanza dell'anima, sensi spirituali, sonno delle potenze, tocchi divini, parole interiori, ecc. Comunque, sia il linguaggio dei mistici che quello dei teologi hanno una loro valenza. La terminologia usata dai teologi è più astratta ma altresì più precisa, mentre quella dei mistici è più adatta a esprimere le realtà divine, «perché più viva, più affascinante e anche più breve, e in concreto più comprensiva. Ciò deriva dal fatto che essa non esprime solo concetti astratti, ma concetti vissuti e un ardente amor di Dio: evita perciò molte di quelle circolocuzioni e distinzioni speculative che arresterebbero lo slancio dell'amore di Dio; essa porta l'anima a cercare Dio stesso *al di là delle formule della fede e per mezzo di esse*»<sup>69</sup> Il linguaggio dei mistici, per di più, nonostante la sua imprecisione e, talora la sua oscurità, è più elevato di quello dei teologi. È tale perché esprime una conoscenza sublime assai e si avvicina al modo di parlare del Signore nella Scrittura. Ciò nonostante, il linguaggio dei mistici e quello della teologia devono illuminarsi reciprocamente.

Le differenze tra questi due linguaggi non sono per J. Maritain "accidentali", poiché rispondono alle esigenze degli oggetti specificatori del vocabolario concettuale in questione. «Tra il linguaggio teologico e quello dei mistici è solo un'opposizione apparente. «San Giovanni della Croce descrive la contemplazione come un non-agire, mentre san Tommaso la descrive come *l'attività più alta*. Nondimeno sono d'accordo: uno è collocato dal punto di vista ontologico, e da questo punto di vista non v'è attività più alta che l'aderire vitalmente a Dio, mediante l'amore infuso e la contemplazione infusa, sotto l'influsso della grazia operante. L'altro si colloca dal punto di vista dell'esperienza mistica, e da questo punto di vista la sospensione di ogni

---

<sup>68</sup> R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le tre età della vita interiore*, vol. III, Ed. Vivere in, Roma 1984, 8.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 20.

attività di *modo umano* deve apparire all'anima come una *non-attività*)»<sup>70</sup>. L'insegnamento che Giovanni della Croce e Tommaso d'Aquino offrono è per Maritain «strettamente concordante: per ambedue la contemplazione è una conoscenza sperimentale di amore e di unione... Dio infatti non dà mai la sapienza mistica senza l'amore dal quale viene infusa. «Questa *scienza saporosa* è la teologia mistica o conoscenza segreta di Dio a cui gli autori spirituali danno il nome di contemplazione»<sup>71</sup>. Tale conoscenza nell'amore è contemplazione mistica, che Tommaso d'Aquino definisce «uno sguardo semplice sulla verità... che termina nell'amore»<sup>72</sup>, mentre Giovanni della Croce la definisce: «Scienza d'amore, cioè conoscenza piena d'amore, da Dio infusa, che nello stesso tempo illumina e fa innamorare l'anima, fino a elevarla di gradino [in gradino] a Dio, suo creatore, dal momento che solo l'amore unisce definitivamente l'anima a Dio»<sup>73</sup>. Entrambi i dottori parlano di mistica come di conoscenza e d'amore uniti in un atto semplice di contemplazione, infusa direttamente da Dio.

#### LA MUSICA E LA POESIA, VEICOLI DI COMUNICAZIONE DEL MISTICO

La gioia della presenza divina arresta la parola del mistico, perché la contemplazione dell'Essere supremo avviene nel silenzio, non nei canti a voce spiegata, bensì in quelli proferiti dallo Spirito interiore. Le pause di silenzio nella musica come nella poesia dicono tra l'altro che queste due arti riescono ad esprimere al massimo l'Ineffabile. La musica non è nelle note, ma nel silenzio tra esse. Tra coloro si sono occupati di misticismo, difatti, molti si sono soffermati sulle affinità riscontrabili tra la musica, la poesia e la mistica. A questo riguardo credo opportuno citare un passaggio della *Lettera agli artisti* di Giovanni Paolo II: «A partire dai racconti della creazione, del peccato, del diluvio, del ciclo dei Patriarchi, degli eventi dell'esodo, fino a tanti altri episodi e personaggi della storia della salvezza, il testo biblico ha acceso l'immaginazione di pittori, poeti, musicisti, autori di teatro e di cinema. Una figura come quella di Giobbe, per fare solo un esempio, con la sua bruciante e sempre attuale problematica

---

<sup>70</sup> J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 2012, 382-383.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 395.

<sup>72</sup> *STh* II-II, 180, 3, 1m e 3m.

<sup>73</sup> *Notte oscura*, II, 18,5.

del dolore, continua a suscitare insieme l'interesse filosofico e quello letterario e artistico. E che dire poi del Nuovo Testamento? Dalla Natività al Golgota, dalla Trasfigurazione alla Resurrezione, dai miracoli agli insegnamenti di Cristo, fino agli eventi narrati negli Atti degli Apostoli o prospettati dall'Apocalisse in chiave escatologica, innumerevoli volte la parola biblica si è fatta immagine, musica, poesia, evocando con il linguaggio dell'arte il mistero del Verbo fatto carne»<sup>74</sup>.

Ed è proprio il linguaggio dei mistici a svolgere questa funzione comunicativa: «Nello sforzo di rivelare ai profani una luce in se stessa inaccessibile, i mistici piegano la parola ad assolvere un compito che sembra esserle assolutamente estraneo; spogliata, per quanto è possibile, della sua dimensione logico-dimostrativa, la parola è elevata alla dignità di musicalità pura. Il mistico diventa poeta, ma per rivelare almeno una traccia del Mistero»<sup>75</sup>.

Quanto alla musica, essa è capace di tradurre in note del pentagramma l'inesprimibile, perché esprime ciò che non può essere espresso a parole e ciò che non può rimanere in silenzio. Le antitesi, frequenti nei testi mistici, insieme agli ossimori, come ad esempio nelle poesie di Giovanni della Croce: «Oh notte più dell'alba compiacente!»<sup>76</sup>, «musica silenziosa/ solitudine sonora»<sup>77</sup>, «O fiamma d'amor viva, /che tenera ferisci... O dolce cauterio!/ Deliziosa piaga!»<sup>78</sup>, riferite all'azione divina sull'uomo o alla risposta di questi alla sua presenza, costituiscono una forma nuova per esprimere l'incapacità di raccontare la sua singolare esperienza vissuta nell'intimo rapporto con l'assoluto di Dio. Il mistico spagnolo "canta" in una delle sue bellissime poesie: "la musica silenziosa", cercando di esprimere l'idea di una musica che potesse essere la vera voce del silenzio. La musica mantiene la sua voce silenziosa per se stessa, come a dire che la solitudine diventa musica. Arte divina, s'inscrive a pieno titolo nel mondo poetico. Simbolo dell'armonia tra Dio e l'uomo, essa si traduce a volte in linguaggio mistico per comunicare con l'armonia divina e, viceversa

<sup>74</sup> Lettera agli artisti 4 aprile 1999, 5.

<sup>75</sup> G. FAGGIN, *Il significato del misticismo oggi*, in AA.VV., *Spiritualità medievale e moderna*, Accademia Olimpica, Vicenza 1978, 66. Come si può osservare, la mistica procede mano nella mano con la musica e la poesia, come tra l'altro afferma E. UNDERHILL, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, E. P. Dutton, New York 1911, 94ss.

<sup>76</sup> *Notte oscura*, strofa 5.

<sup>77</sup> *Cantico spirituale*, strofa 15.

<sup>78</sup> *Fiamma d'amor viva*, 1-2.

per trasmettere agli altri la propria esperienza interiore. La musica silenziosa, paradosso per definizione, esige di essere ascoltata dall'interno di sé stessi. Ed è proprio questo che ci ricorda Giovanni della Croce: verità e sentimenti profondi che rimarranno sepolti in noi stessi, la cui ineffabilità può essere solo scalfita attraverso la musica alta, estremo tentativo umano di manifestare il mistero divino. Difatti, in tutte le grandi culture all'origine della musica è legata una teofania. Ad esempio nella Sacra Scrittura la creazione avviene attraverso un evento sonoro: «In principio Dio creò il cielo e la terra!, Dio disse: "Sia la luce!". E la luce fu» (*Gn* 1,1.3). «In principio era il Verbo, il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio», ripete l'inno del prologo del Vangelo di Giovanni (1,1). In questa ottica la musica è una vera e propria "teo-logia", ossia parla di Dio, dove il genitivo è contemporaneamente soggetto (è Dio stesso che si rivela attraverso di essa) e oggetto (è con la musica che noi intuiamo Dio).

La musica silenziosa, in breve, esprime l'esperienza interiore del compositore, quindi è arte mistica per eccellenza. «Nella cultura musicologica, – scrive P. Sequeri – la specifica associazione della musica con la forma mistica dell'esperienza religiosa entra in campo intorno a due voci fondamentali (a) la dottrina degli effetti estatici della musica vocale e strumentale, variamente associata alle forme rituali dell'iniziazione e alle cosmogonie arcaiche circa la risonanza di una matrice musicale dell'universo; (b) le interpretazioni romantiche del sentimento religioso del sublime, dove la musica appare l'arte mistica per eccellenza in quanto è la più capace di suscitare nell'uomo la percezione dell'infinito e del divino che pervade ogni cosa»<sup>79</sup>. A questo riguardo non si può non menzionare la "metafora musicale": in primo luogo perché la metafora trasporta oltre e, in questo modo, rimanda alla natura stessa della musica che trasporta, prende, e rapisce conducendo chi ascolta dove vuole lei; in secondo luogo essa esprime in un istante l'operare giusto nel riconoscimento della bellezza divina e l'affetto contenuto in questo operare. La musica cui fanno riferimento i mistici non può ignorare l'affetto, meglio ancora, l'amore di Dio per gli uomini, riflesso nell'amore dell'uomo attraverso l'eco sonora. Difatti, le metafore con cui si descrive la musica sono "impertinenze" del linguaggio, che in qualche modo

---

<sup>79</sup> P. SEQUERI, *Musica e mistica: percorsi nella storia occidentale delle pratiche estetiche e religiose*, LEV, Città del Vaticano 2005, 67; cf dello stesso Autore la voce "Musica e mistica", in: L. BORRIELLO ET ALII (Edd.), *Nuovo Dizionario di Mistica*, LEV, Città del Vaticano 2016, 1589-1592.

conducono molto vicino al vissuto mistico<sup>80</sup>. I mistici sono stati influenzati per secoli dalla *Teologia mistica* di Dionigi Areopagita e si sono appropriati delle sue conclusioni circa l'ineffabilità di Dio, come delle sue molteplici esperienze, dalla visione alla "visione sonora". L'esemplificazione più celebre è quella di Ildegarda di Bingen<sup>81</sup>, che ha tradotto le proprie visioni in parole, in immagini e in composizioni musicali. Due mistiche del secolo scorso hanno si sono avvalse in modo privilegiato della musica: Dina Bélanger<sup>82</sup> ed Elisabetta della Trinità (1880-1906)<sup>83</sup>.

---

<sup>80</sup> Cf. F. FINOCCHIARO – M. GIANI (Edd.), *Musica e metafora: storia analisi ermeneutica*, Accademia University, Bologna 2017.

<sup>81</sup> Cf. GIOVANNA DELLA CROCE, *Scivias. Il nuovo cielo e la nuova terra. Ildegarda di Bingen*, LEV, Città del Vaticano 2002. Il testo di Ildegarda, per la prima volta tradotto in italiano, esprime al meglio la sua profonda esperienza mistica. Le sue "visioni" sono il frutto di tale esperienza.

<sup>82</sup> Dina Bélanger nacque a Québec (Canada), il 30 aprile di 1897 e morì il 4 di settembre 1929, all'età di 32 anni. Dotata di uno spiccato talento musicale, incominciò gli studi di pianoforte ad otto anni, perfezionandoli da giovane nel Conservatorio di Musica di New York. Ritornata a Québec, diede concerti affermandosi come un'aprezzata pianista. Si aprì davanti a lei un avvenire brillante, una carriera musicale ricca di promesse, ma il disegno di Dio era diverso ed ella ci ha narrato semplicemente nella sua *Autobiografia* con la bellezza e la sensibilità dell'artista, ove descrisse le varie tappe del suo percorso spirituale, che la condusse ad un'unione mistica con Cristo il 20 marzo 1908, quindi ad 11 anni, un Giovedì Santo, ebbe un primo colloquio con Gesù, "Era la prima volta che capivo così bene la sua voce, interiormente, si capisce, voce dolce e melodiosa che m'inondò di felicità". Dal 1923 al 1927, scrisse dieci composizioni musicali, che esprimono le sue esperienze di unione mistica: il 9 aprile 1926 riprese l'insegnamento della musica, e il 10 luglio andò a St. Michel, per un periodo di ritiro e di riposo, ma la tubercolosi che la minava, nel gennaio 1927 prese il sopravvento, costringendola a tornare in infermeria: cf. B. GHERARDINI, *Nel cuore dei tre. Dina Bélanger*, LEV, Città del Vaticano 2005.

<sup>83</sup> La mamma di Elisabetta presto percepì il talento della figlia e la iscrisse al conservatorio di Digione, dove la piccola imparò a suonare il pianoforte. Alla tenera età di otto anni già si parlava del suo tocco vivace ed espressivo, cosa impressionante per il fatto che appena arrivava ai pedali. Quelli che la ascoltavano ammiravano la sicurezza di esecuzione delle sue piccole dita che pareva sgranassero delle perle. Gli autori preferiti della santa erano Liszt, Schumann, ma soprattutto Chopin. Il suo talento venne premiato la prima volta nel 1891. L'anno successivo anche se il suo valore venne riconosciuto da tutti non ricevette nessun premio per essere la più piccola della classe. Tutte le volte che suonava, per lei era una preghiera. Infatti diceva che quando non poteva pregare, si metteva a suonare e lo faceva per il buon Dio in ogni occasione. Infine, quello che è più bello in Elisabetta è come riuscì ad esprimere le realtà spirituali con le dinamiche musicali. La sua vita era divenuta un canto di lode al Signore. Il brano seguente ne è una sintesi: «Una lode di gloria è un'anima di silenzio che si tiene come una lira sotto il tocco misterioso dello Spirito Santo, affinché egli ne faccia uscire armonie divine, essa sa che la sofferenza è una corda che produce suoni ancora più belli» (Componimento Poetico, 43): cf. L. BORRIELLO, *Il cielo che è in te. Elisabetta della*

Come si può notare, il lessico musicale domina nella descrizione metaforica dell'esperienza mistica, proprio perché questa è fatta di ineffabilità, transitorietà e passività. Dio giunge inaspettato e il mistico lo accoglie e lo racconta con gli "strumenti" a lui più consoni. Accusando i limiti del proprio io nella comunione con l'Assoluto trascendente, si lasciano trasportare dallo Spirito, come avvenne per Paolo che, rapito al terzo cielo (cf *2Cor* 12, 1-5), udì parole che non gli fu lecito rivelare, perché tale straordinaria esperienza ha sempre un legame con l'inesprimibile.

Legata alla musica è la danza, simbolo che unisce istinto e arte, preghiera e seduzione, relazione e introspezione, comunicazione e meditazione. Danzare è, pertanto, estasi, rapimento, bellezza nella divina Bellezza. Già nel libro biblico dei Proverbi la Sapienza divina è personificata nell'atto creativo come un *'amôn*, forse una "fanciulla" o un "artista", che sta danzando e divertendosi nel laboratorio del mondo che sta sbocciando dalle sue mani. Infatti, confessa: «Io ero come una fanciulla, ero la sua delizia ogni giorno, danzavo davanti a Lui in ogni istante, danzavo sul globo terrestre, la mia felicità era tra i figli dell'uomo» (8,30-31). Affascinante questo "io" divino oggettivato all'esterno nella Sapienza creatrice che manifesta tutta la bellezza, l'armonia e l'originalità del creato nei passi della sua danza cosmica. Ed è proprio per questo che la danza è l'espressione più piena della preghiera e della gestualità; è unione che si esplica dinamicamente da persona a persona, come comunione e dialogo da persona all'universo, come espressione e celebrazione di un rapporto attivo con la natura, da persona a Dio.

Nella Bibbia l'amore di Dio genera musica, danza e canto; molti sono, perciò, i cantici nuziali: «Tu sei per loro», dice il Signore al profeta Ezechiele, «come una canzone d'amore: bella è la voce, e piacevole è l'accompagnamento musicale» (33,32). La sposa del Cantico dei cantici è ritratta, nel mezzo di una danza vertiginosa, segnata dal ritmo: «Voltati, voltati, Sulammita, voltati, voltati perché ti possiamo ammirare! Che cosa ammirate nella Sulammita durante la danza dei due tempi?...» (7,1-2). Anche il lavoro ha le sue canzoni. Eloquenti è quella del vignaiolo proposta da Isaia (5,1-7): «Canterò per il mio amato la mia canzone d'amore per la sua vigna...». La musica, come si può notare, attraversa la vita quotidiana delle persone, trasfiguran-

---

*Trinità*, Ancora, Milano 2010, soprattutto il capitolo intitolato "Dall'Estetica alla mistica", 163-198.



done gli atti e i gesti più semplici e divenendo così una sorta di canto cosmico degli esseri viventi.

Oltre alla musica, il linguaggio più adatto ad esprimere ciò che è di per sé ineffabile, appunto come l'esperienza mistica, è sicuramente la poesia «il linguaggio mistico per eccellenza»<sup>84</sup>, fatto di detto e non detto, di parole e silenzi, entrambi significativi. L'esperienza estatica, così come raccontata dai mistici, è sostanzialmente intima relazione con Dio; non può, quindi, essere tradotta in concetti logici. Chi ha vissuto tale esperienza e tenta, per quanto possibile, comunicarla agli altri, non può avvalersi del linguaggio corrente, inadeguato ad esprimere l'inesprimibile. Deve obbligatoriamente ricorrere al linguaggio evocativo e simbolico della poesia. Difatti, la poesia<sup>85</sup> è una delle espressioni più adeguate per comunicare l'esperienza mistica d'amore, o più propriamente, quella relazione sponsale con il Cristo vissuta come partecipazione alle sue gioie e alle sue sofferenze.

La poesia si è rivelata un linguaggio mistico particolarmente espressivo tanto da produrre capolavori letterari. Secondo il Levasti, «l'animo mistico elevandosi a mondi che richiedono un massimo di purificazione, quindi di limpidezza, e una commozione tra le più intense, e una serenità che spesso diventa beatitudine, ha bisogno di un linguaggio vibrante, commosso, colorito, immaginoso e, a volte, sensibile, delicato, sfumato. Il mistico nei suoi momenti di slancio e di unione con Dio vive la poesia più disincarnata che sia immaginabile, tocca il lirismo puro»<sup>86</sup>. A questo riguardo un posto preminente occupa H. Bremond, che nell'opera *Preghiera e Poesia* si sofferma abbondantemente sulle somiglianze e sulle differenze che intercorrono tra poesia e mistica: «Non è il poeta a chiarire il mistero del mistico, al contrario è il mistico, nei gradi più elevati, ad aiutarci a penetrare il mistero del poeta... L'attività poetica o un abbozzo naturale e profano dell'attività mistica: profano e naturale, certo, [...] ma ciò che più conta, abbozzo confuso, impacciato, carico di vuoti o di

---

<sup>84</sup> G. Ioli, *Poesia e mistica*, in: L. BORRIELLO ET ALII (Edd.), *Nuovo Dizionario di Mistica, o.c.*, 1771.

<sup>85</sup> Sul rapporto fra il linguaggio della poesia e quello mistico si vedano J. MARI-TAIN, *Frontières de la poésie*, in: *Le Roseau d'Or. Oeuvres et Chronique*, 14, troisième numéro de Chroniques, Paris 1927, 1-55; A. BÉGUIN, *Poésie de la présence*, Seuil, Paris 1957; P. PLOUVIER (DIR.), *Poesia e mistica*, LEV, Città del Vaticano 2002; si vedano soprattutto i primi due saggi, l'uno intitolato *Forme di linguaggio della mistica in poesia* di J.P. Joussua e l'altro intitolato *Poesia dell'esperienza mistica secondo Giovanni della Croce* di B. Sesé.

<sup>86</sup> A. LEVASTI, *Introduzione*, in AA.VV., *Mistici del Duecento e del Trecento*, Rizzoli, Milano 1935, 13.

spazi bianchi, a tal punto che il poeta non sarebbe che un mistico evanescente o un mistico mancato... Per i suoi caratteri peculiari, il poeta, quanto più è tale, tanto più è tormentato dal bisogno di comunicare la propria esperienza; quanto più è poeta, tanto più gli riesce facile, anzi necessario, trasformare come per magia le parole, in modo che qualcosa di questa esperienza passi, dalla sua anima profonda, alla nostra»<sup>87</sup>.

Tra le produzioni verbali del mistico e quelle del poeta vi è, dunque, una vera e propria affinità. Il linguaggio della mistica impiega la poesia come mezzo indispensabile e relativo, allo stesso tempo, per esprimere in maniera analogica realtà soprannaturali che trascendono ogni rappresentazione concettuale. La parola poetica sorpassa i mezzi di comunicazione ordinari, perché è in grado di avvicinare l'esistenza umana della parola originale, cioè l'essere assoluto di Dio, in una conquista lirica molto simile alla contemplazione dei mistici. L'essenziale è l'opera poetica e non lo stato poetico dell'autore, come afferma il poeta e scrittore messicano Octavio Paz: «Non c'è poesia più grande di quella realizzata nel poema e, in nessun modo, si può contrapporre al poema uno stato ineffabile che si corrompe nel momento in cui si realizza...»<sup>88</sup>.

È fuori discussione, dunque, che tra la poesia e la mistica esiste una stretta affinità, che, nei casi privilegiati, traspare chiaramente; nessuna meraviglia, invece, quando il linguaggio mistico è nello stesso tempo poetico, come accade per Giovanni della Croce. «Il mistico – scrive F. Castelli – percepisce e sperimenta la realtà di un *altro* mondo; il poeta traduce in parole quanto di questo *altro* mondo percepisce e sperimenta. “La poesia è un moto di ritorno dalla contemplazione mistica afferma Jean Baruzi a proposito di san Giovanni della Croce” (in *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1924, p. 126) e Jacques Maritain parla “di limpidi simboli lirici che esprimono, per quel tanto che il linguaggio umano può, l'inesprimibile (in *Diario di Raïssa*, Brescia 1966, p. 266). Siamo nel mondo della trasfigurazione poetica, mediante la quale è possibile “contemplare le essenze della realtà attraverso le esistenze particolari”»<sup>89</sup>.

La musica, la poesia, le arti plastiche traducono con un linguaggio tutto proprio l'esperienza mistica, perché colgono l'intuizione creativa, nata nell'anima sotto l'impulso dello Spirito. «Il contatto diretto,

<sup>87</sup> H. BREMOND, *Preghiera e Poesia*, Rusconi, Milano 1983, 193-194.

<sup>88</sup> O. PAZ, Prefazione a J. GUILLÉN, *Cántico. Fe de vida*, Barral Editores, Barcelona 1993, 12.

<sup>89</sup> F. CASTELLI, Presentazione a P. PLOUVIER (DIR.), *Poesia e mistica, o.c.*, 6.

intuitivo con qualsiasi autentica opera di pittura, scultura o architettura, o musica, che abbia profondità spirituale e un messaggio da trasmettere, ci offre una prova simile»<sup>90</sup>. Si pensi alle opere di Michelangelo Buonarroti<sup>91</sup>, o all'Estasi di Santa Teresa di Gian Lorenzo Bernini, conosciuta anche come la "Transverberazione di Santa Teresa d'Avila"<sup>92</sup>, o alla monumentale Sagrada Familia di A. Gaudí<sup>93</sup>.

Le arti plastiche rivelano un'esperienza mistica e ne impregnano la traduzione immaginata; per un altro verso, anche nella loro iconografia, si riferiscono esse stesse all'esperienza mistica. Se l'unione d'amore, celebrata nella comunione mistica con Dio Unitrino, non può essere descritta né verbalmente né plasticamente, le innumerevoli apparizioni o visioni dei mistici, che spesso la precedono e sono sottoposte a forme inferiori dell'esperienza mistica, assumono una forma visuale di cui è possibile fornire una rappresentazione, o, per meglio dire, una icona dell'invisibile<sup>94</sup>. L'arte, in realtà, è l'epifania di un invisibile che non si lascia ritrarre né circoscrivere pienamente.

Le icone sono rappresentazioni visibili di realtà misteriose e soprannaturali, una vera e propria teologia della Bellezza<sup>95</sup>, perché frutto di un percorso teologico contemplativo, prima ancora di essere un dipinto raffigurante l'impressione dell'artista. Paolo VI parlando agli artisti, riuniti il 7 maggio 1964 nella Cappella Sistina, li chiamò maestri nell'arte di «travasare il mondo invisibile in formule accessibili, intelligibili». E l'icona è proprio la presentazione plastica, in forma visibile, di un vissuto interiore intorno ai dogmi della fede: ma

<sup>90</sup> J. MARITAIN, *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, Morcelliana, Brescia 1983, 148.

<sup>91</sup> Cf. M.C. CAMPONE, *Michelangelo mistico dell'arte "Deh fammiti vedere in ogni luogo"*, LEV, Città del Vaticano 2011. In questo testo l'Autrice ricostruisce la matrice spirituale di Michelangelo, alla luce della sua formazione neoplatonica. Le opere di architettura, pittura e scultura, unitamente alla produzione poetica, vengono presentate alla luce dell'esperienza mistica del grande maestro.

<sup>92</sup> È un'opera che più di altre descrive la religiosità del Seicento, fatta di esperienze mistiche che coinvolgono sia lo spirito che il corpo. Tuttavia, si tratta anche di un'opera che riunisce in modo armonico la pittura, l'architettura e la scultura per assistere ad un evento soprannaturale come se chi guarda fosse a teatro; vedasi: I. LAVIN, *Bernini e l'unità delle arti visive*, Edizioni dell'Elefante, Roma, 1980.

<sup>93</sup> Cf. S. CARILLO, *Gaudí Antoni*, in: *Nuovo Dizionario di Mistica*, o.c., 876-880.

<sup>94</sup> Cf. V. MELCHIORRE (a cura), *Icona dell'invisibile. Studi per una interpretazione simbolica di Gesù Cristo*, Vita e Pensiero, Milano 1981, soprattutto la presentazione, VII-XII; vedasi anche S. BABOLIN, *Icona e conoscenza*, Libreria Editrice Gregoriana, Padova 1990.

<sup>95</sup> Cf. P. EVDOKMOV, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002.

molto di più, luogo di presenza e d'incontro spirituale del divino trascendente ed immanente, segno visibile dell'assoluto di Dio. In breve, «legata intimamente all'economia della salvezza, l'immagine sacra mette in rilievo i due aspetti principali dell'opera redentrice del Cristo: la predicazione della verità e la comunicazione della grazia di Dio... Di conseguenza le icone sono venerate e contemplate. Lo scopo che si propone l'arte iconografica è, dunque, rendere testimonianza alla presenza di Dio nella sua immagine visibile, di decifrare il senso di tutto ciò che cade sotto lo sguardo. Scopo dell'arte iconografica è la contemplazione. L'iconografo mostra il senso misterioso e divino del mondo che dipinge, ed è per questo motivo che il simbolismo dell'icona è così denso: la composizione e la prospettiva, i colori e la luce, gli elementi decorativi, tutto riceve un senso spirituale. D'altra parte, chi guarda l'icona deve disporsi a ricevere il mistero che essa rivela»<sup>96</sup>.

#### CONCLUSIONE

Il desiderio di comunicare con l'Invisibile è una delle ragioni della rinnovata attenzione per i testi dei mistici acclarati. Quando l'esperienza del sacro e del divino che spesso giunge improvvisa e inattesa dall'esterno, accolta e coltivata, diventa esperienza soggettiva vissuta. Si hanno così i "testimoni" dell'Invisibile, i mistici, coloro che hanno "patito Dio", cioè hanno sperimentato e vissuto il divino, secondo quanto afferma Dionigi Areopagita nei *Nomi divini*. Parlando del suo maestro Ieroteo dice che «non solo [aveva] imparato, ma anche sperimentato le cose divine»<sup>97</sup>. Facendo ricorso al latino, che è più vicino al greco, gli studiosi traducono il *pati divina* con "conoscenza di Dio", non solo appresa per scienza, ma anche patita, sperimentata, percepita in maniera immediata. I mistici hanno usato termini diversi per descrivere quanto sperimentato nel loro intimo, con un linguaggio pieno di simbolismo. Essi hanno tentato di descrivere, grazie a delle visioni interiori, le realtà trascendenti, attraverso un originale processo di trascendimento, tale da farci presentire le realtà

---

<sup>96</sup> T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 286-287. Interessante a questo proposito è l'icona di san Giovanni della Croce ordinata dal Preposito Generale dei Carmelitani Scalzi al Carmelo di Harissa (Libano), in occasione del quarto centenario della morte del Santo, per ornare il suo sepolcro a Segovia. Per la spiegazione di tale icona vedasi: UNA CARMELITANA, *L'epifania del cuore. Dalle tenebre alla luce*, LEV, Città del Vaticano 1997.

<sup>97</sup> DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini*, II, 9, in o.c., 278.

divine come toccandole senza vederle. Il linguaggio figurato del mistico è, pertanto, uno strumento espressivo, indubbiamente ispirato, per rendere comprensibile con l'ausilio dell'immagine, l'ineffabile esperienza a loro concessa da Dio stesso.

Quando si leggono i loro scritti sorge spontaneo un senso di stupore perché davanti a chi ha parlato con Dio faccia a faccia come Mosè. Pur non essendo teologi di professione, i mistici hanno tentato di descrivere, con un linguaggio tutto proprio, certamente simbolico<sup>98</sup>, la presenza trasformante di Dio nella loro vita. Per mezzo di essi giungono a noi, in questa vita, i bagliori del Dio di Gesù Cristo, conoscibile solo per rivelazione, nondimeno sempre presente e operante nella storia dell'umanità.

Quello del mistico è un linguaggio essenzialmente esplorativo e mai definitivamente tradotto in concrezioni linguistiche o artistiche, quindi sempre nuovo e sempre alla ricerca di nuove formulazioni che facciano assaporare la gioia della forte esperienza d'amore unitivo con Dio. Per questo motivo, il linguaggio mistico si muove tra la contestazione della parola e il silenzio, parola non-detta, ma vissuta, che esprime al meglio l'esperienza interiore, come si accennava sopra. Per dirla in maniera più appropriata, il linguaggio mistico si pone ai limiti del linguaggio umano, schiudendo la realtà divina a inconsueti orizzonti, afferrabili per fede, e in questo modo costituisce una sorta di filigrana, attraverso cui si possono percepire solo frammenti dell'arcano Mistero. Proprio perché il mistero d'amore di Dio non si spiega ma si annuncia con la testimonianza del vissuto interiore, i mistici frequentemente ricorrono, da appassionati innamorati, al linguaggio dell'amore, che «tocca spesso i limiti delle nostre regole per l'applicazione delle parole. Esso si muove lungo i limiti estremi dei nostri modi di parlare dei sentimenti umani. Essere innamorati è come stare in bilico sull'orlo, talvolta è come un precipitare dall'orlo della nostra piattaforma linguistica»<sup>99</sup>. Stando come acrobati su tale piattaforma, essi finiscono con l'altalenare tra il paradosso, il non-senso e il silenzio, per questo fanno «dimenticare la prigione delle regole metriche e retoriche», perché per loro il linguaggio «non è un semplice strumento commerciale, un giocattolo estetico, un mulino di idee, ma ciò che permette di accedere al Reale perché racchiude un senso "anagogico", una fiocina destinata a trarre l'anima a Dio per la sua salvezza o la

---

<sup>98</sup> Cf. C. VALENZIANO, *Simbolo*, in: *Nuovo Dizionario di Mistica*, o.c., 1969-1975.

<sup>99</sup> P. VAN BUREN, *Alle frontiere del linguaggio*, Armando, Roma 1977, 114.

sua dannazione»<sup>100</sup>. Appunto per questo, per Massignon è «imprudente invocare l'esperienza mistica come criterio di controllo per fissare la terminologia delle tesi metafisiche o degli asserti dottrinali»<sup>101</sup>, sebbene le «confidenze dei mistici, che illuminano con così vivi raggi i problemi fondamentali della religione, siano pregnanti di conseguenze teologiche e liturgiche»<sup>102</sup>.

In breve, nonostante tutto, i mistici con il loro linguaggio impreciso e contraddittorio, trasgressivo e indefinito, sono veri e propri canali attraverso cui lanciano fasci luminosi di conoscenza di Dio Amore nell'oscurità dell'intelletto umano, proprio perché in essi affiora un'esperienza vissuta sotto forma di amore, ineffabile che procede da Dio infinito e misterioso. I mistici veicolano tale esperienza, percepita nel più profondo di se stessi in «un linguaggio simbolico e questo richiede, da una parte, la partecipazione del soggetto – tanto quella del soggetto parlante, che parla della sua esperienza, come quella del soggetto cui si parla (o che ascolta)»<sup>103</sup>.

Il linguaggio dei mistici vive dell'eccedenza, perché immenso è ciò vivono e che vogliono far conoscere attraverso le parole e altri modi di comunicazione. La parola riesce a balbettare l'ineffabile Parola, e di conseguenza il mistico cerca il repertorio del suo discorso nel linguaggio concreto dell'esperienza, costituita dal mistero pasquale di Gesù Cristo nel suo divenire esistenziale, che lo Spirito veicola nel vissuto della comunità dei credenti. Ed è solo nell'ambito di tale esperienza che si può raggiungere, per quanto possibile a una creatura umana, una conoscenza soprannaturale di fede. Teresa di Gesù così confidava nel *Libro della Vita*: «Ora, quand'io dico: "non ci si eleva finché Dio non ci eleva", uso un linguaggio spirituale; chi ne abbia qualche esperienza mi capirà, poiché non so dirlo altrimenti se non si riesce a capirlo così: nella mistica teologia di cui comincio a dire, l'intelletto cessa di operare, perché Dio ne sospende l'esercizio, come spiegherò meglio in seguito, se lo saprò fare e se Egli mi darà il suo aiuto a tal fine»<sup>104</sup>. E più avanti, continua più esplicitamente la Santa: «Ben poco avrei potuto imparare dai libri, non essendo riuscita a capire nulla né sapendo quel che facevo, fino a quando sua Maestà

---

<sup>100</sup> L. MASSIGNON, *L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire*, in *Le Roseau d'or* 20 (1927), 145.

<sup>101</sup> *Ibid.* 171.

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> R. PANIKKAR, *L'esperienza della vita. La mistica*, Jaca Book, Milano 2005, 182.

<sup>104</sup> *Vita* 12,5.

non me lo fece intendere per esperienza»<sup>105</sup>. Con l'esperienza – aggiunge Giovanni della Croce – «si conosce per amore, nel quale le cose non solo si conoscono, ma insieme si gustano»<sup>106</sup>. E tuttavia, tale esperienza per quanto spirituale possa essere, è sempre fondamentale umana. Pertanto l'idea dell'esperienza e dell'indicibilità del linguaggio umano andranno sempre assieme nei mistici.

---

<sup>105</sup> *Ibid.* 22,3.

<sup>106</sup> *Cantico spirituale*, Prologo.





A PROPÓSITO DE UNA BÚSQUEDA:  
BUSCANDO AL AMADO EN EL MARCO  
DE UNA AUSENCIA SENTIDA  
Algunos fundamentos bíblicos como punto de partida

JERRY DE SOUSA FONSECA O.CARM.

Trabajo presentado como conclusión de curso ofrecido por el Profesor Frei Rivaldave Paz Torquato, Ocar. – Tópicos Especiales en Antiguo Testamento: *Escondimiento, sed y busca de Dios en el Antiguo Testamento*. Facultad Jesuita de Filosofía y Teología – FAJE. Departamento de Teología – Pós-Graduación 2020/2.

(Traducción al español: Fray Alejandro Castejón, Ocar. Revisión: Frei Eson Ramirez, Ocar.)

I. INTRODUCCIÓN

“Buscad a Yahveh mientras se deja encontrar, llamadle mientras está cercano.”<sup>1</sup> (Is 55,6). Es significativo que esta invitación del Señor sea dirigida al pueblo en el capítulo conclusivo del libro de la consolación del DeuteroIsaías. Un pueblo que fue errante por el desierto es constantemente convocado a colocarse en camino. A pesar de ser reconducido a la tierra de la promesa, pos-exilio, es llamado a recomenzar la búsqueda por la fidelidad, por estar delante del rostro de Dios. Instalarse, acomodarse es preuncio de la rigidez formal de quién no sale a la búsqueda porque se comprende así mismo satisfecho. ¡No tiene más sed! O se contenta con las cisternas agrietadas, en sustitución de Aquel que es fuente de agua viva (cf. Jer 2,13). Nos parece que la búsqueda es condición *sine qua non* para la saciedad de esta necesidad vital de una espiritualidad consistente y humanizadora.

---

<sup>1</sup> Traducción conforme a *Biblia de Jerusalén*. Nueva edición, revisada y ampliada. Editora Paulus, 2006 (4ª impresión).

La Escritura Sagrada ofrece las bases, los pilares y las vigas para esta arquitectura de la búsqueda que se edifica en fundamentos sólidos. Y esto es lo que necesitamos para no perdernos en esta jornada. Abundan, en nuestros días, escritos de espiritualidad y propuestas de autoayuda; no faltan especialistas y *coaches* para decir cómo alcanzar la tranquilidad del alma, incluso en el ambiente cristiano. Tantas veces estas propuestas carecen de una necesaria fundamentación bíblico-exegética y recaen en las formas de espiritualidad entumecedoras, que distantes de saciar y dar valentía convierte mezquina la grandeza del ser humano en la búsqueda del sentido radical de la existencia. Para los que siguen las huellas de Cristo, una invitación se renueva a cada paso de esta búsqueda: “Venid y lo veréis” (Jn 1, 39a) y “si alguno tiene sed, venga a mí, y beba” (Jn 7,37).

La persona humana trae en sí esta abertura a lo Absoluto, a lo trascendente, al sentido radical. Dicho de otro modo, al totalmente Otro, a la Fuente, al Amor que se hace concreción en la experiencia humana. Aunque sea en la forma de negación, el creciente secularismo, en cuanto tal, no consigue sofocar esta ansia por lo sagrado, por plenitud de vida, por saciedad de paz y de justicia, esta necesidad de estar siempre en camino y en peregrinación<sup>2</sup>. Quién no sabe para donde va, no conoce el camino, dice el dicho popular. Para trazar un itinerario seguro en la “búsqueda” de Dios partimos de la fuente primera de la fe, la Escritura, particularmente del pasaje bíblico Cant 3,1-5; 5,2-6,3 y en correspondencia con las temáticas de la sed y el escondimiento de Dios.

## II. LA CUESTIÓN SEMÁNTICA

Si en cualquier área del conocimiento saber el significado de los términos puede hacer grande diferencia en la comprensión del objeto estudiado, tratándose de temas bíblicos o similares, es menester recorrer, incluso que *en passant*, a la semántica de la cuestión. Entendiendo semántica como un estudio sincrónico o diacrónico de la significación como parte de los sistemas de las lenguas naturales o como componente de los sentidos de las palabras, de la interpretación de las sentencias y de los enunciados, en un determinado sistema lingüístico. En resumen, es el estudio del significado.

---

<sup>2</sup> Sobre el tema de un inexorable movimiento en dirección al agnosticismo en las sociedades secularizadas del Occidente cristiano, ver FOGARTY, Philip. *The Missing God who is not missed, Cristian belief in a secular society*. The Columba Press: Dublin, 2003.

El termino *búsqueda*, en portugués, se reviste de una gama de sentidos<sup>3</sup>. En general, el vocablo es sinónimo de *procura*. Para nuestro intento, apenas introductorio, dígame de pasaje, el sentido de *búsqueda* como un movimiento íntimo para alcanzar un fin tiene mucho para decir. Desde el punto de vista teológico, el fin anhelado se encuentra en el principio<sup>4</sup>. No sigue de allí, como se podría inferir por equivocación, que cualquier *búsqueda* se encuentre fuera de la cuestión. Ya que están ahí el principio y la meta, ¿Por qué fatigarse en un camino de *búsqueda*? Pensar de manera cómoda como quien no quiere hacer esfuerzo o pensar con criterios lógico-utilitaristas no cabe aquí. El horizonte es existencial y humano-espiritual. ¡No se puede escapar de la *búsqueda* si se quiere ser humano! Quién se queda estancado, ya retrocedió y no se dio cuenta.

Desde el punto de vista místico, esta *búsqueda* es expresada con vocabulario específico y en términos de luz y oscuridad, gozo y tormento, paz e inquietud. Es jornada interior hasta las más recónditas moradas; es cauterio que hiere y cura la herida, ciega y desvenda la visión; es viaje de subida a la montaña donde se dará el deseado encuentro. Finalmente, es un estar por debajo y más allá de toda razón lógico-demostrativa<sup>5</sup>. Los grandes hombres y mujeres que emprendieron esta *búsqueda* gozosa e inquieta, y valiéndose de un campo semántico propio a la experiencia y a la época de ellos, sin saber o conscientes, de algún modo, estaban echando raíces en la más fidedigna tradición bíblica de la sed de Dios y de la *búsqueda* del justo para estar en condición favorable como socios de la Alianza: “Yo os haré mi pueblo, y seré vuestro Dios” (Ex 6,7).

Retomando la cuestión de los sentidos de los términos *procurar*/*buscar* en el Antiguo Testamento, lengua hebraica, exponemos

---

<sup>3</sup> Ato ou efeito de buscar; procura com o fim de buscar alguma coisa; investigação cuidadosa; pesquisa, exame; procura minuciosa, revista, exame; movimento íntimo para alcançar um fim: *a busca da felicidade, da paz interior*; pessoa ou cão que procura e levanta a caça; buscante; exclamação com que se instiga o cachorro a perseguir a caça. Dar busca: percorrer um local à procura de determinada pessoa ou objeto. Conf. Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa - Nova edição revista e ampliada. Editora Nova Fronteira: 1986.

<sup>4</sup> En verdad es elocuente que la Escritura se abra a la expresión “ἐν ἀρχῇ”. Es Dios que crea de la nada, o mejor aún, Dios que crea desde el transbordar de su Amor. Juan evangelista, el discípulo amado, inicia su obra con la expresión teológica que anuncia la recreación en Cristo: “ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος”.

<sup>5</sup> LIMA VAZ, Henrique Cláudio. Experiência mística e filosofia na tradição ocidental. Edições Loyola: São Paulo, 2000. Para uma pesquisa mais aprofundada sobre a mística e seu *status* de substantivo ver CERTEAU, Michael de. A fábula mística séculos XVI e XVII: volume 1. Rio de Janeiro: Forense, 2015.

abajo un breve vocabulario para expresar la búsqueda/procura de Dios y sus variaciones semánticas<sup>6</sup>:

- a) Bāqar (bqr) = *inspeccionar (el sacrificio), examinar cuidadosamente, considerar, ponderar, buscar, investigar;*
- b) hāpar (hpr) = *excavar, procurar, espiar y en sentido metafórico: indagar, buscar (Jó 3,21; 31,29); explorar el país (Dt 1,2; Js 2,2.3);*
- c) hāp̄ as (hḫ š) = *procurar, buscar, examinar, indagar, revisar;*
- d) hāqar (hqr) = *investigar, indagar, examinar, sondear, sondar, explorar, espiar*
- e) rādaḫ (rdḫ) = *perseguir, buscar, procurar, ir atrás de;*
- f) tūr (twr) = *procurar, espiar, explorar, examinar cuidadosamente, reconocer;*
- g) 'āwāh ('wh) = *desear, anhelar, aspirar (ardientemente)*  
*“Con toda mi alma (nefeš) te anhele ('wh) en la noche, y con todo mi espíritu (rua) por la mañana te busco (š r)” (Is 26,9)*  
*“Irrumpe en el desierto y en puro celo ('aww h) se bebe los vientos: su estro, ¿quién lo calmará? Cualquiera que la busca la topa, ¡bien acompañada la encuentra! (Jr 2,24)*
- h) biqqēš(bqš) = *buscar, procurar*
- i) dāraš(drš) = *procurar, indagar, pedir, preguntar, sondear, consultar*  
*subst. midrāš= interpretación (II Cr 13,22; 24,27) amārupānū = ver el rostro // rā'āhpānīm= ver la cara*
- j) šāhar(šhr) (II) = *buscar (temprano, con prontitud, con solicitud), buscar sinceramente; madrugar; “Quien sondea[šhr] el bien buscará[bqš] el favor, quien procura[drš] el mal, este lo atingirá” (Pr 11,27);*
- l) šā'al(š'l) = *preguntar, pedir, inquirir, interrogar, consultar.*

Los últimos cuatro verbos relacionados encima se destacan para hablar de la búsqueda de Dios [*biqqēš(bqš)*, *dāraš(drš)*, *šāhar(šhr)* e *šā'al(š'l)*]. Un breve ejemplar de citas que hablan de los “buscadores” confirma la utilización más recurrente de estos verbos, el cual no es sin relevancia para un buen estudio del tema a partir de los vocablos más recurrentes en el texto sagrado:

1. “Los que **buscan** (*drš*) a Yahveh le alabarán. (Sal 22, 27a)
2. “Tal es la raza de los que le **buscan** (*drš*) los que **van** (*bqš*) tras tu rostro” (Sal 24,6)

---

<sup>6</sup> Lista elaborada y utilizada por el profesor Rivaldave Torquato para uso exclusivo de los alumnos que cursaron la materia en cuestión. La citación de los buscadores y los respectivos verbos utilizados son de autoría del profesor.

3. “Los que **buscan** (*drš*) al Señor de ningún bien carecen” (Sal 34,11)
4. “En ti se gocen y se alegran todos los que te **buscan** “(*bqš*) (Sal 40,17; 70,5)
5. “No sufran confusión por mí los que te **buscan**” (*bqš*) (Sal 69,7)
6. “¡Viva vuestro corazón! Los que **buscáis** (*drš*) a Dios” (Sal 69,33)
7. “Se alegre el corazón de los que **buscan** (*bqš*) a Yahveh” (Sal105,3 // 1Cro 16,10)
8. “Prestadme oído, seguidores (*rdp*) de lo justo, los que **buscáis** (*bqš*) a Yahveh” (Is 51,1)
9. “Sarón será majada de ovejas y el valle de Akor corral de vacas para mi pueblo, los que lo **buscaron** (*drš*)” (Is 65,10)

Insistir en la importancia de la cuestión semántica no se muestra como algo redundante. El escritor sagrado, al elaborar su obra, construye una estructura muy bien fundamentada en un proyecto literario-teológico consistente que se expresa en un lenguaje propio, dispuesto de tal modo que los términos de los cuales se sirve resaltan la mayor o menor importancia teológica de los temas. Es siempre bueno recordar que la Palabra de Dios se expresa en lenguaje humana<sup>7</sup>. De cualquier forma, fue apenas un sobrevuelo, muy rápido por la patria de la exégesis con el fin de evidenciar que hay un significativo vocabulario utilizado para expresar la actitud existencial de la búsqueda.

La búsqueda está más allá de algo que procuro como a un objeto que se anhela poseer y, una vez adquirido, cesa el deseo. ¡No! Lo que se pretende en esta búsqueda es indagar, sondear, inquirir, preguntar. Y esto ya indica o *leitmotiv* del contexto en que aparecen los principales verbos encima destacados para hablar de la búsqueda de Dios<sup>8</sup>. La perspectiva es dialogal y la cuestión está puesta siempre de nuevo y resulta inacabado este entretenerse entre Dios y el ser humano, tal

---

<sup>7</sup> Constitución Dogmática Dei Verbum, 12: “Habiendo, pues hablado Dios en la Sagrada Escritura por hombres y a la manera humana [...] Y como la Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió para sacar el sentido exacto de los textos sagrados, hay que entender no menos diligentemente al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe. Es deber de los exegetas trabajar según estas reglas para entender y exponer totalmente el sentido de la Sagrada Escritura, para que, como en un estudio previo, vaya madurando el juicio de la Iglesia.

<sup>8</sup> [*biqqēš*(*bqš*), *dāraš*(*drš*), *šāḥar*(*šhr*) e *šā'al*(*š'l*)]

cual como afirmó el teólogo alemán Jüngen Werbick en una entrevista concedida a la IHUnisinos acerca de la Exhortación Apostólica Post-sinodal *Verbum Domini* sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia.

Hablar de un enigma que se aclara por la palabra divina no expresa que la palabra de Dios muchas veces no “responde” simplemente a las preguntas elementares que se imponen al ser humano en este mundo, pero hace con que él las coloque de manera más profunda, más confiada. Basta pensar en la dinámica interna de las preguntas y de la fe de los libros bíblicos de Job y del Eclesiástico. Esa referencia podría mostrar cuan carente de claridad es el modelo del *diálogo de Dios con los seres humanos* en la teología de la revelación.<sup>9</sup>

Estamos siempre en búsqueda. “¿Que buscan?”. Esta es la pregunta de Jesús a los primeros discípulos que lo siguieron. A la instigante cuestión, el Maestro acrecienta la convocación de recorrer un camino y experimentar “Venid y lo veréis” (cf. Jn 1,35-39). Apelo a conocer por propia experiencia, sufrir, sentir, experimentar alegría, habilitarse por la práctica continua de dejarse cuestionar y responder lanzándose al frente del indicio del Misterio que nos fascina, el Amado. Los pasos de esta jornada empeñan plenamente al hombre en su concretud existencial.

### III. EN BUSCA DEL AMADO

En primer lugar, conviene tener presente que la visión semita de mundo se separa de nuestro modo dualista de considerar la realidad, herencia del pensamiento categórico helénico: cuerpo/alma, espíritu/materia, acto/potencia, uno/múltiplo entre otros. El israelita bíblico parte de lo inmanente para comprender, por analogía, lo trascendente<sup>10</sup>. Distingue para aprender, pero no divide ni amputa la realidad. La creación, para la sapiencia bíblica, expresa la presencia de Dios. El mundo no es apenas objeto de conocimiento, también es reve-

---

<sup>9</sup> Link para la entrevista: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/39520-o-dialogo-com-a-palavra-de-deus-uma-verdadesimples-exigente-e-promissora-entrevista-especial-com-juergen-werbick>

<sup>10</sup> Las propias categorías antropológicas para decir el ser humano en la biblia (*nefesh, basar, ruah, leb*) evocan constantemente la condición tangible de la persona, siempre con relación al Creador que lo interpela en su libertad.

lación. Dios se revela en todo lo creado y el orden de la naturaleza desafía el desorden humano<sup>11</sup>.

Consecuentemente, entendemos mejor las ansias sufridas en expresiones corpóreas que abundantemente emergen del orante en aflicción, cuando suplica perdón, la cura de una enfermedad, la liberación del enemigo, la salvación de la muerte entre otras (ver el Salterio, por ejemplo). O cuando se trata del amor entre hombre y mujer y de los encuentros y desencuentros de esta relación amorosa (Cantar de los Cantares). Citando un caso paralelo autoevidente, el famoso místico español San Juan de la Cruz, exploró como pocos las imágenes contenidas en el Cantar de los Cantares para decir algo del indecible amor que hiere tiernamente, en el cuadro de una ausencia sentida:

“¿Adónde te escondiste, Amado, y me dejaste con gemido? Como el ciervo huiste, <u>habiéndome herido</u> ; salí tras ti clamando, y eras ido.	Pastores, los que fueres allá por las majadas al otero: si por ventura vierdes aquel que yo más quiero. <u>decidle que adolezco, peno y muero.</u> ” <sup>12</sup>
---	--

Una breve noticia del Cantar de los Cantares. La obra aborda una relación básica y de las más constitutivas de la vida en sociedad, cual sea, el amor humano entre un hombre y una mujer. Y lo hace de forma tan simple, bella y concreta que solamente puede reflexionar algo del amor divino. Dimensión humana (hombre/mujer) y dimensión mística (Ser humano/Dios) se entrelazan en la narrativa. Sin embargo, vale resaltar que, en general, los especialistas de la ciencia bíblica proponen cuatro líneas interpretativas para la obra; 1) Mitológica; 2) Sociopolítica; 3) Naturalista-literal; 4) Lectura alegórico-mística<sup>13</sup>. Esta última, fue la elegida para el trabajo.

La obra puede ser considerada en ocho cantos, conf. I. L. Stadelmann, en que los cuatro primeros se relacionan a los cuatro últi-

<sup>11</sup> “Los cielos cuentan la gloria de Dios, la obra de sus manos anuncia el firmamento [...] Guarda también a tu siervo del orgullo, no tenga dominio sobre mí.” Cf Sal 19 (18),2.14 Ver Gen 1,1-8.14-19; Eclo 43,1s; Sal 93;147,4-5.15-20; Pro 8,22-31; Job 38,7.31-33; Sal 104; Sab 13,5. Sugerimos también el artículo de TORQUATO, R. P. “Se lhes retira a respiração morrem’ (Sl 104,29). Descobrimo a importância da espiritualidade a partir das necessidades elementares da vida”, *Studium: Revista Teológica*, 12(2013) 89-100.

