

IT ISSN 0008-6673

CARMELUS

COMMENTARII AB INSTITUTO CARMELITANO EDITI

VOLUME SEXAGESIMUM NONUM

2022



EDIZIONI CARMELITANE

Copyright © 2023
EDIZIONI CARMELITANE
Via Sforza Pallavicini, 10
00193 Roma, Italia
edizioni@ocarm.org
<http://ocarm.org/edizioni>

CONSILIUM COMMENTARIIS EDENDIS

Editores: Michael Plattig, O.Carm., Kurt Mizzi O.Carm.,
William J. Harry, O.Carm., Marco Pellitero

Bibliographia annualis: Jakub Walczak, O.Carm.

Cooperatores: Giovanni Grosso, O.Carm., Leopold Glueckert, O.Carm.

*Finito di stampare nel mese di marzo 2023
dalla Tipolitografia 2000 sas di De Magistris R. & C.
Via Trento, 46 – 00046 Grottaferrata (Roma)*

SUMMARIUM

- GIOVANNI GROSSO O.CARM., I primi anni di vita del Collegio Sant'Alberto: ambiente e persone 11
- Quando p. Bartolomé Xiberta giunse al Collegio Internazionale Sant'Alberto, nel 1919, il collegio non aveva ancora vent'anni, ma si stava avviando a diventare il centro culturale e formativo dell'Ordine. L'articolo intende descrivere soprattutto le vicende iniziali del collegio e soffermarsi sull'ambiente umano in cui visse p. Xiberta, dando alcune linee biografiche delle figure di maggiore importanza che vissero e insegnarono nello studium generale romano di Sant'Alberto.*
- When Fr. Bartolomé Xiberta arrived at the International College of St. Albert, in 1919, the College was not yet twenty years old, but was about to become the cultural and formative center of the Order. The article intends to mainly describe the initial events of the College and dwell on the human environment in which Fr. Xiberta lived, giving some biographical lines of the most important figures who lived and taught in the Roman studium generale of St. Albert.*
- SALVADOR VILLOTA HERRERO O.CARM., Presencia del Resucitado en la comunidad eclesial: "Señales" que la evidencian (Jn 20,19-29) 37
- En este artículo, se realiza un estudio exegético sucinto de Jn 20,19-29 (vv.1-29). Se trata de corroborar que los perceptibles e inesperados efectos que experimentan los discípulos y que se señalan en este texto joánico, concretamente: "la paz, la alegría, la participación en la misma misión del Resucitado, el don del Espíritu, la autoridad y el don para perdonar los pecados y retenerlos, y la bienaventuranza de la fe", conforman un "signo" evidente de la presencia de Jesucristo resucitado en medio de los suyos. Ya que es precisamente esta presencia — en el aquí y ahora de la comunidad cristiana — la que garantiza el perdón y la comunión con los hermanos que, como defendió p. Xiberta, se recibe a través del sacramento de la reconciliación.*
- In this article, a succinct exegetical study of Jn 20:19-29 (vv.1-29) is carried out. The aim is to corroborate that the perceptible and unexpected effects experienced by the disciples and noted in this Johannine text, namely: "peace, joy, participation in the very mission of the Risen One, the gift of the Spirit, the authority and gift to forgive sins and to retain them, and the beatitude of faith", form an evident "sign" of the presence of the risen Jesus Christ in the midst of his own. For it is precisely this presence - in the here and now of the Christian community - that guarantees forgiveness and communion with the brethren which, as Fr Xiberta argued, is received through the sacrament of reconciliation.*
- EDISON TINAMBUNAN O.CARM., Patristic references: *Clavis ecclesiae*, de ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum ecclesia of Bartolomé Maria Xiberta 59

In the context of the study Clavis Ecclesiae of the writing of Bartolomé Maria Xiberta, the basis of his initial argument is background knowledge of the reconciliation of the patristic tradition. Therefore, this article focuses on the patristic theology that opens Clavis Ecclesiae of Bartolomé Maria Xiberta. The purpose of this article is to explore the theological aspects of reconciliation of the Church fathers used by Bartolomé