<sup>12</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ. Obras completas. Burgos: Monte Carmelo, 2010. p. 47.

<sup>13</sup> TORQUATO, R. P. Deus se esconde ou nossa experiência se cristaliza? *Pistis Praxis*, 3/2 (2011) 599-633.

mos con base en temas correspondientes<sup>14</sup>. El fragmento que aborda más directamente la búsqueda del amado – Cant 3,1-5; 5,2-6,3 – se define como canto III (3,1-11): *llegada del amado* y el Canto V (5,2-6,3) *presencia del amado*. Justamente en este fragmento están “las seis únicas ocurrencias del verbo *biqqēš*(*bqš*) [buscar, procurar] en la obra entera” (TORQUATO, 2021, p. 618): Sigue la relación de las ocurrencias del vocablo que expresa el tema bíblico del “buscar-encontrar”:

- 3,1: “En mi lecho, de noche, busqué (בִּקְשֵׁתִי BIQASHĒTY) el amado de mi corazón. ¡Lo busqué (בִּבְקֶשְׁתִּי BIQASHĒTYV) y no lo encontré!”
- 3,2: “Me levantaré, recorreré la ciudad. Por las calles y las plazas, buscaré (בְּבַרְבֵּי BA;SHĒVĀQYM) el amado da mi alma... ¡Lo busqué (בִּבְקֶשְׁתִּי BIQASHĒTYV) y no lo encontré! ...”
- 5,6: “Abrí a mi amado, pero mi amado se había ido de largo... lo busco (בִּבְקֶשְׁתִּי BIQASHĒTYHU) e no lo encuentro. Lo llamo y no me responde...”
- 6,1: “¿A dónde se fue tu amado, oh la más bella de las mujeres? ¿A dónde tu amado se volvió? ¡Para que lo busquemos (בְּנִשְׁעֶנּוּ UNĒVAQĒSHENU) contigo!”<sup>15</sup>

En Cant 3,1 comienza la búsqueda y, simultáneamente, la experiencia de la ausencia que se hace sentir. La búsqueda se muestra, de salida, fracasada: “Lo busqué y no lo encontré”. Consecutivamente (3,2) resurge el ímpetu de la búsqueda expresada por los verbos de acción ‘levantar, recorrer/rondar’; la formulación del me levantaré sugiere una decisión y automotivación. Lo que sigue, sin embargo, es nuevamente contrariedad “lo busqué y no lo encontré”. En el verso siguiente, una pregunta de la amada introduce en la búsqueda el tema de la experiencia “¿viste el amado de mi alma?”. Ver indica, justamente, conocer por experiencia, un conocer que envuelve la persona toda y no apenas la dimensión intelectual, sino, sobre todo en este caso, en donde los afectos más profundos están implicados, donde todas las facultades fueron afectadas por una pasión que mueve la búsqueda. Además, no habiendo *passio* faltaría la llama que mantiene

<sup>14</sup> Ibidem, pp. 617-618.

<sup>15</sup> En este último caso, el verbo (*biqq š*(*bqš*) está conjugado em el tiempo futuro; primera persona del plural, masculino o femenino. La citación de los vocablos en hebraico y la referida transliteración, en esta lista, toma consulta del site [hebraico.pro.br](http://hebraico.pro.br). La precisión, por tanto, de la grafía y la transliteración está abierta al criterio de los exegetas y especialistas del hebraico.



la persistencia de la búsqueda. El verso 3,3 termina con un nuevo desaliento.

¿Dónde está el amado? ¿Estará el amado escondiéndose?<sup>16</sup> Brevemente, podemos decir que, en verdad, Dios no se esconde. Fueron los primeros padres que se escondieron de la vista de Dios después de la caída (Gen 3,8.10) después del fratricidio cometido por Caín contra Abel, el declara que debe ocultarse del rostro [presencia] del Señor Dios (Gen 4,14.16). Job pide que se le concedan dos favores para no esconderse de su Presencia (Job 13,20-24) Dios mismo deja claro que fueron las iniquidades del pueblo que criaron un abismo que los separa de su Dios y por eso el Señor les escondió su Rostro (Is 59,2). La misma perspectiva encontramos en Ez 39, 23-24. El amor compasivo del Señor, sin embargo, le hace prometer “No esconderé de ellos mi rostro” (Ez 39,25). Un Dios que vino al encuentro del ser humano, que se despojó de sí mismo y asumió nuestra condición, no podría ocultarse y abandonar a la suerte la obra de sus manos<sup>17</sup>. Él está siempre presente para el ser humano, aún, que en la forma de ausencia que se hace sentir, que causa dolor. Ausencia que estimula para la búsqueda, que recoloca las cuestiones más cruciales en un nivel más elevado cualitativamente.

En Cant 3,4 el anhelado encuentro ocurre, ¡finalmente! La amada de improvisto agarra el amado y lo retiene. Todo parece indicar un *happy end*. Sin embargo, en la dinámica del modo de Dios actuar, retener es perder. Apropiarse se revela desastroso. No se puede dominar lo inapropiable del Misterio que se nos escapa, porque es inabarcable en Sí mismo. Él no se reduce a lo pequeñas que son nuestras metas

---

<sup>16</sup> En momentos de dura prueba – persecuciones, enfermedad, abandono, amenazas de muerte- emerge una cuestión crucial para el justo: “¿Dios, donde estas?” No faltan en la Escritura ejemplos que lo promuevan. Cito apenas uno: Sal 22,1 || Mt 27,46. El enfrentamiento con los otros pueblos y la idolatría que amenaza hace surgir para Israel el temor de la humillación pública y este apela a la gloria de Dios que se muestra celoso de su nombre Sal 79, 10; 115,2 Jl 2,17 entre otros. El levita exiliado y oprimido por los enemigos presenta al Señor la provocación de los opresores “¿Dónde esta tu Dios?” Sal 42,4-11; y el mismo responde para sí lleno de esperanza “Espera en Dios; aún le alabaré, ¡salvación de mi rostro mi Dios!” vv 6.12 y 43,5.

<sup>17</sup> Para una mejor comprensión de la semántica que expresa el escondimiento de Dios en la Escritura, sigue una lista con los términos usados por el hagiógrafo para decir de este ocultarse: a) *īman*=enterrar, esconder, ocultar; b) *kāhad*=encobrir, ocultar, estar oculto, manter escondido, eliminar, cortar fora, exterminar; c) *ālam*=esconder, ocultar,(en)cobrir; estar escondido/oculto; d) *šāpan*=esconder, abrigar, conservar, guardar, entesourar; e) *hābā'*=proteger(-se);esconder(-se);ocultar(se); encobrir(-se); f) *sātar*=esconder(-se),ocultar(-se). Lista elaborada por el prof. Rivaldave para uso exclusivo de los alumnos.

y por eso nos estimula, y hasta nos empuja, siempre de nuevo, para la búsqueda. Si somos imagen de Él somos llamados al horizonte de la entrega de sí y no de la apropiación egocéntrica. La ausencia y el escondimiento de Dios sirven para purificar la noción equivocada de un Dios que atiende el gusto del consumidor. Si así fuese, el humano sería mezquino y el culto del misterio tomaría rasgos idolátricos.

El Canto V (5,2-6,3) se abre con la evocación de la *noche*, tan significativa para hablar de la falta, de la ausencia sentida y de la angustia. El amado está a la puerta y vino para satisfacer, toda ansia sufrida. Nueva frustración: el amado se fue... (5,6). No hay elección para quién ama, a no ser arriesgarse, una vez más, en la búsqueda. Esta búsqueda arranca de la aparente y cómoda tranquilidad de estar protegido y a salvo. ¡Pero sin el amado! Y sin este, todo se torna nada, sin sentido. El amor apasionado trae coraje y la amada enfrenta los golpes sufridos (5,7), está enferma de amor (5,8) y no tendrá sosiego hasta que encuentre la cura en Aquel que ninguna belleza se le iguala (5,9-16). La descripción, en detalles, de la hermosura del amado es sin igual en la Escritura.

En 6,1 se encuentra la última ocurrencia del verbo buscar en el Cantar y llama la atención que la conjugación esté en futuro plural. Esta búsqueda es tarea para realizar, que cada vez nuevamente se pone en el horizonte de los buscadores del amado. Esta búsqueda es personal y, al mismo tiempo, comunitaria. Siempre personal, pues toca las raíces de quien fue herido de amor. Siempre colectiva, pues el individuo se inscribe en el conjunto de un pueblo que comparte los mismos valores, principios, trazos culturales y costumbres. Y en el conjunto del colectivo, el individuo no se queda apagado, no es diluido en su personalidad, más se torna precisamente quien es compartiendo la jornada de la búsqueda con otros con quien condivide la existencia y sus desafíos.

Cabe una breve mención Cant 6,3: “Yo soy para mi amado y mi amado es para mí, él pastorea entre los lirios”. Esta formulación remite a la Alianza del Sinaí asumida entre Israel y Dios. La amada es así colocada por el hagiógrafo en el conjunto de buscadores de la Torá, de los Profetas y de los Escritos. Es decir, toda la antigua Alianza está fundada en el amor del Señor por su pueblo. Distante de propiciar un modo de vida pautado por la observancia rigurosa de los estatutos de la Ley, la Alianza nos muestra un horizonte de la búsqueda del rostro de Aquel que nos amó primero y desea encontrarnos en los caminos en los cuales los corazones inquietos buscan, vez por vez, retomar la fidelidad que se nutre del mismo amor. El respaldo amplio de las Escrituras sustenta la búsqueda de la amada, que no es mero

caso particular de amor sentido, más en él y a través de él, simboliza el itinerario salvífico de un pueblo: “Yo os haré mi pueblo y seré vuestro Dios” (Ex 6,7; Jr 30,22; Ez 36,28; Zac 13,9).

#### IV. CONCLUSIÓN

A lo que intentamos emprender a propósito de una búsqueda, sea cual sea, la búsqueda del Amado por aquellos que tienen la garganta seca para saciarla junto a la Fuente, fundamentados en Cant 3,1-5; 5,2-6,3 deberíamos juntar, aunque sea en *flash*, el cuadro trazado por el discípulo Amado en Jn 20,11-18, con un modo significativo de paralelismo. Es el episodio de la aparición del Resucitado. Es el encuentro de María de Magdala con el Viviente. Magdalena llora la ausencia de su Maestro (vv 11.11.13.15) y, tan envuelta por la nostálgica emoción causada por la falta de su Señor, no se da cuenta de que Él está ahí, delante de ella. Piensa que es un jardinero. El jardín nos remite al *locus* de nuestra caída, el Edén de los primeros padres que, al pecar, se escondieron de Dios; al jardín de la fascinante y sufrida búsqueda de la amada por el amado. Para Magdalena y para la comunidad Juanica, el jardín esta vez, es el lugar definitivo del encuentro del Amado con el ser humano en la mañana de la Resurrección. Ahí se inscribe la búsqueda del Amado. Dios nos busca y ven a nuestro encuentro en el Verbo que se hizo carne y puso su Morada entre nosotros (cf. Jn 1,14).

El horizonte de la búsqueda brota, muchas veces en la noche de la existencia humana y en la noche de la prueba para los discípulos de Jesús. En este escenario, parece que el Maestro está inerte o duerme (cf. Mt 8,24-25 || Mc 4,37-38). La mirada de los buscadores de Dios debe volverse para adelante y nunca parar en aquel sentimiento nostálgico y llorón, de una presencia que se fue: “Salí por ti y ya eras ido”. Cuantas veces, por innumerables razones, queremos quedarnos fijos en la fuerza de un pasado que ya no existe más. Olvidamos que la debilidad del presente se manifiesta fecunda para aquellos que se disponen a colocar nuevamente las cuestiones más elementares de la fe y de la peregrinación humana en este mundo. Aferrarse a referencias que se quedaron en los laberintos de tiempos ya transcurridos no va a ayudarnos mucho, aunque construyamos una aparente sensación de seguridad. Esta, rápidamente se desvanece delante de los desafíos del momento presente y sus interpelaciones. La valentía de partir en busca y de salir, incluso a medianoche, procurando el Amado, dice mucho más de nuestra humanidad y de la perspectiva cristiana, que

está en nuestra frente como horizonte a ser alcanzado, como meta que nos orienta. Está siempre ahí y se nos escapa, pues debemos salir en busca del amado de nuestra alma y exclamar, llenos de esperanza, que “aún le alabaré, salvación de mi rostro mi Dios (Sal 42,6b. 12b; 43,5b).

Vale resaltar, como breve noticia, que el tema de la búsqueda se vincula al de la conversión/purificación; el pecado/falta avergüenza el ser humano y este, casi instintivamente, se esconde de Dios cuando peca. Diríamos que también conversión/reorientación de ruta, de dirección, al menos. Magdalena solloza al ser llamada por el Señor por su propio nombre (cf. Jn 20,16) despierta de la noche de sí misma, del llanto insistente por las propias cosas, de lo que “era suyo” y, solamente así, deja de buscar entre los muertos Aquel que vive para siempre. La fe pre-pascual de Magdalena ya no es suficiente para hacerla misionaria. El aspecto colectivo de la fe, en este caso, se torna concreto con el mandamiento del Viviente para que esta impresionante mujer se transforme en apóstol de los apóstoles (cf. Jn 20,17-18). Ella puede, ahora, declarar a partir de la experiencia de la búsqueda emprendida: “Vi el Señor”. Quien sale en busca de Dios, una vez que lo encuentra, no lo retiene para sí, sino que sale a proclamar a los hermanos la belleza del Amado. Este es el propósito de la búsqueda. Y fue el propósito de esta búsqueda que deseamos tratar. Ojalá tengamos la valentía de despertar del sueño y salir, determinados, en busca del amado.

“Buscando mi amor mi Amado,  
Voy por montes y valles, sin temer mil peligros,<sup>18</sup>  
Ni flores cogeré en el camino  
Pues necesito seguirlo sin detenerme o parar

Ya no tengo otro oficio: es amar mi ejercicio  
Soledad poblada, presencia amorosa del Amado  
vivir o morir sin Él yo no quiero ser”<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> “Somos así. Soñamos el vuelo, pero tememos a las alturas. Para volar es necesario amar el vacío. Porque el vuelo solo acontece se hay el vacío. El vacío es el espacio de la libertad, la ausencia de seguridad. Los hombres quieren volar, pero temen al vacío. No pueden vivir sin certezas. Por eso cambian el vuelo por la jaula. Las jaulas son el lugar donde las certezas moran.” ALVES, Rubem. *Religião e Repressão*. Edições Loyola, 2005. p. 9.

<sup>19</sup> Versión del famoso canto “Cantico Espiritual” de San Juan de la Cruz, místico español. De autoría de la apreciada Hermana Miria T. Kolling, ICM. Do CD *Solidão Sonora*.

**Referencia Bibliográfica:**

- ALVES, Rubem. *Religião e Repressão*. Edições Loyola, 2005.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. Editora Paulus, 2006 (4ª impressão).
- CERTEAU, Michael de. *A fábula mística séculos XVI e XVII: volume 1*. Rio de Janeiro: Forense, 2015.
- DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Dogmática Dei Verbum sobre a Revelação Divina, 12. Editorial Paulus: São Paulo, 2007.
- FOGARTY, Philip. *The Missing God who is not missed, Cristian belief in a secular society*. The Columba Press: Dublin, 2003.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. Edições Loyola: São Paulo, 2000.
- SAN JUAN DE LA CRUZ. *Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo, 2010.
- TORQUATO, R. P. “Se lhes retira a respiração morrem’ (Sl 104,29). Descobrimo a importância da espiritualidade a partir das necessidades elementares da vida”, *Studium: Revista Teológica*, 12(2013) 89-100.
- \_\_\_\_\_. Deus se esconde ou nossa experiência se cristaliza? *Pistis Praxis*, 3/2 (2011) 599-633.



JOAN OF TOULOUSE<sup>1</sup>, CARMELITE RECLUSE:  
THE LIFE BEHIND THE LEGEND

RICHARD COPSEY, O.CARM.

INTRODUCTION:<sup>2</sup>

It was in the summer of 1527 that the young English Carmelite John Bale, arrived in Toulouse as he made his way back to England. He had set off the previous year, from Cambridge where he was studying at the University, to attend the provincial chapter being held in Hitchin in August. From there, he made his way south through London and on to Sandwich, where he found passage in a boat to Calais. He was heading for Rome hoping to gather material on the history of the Order which he had been working on for some years. He had made good progress down through France and across the Alps down to Turin which he reached in April. Once there, news reached him that the Imperial troops under Charles V, the Holy Roman Emperor, had mutinied and were marching, south towards Rome - which they seized and sacked on 6<sup>th</sup> May. Wisely Bale made the prudent decision to retrace his steps back into France and then, after a short stop in Avignon, he headed westwards, visiting the Carmelite houses on his way, until he arrived in Toulouse where, during June and July, he spent some weeks in the large Carmelite house there. The prior, a Scotsman William Gregory, gave him a warm welcome and offered him the possibility of completing the studies for his doctorate in theology at Toulouse University. Bale was probably tempted by this offer but opted eventually to return to Cambridge. However, during his stay in Toulouse, Bale took the opportunity to continue his study of the Order's history in the extensive library and archives of the priory and to visit some of the other Carmelite houses close by.

---

<sup>1</sup> The English version of her name is used throughout this article to avoid any confusion instead of the French version - Jeanne de Toulouse.

<sup>2</sup> A full version of all sources and abbreviations are listed at the end of this article.

It was during these researches that Bale came across some references to a saintly woman named Joan who had lived as a recluse in the priory. He gathered what he found into a short account which he entered in his notebook:

Saint Joan the Virgin, according to some (and this seems the more likely account), was born in the kingdom of Navarre. She was of noble lineage, nobler still by her virtue, and refused the hand of a count in marriage. In honour of Our Lady she dedicated herself completely to God as an anchorite attached to the Carmelite convent of Toulouse. She led a life of dauntless penance; she spent sleepless nights in prayer. She continually taught the young members of the Order and always prayed for them, with the result that they made wonderful progress. She ate little or nothing, slept on the ground or on a bed of twigs, and eschewed the use of bed or couch. She read the whole psalter daily. She performed many miracles during her lifetime but, after her death, distinguished herself by almost innumerable signs and wonders. A large book was published about her life and miracles, but someone removed it from the convent. After her death no trace of uncleanness was found in her cell. (A 1)<sup>3</sup>

In this account, Bale mentions a full life of Joan which had been written but which someone had removed from the convent and not returned. From among the other notes made by Bale during his stay in Toulouse, he lists a life of Joan written by the Carmelite Bertrand de Salinis who was a member of the community in Toulouse:

-brother Bertrand de Salinis, bachelor in theology and accepted (*presentatus*) to study for the doctorate in theology, wrote a life of saint Joan, virgin, recluse in Toulouse. [*Harley 1819*, fo. 127v]

There is a mention of Bertrand in the Acts of the General Chapter held in Rome in 1492, when he was named to study in the 5<sup>th</sup> year following the chapter at the university in Toulouse, i.e. in 1497.<sup>4</sup> Bertrand's book would appear to be the lost life of Joan mentioned by Bale above, which was not available while Bale was in Toulouse as otherwise he would, at least, have given its *incipit* (first line) and even possibly an excerpt. From Bertrand's dates, this book was probably written some time in the early 1490's. There is no further information on Bertrand so it seems likely that he died before completing his

---

<sup>3</sup> All quotations are translated into English but the (A ...) at the end indicates that the original text in Latin or French is printed in the Appendix A at the end of this article.

<sup>4</sup> ACG, I, 298 + n.



studies for the doctorate as Bale does not list him as a *magister* or as being present when he himself was in Toulouse in 1527.

#### THE EARLIEST REFERENCES:

Surprisingly there is no record of the blessed Joan of Toulouse in any of the versions of the early *Catalogue of Carmelite Saints*. There are various editions of this catalogue which survive from the late 14<sup>th</sup> century and early 15<sup>th</sup> century.<sup>5</sup> Also, importantly, there is no date mentioned in Bale's own short account of Joan and this omission will lead to all sorts of speculation by later writers.

The earliest written reference to Joan, so far traced, among Carmelite authors occurs in chapter 9 of Arnold Bostius' *De Patronatu et Patrocinio Beate Virginis Marie*,<sup>6</sup> composed in 1479.

Angela, daughter of the king of Bohemia, the shining star of Prague, and Anna of Toulouse, holy virgins of the most noble royal lineage and devoted servants of Mary, the most beautiful brides of our majestic Lord Jesus, with their lamps full of the oil, that is their virtues, brimming with goodness. (A 2)

Bostius was a Flemish Carmelite in Ghent, a well-known figure in literary circles in the fifteenth century who corresponded with Erasmus (d. 1536), the Benedictine abbot John Trithemius (d. 1516), the printer Josse Badius Ascensius (d.1535) and the superior general of the Trinitarians Robert Gaguin (d.1501). He wrote his long and substantial work on Mary at the request of his prior Adrian de Eechout. In the text, Joan is called "Anna"; but the confusion is understandable as in Latin, the two names are "Johanna" & "Anna" and she is listed alongside another female Carmelite saint, Angela of Bohemia. Bostius' mistake, though, will have consequences, for later accounts of Joan's life. Bostius' work has never been published in its entirety and the earliest surviving manuscript copy of the text is that made by the Carmelite student Wigand Giessen of Frankfurt who was studying philosophy in Frankfurt from 1485-1488. Later, in 1491, he was then sent to continue his studies in Paris. Most likely, he made his copy of Bostius' work sometime in the 1480's.

---

<sup>5</sup> The early versions of the Catalogue of Carmelite saints are discussed in: XIBERTA, (1950), 84-93, with the texts printed on pp. 281-313.

<sup>6</sup> i.e. *On the patronage and protection of the Blessed Virgin Mary*.

Another early reference to Joan can be found in the surviving fragments of the French Carmelite, Laurent Bureau's *Heliadem Thesbe*,<sup>7</sup> written late in 1495 after his return from conducting a visitation in England. John Bale copied parts of this work into two of his notebooks whilst he was visiting the Low Countries in 1523-1524. The excerpt below is the more complete text and seems to be from a later version of the work:

[25. Saint Angela, ...]

26. Saint Anna, from Toulouse, a sacred virgin and a sister in the Order of Mary of Carmel, she was one of the number of prudent virgins who had oil in their lamps.

Anna from Toulouse, it is claimed, plucked out her eyes

Lest she should be dishonoured by the king of the Franks.

"I have drunk the water of Carmel", Isaiah, chap. 34.<sup>8</sup>

27. Saint Joan, from Toulouse, a virgin consecrated to God in the Carmelite Order, of noble birth and a servant of Mary, bride of Jesus Christ, and she shone with all her virtues. (A 3)

Laurent Bureau was born to a poor family near Saulieu in France and joined the Carmelites in Dijon around 1460. He was very talented and so was sent to study for a doctorate in theology in Paris which he gained in 1480. He became a noted preacher and writer, especially in Latin verse and was elected provincial in 1493. Soon after, he was appointed vicar general by the prior general Ponce Rainaud, and sent to conduct a visitation of the English Province in 1494-1495. On 15 May 1499, Bureau was appointed bishop of Sisteron and granted permission to retain the office of provincial which he did for a short while. He died on 5 July 1504 at Blois. He was a great collector of books, many of which he donated to the Carmelite libraries in Paris and Dijon. Among them, were a number of books which he had acquired during his visitation of England.

In the quotation from his *Catalogue of Saints* above, Bureau appears to have been led astray by Bostius' misspelling of Joan's name to think that there were two separate saints, both from Toulouse, Joan and Anna. It is very likely that Bureau had already heard about Joan

---

<sup>7</sup> i.e. *Followers of Elijah*, This is a prose catalogue of Carmelite saints and should be distinguished from Bureau's *Catalogus de illustribus Carmeli patribus* which is a collection of poems in Latin verse to famous Carmelites, edited in JACKSON-HOLZBERG, (1981), 170-205.

<sup>8</sup> The quote is *Isaiah 37:25* – "I have drunk" without the word 'Carmel' which is mentioned in the previous verse.

from other sources. As will be seen later, there was a growing devotion to Joan in Toulouse in the late fifteenth century. The Carmelite community in the city was large and important and the house catered for Carmelite students from the other European provinces who were sent to study at the university there and, among these students, there were a number from Dijon. Hence, Bureau probably judged that Bostius was writing about a woman called "Anna", who was a separate person from the Joan of Toulouse known to his students and, like her, also from Toulouse and affiliated to the Order.

One other addition in Bureau's entry on Anna of Toulouse is his reference to a legend which had emerged that Anna was very attractive and that she had plucked out her eyes so that she might avoid looking attractive and so become the subject of the King of France's advances. Bale also had noticed the same story, probably in one of the sermons of the Carmelite Baptista Panetius from Ferrara, but this time it was Joan who plucked out her eyes. Panetius' sermons were published in Bologna in 1506 and the mention of Joan appears in John Bale's notebook which he used during his visit to the Low Countries in 1523-1524.<sup>9</sup>

"Saint Joan, a member of our Carmelite Order, is said to have gouged out her eyes so that she would not appear attractive to the King of France". (A 4)

Another entry which mentions Angela of Bohemia and the two saints, Joan and Anna, is found in a composition by the Flemish Carmelite Johannes Oudewater (commonly known as Palaeonydorus). This occurs in his *Fasciculus Tripartitus Historiarum*, written in 1495.<sup>10</sup>

Angela, the daughter of the king of Bohemia, who brought great fame to Prague. Joan and Anna from Toulouse, holy virgins, of royal blood and servants of Mary, brides of Our Lord Jesus Christ, whose lamps were filled with the oil of good works: they entered with him into the wedding feast. (A 5)

Then Bale copies a further reference, written by Johannes Currifex, a German Carmelite, in his *Tractatulus fratris Johannis Currificis conventus Spirensis in provincia inferioris Alemanie de quibusdam sanctis viris et feminis ordinis Carmelitarum* which was

---

<sup>9</sup> This reference has not so far been traced in Panetius (1506) but the sermons cover 271 folios.

<sup>10</sup> i.e. A Collection of Three Histories. This work was printed in Mainz in 1497.

printed in 1510.<sup>11</sup> Some extracts from this work were copied by Bale during his visit to the Low Countries c.1523-1524.

Saint Angela virgin, daughter of the king of Bohemia, who brought fame to Prague and worked miracles where she is buried.

Saint Anna, virgin from Toulouse, who was numbered among the prudent, having the oil of good works in her lamp.

Saint Joanna, virgin of the royal family of Toulouse and a servant of Mary; she was the bride of Our Lord Jesus Christ., (A 6)

Later, on his journey through France in 1526-1527, Bale found another copy of Bureau's *Catalogue of Carmelite Saints* in the Carmelite house in Moulins which was evidently a later version. This entry was copied by Bale in 1526 as he journeyed south towards Italy. In this copy of the *Catalogue*, the entry for "Saint Anna" has been deleted and the other two entries have been expanded, corrected and given in reverse order. It would appear that Bureau had now spotted the confusion between Joan and Anna and realised that there was only one saint.

-Saint Joan, born in Toulouse, a nun in the Carmelite Order, like a well full of the virtues, glowing with holy graces, at one with the love of God, taking care to prevent any impurity from her body or her mind, she always dedicated her virginity willingly and in perpetuity to God. Her bones remain in her own country where she lived, performing many miracles. (A 7)

Whilst staying in Ghent during his visit to the Low Countries c1523-1524, Bale made his own copy of Arnold Bostius' *De Patronatu*. Bale was copying the text in the very house where Bostius had spent all his life and had died there a few years earlier in 1499. It seems very likely that Bale was copying from Bostius' own autograph copy. However, by this time, Bale has been misled by the duplication of Joan and Anna into two separate individuals and so, in his transcript, he adds the name of Joan in an insertion, written above the line. This indicates that it is a correction made by Bale himself after he had noticed the omission of Joan's name and that she was not mentioned in Bostius' original text.

Angela, daughter of the king of Bohemia, who brought fame to Prague, [Joan and] Anna of Toulouse, the holy virgins of the most noble royal lineage and devoted servants of Mary, the most solemn and beautiful

---

<sup>11</sup> i.e. *A treatise by brother John Currifex, of the convent of Speyer in the province of Lower Germany, on some of the holy men and women of the Carmelite Order.*

brides of our Lord Jesus, with their lamps full of the oil, that is their virtues, brimming with goodness. (A 8)

A later edition of Johannes Oudewater's work in 1570, which bore the title of *Antiquitatis et Sanctimoniae Eremitarum Montis Carmeli. Liber in tres parteis digestus*,<sup>12</sup> has the same entry on Joan and Anna as before. (A 9) However, the work was changed significantly by the Carmelite Daniel a Virgine Maria when he printed the work in his *Speculum Carmelitanum*. The entry for the three women was compressed and, for the first time, it included a claim that the three of them wore the Carmelite scapular. In the works which Daniel a Virgine Maria included in the *Speculum Carmelitanum*, he corrected the spelling of the texts to follow classical Latin practice, and he would also abbreviate works, especially where they repeated passages which had appeared in earlier texts and, more controversially, he adapted the wording where he thought it appropriate:

Angela, daughter of the king of Bohemia, Joan and Anna from Toulouse, who wore the holy habit of the Order with the scapular, both night and day, and many others from different provinces. (A 10)

#### THE EMERGENCE OF A LEGENDARY LIFE:

The lack of any dates for the life of Joan in the early Carmelite texts quoted above left the way open for all sorts of speculation about when she lived and whom she met. However, this problem was "resolved" in 1639 when Marco Antonio Alegre published an entry for Joan and her "sister" Anna in his book *Paradisus Carmelitici Decoris*,<sup>13</sup> printed at Lyons in that year. In this entry, he clearly states the date for her death, an assertion which would lead to all sorts of later conjectures about Joan:

In the year of Christ 1286

Saints Joan and Anna, French by birth from Toulouse, of the most noble lineage: the most choice lilies and spreading before the Lord the fragrance of their virtues and their most spotless, beautiful and shining chastity: both of them honoured with marvellous miracles through the power of their celestial Spouse, when at last they cast off their mortal

---

<sup>12</sup> i.e. *A Book divided into three parts on the History and the Holiness of the Hermits of Mount Carmel.*

<sup>13</sup> i.e. *A Paradise of Carmelite Delights.*

bodies, during the reign of the highest spiritual Prince of the earthly kingdom of Christ, Honorius IV and of the Western Empire, Rudolph. Their most illustrious memory has been written about by Palaeonydorus, Coria, St Angelus and almost all the Carmelite chronicles, listing them among the most illustrious followers of Elijah.<sup>14</sup> (A 11)

Alegre's entry now locates Joan's life firmly in the 13<sup>th</sup> century which opens the way to some interesting speculations about when she joined the Carmelite community as a recluse and who received her into the Order.

Clearly, if Joan lived in the 13<sup>th</sup> century, then it seemed highly likely to the early Carmelite historians that she would have attached herself to the Carmelite community soon after their arrival in Toulouse. It is here that two legendary sources coalesce. There is an old chronicle of the early years of the Carmelites in Toulouse, attributed to a member of the community, Arnaud Trenqua, which survives. It gives a very picturesque description of the arrival of the Carmelites in the city. The chronicle describes how a party of hermits had set off from Mount Carmel in 1238 and made their way across the Mediterranean, arriving in the city at the beginning of July, bringing with them a prized statue of the Virgin Mary. It is claimed that the leader of the group and the first prior was Guillaume Anesia and that he was accompanied by six other hermits. The chronicle describes how they were given a site just outside the city walls in Férétra where they constructed a small church dedicated to the Blessed Virgin which subsequently became a centre for Marian devotion and many miracles were reported. Now, it is known from contemporary documents that Arnaud Trenqua was a member of the Carmelite community in Toulouse and he is recorded as being the prior there in 1269, but the claim that he wrote this chronicle around 1320 is clearly wrong as the text of the chronicle contains a number of entries which reveal that it could only have been composed over a century later. In fact, the earliest contemporary evidence for the presence of the Carmelites in Toulouse does not occur until 1255, so the chronicle has little historical value.<sup>15</sup>

However, the early Carmelites writing about Joan of Toulouse assumed that Trenqua's chronicle was trustworthy and so made use of

---

<sup>14</sup> Pope Honorius IV was pope from 1285 until his death in 1287. Rudolf I was Holy Roman Emperor from 1273 until his death in 1291.

<sup>15</sup> The Latin text is printed in MOLINIER (1895), 176-1799: for comments, see STARING, (1991), 136 & MUNDY, (2016), 210.

it to imagine what were thought to be likely episodes in her life. It was obvious, so it was thought, that Joan would have hastened to join the community soon after their arrival in Férétra. However, for her to have become a recognised “member” of the community, she would have needed to have been formally clothed in the Carmelite habit. The “obvious” person to have done this was the prior general, saint Simon Stock. So, it was “highly likely” that he had visited the Toulouse community sometime before his death in 1265 when he formally enrolled Joan in the habit of the Order. Joan then becomes the model and prototype for the members of the Carmelite Third Order. The fact that the Order only received formal papal permission to establish a Third Order in 1452 is conveniently put aside in favour of the far more romantic clothing of Joan two centuries earlier.

In his *Speculum Carmelitanum* in 1680, Carmelite Daniel of the Virgin Mary has this entry for Joan together with a mention also for Anna.

xxxi. Joan of Toulouse of Our Order.

In another Catalogue of the Saints of the Order in the same manuscript, MS Mechliniensi folio LXXVI, page 2: these words can be found: “Saint Joan of Toulouse, on the last day of March, and she is buried in our convent”. There exists an engraving of this blessed Joan in the Carmelite habit, on the right side of the Virgin Mother of God, with Saint Angelus on her left in the Breviary of this Order, before the sanctorale (the proper of the saints), printed in Paris in 1517, in duodecimo. With this inscription “S. Joan”. She is different from the other Saint Joan of Rhegio, Carmelite Virgin, in 1491. She died on the 9 July, and a large number of people gather there on that day to celebrate her feast. Ferrarius writes of her in his Martyrology. And we have written of this later, on 11 July. Her memory is also preserved in some ancient verses, which will be printed later. Joan the virgin is mentioned by Johannes Palaeonydorus, book 3, chaps. 7 & 12. Together with the blessed Anna, also a virgin from Toulouse. It appears that they were Tertiaries of the Order. (A 12)

Over the following years, successive writers took up this romantic version of Joan’s life, often embellishing it with extra details from their own imagination.

#### THE GROWTH OF HER CULT:

It is known that, after her death, Joan was buried in the chapel of Saint Martial in the Carmelite church and significant numbers of devotees began to visit her tomb and to pray for her intercession. In

his description of her life, John Bale claims that she worked many miracles both during her life and also after her death. He recounts how, due to the number of pilgrims coming to her tomb, the archbishop of Toulouse, Bernard de Rousergue, decided to take action:

His Excellency Bernard de Rousergue, 12<sup>th</sup> archbishop of Toulouse, because of the number of people who came to the Carmelites and showed their devotion to the said holy Joan, arranged for her body to be placed in a fitting tomb and elevated above the ground, so that the people could visit and offer their devotion, and the *magisters*<sup>16</sup> of the Order, after the celebration of the general chapter in Naples, decided to seek her canonization but a cursed plot prevented it and they could not succeed. (A 13)

In an article by Sylvain Macary which records his researches in the regional archives, he writes:

In a register deposited in the Archives départementales de la Haute-Garonne: *Book or inventory of the titles and documents of this great convent of the Carmelites of Toulouse made in the year 1676*, I read the following passage:

In the year 1509 (the Carmelites used the numbering of the years from the Spanish calendar, which was ahead of the Christian calendar by 33 years) [1471] and the 20 October, etc. the Lord Archbishop of Toulouse named Bernard de Rousergue, ordered the exhumation of the holy body (of Saint Joan).

And this operation was undertaken in order to make [her tomb] more visible, etc. for, after his death which happened soon after this elevation and when he had given his approval for a life of this glorious saint which was printed in Toulouse, etc. (A 14)

This dates the exhumation of Joan to 1471, not long before the death of the archbishop himself which occurred in 1474.<sup>17</sup> Following the exhumation, the archbishop arranged for Joan's remains to be

---

<sup>16</sup> The Latin has *magistri*, i.e. doctors of theology but the correct term for the delegates attending the general chapter in Naples was *diffinitores*, i.e. delegates such as the prior general, his assistants and the provincials. Each province also elected a *socius* i.e. companion to accompany their provincial. All these had voting rights at the chapter but not all were doctors of theology. It is not clear from the text, whether the proposal to canonise Joan was put forward but a group of doctors of theology or by the whole chapter.

<sup>17</sup> The archbishop, Bernard de Rousergue, was responsible for the building in the cathedral of the chapel of Notre-Dame des Brassiers (Our Lady of the Brewers) and his coat of arms was placed on the vaulted ceiling. The chapel is now dedicated to the Sacred Heart and the archbishop's arms are preserved in the Museum des Augustins in the city.



placed in an urn in an elevated position in a chapel beside the choir which was then given the title of the chapel of Saint Laurent and Saint Joan and he granted an indulgence of 40 days for anyone coming to visit her tomb. The Carmelite provincial of the Toulouse Province, Gaillard de la Roche (de Ruppe) preached the sermon at the mass to celebrate the completion of this transfer. This must have been one of his last public acts as provincial as he left office soon after. His successor was appointed the following year by which time Gailhard had retired or more likely died.

Fr Joachim Smet, who consulted the archives of the Carmelite Postulator General in Rome and of the Sacred Congregation of Rites,<sup>18</sup> notes that further examinations of the remains of Joan were held in 1616, 1656 and 1688. In 1656 it was reported that the arm and right hand were wanting; they had been carried into Spain by the prior general, Henry Silvio, after he had visited to Toulouse, following a request from a Carmelite monastery of nuns in Spain. Then, in 1688, the left hand and some teeth were also found to be missing.<sup>19</sup> Fortunately, the full report of the exhumation of the bones in 1688 has survived and a copy was found with the remains of Joan when they were recovered in 1805:

On 20<sup>th</sup> May in the year 1688, at two hours after midday, we visited the body of saint Joan who was by tradition said to be a daughter of the count of Toulouse and to have been clothed in the habit of the Order, and called a tertiary, by saint Simon Stock, some years before he died at Bordeaux.

The reverend father Saturnin of the Visitation, provincial of the province of Lyons and commissary of our chapter, and the reverend father Ignace of saint Gerard, the provincial elect for the second time, together with all the community, were present at the opening of the coffin together with our Sisters of the Third Order and some ladies, relations or friends who were also there. There were also there, two reverend fathers Capuchins and two reverend fathers Minims<sup>20</sup> who were in the convent. Monsieur Carbonneau and Monseigneur Fronton, master surgeons under oath, lifted the body before us and they showed that it was almost complete, except for the arm and right hand which Henri Silvio, the general of the Order, had taken away. (*Here one finds a variation in a small book printed in 1805: "she was quite fresh as if she*

---

<sup>18</sup> After the Second Vatican Council, this was changed to the Sacred Congregation for the Causes of Saints.

<sup>19</sup> SMET, (1972), 222-223.

<sup>20</sup> i.e. Friars Minor (Franciscans).

*had just breathed her last*"). The head had separated from the body, it was skinless on the front and the jaw had separated from the head. This relic is very substantial.

We found it enclosed in a type of damask with flowers, that we left and below it there was a linen shroud or winding sheet, that we have removed and put back; a few pieces were cut off to gratify the devotion of some persons, the others were content with some lavender water or to touch the relics with their rosaries and medals. Everyone who was present was given the head to kiss; this was done behind closed doors. In the morning, the mass of the Holy Spirit was sung and the Brothers and Sisters prepared themselves to view the relics through prayers and taking communion.

At Toulouse on the day and the year above.

Fr. Dominique of Saint John, Carmelite father, unworthy director of the Third Order.

We have enclosed her in a white sheet; from its appearance, the shroud which is underneath was the first one as it bears the impression of the body.

Fr. Alpimmian de Saint-François.

Fr. Elisée de Saint-Jacques.

Fr. Simon de l'Enfant-Jésus.

Fr. Henri de Saint-Joseph.

Fr. Basthely de Saint-Antoine. Postulator for the Province.

The following note was added after the discovery of the coffin in 1805:

Signatures on the parchment that was found in the coffin on the stomach of the saint.

Nothing has been changed;	Permission to print at Toulouse
Cambon, Vicar-General.	The 11 <sup>th</sup> of Pluviôse, year 13. <sup>21</sup>
	The mayor for the time being,
	Foulquier, signature. (A 15)

There are brief mentions of Joan in numerous books by Carmelite authors during the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries. The following entry by Egidio Leondelicato in his *Giardino Carmelitano*,<sup>22</sup> printed in 1600, is typical:

Saints Joan and Anna, in the city of Toulouse, both of them most sacred Virgins in the Carmelite Order who, following in the footsteps and the habit of the great Mother of God, the Virgin Mary, were worthy brides

---

<sup>21</sup> Revolutionary calendar: 5<sup>th</sup> February, 13<sup>th</sup> year, i.e. 1805.

<sup>22</sup> i.e. *The Carmelite Garden*.

of Christ our Lord and to enter with their lamps lit, full of the oil of holy virtues, into the perpetual wedding feast in heaven. (A 16)

Sadly, devotion to Joan came to an abrupt end, following the outbreak of the French Revolution. In 1790, the community was suppressed and then, in 1791, the chapel and convent buildings formally became the property of the State. The chapel continued to be used as a parish church for a while and part of the community buildings became a ballroom for a couple of years. The whole complex was sold in 1799 but, as the buildings decayed and became dangerous, it was decided in 1803 to demolish them completely and convert the site into an open space for a vegetable market.

#### THE REDISCOVERY OF HER RELICS AND REVIVAL OF HER CULT:

It was during the demolition of the chapel in 1805 that the workers uncovered the remains of Joan hidden in a wall. The following document is the official account of this discovery, a copy of which is preserved in the town archives:

Documents relating to the demolition of the Convent of the Carmelites. Notes on the coffin found in the convent of the Carmelites, attributed to a saint of Toulouse named Joan.

The 13<sup>th</sup> year, the 8<sup>th</sup> of Pluiose,<sup>23</sup> at 11.30 p.m., we, Gilbert Jacques Itey, superintendent of police of the 2<sup>nd</sup> district of the town of Toulouse, following an invitation made to us by the mayor for that period, we have transported, assisted by the honourables Pierre Bernadet, inspector of police, of Augustin Esquiron, Joseph Gré and Jean-Baptiste Second, policemen, - Guillaume Castagnier, Jean-Charles Delpont, and Frédéric Jean Castex, known as Bien-Aimé, Jean Rey, sergeants for the city, in the area where the office for the reception of taxes is located, where they were and in the presence of the honourable Henri Lassalle, Préserville, landowner, Jean Raymond, engineer, Jean-Joseph Quinquiri-d'Olive, landowner, Jean-Noël Mézamat, also a landowner, all the four members of the factory of Saint-Étienne, we have presented the coffin to them, which had been removed on the 5<sup>th</sup> of the present month, and, after assurances that the said members of the factory had been made to us that they acknowledged it to be the same which had been seen being exhumed on the 6<sup>th</sup> of the present month at 4 o'clock and that it was quite complete, we ordered it to be carried to the metropolitan church

---

<sup>23</sup> 2<sup>nd</sup> February, 1805.

of Saint-Étienne, by the honourable Jean Delpech, trouser-maker, François Bourrel, hatter, Jean-Raymond Barousse, tailor, Étienne Tournier, landowner, Pierre Carme, grocer and Bernard Sempé, also a grocer, who had been invited to arrange the transport, during which we accompanied it with all the members of the police and the sergeants of the district mentioned above. Once arrived at Saint-Étienne at the hour of midnight, we placed the coffin at the inside door of the said church, before the honourable Pierre Bernadet, the parish priest and canon of Saint-Étienne, for which coffin, the said honourable Bernadet, the parish priest, gave us his receipt through the present written account that we have prepared and signed in duplicate copies.

For us,

M. Bernadet, parish priest,

Lassalle, Préserville, Quinquiri-d'Olive, Raymond, Mézamat, Bernadet, inspector of police, Esquiron, Gré, and Second, representing the police, Delpech, Bourrel, Barousse, Tournier, Carme, Sempé and the Sergeants of the district, Castagnier, Delpont, Castex and Rey.

Having been read beforehand. (A 17)

The new Revolutionary Government forbade the continuance of any of the pious devotions which had been practised in any of the religious convents before the Revolution. So, the bones of the blessed Joan and of saint Colombe whose remains had also been brought to the cathedral, were hidden in the crypt under the chapel of St Vincent de Paul in the cathedral. Some time afterwards, when the State's control of the Church had relaxed, a small booklet was published in Toulouse which gave an account of the finding of the remains of the blessed Joan and encouraged all Catholics to have a devotion to her:

**An interesting event which happened recently in Toulouse.**

A group of workers, engaged on the demolition of the Carmelite church, were astonished to find a tomb in one of the walls of the said church; they alerted the authorities and the senior officials in the town, who opened it and realised that this could have been a saint; it was carried to the metropolitan church of Saint-Étienne. There was found on her chest a parchment written two hundred years ago and a book of prayers and hymns, which she had the custom of saying. The officials of the town, had them printed and given to all the Catholic faithful and invited all devout persons to use them in praise of Jesus Christ and of saint Joan, and to recite the three prayers, which are in this book, in order to preserve them from all sin and unfortunate misfortune, and there is a grant of 100 days of Indulgence for those who carry this book on them or these relics, with faith and devotion, or have them in their houses, for the praise of Jesus Christ. (A 18)

The three prayers used by blessed Joan are given later in this article. Certainly, the almost miraculous discovery of the remains of Joan and the publicity produced by the booklet served to propagate devotion to Joan and to make her better known.

Joan, even featured in a poem written by the Countess de Laurencin-Beaufort which was submitted in the annual poetry competition, the *Académie des jeux floraux*,<sup>24</sup> in Toulouse in 1807. The poem was about the execution of Duke Henri II, Count de Montmorency, who joined the rebel army of the Duke of Orléans and was executed at Toulouse on 30 October 1632. There is a passage where the saints of Toulouse lament his death. The following lines mention saint Joan:

And one hears the pure voice  
Of saint Joan of Toulouse  
She whom God took as his bride  
Speaks in the name of all at that time. (A 19)

The Toulouse historian, Abbé Salvan, included an article on her in the third volume of his magisterial history of the church in Toulouse, published in 1857:

The old chronicles record that there died in 1286, with a reputation for holiness, a girl of noble birth named Joan, that it is believed belonged to the family of the Counts of Toulouse. She had founded an institute known under the name of the Third Order of the Glorious Virgin Mary. She was buried in the new church of the Carmelites in a chapel dedicated to St Martial. We do not know which is the third order referred to here. In fact, a monastery of Cistercian nuns was established in Toulouse, during the time when Bertrand de l'Ille was bishop, in the district of Saint-Cyprian. Could Jeanne have been the founder of this new institute? We will discuss, in the 16<sup>th</sup> century, the finding of the body of this holy girl and of the cult which had grown up around her.<sup>25</sup>  
(A 20)

Sadly, the reference to the finding of Joan's remains, which Salvan promised in volume 4 of his history, does not appear in the printed version. In fact, the cult of Joan did not expand as was hoped for and her memory had almost vanished by the latter half of the century. It was not until Fr. Thomas-Michel, a Discalced Carmelite in Belgium,

<sup>24</sup> i.e. *Academy of floral games*,

<sup>25</sup> The reference to the finding of Joan's remains is not in Salvan's volume 4

was charged by his Order with the compiling a *Ménologe du Carmel*,<sup>26</sup> that interest in her revived. Fr. Thomas-Michel found her name among the early histories of the Order and so, in 1874, he wrote to his Carmelite brethren in Toulouse to learn more about her. A member of the community, Fr. Athanase, undertook to conduct some research in Toulouse and when he consulted the town archives, the archivist showed him the official report of the finding of the bones of Joan in 1805, and the description of how they were transferred to the cathedral. However, when Fr. Athanase approached the senior priest, Fr. Castillon, in the cathedral, Fr. Castillon told him that he knew nothing about her. After a search, the duplicate copy of the report describing the finding of Joan's tomb in 1805 was found in the cathedral archives but nothing else. It was only in the following year that Fr. Athanase learnt from some workers who were restoring the flooring in one of the chapels in the cathedral that they had just discovered the body of a saint. He was taken to the place where they were working and found the remains of Joan as he had hoped. There is an account of this discovery related by the old bell-ringer of Saint-Étienne, the only surviving witness to this event, which he made later during the canonisation process:

In 1875, said our witness, I had the joy of seeing the relics of the servant of God. When I said that these were the relics of the blessed Joan of Toulouse, my mother-in-law, who was then 64 or 65 years of age, told me all that she had learnt herself, and what she had been told by others about these relics. She told me at length about their transfer from the Carmelite church to the cathedral. She had learnt all this from the mouth of Monsieur Monnac, the locksmith for the metropolitan church, who had been brought up by the chapter, after having been born in the clock-tower. Monsieur Monnac had told her that in 1805, the body of the servant of God had been brought to Saint-Étienne; it was placed temporarily in the sacristy, which then existed, of the chapel of Purgatory (also known as the chapel of Our Lady of the Brewers). At the same time, the relics of Saint Colombe had also been brought there. A short time afterwards, the relics of the servant of God and of saint Colombe were put under the paving stones in the chapel of saint Vincent de Paul. My mother-in-law remembered very clearly that she had learnt all this from the mouth of Monsieur Monnac.

...

In 1875, repair work led to the lifting of the floor in the chapel of St Vincent de Paul. During the removal, a stone gave way and we

---

<sup>26</sup> i.e. *Calendar of Carmelite Saints*.

discovered the existence of an open vault. The workers, either through fear or shyness, refused to descend into the vault. As for me, I did not hesitate. I saw a coffin collapsed through decay and allowing one to see a body laid inside. It was laid out in a natural position, the right leg over the left leg, and one could not see if there was a fastening or other means of holding them in that position. I only saw the bones. I do not know if any strips of flesh could still be found. The body was complete, but with an arm and a hand (the right arm and the right hand, I think). One could still see some beautiful teeth on the lower and upper jaw. The bones had a shining whiteness. It appeared to me that they were those of a body whose height was below average. The whole of the body was covered with a rich silk cloth embroidered on a blue base. I believe that I can state that this material was very old, certainly before 1805.

After this, I went to inform the reverend priest Father Reulet, sacristan and treasurer of the church of Saint-Étienne. We descended together into the vault and he could not but recognise the amazing state of preservation of this body.

The following day, I descended again into the vault, and I saw at the side of the head a phial and I went again and informed Father Reulet, who took it away and opened it, and, in the presence of the chapter, read it in the sacristy of the metropolitan church. An official account was drawn up, which was signed by the canons who were present, and put in the phial and then the phial was replaced at the side of the head of the servant of God.

Immediately, a box was made of oak, three centimetres thick, with two compartments. This was a sort of long square. The compartment on the right was designed for the body of the servant of God, Joan of Toulouse, for, after the reading of the documents which were found in the phial, I was told that these were her remains. I had the pleasure of being charged by Father Reulet, the sacristan, with collecting the bones, putting them into the new box and because this new box was far from being as large as the first one, the bones were placed one on the other and not in their natural position. They were wrapped in the rich cloth which had covered them originally. The first coffin was not however brought up from the vault. Its remains and the dust from the body remains and is still there. I did all this in the presence of and by the instructions of the late Father Reulet and in the vault itself. (A 21)

This discovery of the remains of blessed Joan re-awakened devotion to her. In 1876, a comprehensive article appeared the *Semaine Catholique de Toulouse* and in 1877 Father Athanase published anonymously a small book containing all he had discovered on Joan with a frontispiece of an image of the saint reproduced from an engraving in Liège. Then, all that the Carmelite Father Thomas-

Michel had learned about Joan was published in the three volume *Ménologue du Carmel*, which appeared in print in 1879.<sup>27</sup>

#### THE BEATIFICATION OF JOAN:

According to Bale's notes (A 16), the Carmelites who met for the General Chapter of the Order held in Naples in May 1510, were the first to seek the canonisation of Joan in Rome but, as Bale claims, their attempt was thwarted by a "cursed plot" so that it was never put into effect. However, there is no record of this proposal in the Acts of the Chapter and the Carmelite provincial for Toulouse, Jean Fabre (de Fabro), was not present. He had resigned, probably due to age or ill-health, and he retired to the Carmelite house in Castelnaudary where he died in 1516. The new provincial Guillaume Lacombe (de Cumba) was appointed, in his absence, at the General Chapter and his appointment was confirmed the following year at the provincial chapter held on 18 September 1511.<sup>28</sup>

It was not until late in the 19<sup>th</sup> century, that a second and more organised attempt was made to secure the canonisation of Joan. In 1890, the Toulouse diocesan tribunal had just completed the process for the canonisation of another local saint, the blessed Guillaume de Naurose<sup>29</sup> and, led by their postulator, the abbé Molinier, they were preparing to depart for Rome to place their report in the hands of the secretary of the Sacred Congregation for Rites. The abbé Couzi, vicar of the basilica of Saint-Sernin in Toulouse, suggested that they should start a similar project for the canonisation of saint Joan, of whom none of them had heard. Couzi showed them a picture of saint Joan which had been printed in Bruges where it was stated that her body lay in the cathedral of Saint-Étienne, under the chapel of Saint Vincent de Paul. The commission led by the abbé Molinier sought out further information on saint Joan in the regional archives and found the brochure of fr. Athanase together with other documents. Then, they consulted the archbishop, cardinal Desprez, who gave his blessing for the project. Once in Rome, the commission went to see the prior-

---

<sup>27</sup> FERDINAND DE SAINTE-THÉRÈSE, *Ménologue du Carmel*, (Lille, 1879).

<sup>28</sup> *ACG*, I, 282n, 288-289.

<sup>29</sup> Blessed Guillaume de Naurose, born c1297 to a noble family in Toulouse. He joined the Augustinian hermits, gained his doctorate in Paris and then returned to Toulouse where he gained a great reputation for his preaching and his care for the poor. He died in 1369 and was declared blessed in 1893.



general of the Carmelites, Luigi Galli,<sup>30</sup> and proposed to him that they should forward the cause for Joan just as they had done for Guillaume de Naurose at the request of the prior-general of the Augustinians. Galli accepted the proposal willingly but he stated that, before her cause began, her remains should be exhumed and placed in a more visible and prominent position and devotion to her should be promoted. He wrote the following letter to the archbishop which the commission brought back with them:<sup>31</sup>

Your most eminent Prince,

I have learnt of the holy zeal, with which your most eminent Lordship is inspired and I am aware of the success of your efforts, in all that concerns the glory of God and the salvation of souls, and also, I am not unaware of how much the faithful are encouraged, devotion revived and our Mother, the Holy Church is esteemed. When one recalls the memory of the holy souls, especially those of whom their virtues have been most outstanding, these souls have been blessed with extraordinary gifts of grace, having led a life truly exhibiting their purity, which was crowned with a precious death before the Lord. So, I am persuaded to address myself to your most eminent Lordship with some very humble requests, as I start to occupy myself with a task which will be full of honour to God, for the well-being of the Church and adding to the spiritual benefit of all Christian people.

I have learnt, in effect, that, in your renowned cathedral church, there lies, among other relics, the venerable body of the blessed Joan of Toulouse, a celebrated religious of the Order of the Brothers of the Blessed Virgin Mary of Mount Carmel, so remarkable for the beautiful fragrance of her virtues and her holiness, that her memory and the veneration among the faithful have persevered up to our times.

The numerous learned writings, pictures, engraved images with the symbols showing her holiness and acts of devotion often repeated by bishops and many other church officials are an indisputable proof.

This is why I beg your most eminent Lordship that, in order to give good support to the edification of the Christian people and the glory of the Church, to exhume, with the necessary solemnity the holy body of

---

<sup>30</sup> Luigi Galli, an Italian, born 1842, was elected prior general at the General Chapter held in Rome in 1889. During his period as general, the government took over the major part of the Order's house in Traspontina, Rome, and Galli laid the plans for a new house of studies nearby. Sadly he died on 2 May 1900 just before the International College of St Albert was opened in 1901.

<sup>31</sup> As the Latin text of Galli's letter was not available, the English version here has been translated from the French version of Galli's letter provided by the abbé Molinier. The translation has been done with some freedom in order to provide a more readable text.

the virgin Joan from her humble tomb, where she has laid since the sad and notorious revolution of 1793 and to place it in a more suitable place. It is the honour of the church of Toulouse and of the Order of Carmel. This solemn action will re-awaken the piety and the devotion of the faithful, whose souls will receive great spiritual benefit and it will be easier to obtain from the Holy See, the supreme judgment of the confirmation that the cult which has been given to her has existed *from time immemorial*, for the greater glory of God, so admirably shown in his blessed servant.

I am firmly persuaded that your most reverend Eminence will accept with good will my very humble prayers and that you will occupy yourself with the celebration of this exhumation, thanking you in advance for your most esteemed support, in the name of the Brothers and Sisters of all the Order of Carmel, to the leadership of which I have been appointed, even though unworthy.

And as a mark of my respect and of my deep appreciation, I kiss the sacred purple of your most reverend Eminence and I ask that God, through the intercession of the blessed Virgin Mary, patron of Carmel, that he will bless you with his favours, for many years.

Sent with my best wishes to your most eminent and most reverend Lordship, Monseigneur Julien-Félix-Florian Desprez, cardinal archbishop of Toulouse,

From the convent of Saint Mary Traspontina, in Rome,  
15<sup>th</sup> December 1890,

Your very humble servant in Our Lord, Father Louis-Marie Galli,  
Prior-general and postulator-general for the causes of the servants of God from all the Carmelite Order. (A 22)

The exhumation of the remains of Joan was solemnly carried out on 25<sup>th</sup> February 1891 in the presence of the provost and chapter of the metropolitan cathedral and the archbishop's vicar general together with representatives of the town council, the diocesan architect and many other religious and lay persons.<sup>32</sup> The oak coffin was taken to the sacristy where the remains of Joan were examined and declared authentic. Then the coffin was sealed again with white cotton ribbons held together by a seal of red wax. The coffin was placed in a room adjoining the sacristy to await its translation to a more prominent position. At the beginning of July, the Carmelite prior general, Luigi Galli, came to Toulouse to give formal permission for the diocesan tribunal to act as the postulators for the canonisation process. After a consultation with the archbishop, it was agreed that the cult of blessed

---

<sup>32</sup> The official record of this event is printed in MOLINIER, (1895), 119-122.

Joan, interrupted by the French Revolution, should be re-established as soon as possible. So, on 4<sup>th</sup> September, the archbishop issued a letter as follows:

We, Julien-Florian-Félix, cardinal Desprez, by the mercy of God and the grace of the apostolic Holy See, archbishop of Toulouse and Narbonne, etc., to all those who read these letters, salvation in the Lord.

Among the saints who have adorned our church of Toulouse, towards the middle of the 13<sup>th</sup> century, the blessed Joan, called of Toulouse, religious of the Order of Carmel, shone with an unequalled brightness. During her life, she had only one thought, to seek the glory to God and the salvation of souls, to nurture all the Christian virtues and virginity above all the others. God poured on her his blessings. That is why, at the end of the 15<sup>th</sup> century, she was worthy of being counted among the number of the patrons of the city; her holy bones were placed among the relics of the other saints and pictures of her were displayed for the devotion of the faithful. Now, this religious and public devotion survived happily, with the approval and encouragement of the bishops who preceded us, up to the time when the church of the religious brothers of Mount Carmel of the ancient observance, having been first snatched away from the Catholic faith and then completely destroyed, the impious sought to abolish the honour paid to the saintly sister Joan.

As for us, appointed, in spite of our unworthiness, by divine grace, to be head of the church of Toulouse, we can not allow the memory of a virgin so worthy to perish, nor that she should be deprived of the honours which are due to her, or that the faithful entrusted to our care should no longer be under her patronage.

That is why, because of our great respect and devotion towards the blessed virgin and because of the spiritual well-being of our people that, after having consulted the canons of our metropolitan church, and eager to be able satisfy the pious desires of the most reverend father Luigi Marie Galli, prior general of the whole Order of Carmelites and of the religious Carmelite sisters of our town of Toulouse, we state, order and command the following:

Article the first: - A relic of the holy servant of God Joan of Toulouse, or her venerable picture shall be placed in the chapel of the religious Carmelite sisters of Toulouse, dedicated to Our Lady of Mount Carmel and shall remain there exposed to the veneration of the faithful.

Article 2. - To repair the injury done to the blessed saint by the violation and destruction of the church of the Carmelites of the ancient observance, of Toulouse, in which her sacred body was entombed *since time immemorial* to the veneration of the faithful, we wish that there should be celebrated in front of her remains on 22, 23 and 24 September, a triduum of prayers with the chant of the antiphon, the versicle and the prayer as was used in other days in the old church of the Carmelites of Toulouse, followed by a blessing of the most holy Sacrament.

Article 3. – In order to encourage the devotion of the faithful, we grant an indulgence of 100 days to all those who will be take part with the prescribed prayers.

Given at Toulouse, the 4<sup>th</sup> September in the year 1891.

✠ Florian, Cardinal Desprez,

Archbishop of Toulouse. (A 23)

As part of the restoration of devotion to blessed Joan, a relic of her was sent around the Discalced Carmelite Monasteries of sisters, and novenas were said in front of it. As it was claimed that Joan had been enrolled in the habit of the Order by St Simon Stock, this aroused great enthusiasm among the Carmelite sisters.

One of the necessary prerequisites for a canonisation is the submission of one or more miracles which have occurred through the intercession of the proposed saint. The abbé Molinier, the postulator or chair of the commission, in his life of Joan, lists no less than nine miracles which were reported to the commission for their consideration (these concerned five Carmelite sisters, a priest, two ladies and a young man). The following are the written reports of three of the miracles:

[1] The first Carmel in France to be visited by the saint was that of Abbeville:

“A religious sister of this monastery, 35 years of age, had been reduced to a state of extreme feebleness. She was unable to move herself. A novena was made to saint Joan. Immediately the ninth day was completed, the sick sister was able to walk. A second novena was made, after which, she found herself much stronger. At the end of a third, she was completely cured.

This person had a very frail and delicate constitution, and was always very feeble, but she continues to be much better.

This happened in the month of April, 1892”.

[2] The 7<sup>th</sup> May, someone wrote to us from the Carmel in Agen:

“We are communicating to you the cure of the dear sick sister, whom we had recommended to your prayers.

This marvellous wonder took place under our eyes.

Saint Joan of Toulouse has radically cured our dear sister, a professed novice in Carmel, aged 34 years.

The cure took place instantly on the second day of the novena to saint Joan of Toulouse, Tuesday 3<sup>rd</sup> May, the Feast of the Finding of the Holy Cross,<sup>33</sup> at midday.

---

<sup>33</sup> This feast was suppressed in 1960.

Her liver was seriously, even dangerously damaged and her heart also but that did not give so much cause for concern.

What greatly increased the seriousness of her state, was the sickness of her stomach, which made her extremely feeble, not allowing her to take any nourishment. She was not even able to take a few spoonfuls of liquid without experiencing such severe suffering that her ill-health became still more pronounced.

At the arrival of the precious relic of the saint, Monday 2<sup>nd</sup> May, I felt the urgent need (it is the Mother Prioress who is writing) to take it to the sick sister and to leave it with her during the novena which we began, without any delay.

The same day, the doctor appeared more worried than ever, for the tongue of our dear sick sister *was black*, there was no longer any hope of recovery and our good doctor departed, as he was no longer able to bring our poor sick sister back to life!

We began a solemn novena in community. The precious and so dear relic was put on a shrine and carried it in procession to the infirmary for the sick, where an altar had been prepared for the purpose.

It was *on the following day at midday* that our good sister felt her sickness suddenly vanish. She took *straight-away* a quite substantial meal, during which she cried out at intervals: 'I am cured'. The nurse saw this and observed her with great astonishment, because her appetite, which had been lacking in the sick sister for a long time, had returned just at that instant. Her insomnia which had lasted for many months gave way to a profound sleep. All her energy returned to our dear sister. The following day, Wednesday, she attended holy mass, took communion and, the same day, she set to work, going down to the garden with firm and measured steps, as if she had never been ill. She went to join the sisters who were engaged in the daily tasks around the house and was embraced by all of them. One can imagine the general impression: all our hearts were full of emotion and our eyes full of tears. This blessing has brought such joy to all the community that it is difficult to express it.

We have had the happiness of seeing our dear sister among us once again, and when we went to chant the office in choir today, she was given the honour of being one of the cantors.

In only three days, our novena will be finished.

[3] Another sick person, cured at the same time, was from Châtillon (Deux-Sèvres), she was called Zoé Richard, the wife of Turpault, who was 67 years of age. She was cured of a congestion of the lungs, complicated by a long-term heart problem.

The doctor found her situation very serious and, in effect, the sick person had sunk so low that it was only with a great effort that she was able to confess and receive the Holy Viaticum. In the night of Saturday to Sunday, it was believed she was dying and she was given Extreme Unction. However, when the day came, some water arrived which had

been touched by the relic of saint Joan (at the Carmel in Lectoure), and it was taken at once to the sick person who, from this moment began to feel better. It is superfluous to add that, in the community at Lecture, they were praying to saint Joan for her intention, for the poor lady was the mother of one of the sisters in the monastery. She continued to be given every day some drops of this water, and little by little her strength returned. Nowadays she gives thanks to saint Joan to whom she attributes her recovery. (A 24)

On 27<sup>th</sup> April 1893, as part of the canonisation process, the remains of blessed Joan which had remained sealed in the sacristy of the cathedral were again examined. In the presence of the members of the cathedral chapter, together with various other officials of the diocese and lay experts, the sealed coffin was opened and her remains again scrutinised. The authenticity of the remains were demonstrated and the two doctors present examined the bones and listed them:

... a complete skull, with lower jaw, 8 molar teeth, 2 iliac (pelvis) bones, 1 scapular (shoulder blade) bone, 2 femurs (upper leg bones), 2 tibiae (lower leg bone), 2 fibulae (lower leg bone), 1 humerus (upper arm), 1 cubitus (foot bone), 1 radius, left side (wrist bone), 2 calcaneums (heel bones), 2 rotules (kneecaps), 1 astragale (foot bone), 1 sacrum and coccyx (lower part of spine), vertebral column or rachis, less 4 vertebrae (spine less 4 pieces), half a thorax (throat), all the ribs of this side less 4. [*Molinier*, (1895), 141]

Once this aspect was complete, the bones were enclosed in a new shrine, made in brass in ogival form, given by a pious donor. This was then solemnly translated to the chapel of St Vincent de Paul where it was placed in a niche in the wall on the left hand side of the altar.

The final approval of the canonisation process was given by pope Leo XIII on the 11<sup>th</sup> February 1895, with the following document:

Joan of Toulouse, born to a noble family at the beginning of the 13<sup>th</sup> century, from her childhood gave signs of her later great piety, obedience, honesty and pleasing behaviour. As an adolescent, nothing would satisfy her than that she should become an example shining with the noble virtues to the Christian faithful and especially the religious of her day; and rejecting earthly riches and worldly delights, to dedicate herself totally to God as his humble handmaid.

So, when the Brothers had arrived in Toulouse from Mount Carmel in Palestine around the year 1240 and established a house here; and when Saint Simon Stock, General of the Carmelites, called from Bordeaux had arrived in her city in around 1265, Joan seized the opportunity, asked to be enrolled in the habit of the Carmelite Order,

which she received from the General himself and to whom she also made a vow of poverty. She remained living in the house, daily spending her days within the Order's church, so that she might attend the sacrifice of the Mass; there she received the Holy Sacraments frequently and she regularly attended with great devotion the divine office. A most careful observer of the whole of the Rule of St Albert, she was the first tertiary in the Carmelite Order and a conscientious wearer of the habit. A great lover of penance and charity, both of which she practiced, giving witness to Christ in the mortification of her body, so that keeping herself free from the worldly goods and pleasures of life, she poured these out, striving to relieve those suffering the miseries of poverty or illness. She cared, not only for their bodily needs but also especially for their souls, so she devoted herself to works of spiritual mercy for the poor and for sinners. She took delight in a picture of the crucified Jesus which she read and meditated on like a book, holding it in her hand and kissing it often, bathing it with her tears.

At length, shining with her accumulated virtues and worthiness, she died piously in the Lord on 31<sup>st</sup> March 1286. Her body was buried in the Carmelite church in Toulouse and immediately her reputation for holiness brought many local people and pilgrims to the tomb of Joan, that they might implore her to intercede for them with God and they might venerate her holy remains with religious prayers. To whom, there has been an immemorial devotion, both by the people and the Church, as shown by many documents, written and circulated, both before and during the Urban centuries, and more recently and has been proved in a thorough way from the beginning. The judge specially delegated by the most clement metropolitan, Cardinal Julien-Florian-Félix Desprez, Archbishop of Toulouse, has declared a positive judgement that this cult has been shown to have existed from time immemorial, that is before 1534, without any interruption and continues to this day, without ceasing, to the Servant of God Joan of Toulouse. Therefore, at the request of the most clement metropolitan, the same Cardinal, together with the most reverend Father Luigi Galli, Prior General of the Order, the Carmelite communities and many of the French Bishops, the most Eminent and Reverend Lord Cardinal Vincent Vannutelli, Ordinary Postulator of the Cause to the Commission for the Congregation of Sacred Rites, gathered together in the Vatican on the day recorded below, having discussed thoroughly the following question which was presented: *Whether this general proposal of the judges delegated by the most clement metropolitan Cardinal, Archbishop of Toulouse, of the cult of the aforesaid Servant of God has existed from time immemorial or on the cause excepted by the Decree of the Most Holy m. Pope Urban VIII, may be confirmed in cause and effect of what is put forward?* The most eminent and most reverend Holy Fathers appointed to examine the Sacred Rites, having examined the truth of everything and having been

attentive to the spoken words and writings of the Reverend Father Lord Augustino Caprara, Promoter of the Holy Faith, have composed the response: it is affirmative, the proposal is to be confirmed. 29<sup>th</sup> day of January 1895.

After this, the above was passed by me, the under-signed Cardinal, Prefect of the Sacred Congregation of Rites, to Our Most Holy Lord Leo XIII. His Holiness has approved the proposal of the same Sacred Congregation and confirmed it, 11<sup>th</sup> day of February, the same year.

Seal placed ✠ here

Cajetanus Cardinal Luigi-Masella,

Prefect of the Congregation of the Sacred Rites

A. Tripepi, Secretary. (A 25)

The canonisation of the blessed Joan marks the high point of devotion to her. Among those who was inspired by her example was Mother Marie of Jesus, the Discalced Carmelite prioress of the Carmel in Dijon. She was keen to promote devotion to Joan, especially as there was some hesitation among the Discalced Carmelite Order. She decided to celebrate a solemn triduum to her from 9<sup>th</sup>-11<sup>th</sup> February 1897 and her action was quickly followed by many of the other Carmels in France and elsewhere. Some time after, Mother Marie of Jesus sent one of her sisters to Lourdes and then to Toulouse to pray for her project to make a new foundation at Paray-le-Monial. Whilst in Toulouse, the sister was told to ask for a relic of the blessed Joan for the new foundation. The Postulator for the cause of Joan, the abbé Molinier, obtained permission for her to have a bone from the foot of the saint. So, the blessed Joan became the secondary patron of the new foundation and Mother Marie of Jesus was the first prioress. The new foundation flourished and was known for its devotion to the blessed Joan. Mother Marie of Jesus herself passed away, 20 years later, dying on 31 March 1917, the feast day of blessed Joan.<sup>34</sup>

Even today, many of the popular Catholic books and websites which contain the lives of the saints have entries for Joan of Toulouse which continue to perpetuate the claim that she lived in the 13<sup>th</sup> century, was enrolled in the scapular by St Simon Stock and was the first Carmelite tertiary.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Mère Marie de Jésus, fondatrice et prieure du Carmel de Paray-le-Monial. 1853-1917, (1921), 177-180. Sadly, the feast day for the blessed Joan was removed from the liturgical calendar in 1960 when the calendar was reformed.

<sup>35</sup> The legendary life of Joan is found in books such as *The Book of Saints*, by RAMSGATE BENEDICTINE MONKS (2002) & *The Encyclopedia of Saints* by MATTHEW



## TOWARDS A TRUE LIFE:

It was only a few years after the canonisation of the blessed Joan that the historian, Fr Benedict Zimmerman, a Discalced Carmelite, became the first to raise some doubts about the legendary life of Joan of Toulouse. In his *Monumenta Historia Carmelitana*,<sup>36</sup> Fr Zimmerman commented that “There were great difficulties about the life and events of Joan of whom little has been preserved by our writers”. He relates the commonly accepted account of Joan’s life ending with the entry in Marco Antonio Alegre and then compares these to transcripts of the passages in Bale’s notebooks. His final conclusion is:

It is uncertain at what time the said Joan lived, however it was more probably at the end of the 14<sup>th</sup> century or the beginning of the 15<sup>th</sup> century; accordingly the legend of her receiving the habit from the hands of saint Simon Stock and of the establishment of a confraternity as well as all other matters should be accepted with caution. (A 26)

Fr Zimmerman’s comments, written in Latin, were not widely known and had little effect on popular devotion to the blessed Joan. It was not until 1972 when Fr Joachim Smet, O.Carm., wrote an entries for her in *Santi del Carmelo* and his own *Cloistered Carmel*, that more accurate details on Joan’s life became more widely available. Fr. Smet’s introductory paragraph sums up his approach to the more popular accounts of her life:

According to the most reliable biography, that of the Carmelite John Bale, who visited Toulouse in 1527, Joan was of a noble family of the kingdom of Navarre. Because of her devotion to Our Lady, she wished to live as a recluse near the Carmelite convent of Toulouse, where she led a life of great austerity. She loved to speak about heavenly things with the young friars and prayed much for them, which was to their great spiritual benefit. It does not appear that she lived much before the XV century, because she does not appear on the lists of Carmelite saints of the second half of the XIV century nor on the list of the saints of the Order by John Grossi (d. 1437), a member of the Carmelite province of Toulouse. Joan is often called a tertiary or even a nun; however, it is not

---

BUNSON (2014). Similarly it is found in the websites such as [www.catholicnewsagency.com](http://www.catholicnewsagency.com): [www.catholicsaints.info](http://www.catholicsaints.info): [www.saintscatholic.blogspot.com](http://www.saintscatholic.blogspot.com) (the last has a picture of St Teresa of Avila in mistake for Joan). Finally, website [www.gcatholic.org](http://www.gcatholic.org) confuses Joan with the Countess Jeanne de Toulouse, wife of the Duke of Toulouse Alphonse, brother of St Louis, King of France.

<sup>36</sup> ZIMMERMAN, (1907), 369-373.

impossible that she professed the Carmelite rule, as did other “converted” ladies of that time. [*Smet*, (1972), 222-223]

So far, no one has been able to cite any contemporary references to Joan of Toulouse which were made during her lifetime. However, there is one reference to Joan which survives and which provides a date on which she must have been alive. A local merchant in Toulouse, Arnaud dragonet, wrote his will on 23<sup>rd</sup> March 1398 and in it he left a series of bequests to the Carmelites in Toulouse. These were:

To the church of the convent of Our Lady of Mount Carmel, three silver pennies of Toulouse<sup>37</sup>.

To the hospice of Saint Eutropius of the convent of Mount Carmel, three silver pennies of Toulouse.

To Sister Joan, recluse in the convent of Carmel of Toulouse, three silver pennies of Toulouse.

[The report of the executors]

Item. They provided and released into the chest for the church of the convent of the Blessed Mary of Mount Carmel, three silver pennies of Toulouse.

And into the treasury of the hospice of Saint Eutropius of the said convent of Mount Carmel, another three silver pennies of Toulouse.

Item. They released and handed over, truly and actually, to sister Joan, recluse in the Carmelite convent of Toulouse, three silver pennies of Toulouse. (A 27)

Arnaud d’Avignonet died early in 1403 and his will was proved on 16<sup>th</sup> April. Hence, Joan of Toulouse must have been alive and living as a recluse in the Carmelite priory when the will was written in 1398 and almost certainly she would have still been alive in 1403 as the bequest to her was approved at probate on 16 April.<sup>38</sup> Clearly Joan was a very revered figure during her lifetime and it is worth recalling here the description of her which Bale made during his stay in Toulouse:

“In honour of Our Lady she dedicated herself completely to God as an anchorite attached to the Carmelite convent of Toulouse. She led a life of dauntless penance; she spent sleepless nights in prayer. She continually

---

<sup>37</sup> An indication of the value of these bequests can be appreciated by knowing that, in the fifteenth century, the daily wage of a craftsman was around 5-6 denarii per day.

<sup>38</sup> It should be noted that the transcript of this will was published in the *Mémoires de la Société Archéologique du Midi de la France* in 1894, just as the canonisation process for Joan of Toulouse was nearing its end and no one appears to have noticed the significance of this bequest to Joan.

taught the young members of the Order and always prayed for them, with the result that they made wonderful progress. She ate little or nothing, slept on the ground or on a bed of twigs, and eschewed the use of bed or couch. She read the whole psalter daily." (see earlier A 1)

There are some other clues as to the period when Joan was alive and one of them comes from the notes made by M. Graciette, a medical doctor, who made an examination of her remains when they were exhumed as part of the process for her beatification in 1895 (see above). In the opinion of Dr Graciette:

The examination of the different parts of the skull, the molar teeth, the sutures of the skeletal bones, lead to a presumption of a fairly advanced age, of at least seventy years.

...

The anthropometric findings or measures of the bone structure, give a measure for the height of the saint which was approximately one metre 60 cm. [5 ft. 3in.] (A 28)

So now it is known that Joan was just below the average height for a woman living c1400 and that she was around 70 years old when she died.<sup>39</sup>

At the entrance to the chapel in the Carmelite church in Toulouse, the following prayer to Joan was displayed and was copied by John Bale in 1527 whilst he was staying in the house<sup>40</sup>:

**Vow to St Joan:**

Hail glorious and holy Joan,  
Whose body can be seen in this chapel,  
We beg you to accept the prayers of the needy  
And listen to the sighs of those who suffer.  
O Joan, for those who plead here,  
Obtain through your ineffable merits,  
The grace to be welcomed in heavenly glory  
So that there, with you, we shall offer everlasting praises.

**V.** Pray for us, blessed Joan.

**R.** That we may be worthy of the promises of Our Lord Jesus Christ.

**Prayer:** Almighty and everlasting God, you reveal and display in many different ways the glorious deeds of your saints and chosen

---

<sup>39</sup> Research by a team for Ohio State University calculated that the average height between the ninth and eleventh centuries was 68.27 inches and decreased slowly to 65.75 inches between 1600 and 1700.

<sup>40</sup> A French translation of this prayer from the document placed with the remains in 1688 is printed in MOLINIER, (1895), 166-167.

ones, grant we pray to us your servants, that through the intercession of our blessed sister Joan, who was found worthy to serve you in the holy Order of the Carmelites, that we also may serve you for ever. May our petition, presented through her intercession, be accepted by you, and may we be filled with your most holy grace. Through Our Lord, etc. (A 29)

The exhumation of Joan's remains by the archbishop in 1471 gives a *terminus ad quem* for the death of Joan. However, the archbishop's action was prompted by the increasing number of pilgrims coming to her tomb so Joan must have died some years previously. It is not usual for bishops to exhume the remains of a holy person until a significant number of years have elapsed and time allowed for the cult of the person to have developed and miracles to be reported. Hence a reasonable estimate would be that Joan died around 1420 and certainly not later than 1440. So, accepting the doctor's judgement that she was at least 70 years of age at her death then the a reasonable estimate is that Joan was born around 1350 and died in 1420 or thereabouts.

In the document placed with the remains of Joan in 1688, there were three prayers attributed to the blessed Joan and which it is believed that she said during her years as a recluse in the Carmelite house. Certainly, they would appear to be genuine and the type of prayer which would have been used by a recluse in the 15<sup>th</sup> century:

**Prayer to Jesus Christ:**

My Lord and my God, you who have called me through your especial mercy and goodness, to the true Religion, help me to listen to you. You speak to me through your prophets and your apostles: so that, after having understood the truths which you teach me, I may subdue my spirit and open my heart, in order to follow the rule for my life and that I may speak more from my heart than from my mouth. O Lord, may we do all that you command and obey your holy law, you who live and reign from age to age. Amen.

**Prayer of adoration to the most holy sacrament of the altar:**

My God and my adorable Jesus, true God and true man, a worthy victim of the Most High, living bread and source of eternal life, I adore you with all my heart in this holy Sacrament, with the intention of making reparation for all the disrespect, the profane acts, and the impieties which have been committed against you in this incredible Mystery. I prostrate myself before your adorable Majesty, in order to adore you at this time, in place of all those who have never rendered you any worship, and who perhaps will be so unhappy of never ever having served you, like the heretics, the atheists, the blasphemers, the

magicians, the idolaters, the Jews, and all the infidels. I would like, my God, to be able to give you as much praise as they would have given to you through their respect and gratitude. I would like to be able to provide in my faith, in my love and in the sacrifice of my heart, all that they would have been able to give you in honour, in love and in glory throughout all the centuries. I wish also with all the yearning of my soul to be able to give you as many blessings and praises as the damned have poured out insults on you during the time of their torments. And in order to purify this adoration and make it acceptable to you, O my adorable Saviour, I do it in union with all those offered by your universal Church in heaven and on earth. Amen.

**Prayer to the Holy Virgin for the souls in Purgatory:**

Mary, take pity on those souls who languish in Purgatory and who will be purified by the fire and who will suffer harsh punishments. Mary, you are the spring which washes away the stains of all the world and who does not refuse anyone, hold out your hand to those who are continually suffering. Mary, the souls of the dead wish to be set free in order to enjoy with you the eternal joys, they implore your assistance. Mary, who are the key which opens heaven, rescue the unhappy souls who suffer and deliver them from their prison. Mary, who are the model and the pattern for the faithful, help those who trust in you and pray continually to your Son for the salvation of the dead. Amen. [A 30]

POSTSCRIPT:

This article owes a great debt to the English Carmelite John Bale who made extensive notes during his travels through France and Italy during 1526-1527. His notebook still survives in the British Library, MS Harley 1819. Similarly, the postulator for the canonisation process, the abbé Baurens de Molinier's life of Joan written just after her beatification is an invaluable source for much of the later documents. Molinier is misled by his belief that Joan lived in the 13<sup>th</sup> century but he made available texts which would be otherwise difficult to trace, even if he only gives some of them in French translations. Finally, it was Fr Joachim Smet's article on Joan which aroused my interest in trying to find further evidence for her life and he was my mentor whilst I was a member of the Carmelite Institute in Rome.

Perhaps it would be most appropriate to finish with John Bale's own prayer to Joan which he composed whilst he was in Toulouse:

***Prayer by Bale to the blessed virgin, Joan.***

Virgin of Toulouse, you who were nourished in this city  
By Carmel, look kindly on my sinful self.

Make me acceptable to Christ, help me to serve Him effectively,  
 Lest my time, the greatest gift of God, should be wasted.  
 May I be successful in my writings, my studies, and also  
 In my vocation and my way of life, grant this, O saintly Joan. (A 31)

### APPENDIX A: Latin and French Texts

1. John Bale's summary of the life of St Joan, 1526:  
 -Sancta Johanna virgo in Naverre regno (ut fertur) et melius eciam quadrare videtur, nata, nobilis genere, sed nobilior sanctitate, comitem in matrimonio suscipere recusavit, queque ob virginis honorem in conventu Carmelitarum Tholose reclusa, se totam Deo dicavit, et insuperabilem penitenciam duxit, noctes insompnes in oracione consumpsit, iuvenes ordinis semper erudivit, ac pro eisdem sepius oravit, qui postea ex hoc mirabiliter profecerunt, parum aut nichil comedit, in terram prostrata quievit, vel super fasciculos dormicionem accepit, lectos lectisternia quoque spreuit, psalterium integrum quotidie legit, miracula multa fecit vivens adhuc, post mortem vero quasi infinitis claruit signis et prodigijs. De cuius vita et miraculis magnum volumine editum fuit, quid quidam a conventu plene abstulit, nec aliquid immundicie poterant invenire in camera sua post mortem. [*Harley 1819*, fo. 127]
2. Arnold Bostius' *De Patronatu*, 1479:  
 Angela filia regis Bohemie que Pragam illustrat, et Anna Tholosanes, sacrata virgines, predigne regalis Marie pedisseque, Domini Jesu auguste, formosissimeque sponse, plenis oleo lampadibus virtutum, scilicet fertilitate chorusce: ... [Cologne, Stadtarchiv, Ms. W 203, fo. 261].
3. Laurent Bureau's *Catalogue of Carmelite saints*, 1495:  
 [25. Saint Angela ...]  
 26. Sancta Anna, Tholosana, virgo sacra et soror ordinis Marie de Carmeli, una erat de numero virginum prudencium habens oleum in lampada sua.  
     Anna Tholosanes oculos misisse refertur  
     Francorum regi ne maculetur eo.  
     "Bibi aquam de Carmelo." Ysaie 34o.
27. Sancta Johanna, Tholosana, virgo Deo in Carmeli religione consecrata, predigna Marie pedisseque, Jhesu Christi sponsa, virtuteque chorusca fuit. [*Bodley 73*, fo. 55].
4. An entry copied by Bale whilst in the Low Countries 1523-1524, probably from Baptista Panetius' *Sermons*:  
 - Sancta Johanna, nostri ordinis Carmelitarum, dicitur eruisse oculos ne regi Francie placeret. [*Bodley 73*, fo. 72v].

5. Johannes Oudewater (Palaeonydorus), *Fasciculus Historiarum*, 1497:  
 Angela Filia Regis bohemie: que pragam illustrat. joanna et anna tholosanenses sacre virgines, predigne regalis marie pedisseque, domini iesu christi sponse, plenis oleo lampadibus virtutum chorusce: intraverunt cum eo ad nuptias.  
 [Joannis Paleonydori bactivi. Carmelitani Liber trimertestus anaphoricus penagyricus. De principio et processu ordinis carmeliticique laboriose nuper in lucem editus, (Mainz, 1497), fo. 177v].
6. Johannes Currifex, *Tractatulus*, 1510:  
 Sancta Angela virgo, filia regis Bohemie Pragam virtutibus illustravit et miraculis ibique sepulta est.  
 Sancta Anna virgo Tholosana, una fuit de numero prudentium; habensque oleum bonorum operum in lampade sua.  
 Sancta Johanna, virgo Tholosanensis regalis Marie pedisseque; domini nostri Jesus Christique sponsa fuit. [Selden supra 41, fo. 91v]
7. Laurent Bureau's *Catalogue of Carmelite Saints*, 1495 (b):  
 -Sancta Johanna nacione Tholosana Carmelitice religionis monacha, virtutum puteus, tepentes fervidilore pio, iunxit amore Deo, que cupiens tam carnis quam mentis a se rescindere immundicias, semper virginitatem sponte Deo perpetuoque dedicavit, cuius ossa manent patriorite dicata solo, claris coruscancia miraculis, etc. [Harley 1819, fo. 13].
8. John Bale's copy of Arnold Bostius' *De Patronatu*:  
 Angela filia regis Bohemie que Pragam illustrat. [Johanna et]<sup>41</sup> Anna Tholosanes, sacrate virgines, predigne regalis Marie pedisseque, Domini Jesu auguste, formosissimeque sponse, plenis oleo lampadibus virtutum, scilicet fertilitate chorusce: ... [Selden supra 41, fo. 283v].
9. In the 1570 printed version of Johannes Oudewater's *Fasciculus Carmelitanum*:  
 Angela Filia Regis Bohemiae, quae Pragam illustrat; Joanna et Anna Tholosanae sacrae Virgines, praedignae Regalis Mariae pedissequae, Domini Iesu Christi sponsae, plenis oleo lampadibus virtutum choruscae, intraverunt cum eo ad nuptias. [Antiquitatis et Sanctimoniae Eremitarum Montis Carmeli. Liber in tres parteis digestus, (Venice, 1570), 87].
10. Entry in the edited version of Johannes Oudewater's *Fasciculus Carmelitarum* in Daniel a Virgine Maria's *Speculum Carmelitarum*:  
 Angela filia Regis Bohemiae, Joanna & Anna Tholosanae sacrum ordinis habitum Scapulare nocte dieque portarunt, aliique plures diversarum Provinciarum. [Daniel a Virgine Maria (1680), I, pt. 1 (2), 258 col.1].

---

<sup>41</sup> Probably a later correction.

11. The entry for Ss. Joan and Anna in Marco Antonio Allegre's *Paradisus Carmelitici Decoris*:  
Anno Christi 1286  
Sanctae Ioanna, & Anna, natione Gallicae patria Tolosates, nobilissimae: lilia selectissima, & ante Dominum odorositate virtutum, & candidissimae pudicitiae pulcherrime albicantia: miraculis utraeque insignes mactatae spiritu Sponso caelesti, caelestes animas felicissimae tradidere Tolosae, ubi eorum corpora aliquando iacuere. Sub dominatu Summi Principis spiritualis in terra Regni Christi, Honorij IV & Imperio Occiduo Rodolphi. Earum illustrissimam memoriam tradunt Paleonydorus, Coria, S. Angelus, & omnes pene Chronici Carmeli, eas inter Illustrissimas Heliades recensentes. [Marco Antonio Alegre de Casanate, *Paradisus Carmelitici Decoris...*, (Lyons, 1639), 272]
12. Entry in Daniel a Virgine Maria's *Speculum Carmelitanum*:  
xxxi. *Ioanne de Tholosa Ordinis nostri*.  
A. In alio Catalogo Sanctorum Ordinis hujus in eodem Codice Ms. Mechliniensi folio LXXVI. Pagina 2. His recensetur verbis: *S. Ioanna de Tholosa ultima die Martii, & est sepulta in Conventu nostro*. Extat hujus  
B. Ioannae in habitu Carmelitico sculpta effigies, ad dextram Deiparae Virginis, cum S. Angelo ad laevam ejusdem in Breviatio Ordinis hujus, ante Sanctorale ejusdem, impresso Parisiis anno 1517 in 12. Cum hac superscriptione *S. Ioannae*. Quae & diversa est ab altera *S. Joanna Rhegiensi Virgine Carmelitana* anno 1491. Defuncta die 9. Julii, quo ibidem magno populi concursu ejus festum colitur, de qua Ferrarius in Martyrologio suo. Et nos hic infra ad 11. Julii. Ejusdem memoria etiam extat in antiquis versibus, qui hic infra adferuntur. Meminit hujus Virginis Joannae Palaeonydorus lib. 3. Cap. 7. & 12. Una cum B. Anna itidem Tholosana Virgine. Verisimiliter Tertiariae Ordinis fuerunt. [*Speculum Carmelitanum*, ed. Daniel a Virgine Maria, O.Carm., (Antwerp, 1680), II, pt. 1, vij].
13. John Bale's entry on the first exhumation of Joan of Toulouse:  
-Dominus Bernardus de Rosergio .xijus. archiepiscopus Tholosanus, apud Carmelitas propter populi frequentiam et devocionem ad sanctam Johannam prefatam, fecit corpus sursum elevari a terra, et in decentem capsulam poni, ut a populo visitaretur et adoraretur, proposueruntque magistri ordinis post capitulum generale Neapolis celebratum, apud pontificem Romanum eius canonizacionem procurare, sed dampnabili furto preventi, non poterant perficere. [*Harley 1819*, fo. 127].
14. Entry in Sylvain Macary on the exhumation of the remains of Joan of Toulouse:  
Dans un registre déposé aux Archives départementales de la Haute-Garonne: *Livre ou inventaire des titres et documents de ce grand couvent des Carmes de Tolose fait en l'an 1676, je relève le passage suivant*:  
En l'an 1509 (les Carmes comptaient d'après l'ère espagnole, qui était en avance sur l'ère chrétienne de 33 ans) [1471] et le 20 octobre,



etc. Monseigneur l'Archevesque de Tolose nommé Bernard de Rosergio fit eslever ce sacré corps (de sainte Jeanne).

Et cette entreprinse fut dautant mieux veue, etc., car après son trepas qui feust bientost apres cette eslevation *et qu'il eut donné son approbation à la vie de cette glorieuse sainte QUI FEUST IMPRIMEE À THOLOSE, etc.* [Arch. Dép. Haut-Garonne. – Fonds des Carmes. Reg. cot. 104, page 20, no. 133]. [Macary (1898), 2].

15. Report of the exhumation on 20 May 1688:

L'an 1688 et le 20 mai, à deux heures après midi, nous avons visité le corps de sainte Jeanne, que la tradition dit être fille du comte de Tolose, et avoir esté revestue de l'habit de l'Ordre, sous le nom de Tierçaire, par saint Simon Stock, quelques années avant qu'il mourût à Bourdeaux.

Le R. P. Saturnin de la Visitation, provincial de la province de Lyons et commissaire de notre chapitre, et, le R. P. Ignace de saint Girard, provincial élu pour le deuxième fois, ensemble toute la communauté, estoient présents à l'ouverture de la caisse, nos Soeurs du Tiers-Ordre, et quelques demoiselles, parentes ou amis, y estoient aussi. Il s'y trouva mesmes deux R. P. Capucins, et deux R.P. Minimes qui estoient dans le couvent, M. Carbonneau et M. Fronton, maistres chirurgiens jurés, remuèrent le corps avec nous et virent qu'il estoit presque de son entier; à la reserve du bras et main droite, que Henricus Sylvius, général de l'Ordre emporta. La main gauche manque aussi avec quelques dents. Il y a une côte détachée, l'échisme est pëlée. (*Ici se trouve une variante, dans un petit livre imprimé en 1805: elle est aussi fraîche, que si elle venait de rendre le dernier soupir*). La teste est séparée du corps, elle est pëlée sur le front et la mâchoire est séparéedela teste. Cette relique est très considérable.

Nous l'avons trouvé enveloppée dans une espèce de damas à fleurs, que nous y avons laissé et au dessous, il y avoit un suaire ou linceul de toile, que nous avons secoué et remis; on en a coupé quelques morceaux pour satisfaire la dévotion de quelques personnes, les autres se sont contentées de quelques fleurs d'aspic, et de faire toucher leurs chapelets et médailles aux reliques. On a donné à baiser la teste à tout le monde qui estoient présens: ceci s'estfait, *januis clausisi*. Le matin on avoit chanté la messe du Saint-Esprit et les Frères et les Soeurs se sont préparés à la vue de ces reliques, par des prières et des communions.

A Tolose, les mesmes jour et an que dessus.

Fr. Dominique de Saint-Jean, R. Carme, indigne directeur du Tiers-Ordre.

Nous l'avons enveloppée d'une écharpe blanche; il y a apparence que le suaire qui est dessous est le premier et porte l'empreinte du corps.

Fr. Alpimmian de Saint-François.

Fr. Elisée de Saint-Jacques.

Fr. Simon de l'Enfant-Jésus.

Fr. Henri de Saint-Joseph.

Fr. Basthely de Saint-Antoine. Syndic de la Province.

Signés sur le parchemin trouvé dans le cercueil, sur la poitrine de la Sainte.

Ne varietur:	Permis d'imprimer, à Toulouse
Cambon, Vicaire-Général.	Le 11 pluviôse an XIII.
	Le maire par <i>Interim</i> ,
	Foulquier, signé.

[*Molinier*, (1895), 84-87]

16. Entry in Egidio Leondelicato, *Giardino Carmelitano*:  
 4. Santa Giovanna, & Anna della Città di Tolosa ambedue della Carmelitana Religione sacratissime Verginelle, lequali seguendo le pedate, e I vestigi dela gran Madre Dio Maria Vergine, meritarono esser sponse di Christo Signor nostro, & intrare con le loro lampade accese piene d'oglio delle sante virtù alle nozze perpetue del Cielo. [Leondelicato, Egidio, O.Carm., *Giardino Carmelitano*, (Palermo, 1600), pt. 4, 130, §4]
17. Discovery of the remains of Joan and their transfer to the cathedral: Documents relatifs à la démolition du Couvent des Grands-Carmes.  
 Notes sur le cercueil trouvé dans le couvent des Grands-Carmes, attribué à une sainte Toulousaine du nom de Jeanne.  
 L'an XIII et le 8 pluviôse, à 11 heures et demie du soir, nous Gilbert Jacques Itey, commissaire de police du 2<sup>e</sup> arrondissement de la ville de Toulouse, d'après l'invitation à nous faite par M. le maire *par intérim*, nous nous sommes transporté, assisté des sieurs Pierre Bernadet, inspecteur de police, d'Augustin Esquiron, Joseph Gré et Jean-Baptiste Second, préposé pour le police, - Guillaume Castagnier, Jean-Charles Delpont, et Frédéric Jean Castex, dit Bien-Aimé, Jean Rey, dit la Constance, sergents de commune, au local, où se tenait le bureau de la recette des impositions, où étant et y avant la présence des sieurs Henri Lassalle, Préserville, propriétaire, Jean Raymond, ingénieur, Jean-Joseph Quinquiri-d'Olive, propriétaire, Jean-Noël Mézamat, aussi propriétaire, tous les quatre membres de la fabrique de Saint-Étienne, nous leur avons présenté le cercueil, qui y avait été déposé le 5 du présent mois, et d'après les déclarations que nous ont faites les dits sieurs fabriciens, qui le reconnaissaient pour être le même dont la visite avait été faite le 6 du présent mois à 4 heures de relevé et qu'il était dans toute son intégrité, nous l'avons fait porter à l'église métropolitaine de Saint-Étienne, par les sieurs Jean Delpuch, culottier, François Bourrel, chapelier, Jean-Raymond Barousse, tailleur, Étienne Tournier, propriétaire, Pierre Carme, marchand épicier et Bernard Sempé, aussi marchand épicier, qui avaient été invités pour faire le transport, pendant lequel nous l'avons accompagné avec tous les préposés pour la police et sergents de commune précités; arrivés à l'heure de minuit à Saint-Étienne, nous avons remis sur la porte intérieure de la dite église, le cercueil, à monsieur Pierre Bernadet, curé et chanoine de Saint-Étienne, duquel cercueil le dit sieur Bernadet, curé, nous a fait son reçu par le présent procès-verbal, que nous avons dressé et signé en double original.

Nous,  
 M. Bernadet, curé,  
 Lassalle, Préserville, Quinquiri-d'Olive, Raymond, Mézamat,  
 Bernadet, inspecteur de police, Esquiron, Gré, et Second,  
 préposés pour la police, Delpech, Bourrel, Barousse, Tournier,  
 Carme, Sempé et les Sergents de commune, Castagnier, Delpont,  
 Castex et Rey.

Lecture préalablement faite. [*Molinier*, (1895), 88-100]

18. Booklet published to encourage devotion to Joan: early 1800's.  
**Fait intéressant arrivé à Toulouse dernièrement.**  
 Plusieurs ouvriers, étant à démolir l'église des Carmes, furent étonnés de trouver dans un des murs de la dite église, un tombeau; ils ont furent avertir les autorités et les principaux de la ville, qui en fit l'ouverture et reconnut que ce pouvait être une sainte; on la fit transporter à l'église métropolitain Saint-Étienne. On trouva sur sa poitrine un parchemin écrit depuis deux cents ans et un livre de prières et de cantiques, qu'elle avait habitude de réciter. Les principaux de la ville, le firent imprimer et donner à tous les fidèles catholiques et invitèrent toutes les personnes de dévotion de s'en munir, à l'honneur de JÉSUS-CHRIST et de sainte Jeanne et de réciter les trois oraisons, qui sont dans ce livre, pour les préserver de tout péché et fâcheux accident et cent jours d'Indulgences pour ceux qui porteront sur eux ce livre ou ces reliques, avec foi et dévotion, ou dans leurs maisons, à l'honneur de JÉSUS-CHRIST. [*Molinier*, (1895), 101-102]
19. The verses on Joan by the Countess de Laurencin-Beaufort in 1807:  
 Et l'on entend la pure voix  
 De sainte Jeanne de Toulouse;  
 Celle que Dieu prit pour épouse  
 Parle au nom de tous à la fois...  
 [*Recueil de l'Académie des jeux floraux*, (Toulouse, 1807) 177]
20. Entry in Abbé Salvan, *Histoire Générale de l'Eglise de Toulouse*:  
 Les anciennes chroniques rapportent qu'en l'année 1286 mourut à Toulouse, en odeur de sainteté, une fille d'illustre naissance nommée Jeanne, que l'on croit avoir appartenu à la maison comtale. Elle avait fondé un institut connu sous le nom de tiers-ordre de la Glorieuse Vierge Marie. Elle fut ensevelie dans la nouvelle église des Grands-Carmes, dans une chapelle dédiée à saint Martial. Nous ignorons quel est le tiers-ordre don't il est ici question. A la vérité, un monastère de cisterciennes s'établit à Toulouse sous le pontificat de Bertrand de l'Ille, au faubourg Saint-Cyprien. Jeanne aurait-elle été la fondatrice de ce nouvel institut? Nous parlerons, au seizième siècle, de l'invention du corps de cette sainte fille et du culte qui lui a été rendu. [M. l'Abbé Salvan, *Histoire Générale de l'Eglise de Toulouse*, (Toulouse, 1857), 3, 284].
21. The account of the rediscovery of the remains of Joan in 1875 by one of the workers:

En 1875, dit notre témoin, j'eus le bonheur de voir les reliques de la servante de Dieu.

Quand j'eus dit que c'étaient les reliques de la bienheureuse Jeanne de Toulouse, ma belle mère, qui avait alors 64 ou 65 ans, me raconta tout ce qu'elle savait par elle-même, et ce qu'elle avait appris par d'autres de ces reliques. Elle me parla longuement de leur translation des Carmes à la cathédrale. Elle avait tout appris de la bouche du sieur Monnac, serrurier de l'église métropolitaine, qui avait été élevé par le chapitre, après être né dans le clocher même. Le sieur Monnac lui avait dit qu'en 1805, on porta le corps de la servante de Dieu à Saint-Étienne; il fut placé momentanément dans la sacristie, alors existante, de la chapelle du Purgatoire (autrefois Notre-Dame des Brassiers). On transporta en même temps les reliques de sainte Colombe. Peu de temps après, les reliques de la servante de Dieu et de saint Colombe furent mises sous les dalles de la chapelle Saint-Vincent-de-Paul. Ma belle-mère se souvenait très bien avoir appris tout cela de la bouche du sieur Monnac.

...

En 1875, des travaux de réparation amenèrent l'enlèvement du parquet de la chapelle de Saint-Vincent-de-Paul. Pendant le déblaiement, une pierre s'affaissa et l'on se trouva en présence d'un caveau ouvert. Les ouvriers par crainte ou timidité refusèrent de descendre dans le caveau. Pour moi, je n'hésitai pas. Je vis un cerceuil tombant de vétusté et laissant apercevoir un corps couché. Il était étendu dans sa position naturelle, la jambe droite sur la jambe gauche, et on ne voyait pas qu'une attache, ou un autre moyen le fit tenir dans cette position. Je n'ai vu que les ossements. Je ne crois pas que les lambeaux de chair s'y trouvassent encore. Le corps était entier, sans un bras et une main (le bras droit et la main droite, je crois). On voyait encore de belles dents à la mâchoire inférieure et à la mâchoire supérieure. Les os étaient d'une blancheur éclatante. Il me semble qu'ils étaient ceux d'un corps d'une taille au-dessus de la moyenne. Le milieu du corps était recouvert d'une étoffe riche de soie brodée sur fond bleu. Je crois pouvoir affirmer, que cette étoffe était ancienne, certainement antérieure à 1805.

De suite, j'allai avertir M.l'abbé Reulet, sacristain et trésorier de l'église Saint-Étienne. Nous descendîmes ensemble dans le caveau, et il ne put s'empêcher de reconnaître l'état étonnant de conservation de ce corps. Le lendemain, je redescendis dans le caveau, je vis à côté de la tête une fiole et j'allai avertir de nouveau l'abbé Reulet, qui l'emporta, l'ouvrit et en présence du chapitre, lut, dans la sacristie de l'église métropolitaine, le document qu'elle contenait. On dressa un procès-verbal, qui fut signé par les chanoines présents, mis dans la fiole et on remplaça la fiole à côté de la tête de la servante de Dieu.

Aussitôt on fit faire une caisse en chêne de trois centimètres d'épaisseur, à deux compartiments. C'est une sorte de carré long. Le compartiment de droite, fut destiné au corps de la servante de Dieu, Jeanne de

Toulouse, car, après la lecture des documents se trouvant dans la fiole, on me dit que c'étaient là ses reliques. J'eus le bonheur d'être chargé par M. l'abbé Reulet, sacristain, de recueillir les ossements, pour les placer dans cette nouvelle caisse et parce que cette nouvelle caisse était loin d'être grande comme la première, les ossements furent mis les uns sur les autres et non dans leur position naturelle. Ils furent enveloppés dans cette riche étoffe, qui les recouvrait déjà. La première caisse ne fut pas toutefois enlevée du caveau. Les débris et la poussière du corps y restèrent et y sont encore. J'ai fait tout cela en présence et par les ordres du regretté M. Reulet et dans le caveau même. [*Molinier*, (1895), 109-111]

22. Letter of the Carmelite Prior General Galli:  
Eminentissime Prince,

Sachant le saint zèle, dont Votre Domination Eminentissime est animée et connaissant l'efficacité de vos efforts, en tout ce qui concerne la gloire de Dieu et le salut des âmes, n'ignorant pas aussi moi-même combien des fidèles sont édifiés, la piété ranimée et notre Mère la Sainte Église exaltée, si on rappelle la mémoire des saintes âmes, spécialement celles dont les vertus ont été le plus éclatantes, ces âmes ayant été comblées des dons extraordinaires de la grâce, ayant mené une vie vraiment illustre de pureté, couronnée d'une précieuse mort devant le Seigneur, je me suis empressé d'adresser à votre Domination Eminentissime de très humbles supplications, pour engager à s'occuper d'une oeuvre, qui sera pleine d'honneur pour Dieu, de consolation pour l'Église et de profit pour le bien spirituel du peuple chrétien.

J'ai appris en effet, que dans votre insigne église cathédrale, repose, parmi d'autres reliques, le corps vénérable de la bienheureuse Jeanne de Toulouse, religieuse célèbre de l'Ordre des Frères de la bienheureuse Vierge Marie de Mont-Carmel, tellement remarquable par la bonne odeur de ses vertus et de sa sainteté, que son souvenir et la vénération des fidèles ont persévéré jusqu'à nos jours.

De nombreux et sérieux documents, des peintures, des images gravées avec les signes de la sainteté, afin de favoriser la piété, de dévotes oraisons, des relations des auteurs les plus graves et des actes de culte souvent répétés de la part des évêques et de plusieurs personnages ecclésiastiques, en sont une preuve incontestable.

C'est pourquoi, je supplie Votre Domination Eminentissime de vouloir bien pour l'édification du peuple chrétien et la gloire de l'Église, élever avec la solennité requise le saint corps de la vierge Jeanne de l'humble tombe, où il repose depuis la triste et trop célèbre révolution de 1793 et le placer dans un lieu plus décent. Il est l'honneur de l'église de Toulouse et de l'Ordre du Carmel. Cette fonction solennelle réveillera la piété et la dévotion des fidèles, les âmes en recevront un grand fruit spirituel et il sera plus facile d'obtenir du Saint-Siège, le suprême jugement de confirmation du culte, qui lui a été rendu *de temps immémorial*, pour la

plus grande gloire de Dieu, si admirable dans sa bienheureuse servante.

Je suis fermement persuadé que Votre Eminence Révérendissime accueillera avec bonheur mes très humbles prières et s'empressera de célébrer cette élévation, vous remerciant par avance de votre précieux concours, en mon nom et au nom des Frères et des Soeurs de tout l'Ordre du Carmel, au gouvernement duquel je suis préposé, quoique indigne.

Et comme marque de mon respect et de ma profonde estime, je baise la pourpre sacrée de Votre Eminence Révérendissime et je demande à Dieu par l'intercession de la bienheureuse Vierge Marie, patronne du Carmel, qu'il vous comble de ses faveurs, pendant de nombreuses années.

Heureux de me dire de Votre Domination Eminentissime et Révérendissime,

Monseigneur Julien-Félix-Florian Desprez, cardinal archevêque de Toulouse,

De Rome, du couvent de Sainte-Marie Transpontine,

Le 15 décembre 1890,

Le très humble serviteur en Notre-Seigneur,

F. Louis-Marie Galli,

Prieur général et postulateur général des causes des serviteurs de Dieu, de tout l'Ordre du Carmel.

[*Molinier*, (1895), 116-119]

23. Letter of the Archbishop of Toulouse reviving the cult of blessed Joan, 4 Sept. 1891:

Nous, Julien-Florian-Félix, cardinal Desprez, par la miséricorde de Dieu et la grâce du Saint-Siège apostolique, archevêque de Toulouse et de Narbonne, etc. etc., à tous ceux qui liront ces lettres, salut dans le Seigneur.

Parmi les Saints qui ont illustré notre église de Toulouse, vers le milieu du treizième siècle, la bienheureuse Jeanne, appelée de Toulouse, Religieuse de l'Ordre du Carmel, brilla d'un éclat non pareil. Pendant sa vie, elle n'eut qu'une pensée, procurer la gloire de Dieu et le salut des âmes, cultiver toutes les vertus chrétiennes et par dessus les autres la virginité. Dieu la combla de ses dons. C'est pourquoi à la fin du quinzième du siècle, elle mérita d'être comptée au nombre des protecteurs de la cité; ses sacrés ossements furent placés parmi les reliques d'autre Saints et ses images exposées à la vénération des fidèles. Or, ce culte religieux et public persévéra heureusement, avec l'approbation et les encouragements des évêques nos prédécesseurs jusqu'au temps où l'église des Religieux Frères du Mont-Carmel de l'antique observance, ayant été d'abord arrachée au culte catholique et enfin complètement détruite, l'impiété essaya d'abolir les honneurs dus à la sainte soeur Jeanne.

Quant à nous, placé, malgré notre indignité, par la divine Providence, à la tête de l'église de Toulouse, nous ne pouvons permettre que la mémoire d'une vierge si vénérable périsse, qu'elle soit privée des

honneurs qui lui sont dus, ni que les fidèles confiés à notre sollicitude pastorale ne soient plus sous son patronage.

C'est pourquoi, tant à cause de notre respect et dévotion envers cette bienheureuse vierge qu'à cause de bien spirituel de notre peuple, après avoir consulté nos vénérables frères, les chanoines de notre église métropolitaine, heureux de satisfaire les pieux désirs du Révérendissime Père Louis-Marie Galli, prieur général de tout l'Ordre des Carmes et des Religieuses Carmélites de notre ville de Toulouse, nous statuons, ordonnons et commandons ce qui suit:

Article premier, - Une relique de la sainte servante de Dieu Jeanne de Toulouse, ou son image vénérable, sera placée dans la chapelle des Religieuses Carmélites de Toulouse, dédiée à Notre-Dame de Mont-Carmel et y demeurera exposée à la vénération des fidèles.

Article 2. - Pour réparer l'injure faite à la Bienheureuse par la violation et la destruction de l'église des Carmes de l'antique observance, de Toulouse, dont laquelle son corps sacré fut entouré de *temps immémorial* de la vénération des fidèles, nous voulons qu'on célèbre devant sa relique ou son image les 22, 23 et 24 septembre un *Triduum* de prières avec le chant de l'antienne, du verset et de l'oraison autrefois en usage dans l'ancienne église des Carmes de Toulouse, suivies de la bénédiction du Très-Saint-Sacrement.

Article 3. - Pour favoriser la piété des fidèles, nous accordons 100 jours d'indulgence à tous ceux qui assisteront aux prières prescrites.

Donne à Toulouse, le 4 septembre de l'année 1891.

✠ Flor. Card. Desprez,  
Arch. De Toulouse.

[*Molinier*, (1895), 122-125]

#### 24. Miracles reported during the canonisation process:

[1] Le premier Carmel de France, visité par la Sainte a été celui d'Abberville.

Une religieuse de ce monastère, âgée de 35 ans, était réduite à un état de faiblesse extrême. Elle ne pouvait se mouvoir. On fit une neuvaine à sainte Jeanne. Dès le fit le neuvième jour, la malade put marcher. On en fit une seconde, après laquelle elle se trouva plus forte. A la fin de la troisième, elle était complètement guérie.

Cette personne d'un tempérament frêle et délicat est toujours très faible, mais le mieux persévère.

Ceci se passait au mois d'avril 1892.

[2] Le 7 mai de la même année on nous écrivait du Carmel d'Agen.

"Nous vous annonçons la guérison de la chère malade, que nous avions recommandée à vos prières.

Ce merveilleux prodige s'est opérée sous nos yeux.

Sainte Jeanne de Toulouse a guéri radicalement notre chère Soeur novice-professe du Carmel, âgée de 34 ans.

La guérison a eu lieu instantément, le second jour de la neuvaine à sainte Jeanne de Toulouse, mardi 3 mai, fête de l'Invention de la sainte Croix, à l'heure de midi.

Le foie était sérieusement et même très gravement atteint le coeur l'était aussi, mais ne donnait pas autant d'inquiétude.

Ce qui augmentait de beaucoup la gravité de son état, c'était une maladie d'estomac, qui la réduisait à une extrême faiblesse, ne lui permettant pas de prendre aucune nourriture, ni même de boire quelques cuillerées de liquide sans éprouver des souffrances telles, que son mal en devenait toujours plus grand.

A l'arrivée de la précieuse relique de la Sainte, lundi 2 mai, je me sentis fortement pressée (s'est la T. R. Mère Prieure qui écrit) de la porter à la malade et de la lui laisser pendant la neuvaine que nous commençâmes sans retard.

Ce même jour, le médecin parut plus préoccupé que jamais, car la langue de notre chère malade *était noir*; il n'y avait plus espoir de guérison et notre bon docteur se retira, comme s'il n'eût pas dû retrouver en vie notre pauvre malade!

Nous commençâmes une neuvaine solennelle en communauté. La précieuse et si chère relique fut mise dans une châsse et portée en procession à l'infirmerie de la malades, où un autel été dressé pour la circonstance.

Et c'est le *lendemain à midi* que notre bonne Soeur sentit subitement son mal disparaître. Elle prit *sur-le-champ* un repas assez copieux, pendant lequel elle s'écriait par intervalles: 'je suis guérie'. L'infirmière la contemplait et l'observait avec le plus grand étonnement, car l'appétit qui était inconnu à la malade depuis si longtemps, est revenue à l'heure même. Une insomnie de plusieurs mois a fait place à un profond sommeil. Toutes les forces sont revenues à notre chère Soeur. Le lendemain, mercredi, elle a assisté à la sainte messe, y a communiqué et, le même jour, s'est mise au travail, est descendue au jardin d'un pas ferme et assuré, comme si jamais elle n'eût été souffrante. Elle est allée joindre les Soeurs occupées au soin matériel de la maison et les a toutes embrassées. On peut juger de l'impression générale: l'émotion gagnait tous les coeurs: les yeux étaient pleins des larmes. Cette grâce a apporté à toute la communauté un joie qu'il serait difficile d'exprimer.

Nous avons eu le bonheur de revoir notre chère Soeur parmi nous, nous allons la faire chanter au chœur aujourd'hui même en lui faisant l'honneur d'*officier*.

Dans trois jours seulement, se terminera la neuvaine."

[3] Une autre malade, guérie en même temps, est de Châtillon (Deux-Sèvres), elle se nomme Zoé Richard, femme Turpault, elle est âgée de 67 ans. Elle a été guérie d'une congestion pulmonaire compliquée d'une maladie de coeur habituelle.



Le médecin trouvait son état très grave, et en effet, la malade était si abattue, que ce ne fut qu'à grand'peine, qu'elle put se confesser et recevoir le Saint-Viatique. Dans la nuit du samedi au dimanche, on la crut perdue et on lui donna l'Extrême-Onction. Cependant le jour étant venu, on reçut l'eau où avait trempé la relique de sainte Jeanne (au Carmel de Lectoure), on en fit prendre aussitôt à la malade, qui de ce moment se trouva mieux. Inutile de dire que dans la communauté de Lectoure on priaît sainte Jeanne à son intention, car la pauvre malade est la mère d'une Soeur de ce monastère. On a continué à lui donner tous les jours quelques gouttes de cette eau, et peu à peu ses forces sont revenues; elle remercie maintenant sainte Jeanne de Toulouse, à qui elle attribue sa guérison. [*Molinier*, (1895), 146-149, 153-154]

25. Pontifical Decree declaring the beatification of Joan of Toulouse: Joanna Tolosana, ineunte saeculo XIII nobili genere nata, a pueritia, pietate, obedientia, honestate ac suavitate morum, optima de se portendebat. Adolescentula, nihil satius erat quam Christi fideles et praesertim religiosos eo tempore praeclara virtute illustres, sibi in exemplum proponere; ac terrenis divitiis, mundique illecebris abjectis, se totam Deo, uti humilem ancillam, dicare. Hinc quum Fratres a Monte Carmelo a Palestina circa annum 1240 Tolosam advenissent, ibique sedem posuissent; cumque S. Simon Stock Carmelitarum Generalis, Burdigalam petens, per eam civitatem anno circiter 1265 transiisset, Joanna, occasione statim arrepta, habitum Ordinis Carmelitani postulavit, receptique ab ipso Generali apud quem etiam votum castitatis emisit. Paterna in domo manens quotidie ejusdem Ordinis Ecclesiam vicinam adibat, ut Missae sacrificio interesset; ibique divinis Sacramentis frequenter reficiebatur et omnia devotionis officia libentissime peragebat. Integrae S. Alberti regulae observantissima, prima tertiaria Carmelitici Ordinis ac sedula institutrix habita fuit. Poenitentiae et caritatis amantissima, utramque sociabat dum in suo corpore mortificationem Christi exhibens, quod vitae commoditati jucunditatieque subripiabat, in miseros inopia vel aegritudine laborantes sublevandos erogabat. Neque tantum corporum, sed animarum praecipue sollicita, erga pauperes ac peccatores spiritualia misericordiae opera impense exercebat. JESUS cruci suffixi imaginem uti librum perlegere ac meditari, eamque manu gerere, saepe osculari, lacrymisque irrorare in deliciis habuit. Tandem virtutum et meritorum decore cumulata pie obiit in Domino die 31 Martii 1286, Ejusque corpus in Ecclesia Carmelitarum Tolosae inhumatum est. Ad Joannae sepulchrum fama sanctitatis perducti statim convenerunt concives et peregrini, ut ipsius opem apud Deum implorarent et religioso cultu sacras exuvias venerarentur. Quum vero cultum immemorabilem, publicum et ecclesiasticum per multa documenta tum ante tum intra Urbaniani saeculi ambitum exarata, ac nuperrime in medium probata apprime comprobent, judex a cl. me. Card. Juliano-Floriana-Felice Desprez,

Archiepiscopo Tolosano specialiter deputatus, de hujusmodi cultu ab immemorabili tempore praestito, id est ante annum 1534, numquam interrupto et ad hunc diem jugiter continuato Famulae Dei Joannae a Tolosa, sententiam affirmativam pronunciavit. Quapropter, instante cl. me. Eodem Cardinali, una cum R<sup>mo</sup> P. Aloisio Galli, Priori Generali Ordinis, communitibus Carmeliticis ac pluribus Galliae Episcopis, E<sup>mus</sup> et R<sup>mus</sup> D<sup>us</sup> Card. Vincentius Vannutelli, causae Ponens in Ordinariis Sacrae Rituum Congregationis Comitibus, subsignata die ad Vaticanum coadunatis, sequens dubium discutiendum proposuit, nimirum: “*An sententia lata iudicis delegati a cl. me. Cardinali Archiepiscopo Tolosano super cultu ab immemorabili tempore praestito praefatae Dei Famulae, seu super casu excepto a Decretis S. m. Urbani Papae VIII, sit confirmanda in casu et ad effectum de quo agitur?*” E<sup>mi</sup> et R<sup>mi</sup> Patres Sacris tuendis Ritibus praepositi, omnibus accurate perpensis et audito voce et scripto R.P.D. Augustino Caprara Sanctae Fidei Promotore, rescribendum censuerunt: affirmative, seu sententiam esse confirmandam. Die 29 Januarii 1895.

Facta postmodum de his per me infrascriptum Cardinalem Sacrae Rituum Congregationi Praefectum Sanctissimo Domino Nostro Leoni XIII relatione, Sanctitas Sua Rescriptum ejusdem Sacrae Congregationis ratum habuit et confirmavit, die 11 Februarii eodem anno.

Locus ✠ Sigilli

Cajetanus Card<sup>lis</sup> Aloisi-Masella,  
S. R. C. Praefectus.

A. Tripepi, Secretarius.

[*Molinier*, (1895), 188-191]

26. Comments of Fr Benedict Zimmerman, O.D.C.:

Maxima erat difficultas circa acta et gesta Johannaе cujus pauci e nostris scriptoribus memorantur.

...

Incertain esse quo tempore Johanna praedicta vixerit, probabilius tamen saeculo decimo quarto exeunte vel etiam saeculo decimo quinto ineunte; proinde legenda de suscepta habita e manibus S. Simonis Stock ac de instituta confraternitate necnon cetera omnia caute recipienda sunt. [*Zimmerman*, (1907), 369, 373]

27. Bequests in the will of Arnaud d'Avignonet, merchant of Toulouse:

“... À l'église du couvent de Notre-Dame du Mont-Carmel, trois deniers de Toulouse;

“À l'hôpital Saint-Eutrope du couvent du Mont-Carmel, trois deniers de Toulouse;

“À la soeur Jeanne, recluse du couvent du Carmel de Toulouse, trois deniers de Toulouse.”

...

“Item, posuerunt et miserunt modo supradicto in soco ecclesie conventus Beate Marie de Monte Carmeli, tres denarios Tol.

“Et in theca hospitalis Sancti Eu[t]ropii dicti conventus de Monte Carmeli, alios tres denarios Tol.

“Item solverunt et tradiderunt realiter et de facto sorori Johanne recluse conventus Carmeli Tholose, tres denarios Tol.” [*Douais*, 38, 51].

28. Comments of Dr Graciette on the age and size of Joan:  
L'examen des diverses parties du crâne, dents molaires, sutures de la boîte osseuse, font présumer un âge assez avancé, d'au moins 70 ans.

...

Les données anthropométriques, ou mesures de la charpente osseuse, permettent d'assurer que la taille de la Sainte était approximativement de 1 mètre 60 centimètres. [*Molinier*, (1895), 175-176]

29. Prayer at the entrance to the chapel of Saint Joan

- Vota ad eodem: Ave inclita et sancta soror Johanna,  
Cuius corpus cernitur in hac capella,  
Te rogamus miserorum suscipe vota,  
Et languentium audito suspiria,  
Deprecantiumque tuo munere [Joanna]  
Per tua ineffabilia merita,  
Fac ut collocemur in celesti gloria,  
Tecumque Deum laudantes in secula.

V. Ora pro nobis, beata Johanna.

- Oratio: Omnipotens sempiternus Deus, qui sanctorum et electorum tuorum multipharie multisque modis gloriosa merita demonstras ac ostendis, concede nobis famulis tuis, ut interveniente pro nobis beata sorore Johanna, qui in sancta religione Carmelitarum tibi meruit famulari, et nos quoque iugiter tibi famulamur, nostraque peticio te donante eius intercessione, tibi sit accepta, et tuo sanctissimo numine sit perfusa. Per Dominum nostrum etc. [*Harley 1819*, fo. 89v]

30. Prayers which it is believed that Joan herself used:

**Prière à Jesus-Christ:**

Mon Seigneur et mon Dieu, qui m'avez appelé par votre seule miséricorde et bonté, à la véritable Religion, faites que je vous écoute; vous me parlez par vos saint prophètes et par vos apôtres: et qu'après avoir conçu les vérités que vous m'enseignes, je soumette mon esprit et j'ouvre mon coeur, pour en faire la règle de ma vie et que je puisse dire, plus de coeur que de bouche: Seigneur, nous ferons tout ce que vous commandez et nous obéirons à votre sainte loi, vous qui vivez et régnés dans tous les siècle des siècles. Ainsi soit-il.

**Oraison pour adorer les très saint Sacrement de l'autel:**

Mon Dieu et mon adorable JESUS, vrai Dieu et vrai homme, digne victime du Très-Haut, pain vivant et source de vie éternelle, je vous adore de tout mon coeur dans ce divin Sacrement, avec dessein de réparer toutes les irrévérences, les profanations et les impiétés, qui ont été commises contre vous dans ce redoutable Mystère, je me prosterne devant votre adorable Majesté, pour vous y adorer présentement, au lieu

de tous ceux qui ne vous y ont jamais rendu aucun devoir, et qui peut-être seront si malheureux de ne vous y en rendre jamais, comme les hérétiques, les athées, les blasphémateurs, les magiciens, les idolâtres, les juifs, et tous les infidèles. Je souhaiterais, mon Dieu, pouvoir vous donner autant de gloire, qu'ils vous y rendaient leurs respects et reconnaissances. Je voudrais pouvoir recueillir dans ma foi, dans mon amour et dans le sacrifice de mon cœur, tout ce qu'ils auraient été capables de vous rendre d'honneur, d'amour et de gloire dans l'étendue de tous les siècles. Je désire de même, de toute l'ardeur de mon âme, de pouvoir vous donner autant de bénédictions et de louanges, que les damnés vomiront d'injures contre vous pendant la durée de leurs supplices. Et pour sanctifier cette adoration et vous la rendre agréable, je l'unis, ô mon adorable Sauveur! À toutes celles de votre Église universelle du ciel et de la terre. Ainsi soit-il.

**Oraison à la sainte Vierge, pour les âmes du Purgatoire:**

Marie, ayez pitié de ceux qui languissent dans le purgatoire et qui seront purifiés par le feu et qui souffrent de rudes tourments: Marie, vous êtes la fontaine qui lavez les taches de tout le monde et qui ne refusez personne, tendez la main à ceux qui souffrent continuellement: Marie, les âmes des morts désirant être délivrées pour jouir avec vous les délices éternelles, invoquent votre secours: Marie qui êtes la clef qui ouvre le ciel, secourez les malheureux qui souffrent et délivrez-les de leur prison: Marie, qui êtes le modèle et la règle des fidèles, secourez ceux qui espèrent en vous et priez continuellement votre Fils pour le salut des morts. Ainsi soit-il. [*Molinier*, (1895), 102-105]

31. Bale's own prayer to Joan of Toulouse:

*Votum Balei ad beatam Johannam virginem.*

Virgo Tholosana quam prenutrivit in urbe

Carmelus, sceleri propiciare meo.

Fac placeam Christo, fac me servire tonanti,

Nec pereat tempus maxima dona Dei.

Proficiam scriptis, studio quoque relligione,

Et meritis vite, diva Johanna fave. [*Harley 1819*, fo. 144v].

**APPENDIX B: Images of Joan of Toulouse**

1. Whilst in the Low Countries in 1523-1524, the Carmelite John Bale preserves a reference to a portrait of Joan being in the second line of a "Vine of Carmel" painting or window (which contained pictures of Carmelite saints as branches on a tree), in Bruges, which was painted sometime after 1462. [*Bodley 73*, fo. 9v].

2. Also, whilst in the Low Countries, Bale has a reference to another picture of Joan: "Saint Joan of Toulouse, with her eyes in her hand" but where he saw this is unclear. [*Bodley 73*, fo. 38].
3. Bale's first line in his notebook after arriving in Toulouse in 1526 is: "An image of saint Joan of Toulouse is depicted with a star on her breast, a palm in her right hand and a book in her left, etc." This would appear to be from a window (or a painting) of a "Vine of Carmel". There is a reference to this Vine of Carmel in other records of the Toulouse house. [*Harley 1819*, fo. 89v].
4. There is another note recorded by Bale whilst in Toulouse which reads: "In a Carmelite tree in Toulouse: pope Benedict, the patriarch Peter, cardinal John, Angelus, Theodore, the virgin Joan, Simon, Berthold, Elijah and Elisha, Cyril ..." Probably a second more complete note on the picture in (3) above. [*Harley 1819*, fo. 99v]. The other saints listed are:
  - a. Pope Benedict XII (1334-1342), he was well disposed towards the Order but not a member;
  - b. The Patriarch Peter, i.e. Pierre de Casa (de Maison), prior general and then patriarch of Jerusalem. He had a reputation for holiness but was never canonised.
  - c. Cardinal John (not traced: probably refers to the legendary brother of St Angelus who, it is claimed, became the patriarch of Jerusalem in 13<sup>th</sup> cent.)
  - d. Saint Angelus: an early Carmelite saint, martyred in Sicily in 13<sup>th</sup> century.
  - e. Saint Theodore: German layman who went on pilgrimage to Rome where it is said he worked many miracles. He remained in Italy, staying in Florence and Sienna and then Venice where he died c. 1379.
  - f. Saint Simon, i.e. Simon Stock, prior general from c1258-1265 & buried in Bordeaux.
  - g. Berthold, legendary first prior on Mount Carmel after arrival of Crusaders.
  - h. Elijah and Elisha, the Old Testament prophets and legendary founders of the Carmelite Order.
  - i. Cyril, legendary third prior on Mount Carmel.
5. The earliest surviving portrait of Joan is a fresco in the Carmelite house in San Felice del Benaco, situated beside Lake Garda in northern Italy. This fresco dates from c1472 when the church was taken over by the Carmelites of the Mantuan Reform. This fresco is formed by an image of the Virgin Mary with a line of roundels down each side, containing images of Carmelite saints. Joan is

portrayed wearing the habit and white veil of a member of the Carmelite Third Order. [fig. 1]

6. There is an engraving of the Virgin Mary with St Angelus and Blessed Joan, before the Sanctorale, in an early Breviary printed in Paris (1517).
7. An engraving was made about 1620, at the request of Gaspard Rinkens, prior of the Discalced Carmelite house in Antwerp, which represents her dressed in the Carmelite habit, gazing at the crucifix which she holds in her hands.
8. There is a painting of Joan by an unknown artist in Toulouse cathedral which shows Joan holding a lily in one hand and a book in the other. Wikipedia Commons has an image of this picture by an unattributed photographer. [fig. 2]. The same portrait is found in a large altarpiece in the Carmelite church, Corduba, Spain, in which the centrepiece features the Ascension of Elijah. This was painted in 1658 by Juan de Valdés Leal (1622-1690). One of the lower panels contains the same portrait of Joan together with another of St Apollonia. [fig. 3].
9. There was a tableau, containing a portrait of Joan in the Carmel in Liège. This portrait was later used as the frontispiece for the brochure written by Fr. Athanase OCD and printed in Toulouse in 1877. [*Molinier*, (1895), 113].
10. Around 1877, there appeared in Bruges a painting which showed Joan standing between the cathedral and the bridge in Toulouse, her head surrounded by a gold halo, crushing under her feet the world and all its pleasures, and holding in her hands a lily and a cross. [*Molinier*, (1895), 113].
11. There is a portrait of the Blessed Joan, painted by an unknown artist in the early 1900's in the Carmelite Centro Internazionale di Sant'Alberto (CISA) in Rome. [fig. 4]  
**Note:** Some internet sites and printed accounts contain a picture claimed to be of Joan which is in CISA. This portrays Joan writing in a book in front of a crucifix and gazing heavenwards. In fact, this is a picture of St Teresa of Avila and not Joan of Toulouse. [This picture, and the portrait of Joan above, come from a set of images of all the art works in CISA taken by the present writer under the direction of the archivist, the late Fr Emanuele Boaga, O.Carm.].
12. There is a picture of Blessed Joan among a tableau of Carmelite saints in the old chapel of Stella Maris, the Discalced Carmelite House on Mount Carmel, Israel. [fig. 5]

13. A picture of the reliquary which was made for the remains on Blessed Joan during the process for her canonisation and printed in *Molinier*, (1895), 163. [fig. 6]
14. In the Wikipedia entry on Joan, there is a picture of the chapel of St Vincent de Paul in the Cathedral of Saint-Étienne in Toulouse where her remains now lie. The reliquary can be seen in the niche on the left side of the altar. [Photo taken on 15 August 2011 by Abxbay]. [fig. 7].

**Notes:**

- a. It is interesting to note that most of the portraits of blessed Joan are based on the assumption that she lived in the 13<sup>th</sup> century. In all these portraits, Joan is shown wearing a white cloak, but, the Carmelite Order did not adopt the white cloak until 1287 and so, as it was believed that she had died in 1286, she should be shown wearing the striped cloak which was worn by the original hermits on Mount Carmel.
- b. All photos are by the present writer unless otherwise noted.

**Abbreviations:**

(A ...)	Document printed in Appendix A in its Latin or French original
<i>ACG</i>	<i>Archivium Capitulorum Generalium</i>
<i>Bodley 73</i>	Bodleian Library, Oxford University: MS Bodley 73
<i>Harley 1819</i>	British Library, London: MS Harley 1819.
<i>Harley 3838</i>	British Library, London: MS Harley 3838.
<i>Selden supra 41</i>	Bodleian Library, Oxford University: MS Selden supra 41

**Bibliography:**

- ALEGRE DE CASANATE, MARCO ANTONIO, O.CARM., *Paradisus Carmelitici Decoris in quo archetypicae religionis magni patris Heliae prophetae origo...*, (Lyons, 1639), 667 pp. & extensive indices.
- ARDUINO, FABIO, *Beata Giovanna di Tolosa*, (2007), [www.santiebeati.it](http://www.santiebeati.it)
- BOSTIUS, ARNOLD, O.CARM., *De Patronatu et Patrocinio Beate Virginis Marie...*, (written 1479).  
Full text copies:  
(a) Cologne, Stadtarchiv, Ms. W 203, fos. 195-301, (copied by Wigand Giessen, c.1490)

- (b) Bodl. Libr., MS. Selden supra 41, fos. 221-315, (copied by John Bale in 1527)  
 Printed shortened version:
- DANIEL A VIRGINE MARIA, O.CARM., *Speculum Carmelitanum* (1680) 375B-430B.
- CATENA, CLAUDIO, O.CARM., *Le Carmelitane. Storia e Spiritualità*, (Rome: Institutum Carmelitanum, 1969), 1-3, 92, 147, 373, 409 & Tav. XI (facing 238).
- CURRIFEX, JOHANNES, *Tractatulus fratris Johannis Currificis conventus Spirensis in provincia inferioris Alemanie de quibusdam sanctis viris et feminis ordinis Carmelitarum; edidit circa annum Domini millesimum .cccc<sup>m</sup>. decimum et impressum etc.* (Speyer, 1510).
- DANIEL A VIRGINE MARIA, O.CARM. *Speculum Carmelitanum sive Historia Eliani Ordinis Fratrum Beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmelo...*, (Antwerp, 1680), 2 vols.
- DOUAIS, CÉLESTIN, *Des Fortunes Commenciales à Toulouse et de la Topographie des Églises et Maisons Religieuses de Toulouse d'après Deux Testaments (xiii<sup>e</sup>-xv<sup>e</sup> siècle)*, Société Archéologique du Midi de la France, 15 (1894), 25-38.
- JACKSON-HOLZBERG, C., *Zwei Literaturgeschichten des Karmelitenordens*, (Erlangen, 1981).
- MACARY, SYLVAIN, *Étude sur l'origine et la propagation de l'imprimerie à Toulouse au XV<sup>e</sup> siècle*, (Paris, 1898).
- MOLINIER, L'ABBÉ BAURENS DE, *Histoire de la Vie et du Culte de Ste. Jeanne de Toulouse, Vierge, Religieuse, Professe Carmélite de l'ancienne observance*, (Toulouse, 1895), 195pp.
- MUNDY, JOHN HINE, *Studies in the Ecclesiastical and Social History of Toulouse in the Age of the Cathars*, (Routledge, 2016).
- OUDEWATER, JOHANNES [Palaeonydorus], *Joannis paleonydori batavi Carmelitani trimerestus anaphoricus de principio et processu ordinis carmelitici: quam laborose nuper in lucem editus*, (Mainz, 1497).
- OUDEWATER, JOHANNES, [Palaeonydorus], *Antiquitatis et Sanctimoniae Eremitarum Montis Carmeli. Liber in tres partes digestus*, (1570)
- S. CONGREGATIO SS. RITUUM, *Tolosana, Confirmationis cultus ab immemorabili tempore praestiti famulae Dei Joannae a Tolosa, olim moniali Carmelitarum...*, *beatae seu sanctae nuncupatae*, (Rome, 1894).
- PANETIUS, BAPTISTA, *Sermones declamatorii doctissimi viri Fratris baptiste panetii ferrariensis sacre theologie professoris*, (Bologna, 1506), fos. 271.
- SMET, JOACHIM, O.CARM., *Giovanna di Tolosa*, in. LUDOVICO SAGGI,



- O.CARM. ED., *Santi del Carmelo* (Rome: Edizioni Carmelitane, 1972), 222-223: (An English translation, *The Saints of Carmel* was published in 1975 and, more recently, the translated entry for Joan has appeared on the website of the American Carmelite Province of the Most Pure Heart of Mary ([www.carmelnet.org](http://www.carmelnet.org)).
- SMET, JOACHIM, O.CARM., *Cloistered Carmel*, (Rome: Edizioni Carmelitane, 1987) pp. 164.
- STARING, ADRIAN, O.CARM., "The Miracles of Toulouse", *Carmelus*, 38:1 (Rome, 1991), 128-154.
- [TRENQUA, ARNAUD], *Chronique*, Latin text printed in *Molinier* (1895), 176-179 pp.
- WESSELS, GABRIEL, O.CARM., *De beata Ioanna Tholosana et de reclusis seu inclusis ac de 2° et 3° Ordine nostro*, in: *Analecta Ordinis Carmelitarum*, 3 (1914-1916), 246-250, 259-266, 342-345.
- XIBERTA, BARTOLOMEO, O.CARM., *De Visione S. Simonis Stock*, (Rome, 1950).
- ZIMMERMAN, BENEDETTO M., O.D.C., *De B. Johanna Tolosana*, in: *idem*, *Monumenta Historica Carmelitana*, (Lérins, 1907), 369-373.



Figure 1: Picture of Joan in Carmelite Church San Felice



Figure 2: Painting of Joan in Toulouse cathedral



Figure 3: Blessed Joan & St Appolinaris, Corduba altarpiece



Figure 4: Painting by an unknown artist of Blessed Joan of Toulouse in C.I.S.A., Rome



Figure 5: Blessed Joan with other saints in the old chapel. Stella Maris, Mount Carmel



Figure 6: Reliquary for Remains of Blessed Joan



Figure 7: Chapel of St Francis de Sales in Toulouse Cathedral. The reliquary of Blessed Joan can be seen in the niche on the left hand side of the altar

FILIPPO LIPPI E L'ARTE CRISTIANA.  
ALCUNE RIFLESSIONI IN OCCASIONE DEL SESTO CENTENARIO  
DELLA SUA PRONUNCIA DEI VOTI NELL'ORDINE DEL CARMELO  
(1421-2021)<sup>1</sup>

LYDIA SALVIUCCI INSOLERA

La ricorrenza del sesto centenario della pronuncia dei voti del pittore rinascimentale Filippo Lippi nell'Ordine del Carmelo (1421-2021) offre l'occasione per qualche ulteriore riflessione sul rapporto tra l'attività artistica di Lippi e i contenuti sacri nelle sue opere d'arte.

Al 18 giugno del 1421 è documentata la professione dei voti di Lippi: egli, infatti, "dallo stato di oblatò passò a quello di professò"<sup>2</sup>. L'appartenenza al Carmelo viene testimoniata da Lippi in una delle sue prime opere: l'affresco molto suggestivo raffigurante *La mitigazione della Regola carmelitana* nel chiostro del convento del Carmine a Firenze, dipinto nel 1432ca.. L'episodio narrato si dovrebbe riferire alla mitigazione della regola concessa da Eugenio IV con bolla papale nel 1432ca., dove tra l'altro si permette ai frati di sostare fuori dal convento, come si vede nell'affresco sopra citato. Il frammento pittorico emerso verso la fine del XIX secolo dimostra le capacità stilistiche di Lippi nel riuscire a raffigurare con scioltezza espressiva un momento di vita dei frati all'interno della narrazione storica. Il paesaggio tratteggiato con degli alberelli evidenzia con efficacia l'importanza attribuita alla realtà circostante naturalistica, che fa parte delle scelte spirituali dei Carmelitani. "La mancanza totale delle figure in primo piano, dove dovevano comparire il papa e i dignitari carmelitani, non può autorizzare a presumere in quelle figure un trattamento diverso

---

<sup>1</sup> Questo articolo presenta delle aggiunte e varianti rispetto a quello in spagnolo *Filippo Lippi (1406-1469), pintor carmelita*, di prossima pubblicazione.

<sup>2</sup> GIOVANNI GROSSO O.CARM., voce *Filippo Lippi*, in: *Dizionario carmelitano* curato da EMANUELE BOAGA O.CARM., LUIGI BORRIELLO O.C.D. (a c. di), *Dizionario Carmelitano*, Milano, Città Nuova, 2008, 524.

della luce, delle ombre nette, della linea”<sup>3</sup>. Lippi – per propria esperienza di vita religiosa – inserisce nell’affresco la presenza di una luce naturale che illumina i volti dei singoli frati, proponendo così un passaggio illuminato da luce vera. Questo passo verso una luminosità ricercata nelle scene da raffigurare lo allontana consapevolmente dal suo maestro Masaccio e caratterizzerà sempre con una certa evidenza la sua produzione artistica successiva.

Da un punto di vista iconografico, Lippi si è ispirato probabilmente a quanto ha potuto vedere qualche anno prima, nel 1427, durante un suo breve soggiorno a Siena. Nella chiesa del Carmine della città si trovava il famoso dossale<sup>4</sup> dipinto da Pietro Lorenzetti, composto nella parte inferiore da una predella raffigurante alcuni episodi tratti dalla vita del Carmelo. Tra queste scene, quella con gli *Eremiti alla fontana di Elia* mostra delle assonanze compositive con l’affresco di Lippi: questo conferma lo sguardo attento del pittore nel cercare di cogliere dalla tradizione artistica carmelitana indicazioni valide per la sua formazione.

Come ben dimostrato poi dalla critica, sarà nel viaggio a Padova con l’incontro dell’arte plastica di Donatello che finalmente Lippi trova quella giusta sua sintesi stilistica che lo porterà ad intraprendere una strada di solida maturità artistica. Egli, infatti, è l’unico dei pittori del primo Rinascimento a riuscire ad affiancare degnamente la grande personalità del periodo, il domenicano Beato Angelico.

L’originalità dello stile di Lippi, scaturita dalla sua esperienza di vita religiosa carmelitana, persiste per tutto l’arco della sua carriera, nonostante gli avvenimenti che seguirono, inerenti alla sua vita privata: il legame con una donna e la nascita di due figli. “Comunque è certo che i Frati del Carmine lo considerarono uno di loro fino alla morte avvenuta a Spoleto, nel cui duomo è sepolto”<sup>5</sup>.

#### LIPPI ARTISTA RELIGIOSO

Non deve meravigliare l’appartenenza di un artista a un ordine religioso, perché proprio nel Quattrocento si assiste ad una certa quantità di casi simili: gli esempi più emblematici sono il domenicano

<sup>3</sup> GIULIANO BRIGANTI, *Disegno della pittura in Italia*, Torino, Einaudi, 1980, 185.

<sup>4</sup> Successivamente venne smontato, per poi essere ricomposto nel XIX secolo all’interno della Pinacoteca della città.

<sup>5</sup> G. GROSSO, *Filippo Lippi*, 525.

Beato Angelico (1390ca.-1455) e il camaldolese Lorenzo Monaco (1370-1426). Entrambi appartengono all'osservanza dei loro rispettivi Ordini religiosi, e questo conferma la constatazione che all'interno di un ritorno ad una stretta osservanza – come negli interessanti casi dei certosini, degli agostiniani e dei francescani – i religiosi coinvolti riflettano anche sull'importanza dell'arte sacra. Viene confermato così lo stretto rapporto dell'arte cristiana sia con la sua funzione liturgica che con quella della preghiera.

Le discussioni sull'osservanza hanno coinvolto pure i frati carmelitani. La complessa situazione storica dell'Ordine ai tempi di Filippo Lippi riguarda, infatti, anche il forte impulso dato al suo interno dai movimenti di riforma. Una buona parte dei frati Carmelitani aspira a un ideale ascetico più rigoroso che, pur manifestandosi attraverso differenti modalità – le Congregazioni di osservanza e la riforma promossa dai Priori Generali – mira sempre a concretizzarsi nel ritorno ad un'osservanza completa delle Regole e delle Costituzioni. Decisiva in ogni caso è stata l'azione promossa dal Priore Generale, il B. Jean Soreth (1394-1471) nel perseguire tale progetto di riforma. Maestro spirituale con una personalità ben determinata, affronta con grande tenacia il desiderio di ripristinare l'essenziale fedeltà alla tradizione carmelitana visitando personalmente i conventi, sparsi in tutta Europa, e scrivendo un'opera fondamentale per questo scopo: *l'Expositio paraenetica in Regulam Carmelitanam*. "Si tratta di un commento alla Regola carmelitana verosimilmente composto per fondare su basi solide la riforma"<sup>6</sup>.

In questo clima così fervido per la storia e la spiritualità dei Carmelitani vive Filippo Lippi, il quale, pur essendosi allontanato dalla vita religiosa, dimostra chiaramente che è riuscito a far confluire nelle sue pitture i temi spirituali degli ideali del Carmelo, in sintonia anche con le aspirazioni della riforma dell'Ordine. Basta contemplare il quadro più riprodotto ai giorni nostri, la *Madonna con Bambino e i santi Bernardo e Giovannino*, destinato alla cappella di palazzo Medici-Riccardi a Firenze e ora nella Gemäldegalerie di Berlino. Antonio Paolucci commenta così il dipinto: "Filippo (..) non aveva alcuna vocazione per la vita religiosa ma l'essenza del messaggio cristiano l'aveva capita benissimo e sapeva rappresentarla per via di pittura"<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> GIOVANNI GROSSO O.CARM., *Il B. Jean Soreth (1394-1471) Priore Generale, riformatore e maestro spirituale dell'Ordine Carmelitano*, Roma, Edizioni Carmelitane, 2007, 183.

<sup>7</sup> ANTONIO PAOLUCCI, *Filippo Lippi*, Firenze, Giunti, 2007, 30.

Vasari racconta che, essendo il piccolo Filippo rimasto orfano a otto anni, sua zia “lo fece frate” nel convento di S. Maria del Carmine a Firenze. Inizia, quindi, un legame di sincero affetto da parte dei frati nei confronti di questo bambino oblato al convento e che si dimostra poco interessato agli studi, ma assai precoce nel disegnare. “E perché nel noviziato ogni giorno su i libri de’ frati che studiavano, si diletta imbrattare le carte di quegli, il priore gli diè comodità ch’a dipignere attendesse”, come spiega Vasari<sup>8</sup>.

I successivi avvenimenti biografici di Lippi sono ben noti: prende i voti nel 1421, pur continuando nella pratica della pittura, riscuotendo subito molta ammirazione. “Per il che sentitosi lodar tanto per il grido di ognuno, animosamente si cavò l’abito d’età d’anni 17, ancora che negli ordini sacri fusse già ordinato a Vangelo”<sup>9</sup>. Dopo un certo tempo (nel 1456) si innamora di Lucrezia Buti, una giovane monaca con la quale vivrà insieme e avranno due figli, uno dei quali, Filippino (1457-1504), sarà a sua volta un eccellente pittore, allievo di Botticelli. Ciò non toglie che l’appartenenza all’Ordine dei Carmelitani sarà sempre molto sentita da Lippi ed anche dai suoi confratelli, che lo considereranno fino all’ultimo uno di loro<sup>10</sup>. A conferma di questo si nota che le pitture di Lippi continuano ad essere caratterizzate dalla presenza di alcuni frati, mimetizzati tra le scene sacre: probabilmente sono anche degli autoritratti del pittore, come ad esempio, sulla sinistra in secondo piano, nella pala dell’*Incoronazione della Vergine* (1439-47), agli Uffizi a Firenze. Negli affreschi della cappella maggiore del duomo di Prato della metà del secolo, invece, Lippi inserisce un bel ritratto a figura intera di sant’Alberto di Trapani, uno dei “padri fondatori” carmelitani, il cui culto ottiene la conferma pontificia proprio in quegli anni (1457), grazie alle richieste del B. Jean Soreth<sup>11</sup>. Si ricorda infine che il più vicino collaboratore dello stesso Lippi, fra Diamante di Feo di Terranova Bracciolini (1450-1498) è stato prima

---

<sup>8</sup> GIORGIO VASARI, *Le Vite de’ più eccellenti Architetti, Pittori et Scultori italiani da Cimabue insino a’ tempi nostri*, Firenze, Lorenzo Torrentino, 1550, 394. Nell’edizione del 1568 Vasari cambia lievemente la frase: “In cambio di studiare non faceva mai altro che imbrattare con fantocci i libri suoi e degl’altri. Onde il priore si risolvette a dargli ogni comodità et agio d’imparare a dipignere”.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 394.

<sup>10</sup> G. GROSSO, *Il B. Jean Soreth*, 206; sulla vita religiosa del pittore cfr. PAOLO CAIOLI O.CARM., *Un altro sguardo sulla vita di Fra Filippo Lippi*, in *Carmelus*, 5 (1958), 30-72; MIKLÓS BOSKOVITZ, *Fra Filippo Lippi, i Carmelitani e il Rinascimento*, in *Arte Cristiana*, LXIX (1986), 235-252; MEGAN HOLMES, *Fra Filippo Lippi. The Carmelite Painter*, New Haven-London, Yale University Press, 1999.

<sup>11</sup> G. GROSSO, *Il B. Jean Soreth*, 49.



suo confratello, per scegliere successivamente di cambiare Ordine diventando vallombrosiano.

#### IL RINNOVAMENTO DELLA PALA D'ALTARE IN LIPPI

Un contributo decisivo per la realizzazione delle pale d'altare è stato compiuto proprio da Filippo Lippi. Egli apporta una novità tecnica – l'introduzione della pala quadrata – che segnerà una svolta nel campo artistico. In questi anni di consolidamento della cultura rinascimentale, nei quali l'ideale classico permea ogni creazione artistica, viene avvertita l'esigenza di superare certe forme medioevali destinate alle pale d'altare, come il trittico o il polittico, con qualcosa che possa anch'esso corrispondere ad una ricerca di linearità e rigore. Lo stesso Brunelleschi, l'architetto che dà vita alle prime forme rinascimentali, per primo teorizza la necessità di semplificare l'aspetto dei dipinti da destinare alle cappelle e agli altari maggiori, proponendo una forma più consona alle coeve esigenze architettoniche, ossia adottando una tavola quadrata (*tabula quadrata*). In una chiesa, quindi, l'ispirazione classica di elementi architettonici propria dell'arte rinascimentale non può contrastare con le parti decorative pittoriche e in modo particolare con l'eventuale pala centrale. È evidente che l'uso del polittico da parte degli artisti continuerà a persistere fino a tutto il Quattrocento e anche oltre (soprattutto nell'Europa del nord e in Spagna), ma dove le istanze rinascimentali si insedieranno in modo concreto, inevitabilmente verrà privilegiata anche la forma quadrata per i vari tipi di pala.

Lippi per primo concretizza tali esigenze, realizzando nel 1437 una pala quadrata per una prestigiosa committenza. Si tratta della pala d'altare per la cappella della famiglia Barbadori, ora al Louvre, in quanto ha fatto parte del bottino napoleonico, giunto a Parigi nel 1815. Per volontà testamentaria di Gherardo di Bartolomeo Barbadori la confraternita di S. Michele fa erigere una cappella dedicata a S. Frediano nella chiesa di S. Spirito a Firenze: i lavori avvengono tra il 1436 e il 1437, e una volta terminati viene affidato a Filippo Lippi l'incarico di dipingere il polittico. Questi, pur mantenendo la cornice trilobata, la trasforma in tre grandi archi a tutto sesto. Inoltre riesce ad annullare la funzione stessa della cornice, che serve a suddividere lo spazio dipinto, creando una visione prospettica unitaria che comprende l'intera pala. Il dipinto raffigura la *Madonna con il Bambino tra i santi Frediano e Agostino*, mentre la predella (agli Uffizi a Firenze), raffigura al centro un'iconografia mariana assai rara, l'*Annuncio della morte della Vergine* e ai lati episodi legati ai due santi.

## L'ATTENZIONE DI LIPPI ALLA RESA CRISTIANA DELLE SUE OPERE

Molto indicativa è una considerazione dello storico dell'arte André Chastel riguardo la preferenza della pala quadrata nel Rinascimento. Egli afferma che tale scelta può essere stata motivata anche dall'esigenza di evidenziare meglio la presenza centrale della Vergine in relazione con i santi raffigurati intorno ad essa: "La réforme du retable qui se dessine vers les années 1440, et qui tend à l'avènement de la *pala*, a tendance à mettre plus directement en contact la Madone (puisqu'il s'agit presque toujours d'elle) avec la compagnie hagiographique qui l'escorte"<sup>12</sup>. La rappresentazione della devozione mariana in pittura, quindi, si rinnova a cominciare dal primo Rinascimento, e certamente questo trova un largo consenso tra i pittori che hanno voluto raffigurare con cura l'*imago Mariae*. In particolar modo per Lippi la raffigurazione della Vergine, mostrata in uno degli episodi evangelici o in molte varianti con il Bambino, costituisce una delle sue principali ispirazioni iconografiche. Si è già specificato che nonostante il percorso privato della sua vita, Lippi ha sempre mantenuto uno stretto legame con l'Ordine dei Carmelitani, la cui spiritualità è profondamente orientata anche verso la meditazione della figura della Vergine. Il desiderio in Lippi di esaltare la spiritualità mariana si può riconoscere nella delicata espressione della Vergine colta in gesti di grande tenerezza, dipinta da lui in numerose pale, come ad esempio nella *Madonna con Bambino (Madonna di Tarquinia)*, ora nella Galleria nazionale di arte antica di palazzo Barberini a Roma del 1437 per il palazzo di famiglia di Giovanni Vitelleschi a Corneto Tarquinia. Un'intensa emozione interiore si ritrova, invece, nella posa della Vergine nell'*Annunciazione della pala Martelli*, eseguita nel 1440 circa per la cappella di famiglia di Niccolò Martelli nella chiesa di S. Lorenzo a Firenze. In un'altra *Annunciazione* Lippi riesce a fornire un grande effetto visivo grazie all'intenso colore blu lapislazzulo del magnifico manto che avvolge la Vergine. La tavola, ora nella Galleria nazionale di arte antica di palazzo Barberini a Roma, venne eseguita presumibilmente nel 1445 per l'oratorio della famiglia Bardi Larioni di Pian di Ripoli. Colpisce, infine, la profonda umiltà che sprigiona il corpo della Vergine, inchinata davanti a Cristo, mentre da lui viene incoronata nella *pala Marsuppini*, ora nella Pinacoteca Vaticana, ma commissionata da Carlo Marsuppini per la cappella nel convento delle

---

<sup>12</sup> ANDRÉ CHASTEL, *Histoire du retable italien des origines à 1500*, Paris, Editions Liana Levi, 2005, 61.

monache olivetane ad Arezzo, in occasione della morte di suo padre. L'atmosfera sommessata è estesa dal pittore ai toni smorzati dei colori del paesaggio, come anche alle cromie poco vivaci degli abiti degli astanti: santi, angeli e i due donatori. Tutti hanno pose concentrate e sguardi catturati dalla grandezza dell'evento.

Lippi trae ispirazione per questi temi non solo dalla spiritualità carmelitana, ma anche da altre fonti privilegiate, che circolavano negli ambienti religiosi. Il teologo dell'immagine sacra François Boespflug ha rintracciato, ad esempio, una precisa fonte nella particolare iconografia della tavola raffigurante la *Madonna con Bambino e i santi Bernardo e Giovannino* a Berlino (già citata sopra) proveniente dagli influssi della mistica tardo medioevale<sup>13</sup>. Egli nota che il Bambino Gesù dipinto giacente sulla nuda terra è una derivazione diretta dal testo delle *Rivelazioni* di santa Brigida di Svezia, che all'epoca stava iniziando a diffondersi in modo capillare tra i pittori di tutta Europa.

Per ulteriori spunti iconografici sacri, Lippi attinge naturalmente anche alle opere d'arte compiute da quegli artisti a lui più congeniali: soprattutto Masaccio e Donatello. Lo storico dell'arte Roberto Longhi ha scritto che Lippi si ingegnava "a estrarre dai corpi di Masaccio e di Donatello (...) una vita propria"<sup>14</sup>. Lippi si rivela, infatti, un acuto osservatore, capace di ispirarsi a vari esempi pittorici o anche scultorei, come nel caso di Donatello, per poi riformulare stilisticamente tali fonti con evidente personalità. Giorgio Vasari attesta che Lippi, quando venne affidato ancora bambino alle cure dei frati carmelitani, ricopia con passione gli affreschi di Masaccio: "Ogni giorno, avanzando in meglio, aveva preso la mano di Masaccio, sì che le cose sue sì simili imitando faceva, che molti dicevano lo spirito di Masaccio essere entrato nel corpo di fra' Filippo"<sup>15</sup>. Il modo di far risaltare la plasticità delle figure e il disegno di superfici ampie per i volti dei vari personaggi, è retaggio interamente derivato in linea diretta da Donatello: basta confrontare le guance tonde degli angeli e i loro capelli con riccioli quasi scultorei.

Non si può dimenticare, infine, anche il forte debito stilistico che Lippi ha con la pittura fiamminga che si sta diffondendo in Italia, soprattutto nella vegetazione che anima il paesaggio che fa da sfondo

---

<sup>13</sup> FRANÇOIS BOESPFLUG, *Le Dieu des peintres et des sculpteurs. L'invisible incarné*, Paris, Musée du Louvre, 2010, 89.

<sup>14</sup> ROBERTO LONGHI, *Piero della Francesca*, in *Da Cimabue a Morandi* (I Meridiani), Milano, Mondadori, 2011, 358.

<sup>15</sup> G. VASARI, *Le Vite*, 394.

a tante tavole. In modo particolare, però, questa attenzione ad un'ariosa spazialità alla fiamminga, insieme anche ad un attento disegno dei vari particolari, si ritrovano realizzati con un certo fascino nel ciclo mariano della zona absidale del duomo di Spoleto. Gli affreschi sono eseguiti da Lippi dal 1466 fino al 1469, anno della sua morte.

#### DUE ARTISTI RELIGIOSI A CONFRONTO: LIPPI E BEATO ANGELICO

Al giorno d'oggi Filippo Lippi è un pittore stimato dagli storici dell'arte del Rinascimento. Nello stesso tempo forse non raggiunge quella fama tributata ad altri artisti che hanno vissuto nel suo stesso secolo, come Leonardo da Vinci (1452-1519) o Filippo Botticelli (1445-1510). Questa constatazione, però, è circoscritta al periodo storico attuale, perché non corrisponde ad un'osservazione temporale più ampia, in quanto mentre ora Lippi è considerato soprattutto in un ambito specialistico, invece l'opinione dei suoi contemporanei era di ben altro avviso.

La lettura di un importante documento coevo a Lippi permette di far comprendere l'effettiva considerazione riposta nell'artista. Il riferimento documentario riguarda, infatti, la famosa lettera scritta a Perugia dal pittore Domenico Veneziano (1404-1461) il 1° aprile 1438 ed indirizzata a Piero de' Medici<sup>16</sup>. Questo valido artista – che poi avrebbe avuto tra i suoi giovani collaboratori addirittura Piero della Francesca – avendo saputo che Cosimo de' Medici, potente esponente della famiglia fiorentina e illustre mecenate, stava cercando un pittore per una pala d'altare, con grande schiettezza si autocandida. Domenico Veneziano giustifica questa sua azione, scrivendo che i due più famosi pittori fiorentini, Beato Angelico e Filippo Lippi, sono già oberati da tanto lavoro. In sintesi: Lippi viene ritenuto al pari di Beato Angelico, ed entrambi considerati come i più importanti “boni maestri” attivi a Firenze, detentori delle principali committenze con il rischio, però, di togliere visibilità ad altri pittori. La lettera inquadra, quindi, uno spaccato di vita artistica del Quattrocento, dove la mae-

---

<sup>16</sup> La trascrizione della lettera, conservata nell'Archivio di Stato di Firenze, in GUIDO CORNINI, *Beato Angelico*, Firenze, Giunti, 2000, 7, nota 1: “Hora al presente ho sentito che Chossimo à deliberato de far fare, ciò dipinghiere una tavola d'altare et vole un magnifico lavorio. La qual cosa molto me piace, et più mi piacerebbe se possibile fuse per vostra megianità ch'io la dipingiese, et se zio aviene ho speranza in dio farvi vedere chose meravigliose, avegnachè ze sia de boni maestri chome fra Felipo e fra Giovane, i quali àno di molto lavorio a fare”.

stria di Lippi – che all'epoca aveva circa trent'anni – veniva data come naturale e ovvia. Nello stesso tempo anche Beato Angelico è annoverato come maestro, tanto che non ci si deve meravigliare se proprio all'Angelico verrà poi affidata la committenza (la pala per l'altare maggiore della chiesa di S. Marco), alla quale Domenico Veneziano si riferiva nella lettera.

*Le storie di santo Stefano: Beato Angelico nella cappella Niccolina e Lippi nel duomo di Prato*

Senza voler compiere ora un confronto artistico troppo dettagliato tra le opere pittoriche di Beato Angelico e quelle di Lippi, per mettere in evidenza i punti di contatto e le loro comuni ispirazioni, può essere indicativo soffermarsi brevemente sui due cicli pittorici con lo stesso soggetto, affrescati da entrambi all'incirca nel medesimo periodo, ma per primo dall'Angelico. Si tratta delle storie della vita e del martirio di santo Stefano: Beato Angelico le dipinge tra il 1447-48 per papa Niccolò V nella sua cappella privata all'interno dei Palazzi Vaticani; invece Lippi dal 1452 fino all'incirca al 1465 nella cappella maggiore del duomo di Prato<sup>17</sup>. In entrambi i casi si tratta, in verità, di un doppio ciclo di pitture: Beato Angelico dipinge anche le storie di san Lorenzo e Lippi quelle di san Giovanni Battista. La scelta delle scene relative alla vita del protomartire Stefano non corrisponde integralmente tra i due cicli. Per questo risulta interessante mettere a confronto quelle simili: ad esempio nella scena della disputa con i dottori nella sinagoga si può notare come l'intensità oratoria del santo è ben resa da entrambi i pittori; mentre al contrario nella scena della lapidazione Lippi privilegia un maggiore *pathos* affidato alla concitazione dell'evento, risolto invece dall'Angelico con una drammaticità essenziale e quasi sospesa nel tempo.

Infine si può notare che l'ispirazione alle fonti classiche, secondo i dettami rinascimentali, è visibile in entrambi nella resa pittorica degli spazi architettonici. Si può accostare una scena dell'Angelico – questa volta tratta dalle storie di san Lorenzo, la *Consacrazione diaconale*, che si svolge all'interno di una sontuosa veduta in prospettiva

---

<sup>17</sup> Cfr. il catalogo della mostra in occasione della conclusione dei restauri degli affreschi di Lippi: ANDREA DE MARCHI, CRISTINA GNONI MARAVELLI, *Da Donatello a Lippi, officina pratese* (catalogo della mostra a Prato, Museo di Palazzo Pretorio, 13 settembre 2013-13 gennaio 2014), Milano, Skira, 2013.

della navata di una basilica antica – a quella stessa visione prospettica delle colonne in un edificio ecclesiastico, realizzata da Lippi per la descrizione delle esequie di santo Stefano.

#### IL NOME DI LIPPI NEL COMMENTO DI LANDINO ALLA DIVINA COMMEDIA

Nel 1481 Cristoforo Landino (1424-1498), all'interno del suo commento alla *Divina Commedia* di Dante Alighieri, inserisce una descrizione della vita artistica fiorentina, a cominciare naturalmente dai tempi di Dante, nominando, a suo avviso, i principali protagonisti. Seppure molto sintetico, questo elenco commentato dei protagonisti dell'arte a Firenze risulta essere assai valido come strumento critico, perché l'autore è uno dei più importanti eruditi della cultura umanistica dell'epoca di Lorenzo il Magnifico. Landino presenta ciascun artista con pochi ma efficaci aggettivi: sono frasi particolarmente calzanti, che riflettono i gusti stilistici del Quattrocento<sup>18</sup>.

Tra i pittori rinascimentali citati da Landino si trova anche Filippo Lippi: "Fu fra Filippo gratioso et ornato et artificioso sopra modo: valse molto nelle compositioni et varietà, nel colorire, nel rilievo, negli' ornamenti d'ogni sorte, maxime o imitati dal vero o ficti". Si tratta, appunto, di definizioni di stile, adatte al contesto in cui scriveva Landino nello scorcio del Quattrocento. Per "gratioso" all'epoca si intendeva un pittore "piacevole in generale"; invece "ornato" (lo era anche Beato Angelico per Landino) era definito un artista acuto e accurato, che sa dipingere figure bilanciate e anche degli ornamenti. Con l'espressione "vale molto nel colorire", Landino intende che Lippi sa stendere bene il colore sulle superfici da dipingere. Infine, "vale molto nel rilievo" significa che il pittore sa dipingere una figura umana o un elemento vegetale o architettonico modellandolo a tutto tondo, come fosse simile al vero, ossia riuscendo a dare l'impressione che sia staccato dal fondo della scena. Landino, quindi, si dimostra molto favorevole nei confronti della pittura di Filippo Lippi, apprezzandola in ogni particolare tecnico e stilistico. Proprio queste forme rinascimentali ricercate da Lippi, diventano l'occasione di ulteriori riflessioni critiche di grande interesse, svolte nel secolo successivo dal più eminente esponente della storiografia artistica, Giorgio Vasari.

---

<sup>18</sup> Per un'attenta analisi filologica del testo cfr: MICHAEL BAXANDALL, *Pittura ed esperienze sociali nell'Italia del Quattrocento*, Torino, Einaudi, 2001, 121-128.

## LIPPI NELLE VITE DI GIORGIO VASARI

Fra' Filippo Lippi di Tommaso Lippi, carmelitano": così si presenta l'incipit della *Vita di Fra' Filippo Lippi pittore fiorentino* redatta da Giorgio Vasari (1511-1574) e inserita nella sua opera universalmente nota, *Le Vite de' più eccellenti Architetti, Pittori et Scultori italiani da Cimabue insino a' tempi nostri*, pubblicata a Firenze da Lorenzo Torrentino nel 1550. L'opera nel corso degli anni successivi viene dall'autore rivista e ampliata per una seconda edizione, stampata da Giunti sempre a Firenze nel 1568 con il nuovo titolo *Le Vite de' più eccellenti Pittori, Scultori e Architettori (...) con l'aggiunta delle vite insino al 1567*. Le due edizioni della *Vita* di Filippo Lippi si presentano, in verità, molto simili nella sostanza, tranne qualche lieve cambiamento nelle frasi o in riferimento a opere compiute dal pittore. Vasari ha un'alta considerazione del pittore: "fu tanto per le sue buone qualità stimato, che molte cose che di biasimo erano alla vita sua, furono ricoperte mediante il grado di tanta virtù"<sup>19</sup>. Lo ritiene un artista chiave per spiegare quel processo di maturità artistica che, dalle forme più antiche, giungerà fino alla maniera moderna più accreditata e rappresentata dall'opera di Michelangelo.

Proprio nel ciclo di affreschi della cappella maggiore del duomo di Prato, compiuta da Lippi, Vasari trova degli argomenti stilistici di fondamentale importanza per la definizione critica dell'opera del pittore all'interno del contesto storico e artistico del Rinascimento. Innanzitutto egli afferma: "Fece in questo lavoro le figure maggiori del vivo, dove introdusse poi a gli altri artefici moderni il modo di dar grandezza, alla maniera d'oggi"<sup>20</sup>. Vasari, quindi, affida un ruolo decisivo a Lippi riguardo l'invenzione di una resa monumentale dei personaggi per l'organizzazione dei cicli pittorici. È un'asserzione decisiva perché attribuisce al pittore quella capacità innovativa di trasformare i semplici registri narrativi in composizioni di grandi dimensioni. Vasari, infatti, più avanti scrive: "Et invero questa opera fu la più eccellente di tutte le cose sue (...) per aver fatto le figure alquanto maggiori che il vivo. Il che dette animo a chi venne dopo lui di ringrandire la maniera".

La seconda asserzione di Vasari riguarda il modo di abbigliare i personaggi compiuto da Lippi: "Sonvi alcune figure con abbigliamenti in quel tempo poco usati, dove cominciò a destare gli animi delle genti

<sup>19</sup> G. VASARI, *Le Vite*, 400.

<sup>20</sup> G. VASARI, *Le Vite*, 399: indicazione valida anche per le citazioni successive.

a uscire di questa semplicità che più tosto vecchia che antica si può nominare". Con il pittore non si ritorna ovviamente indietro al periodo cortese, caratterizzato da sfarzosi costumi, ma, al contrario, egli riesce a inserire nello stile rinascimentale una maggiore ricercatezza e attenzione nel ritrarre ogni figura rappresentata.

La terza osservazione di Vasari riguarda la forte espressività ben riuscita dei volti: riguardo la scena della disputa di santo Stefano nella Sinagoga scrive: "Nella faccia del quale disputante contra i Giudei dimostrò tanto zelo e tanto fervore, che egli è cosa difficile ad immaginarlo nonché ad esprimerlo, e ne' volti e nelle varie attitudini di essi Giudei l'odio, lo sdegno e la collera del vedersi vinto da lui". Così prosegue sul martirio del santo: "Sì come più apertamente ancora fece apparire la bestialità e la rabbia in coloro che lo uccidono con le pietre, avendole afferrate chi grandi e chi piccole, con uno strignere di denti orribile, e con gesti tutti crudeli e tutti rabbiosi. E nientedimeno, infra sì terribile assalto, Santo Stefano sicurissimo e co'l viso levato al cielo, si dimostra con grandissima carità e fervore supplicare a lo Eterno Padre per quegli stessi che lo uccidevano". Vasari si dilunga molto su questa parte perché si rende conto di quanto sia importate per la resa delle grandi rappresentazioni pittoriche.

Vasari compie inoltre una riflessione che riflette maggiormente le esigenze della pittura sacra: "Considerazioni certo bellissime e da far conoscere altrui quanto vaglia la invenzione del sapere esprimere gli affetti nelle pitture. Il che sì bene osservò costui, che in coloro che sotterrano Santo Stefano fece attitudini sì dolenti et alcune teste sì afflitte e dirotte al pianto, che e' non è appena possibile di guardarle senza commuoversi". Questa sollecitazione riguardo la necessità di saper mostrare gli affetti si sente in campo artistico soprattutto dopo il concilio di Trento, concluso nel 1563. Vasari sembra così trovare proprio in Lippi una risposta adeguata per la difficile realizzazione del coinvolgimento degli affetti nella pittura sacra.

Infine si può notare che per Vasari un'ulteriore dimostrazione della bravura di Lippi è fornita dalla notizia che questi è stato maestro di Sandro Botticelli, che diventerà uno dei massimi esponenti della pittura fiorentina nello scorcio del Quattrocento: "Stè seco in sua gioventù Sandro Boticello (...) et infiniti altri maestri a i quali sempre con amorevolezza insegnò l'arte"<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Ibid, 401.



## PERSISTENZA DELLA FAMA DI LIPPI NELL'ETÀ NAPOLEONICA

La fama di Filippo Lippi ha continuato ad attraversare i secoli passati, come è testimoniato da un carteggio avvenuto in età napoleonica. Durante le razzie dei beni artistici di ogni tipo (opere d'arte, libri, documenti d'archivio, ecc.) perpetuate da Napoleone durante la sua campagna d'Italia, viene requisito a Firenze anche uno dei più importanti dipinti di Lippi, la *pala Barbadori* (la "pala quadrata", già ricordata sopra), che si trova ancora a Parigi nel museo del Louvre. Risulta molto interessante seguire da vicino gli avvenimenti che hanno portato a questo prelievo, perché corrispondono a quel gusto estetico rinascimentale, percepito ancora agli inizi dell'Ottocento, che trova in Lippi uno dei suoi massimi esponenti. Si ricorda, infatti, che le opere prelevate per Napoleone vengono scelte con molta riflessione e selezionate con attento occhio critico. Ad esempio, si legge in una lettera del 7 gennaio 1813 del direttore dei musei francesi ed emissario personale di Napoleone, Dominique Vivant-Dinon (1747-1825) al presidente dell'Accademia di Belle Arti di Firenze, Giovanni Degli Alessandri (1765-1830), che sono stati selezionati "douze maîtres de l'ancienne école florentine"<sup>22</sup>, e nell'elenco si trova anche Filippo Lippi. Un anno dopo (13 febbraio 1814) Vivant-Dinon annuncia l'arrivo a Parigi del prezioso carico di quadri, e considera quelli di "Fra Lippi, Vasari, Ridolfo Ghirlandaio et Piero di Cosimo des tableaux importants pour le musée"<sup>23</sup>.

In particolar modo proprio a Filippo Lippi viene rivolta una speciale attenzione durante la selezione delle opere d'arte da parte sempre di Vivant-Dinon, interprete diretto dei gusti stilistici di Napoleone. Infatti, di due anni prima (12 agosto 1812) è una lettera inviata da Parigi, dove era appena arrivata la pala raffigurante la *Natività*, proveniente dalla chiesa di S. Margherita di Prato. All'epoca il dipinto era attribuito a Lippi, mentre ora è considerato opera del suo allievo Fra Diamante. La questione dello stile emerge con nettezza quando il responsabile napoleonico valuta la personalità artistica autrice del quadro a lui inviato, e scrive: "Que voulez-vous, Monsieur le Chevalier, que je fasse du tableau que vous m'avez envoyez?". Conclude con tono estremamente lapidario: "Est un ouvrage médiocre"<sup>24</sup>. Da queste frasi si possono compiere alcune considerazioni. Innanzitutto che lo stile di Filippo Lippi non si confonde con altri, né tantomeno si può

---

<sup>22</sup> DUPUY, MASNE DE CHERMONT 1999, II, p. 230.

<sup>23</sup> IDEM, p. 1047.

<sup>24</sup> IDEM, p. 886.

barattare una sua opera con una della sua scuola. Inoltre si capisce quanto lo stile raffinato e maturo di Lippi sia tenuto in considerazione dal regime napoleonico. Entrambi gli episodi descritti fanno emergere una vera ammirazione per la pittura di Filippo Lippi, nonostante questi sia stato attivo negli stessi anni di Beato Angelico, verso il quale permane unanime un giudizio positivo dell'intera storiografia critica.

### Foto

- 1) Filippo LIPPI, *La mitigazione della Regola del Carmelo*, affresco, chiostro, chiesa del Carmine, Firenze 1432ca.
- 2) Pietro LORENZETTI, *Eremiti alla fontana di Elia*, tavola, predella del dossale, chiesa del Carmine, Pinacoteca, Siena 1329.

### Bibliografia di riferimento

- M. BAXANDALL, *Pittura ed esperienze sociali nell'Italia del Quattrocento*, Torino 2001.
- L. BELLOSI, A. ROSSI (a c. di), G. VASARI, *Le Vite de' più eccellenti Architetti, Pittori et Scultori italiani da Cimabue insino a' tempi nostri*, Lorenzo Torrentino, Firenze, 1550, Torino, 2015.
- E. BOAGA O. CARM, L. BORRIELLO O.C.D. (a c. di), *Dizionario Carmelitano*, Milano 2008.
- F. BOESPFLUG, *Le Dieu des peintres et des sculpteurs. L'invisible incarné*, Paris, 2010.
- M. BOSKOVITZ, *Fra Filippo Lippi, i Carmelitani e il Rinascimento*, in *Arte Cristiana*, LXIX (1986), 235-252.
- G. BRIGANTI, *Disegno della pittura in Italia*, Torino 1980, 183-185.
- P. CAIOLI O. CARM., *Un altro sguardo sulla vita di Fra Filippo Lippi*, in *Carmelus*, 5 (1958), 30-72.
- L. CASTELFRANCHI VEGAS, *L'arte del Quattrocento in Italia e in Europa*, Milano, 1996.
- A. CHASTEL *Histoire du retable italien des origines à 1500*, Paris, 2005.
- R. CHRISTIANSENS, *Filippo Lippi: "il più singolare maestro del suo tempo"*, in DE MARCHI, C. GNONI MARAVELLI 2013, 31-44.
- G. CORNINI, *Beato Angelico*, Firenze, 2000.
- A. DE MARCHI, C. GNONI MARAVELLI, *Da Donatello a Lippi, officina pratese* (catalogo della mostra a Prato, Museo di Palazzo Pretorio, 13 settembre 2013-13 gennaio 2014), Milano, 2013.

- M.-A. DUPUY, I. MASNE DE CHERMONT (a c. di), *Vivant-Denon, Correspondance 1812-1815*, Paris, 1999.
- C. GNONI MARAVELLI, I. LAPI BALLERINI, *Filippo Lippi genio e passione. Presentazione del restauro del ciclo pittorico del Duomo di Prato*, Prato, 2007.
- G. GROSSO O.CARM., *Il B. Jean Soreth (1394-1471) Priore Generale, riformatore e maestro spirituale dell'Ordine Carmelitano*, Roma, 2007.
- G. GROSSO O.CARM., voce *Filippo Lippi*, in E. BOAGA O.CARM, L.BORRIELLO O.C.D. (a c. di), *Dizionario Carmelitano*, Milano 2008, pp. 524-525.
- M. HOLMES, *Fra Filippo Lippi. The Carmelite Painter*, New Haven-London, 1999.
- R. LONGHI, *Piero della Francesca*, in *Da Cimabue a Morandi* (I Meridiani), Milano, 2011.
- M.P. MANNINI, P. BERRUTI (a c. di), *Fra Filippo Lippi pittor fiorentino*, Firenze, 1997.
- A. PAOLUCCI, *Filippo Lippi*, Firenze, 2007.
- J. RUDA, *Fra Filippo Lippi. Life and work with a complete catalogue*, London, 1993.
- I.B. SUPINO, *Fra Filippo Lippi*, Firenze, 1902.
- G. VASARI, *Le Vite de' più eccellenti Architetti, Pittori et Scultori italiani da Cimabue insino a' tempi nostri*, Lorenzo Torrentino, Firenze, 1550.
- G. VASARI, *Le Vite de' più eccellenti Pittori, Scultori e Architettori (...) con l'aggiunta delle vite insino al 1567*, Giunti, Firenze, 1568.



Figure 1: Filippo Lippi, *La mitigazione della Regola del Carmelo*, affresco, chiostro, chiesa del Carmine, Firenze 1432ca.

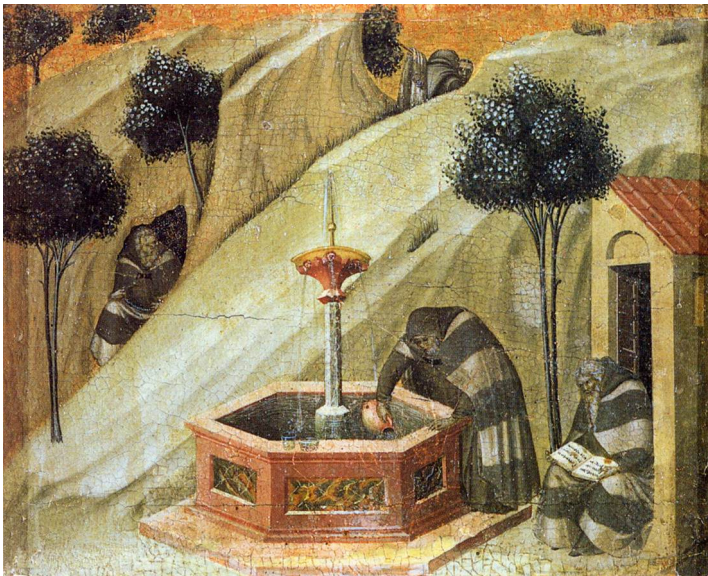


Figure 2: Pietro Lorenzetti, *Eremiti alla fontana di Elia*, tavola, predella del dossale, chiesa del Carmine, Pinacoteca, Siena 1329

TRA LE CARTE D'ARCHIVIO DELLA POSTULAZIONE:  
DOCUMENTI RELATIVI AL RICONOSCIMENTO DEL CULTO  
DEL BEATO JEAN SORETH († 1471)

GIOVANNI GROSSO O.CARM.

550 anni fa, il 25 luglio 1471 ad Angers, moriva il priore generale Jean Soreth. Il suo decesso metteva fine alla prima stagione di riforme promosse dal vertice dell'Ordine carmelitano; una stagione in seguito ripresa e attuata con altri interventi da alcuni successori di Soreth alla guida del Carmelo. Questo anniversario può essere occasione per tornare a considerare l'opera di Soreth sulla base degli studi più recenti<sup>1</sup> e della pubblicazione dell'edizione critica del suo commento alla Regola<sup>2</sup>. In questo articolo desidero presentare alcuni documenti conservati nell'Archivio della Postulazione relativi al processo per il riconoscimento del culto *ab immemorabili* di Jean Soreth<sup>3</sup>.

A un primo esame, il fascicolo contiene diverse camicie; la prima raccoglie le minute del materiale utile per il processo: vi sono trascritte o riassunte le testimonianze letterarie e archivistiche relative a Jean Soreth, oltre a proposte di testi liturgici. Inoltre, vi sono alcune minute di lettere o promemoria, che esamineremo in seguito. La maggior parte

---

<sup>1</sup> GIOVANNI GROSSO, *Il B. Jean Soreth (1394-1471). Priore generale, riformatore e maestro spirituale dell'Ordine carmelitano*, Roma 2007. Sui sermoni quaresimali tenuti da Jean Soreth a Liegi nel 1451, si vedano: D. HENRY DIETERICH, *Bl. John Soreth and Liège: A Collection of Sermons from 1451*, in *Fifteenth Century Studies* 11 (1985), 23-32; IDEM, *The Sins of Urban Society in the Preaching of Bl. John Soreth*, paper delivered at the 2010 New College Conference on Medieval and Renaissance Studies, Sarasota, Florida; IDEM, *The Use of Bernardine of Siena in the Sermons of Bl. John Soreth*, paper delivered at 47th International Conference on Medieval Studies, Kalamazoo, Michigan (questi ultimi tre lavori sono reperibili sulla piattaforma "academia.edu").

<sup>2</sup> JOHANNES SORETH, *Expositio paraenetica in regvlam Carmelitarvm*, BRYAN DESCHAMP (ed.), Turnhout 2016; su questa edizione è stata fatta la traduzione in tedesco: I. SORETH, *Expositio paraenetica in Regulam, Carmelitarum. Ein Kommentar zur Karmelregel*, L. GROOTHUIS (ed.), Münster 2018; una traduzione italiana è in preparazione per la stampa.

<sup>3</sup> Roma, AGOC, Postulazione, fascicolo "B. Ioannes Soreth".

di questi fogli sono di mano dei due personaggi che maggiormente se ne sono occupati: i padri Giuseppe Palma e Angelo Savini. In una seconda camicia sono raccolti i testi ufficiali del riconoscimento della Congregazione dei Riti per il riconoscimento del culto. Una terza camicia contiene alcune copie a stampa del decreto. C'è quindi un quaderno con la vita del beato Soreth a firma del carmelitano fiorentino p. P. Pacini. In un'altra copertina di colore rosso sono raccolte alcune lettere con notizie riguardanti il culto di Soreth, un paio di cartoline postali e tre disegni relativi al convento e alla chiesa di Angers. Infine, un'ultima camicia contiene le copie dattiloscritte di alcune lettere di Soreth (peraltro ormai edite) e la copia manoscritta di due articoli della rivista della diocesi di Bayeux-Lisieux relativi al convento di Caen.

#### SOLO PER RICORDARE

È bene, tuttavia, premettere qualche breve cenno alle vicende biografiche e all'opera svolta da Jean Soreth, giusto per rinfrescare la memoria.

Soreth nasce a Caen, in Normandia, presumibilmente nel 1394 visto che alla morte, alla fine di luglio 1471, aveva 77 anni. Entra tra i carmelitani di quella città intorno al 1410, vi compie il noviziato e i primi studi filosofici e teologici, ma la sua formazione accademica termina a Parigi. In quella università, infatti, riceve il magistero nel 1438. Nel frattempo, aveva iniziato il proprio impegno di docente: si conservano ancora gli appunti delle sue lezioni su alcune lettere paoline<sup>4</sup>. Così pure non poco tempo dedica alla predicazione in diverse località; come si è accennato della predicazione del quaresimale a Liegi, nel 1451, si conserva il testo dei sermoni.

La preparazione e la personalità lo fanno notare, tanto che, nel 1440, viene nominato priore provinciale di Francia. In quella veste già inizia a proporre ai confratelli uno stile di vita riformato e serio. Nel 1444, partecipa al capitolo generale di Asti nel quale viene confermato nell'ufficio di provinciale. Nel 1451, ad Avignone, il capitolo lo elegge priore generale dell'Ordine. Inizia così il ventennio di viaggi, visite alle province e ai conventi, colloqui e conferenze con cui cerca di animare i confratelli ad abbracciare la riforma. I continui viaggi – per ben quattro volte scende in Italia, durante una delle quali arriva fino in Sicilia –

---

<sup>4</sup> Paris, Bibliothèque Nationale: ms. lat. 407, ff. 1-414: *Lectiones in epistulas Pauli*.

sono l'occasione per diffondere e far conoscere il programma di riforma e di coinvolgere persone interessate.

Accanto a questa instancabile opera di continuo richiamo dei frati all'osservanza, Soreth affianca la fondazione o il consolidamento di comunità di monache. Uno dei primissimi provvedimenti è l'aggregazione della comunità di beghine di Ten Elsen, che desideravano assumere la Regola carmelitana diventando in tal modo vere religiose, monache professe dell'Ordine del Carmelo. Non è che la prima di una serie di fondazioni, in parte promosse direttamente dallo stesso Soreth e in parte nate in maniera autonoma, ma incoraggiate dal generale. È chiaro che le fondazioni di monasteri – saranno una quindicina alla fine del suo mandato come generale – aveva anche lo scopo di sostenere e rafforzare l'impegno per la riforma dei frati: a loro, infatti, il priore generale affida l'assistenza delle nascenti comunità femminili, con l'evidente intenzione di garantire loro un accompagnamento serio e spiritualmente solido. D'altra parte, l'impegno per le sorelle doveva rafforzare la volontà e l'impegno degli stessi religiosi.

Per Jean Soreth riforma vuol dire osservanza piena, intelligente e aggiornata della Regola. Non esclude, infatti, le "mitigazioni" introdotte dalla concessione di Eugenio IV nel 1435<sup>5</sup>. Tre le linee fondamentali della proposta di Soreth: la forte vita comunitaria, la povertà e la preghiera liturgica e personale. Questi fondamenti che diventano anche mezzi essenziali per giungere all'ideale della vita riformata sono espressi nei principali documenti prodotti da Soreth: il decreto per la riforma, proposto dal generale e accolto dal capitolo di Parigi, nel 1456, le Costituzioni rinnovate, approvate dal capitolo di Bruxelles, nel 1462. In modo più esortativo e descrittivo si trovano le medesime idee nel commento alla Regola.

Un altro elemento utile per comprendere l'ideale di vita carmelitana proposto da Soreth è la richiesta a papa Callisto III di approvare il culto di sant'Alberto e, forse anche quello di sant'Angelo, quest'ultimo però sarebbe stato concesso solo in seguito. I due *Patres Ordinis* vengono offerti alla venerazione dei frati, innanzitutto, ma anche delle monache e dei laici come modelli compiuti della vita carmelitana, come autentici campioni rappresentativi di quella osservanza della Regola che porta frutti fecondi nella predicazione e nella testimonianza.

---

<sup>5</sup> Eugenio IV, bolla *Romani Pontificis* (15 febbraio 1432), la data è quella della supplica ma in realtà la bolla fu spedita nel 1435; cfr. Ludovico Saggi, *La mitigazione del 1432 della Regola carmelitana: tempo e persone*, in: *Carmelus* 5 (1958), 3-29.

Da un punto di vista statistico, puramente numerico, si potrebbe pensare che l'impegno di Soreth non abbia avuto particolare successo. In fondo, egli non riesce a visitare tutte le province dell'Ordine: non giunge mai in Spagna, con la Polonia ha solo rapporti epistolari, in Inghilterra non mette piede<sup>6</sup>. Il numero delle comunità che accettano la riforma durante il suo governo è relativamente esiguo. Allora, si deve concludere che tanto impegno non è stato abbastanza efficace? Non direi, se si considera la questione da un punto di vista diverso: l'opera di Soreth va letta nel lungo periodo. Egli ha iniziato un processo, che avrebbe avuto conseguenze importanti quando i priori generali degli anni seguenti avrebbero ripreso il lavoro dove Soreth lo aveva lasciato per portarlo a compimento in un lento, paziente lavoro di formazione e coinvolgimento diretto delle persone. Ci sarebbe voluto un centinaio d'anni, ma certamente alla fine del XVI secolo l'Ordine poteva dirsi definitivamente avviato sulla strada della riforma. Lo dimostrano non soltanto i movimenti di osservanza e di riforma nati in quel torno di tempo, ma anche le iniziative prese dai generali in proposito, fino alla richiesta del p. Teodoro Straccio, che ottenne da Urbano VIII di aggiungere al titolo dell'Ordine la nota: "dell'antica osservanza regolare"<sup>7</sup>.

Non meraviglia, dunque, che subito dopo la morte il priore generale Jean Soreth venga considerato un santo; la testimonianza di vita ascetica unita al magistero spirituale e all'impegno nel governo sono riconosciuti da tutti e proposti come modello e motivo di intercessione. Le antiche biografie che ci sono giunte sono indubbe testimonianze di tali sentimenti e assai probabilmente del tentativo di promuoverne il riconoscimento della santità<sup>8</sup>.

#### SCARTABELLANDO TRA LE CARTE DELL'ARCHIVIO

Entriamo nel vivo. Perché la santità di Soreth venisse riconosciuta è stato necessario che passasse diverso tempo; ciò, infatti, non

---

<sup>6</sup> Chissà, se anche per ragioni politiche, vista l'ostilità inglese nei confronti della sua Francia e l'occupazione del convento di Caen?

<sup>7</sup> JOACHIM SMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, III, Part I: *The Catholic Reformation 1600-1750* Darien-Ill., 1982, 11; trad. Ital.: *I Carmelitani. Storia dell'Ordine del Carmelo*, III/A: *La riforma cattolica (1600-1750)*, Roma, 1996, 28.

<sup>8</sup> [JOANNES TAYE], *Prima biographia B. Ioannis Soreth e codice Viennensi "Novale Sanctorum" (12709) transcripta*, a cura di M. REUVER, in *Camelus* 5 (1958), 73-99; *Vita Beati Ioannis Soreth, Ordinis Carmelitarum Generalis, transumpta ex vetustissimo codice Manuscripto R. P. Fratris Ubalteri de Terranova*, in: JOANNES SORETH, *Expositio paraenetica in Regulam Carmelitarum*, ed. LEO A SANCTO IOANNE, Paris 1625, 1-47.



avviene immediatamente, se non all'interno dell'Ordine. Occorre attendere ben quattro secoli, fino al 1866, perché la Chiesa accolga la richiesta presentata dal vicario generale Angelo Savini e decreti che il culto prestato da tempo immemorabile al priore generale Jean Soreth viene riconosciuto pubblicamente.

In realtà, anche questa iniziativa promossa dal generale Savini, come quelle che riguardano altre figure antiche eminenti per santità di vita, è motivata dall'intenzione di ravvivare l'osservanza e il senso di sano orgoglio tra i frati, prostrati dal clima avverso che aveva portato quasi al totale disfacimento dell'Ordine. Non va dimenticato infatti il clima in cui questa beatificazione equipollente ha avuto luogo. Da un secolo il Carmelo, come gli altri ordini religiosi, stava subendo i colpi dei governi assolutisti prima e liberali poi, i quali con motivazioni diverse e giustificazioni più o meno razionali, decretavano il ridimensionamento e la soppressione dei conventi, la confisca dei beni ecclesiastici, il ritiro del riconoscimento civile dei voti religiosi, l'esclusione forzata di frati e monache. Tutto questo era avvenuto già in parte in alcuni stati nella seconda metà del XVIII secolo, in modo massiccio nella Francia rivoluzionaria e poi nei paesi finiti sotto il dominio napoleonico. Il clima era poi continuato a più riprese in Spagna e nell'Italia in via di unificazione. In sostanza i circa 13.000 frati appartenenti all'Ordine alla vigilia della Rivoluzione francese stavano diminuendo con velocità vertiginosa, al punto che ai primi anni del '900 erano ridotti a poco più di settecento unità; della quarantina di province ne sarebbero restate sì è no una decina, i conventi vengono più che decimati; anche i monasteri femminili vanno subendo la stessa sorte. Insomma, l'indicazione di figure sante poteva contribuire a ridare ai superstiti il senso della continuità e la speranza di una ripresa. Non c'è dubbio che p. Angelo Savini meriterebbe da parte nostra una conoscenza e una riconoscenza maggiori di quanto non goda oggi tra i membri dell'Ordine.

Che la figura di Jean Soreth fosse considerata degna del riconoscimento della santità era un dato condiviso da tempo all'interno dell'Ordine. Arnoldo Bostio, seguace di Soreth nel campo della riforma del suo convento di Mechelen, ne afferma senza tema la santità, come ricorda anche Johannes Palaeonidorus<sup>9</sup>. In un'opera, per la verità non

---

<sup>9</sup> *Vetustus Codex Ms. Conventus Mechliniensis*, raccolta di documenti antichi fatta dal carmelitano Giovanni Oudewater (*Palaeonidorus*) nel 1484, edito in *Spec. carn.* (1680), II, 2, 886-896; cf. V. ROEFS, *De celebri codice Mechliniensi, quo usus est Daniel a Virgine Maria in edendis "Vinea carmeli" et "Speculum carmelitanum"*, in *AnalOCarm.*, 13 (1948), 299-301.

sempre sicura dal punto di vista storico, di Giuseppe Falcone († 1597), la santità di Jean Soreth era già data per condivisa, almeno stando al modo con cui il priore generale Rossi (1507-1578), successore di Soreth anche nell'impegno per la riforma, era solito invocare: «O santissimo Soreth [...] Per beato si tiene il santissimo Soreth»<sup>10</sup>. Gli estensori degli *Acta Sanctorum* inseriscono il Soreth fra i *Praetermissi*, in attesa che la sua fama di santità, evidentemente diffusa, venisse riconosciuta ufficialmente<sup>11</sup>.

L'edizione del commento alla Regola curata, nel 1625, dal giovane frate della riforma di Touraine Léon de Saint-Jean è molto chiara nel considerare la santità di Soreth<sup>12</sup>. Già l'incisione posta sul frontespizio, che raffigura il generale con la pisside in mano per salvare le sacre specie durante i disordini avvenuti a Liegi nel 1468, ha inequivocabili segni di santità: il nimbo dietro la testa di Soreth porta l'iscrizione «B. Ioan: Soreth G: Carm:» e il distico posto in calce all'incisione: «Quid flammas metuam, aut armatae funera mortis. Ros mihi caelestis, vitaeque Christus erit». Inoltre, il testo della *Expositio* è preceduto dalla *Vita* attribuita a Walter di Terranova, chiaro esempio di testo agiografico elaborato in vista di un riconoscimento della santità, seguita a sua volta da alcune espressioni encomiastiche del generale riformatore<sup>13</sup>.

Riguardo all'incisione del frontespizio del libro curato da Léon de Saint-Jean nel 1625 nel fascicolo conservato nell'Archivio della Postulazione si trova una lettera, del 17 marzo 1865 a firma di Paolo Mercuri e Alessandro Capalti, con una perizia dell'immagine stessa; la lettera è autenticata con il timbro tondo della "Direzione Calcografia Camerale". Ecco il testo:

Nel nome di Dio, Amen

Avendo gl'infrascritti, per aderire alla istanza del Postulatore delle cause dei santi del venerabile Ordine Carmelitano esaminata attentamente un'immagine tratta da incisione in rame, ed impressa nel frontespizio di un libro stampato in Parigi l'anno 1625 con titolo: *Expositio*

<sup>10</sup> G. FALCONE, *La Cronica Carmelitana dall'origine di Santo Elia Profeta*, Piacenza 1595, 677. A p. 766 dà alcuni cenni sul Soreth come generale.

<sup>11</sup> Cf. *Acta Sanctorum...*, *Julii*, VI, Venetiae 1749, 3. (*Vicesima quinta dies, praetermissi...*).

<sup>12</sup> JOANNES SORETH, *Expositio paraenetica in Regulam Carmelitarum*, ed. LEO A SANCTO IOANNE, Paris 1625.

<sup>13</sup> BAPTISTA MANTUANUS, *Carmen encomiasticum de morte Ioannis Sorethi, Galli, Carmelitarum Prioris*, in *ibidem*, 49-55; l'*Elogium* dell'abate TRITHEMIO, in *ibidem*, 56 e il *Testimonium* di IOANNES PALAEOONYDORUS, tratto dalle *Antiquitates*, lib. 3, cap. 14, in *ibidem*, 57-59.

Parenetica in Regulam Carmelitanam autore R. P. Joanne Soreth Gallo etc. Parisiis apud Iosephum Cottereau MDCCXXV.

Son in dovere di affermare quanto appresso.

1° In essa stampa varie figure appaiono, delle quali una più grande assai esprime il beato padre Soreth in abito religioso con diadema di santità intorno al capo, e nel diadema stesso in lettere a circolo si legge B. Ioannes Soreth G. C. Beatus Ioannes Soreth Generalis Carmelitarum.

2° Si mirano pure rappresentati varii fatti della vita esso Beato dove viene figurato sempre col diadema di santità al capo.

3° Fatta poi ragione dei costumi, e forme delle varie persone appresso on tale immagine ben si releva che il modello, al quale fu esemplata, deve essere una pittura lavorata intorno al mille cinquecento venti 1520 così che se l'incisione in rame di cui è parola non è anteriore di molto al 1625 è però argomento di pittura ad onore del Beato esistente fino dal 1520 o in quel torno.

4° Che il diadema di santità è opera della stessa mano, e dello stesso tempo di tutta l'immagine, e deve pure apparire nella pittura da cui fu rilevata.

Tanto per la pura verità attestiamo, e questa nostra affermazione corroboriamo col richiesto giuramento onde abbia la dovuta fede.

Dalla Calcografia Camerale 17 marzo 1865

L.S.

Paolo Mercuri  
Alessandro Capalti<sup>14</sup>

Conservata nel fascicolo c'è anche un'altra simile lettera del 30 gennaio 1865, con lo stesso timbro, a firma del medesimo Paolo Mercuri e di Antonio Schiassi a proposito di altre due immagini, a me sconosciute, che rappresentavano il Soreth inginocchiato di fronte al crocifisso:

Nel Nome di Dio, Amen

Pregato l'infrascritto a giudicare dell'epoca in cui devono essere state incise de due immagini in carta rappresentanti il beato Giovanni Soreth genuflesso dinanzi al crocifisso con segni di santità, e fatto ai piedi l'epigrafe in francese *Le Bienheureux Jean Soreth Carme* e l'altra in tutto simile coll'iscrizione in lingua olandese: Den Sal Ioannes Soreth Carm. Dopo averle bene considerate, e rilevato essere entrambi lavoro in niun pregio, uscito da nuovo assai volgare, debbo per la verità affermare, anzi affermo con giuramento che le immagini stesse non eccedono il mille e settecento circa.

Tanto per la pura verità, questo dì 30 Gennaio 1865

Paolo Mercuri

---

<sup>14</sup> Roma, AGOC, Postulazione, fasc. "B. Ioannes Soreth", Lettera di Mercuri e Capalti del 17 marzo 1865.

Viste le due immagini pienamente convengo nel su espresso giudizio del Professore Mercuri e con giuramento mi sottoscrivo.

L.S.

Antonio Schiassi<sup>15</sup>

Dunque, non si può immaginare che il desiderio di promuovere il culto di Soreth e di altre figure tradizionalmente considerate sante sia scaturito dalla mente di Savini; già alcuni decenni prima, intorno al 1835, il postulatore generale Giuseppe Palma aveva intrapreso misure per giungere a un tale riconoscimento da parte della Santa Sede. Questa documentazione conservata nell'Archivio della Postulazione, fa anche emergere dall'ombra due personaggi di indubbia caratura; si tratta del p. Giuseppe Palma e del già menzionato p. Angelo Savini.

Giuseppe Palma nasce a Vieste nella Capitanata, il 24 giugno 1775, entra nella Provincia siciliana di S. Angelo, fa il noviziato a Trapani, nel 1790, e studia nella stessa città. Insegna per quattordici anni teologia a Palermo ed è teologo del Tribunale di giustizia della Legazia. Resta da solo nel convento palermitano, durante i disordini del 1820. Nel 1830, viene nominato dal papa priore provinciale della provincia di Sant'Angelo. Viene a Roma con gli incarichi di procuratore e postulatore generale e primo assistente; ricopre anche altri incarichi in diversi dicasteri e istituzioni romane. Viene eletto priore generale, il 1° dicembre 1841; si impegna nel recupero degli studi e riapre tre conventi, tra i quali quello di Firenze. Resta in carica solo un anno e quattro mesi, perché il papa lo elegge vescovo di Avellino, il 3 aprile 1843, ma poco dopo si ammalava e muore a Frigento, il 12 ottobre 1843<sup>16</sup>.

Angelo Savini nasce a Forlì in Romagna, il 16 novembre 1816, ed entra nella provincia Romagnolo-Picena nel 1834. Riceve l'ordinazione presbiterale, nel 1839. È reggente degli studi nella sua provincia e priore provinciale. Ben presto viene chiamato a Roma con l'ufficio di reggente dello studio generale. Nel 1844, riceve il grado di maestro in teologia. Anch'egli è consultore di diverse congregazioni romane, esaminatore del clero e professore di metafisica e morale all'Università della Sapienza. Il 26 giugno 1863, Pio IX lo nomina vica-

<sup>15</sup> Roma, AGOC, Postulazione, fasc. "B. Ioannes Soreth", Lettera di Mercuri e Schiassi del 30 gennaio 1865.

<sup>16</sup> Cf. GABRIELE WESSELS, *LXXX Iosephus Palma*, in *Supplementum ad MARIANUS VENTIMIGLIA, Historia Chronologica Priorum Generalium Latinorum Ordinis Beatissimæ Virginis Mariæ del Monte Carmelo*, Neapoli 1773, 366-367; cf. anche JOACHIM SMET, *I Carmelitani. Storia dell'Ordine del Carmelo, IV: il periodo moderno 1750-1950*, con appendici sull'epoca contemporanea 1950-2010, Roma 2020, 131-132.

rio generale dell'Ordine e, il 1° ottobre 1866, viene confermato nell'ufficio per un sessennio e di nuovo, il 29 maggio 1873, viene confermato *ad nutum S. Sedis*. I tempi non sono facili: il 17 marzo 1861, è stato proclamato il Regno d'Italia e, il 20 settembre 1870, i bersaglieri entrano a Roma. Con la conquista di Roma, divenuta capitale del Regno d'Italia, si applicano anche all'Urbe i provvedimenti già presi riguardo alle corporazioni religiose: i conventi e i loro beni vengono confiscati dal governo e anche i frati carmelitani devono adattarsi. Savini non giura fedeltà al Re e viene privato della cattedra universitaria. Prosegue il suo impegno instancabile per la difesa dell'Ordine e per porre in atto misure adatte a garantirne la ripresa. Sotto il suo generalato iniziano le fondazioni negli Stati Uniti d'America; tenta una fondazione a Montpellier, nel 1875, ma il tentativo fallisce a causa delle misure antireligiose del governo francese. Savini muore nel convento di Santa Maria in Traspontina, il 17 gennaio 1890, dopo che, il 14 ottobre 1889, il capitolo generale aveva eletto il suo successore come priore generale: il p. Luigi Galli (1842-1900)<sup>17</sup>.

Riprendiamo l'esame del fascicolo. Il 22 novembre 1839, Giuseppe Palma invia ai vescovi di Angers e di Liegi delle lettere, nelle quali chiede informazioni riguardo al culto di Jean Soreth. Ad Angers Soreth era morto ed era stato sepolto, mentre aveva scelto il convento di Liegi come sua sede abituale e il culto vi era proseguito anche dopo la Rivoluzione francese. Ne abbiamo notizia dalla minuta scritta su un foglio piegato a metà e scritto sulla metà destra di ogni pagina, con correzioni a margine, sulla sinistra della pagina. Sul recto della prima pagina si leggono alcune note riguardanti i destinatari delle lettere, appunto di vescovi di Angers e di Liegi, e, inoltre, annota Palma: «Altra [lettera] sotto li 10 x.bre [dicembre] al Pr[ovincia]le de' PP. Osservanti in Gerusalemme per il B[eat]o Giovanni Patriarca di Gerusalemme fra[te]llo di S. Angelo Martire». Palma illustra ai prelati lo *status quaestionis*, facendo riferimento a quanto affermato dagli *Acta Sanctorum*, dallo *Speculum Carmelitanum* di Daniele della Vergine Maria e negli *Annales* di Juan Bautista de Lezana. Sin da dopo la morte, Soreth ha goduto di un culto ininterrotto, dunque già prima del 1534, ossia cento anni prima del breve *Caelestis Hierusalem cives* di Urbano VIII († 1638) del 5 luglio 1634, che regolava definitivamente

---

<sup>17</sup> Cf. GABRIELE WESSELS, *LXXXIV Angelus Savini*, in *Supplementum* ad MARIANUS VENTIMIGLIA, *Historia Chronologica Priorum Generalium Latinorum Ordinis Beatissimae Virginis Mariae del Monte Carmelo*, Neapoli 1773, 369-370; cf. anche JOACHIM SMET, *I Carmelitani...* 137-139; 304 e *passim*.

le cause di beatificazione e canonizzazione e il riconoscimento del culto immemorabile. Palma chiede quali segni di santità si riscontravano nelle due diocesi. Inoltre, il postulatore chiede che gli venga inviata l'intera documentazione relativa al culto, alle reliquie e alle immagini del Soreth. Infine, chiede ai due presuli di voler indirizzare al pontefice, Gregorio XVI, lettere postulatorie per sostenere la richiesta di beatificazione equipollente del venerato generale.

Sono anche interessanti le note vergate da Palma sul verso della seconda pagina, nelle quali si ricordano altre quattro figure famose per santità. Sul foglio in alto si legge: «Attendo risposta dal Priore di Sciacca per la B. Angela di Sciacca»<sup>18</sup> e di seguito sotto: «dal M. Munda [?] del B. Gio. Patriarca di Gerosolima. Dal M. Ghilardi Domenico della B. Arcangela da Trino. Dallo stesso del B. Giacobino morto in Vercelli»<sup>19</sup>. Come si vede l'interesse per le figure eminenti per santità continuava ad essere vivo nella coscienza dell'Ordine.

Il padre Giuseppe Palma non lascia cadere le questioni e prosegue a occuparsi delle cause dei santi fin quando sta per essere eletto priore generale. Infatti, il 20 maggio 1841, riceve dall'avvocato don Giovanni Rosatini<sup>20</sup> la seguente lettera:

R.mo P. Postulatore Procuratore

Quanto le dice il suo P. Priore della Congregazione ordinaria de' Riti non potrà mai essere, perché il Sotto Promotore, e Promotore della Fede non ancora disbrigarono le varie animavversioni che devono dare fuori per la prima Congregazione. Ella perciò viva securissimo, che il nostro Rabatà si proporrà sicuramente, come promisi<sup>21</sup>.

Fatte tutte le diligenze possibili nella biblioteca della Minerva per trovare documenti sufficienti a provare il culto del B. Giovanni Patriarca di Gerusalemme, non mi è stato possibile rinvenirli.

---

<sup>18</sup> Si tratta di una terziaria di Sciacca morta in concetto di santità, della quale esiste notizia in Roma, AGOC, Post IV 48 ("Vitae Servorum Dei, codex XII"), f. 414v.

<sup>19</sup> Queste tre figure sono il già ricordato fratello di sant'Angelo, Giovanni, del quale sarebbe stato difficile trovare documentazione vista la natura leggendaria della sua figura, ed i beati Arcangela Giralani da Trino, il cui culto *ab immemorabili* viene riconosciuto nel 1868 e Giacomino da Crevacuore, morto a Vercelli e riconosciuto beato per culto *ab immemorabili* 5 marzo 1845.

<sup>20</sup> Sull'avvocato delle cause dei santi, sacerdote Giovanni Battista Rosatini (Bagnoregio, 28 dic. 1791 – Roma, 12 dic. 1853), si veda la scheda preparata da M. Giuseppina Cerri – Isri; integrazione di Luciano Osbat – Cersal, in Rosatini Giovanni Battista - Dizionario Storico Biografico della Tuscia ([gentedituscia.it](http://gentedituscia.it)) (consultato il 30 marzo 2021).

<sup>21</sup> Si tratta evidentemente della causa del B. Luigi Rabatà, il cui culto *ab immemorabili* fu riconosciuto il 10 dicembre 1841.

Se vogliamo pensare alla Beatificazione solenne del Ven. Terzi<sup>22</sup>, mi contenterò di soli scudi 100 del sommario, abbenché il conto superi li scudi 200, e così tosto dare principio alla stampa.

Nell'entrante settimana farommi un dovere di venire a visitarla avendo intanto l'onore di rassegnarmi di V.P.R.

D.mo Ob.mo Servitore  
Giovanni Avvocato Rosatini<sup>23</sup>

Sul retro del mezzo foglio recante l'indirizzo di questa lettera («Al R.mo P. Oss.mo Il P. Giuseppe Palma Postulatore delle Cause dei Santi Alla Traspontina») troviamo scritta la seguente minuta di lettera:

#### Memoria

Il padre maestro Giuseppe Palma postulatore delle cause de' [santi] de' Carmelitani Calzati caldamente prega il molto reverendo padre vicario del Belgio de' Carmelitani Scalzi, perché si compiacca far ammanire in Liegi i documenti legalizzati del culto che ivi si prega al nostro beato Giovanni Soreth, o Soreto di nazione normanno già priore generale de' Carmelitani e riformatore di tutto l'ordine morto [*tra le righe*: qual altro martire] in Andegavi in Francia a 25 luglio 1471 e sepolto in quel convento de' Carmelitani, ove sempre fu venerato qual santo, ma poi di là per le guerre, ed eresie, si passò il culto in Liegi, ove avea fondato de conventi e de' monasteri. I documenti dovran essere i seguenti cioè

1° che [*cancelato*: si venera dai fedeli, che si fa festa, che vi è lampada] vi è cappella [*lacuna*: essendo?] che si fa festa, che si tiene accesa lampada, anche il popolo concorre ad adorarlo e raccomandarsi alla stessa da quale anno tutto ciò. Verificandosi ciò in tutti, ad in parte dovrà farsi altrettanto con giuramento firmato dalle moniali, dalle autorità ecclesiastiche e dal popolo.

2° Che vi è iscrizione lapidaria [*cancelatura*] spiegante questo e questo... e ciò verificandosi due [?] periti dovran dare la perizia, per rilevare l'antichità, e con giuramento far l'attestato [*lacuna*] giurato e firmato da essi.

3° Lo stesso dovranno fare pittori se si trova quadro, spiegando l'epoca quando sarà stato fatto e quali segni di santità porterà e così [*lacuna*] [a]ltro oggetto che mostri l'antichità del culto e la continuazione dello [*lacuna*: stesso] a tutt'oggi<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Il riferimento è al venerabile Girolamo Terzo (1683-1758), la cui causa è stata fermata.

<sup>23</sup> Roma, AGOC, Postulazione, fasc. "B. Ioannes Soreth", Lettera dell'avvocato don Giovanni Rosatini al postulatore p. Giuseppe Palma (Roma, 10 maggio 1841).

<sup>24</sup> Roma, AGOC, Postulazione, fasc. "B. Ioannes Soreth", Nota di p. Palma sul retro della lettera di Rosatini del 10 maggio 1841.

A questa richiesta risponde il vicario provinciale dei Carmelitani Scalzi, Amato della S. Famiglia, con una lettera datata Ypres, 30 giugno 1842 e indirizzata al priore generale Giuseppe Palma. In essa si danno diverse notizie riguardo alla presenza di Carmelitani dell'Antica Osservanza in Belgio: ne erano rimasti soltanto tre, due a Liegi e uno, p. Joseph Bactens, a Geraardsbergen, o in francese Grammont, il quale serviva la chiesa come parroco nella chiesa di Schellebelle. Sempre a Liegi erano rimaste due monache carmelitane. Poi, p. Amato informa sull'esistenza nel monastero delle Scalze a Liegi del quadro che rappresenta Soreth a figura intera con i monasteri femminili fondati da lui e il libro delle costituzioni delle monache in mano. Tuttavia, non risultava un particolare culto di Soreth in Belgio<sup>25</sup>.

Dicevamo che dagli appunti di p. Palma emerge un rinnovato interesse dell'Ordine per i propri membri che godevano una certa fama di santità. Non tutti fra loro sarebbero giunti al riconoscimento di questa fama, anzi alcuni di loro hanno finito col tornare nelle nebbie del tempo e restano sepolti tra le polverose carte d'archivio. Di qualcuno si sarebbe dovuto dubitare addirittura dell'esistenza o almeno della veridicità delle notizie; è il caso del presunto Giovanni, fratello di sant'Angelo, del quale Palma asseriva con evidente certezza che fosse stato patriarca di Gerusalemme, mentre non è ricordato nessun patriarca con quel nome all'inizio del XIII secolo. Tuttavia, almeno Jean Soreth è potuto emergere tra gli altri. Ecco il testo del decreto di riconoscimento del culto:

#### Decretum

Ordinis Carmelitarum Antiquae observantiae confirmationis cultus ab immemorabili tempore praestiti Servo Dei Joanni Soreth priori generali Carmelitarum beato nuncupato.

Quum Em.us et R.mus Dominus Cardinalis Prosper Caterini, instante R.mo Patre Fr. Angelo Savini Vicario Generali Ordinis Carmelitarum antiquae observantiae, in Ordinariis Sacrorum Rituum Comitibus hodierna die ad Vaticanum habitis sequens Dubium discutiendum proposuerit – *An constet de Cultu publico Ecclesiastico ab immemorabili tempore praestito praedicto Servo Dei, seu de casu excepto a Decretis sa[nctae] me[moriae] Urbani Papae VIII*; E.mi et R.mi Patres sacris tuendis Ritibus praestiti probe intelligentes ex adductis monumentis indubie constare Cultum hunc publicum et ecclesiasticum longe ante Centenariam, a sa[nctae] me[moriae] Urbano Papa VIII in suis Decretis requisitam,

---

<sup>25</sup> Roma, AGOC, Postulazione, fasc. "B. Ioannes Soreth", Lettera di p. Amatus a S. Fam. (Ypris, 30 Iunii 1842).



inchoatum, absque ulla intermissione ad haec usque tempora perseverare, pro illius confirmatione annuere haud dubitarunt; ac enunciato Dubio, audito prius voce et scripto R. P. D. Petro Minetti Sanctae Fidei Promotore, respondendum censerunt: *Affirmative seu Constare de casu excepto* Die 28 Aprilis 1866.

De praemissis facta postmodum Sanctissimo Domino Nostro Pio Papae IX per infrascriptum Secretarium relatione, Sanctitas Sua sententiam Sacrae Congregationis ratam habuit, confirmavitque Cultum publicum et Ecclesiasticum ab immemorabili tempore praestitum Beato Joanni Soreth praedicto.

Die 3 Maji anno eodem.

C. Episcopus Portuen. Et S. Rufinae Card. Patrizi S.R.C. Praef.

Loco+Signi

D. Bartolini S.R.C. Secretarius<sup>26</sup>

La causa poteva sembrare conclusa così, eppure l'interesse per il beato Jean Soreth non si spenge e si immagina di poterne ritrovare le reliquie e magari continuare il processo fino alla canonizzazione.

#### CONTINUANDO A COMPULSARE LE CARTE

In un fascicolo di dimensioni minori con una copertina rossa, conservato nello stesso fascicolo più grande, è raccolta una serie di lettere, cartoline postali e immaginette relative al culto di Jean Soreth ad Angers e a Caen. Di particolare interesse sono alcuni disegni della chiesa di Angers dove è stata sepolta la salma di Soreth per tre secoli, fin quando le sue spoglie vengono esumate per nasconderle alla furia dei rivoluzionari e interrati in un luogo che oggi ci è ignoto<sup>27</sup>. Esaminiamo in dettaglio questi documenti.

È bene dire in via preliminare che a questo punto, entra in scena un altro importante protagonista: il nuovo postulatore generale, p. Eugen Driessen (1876-1946)<sup>28</sup>. Questi nasce nei Paesi Bassi, a Weert nel Limburgo, l'8 marzo 1876. Nel 1891 entra tra i Carmelitani a Boxmeer; al termine degli studi, svolti tra i Paesi Bassi e Roma, viene ordi-

<sup>26</sup> Roma, AGOC, Postulazione, fasc. "B. Ioannes Soreth", *Decretum Confirmationis Cultus*.

<sup>27</sup> Sul convento di Angers si veda *Le couvent des Carmes d'Angers*, in *Près de la Source* 14 (2002) n. 64, 19-27.

<sup>28</sup> Cf. MACARIUS VAN WANROJ, *De P. Eugenio Driessenm Postulatore Generali Ordinis*, necrologio in: *Analecta Ordinis Carmelitarum* 13 (1946-1948), 86-88.

nato, nel 1898, e torna in patria per insegnare. Viene richiamato a Roma per studiare scienze bibliche nell'appena fondato Pontificio Istituto Biblico, dove ottiene il dottorato, nel 1913, è il secondo olandese a ricevere il titolo e viene anche insignito di una medaglia d'oro dal papa Pio X. Di nuovo torna in Olanda come docente e formatore; svolge anche attività pastorale. Nel 1932, viene richiamato a Roma per sostituire l'ormai anziano p. Gabriel Wessels (1861-1944) come postulatore generale. Gli vengono affidati anche gli uffici di procuratore generale delle missioni e prefetto degli studenti del Collegio Sant'Alberto; collabora con diverse riviste teologiche e bibliche. Muore, per una malattia improvvisa, a Roma il 7 luglio 1946.

Probabilmente su richiesta del p. Driessen, sr. E. de la Trinité, Carmelitana Scalza di Angers, gli scrive lamentando l'inesistenza di reliquie del Beato e ricorda le ricerche fatte da Mons. Choyer su incarico del vescovo, Mons. Angebault († 1869), per ricercare la tomba del Beato<sup>29</sup> e anche l'esistenza della copia delle costituzioni per le monache firmata da Soreth conservata nel convento degli Scalzi di Bruges<sup>30</sup>.

In seguito, non sappiamo se ugualmente su richiesta del p. Driessen o per propria iniziativa, il padre L. Royer, missionario Oblato di Maria Immacolata, scrive al postulatore iniziando così a intrattenere una fitta corrispondenza, della quale però ci restano solo le risposte di p. Royer. Ci sono, infatti, diverse lettere, cartoline postali e immagini del beato Jean Soreth inviate da Royer a Driessen tra l'aprile del 1936 e il 25 gennaio 1937. Le numerose immagini inviate da Royer riportano quasi tutte note a penna riguardo alla breve biografia stampata sul verso, riguardo al tempo dell'imprimatur concesso dal vescovo di Caen, il 17 settembre 1932; l'immagine del beato è presa dal quadro conservato a Caen e lo ritrae a mezzo busto, rivolto verso la nostra sinistra e con la pisside tra le mani. Le cartoline postali sono piuttosto di saluto e non hanno notizie rimarchevoli. Oltre alle lettere ci sono alcuni fogli con copia di testi a stampa riguardo il convento di Angers. Infine, ci sono tre disegni con la piantina della chiesa e del convento di Angers con l'indicazione dei locali e, soprattutto, dei punti in cui fu sepolto il corpo del Beato; riproduciamo i due disegni più dettagliati con la relativa didascalia in appendice.

---

<sup>29</sup> Roma, AGOC, Postulazione, "fasc. B. Ioannes Soreth", foglio con copia dal *Répertoire archeologique de l'Anjou* 1887, p. 136, in cui si dava notizia della progettata ricerca, che però non avrebbe dato i risultati sperati.

<sup>30</sup> Roma, AGOC, Postulazione, fasc. "B. Ioannes Soreth", Lettera di sr. E de la Trinité (Angers, 4 Novembre 1932). La suora scrive male il nome del canonico Choyer scambiandogli l'iniziale: Boyer.

P. Royer si prodiga a fornire al p. Driessen notizie circa il culto di Soreth ad Angers, a Caen e in Belgio, senza dimenticare anche la beata Françoise d'Amboise (1427-1485) ben ricordata a Nantes e in Bretagna<sup>31</sup>. Il padre Oblato offre anche una dettagliata rassegna dell'iconografia di Soreth in Belgio e in Francia<sup>32</sup>. Queste le immagini indicate da Royer:

#### I. In Belgio:

1. Presso i padri Carmelitani Scalzi di Chevremont: una statua del Beato con il galero cardinalizio ai piedi e un'altra dello stesso con il ciborio.
2. Presso i padri Redentoristi, a porta St. Léonard (ma non si dice di che immagine di tratta).
3. Nella basilica di St. Barthélémy (XII secolo), una vetrata del XIX secolo nel transetto sud, in cui il Beato è raffigurato con il ciborio nella mano destra e la Regola nella sinistra.
4. Vicino alla stessa basilica, nella cappella pubblica del Potay, statue della beata Françoise d'Amboise e del beato Jean Soreth, questi con il ciborio e la Regola. Nel convento delle Carmelitane erano conservati, ma Royer afferma in una nota a margine che erano stati venduti, due quadri raffiguranti la beata Françoise e il Soreth, questi con le fondazioni femminili e le relative date.
5. Royer promette a Driessen di mostrargli ad Angers una bella immagine popolare in stile fiammingo che riproduce il Beato nell'occasione del sacco di Liegi e dell'episodio del recupero della pisside con le sacre specie. Il quadro era appartenuto ai Carmelitani di Liegi. Con molta probabilità potrebbe trattarsi della stessa immagine riprodotta sul frontespizio dell'*Expositio paraenetica* del 1625, tratta dal quadro dipinto intorno al 1520 a cui facevano cenno Mercuri e Capalti nella dichiarazione giurata riprodotta sopra.

#### II. In Francia

1. Ad Angers, nella chiesa di S. Teresa: Soreth è rappresentato in un affresco assieme ai santi dell'Anjou.
2. A Vannes, nel monastero delle Carmelitane Royer suppone che ci sia un'altra immagine.
3. A Caen ci sarebbero quattro immagini: due ritratti di Soreth con il ciborio presso le Carmelitane e le Suore Oblate di S. Francesco; una statua nella chiesa di St. Jean e la vetrata nella nuova cappella delle Carmelitane, in cui sono rappresentati il Beato e Françoise d'Amboise.

---

<sup>31</sup> Cf. Roma, AGOC, Postulazione, fasc. "B. Ioannes Soreth", Lettera di p. L. Royer, o.m.i. (Angers, 17 Avril 1936).

<sup>32</sup> Roma, AGOC, Postulazione, fasc. "B. Ioannes Soreth", foglio scritto da p. L. Royer, o.m.i., senza data.

Di particolare interesse è la lettera del 24 novembre 1936, nella quale tra altre notizie riguardanti la beata Françoise d'Amboise, la costruzione della basilica di Santa Teresa a Lisieux e le notizie sui recenti martiri spagnoli, Royer parla delle due tombe di Soreth nella chiesa carmelitana di Angers. Egli risponde in tal modo ad un quesito di p. Driessen riguardo a quanto affermato da Philippe Thibault († 1638) sulla traslazione delle spoglie di Soreth. Così scriveva Royer:

il s'agit de la chapelle primitive dont je-en ai montré quelques arcades, engagées dans le mur. En 1625 le tombeau du B.<sup>x</sup> J. Soreth se trouvait encore dans cette chapelle, au Sud du Cloître. Le monastère fut transformé en 1650 et la chapelle nouvelle bâtie de l'autre cote du cloître, au nord du couvent, comme l'indique le plan que je vous ai donné. Cette transformation commença en 1638 par la construction de l'autel de Biardeau. En 1659 la chapelle primitive fut transformée en infirmerie, près salle de chapitre (cf. Revue d'Anjou 1893, p. 402) - Célestin Post<sup>33</sup> A I. p. 71). Je vous envoie un croquis très élémentaire.<sup>34</sup>

In un altro foglio p. Royer riporta alcune notizie tratte dalla Revue d'Anjou, del 1893, p. 402, a proposito dell'incendio avvenuto il 2 maggio dello stesso anno. Egli ripeteva sostanzialmente quanto è noto; ossia che il corpo di Jean Soreth fu sepolto dietro l'altar maggiore nel passaggio che conduceva alla cappella della Madonna e ne riproduceva il testo della lapide primitiva:

Beati Patris Soreth Ord. Carmel. Generalis,  
 Quod mortale fuit, Hic jacet: Quod  
 Immortale, meus, religio pietas, fides  
 Coelo recepta vigent.  
 Tu quisquis es, venerare hic sancti exuvias  
 Nec plora ut indigentem  
 Sed ora velut indigetem

---

<sup>33</sup> Célestin Post (1828-1901) fu archivista dell'Archivio dipartimentale Maine-et-Loire per 47 anni; compilò il *Dictionnaire historique et géographique de Maine-et-Loire*, cf. BERNARD GUESDON, *François Ouvrard (1767-1850) et le Carmes d'Angers*, in *Près de la Source* 26 (2014) n. 102, 23-28: 23-24. Su Soreth cf. *Dictionnaire historique et géographique de Maine-et-Loire*, t. III, p. 534, come si legge in un altro foglio conservato nel medesimo fascicolo dell'Archivio della Postulazione.

<sup>34</sup> Roma, AGOC, Postulazione, fasc. "B. Ioannes Soreth", Lettera di p. L. Royer, o.m.i. (Angers, 24 Novembre 1936), f. 2r-3v. La lettera è conservata nella sua busta, inviata lo stesso giorno e ricevuta a Roma due giorni appresso (miracoli della posta di allora!); nella medesima busta ci sono il disegno sommario della pianta della chiesa carmelitana di Angers, a cui si fa cenno nella lettera, e due cartoline raffiguranti la nuova basilica di Lisieux.

Obiit Andegavi anno Dni 1471  
Miraculi clarus<sup>35</sup>.

Royer prosegue ricordando l'iniziativa di p. Savini per ritrovare la tomba del Beato, nel 1867<sup>36</sup>, tentativo fallito, perché al tempo della Rivoluzione francese le reliquie erano state spostate per salvarle. Royer torna indietro nel tempo, al 1640, quando, tra il 13 e il 18 febbraio, le spoglie di Soreth erano state esumate e poste in una cassetta per essere collocate in un sepolcro a «cinque piedi e mezzo da terra». E p. Royer conclude questa nota con la considerazione sconsolata: «Ou la cassette fut elle placé? Que'st elle devenue ? Nous laissons à d'autre plus habile que nous, le soin de le decouvrir»<sup>37</sup>.

Nell'ultima lettera inviata al Postulatore generale, il 25 gennaio 1937, il p. L. Royer parla di un progetto, a noi sconosciuto, riguardo al Soreth come difensore dell'Eucaristia, progetto probabilmente presentato durante il Congresso Eucaristico Nazionale tenutosi a Lisieux nel luglio dello stesso anno<sup>38</sup>. Si parla della possibilità di pubblicare un articolo su una rivista francese e di entrare in contatto con i Padri del Ss.mo Sacramento a Roma. La lettera termina con una considerazione amara sulla situazione politica europea di quegli anni, in particolare per la diffusione del comunismo, con alcuni riferimenti ad opere di Bellarmino e Cornelio de Lapide. Dell'intervento al Congresso resta il testo manoscritto di Royer centrato sull'episodio della difesa delle sacre specie avvenuto a Liegi nel 1468<sup>39</sup>. Si tratta di un fascicolo composto da dodici fogli numerati, scritti solo sul recto e raccolti in un bifoglio sul quale compare il titolo del testo. Potrebbe trattarsi dell'articolo di cui si parla nella lettera.

Il fascicolo con la copertina rossa contiene ancora alcuni altri fogli; due sono redatti dal medesimo p. Royer, ma con appunti aggiunti probabilmente da Driessen, mentre un altro è completamente scritto da un'altra mano quasi certamente da un certo p. Fahler, anche

---

<sup>35</sup> Roma, AGOC, Postulazione, fasc. "B. Ioannes Soreth", Nota redatta da p. L. Royer, o.m.i., *Le Carme d'Angers...*, f. 1v.

<sup>36</sup> La data si deduce anche da alcune note a matita apposte a margine del testo di Royer, quasi certamente da p. Driessen.

<sup>37</sup> Roma, AGOC, Postulazione, fasc. "B. Ioannes Soreth", Nota redatta da p. L. Royer, o.m.i., *Le Carme d'Angers...*, f. 1v.

<sup>38</sup> Al termine del Congresso, l'11 luglio 1937, il cardinale Eugenio Pacelli consacrava la basilica di Lisieux.

<sup>39</sup> Roma, AGOC, Postulazione, fasc. "B. Ioannes Soreth", L. Royer, o.m.i., *Le Bienhereux Carme Jean Soreth. Fondateur de Carmelites, Heroique Défenseur du S. Sacrement. Liège 1468*.

egli Oblato di Maria Immacolata, come si può leggere nelle prime righe del foglio. Su questi fogli sono copiati o riassunti testi di articoli e di libri riguardanti Jean Soreth e i conventi di Angers e Caen, vi sono anche indicate le fonti archivistiche e letterarie utili alla ricostruzione della vita del Beato e dei luoghi nei quali nacque e morì. Tali notizie sono state riprese dalle pubblicazioni più recenti e non vale la pena di darne conto in questa sede.

È invece interessante descrivere i disegni della pianta della chiesa e del convento di Angers inviato dal p. Royer al postulatore. Una prima pianta è disegnata su un foglio di carta da disegno tecnico di mm. 250 x 150, parte di un foglio piegato di mm. 280 x 315, sul quale è riprodotta la pianta degli edifici appartenenti ai carmelitani, con diverse annotazioni (v. Tavola n.1). Il disegno riprende quello elaborato nel 1867 dal canonico Choyer, prima dell'incendio del 1893; la pianta corrisponde a quelle conservate nella Biblioteca cittadina e nel Museo S' Jean, oltre che a delle notizie presenti nel 1937 nel monastero delle Carmelitane Scalze. Il complesso era situato presso il fiume Maine e oggi vicino alla Place des Carmes. In una nota si dice che la cappella misurava m. 10 x 20 ed era orientata in senso Ovest-Est, adiacente alla navata destra, dunque verso Sud, c'era il chiostro attorno al quale si trovavano, in senso orario da Est verso Ovest il coro, il refettorio con la cucina e la sala capitolare. Nell'edificio adiacente si trovavano il dormitorio con le celle e la biblioteca, disposti attorno ad un secondo chiostro. Ancora più a Sud c'era un orto, o giardino, nel quale il canonico Choyer supponeva, in base alle testimonianze, che fosse stata interrata la cassetta con i resti del beato Jean Soreth al tempo della Rivoluzione. Questa parte dell'antico edificio, nel 1937, era ricoperto da edifici civili.

Su un altro foglio di mm. 210 x 290, questa volta di carta, piegato a metà e disegnato sul verso del foglio aperto (v. Tavola n. 2a-b), è nuovamente riprodotta la pianta della chiesa, in scala 1:100, ripresa dal foglio disegnato dal canonico Choyer, nel 1867. Sul recto del foglio si leggono le seguenti annotazioni:

Carmel d'Angers [*aggiunto di altra mano a matita blu in un riquadro rosso: Plan*]

Plan dressé par M. l'Abbé Choyer sur l'ordre de Mgr. Angebault en 1867 [*sottolineato in blu*] lorsque le P. Scavini [*sic !*] Général de Carmes faisait des recherches pour trouver les reliques du B. Soreth.

M. l'abbé Choyer avait installé des ateliers de menuiserie et sculpture dans les ruines du Carme, il les céda à M. M. Moisson et André [*tra le righe, di traverso: M. Lizet maintenant*]. Le 2 Mai 1893 un incendie détruit les ateliers et ce qui restait du monastère (V. *Revue de l'Anjou* arti-

cle de M. Chanoine Urseau 1893) – Voir aussi le vieux plan d'Angers au Musée S<sup>t</sup> Jean et à la Bibliothèque de la ville le plan est conservé chez les Carmélites d'Angers.

En 1931 nous avons vu détruire la Tour de Druides (12<sup>e</sup> siècle) sur la rue de Carmes entre les n<sup>o</sup> 3 et 5.

Queste, invece, le note di riferimento alle lettere poste a fianco del disegno:

- A. Plan présumée du Maître Autel
- B. Haut Chœur de Religieux.
- C. Tombeau maçonné du B. J. Soreth [*a matita di altra mano: vide; e tra parentesi quadre: 2<sup>e</sup> tombeau*]
- D. Cercueil de pleur avec squelette dessus
- E. Première sépulture rencontrée dans la fouille
- F. 2<sup>e</sup> sépulture à l'entrée du sanctuaire
- G. Fondation du clocher mise à nu par la fouille
- H. Grande salle sous voute servant autrefois de sacristie et en dernier bien de Haut Chœur aux moines
- I. Réfectoire
- J. Cloître
- L. M. N. Chapelle diverse
- O. Partie de l'église qui ont été fouillées
- S. Grande arcade dont il reste de vestiges dans le mur
- T. Vestiges d'arcade
- U. Décharge et passage
- V. Mur s'élevant encore de 4 à 10 mètres
- X. Partie de l'église aujourd'hui recouverte par les remblais de la place de Carmes

Alla luce di queste note e avendo visto le riproduzioni dei disegni, abbiamo una descrizione della chiesa e del convento di Angers piuttosto chiara e potremmo avere anche l'indicazione abbastanza precisa del luogo in cui era stata nascosta la cassetta con i resti del beato Jean Soreth. Purtroppo, oggi questo luogo resta di difficile individuazione a causa dei cambiamenti sopravvenuti e delle nuove costruzioni.

## CONCLUSIONE

Con la descrizione di questi due disegni si completa l'esame del fascicolo. Risulta evidente la natura composita ed episodica del materiale raccolto quasi durante un secolo, tuttavia esso testimonia con sufficiente chiarezza la volontà dell'Ordine di riconoscere il magistero spirituale e l'esemplarità di vita del priore generale Jean Soreth. I

diversi tentativi posti in atto dai postulatori e dai priori generali hanno ricevuto risposta autorevole da parte della Chiesa che ha riconosciuto il culto immemorabile di Jean Soreth.

Senza dubbio, negli ultimi decenni, a causa dei rivolgimenti e cambiamenti storici avvenuti e per la distruzione o l'abbandono degli antichi luoghi di culto, la memoria del generale riformatore si è affievolita molto. È però ancora assai viva nell'Ordine, sia tra i frati di ambedue i rami del Carmelo che lo ricordano appunto come riformatore, sia tra le monache che lo considerano il proprio iniziatore, come anche tra i laici carmelitani che ne ammirano l'insegnamento spirituale. La vicenda di un uomo vissuto più di cinquecento anni fa può ancora mantenere un positivo influsso sulla vita dei suoi eredi spirituali. D'altra parte, i documenti raccolti per ricordarne la vita e l'opera, nonché il riconoscimento da parte di tanti fedeli lungo i secoli stanno a ricordarci l'importanza di non dimenticare le figure eminenti della nostra storia.

GIOVANNI GROSSO, O.Carm.  
*Institutum Carmelitanum*  
Roma



Tavole

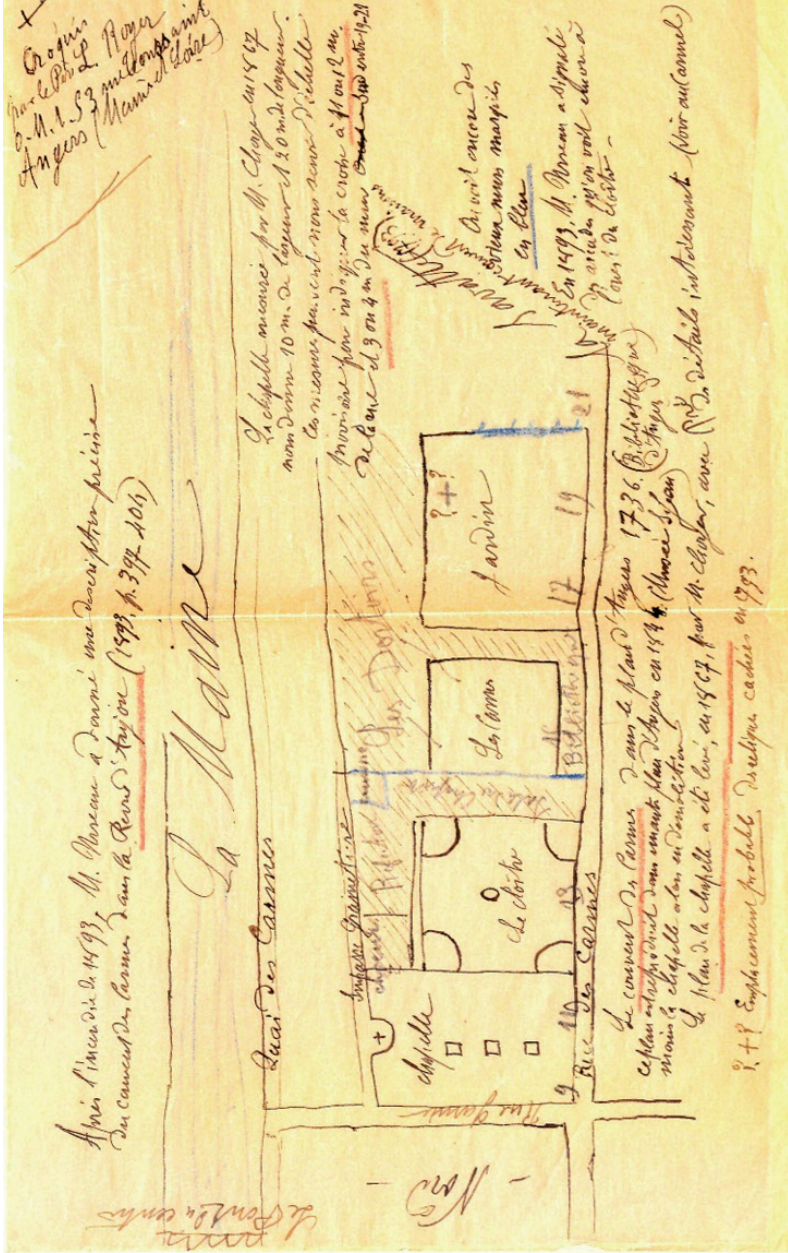


Tavola n. 1

Carmel d'Angers. Plan  
 Plan dressé par M. l'abbé Choquet sur  
 l'ordre de Mgr Angebault en 1867. longu-  
 é P. Daxini Général des Carmes faisait de  
 recherches pour tracer le reliquaire de B. Sainte  
 M. l'abbé Choquet avait installé ses  
 ateliers de menuiserie et sculpture dans les  
 vestiaires des Carmes <sup>anciens</sup>. Les cédés à M. M. Haissouan  
 et André. Le 2 Mai 1893 un incendie  
 détruisit ces ateliers et ce qui restait de  
 remarquable (V. Revue d'Angers article  
 de M. Chassagnon Vaseau 1893) - Voir  
 aussi le vieux plan d'Angers au  
 Musée S<sup>r</sup> Jean de la Bibliothèque de la ville  
 Ce plan est conservé chez le Carmélite d'Angers.  
 En 1893 j'en avais vu l'original à  
 l'abbé de Daxini (M<sup>r</sup> S. de) après la messe des  
 Carmes après le n<sup>o</sup> 3 de l'

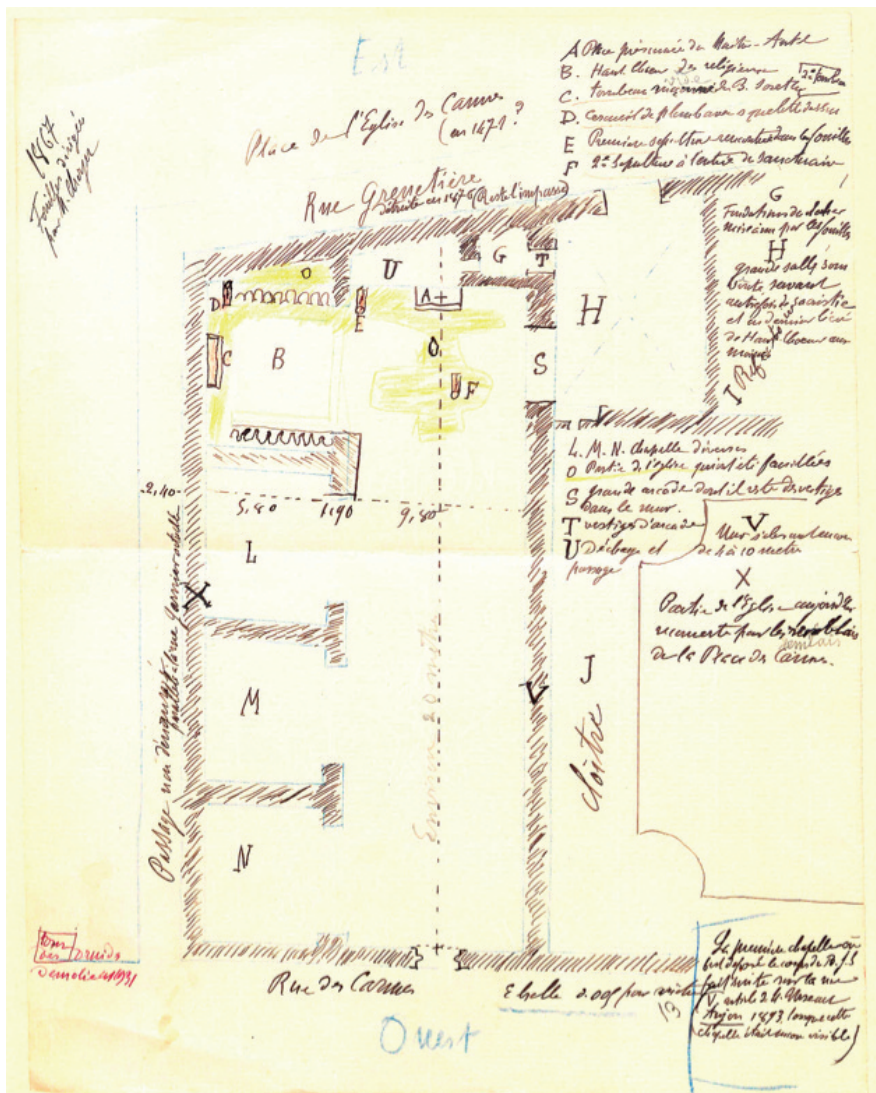


Tavola n. 2b



MADDALENA DE PAZZI'S *CONSILIUM TRINITATIS* IN THE  
LIGHT OF LUTHER'S *SOLUS CHRISTUS* DOCTRINE.  
AN APPROXIMATION

CHARLO CAMILLERI O.CARM.

“The church needs a reformation which is not the work of man, namely the pope, or of many men, namely the cardinals, both of which the most recent council has demonstrated, but it is the work of the whole world, indeed it is the work of God alone. However, only God who has created time knows the time for this reformation.”<sup>1</sup>

“Most dear, most dear, most dear Father, ponder, ponder, ponder, please ponder, please ponder-a thousand times I should like to say it -ponder what I have said to you, that the appointed time has come when God wants to renew His Church by means of His Vicar and His ministers. But you will wonder, you will wonder and I myself would also wonder, and rightly can men wonder, that God should wish to reveal such a thing to a creature so mean, so ignorant and so uninformed as I am. Yet remember that God wishes men to see that it is He Who works; for were He to reveal this to someone who possessed wisdom and some power, men would not recognize it in all its fullness as the work of God. But God wants to reveal this to a mean little worm of His, such as I am, because He wishes men to see more clearly how great is His goodness in this work of His.”<sup>2</sup>

PROLEGOMENA

Placing together Martin Luther (1483-1546), the initiator of the Reformation, and Magdalena de' Pazzi (1566-1607), the Catholic Revival mystic saint *par excellence*, might seem too much of a daring

---

<sup>1</sup> MARTIN LUTHER, “*Explanations of the Ninety-Five Theses*,” tr: CARL W. FOLKEMER, in: HELMUT T. LEHMANN AND JAROSLAV PELIKAN (EDS), *Luther's Works*, American Edition, 55 vols, (Philadelphia and St. Louis, 1955–1986), 31:250. (=LW); WA 1, 62, 27–31.

<sup>2</sup> MADDALENA DE' PAZZI, ‘*Al Rev.do P. Pietro della Compagnia del soave nome di Gesù*’, in *Tutte le Opere*.

endeavour. Seemingly antithetical to each other to the extent that the latter's flourishing and exuberantly fruitful mystical experience was the card put on the table by the Roman Catholic Church to neutralise Luther's claim that she is the *spelunca latronum licentiosissima, lupanar omnium impudentissimum, regnum peccati, mortis et inferni*<sup>3</sup>. In truth Luther's condemnations were addressed to the Roman Curia, headed by Leo X, whom he recognised *sicut agnos in medio luporum sedes, sicut Daniel in medio leonum, et cum Ezechiele inter scorpiones habitas*<sup>4</sup>. Indeed there's no much difference here from Magdalena de' Pazzi's vocabulary used in the "Letters on the Renewal of the Church" addressed to the Pope, Cardinals, Bishops and other Prelates and influential people upon whom the onus of the renewal of the Church fell. The image itself of Daniel in the Lions' Den is central to the volume known as *La Probatione* functioning as the foundational paradigm for the prophetic words and dramatic gestures the mystic performs within her community to elucidate the urgent need of reform within the Church. Perhaps also they share also much in common through St Augustine who was to both a source of doctrinal inspiration.

It is well recognised that in his protestations Luther appeals to the authority of Paul the Apostle and of previous reformers and saints, like for example the Carmelite Baptist of Mantua, considered as the Precursor of the German Reformation, of whom in 1571 an *Anthologia... sententiosa collecta ex operibus Baptistae* was published at Nurnburg. The Mantuan, honored by Erasmus as the *Christiano More* was infact was a zealous advocate of reform, and his *Factorum libri duodecim*, dedicated to Leo X, warns of the pending disaster upon the Church. Mantuan's attacks were so strong that Luther simply borrowed them. In the *Tischreden* (The Table Talks) Luther recalls that the Baptist was the first poet he read, even before Virgil and Ovid. Manganaro observes that

---

<sup>3</sup> MARTIN LUTHER, 'Letter to Leo X on the treatise 'Concerning Christian Liberty'', in: *Documents Illustrative of the Continental Reformation*, edited by B. J. KIDD, Oregon: Wipf & Stock, 73-74. For the 'politics' of canonizations see: CLARE COPELAND, *Maria Maddalena de' Pazzi: The Making of a Counter-Reformation Saint* (=Oxford Theology and Religion Monographs), New York/NY: Oxford University Press, 2016; CLARE COPELAND - JAN MACHIELSEN, *Angels of Light? Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period* (=Studies in Medieval and Reformation Traditions), Brill 2012; ANDREA CUTLIP, *The Influence of Holiness: Religion, Politics, and the veneration of Maria Maddalena de' Pazzi*, dissertation presented at the University of North Carolina, Wilmington 2003. *Pro manuscripto*.

<sup>4</sup> *Ibid.*

Oltre che dal valore attribuito ai suoi versi latini, l'ampia diffusione delle opere del Mantovano lungo tutto il Cinquecento e in tutta Europa fu determinata certamente dall'«ansia polemica e riformatrice», particolarmente presente nelle sue due ultime ecloghe: «la IX sui costumi della Curia romana, la X sugli abusi e sulle divisioni dell'Ordine, nell'auspicio del ritorno al genuino spirito originario». Si deve in buona parte a questa componente la straordinaria fortuna delle sue *Egloghe* nel XVI secolo, «come conferma di un filone umanistico-cristiano fortemente originale proprio nell'uso innovatore di un genere antico e classico per eccellenza, come il bucolico-pastorale». La fortuna del Mantovano assume dimensione e valenza altamente significative nell'Europa della Riforma e in particolar modo in Inghilterra. Gli attacchi alla corruzione papale resero le sue *Egloghe* (in cui essi erano particolarmente presenti) un testo curricolare in molte scuole inglesi, sancito dai programmi. Su quei testi si formarono, tra gli altri, Edmund Spenser e John Milton<sup>5</sup>.

It is not the scope of this contribution to analyse historically the Reformation movement. What is to be pointed out however is that Luther's Reform is in line with the *Reformatio* movement coming down from the Middle Ages as an ideal of “changing a bad present situation by returning to the good and better times of the past”<sup>6</sup>. This ideal for an *ecclesia semper reformanda* did not only find as its promoters and advocates spirit filled reformers and visionaries but also the Church herself in the Council of Constance (1414-1418). Similarly can be stated on Magdalena de' Pazzi, whose prophetic existence and project of reform is in line with the high aspirations of the Middle Ages. She herself chose to join the Florentine Carmelite monastic community wherein the Savonarolian ideals of reform were held in high esteem. As much as seldom did Luther use the term *reformatio*, “reformation”, so Magdalena never used the word. She preferred instead to use *renovatione* from the Latin *renovatio*.

In the course of history, *reformatio* came to be associated with a movement of rupture and change of present structural forms in the ecclesial and political spheres, thus “re-form”, namely refers “to forming again”. *Renovatio* on the other hand seems to emphasise more

---

<sup>5</sup> BAPTISTA SPAGNOLI, 'Elogae. IX. Falco. De moribus curiae romanae', in: *Poeti latini del Quattrocento*, edited by F. ARNALDI, L. GUALDO ROSA, L. MONTI SABIA, Ricciardi, Milano-Napoli 1964, 898-911.

<sup>6</sup> Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity, *From Conflict to Communion. Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017*, 36. (online): [vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/lutheran-fed-docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_2013\\_dal-conflitto-alla-comunione\\_en.html](http://vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/lutheran-fed-docs/rc_pc_chrstuni_doc_2013_dal-conflitto-alla-comunione_en.html). Accessed on August 10, 2017.

the “act of making new again”, hence to “re-new”. While the former ideal seeks for “a return back to the good and better times of the past”, the latter seeks a way forward in continuation with the present. Today we would argue for a hermeneutics of continuity.

*Renovatio* and *reformatio* are not mutually exclusive as both are rooted in Biblical revelation in the dynamic movements of

**conversion**, namely a “returning back” after “breaking up” with sin (*convertere ad Deum et relinque peccata tua* - Eccl 17:21), and;

**trust** in the promise of the faithful and true Risen One who assured us “I make all things new” (Rev. 21:5). In Matthew Henry’s words “we may and ought to take God’s promise as present payment; if he has said that he *makes all things new, it is done.*”<sup>7</sup>

Underlying the *reformatio* is a penitential spirit, whereas the tinge of *renovatio* is positively paschal. While “the term “Reformation” came to be used as a designation for the complex of historical events that, in the narrower sense, encompass the years 1517 to 1555, thus from the time of the spread of Martin Luther’s “Ninety-five Theses” up until the Peace of Augsburg”, Maddalena’s *Renovatione* is a reflection of the final stage of the Catholic Reform under Pope Sixtus V (1585-1590) shifting from forcing reform on the Church to attracting the Church to renewal. Ultimately however, at the core of both movements stands God’s grace reaching us in Christ. “Reformation which is not the work of man,...indeed it is the work of God alone” and “the time established by God to renew his Church has come”. Both Luther and Maddalena would agree that “the Church is founded on the Word of God. It is ‘*creatura Verbi*’, not ‘*creatura fidelium*’. It is not us that make – or, for that matter, reform or renew – the church; it is God who does so, through the preaching of the Gospel, under the power of the Holy Spirit.”

So the real question is about two distinct ways of relating to God, of experiencing faith, of understanding it and preaching it to conform oneself to it. This said, approaching the Trinitarian mystery and the Uniqueness of Christ in de’ Pazzi and Luther, this contribution aims at showing there are more common elements of agreement rather than disagreement. A fundamental characteristic of both Maddalena and the Reformers is a certain intuition that Christ, the Word is ‘absent’,

---

<sup>7</sup> MATTHEW HENRY, *Commentary on the Whole Bible, VI: Acts to Revelation*, unabridged edition by Ernie Stefanik from the 1706-1721 edition, Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids/MI, 2000, 1705.



'missing'. Both feel the urgency to make him 'sacramentally' present: Maddalena through the 'preaching' or verbalisation of the Word through the mystical utterances and her prophetic drama, while Luther and the Reformers by placing Sacred Scriptures at the core of the Church's life. In both, *Solus Christus* and *Sola Scriptura* are we might say interchangeable.

Firstly, it has to be pointed out that the Reformers had no real issue with the Trinitarian dogma. Only they demanded this fundamental dogma "be grounded and proved not philosophically but exegetically". If philosophical terms were to be used in the doctrine on God, these should be permitted "only insofar as those words actually illuminated the meaning of Scripture."<sup>8</sup> An this is exactly how de' Pazzi approached the mysteries of faith, primarily that concerning the Trinity. De' Pazzi would find herself in Melancthon's argument that Christ "wills that our eyes be fixed on the Son who has been manifested to us, that our prayers be directed to the eternal Father who has revealed himself in the Son whom he has sent"<sup>9</sup>. Her mystical doctrine is a commentary on the Scriptures read and celebrated both personally (at least two hours a day) and in the Church's Liturgy (the Divine Office, the daily Mass and Communitarian reading of Scriptures during meals and meditation in choir). Though well read in theology she was not one of the learned, thus her primary source were the Scriptures, illumined from the teachings of the Fathers, especially Augustine, and the Scholastics, especially Aquinas. Imparted to her by the learned chaplains of the Monastery and by the daily spiritual reading. Similarly could be said regarding to Christology.

#### LUTHER'S AND MADDALENA'S CASE

Luther's standpoint is human unworthiness, reflecting his perennial struggle with God, ultimately a struggle to find a gracious Father in God. Magdalena's starting point on the other hand is human dignity, reflecting her trust in God as loving Father who delights in communicating with her and through her<sup>10</sup>. These two ways of

---

<sup>8</sup> MICHAEL REEVES, *The Holy Trinity*, in: *Reformation Theology. A Systematic Summary*, edited by MATTHEW BARRETT, Crossway: Illinois, 2017, 195-196.

<sup>9</sup> PHILIPP MELANCHTHON, *Loci communes, 1543*, translated by J.A.O.PREUS, Concordia, St. Louis/MO, 1992, 18.

<sup>10</sup> See as an example of the Eternal Father speaking through Maddalena's voice, "Colloquio 46", in: *Tutte le opere*, III,

perceiving God and thus relating to him are rooted in the negative and positive father figure experiences both faced in their upbringing and formation.

In Luther's case, his childhood experience, "particularly his experience with his demanding father, is one reason why Luther had a robust doctrine of the fear of God".<sup>11</sup> Largen observes that

The home in which Luther was raised contributed to his emphasis on the fear of God; more specifically, one of the reasons that the fear of God was so pervasive for Luther was his own childhood and religious development, as well as his early monastic experience of the faith. (...) Leppen observes that "Luther reports that his education was harsh ... in addition to his father, who 'whipped him so severely,' his mother also once beat him 'until the blood flowed' because he had stolen a mere nut." In this context of a somber and fearful childhood, then, it is no surprise that Leppen asserts, "The punishing God haunted Luther's childhood and also the later Luther's spiritual horizon and theology." Even after Luther became a monk, he was still haunted by a punishing God. What is perhaps surprising is that Luther even uses fear language in describing his understanding of Christ. Leppen argues that "Although the young Luther struggled constantly with the devil, another figure loomed large in Luther's spirituality. This figure was Christ. The picture Luther paints of Christ in some key texts is as a menacing person in his own right, not as a friendly antithesis to the devil." This fear of Christ was pervasive. Leppen describes how, in Luther's Commentary on Galatians, Luther states how he learned early to stand in awe of Christ as the great judge, and also to fear the very sound of Christ's name. In another text, Luther somewhat shockingly even compares the fear he has of the devil to the fear he has of Christ; this comparison, as Leppen notes, "captures the entire panorama of his childhood's religion. Christ appears as a threatening judge together with a threatening devil." Thus, Leppen concludes: "The glaring ambivalence between punishing God and freeing God is the distinctive characteristic of Luther's spirituality and theology. Luther cultivates both sides throughout his spiritual biography. Both sides are worked into his theology in different ways. The profound tension shapes the theological ambivalence that Luther could never resolve."<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> KRISTIN JOHNSTON LARGEN, *The Role of Fear in Our Love of God: A Lutheran Perspective*, in: *Dialog: A Journal of Theology*, 50/1 (2011), 27.

<sup>12</sup> Ibid. 27. See also: VOLKER LEPPIN, "God in Luther's Life and Thought," in: *The Global Luther: A Theologian for Modern Times*, edited by CHRISTINE HELMER, Minneapolis: Fortress Press, 2009, 84-89.

In Maddalena's case, the childhood experience of warm parents, thrust her into a relationship of loving trust in God who is merciful love. In the *The Colloquies* for example God the Father speaks through her voice and in contemplating the divine mystery she exclaims that in everything God is moved by love. Even if he were to give us hell he is motivated by love.<sup>13</sup>

This is not to state that Luther did not believe in or experience God as Love, or that Maddalena did not confront herself with God's judgement<sup>14</sup>. Rather these themes are present in both to a larger and lesser extent with a particular emphasis shaping their respective spiritual worldview. For Luther "the great fire of the love of God for us" consists of "the heart and conscience becoming happy, secure, and content". Consequently, "this is what preaching the Christian faith means."<sup>15</sup> In one instance, where he mentions divine love in *De servo arbitrio*, "the manifesto of the Reformation"<sup>16</sup>, Luther clarifies that the apostle "Paul is contending that all men are unrighteous and in need of God's special grace—the love, wisdom, and power of God by which He saves us."<sup>17</sup> Consequently, as he argues in his manifesto human

<sup>13</sup> 'I Quaranta giorni', in *Tutte le opere I* (16th day)

<sup>14</sup> Though Maddalena reflects on God's judgement, the theme of God's wrath seldom appears in her theological reflection. Rather in *The Forty-fifth Colloquy* she contests the wrath of God for us: "Sei mirabile nel Padre placandolo dall'ira (se può avere ira in sé) verso di noi..." And even if God is wrathful in relation to us sinners, he is easily moved to compassion and mercy out of love towards us through the merits of the Blood of Christ and at the sight of an act of humble penitence "È cosa mirabile considerare che colui che è infinito e talmente grande e potente da contenere in sé ogni cosa, si lascia offendere ed è offeso da una cosa tanto meschina e bassa come è la creatura, e si placa così facilmente per un po' di umiliazione da parte della stessa creatura. Anche questa è una grande meraviglia operata da te, Verbo, presso il tuo eterno Padre mediante il tuo Sangue. Chi la può comprendere? La comprende soltanto chi la prova, e la prova colui al quale è fatta comprendere dalla tua bontà.": *Tutte le opere III*

<sup>15</sup> MARTIN LUTHER, "What to Look for and Expect in the Gospels," in: *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Ed. TIMOTHY F. LULL. 2nd Ed. (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2005), 106. Recently modern Finnish Lutheran scholars in the course of ecumenical dialogues have sparked an interest in reexamining Luther's theology from the perspective of Love rather than Justification as the former has been underestimated and the latter overemphasized. For Luther, love is the fruit of faith, and is revealed in our love of God, of others, and of self. Cfr.: SUN-YOUNG KIM, *Luther on Faith and Love: Christ and the Law in the 1535 Galatians Commentary*. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers, 2014. See also EGIL GRISLIS, 'Luther's Understanding of the Wrath of God', in: *The Journal of Religion* 41/4 (1961) 277-292 for the relationship between God's Love and Wrath in Luther's theology.

<sup>16</sup> BENJAMIN BRECKINRIDGE WARFIELD, *The Works - IX*, Grand Rapids/MI: Baker Book House 2003, p.471.

<sup>17</sup> MARTIN LUTHER, *De Servo arbitrio*, 4.

will has been obstructed and deadened by sin. The sinful human person stands in need of God's saving grace in order to freely arise to Christ. In Luther's view, the state of being in need of God's grace nullifies claims to human freedom and autonomy. To argue in favour of autonomy and freedom is tantamount to rejection of the Trinitarian faith in God who created us, saved us and sanctified us. Only in Christ and empowered by the gift of the Holy Spirit that we take our flight towards the Triune God. Similarly, de' Pazzi says that divine love manifests itself in God lavishly outpouring himself upon us, the unrighteous. She argues that God creates and loves the soul of the worst of sinners with the same love with which he created and loves the soul of the Virgin Mary.<sup>18</sup>

#### DIVINE MERCY AND THE FLOOD FROM DRY-BLED LAMB

For Maddalena, God's merciful love, is revealed to us to the fullest in Jesus Christ. It is a deluge which inundates the whole of creation, none excluded. Divine Mercy, when compared to man's indifference and ingratitude, seems more powerful and awesome. Very often she reflects on man's sinful indifference towards God, and asks, in an astonishing way, what it is that man wants from God in order to decide for God. In her first performance experience of the Passion, while contemplating on the beatings suffered by Jesus Christ, the saint asks in an amazing way: 'What is needed from You, O great Love? Is it knowledge? Is it goodness, kindness? Is it Mercy? Is it Gentleness or Love?'<sup>19</sup>

De' Pazzi puts together the powerful contrast between human sinfulness and God's lavishness through the image of two councils convened in heaven and earth. In line with the theology of the *consilium trinitatis* understood by her as a loving between the divine Persons, she deciphers twelve gradations or channels of water (grace)

---

<sup>18</sup> 'I Quaranta Giorni' (day 2), in *Tutte le opere I*: "Poi mi sembrava di vedere la Ss.ma Trinità piena d'amore per le creature, ma le creature non riconoscevano questo amore e non s'impegnavano ad amare puramente Dio. Vedevo che Dio ama l'anima di un infedele con lo stesso amore con cui ha creato l'anima della sua santissima Madre." Maddalena's doctrine echoes Mechtild of Magdebourg and the Medieval *minne mystiek* movement. See: *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, edited by PAUL L. GAVRILYUK - SARAH COAKLEY, Cambridge University Press, 2012.

<sup>19</sup> "I Quaranta Giorni" edited by ERMANNINO DEL SS. SACRAMENTO in *Tutte le Opere di Santa Maria Maddalena de' Pazzi dai manoscritti originali I*, compiled by Fulvio Nardoni. Firenze: Centro Nazionale del Libro: Firenze, 1960, 173.

starting from the divine decision to create and redeem humanity. The vision constitutes the central phase of St. Mary Magdalene's mystical experience. In it De' Pazzi gives a global view of the Christian mystery, presenting the history of salvation, looked at from the final stage: the presence of Christ the dry-bleeding lamb (*agnello svenato*) who is forever active in the bosom of the Father. As in Luther's doctrine, for de' Pazzi, the salvation brought to us by Christ is in fact a Trinitarian salvation. Thus in her understanding, plastified in the vision inspired by the imagery of Revelations, the *Christus passus et gloriosus* is central. In these twelve channels the entire story of salvation, starting from the *ab eterno* trinitarian perichoresis, to the incarnation of the Word, his passion, death and resurrection, right through the time of the Church to the second coming of Christ.

These twelve channels reveal God's intent to save humanity from nothingness/oblivion and destruction first in creation, understood as the communication of divine love. Another contrasting council is convened on earth by the wicked, who plan a way forward to do away with Christ. In response to this early council of the wicked God's intent is manifested in the work of redemption. Two scenes constitute the vision:

Eternal divine love which emanates through history, until the end of time, until everything is recapitulated in Christ (Eph 1:10). the creation of the cosmos as a communication of love. There follows the creation of the angels and then the creation of human beings in a state of innocence, so that men and women could communicate with God and receive God's gifts.

Humanity does not respond adequately and so the second scene opens. Because of sin, humanity becomes incapable of understanding God and of receiving God's gifts. At this point God's plan for humanity's redemption from the slavery of sin and to confer grace's sublime gifts enabling us to be once more faithful and capable of divine communication, is revealed. This plan of salvation is brought about through the Mystery of Christ.

Thus spiritual journey is presented here as a re-creation in Christ incarnate, the bridge and staircase of salvation. It is through Christ alone, that the complete return to God does not remain only a possibility but becomes an exultant reality as "it is the uniqueness of his person that determines the efficacy of his work"<sup>20</sup> .

---

<sup>20</sup> ROBERT LETHAM, 'The work of Christ. Contours of Christian Theology', Downers Grove/IL: InterVarsity Press 1993, 29.

In de' Pazzi's mystical writings the centrality of Christ is conveyed also through a number of images and metaphors. Christ is the book, the mirror, the keeper, the guarantee of our access to the Father.<sup>21</sup>

De' Pazzi holds to the theological logic of the *logos incarnandus*, showing that the Son of God, from eternity, is the one to be incarnated *for us and for our salvation*. She repeatedly stresses that the Word became clothed in our humanity in order to redeem us from sin and to show us the greatest and final expression of love in his passion and death on the cross. The blood of Christ, symbol and witness to his burning love for humanity, is the means offered to us to be free from sin and to become god-like. In the ecstasies of the saint, the passion, the cross, the death and the blood of Christ constitute the place where humanity is re-created, in an even more perfect way than originally and in a way that surpasses the state of the angels. To elucidate this, de' Pazzi further on states that God drowned the world with two floods: that of justice in the flooding of Genesis and that of mercy in the flooding of the Blood of Christ.<sup>22</sup>

In Scripture, the event of the flooding portrays in as in a dyptich the image of God entirely destroying evil and evildoers, as well as the image of God who in this way purifies creation. We have therefore not complete destruction but an act of purification, a washing. It is violence that brings about death and the culture of death that leads to destruction. The biblical text tells us that God intervenes in a merciful way: 'But Noah found favour in the eyes of the Lord' (Genesis 6:8). Faced with violence, God's reaction is one of love and mercy. Grace is mercy. God's judgement is always merciful in his justice as there is unfailingly the promise of salvation usually through the choosing of a remnant from a perverse generation. In this case, it is Noah and the remnant refugees in the Ark with him. In Maddalena's thought these are the 'elect of God' (*i sua eletti*) the chosen ones by, in and through Christ.<sup>23</sup>

De' Pazzi allegorically interprets the deluge story as a pre-figuration of the annunciation account. Just as Noah found favour in

---

<sup>21</sup> Similar metaphors are found in the Reformers' writings. See: DAVID GIBSON, *Reading the Decree: Exegesis, Election and Christology in Calvin and Barth*, T&T Clark, London 2009, 4.

<sup>22</sup> "I Colloqui" edited by CLAUDIO CATENA in *Tutte le Opere di Santa Maria Maddalena de' Pazzi dai manoscritti originali II*, written by FULVIO NARDONI. Firenze: Centro Nazionale del Libro, 1960. p. 191.

<sup>23</sup> The theme of the election and the elect is an important one in de' Pazzi's doctrine and deserves to be studied deeply. The centrality of Christ in election is to be found also in the Reformers. See GIBSON, *Reading the Decree*, 4-5.

the eyes of God, so Gabriel announces to Mary that she has found favour in the fulness of time: 'Do not be afraid, Mary, for you have found favour with God' (Luke 1:30). Allegory Mary becomes the new Ark carrying forward the Incarnate Jesus Christ, who is God's peace and mercy to us. In Jesus Christ, God is revealed as humanity's friend extending to us a plan of peace. Rather than destruction God gives us a future and a hope (Jeremiah 29:11):

Then he sent the deluge. In this little world the Incarnate Word sent the deluge. And what deluge is this? A superabundance of grace and infusion of his blood, where he drowns all desires, affections and temptations of the soul which are not according to his will.<sup>24</sup>

[...]

And moreover she understood that in the times of Noah God sent the deluge of water, namely of Justice because of the increase of sins in the world; in the present he sent the deluge of mercy with such an abundance of divine knowledge given to creatures, in such a way as when giving many beautiful books and ways of learning how to live spiritually, through divine teachings, participation in the sacraments and other good things God sends nowadays in the world through his infinite mercy. And as all creatures drown in the water's deluge, so they can drown in a deluge of wine, which is the deluge of mercy. However, as all the creatures who entered the ark drowned in the waters sent by God as punishment, so those who enter the ark of the Most Sacred Humanity of Jesus will drown in co-operation with his infinite mercy. In this way they become ready to receive his Blood.<sup>25</sup>

Blood gushing out from the holy wounds as the symbol of life in de' Pazzi's view is intimately bound to mercy. The shedding of the Incarnate Word's blood is the giving of life to us condemned to eternal death. De' Pazzi speaks of 'seeping' mercy, in the same way she speaks of blood flowing from the sacred wounds. She teaches that Jesus' wounds on the Cross gush out 'an abundance of mercy' (read, blood) so that the soul drinks from it becoming 'with all humility evenly abundant in mercy towards her brethren in material and spiritual

---

<sup>24</sup> This text was used in F. Marchese's work, *Unica speranza del peccatore che consiste nel Sangue del Gesù Christo*, (Roma 1670, p. 34), in which in the front piece he shows an etching by Bernini. Recent studies show that Bernini was inspired by the doctrine of Mary Magdalen regarding the flooding or the washing in the Blood of Christ as well as from her drawings about Christ in the mystic. See STEFANO PIERGUIDI, *L'iconografia del "Sangue di Cristo" del Bernini: Santa Maria Maddalena de Pazzi e il torchio mistico*, in [www.academia.edu](http://www.academia.edu) (accessed on March 16, 2016), 103-106.

<sup>25</sup> "I Colloqui": p. 191.

needs'.<sup>26</sup> In a very beautiful way, she explains that she aims towards God 'because anything that emerges from him is justice and so from him mercy is expressed through faith and love towards all sinners'.<sup>27</sup>

In *The Colloquies*, de' Pazzi considers merciful love gushing out of the Trinity, through the Incarnate Word. Merciful Love is passed on to us through his blessed wounds and from us to all men. Part of this consideration explains that:

She saw the unity of the Most Holy Trinity full of Mercy, infused in the humanified Word. The Word was effusing Mercy through the five wounds as from five beautiful channels diffusing it in all creatures. She saw that everyone was covered in Mercy, both the just and the sinners. Mercy had this effect in the creatures, covering up all their sins, except those of malice and hard-headedness. She saw clearly that mercy, although plentiful, did not cover those creatures where there was no understanding and repentance of sin. For this reason these remained out of mercy. She also understood that those creatures who understood and repented of sin were all covered in mercy and were consumed by mercy, as the sea engulfs a drop of water. In these creatures sin was not visible, but only mercy which covers and consumes in us sin and moreover accompanies us in all our actions. She was given to understand the words of the Psalmist: *Et misericordia tua subsequetur me* (Psalm 22:6). Mercy always co-operates with us in every good thing we do, lending us the hand of divine help. She used to tell us that the mercies of the Lord were infinite as we find in the book of Scriptures. In particular she understood the psalm's verse in the liturgy of hours: *Lucerna pedibus meis verbum tuum; et lumen semitis meis* (Psalm 118, 105). It seems to me (she said) that it was God's great mercy that gave us his Word as lamp and light.<sup>28</sup>

So it is through this mercy that the malady of sinful indifference is healed. For indifference and a cold heart, God who operates solely for the benefit and good of humanity in Wisdom, namely Christ,<sup>29</sup> gives

---

<sup>26</sup> "I Quaranta Giorni": p. 217.

<sup>27</sup> "I Colloqui": p. 115.

<sup>28</sup> "I Colloqui": pp. 95-96.

<sup>29</sup> "I Quaranta Giorni": "Mercoledì 30 Maggio 1584. Dopo essermi comunicata, meditavo le parole del salmista: *Omnia in sapientia tu fecisti*<sup>29</sup>. Mi sembrava che l'eterno Padre facesse tutto con la sua sapienza che altri non era che il suo Figliolo. L'eterno Padre, cioè, operava per mezzo del Figliolo e nella Ss.ma Trinità c'era l'infinita perfezione di tutte le cose. Ne mancava una sola: l'umanità. Perciò il Padre, mandando Gesù a incarnarsi, con la sua sapienza perfezionò e fece sì che nella Ss.ma Trinità vi fosse anche ciò che prima non c'era. L'anima mia vedeva quante cose Dio operava nella sua sapienza unicamente a vantaggio delle creature, dal momento che egli non ne ha



the medicine of mercy that unwinds the heart (*miseri-cordia*) and moves us towards God and towards our brethren. Indeed such a person is mystically bonded and conformed with the Triune God: One with the Father through purity, one with the Son through obedience and one with the Spirit through poverty.<sup>30</sup>

## CONCLUSION

In virtue of the mystery of the incarnation the Trinitarian life and the faithful's participation in it through Christ, in Christ and with Christ, is therefore revealed to us. Christ is uniquely central therefore to both Maddalena and Luther, as Christ is at the core of the Trinitarian Counsel and at the heart of the Church and humanity. On this point, Bavnick specifies that

---

affatto bisogno. Vedendo quanto poco le creature conoscono questi benefici e quanto poco amano Dio, per il gran dolore sentivo una pena quasi insopportabile ed ero spinta a dire: «O dolce Dio, quanto è grande la malizia dell'uomo; o amore, perché tanta cecità?». Era tanta la pena e lo slancio che parlavo a voce alta. Mi fu dato di conoscere tutto questo meditando le parole: *Omnia in sapientia tu fecisti*. La mia anima, conoscendo i benefici di Dio, rivolta a lui diceva tutta lieta: *E in bonitate tua sperabo*<sup>29</sup>. Voglio dire che vedevo la bontà di Dio nei nostri riguardi così grande, che riponevo tutta la mia speranza in lui che è la stessa bontà. Vedevo quanto egli aveva fatto per le creature con la sua sapienza, cioè con Gesù, e la sua infinita bontà, e ripetevo spesso le parole: *E in bonitate tua sperabo*. Raccomandando poi le creature a Gesù, terminai come al solito la mia meditazione.”

<sup>30</sup> “I Quaranta Giorni”: “Il primo legame era il voto di castità, mediante il quale ero legata e unita all’eterno Padre che è la purità medesima. Vedevo che la purità era uno dei legami più stretti dell’unione che l’anima può avere con Dio, perché quando è pura l’anima è conforme a Dio. Io gli ero così unita e stretta, che non avrei mai e poi mai potuto separarmi da lui, a meno che fossi caduta nel peccato della carne. Per gli altri peccati il legame della purità non si sarebbe sciolto, ma piuttosto macchiato e così allentato da sembrare pressoché sciolto. Questo legame mi sembrava così prezioso che è impossibile esprimere la sua grandezza e l’unione dell’anima con Dio con linguaggio umano. Mi vedevo poi legata e unita al mio sposo Gesù con il voto di obbedienza, e anche questo legame mi sembrava così grande da non potersi immaginare. Vedendo la preziosità, la grandezza e l’utilità di questa santa virtù, ero tutta dispiaciuta per non averne conosciuto prima a sufficienza l’utilità: essa rende l’anima conforme a Gesù, che è stato tanto obbediente. Se le creature conoscessero la grandezza e l’utilità di questa virtù per l’anima, credo che vorrebbero sottomettersi a ogni creatura, anche la più piccola. Mi sembrava che questa virtù fosse particolarmente necessaria nel Noviziato, ma che le novizie non ne conoscessero il grande valore. Allo Spirito Santo ero legata invece col voto di povertà. Non perché l’anima sia ricolma come lo Spirito Santo di tutti i tesori e le ricchezze celesti, ma come ha detto Gesù nel Vangelo: *Beati pauperes spiritu*<sup>33</sup>, e beate le anime che riconoscono e sanno ricevere e conservare in se stesse le ricchezze e i tesori dello Spirito.”

The doctrine of Christ is not the starting point, but it certainly is the central point of the whole system of dogmatics. All other dogmas either prepare for it or are inferred from it. In it, as the heart of dogmatics, pulses the whole of the religious-ethical life of Christianity.<sup>31</sup>

Both Luther's *Solus Christus* doctrine and the centrality of Christ in de' Pazzi's mysticism are based on the exclusive identity of Christ and his sufficient work. In both, the Person of Christ and his work are one in the Incarnation. The mystery of Christ, "the incarnate Son's life and death reveal who Jesus is and how his divine-human identity is necessary to accomplish our reconciliation".<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> HERMAN BAVINCK, *Sin and Salvation in Christ*, vol. 3: *Reformed Dogmatics*, edited by JOHN BOLT, translated by JON VRIEND, Grand Rapids: Baker Academic 2006, 274.

<sup>32</sup> STEPHEN WELLM, *Christ Alone. The Uniqueness of Jesus as Saviour* (=The Five Solas Series) edited by Matthew Barrett, Zondervan, Nashville 2017, 25.

CONFRONTING THEOLOGICAL REFLECTION WITH  
THE CONCEPT OF MELANCHOLY IN THE PREACHING  
NARRATION IN THE POLISH-LITHUANIAN COMMONWEALTH  
OF THE LATE BAROQUE ERA<sup>1</sup>

JUSTYNA MALYSIAK

In the Polish-Lithuanian Commonwealth of the late Baroque era, the term melancholy referred mainly to a perceived pathological condition manifesting itself in a range of somatic and psychological sensations. The “household” medicine of the time tried to combat it with complicated and often unusual methods, relying mainly on symptomatic treatment. For example, in the “Prescriptions of Physicians” from 1698, an effective remedy to alleviate ailments, recommended both to melancholics and those suffering from arthritis, was to be a pigeon dissected alive, which was to be poulticed on the body<sup>2</sup>. In another manuscript, written by W. Smoniewski under the date 1744, there are two ways of getting rid of melancholy. The first was a treatment to purify the body, consisting of inducing vomiting, diarrhoea and blood letting. In addition, pimples had to be removed, which was also a way of banishing bad moods. It was recommended that blood was drained from the leg and then mixed with dried basil herb and the “juice” squeezed from young swallows. The patient could consume this infusion, or choose the second way, aimed at external action. In this case a rooster torn alive had to be placed on the head, which could be replaced by young swallows or a decoction made from them. Fresh cow lungs could also be used in this case<sup>3</sup>. Apart from

---

<sup>1</sup> The publication is the result of research project No. 2015/17/N/HS3/02860 funded by the National Science Centre, project No. UMO-2015/17/N/HS3/02860, entitled „The place of melancholy in the mentality of the old Polish society of the late Baroque era in the light of the preaching of the epoch”.

<sup>2</sup> Львівська Національна Наукова Бібліотека України імені Василя Стефаника, rps 508/II, *Recepty lekarskie gospodarskie, 1698*, ch. 66.

<sup>3</sup> Scientific Library PAU PAN (further BNPAU), ms. 1635, *Choroby*, ch. 17. The work consists of extracts by the author from various printed works from the 16th century.

these unconventional methods, there were less invasive and much more pleasant ones, such as those indicated by the author of the 17th century manuscript "Apteczka domowa...", in which the subject of melancholy appeared frequently. The author recommended the consumption of cinnamon vodka or confections against melancholic moods<sup>4</sup>. He recommended a diet and moderation in the consumption of such foods as dry fish, smoked and fatty things fried in butter, peas, radishes, over-salted food, young wine and beer. Anything that thickened the blood and caused phlegm to accumulate in the body was harmful. They recommended calmness, a good night's sleep, social gatherings "in good company", which were supposed to cheer up and dispel sorrows<sup>5</sup>. The question arises as to what the medical profession really had to do with what it meant to "suffer from melancholy". A description of the symptoms of this mysterious illness, which comes from the 18th century work "Ekonomika lekarska..." (Medical Economics...), may help to explain this riddle<sup>6</sup>. According to the account of the anonymous author, melancholy was to manifest itself through "madness and folly" not caused by fever. The strange behaviour of a person who became fearful, prone to sadness and fearful thoughts was supposed to indicate that he was overcome by melancholic humours. The patient avoided the company of others, became suspicious and tearful or on the contrary, laughed without reason, held gibberish conversations. His sleep was restless. He lost his sense of self, often succumbing to hallucinations. Among numerous examples, the author pointed to the patient's fear of his anatomy, i.e. that his body was made of glass and could be destroyed, or was susceptible to arson. According to the mentioned source, a melancholic was characterised by anger or deep, exaggerated religiousness. The condition was characterised as difficult to treat. It could lead to mania, in which case additional symptoms appeared in the form of convulsions, epilepsy or paralysis. As a cure, also in this case, it was mainly recommended to cleanse the body through mechanical procedures: inducing vomiting, laxation, phlebotomy.

The examples presented here, are only slightly able to expose the image of the phenomenon and the way it was perceived in society.

---

<sup>4</sup> Library of the Czartoryski Princes (further BCzart), rps 1912 I, *Apteczka domowa, którą w niedostatku medyka snadno zdrowie człowieka poratować może. Zbiór przepisów lekarskich*, 13; 15.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 18.

<sup>6</sup> Library of Poznań University (further BUP), ms 584 I, *Ekonomika lekarska albo domowe lekarstwa XVIII w.*, 28-29.

Most of the information is an ingredient of ancient notions taken from mythology, the Old and New Testaments, as well as those formed in the Middle Ages. It was these that constructed the image of the melancholic personality, which is the key to explaining the link between melancholy and sin. However, one by one.

The Hellenistic tradition linked melancholy with madness, the source of which was an excess of black bile - atra bilis. Plato wrote about this madness as a confusion of the mind that overwhelms man. Indisposition of the mind, as well as despondency caused by an excess of harmful humour, which was often the theme of Greek drama, was also an inspiration for Aristotle<sup>7</sup>. In his view, melancholy could trigger uncontrollable fits of rage, as was the case with Ajas, who, seething with anger, disgraced himself by attacking a flock of rams<sup>8</sup>. Melancholy was also perceived through the perspective of punishment. Melancholy frenzy overwhelms for example Kronos, who is cursed for castrating his father and for infanticide. An analogous reflection for him would be the Roman Saturn, who, by the way, became the symbol and patron of melancholics<sup>9</sup>. Also punished with madness were Hercules, for his disobedience, Odysseus for his hubris and fratricide, and Bellerophon for his haughtiness. Each of these three heroes paid a huge price for their mistakes. Hercules, driven by rage, murdered his children, Poseidon, through the cyclops Polyphemus, condemned Odysseus to eternal wandering, while Bellerophon was blinded and stricken with leprosy, since he wandered the world "full of restlessness"<sup>10</sup>. Biblical figures, like characters in ancient mythologies, were tormented by the demon of melancholy manifesting itself through despair or mental aberration. Despair resulting from experiencing distress due to separation from God appeared both in Job (Job 10:1-22; 13:20-28) and in David (Ps 13:12; 35:14; 6:6). Sadness

---

<sup>7</sup> Cf. R. KLIBANSKY, E. PANOFKY, F. SAXL, *Saturn i melancholia. Studia z historii, filozofii, przyrody, medycyny, religii oraz sztuki*, transl. A. KRZYŹŃSKA, Kraków 2009, original edition: *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, Frankfurt 1992, 36.

<sup>8</sup> Cf. M. T. ZDRENKA, *O gnuśności. Studium lenistwa i jego kontekstów*, Toruń 2012, 133.

<sup>9</sup> Cf. incl. R. KLIBANSKY, E. PANOFKY, F. SAXL, *Saturn und Melancholie...*; L. S. DIXON, *The dark side of genius. The melancholic person in art, ca. 1500-1700*, Pennsylvania 2013; S. SONTAG, *Under the Sign of Saturn*, New York 1980; L. FÖLDÉNYI, *Melancholia*, transl. R. RESZKE, Warszawa 2011, original edition: *Melancholie*, transl. N. TAHY, München 1988.

<sup>10</sup> Cf. HOMER, *Iliada*, VI, 200-203, transl. F. K. DMOCHOWSKI Warszawa 2004, 112; Z. KUBIAK, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 2003, 307, 369, 429-432.

in the biblical narrative is a feeling worse than sickness. "Attacking the heart, breaking the spirit and drying up the bones". (Prov 12:25; 15:13; 17:22; 18:14), leading not only to mental anguish (1 Sm 1:8), but even to death (Prov 38:18). Boundless sorrow over the murder grips Cain, who, as the Bible describes, after the murder of his brother "walked from then on with a grim face" (Gen 4:5). (Gen 4:5). Rejected by his own people and in despair at the fall of Jerusalem, the prophet Jeremiah became the symbol of the melancholic in the early modern era<sup>11</sup>. His figure of a worried old man, crushed by experiences and sadness, which Michelangelo placed on the ceiling of the Sistine Chapel in 1511, is one of the most poignant representations of melancholy<sup>12</sup>. Saul was tormented by melancholy, which caused him to fall into madness (1 Sm 16:16-23). Both he and the other two "cursed" biblical kings - Nebuchadnezzar, king of Babylonia, and Herod, king of Judea, became in the culture of Western Europe a reflection of the fall due to pride, a symbol of madness (including melancholy)<sup>13</sup>. Madness and fear appeared among the greatest punishments announced to the Israelites in the Book of Deuteronomy: "The Lord will touch you with madness, blindness and anxiety of heart" (Deut 28:28), in Isaiah God punishes the Egyptians for their disobedience: "The Lord has poured out a spirit of madness in them; they have deceived Egypt into a false path". (Isaiah 19:14). In the Book of Zechariah, on the other hand, which deals with the rescue of Jerusalem, there is a threat from God who announces: "[...] I will strike every horse with fear, and the rider with madness [...] and all the <horses> of the pagans I will strike with blindness". (Pro 12:4). In the Middle Ages, to experience melancholy was to become vulnerable to the temptations of the Devil, to become entangled in sin that leads to

---

<sup>11</sup> R. SÁNCHEZ, "The Sad Prophet Jeremiah" as an Icon of Renaissance Melancholy, [w:] *Typology and Iconography in Donne, Herbert, and Milton*, New York 2014, 1-24.

<sup>12</sup> B. STUDZIŹBA-KOWALSKA, *Wokół gestu Dürerowskiej Melancholii. Kilka uwag i uzupełnień w dyskusji o ikonograficznych źródłach Portretu generała Henryka Dembińskiego Henryka Rodakowskiego*, „Quart. Kwartalnik Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu Wrocławskiego”, 2019:1, 32-33.

<sup>13</sup> Cf. Incl. M. FOUCAULT, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. KĘSZYCKA, Warszawa 1987; W. HAHN, *Zaburzenia psychiczne w świetle Biblii. Podstawy biblijnego i profesjonalnego poradnictwa*, transl. M. BUDZISZEWSKA, Ustroń 2008; G. ROSEN, *Madness in Society. Chapters in the Historical Sociology of Mental Illness*, New York 1969; T. SZASZ, *Ideology and Insanity. Essays on the Psychiatric Dehumanization of Man*, New York 1970; J. SIERADZAN, *Szaleństwo w religiach świata: szamanizm, religia starogrecka, judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm, islam*, Kraków 2005, W. CHROSTOWSKI, *Chorzy psychicznie w świetle Biblii*, „Collectanea Theologica” 2014, t. 84, nr 1, 5-29.

despair. Acedia, as it is called, became a new concept in the Christian tradition thanks to Athanasius the Great, and for a long time it entered the canon of major sins. Continued by Origen and Evagrius of Pontus, the definition of melancholy meant an unwillingness to serve God, sloth and restlessness resulting from a broken relationship with the Creator<sup>14</sup>. This concept was developed by Augustine of Hippona, who saw in human despair man's doubt in the power of God's mercy<sup>15</sup> in a way, continuing the reflection of Constantine the African concerning the tendency of melancholics to feel fear of God. Although the hamartiological normative proposed by Gregory the Great omitted sorrow, St. Thomas Aquinas tried to identify it with grief resulting from the fifth principal sin - envy. The source of this grief was to be lust<sup>16</sup>, which Tertullian already pointed out as the root of sin by referring to the transgression of our forefathers<sup>17</sup>. Aquinas regarded sin as a voluntary decision of man which led him to depart from the path of perfection by losing the saving perspective on life. The will to act contrary to divine law was the seed of hell, a state of the most radical unhappiness, caused by abandonment of God and irrevocable breaking of bonds with him<sup>18</sup>.

Following the content of the preaching of the Carmelite preacher Serapion Kociekowicz entitled. "Pro Domin. 19na post Pent. O stanie zakamieniałych grzeszników" ("On the state of hardened sinners") we can observe a continuation of ancient ideas and theological reflections on melancholy, which took place in the allegory of sin presented by the Author of the sermon<sup>19</sup>. Through the figure of the old woman, the

---

<sup>14</sup> S.W. JACKSON, *Acedia the Sin and Its Relationship to Sorrow and Melancholia in medieval times*, *Bulletin of the History of Medicine*, 55 (1981), 172-185; idem, *A history of melancholia and depression*, in: *History of Psychiatry and Medical Psychology. With an Epilogue on Psychiatry and the Mind-Body Relation*, ed. E. R. WALLACE, J. GACH, Boston 2008, 443-460; idem, *Melancholia and depression from Hippocratic Times to Modern Times*, Yale 1989; J. STAROBINSKI, *Atrament melancholii*, transl. K. BELAID, Gdańsk 2017, 40-44.

<sup>15</sup> *Człowiek i jego zbawienie. Antropologia chrześcijańska: stworzenie, grzech pierworodny, usprawiedliwienie i łaska, rzeczy ostateczne. Etyka chrześcijańska: od „autorytetów” do Magisterium*, red. V. GROSSI [et al.], Kraków 2001, 143-150.

<sup>16</sup> *Grzech*, in: EK, t. 6, Lublin 1993, kol. 270-278.

<sup>17</sup> *Ibidem*, kol. 464-465; A. DEL CASTELLO, *Accidia e melanconia. Studio storico-fenomenologico su fonti cristiane dall'Antico Testamento a Tommaso d'Aquino*, Milano 2010.

<sup>18</sup> Cf. J. MAŁYSIAK, *Miejsce melancholii w mentalności społeczeństwa staropolskiego doby późnego baroku w świetle kaznodziejstwa epoki*, Kraków 2020, 37.

<sup>19</sup> In modern art, the figure of the old woman visualised not only stupidity, but also all human vices and sins: superstition, lust, madness, stinginess, greed, unkindness, jealousy, envy, obstinacy, etc. For example, in a manual of iconology by C. Ripa, published in 1593, we find as many as 27 allegorical figures based on the body of an old woman. Fourteen of them are negative in character; S. BOROWICZ, *W odwróconym*

Carmelite referred to all the most popular attributes of a sinner, such as: blindness expressing blindness to sin, old age signifying stubbornness and slothfulness, illness of legs understood as a disability of the soul, and frailty of the body and hands expressing slothfulness. The woman's dress in black was supposed to evoke mourning clothes expressing sadness, but also, as the preacher explained, the colour symbolised the death of all virtues, because a sinner who did not seek conversion became a "stinking corpse" during his life. The woman's head was shrouded in black clouds, indicating melancholy - a state of despair and hopelessness. The dense clouds prevented the light, or grace of the Holy Spirit, from penetrating. The figure was holding the head of a donkey - a symbol of laziness and stubbornness (hardness in sin)<sup>20</sup>. Late Baroque preaching, which continued to promote the view of illness as a punishment or a divine intervention conducive to conversion, maintained this conviction also in the case of melancholy. Sin, which was like a worm infesting the soul and affecting man's poor mental condition, could, as preachers argued, also be the cause of various physical ailments. In his sermon "On the fourth Sunday after Easter", an anonymous preacher, referring to biblical examples, convinced his listeners that a man who does not follow the divine law has "a fearful heart and a sorrowful soul"<sup>21</sup>. This fear, he said, could be seen in the behaviour of Adam and Eve, who, having broken God's prohibition, tried to hide from the Creator's wrath. As a second example, the preacher recalled the story of Cain, who, as he quoted St Ambrose, was "killed and tortured" by fear of punishment for his fratricidal crime, and remorse. As he warned, "the man who sins cannot be cheerful, but he is always sad and melancholic". This sadness, in turn, brought on suicidal thoughts and madness, which, as he recalled, David, King of Israel, had already experienced following the deprivation of Uria's life<sup>22</sup>. In his sermon "Pro festo Visitationis Betsme Virginis" the anonymous Carmelite, referring to the biblical figure of Saul, tried to illustrate to his listeners the course and consequences of melancholy. For the priest, the term "melancholic" meant being afflicted with a sadness so heavy that it

---

*świecie obrazu: wiek XVI Sztuki piękne*, in: *Anty-Beatrycze. Studia nad kulturową historią obrazu pijanej i szalonej staruchy*, Kraków 2016, 170, 189. This, the figure of an old, gloomy, pained woman is also a symbol of melancholy, *ibidem*, 171, 176, 179.

<sup>20</sup> Vilniaus Universiteto Biblioteka (further: VUB), ms F3-960, S. KOCIELKOWICZ, *Kazania w języku polskim 1702-1705*, 11.

<sup>21</sup> BCzart, rps 3011, *Zbiór kazań i exhortacyi*, 125-127.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 127.



could not be alleviated by anything. What is more, it became increasingly burdensome, leading the afflicted person to despair. As he wrote: a “deadly melancholy” seized the heart of the king of Israel, whom not even music could cheer up, “the city of what lyra could ease his grief the zither of David S., such a good musician, made him more melancholic and almost desperate when he wanted to kill David S. playing it himself”<sup>23</sup>. Preachers explained that negative emotions that cause melancholic moods can be both a consequence of sin (especially when a person avoids the sacrament of confession and increasingly moves away from God). They may also, or even primarily, be the result of the action of the Paraclete, who awakens the conscience. We find such an interpretation in the sermon for “Second Sunday after Pentecost” of June 11, 1734, by an anonymous franciscan who referred to the popular story of Saul. Quoting the teachings of St. Chrysostom, he argued that the sin by which man offends God causes him anxiety and remorse, which no entertainment can soothe. As he wrote: “whoever has a conscience wounded by sins can never be cheerful, but always sad, and melancholic, even if such a person is accompanied by music and gratitude, it not only fails to cheer him up, but rather leads him into greater melancholy”. Furthermore, he warned that resisting the Holy Spirit leads to the destruction of the soul, into hell and suffering<sup>24</sup>. We encounter a similar interpretation in two other preachers, representatives of the Carmelite order of the old rule. The first of them, in his sermon “Pro Dominica 3tia Quadragesima”, argued that Saul’s ailments were due to “divine admission”<sup>25</sup>, being a punishment, but above all an action provoking him to conversion. The second preacher, on the other hand, in a sermon delivered in Lublin in 1704, argued that the reason was despair. As he wrote: “Saul’s restless heart was so tightly clutched by worries, such great distress, such great striving, that he could by no means expedite himself from them. And he could not get out of such a labyrinth, it was a hard temptation for Saul”<sup>26</sup>. In writing about temptation, the carmelite had in mind the “temptation to sorrow” felt by the sinner; a temptation already mentioned by Evagrius of Pontus. According to the Father of the desert,

<sup>23</sup> VUB, ms F-3-2197, *Kazania polskie 1656-1665 wygłoszone w Krakowie...*, 427.

<sup>24</sup> BUP, ms 430 I, *Kazania polskie na niedziele i święta spisane w latach 1734-1737 wygłaszane w Samborze i Chełmnie*, 510, 512-513.

<sup>25</sup> VUB, ms F-3-1293, *Kazania wygłoszone przez różnych karmelitów trzewickowych w różnych kościołach w latach 1684-1739*, sermon: *Na niedzielę 3 Postu*, ch. 151.

<sup>26</sup> *Ibidem*, sermon: *Die Pentecostes 1714 (?)* (blurred date), ch. 132.

sadness had its source in unfulfilled desires or anger<sup>27</sup>. These three examples, presented by baroque orators, illustrated the coherence of views characteristic of the whole preacher's interpretation of the nature of melancholy. Firstly, they linked it to sin. Thus treating it in terms of a metaphysical illness, manifesting itself also through the deteriorating mental state of man. Secondly, they argued that healing is only possible through the intervention of God. The body and the psychological state of a person cannot be restored to equilibrium without the intervention of grace, because illness has no physical cause. In their arguments, pastors mainly referred to the figure of the Paraclete. This was influenced by the well-established concept in the Christian tradition about the role of the Holy Spirit in human life. "The Comforter", who will continue the work of renewal of the Church, initiated by Christ. In his sermon "For Christmas Sunday", Maximilian of the Blessed Virgin Mary argued that the despondency felt by man, his bad psychological condition, is in fact precisely the grief of conscience, stimulated by the Holy Spirit, which continues to grieve for the loss of grace:

"So you are in grave iniquities, I beg you, do you have inner peace? Can you be perfectly calm with melancholy, pleasures and amusements, and can you be cheerful when the Holy Spirit himself is grieved, having lost his consecrating grace in you? Do you not feel for a moment every day that you have offended God? Does not your conscience, if not constantly, sometimes touch you? You are happier when you do not feel it, and when you do feel it, what is that if not a knocking at the heart with sins, of the closed Holy Spirit, who mercifully wants you not to grieve Him anymore, and not to lose yourself forever, to whom, though with shame, you humbly open, then at that time the Holy Spirit in you groans unspeakably, that is: a heartfelt sorrow for your sins"<sup>28</sup>.

Not without significance is the fact of associating the Paraclete with the force acting within man, which "enlivens" him, "inflames" him, "cheers him up"<sup>29</sup>. According to the preacher's teachings, the

---

<sup>27</sup> EWAGRIUSZ z PONTU, *Wybór z traktatu o praktyce ascetycznej. O ośmiu duchach zła, o różnych rodzajach złych myśli, o wadach, które przeciwne są cnotom*, transl. E. KĘDZIOREK, L. NIEŚCIOR, M. GRZELAK, Kraków 2015, 25-30, 55-58, 89-92.

<sup>28</sup> MAKSYMILIAN OD NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY, *Kazania Na Niedziele Całego Roku y Święta Ruchome Dogmatyczno Moralne przeciwko Kacierzom na przeciw Wierze nauczającym y Prawowiernym nie według Wiary czyniącym. Xiędza Maxymiliana Od Najświętszej Maryi Panny Karmelity Bosego po śmierci jego, do Druku Podane. Część pierwsza. W Wilnie [...] Roku 1773 [...]*, Wilno 1773, 14.

<sup>29</sup> Library of the Carmelites of Piasek in Kraków, ms M 190, S. KOCIEŁKOWICZ, *Canciones pro Dominicis, Index Cancionum, Kazania dla Arcybractwa Szkaplerznego (1689-1690)*, 303.

substance of the Spirit, *pneuma*, could penetrate the soul and directly affect it. The metaphysical figure of the Paraclete could thus exist within the soul, which confirmed the listeners belief in the reality of the preacher's speculations as to the possibility of also influencing emotions. In a sermon delivered in Kraków in 1662, an anonymous carmelite, referring to the texts of Origen, taught that the Holy Spirit fills and warms the interior of the sinner, enlightens his reason, and revives him internally<sup>30</sup>. Man, who as a result of original sin had become cold in love, was able to overcome this infirmity thanks to the Paraclete. It was the Holy Spirit who endowed him with wisdom, with the ability to perceive the good and perfected his infirmity, filling him with joy<sup>31</sup>, pouring out his graces through the seven gifts attributed to him<sup>32</sup>. Man dies many times as a result of sin, but by accepting the invitation to penance offered by the grace of the Creator, he is forgiven and regains the gift of eternal life. For this reason, it was in the sacrament of reconciliation that preachers saw a remedy against melancholy. An example can be the preaching "On the second day of the Paschal Week", in which the author argued that communion is "food for the body and stirs the frigid heart", which "heals and makes perfect". The preacher, referring to the figure of *Christus medicus*, explained that the healer comes to those who are filled with sadness and melancholy<sup>33</sup>. An anonymous franciscan in a sermon preached in Wieliczka in 1689. "For the eighth Sunday after Pentecost" argued that sincere confession helps to get rid of anxiety and sadness<sup>34</sup>. In a Christmas sermon delivered in Poznań in 1669, an anonymous carmelite, referring to the figure of the pregnant Mary, argued that the human soul strives for union with Christ, and if it does not attain it, it is afflicted by melancholy. This state "outside of God" is broken by communion, which is the only effective remedy that unites the soul with Christ and thus brings healing<sup>35</sup>.

---

<sup>30</sup> VUB, ms F3-2197, *Kazania polskie...*, 42-43.

<sup>31</sup> VUB, ms F3-1293, *Kazania...*, J. Hołozubiec, sermon: *Dnica Pentecostem Cantio dicta in conv Pompianensi Anno 1696 10 julij*, ch. 127.

<sup>32</sup> *Ibidem*, ch. 128.

<sup>33</sup> BCzart, ms 3700, *Kazania na niedziele i święta i okolicznościowe*, ch. 57-63.

<sup>34</sup> Kórnik Library of the Polish Academy of Sciences, rps 59, *De Eucharistia sermones dominicales et disputationes theologicae*, 83.

<sup>35</sup> VUB, ms F3-2197, *Kazania polskie...*, 55.

**Bibliography:****Manuscripts:**

Scientific Library PAU PAN  
rps. 1635, *Choroby*.

Library of the Czartoryski Princes  
rps 1912 I, *Apteczka domowa, którą w niedostatku medyka snadno zdrowie człowieka poratować może. Zbiór przepisów lekarskich*.  
rps 3011, *Zbiór kazań i exhortacyi*.  
rps 3700, *Kazania na niedziele i święta i okolicznościowe*.

Library of the Carmelites of Piasek in Kraków  
rps M 190, S. Kociekowicz, *Canciones pro Dominicis, Index Cancionum, Kazania dla Arcybractwa Szkaplerznego (1689-1690)*.

Kórnik Library of the Polish Academy of Sciences  
rps 59, *De Eucharistia sermones dominicales et disputationes theologicae*.

Biblioteka Uniwersytecka w Poznaniu  
rps 430 I, *Kazania polskie na niedziele i święta spisane w latach 1734-1737 wygłaszane w Samborze i Chełmnie*.  
rps 584 I, *Ekonomika lekarska albo domowe lekarstwa XVIII w.*

Львівська Національна Наукова Бібліотека України імені Василя Стефаника  
rps 508/II, *Recepty lekarskie gospodarskie, 1698*.

Vilniaus Universiteto Biblioteka  
rps F3-960, S. Kociekowicz, *Kazania w języku polskim 1702-1705*.  
rps F-3-1293, *Kazania wygłoszone przez różnych karmelitów trzewickowych w różnych kościołach w latach 1684-1739*.  
rps F-3-2197, *Kazania polskie 1656-1665 wygłoszone w Krakowie...*

**Printed sources:**

Ewagriusz z Pontu, *Wybór z traktatu o praktyce ascetycznej. O ośmiu duchach zła, o różnych rodzajach złych myśli, o wadach, które przeciwne są cnotom*, przeł. E. Kędziorek, L. Nieścior, M. Grzelak, Kraków 2015.

Homer, *Iliada*, VI, 200-203, przeł. F. K. Dmochowski Warszawa 2004.

Maksymilian od Najświętszej Maryi Panny, *Kazania Na Niedziele Całego Roku y Święta Ruchome Dogmatyczno Moralne przeciwko Kacerzom na przeciw Wierze nauczającym y Prawowiernym nie według Wiary czyniącym. Xiędza Maxymiliana Od Najświętszej Maryi Panny Karmelity Bosego po śmierci jego, do Druku Podane. Część pierwsza. W Wilnie [...] Roku 1773 [...], Wilno 1773.*

### Literature:

- Borowicz S., *W odwróconym świecie obrazu: wiek XVI Sztuki piękne*, [in:] *Anty-Beatrycze. Studia nad kulturową historią obrazu pijanej i szalonej staruchy*, Kraków 2016.
- Chrostowski W., *Chorzy psychicznie w świetle Biblii*, „Collectanea Theologica” 2014, t. 84, nr 1, pp. 5-29.
- Człowiek i jego zbawienie. Antropologia chrześcijańska: stworzenie, grzech pierworodny, usprawiedliwienie i łaska, rzeczy ostateczne. Etyka chrześcijańska: od „autorytetów” do Magisterium*, red. V. Grossi [et al.], Kraków 2001.
- Del Castello A., *Accidia e melanconia. Studio storico-fenomenologico su fonti cristiane dall'Antico Testamento a Tommaso d'Aquino*, Milano 2010.
- Dixon L. S., *The dark side of genius. The melancholic person in art, ca. 1500-1700*, Pennsylvania 2013.
- Foucault M., *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, transl. H. Kęszycka, Warszawa 1987.
- Földényi L., *Melancholia*, transl. R. Reszke, Warszawa 2011.
- Grzech*, [in:] EK, t. 6, Lublin 1993, kol. 270-278.
- Hahn W., *Zaburzenia psychiczne w świetle Biblii. Podstawy biblijnego i profesjonalnego poradnictwa*, transl. M. Budziszewska, Ustroń 2008.
- Jackson S.W., *A history of melancholia and depression*, [in:] *History of Psychiatry and Medical Psychology. With an Epilogue on Psychiatry and the Mind-Body Relation*, red. E. R. Wallace, J. Gach, Boston 2008.
- Jackson S.W., *Acedia the Sin and Its Relationship to Sorrow and Melancholia in medieval times*, „Bulletin of the History of Medicine” 1981, vol. 55, nr 2, pp. 172-185.
- Jackson S.W., *Melancholia and depression from Hippocratic Times to Modern Times*, Yale 1989.
- Klibansky R., Panofsky E., Saxl F., *Saturn i melancholia. Studia z historii, filozofii, przyrody, medycyny, religii oraz sztuki*, transl. A. Kryczyńska, Kraków 2009.

- Małysiak J., *Miejsce melancholii w mentalności społeczeństwa staropolskiego doby późnego baroku w świetle kaznodziejstwa epoki*, Kraków 2020.
- Rosen G., *Madness in Society. Chapters in the Historical Sociology of Mental Illness*, New York 1969.
- Sánchez, "The Sad Prophet Jeremiah" as an Icon of Renaissance Melancholy, [in:] *Typology and Iconography in Donne, Herbert, and Milton*, New York 2014, pp. 1-24.
- Sieradzan J., *Szaleństwo w religiach świata: szamanizm, religia starogrecka, judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm, islam*, Kraków 2005.
- Sontag S., *Under the Sign of Saturn*, New York 1980.
- Starobinski J., *Atrament melancholii*, transl. K. Belaid, Gdańsk 2017.
- Studzińska-Kowalska B., *Wokół gestu Dürerowskiej Melancholii. Kilka uwag i uzupełnień w dyskusji o ikonograficznych źródłach Portretu generała Henryka Dembińskiego Henryka Rodakowskiego*, „Quart. Kwartalnik Instytutu Historii Sztuki Uniwersytetu Wrocławskiego”, 2019:1, pp. 19-35.
- Szasz T., *Ideology and Insanity. Essays on the Psychiatric Dehumanization of Man*, New York 1970.
- Zdrenka M. T., *O gnuśności. Studium lenistwa i jego kontekstów*, Toruń 2012.
- Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 2003.

## LIBRORUM AESTIMATIONES

### HISTORIA

SOFIA BOESCH GAJANO, *Un'agiografia per la storia*, (Sacro/Santo, n.s. 28), Roma / Viella, 2020. Pp. 324. ISBN 978-88-3313-463-5.

Lo studio storico critico delle fonti agiografiche è un campo ormai dissodato da decenni di ricerche compiute da storici di vaglia; tra costoro un posto di primo piano è occupato dalla professoressa Boesch Gajano, di cui ho il piacere di presentare questo volume.

Nell'introduzione, Un lungo percorso tra fonti e storiografia (p. 9-28), la professoressa Sofia Boesch Gajano ripercorre la propria attività di ricerca, che l'ha vista impegnata nello studio dell'agiografia, in particolare medioevale, come fonte per la storia. Si tratta di un lungo itinerario, iniziato negli anni '50 nell'Università romana "La Sapienza", proseguito alla Normale di Pisa e consolidatosi negli anni di docenza in diverse università italiane: Siena, L'Aquila e conclusosi a "Roma Tre". Negli anni trascorsi alla Normale, iniziò a studiare le fonti relative a Vallombrosa, ma nel corso delle ricerche si vide sorpassata in corsa, per così dire, da Giovanni Miccoli, pronto a pubblicare, già nel 1960, lo studio su Pietro Igneo. Studi sull'età gregoriana. La giovane studiosa non si perse d'animo e concentrò la sua attenzione appunto sulle fonti agiografiche relative al fondatore dei Vallombrosani, san Giovanni Gualberto. Fu l'inizio di una ricerca durata tutta la vita. La partecipazione a convegni e conferenze di settore e l'incontro con studiosi di estrazione e orientamento diversi la confermarono nella decisione. Frutto delle prime ricerche fu il lungo saggio su Storia e tradizione Vallombrosane, pubblicato nel 1964 nel "Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano" 76(1964), 99-215. In seguito, la ricerca si concentrò sulla Historia Francorum e sulle opere più esplicitamente agiografiche di Gregorio di Tours, interrogandosi sul modo in cui il vescovo di Tour concepiva e descriveva il ruolo dei santi nella storia ecclesiastica e civile e soprattutto il valore taumaturgico delle loro reliquie. Questo saggio, inizialmente pubblicato nel 1971, apre il nostro volume: Il santo nella visione storiografica di Gregorio di Tours (p. 31-70). Un altro testo studiato a lungo dalla professoressa Boesch è l'opera agiografica di Gregorio Magno, i Dialogi. Di queste ricerche è testimonianza il saggio Dislivelli culturali e mediazioni ecclesiastiche: i Dialogi di Gregorio Magno (p. 93-110), in cui vengono presentati alcuni aspetti della lettura agiografica proposta dal pontefice con scopi pastorali e interpretativi

della storia; questo articolo, originariamente del 1979, è stato inserito dall'Autrice nel volume dedicato al pontefice: Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo (Viella, Roma 2000).

Come la professoressa Boesch Gajano afferma in apertura del volume, esso raccoglie «una selezione dei miei saggi rappresentativa del mio percorso di ricerca» (p. 9). Si tratta, infatti, di undici saggi e articoli elaborati in poco meno di un cinquantennio di attività, dal 1971 fino al 2018. Si tratta, evidentemente, di una scelta tra i lavori più significativi del suo lungo percorso di ricerca e docenza, testimoni di questo lungo percorso e dei suoi sviluppi. Il volume è dedicato a Jacques Le Goff, in ricordo grato dell'amicizia e della reciproca stima che legavano i due studiosi e, naturalmente, del debito dell'Autrice verso i lavori del grande medievista.

Proseguendo l'illustrazione del contenuto del volume, rileviamo che alcuni articoli costituiscono una sorta di esame dello status quaestionis relativo a diversi momenti e aspetti della ricerca. Appartengono a questa categoria Il culto dei santi: filologia, antropologia e storia (p. 71-91), L'agiografia (p. 201-237) e, infine, Dai leggendari medievali agli Acta Sanctorum: forme di trasmissione e nuove funzioni dell'agiografia (p. 239-265). Sono tutti testi utili a ricostruire i percorsi di ricerca effettuati negli ultimi decenni dagli studiosi e le principali questioni poste sul tavolo, in particolare per ciò che riguarda il valore delle fonti agiografiche per la ricostruzione della storia della società medievale.

Ai racconti di miracoli e alla loro interpretazione sono dedicati altri tre saggi: Uso e abuso del miracolo nella cultura altomedievale (p. 111-124) e Miracoli: dalla storiografia alla storia (p. 125-142), La certificazione del miracolo nel medioevo: fonti e problemi (p. 143-159). La presenza del meraviglioso e dello straordinario nelle narrazioni agiografiche e più ampiamente nella storiografia altomedievale va considerata con attenzione, anche per le implicazioni di carattere procedurale rese necessarie dal processo di certificazione dei fatti stessi.

La rilevante questione della dimensione geografica relativa alla localizzazione dei fatti narrati e delle stesse opere agiografiche viene affrontata nei due saggi, Lo spazio mediterraneo e la storia della santità (p. 161-181) e Gli spazi della santità (p. 183-199). Dalla loro lettura lo sguardo viene dilatato a considerare la collocazione di persone sante, delle loro reliquie, alle traslazioni e ai furta sacra. Il primo saggio si rivolge al mondo mediterraneo, bacino di esperienze di santità che ha nel mare stesso un attore non indifferente. Il secondo testo ripropone la funzione dello spazio in relazione sia alle vicende dei santi che del loro culto, dunque anche della conseguente sacralizzazione di luoghi e ambienti fisici.



L'articolo conclusivo della raccolta, *Esemplarità e santità* (p. 267-306), affronta il tema della relazione che si instaura tra la persona santa e i devoti, in chiave vitale ed esperienziale. Sono da segnalare in questo saggio le pagine dedicate al mondo della santità femminile e alle figure esemplari, talvolta discusse, proposte nelle chiese riformate

Un rapido sguardo all'"Indice dei nomi" (p. 307-321), come anche alle note a pie' di pagina permette di riconoscere la ricchezza delle letture e l'ampiezza della ricerca che sono alla base dei lavori proposti, nonché il numero cospicuo di figure eminenti per santità trattate nel volume.

Dalla lettura emerge la prospettiva costante con cui la professoressa Boesch Gajano ha studiato le fonti biografiche e narrative relative alla santità. Così scriveva nel 1998: «Darei per acquisito che passioni, vite di santi, racconti di miracoli costituiscano un corpus insostituibile per osservare le grandi trasformazioni dell'area mediterranea e la costituzione di nuovi assetti dell'Occidente: la diffusione della nuova religione; la cristianizzazione delle aristocrazie e lo sviluppo di nuove forme di potere; l'impatto delle etnie e le forme del confronto religioso; l'emergere e l'affermarsi del fenomeno monastico; gli assetti ecclesiastici e la costruzione di una nuova identità urbana.» (p. 226-227). In questa frase si può riconoscere una sintesi di tutto l'impegno della studiosa e il suo preciso orientamento storiografico. In altre parole, ritiene che le fonti agiografiche siano utili strumenti per lo studio della società contemporanea agli autori dei testi. Le vicende biografiche dei personaggi, la loro collocazione geografica, la loro morte e sepoltura, il valore taumaturgico delle reliquie finiscono con il diventare tutti elementi utili alla descrizione di ambienti culturali e sociali che permettono di vedere l'Alto Medioevo in una prospettiva diversa e senz'altro più ricca e precisa. Questa considerazione, con alcuni distinguo, può essere intesa anche per epoche più recenti. Da sottolineare anche l'attenzione data dall'Autrice alle questioni relative alla storia di genere, benché non fosse questo un punto centrale del suo interesse.

Un'ultima considerazione mi sembra opportuna, anche per sgombrare il campo da inutili e ingiuste valutazioni: il volume, come abbiamo rilevato, riflette il percorso di ricerca della professoressa Boesch, ossia è una sorta di fotografia del suo studio prettamente storico in chiave filologica, culturale e di storia sociale. Sarebbe perciò inutile e fuori contesto cercarvi letture o interpretazioni di carattere teologico spirituale. D'altra parte, oggi più che mai, non ha senso leggere le antiche fonti agiografiche senza tener conto della loro contestualizzazione storico-geografica, della corretta considerazione dei generi letterari e delle motivazioni espresse o implicite con cui gli autori hanno composto quelle opere. Se, da un lato, lo studio storico ci permette di leggere i testi con consapevole, oggettivo realismo e inoltre ci aiuta a guardare nella giusta luce l'ambiente in cui tali testi sono stati prodotti, dall'altra, non

possiamo dimenticare che solo alla luce di una corretta e disincantata interpretazione storica di quei testi è possibile cogliere anche il messaggio più vero dalla vita di un santo o di una santa, specialmente se molto lontani da noi.

GIOVANNI GROSSO, O.CARM.

*I castelli della preghiera. Il monachesimo nel pieno medioevo (secoli X-XII)*, a cura di GLAUCO MARIA CANTARELLA, Roma 2020, Pp. 276. ISBN 978-88-2900-294-8.

La bibliografia sul monachesimo medievale non è certamente limitata e non da oggi tra gli studiosi che se ne sono occupati spiccano nomi di tutto rispetto. In questi ultimi decenni, inoltre, la storiografia ha fatto progressi e alcune idee fino a un certo momento date per acquisite sono state riconsiderate e vengono proposte in maniera diversa, più sfumata e attenta alla contestualizzazione. Anche la storia dell'arte ha fatto passi in avanti nella lettura dei manufatti prodotti in ambito monastico. Di queste acquisizioni ci viene offerta una panoramica assai interessante e suggestiva, pur nella sua brevità, da questo libro curato da Glauco Maria Cantarella, che ha potuto giovare della collaborazione di un gruppo affiatato di studiosi, alcuni dei quali giovani, ma assai ben preparati (cf. Introduzione, p. 11-13). Questo lavoro di gruppo è, oltretutto, un bell'esempio di come si possono superare gelosie e invidie, non di rado presenti in ambito accademico, e invece di come le competenze di ciascuno possono tornare a beneficio di tutti e, dunque, della ricerca stessa.

Il volume presenta una sintesi delle acquisizioni più recenti riguardo alle diverse compagini monastiche esistenti o formatesi nei secoli del pieno medioevo, secondo la definizione di matrice tedesca del periodo centrale del lungo evo di mezzo: i secoli X, XI e XII. Questo periodo, caratterizzato da intensi processi di mutamento, riforma e aggiornamento che toccano la società civile quanto il mondo ecclesiastico, costituisce il perimetro temporale di riferimento del volume.

In esso vengono proposti sette studi che toccano i diversi gruppi monastici in questione. Apre il volume il contributo su Cluny di Glauco Maria Cantarella (p.15-63), il quale ha giustamente scelto di orientare il discorso secondo la sequenza degli abati con un'attenzione particolare ai processi di successione: la storia dell'abbazia borgognona e dei monasteri collegati ad essa si identifica pienamente con le figure dei suoi principali responsabili. Dunque, dal primo di essi, l'abate Bernone (909/910-927), si giunge fino a Pietro il Venerabile (1122-1156), che risolve la crisi provocata da Ponzio (1109-1122/1126) e risolve le sorti del monastero e della compagine cluniacense dopo un periodo non facile che vide la successione di due abati omonimi, Ugo

I (1049-1109), sotto il cui abbaziale Cluny raggiunse il culmine del suo splendore, e l'abate di transizione Ugo II (1122). La caratura di personaggi come Odone (927-942) attento alla costruzione spirituale e materiale della comunità monastica, Maiolo (954-994) indiscusso protagonista della compagine politica contemporanea, e Odilone (994-1049), il quale risalta nel racconto per i diversi interventi sia di governo spirituale che amministrativi e di ampliamento degli spazi abbaziali operati nel lungo il secolo. Le "invenzioni" di Odilone, tra cui le più evidenti furono le opere di abbellimento della struttura abbaziale (Cluny III fu opera sua), caratterizzarono notevolmente la fisionomia di Cluny. La memoria dei defunti con le messe individuali e il loro ricordo periodico contribuì al mutamento della prassi liturgica non meno del canto raffinatamente angelico elaborato dai monaci cluniacensi, la cui fisicità viene spiritualizzata dalla verginità vissuta in modo esaltato. L'articolo prende in considerazione anche la rete di relazioni con i priorati dipendenti e con le abbazie figlie evidenziandone nodi e problematiche.

Le pagine di Enrico Veneziani su Montecassino (p. 65-96) sono di estrema chiarezza nel descrivere le complesse vicende del cenobio benedettino. Veneziani si fonda sulla *Chronica Monasterii Casinensis*, in particolare sull'ultima parte redatta da Pietro Diacono e tratteggia gli eventi, anche in questo caso prendendo come punto di riferimento la successione degli abati e le non sempre univoche e semplici procedure di elezione o nomina. Il periodo illustrato da Veneziani è a buon diritto il secolo d'oro di Montecassino, l'*aureum patris Desiderii saeculum* secondo l'espressione di Pietro Diacono. In effetti, proprio all'abate Desiderio (1058-1087) il quale, nel 1086, divenne papa per pochi mesi, con il nome di Vittore III, vanno attribuite non solo la ricostruzione della chiesa abbaziale e del cenobio, ma anche l'assunzione della comunità monastica a un ruolo di primo piano nel quadro dei complessi rapporti tra papato, impero e i Normanni, stabilitisi nell'Italia meridionale. La sequenza degli abati che successero a Desiderio ci rinvia, infatti, l'immagine di una comunità monastica spesso divisa in se stessa e facile preda degli interessi dei vari potenti: il pontefice romano, l'imperatore germanico e i rampanti normanni. Anche in questo caso l'autore si sofferma sulle procedure di elezione o nomina degli abati, procedure mutevoli, soggette alle spinte interne ed esterne che determinavano la scelta di una persona invece di un'altra per il ruolo di abate.

I due contributi di Umberto Longo su «Romualdo, Pier Damiani, Fonte Avellana» (p. 97-121) e di Nicolangelo D'Acunto su «Camaldoli e Vallombrosa» (p. 123-143) possono essere letti in parallelo, in quanto illustrano le facce di un prisma tutto sommato unitario. La cosiddetta seconda ondata eremitica, infatti, favorì una serie di fondazioni, tra le quali quelle di Fonte Avellana, Camaldoli e, almeno in parte e a modo suo, Vallombrosa divennero catalizzatori di esperienze monastiche diverse, ma tutte animate dalla ricerca

della solitudine e, nel caso di Giovanni Gualberto († 1073) e di Vallombrosa, di forte critica dell'immoralità e della simonia del clero. Il ruolo dei ravennati Romualdo († 1027) e Pier Damiani (1006-1072) viene ben illustrato da Longo, il quale ne individua e ne mette in luce la capacità di attrazione che fa dei due personaggi degli autorevoli modelli ideali per i seguaci, al di là delle effettive realizzazioni. Il movimento Avellanita – che nel XVI secolo finirà col confluire in quello Camaldolese – differisce inizialmente da quello iniziato da Romualdo a Camaldoli, ma converge nel favorire la ricerca di Dio al di sopra di ogni cosa centrato sul ritiro in solitudine e utilizzando strumenti ascetici, anche se non così duri come avrebbe desiderato Pier Damiani. I Camaldolesi, d'altra parte, ebbero l'intuizione di creare quella camera di compensazione interna ed esterna che è il cenobio a servizio dell'eremo, il quale costituisce invece la testa e il cuore del movimento. Essi, però, differiscono notevolmente dai non distanti Vallombrosani, più legati alle vicende cittadine, anche se sempre in modo fortemente critico e polemico.

Ai Cistercensi sono dedicati i saggi di Guido Cariboni: «I Cistercensi e la formazione di un ordine religioso» (p. 145-166) e Francesco Renzi: «I Cistercensi e i laici» (p. 167-193). Mentre Cariboni si concentra sulla formazione dell'ordine e sulla sua politica di distanziamento dai movimenti benedettini esistenti, in chiave di semplicità di vita, di rusticitas e isolamento, Renzi illustra i rapporti intessuti dai monaci bianchi con il mondo laico. Di particolare interesse sono le pagine dedicate da Renzi ai conversi, i "barbati", che soprattutto per il numero e per la loro indispensabilità dal punto di vista economico, ebbero un notevole ruolo in alcuni passaggi anche delicati della vita dell'ordine.

L'ultimo contributo è affidato alla penna di Giorgio Milanese: «Arti e spazi ordinati del monachesimo occidentale» (p. 195-216). Si tratta di una rapida, ma esauriente presentazione dell'architettura monastica dei secoli X-XII. L'autore prende in esame diversi edifici abbaziali per cercare di rispondere alla questione se esista o no un'architettura rispondente ai diversi gruppi benedettini.

Al termine della lettura di questo libro, decisamente interessante e avvincente, ci si potrebbe chiedere come mai non sia stato previsto un testo sui Certosini, i quali appartengono anche al movimento eremitico del periodo in questione. L'ordine di Bruno di Colonia viene ricordato soltanto da un rapidissimo accenno a p. 207, nel saggio di Milanese.

Le note sono inserite in fondo ai testi (p. 217-255) e va detto che sono in genere tutte di grande aiuto per avere indicazioni bibliografiche non solo riguardo alle fonti e agli studi fondamentali, ma anche per quanto riguarda le singole questioni trattate e le principali discussioni sui temi. La Nota bibliografica (p. 257-260), volutamente essenziale, si limita all'indicazione degli studi classici, imprescindibili per la conoscenza dei diversi argomenti.

Chiudono il volume l'Indice dei nomi (p. 261-272) e i profili degli autori (p. 273-274). Se il primo è utile al rapido reperimento di personaggi o di autori citati, le brevi note di descrizione dei curricula degli autori danno conto di quanto professato da Cantarella nell'introduzione: il gruppo diversificato per età e competenze dà, però, l'impressione di aver realizzato un'armonica interazione tra le specializzazioni di ciascuno, tanto da costituire davvero un promettente esempio di collaborazione accademica.

Il libro offre diversi spunti di riflessione anche per chi si occupa di storia carmelitana, data una certa affinità dell'Ordine del Carmelo sia con gli ambienti eremitici, in cui si situano le sue origini, sia con alcune proposte di tipo spirituale proprie di questo ambiente monastico riformato. Cito solo, a mo' di esempio, la dimensione mariana, che proprio nel periodo in questione si lega alle istanze riformatrici che animarono i movimenti presentati nel volume, ma si potrebbero ritrovare altri filoni interessanti: dal ritiro, alla penitenza, fino alla preghiera e al cammino spirituale.

GIOVANNI GROSSO, O.CARM.

AA.VV., *El cielo. Historia y espiritualidad* [M<sup>a</sup>. DEL MAR GRAÑA, ED.], Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2018. Pp. 551. 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 trabajo 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 - 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 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. 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. 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 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 .

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.

LIVIANA GAZZETTA, *Virgo et sacerdos. Idee di sacerdozio femminile tra Ottocento e Novecento*, Edizioni di Storia e Letteratura (Temi e Testi, 200, "Donne Fedi Culture" serie diretta da Liviana Gazzetta e Alessia Lirosi), Roma 2020, Pp. 110. ISBN 978-88-9359-478-3.

Nell'aprile del 2020, papa Francesco istituiva una nuova commissione per lo studio della questione del diaconato femminile, dopo che una precedente commissione, istituita nel 2016, non aveva raggiunto risultati sufficienti. Di recente, in alcuni settori della Chiesa in Germania è stata sollevata la questione del sacerdozio femminile. Con il motu proprio "Spiritus Domini" del 10 gennaio 2021, inoltre, papa Francesco ha aperto anche alle donne l'accesso ai ministeri istituiti del lettorato e dell'accollitato e, il 10 maggio 2021, con un altro motu proprio, "Antiquum ministerium", ha istituito il ministero laicale di catechista, un servizio svolto in larga parte del mondo da donne. Insomma, il tema "donne e ministeri" è uno di quelli che solleticano le cronache e toccano da vicino la sensibilità di molti cristiani con opinioni e sentimenti contrastanti. Qualcuno potrebbe pensare che tale domanda sia sorta soprattutto nella seconda metà del XX secolo e sia andata rinforzandosi dopo che nella Confessione Anglicana le donne sono state ammesse al presbiterato e all'episcopato. La questione della possibilità di ammettere le donne ai ministeri ordinati ha evidentemente risvolti di carattere biblico, dogmatico e storico, prima ancora che giuridico e disciplinare, senza evidentemente dimenticare la portata ecumenica. La dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede, Inter insigniores, del 15 ottobre 1976, e in seguito la Lettera apostolica di Giovanni Paolo II *Ordinatio sacerdotalis*, del 22 maggio 1994, hanno segnato un limite netto alla discussione e alla possibilità di ordinare "presbiteri" e tanto meno "episcopi". Eppure, alcuni casi di ordinazioni illecite e invalide si sono verificate negli



ultimi anni e non nascondiamoci che tra teologi, giuristi e membri della gerarchia ecclesiastica si discute ancora del problema e della portata dei documenti sopracitati.

Il libro di Liviana Gazzetta, ricercatrice e docente di storia del mondo cattolico femminile, offre un interessante squarcio su un aspetto certamente ignoto ai più: l'esistenza di un movimento di devozione alla *Virge Prêtre* coltivata nella congregazione fondata da Marie Deluil-Martiny (1848-1884), le Figlie del Cuore di Gesù. Tale devozione e in particolare il titolo di *Virgo Sacerdos* sono eredi di una lunga tradizione che affonda le sue radici nel Medioevo e ha conosciuto una nuova stagione in ambienti religiosi francesi per poi estendersi anche all'Italia, tra la fine del XIX e la prima metà del XX secolo. Tale devozione porta con sé implicita, anche se non sempre, il desiderio di molte donne di partecipare al sacerdozio almeno in termini spirituali, se non espressamente culturali. Occorre ricordare che nel Medioevo e nella prima Età Moderna è nota l'esistenza di profetesse, mistiche e "sante vive" – per usare la felice definizione di Gabriella Zarri –, o, più tardi, del movimento delle gianseniste convulsionarie. Questi fenomeni esprimono il protagonismo femminile nella Chiesa e non di rado, specialmente nel caso delle gianseniste convulsionarie, in chiave di aperta contestazione dell'istituzione stabilita sul monopolio maschile del governo e del culto ecclesiastici. L'analisi della professoressa Gazzetta, invece, chiarisce che il movimento otto-novecentesco va iscritto in un contesto diverso, il clima è mutato: la Rivoluzione francese, la restaurazione e la diffusione di sentimenti anticlericali quando non apertamente anticattolici fanno sì che l'aspirazione femminile espressa dalla devozione al sacerdozio di Maria da imitare si caratterizzi in chiave di difesa della purezza della Chiesa, di restaurazione e affermazione di una società cristiana, messa in discussione se non apertamente osteggiata dai regimi liberali.

Il libro, edito dalle Edizioni di Storia e Letteratura, apre la nuova serie "Donne Fede Culture", diretta dalla stessa Liviana Gazzetta e da Alessia Liroi. Si tratta di un volume piuttosto breve, frutto di una elaborazione durata diversi anni e complessa anche per la difficoltà di esaminare tutte le fonti, alcune delle quali ancora inaccessibili in quanto raccolte tra le carte del processo di beatificazione e canonizzazione della Deluil-Martiny. Il libro si articola in cinque capitoli con un'introduzione (p. VII-X). L'appendice documentaria (p. 113-128) riproduce alcuni estratti da documenti della Suprema Congregazione del Sant'Uffizio relativi alle vicende in questione. Il volume è completato dal sempre utile indice dei nomi (p. 129-132).

Entrando nel vivo della trattazione, il primo capitolo, intitolato «Il culto alla "Virgo Sacerdos" e la questione del sacerdozio femminile: una memoria cancellata» (p. 1-23), ripercorre le tracce, neppure troppo nascoste, della devozione alla "Vergine Maria Sacerdote" dal Medioevo all'Età Moderna. Si

parte dalle elaborazioni teologiche, dunque dai testi dello Pseudo Epifanio passando per il Mariale super missus est attribuito erroneamente ad Alberto Magno fino a san Bonaventura. La questione immacolista e un'opera oggi perduta di Ippolito Marracci, Sacerdozio mistico mariano, collega il discorso del privilegio della Vergine al suo sacerdozio, interpretato però da questo momento sempre più in senso mistico. Questa impostazione viene sviluppata nella spiritualità sacerdotale e mariana della Scuola francese. Il capitolo si conclude con l'intervento del Sant'Uffizio, chiamato a trattare la questione negli anni 1838-1842, che però si espresse con un dilata senza condannare l'espressione "Virgo Sacerdos" dal punto di vista teologico. La questione del sacerdozio di Maria veniva desunta dal suo atteggiamento offerente, sia nel momento della presentazione di Gesù al Tempio che sotto la Croce. L'interpretazione prevalente andava nella linea dell'associazione al sacrificio di Cristo e, quindi, alla corredenzione. Gli autori della Scuola francese, in particolare quelli legati a Saint Sulpice, avevano accentuato la dimensione spirituale di tale devozione. Per quanto riguarda la dimensione dell'accesso al ministero, il discorso trovava sempre l'insormontabile ostacolo dell'impedimentum sexus; in altre parole, il problema anche allora investiva prevalentemente la questione di genere.

Il secondo capitolo, «Una via mariana al sacerdozio femminile? Le Figlie del Cuore di Gesù e il Sant'Uffizio» (p. 25-47), ripercorre i prodromi della devozione, originata dalla confluenza della sensibilità per la Vierge Prêtre e la devozione al Sacro Cuore, come sviluppato tra le Visitandine sulla scia di santa Margherita Maria Alacoque a Paray-le-Monial. Un altro canale influente proviene anche da La Salette. In tal modo la devozione acquisisce un forte senso di riparazione vittimale. Il gesuita Jean Calage orienta la fondazione della nuova congregazione delle Figlie del Cuore di Gesù, la cui spiritualità si centra sull'imitazione di Maria "Virgo Sacerdos", ciò comportava la partecipazione al sacrificio di Cristo con l'offerta di sé e di particolari atti di pietà. Almeno all'inizio, l'aspirazione al sacerdozio non era troppo nascosta; di particolare interesse è la motivazione per sostenere tale domanda: si trattava anche di riparare i peccati del clero. Il capitolo si basa tra l'altro sul voto presentato alla Congregazione dal consultore dom Leone Bracco, osb, nel 1913, il quale sosteneva che «la devozione (...) non poneva tanto una questione di ordine teologico, quanto piuttosto un problema pastorale e ancor più 'politico': le religiose, cioè, mettevano in discussione il corretto ordine dei rapporti tra i sessi nella Chiesa e sembravano aprire una sorta di via femminile al sacerdozio» (p. 38). Dunque, non si trattava tanto della questione teologica riguardo al titolo in quanto tale, ma delle conseguenze pratiche in termini di ruoli ministeriali e gerarchici. La questione era giunta al Sant'Uffizio a seguito della richiesta della generale delle suore, la quale chiedeva un breve di approvazione dell'immagine della Vierge Prêtre da loro venerata e della preghiera che usavano. Nel suo voto il Primo Compagno, il domenicano p. Lottini (ossia il collaboratore del Commissario della Suprema, si veda un

estratto del suo voto in appendice, p. 115-121), sosteneva che l'immagine non fosse conforme, in quanto la devozione, pur non condannabile teologicamente per la lunga tradizione da cui era originata, potesse fuorviare gli ignoranti – e le donne erano espressamente accomunate a costoro – e portare a sviluppi incongrui. L'orazione (p. 121-122), invece, non creava particolari problemi. Rispetto al pronunciamento lasciato in sospeso nel 1842, la questione teologica non sembrava costituire un problema, mentre l'attenzione si rivolgeva nel 1913 piuttosto alle conseguenze pratiche e pastorali. È comunque assai significativa l'espressione che p. Lottini lascia cadere nel suo testo: il desiderio di sacerdozio, ancorché non esplicito, sarebbe «una certa ambizionalità muliebre» (p. 120).

Nel terzo capitolo, «Filiazioni. Dalla Vergine Sacerdote alla Madre del sacerdote» (p. 49-68), l'Autrice prende in esame gli sviluppi della devozione che passa dalle Figlie del Cuore di Gesù ad altri gruppi, in modo particolare si sofferma sulla figura di Beatrice di Rorai (1890-1930), la quale dopo un periodo trascorso tra le suore della Deluil-Martiny, proseguì il proprio cammino spirituale diretta da don Mario Venturini (1886-1957), fondatore a sua volta della Congregazione di Gesù Sacerdote, che avrà anche un ramo femminile. Il rapporto tra i due, a un certo momento, appare come rovesciato: sembra essere la di Rorai a dirigere don Venturini, quasi in una sorta di assunzione di un ruolo sacerdotale da parte della donna, tanto che si creerà una certa tensione tra i due (cf. p. 92-93). Accanto a questa esperienza vengono ricordate anche esempi di "Anime Vittime" e gruppi diversi impegnati nell'adorazione riparatrice. Comunque, nel corso del tempo e nelle diverse vicende, la devozione si caratterizza sempre più in senso spirituale e la Vergine Sacerdote viene vista in modo diverso, come Madre dei sacerdoti

Gli ultimi due capitoli, il quarto: «Desiderio di sacerdozio e ricerca spirituale femminile» (p. 69-93) e il quinto: «Idee femminili di sacerdozio nel primo Novecento» (p. 95-111), affrontano la diffusione dell'idea del sacerdozio femminile come tentativo di ricerca operata da parte delle donne tra la fine del XIX e i primi del XX secolo. Il quarto capitolo ripercorre alcuni esempi di donne che hanno espresso il desiderio di sacerdozio a partire da Teresa di Lisieux (1873-1897) e di Thérèse Durmerin (1848-1905). Alcune pubblicazioni hanno favorito la diffusione dell'idea, in particolare i lavori di mons. Oswald Van den Berghe, di Louis Laplace, del servo di Maria Alexis H.-M. Lépicier e del domenicano Édouard Hugon. Non mancano neppure pronunciamenti di alcuni pontefici a sostegno della devozione e del titolo di *Virgo sacerdos*. Al termine del capitolo si torna alla testimonianza di Beatrice di Rorai, in particolare sul legame tra il desiderio di sacerdozio e la volontà di riparare le colpe del clero.

Nell'ultimo capitolo, quasi a mo' di conclusione, la Gazzetta prende in esame le esperienze della creatività femminile animata dalla medesima ansia

di restaurazione di un ordine sociale più attento alle istanze cristiane e di preghiera per il clero, come si sono date durante la prima metà del secolo XX. Si torna sull'idea di adoratrici vittime e vengono presentate le figure del vincenziano p. Marie-Édouard Mott (1845-1959), propagatore dell'Associazione per la riparazione sacerdotale, e della contessa senese Bianca Piccolomini Clementini (1875-1959), fondatrice della Compagnia di Sant'Angela Merici e della Piccola Opera dell'adorazione eucaristica riparatrice, ambedue con uno spiccato carattere di vicinanza spirituale al clero e di riparazione dei suoi peccati. Infine, Gazzetta ricorda che, con il medesimo spirito di riparazione, sorse l'istituto secolare delle Figlie della Regina degli Apostoli, fondato da Elena da Persico (1869-1948), e in seguito, dalla fucina della Gioventù Femminile di Azione Cattolica nacque quello che sarebbe diventato l'Istituto secolare delle Missionarie del Sacerdozio Regale di Cristo, ad opera del cardinale Ildefonso Schuster (1880-1954) e di Ezia Fiorentino (1911-2009). Non dissimili sono gli istituti delle Missionarie diocesane di Gesù Sacerdote, che riconoscono il proprio inizio nell'apostolato di don Stefano Gerbaudo (1909-1950) e delle Ausiliari sacerdotali dell'Immacolata, iniziate, nel 1966, da don Lino Magenes a Lodi.

Un libro di non molte pagine, ma assai ricco di informazioni, che suggeriscono piste di approfondimento interessanti. Un tema controverso, soprattutto per le ricadute pastorali e pratiche, ma non meno importante dal punto di vista teologico e antropologico: le questioni di genere, restano ancora tutte da sviscerare, non meno del tema del ministero nella Chiesa, di cui non si finisce mai di riscoprire la ricchezza. In tal senso la ricerca storica può riservare ancora notevoli sorprese. In ogni caso, riguardo al tema specifico affrontato da Liviana Gazzetta, resta aperto il cantiere relativo al fondo archivistico dell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede e, in particolare, alle carte relative a Marie Deluil-Martiny e alla sua congregazione.

Non fosse altro che per il protagonismo di santa Teresa di Gesù Bambino e del Volto Santo in questa vicenda, il libro interessa anche il Carmelo. Sarebbe interessante, ad esempio, verificare se e in quale misura questa idea di partecipazione al sacerdozio di Cristo (e di Maria) abbia influenzato le congregazioni femminili carmelitane sorte tra XVIII e XX secolo, alcune delle quali caratterizzate da una spiccata spiritualità riparatrice ed eucaristica. Un tema da indagare, tra altri, ma non di poco conto.

GIOVANNI GROSSO, O.CARM.

GAETANO ZITO, *Dono e risposta. Meditando con Mectilde de Bar*, Edizioni La Scala, Noci (BA) 2020, Pp. 228.

Offriamo la recensione di questo volume come omaggio alla memoria di mons. Gaetano Zito, presidente dell'Associazione degli Archivisti Ecclesiastici

e vicepresidente dell'Associazione dei Professori di Storia della Chiesa, che ci ha repentinamente lasciato ormai due anni fa, l'8 ottobre 2019. Questo libro non è di per sé un testo di storia, né uno studio agiografico. Si tratta della raccolta di alcuni testi di mons. Zito scritti e pronunciati in differenti occasioni, che le monache Benedettine dell'Adorazione Perpetua del monastero San Benedetto di via dei Crociferi in Catania hanno raccolto e organizzato proprio come ricordo grato del sacerdote che le ha accompagnate come cappellano per ventisette anni. Il corpo del libro è costituito dal testo di un corso di esercizi spirituali tenuto da mons. Zito nel 1995-1996. Il volume si apre con la Presentazione (p. 7-15), nella quale la studiosa benedettina suor Annamaria Valli spiega il motivo della pubblicazione sintetizzando il contenuto del libro e facendosi interprete della gratitudine della comunità monastica verso mons. Zito.

Il testo delle meditazioni è incluso tra due interventi, il primo dello stesso mons. Zito e l'altro del prof. Antonino Grimaldi, pronunciati in occasione di una giornata commemorativa di Mectilde de Bar, nel 1998. Nel testo ripreso come Introduzione (p. 16-26) mons. Zito illustrava il contesto in cui visse la fondatrice delle Benedettine dell'Adorazione Perpetua, tratteggiando un rapido profilo biografico della de Bar. Il prof. Grimaldi, invece, si soffermava sul carisma della congregazione, rilevandone l'attualità (Postfazione, p. 211-217).

Madre Mectilde del Ss.mo Sacramento (Catherine de Bar) nacque a Saint-Dié in Lorena, il 31 dicembre 1614 e morì a Parigi, il 6 aprile 1698. È facile intuire il contesto in cui visse e operò: la guerra dei Trent'anni (1618-1648) avvelenava il clima politico, sociale ed economico portando con sé una scia di distruzioni, carestia e peste che sarebbe durata ben oltre la fine del conflitto. Da parte loro, i cattolici francesi erano divisi dalla polemica tra giansenisti e gesuiti e infervorati dalle aspirazioni gallicane. La giovane Catherine entrò inizialmente tra le Annunziate, nel 1631, per passare alle Benedettine, nel 1640, assumendo il nome di suor Mectilde e consacrandosi al Ss.mo Sacramento. Le difficili condizioni del tempo, costrinsero suor Mectilde a continui spostamenti. A Parigi, nel 1653, fondò una comunità dedita all'adorazione del Ss.mo Sacramento e impegnata a vivere una spiritualità centrata nell'offrirsi come vittime in riparazione delle offese recate all'Eucaristia. La congregazione benedettina si sviluppò lentamente fino a raggiungere l'Italia, inizialmente a Seregno (MI), nel 1878, per diffondersi in seguito in varie località e, nel 1910, stabilirsi a Catania.

Il corpo del libro, dicevamo, è composto dai sette capitoli che riproducono le meditazioni proposte da mons. Zito alla comunità monastica durante gli esercizi spirituali. L'assunto è modulato in modo da favorire la meditazione sul messaggio della fondatrice della congregazione e per aiutare le suore a ravvivare l'adesione al proposito di vita espresso con la professione. Il tutto è centrato sul binomio "dono e risposta", come recita il titolo del libro

e le riflessioni sono una sapiente rilettura dei testi della de Bar alla luce della Sacra Scrittura e della teologia conciliare e postconciliare. Il mistero dell'Incarnazione del Verbo che si prolunga nel mistero eucaristico è dono gratuito offerto all'umanità dalla misericordia divina. Ad esso le Benedettine rispondono con la propria adesione incondizionata, espressa nella vita consacrata per mezzo dei voti religiosi. La loro vita trova nell'adorazione perpetua dell'Eucaristia il proprio punto di fuga, il luogo e il momento di concentrazione. La liturgia, l'ascolto della Parola di Dio, la carità fraterna, il servizio, tutto nasce e torna al centro, nella contemplazione adorante del Cristo presente nel Sacramento. Il dono ricevuto trova accoglienza e risposta nella quotidianità nel processo trasformante di "annientamento", o meglio di *kènosis*, che non è negazione meschina di sé, ma piuttosto libera consegna della propria persona al Signore e ai fratelli e sorelle in una continua donazione fruttuosa. È interessante quanto giustamente rilevava il predicatore a proposito della ricchezza e dell'attualità del messaggio mectildino, benché espresso nel linguaggio seicentesco proprio della fondatrice. Infatti, la spiritualità della fondatrice può essere facilmente riletta con categorie teologiche attuali, senza per questo far venir meno la forza del messaggio originale. I continui riferimenti alla teologia conciliare sull'Eucaristia e la actiosa participatio dei fedeli alle celebrazioni liturgiche sostanziano anche la spiritualità riparatrice proposta da madre Mectilde. A conclusione della settimana di esercizi, mons. Zito proponeva la persona di Maria come modello di riferimento vitale; la Vergine è l'Abbadessa delle Benedettine dell'Adorazione Perpetua, le cui comunità sono rette da priore mentre l'intera congregazione è posta sotto la cura materna di Maria, quasi fosse un'abbadessa commendataria. Al tempo della fondatrice, infatti, l'istituto della commenda era ancora assai diffuso e madre Mectilde intuì che scegliendo Maria come abbadessa della sua comunità avrebbe evitato ogni ingerenza laica o ecclesiastica esterna.

La conclusione risulta dalla fusione di una conferenza di mons. Zito tenuta nel 2014 alla comunità benedettina catanese e dalla meditazione conclusiva degli esercizi del 1995-1996, in cui il predicatore proponeva una lectio divina sui testi di Ap. 5,1-14 e Gv 16,23-27; 17,1-25. La spiritualità propria di Mectilde de Bar viene ancora una volta sintetizzata nelle categorie dell'indifferenza, dell'umile annientamento di sé e della riparazione, che tuttavia, avvertiva mons. Zito, vanno riletti in una luce positiva: «I concetti di vittima e di annientamento risentono del linguaggio e del gusto ovviamente del '600, ma vanno letti in una accezione positiva: per Mectilde de Bar non sono disprezzo della dignità della donna, non suonano come disprezzo della propria vita [...] perché il voto in qualità di vittima è un'offerta gioiosa, nella condivisione della comune fragilità umana, come segno di speranza per coloro che si sentino abbattuti ed oppressi dal peccato». In altre parole, tutta questa spiritualità va letta nella luce della piena conformazione a Cristo e nella sua sequela nell'obbedienza della fede. Dunque, mons. Zito invitava le suore a seguire la fondatrice sulla via dell'annientamento, inteso come obbedienza alla

Parola di Dio, al totale abbandono all'azione dello Spirito in sé e, quindi, all'indifferenza, intesa come distacco totale da ogni forma di attaccamento.

L'Appendice (p. 195-209) riproduce il testo di un ritiro tenuto alla comunità di via dei Crociferi, il 28 novembre 2004, nel quale mons. Zito, prendendo spunto alla Lettera apostolica *Mane nobiscum, Domine* (7 ottobre 2004) di Giovanni Paolo II, tornava a riflettere su alcuni punti del messaggio mectildino sull'Eucaristia e la vita spirituale.

Una lettura edificante, certo, e una sintesi di quanto offerto in tanti anni alla comunità delle Benedettine da parte di mons. Zito, ma anche un libro che offre diversi spunti di riflessione allo storico della spiritualità e suggerisce interessanti collegamenti sia con il contesto vitale di Mectilde de Bar, sia con l'attuale sensibilità teologica. Un sentito ringraziamento alle monache Benedettine catanesi per aver voluto raccogliere tutto questo materiale offrendoci un'ulteriore testimonianza della ricca preparazione storica e teologica di mons. Gaetano Zito.

GIOVANNI GROSSO, O.CARM.

#### VITA SPIRITUALIS

*Caterina da Siena e la vita religiosa femminile. Un percorso domenicano*, a cura di PIERANTONIO PIATTI, (Quaderni del centro Internazionale di Studi Cateriniani 3), Roma 2020, Pp. 464. ISBN 978-88-8579-547-1.

La bibliografia su Caterina da Siena è davvero sterminata e gli studi vantano risultati importanti, sia per quanto riguarda la vicenda umana e il contesto in cui visse e operò la santa senese, sia per gli aspetti più specificamente spirituali e teologici scaturiti dalle sue opere. Il Centro Internazionale di Studi Cateriniani, nato nel 1940 per iniziativa di Mario Felice Bianchi (1885-1966) e diretto per diversi anni, dal 1963, dalla venerabile Luigia Tincani (1989-1976), organizza momenti di divulgazione, giornate e convegni di studio sulla figura e l'opera della Santa. Il corposo volume che presentiamo è frutto, appunto, del convegno celebrato, nel 2016, dal Centro in collaborazione con il Pontificio Comitato di Scienze Storiche, di cui è ufficiale, il dottor Pierantonio Piatti, il quale dopo aver organizzato il convegno nella sua articolazione scientifica e logistica ne ha curato gli atti. Il convegno si svolse nel convento romano di Santa Maria sopra Minerva (cf. la «Premessa» di Elena Clara Malaspina, p. 7-8) e si inseriva nel contesto delle celebrazioni per l'ottavo centenario della fondazione dell'Ordine dei Predicatori.

I saggi del volume ruotano tutti attorno al tema della vita religiosa femminile intorno al tempo di Caterina e nei secoli immediatamente seguenti,

con particolare attenzione alla famiglia domenicana. Si tratta di sedici contributi, con un'«Introduzione» del curatore (p. 9-20) e la «Conclusione» di Gabriella Zarri (p. 423-430), mentre Antonella Mazzon ha curato l'«Indice dei nomi di persona e di luogo» (p. 431-460). La professoressa Zarri, nelle pagine conclusive del volume presenta una sintesi degli interventi e ne offre un'interessante lettura d'insieme concludendo con queste parole:

«La carrellata con cui ho ripercorso le linee portanti dei diversi contributi che compongono questo volume non intende presentarsi come intervento conclusivo, ma piuttosto come pista di lancio per ulteriori approfondimenti su un tema ancora scarsamente indagato e di grande attualità: la sequela Christi femminile che dal primo cristianesimo ad oggi si è manifestata in forme diverse ma con costanti polarità: la conciliazione tra vita contemplativa e vita attiva, tra ubbidienza e libertà, tra stanzialità e missione, tra soggezione e autonomia, tra clausura e presenza nel mondo e nella storia» (p. 429).

Già dalla lettura dei testi proposti nel volume, infatti, appaiono queste feconde tensioni e si comprende come la chiamata alla sequela Christi sia alla base delle esperienze presentate e della stessa esemplarità di Caterina da Siena.

Il convegno si articolava in quattro aree di ricerca: la questione della vita apostolica femminile con le sue attuazioni storiche, in particolare nella famiglia domenicana, la figura di Caterina profetessa e apostola, le istituzioni e le esperienze scaturite dall'esempio della Santa e dalla fecondità del carisma dei Predicatori e, infine, una sezione che potremmo definire artistico-iconografica dedicata alle raffigurazioni relative alla Santa, alle sue vicende e alle eredi spirituali. Tuttavia, il volume si presta anche a letture trasversali differenti; ne propongo una possibile.

Al tema della dimensione apostolica femminile e delle problematiche connesse sono riconducibili la prolusione al convegno di Giulia Barone: «Caterina o la liberazione della parola» (p. 21-32) e in modo diverso il saggio di Isabella Gagliardi che si è occupata di *Domenica da Paradiso*: «Quare sermones faceret, cum mulieribus predicare non liceret: suor *Domenica da Paradiso*, una «predicatrice» nella Firenze del XVI secolo» (p. 315-348). La professoressa Barone ha collocato Caterina tra le donne di diversa condizione attive come profetesse e nell'annuncio della conversione. La figura di predicatrice, mistica e riformatrice di *Domenica da Paradiso* è significativa per comprendere la presenza delle mantellate domenicane a Firenze, nel XVI secolo. In questa stessa linea si collocano i saggi «Mulieres domenicane e 'vita apostolica' alle origini dell'Ordine: l'idea e la prassi» di Maria Pia Alberzoni (p. 33-55) e quello di Paolo Nardi: «L'Ordine della Penitenza e il diritto canonico prima e dopo Caterina Benincasa» (p. 91-112). Sylvie Duval ha parlato di «Caterina da Siena e la vita religiosa a Pisa, 1362-1430» (p. 261-280), mentre Anna Scattigno ha scandagliato «La vocazione religiosa nella tradizione femminile fiorentina tra



XVI e XVII secolo» (p. 349-376). La Alberzoni esamina il rapporto tra frati Predicatori e le donne religiose, claustrali come a Prouille o mantellate, in particolare in riferimento alla dimensione apostolica. Nardi ha svolto un'accurata disamina della faticosa evoluzione della legislazione relativa alle mantellate partendo dalle Ordinationes di Munio de Zamora, elaborate tra il 1285 e il 1291, passando al Tractatus di Caffarini e Dominici (1402) fino alla Regola di Innocenzo VII (1405). Il contributo della Duval – inserito nel volume, benché non pronunciato nel convegno – alla luce di alcuni testamenti di mantellate pisane, affronta la complessa realtà della loro presenza a Pisa dove i Predicatori erano già presenti e dove per circa un anno, nel 1375, visse anche Caterina. Infine, la professoressa Scattigno prende in esame l'eredità cateriniana in ambito fiorentino, indagandone l'influenza su alcune discepole. Parte da Domenica da Paradiso per proseguire con la carmelitana Maria Maddalena de' Pazzi, a sua volta influenzata dalla testimonianza di un'altra discepola di Caterina, Maria Bagnesi, sepolta nel monastero carmelitano di Santa Maria degli Angeli. Infine, richiama ancora le vicende di altre due eredi di Caterina contemporanee della de' Pazzi: Caterina de' Ricci, destinataria di una delle lettere della Renovazione della Chiesa di Maria Maddalena, e la suora pittrice Plautilla Nelli.

Sulla persona e sul carattere apostolico della Santa senese si concentrano il saggio di Pierantonio Piatti, che ha proposto «Invenit ista desertum infra propriam domum et solitudinem in medio populorum. Ascesi monastica e vita religiosa in Caterina da Siena» (p. 57-90) e quello proposto da Antonio Volpato: «Caterina da Siena, i suoi "titoli" nelle Lettere e la sua missione apostolica» (p. 113-127). Nella medesima linea si pone anche il contributo di Alessandra Bartolomei Romagnoli, la quale si è soffermata su «Caterina da Siena maestra spirituale: le lettere alle donne» (p. 129-156). Infine, la domenicana Marie des Anges Cayeux ha offerto un saggio dal titolo «Catherine de Sienne, la grâce apostolique d'une laïque dominicaine» (p. 157-177). Mentre Piatti ha indagato, sulla base delle Lettere e dei Discorsi della Santa, le sue dimensioni contemplativa e ascetica fondate sulla vocazione battesimale nella quale si fonda la vita domenicana come vita spirituale, da cui non sono esclusi i laici, Volpato ha posto l'accento sulle titolazioni usate da Caterina nell'epistolario espressive della propria convinzione di laica alla sequela di Gesù e a servizio dei fratelli. La professoressa Bartolomei Romagnoli ha affrontato, in modo sintetico ma assai puntuale, la questione delle mantellate e delle relazioni tra i Predicatori e le donne nell'ordine, ha poi messo in evidenza la caratteristica magisteriale di Caterina, capace di unire il carisma apostolico con la conversatio monastica. Suor Marie des Anges ha insistito sulla caratteristica virile di Caterina, sul suo impegno per la salvezza delle anime, sulla sua autorità scaturita dalla conformità alla volontà di Dio cercata di continuo.

Ancora nella linea delle attuazioni locali del carisma domenicano, ma anche del complesso mondo delle donne ritenute "non religiose", perché non

claustrali, si sono occupate Anna Esposito, la quale ha parlato di «Comunità religiose femminili senza clausura nell'Urbe medievale: le terziarie domenicane» (p. 179-193), mentre Annalisa Bini ha proposto: «Le Mantellate domenicane a Siena tra Medioevo ed Età Moderna» (p. 195-228).

Sempre su questa linea, con maggiore attenzione alle figure di riferimento, sono i saggi che seguono. Mattia Zangari ha esaminato dal punto di vista agiografico «La Leggenda di Agnese da Montepulciano: il classicismo delle fonti e i motivi tradizionali dell'agiografia femminile tardomedievale» (p. 229-260), presentando attraverso il «piccolo capolavoro nascosto» (p. 253) di fra' Raimondo da Capua la realtà del monastero di Montepulciano. Due figure importanti di domenicane sono state presentate nel già ricordato contributo di Isabella Gagliardi su Domenica da Paradiso e in un contributo a due voci di Giovanna Casagrande e Maria Luisa Cianini Pierotti: «Vita attiva e vita contemplativa nell'esperienza religiosa di Colomba da Rieti» (p. 281-313), mistica e riformatrice, nonché autrice di una Regola per le mantellate di Perugia; di suor Colomba conosciamo la vita per la Leggenda di Sebastiano Angeli.

Di carattere iconografico è l'intervento di Beatrice Cirulli, la quale ha illustrato «La documentazione figurativa degli insediamenti delle domenicane a Roma nel tardo Medioevo» (p. 377-386), mentre Diega Giunta ha parlato di «L'esemplarità di Caterina da Siena e l'arte figurativa» (p. 387-422). Quest'ultimo contributo, come afferma la nota introduttiva allo stesso, «esorbita (...) dal tracciato del tema del convegno» (p. 412n), tuttavia aiuta a completare da punto di vista iconografico l'influsso di Caterina sulla vita religiosa. Nel saggio di Giunta vanno rilevate alcune piccole incongruenze riguardo ai riferimenti alle immagini contenute nell'inserito iconografico, collocato tra le p. 128-129.

Un percorso interessante e avvincente, dunque, che tocca punti e questioni in buona parte ancora aperti e suscettibili di ulteriori approfondimenti. Oltre alla conoscenza sempre più approfondita della personalità e dell'opera di santa Caterina, il volume ci offre l'occasione per riflettere con nuove suggestioni sulla complessa questione dell'evoluzione della vita religiosa femminile nelle sue molteplici forme istituzionali e delle sue ricadute sul mondo laicale. Il mondo delle *regulares sine regula* resta ancora un campo enorme da indagare e non solo in ambito domenicano. Inoltre, possono essere studiati gli influssi e le relazioni reciproche tra figure, anche assai diverse tra loro, le cui esperienze non si potrebbero comprendere prescindendo da tali rapporti.

In tal senso, con tutta umiltà, devo dire che le conclusioni prospettiche proposte dalla professoressa Zarri a conclusione del volume mi trovano pienamente concorde. Non è infatti possibile ridurre la storia delle donne religiose, semireligiose o laiche in schemi asfittici o in prospettive limitate e

limitanti, ma occorre dar conto delle molteplici forme di attuazione della loro fede e della loro spiritualità. In tali realizzazioni concrete, fatte salve le specificità di ogni persona e di ogni esperienza comunitaria, si riscontrano sia alcune linee comuni sia delle particolarità che è interessante rilevare e studiare con attenzione. Certo, una gigante come Caterina da Siena rimane una figura davvero eccezionale, ma non meno importanti sono altre figure e quanto accaduto in altri ordini e famiglie religiose. Non si tratta soltanto – e già non è cosa di poco conto – di un problema relativo alla “storia di genere”, ma in prospettiva più ampia di tutta la storia della spiritualità e della vita consacrata in quanto tale nella sua essenza più vera. C'è, quindi, da augurarsi che ricerche specifiche e incontri di studio su questi temi possano moltiplicarsi per offrire sempre nuovi spunti di conoscenza critica e di confronto.

Non sono pochi i punti di interesse per un carmelitano, a cominciare dall'evidente e forte eredità cateriniana riscontrabile in Maria Maddalena de' Pazzi. Ma il volume propone interessanti spunti di riflessione per quanto riguarda lo sviluppo della parte femminile del Carmelo, sia per ciò che attiene alle sorelle di clausura che alle terziarie o alle semireligiose. Infine, non va passato sotto silenzio la dimensione profetica, peraltro tutta da indagare, di qualche carmelitana dei secoli XIV-XVI.

GIOVANNI GROSSO, O.CARM.

### MARIOLOGIA

LUCA M. DI GIROLAMO, *Donna è gentil nel ciel... Maria in Dante*, Milano 2021, Pp. 96. ISBN 978-88-5142-394-0.

Nel 2021 cade il settimo centenario della morte di Durante di Alighiero di Bellincione, meglio conosciuto come Dante Alighieri (1265-1321). In Italia si sono moltiplicate le iniziative ufficiali e private per celebrare il “sommo poeta”, l'iniziatore della lingua italiana. Tra tali iniziative si iscrive anche questa, promossa dalla casa editrice Ancora, che ha chiesto al professor Luca Di Girolamo, frate Servo di Maria, docente nella Pontificia Facoltà Teologica “Marianum” di Roma, un testo divulgativo sulla presenza di Maria nell'opera dantesca.

Ne è uscito un libro di piccola mole, sono soltanto 92 pagine di testo che si riducono togliendo le pagine iniziali e quelle bianche, ma non di poco peso dal punto di vista del contenuto. Di Girolamo, infatti, ha saputo condensare con una prosa asciutta e immediata concetti non sempre facili da spiegare e ha offerto un panorama chiaro e completo della concezione mariologica di Dante.

Il libro si apre con la prefazione della professoressa Maria Grazia Fasoli (p. 5-7). Segue l'Introduzione dell'Autore (p. 11-13), in cui si evidenzia l'intento del lavoro: «contestualizzare l'autore nel suo tempo e quindi seguire una via mariana che si snoda in tutto il suo percorso artistico» (p. 13).

Si entra nel vivo con il capitolo I «Il Medioevo: 'Societas Christiana' e devozione mariana» (p. 15-22). In poche pagine p. Luca M. è riuscito a descrivere la ricchezza della concezione e delle problematiche mariane tipiche del Medioevo e, quindi, l'humus in cui si collocano Dante e la sua opera.

Nel capitolo II «L'uomo Dante: poeta e politico» (p. 23-28) viene presentata con tratti veloci ed efficaci la vicenda personale del "Fiorentin fuggiasco".

Il capitolo III «L'elemento femminile nella produzione dantesca e la figura di Maria» (p. 29-34) tratta di un aspetto essenziale per comprendere l'intera opera di Dante. Non la si potrebbe apprezzare, infatti, prescindendo dal ruolo centrale che in essa assume la donna (e le donne, storiche o ideali). In modo particolare va considerata la persona della Madre del Signore che è per Dante modello ideale e tipico di ogni donna e, soprattutto, Mater Misericordiae, la cui bellezza attrae e permette di compiere il pellegrinaggio di conversione. Di tale pellegrinaggio interiore è stato protagonista il poeta stesso, quasi che il suo errare da una città all'altra, ospite di corti e di comuni, non ne sia che l'immagine parziale.

Con il capitolo IV «La Commedia» (p. 35-88) si entra nel vivo del discorso. Evidentemente le tre cantiche del poema dantesco costituiscono il grosso del materiale esaminato, tuttavia Di Girolamo non si è limitato alla sola Commedia, ma ha tenuto conto anche delle altre opere, letterarie e politiche, di Dante, rintracciandovi i riferimenti mariani. La Vergine è presente, sia pure in modo e con peso diversi, in tutte e tre le cantiche. Nel regno infernale in maniera velata e come colei che, per misericordia, attenua il giudizio divino (cf. Inf. II,94-96). Nel Purgatorio, Maria non appare ancora, ma viene richiamata da momenti di preghiera e da immagini rasserenanti, in cui Maria appare come colei che ha reso possibile l'incarnazione con la sua decisione di collaborare al progetto divino. È, però, il Paradiso il regno in cui a poco a poco si giunge a contemplare appieno la bellezza di Maria. Dalla presentazione dettagliata che p. Luca M. offre di tutti i momenti in cui in questa terza cantica appare la Vergine appare chiaro che Maria si colloca, prima di tutti e tutte, tra creato e soprannaturale. Maria è la prima a sperimentare in sé quel «trasumanar» (Par. I,70) che Dante ha intuito e voluto narrare con il suo poema; è il passaggio, indescrivibile a parola umana se non con esempi e analogie, dalla condizione creaturale a quella di persone trasformate, trasfigurate, pienamente conformate a Cristo: trasumanate, appunto. L'esame di Di Girolamo si concentra a questo punto sugli ultimi tre

canti della *Commedia*, XXXI-XXXIII, in cui Maria è protagonista. Dante, a questo punto, viene guidato e istruito da san Bernardo, che alla fine prorompe nell'inno «Vergine Madre, figlia del tuo figlio / umile e alta più che creatura, / termine fisso d'eterno consiglio...» (Par. XXXIII,1-45). La persona di Maria, non descritta fisicamente, ma contemplata nella sua luminosa bellezza, accompagna l'uomo a cogliere qualcosa del mistero di Dio.

La *Commedia*, dice giustamente Di Girolamo, è la descrizione di un «processo di trasfigurazione» (p. 39), i cui modelli si possono riscontrare in diversi viaggi nell'aldilà presenti in opere antiche e medievali. In questo ambito, Dante approda ad un'idea di sublime che può essere tanto in negativo (Lucifero in fondo all'Inferno come capovolgimento della Santissima Trinità con i suoi tre volti orrendi), quanto in positivo (attraverso il sorriso di Maria e il fulgore dei tre cerchi, che sono la stessa Trinità, vertice del Paradiso). Non è solo un ideale estetico, ma un invito all'uomo a riflettere sul suo destino che dipende dalla sua distanza da Dio: è il proposito stesso del poema nato per ammaestrare l'uomo. Non va dimenticato che tutto il percorso nei tre regni è motivato e spinto dalla forza attraente dell'Amore, così come non si potrebbe comprendere Dante prescindendo dalla sua concezione della donna. È poema politico, certamente, alcune descrizioni delle miserie umane e delle problematiche che affliggevano (e purtroppo ancora affliggono) l'Italia e non solo sono ben espresse dalla narrazione dantesca. Tuttavia, assai più profondo è il richiamo a quel viaggio interiore, al *reditus in se*, che può diventare viaggio di trasformazione e di rinascita a un mondo spirituale nuovo e più completo. Ma tale viaggio non sarebbe possibile senza la presenza attraente, la compagnia rassicurante e il sostegno di Maria.

GIOVANNI GROSSO, O.CARM.



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: JOACHIMSMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the Council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

Cuando el mismo autor es citado en la nota inmediatamente sucesiva, se escribe solamente: *Ibid.* y página/-as. Ejemplo:

<sup>1</sup> JOACHIMSMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

<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: GREGORIONOVAK, *L'alleanza veneto-serba nel secolo XIV*, in *Archivio veneto-tridentino*, 8 (1925), 29.

When a note refers to an internet site, please indicate the site, its URL, and the date of access.

Example: La Santa Sede, [http://www.vatican.va/news\\_services/or/or\\_eng/text.html#3](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:

<b>Book</b>	<b>Magazine</b>
<p><b>Surname, name</b> (If the author is a religious, add the name of his Order or congregation in abbreviated form)</p> <p><b>Title, subtitle; responsibility</b></p> <p><b>Editor</b></p> <p><b>Place of publication</b></p> <p><b>Year</b></p> <p><b>Pages</b></p> <p><b>Illustrations ?</b></p> <p><b>Measurement</b> (in cm.)</p> <p><b>ISBN 978</b> -.....-.....-.....</p> <p><b>Series</b></p> <p><b>Edition</b> (when 2<sup>nd</sup>, 3<sup>rd</sup>, ...)</p>	<p><b>Surname, name</b> (If the author is a religious, add the name of his Order or congregation in abbreviated form)</p> <p><b>Title, subtitle</b></p> <p><b>Name of the periodical</b></p> <p><b>Volume number</b></p> <p><b>Place of publication</b></p> <p><b>Year</b></p> <p><b>Pages on which the article appears</b></p> <p><b>Number of the issue</b></p>
<p><b>Notes</b> (If the book only partially concerns a Carmelite subject; chapter pages, etc.)</p> <p><b>Example:</b> 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.</p> <p>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.</p>	<p><b>Notes</b> (If an article only partially concerns a Carmelite subject)</p> <p><b>Example:</b> SMET, JOACHIM, O.CARM., 1915- . Some notes on the Touraine reform, <i>Carmel in the World</i> 48 (Roma 2009) n. 3 pp. 118-144.</p> <p>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.</p>

*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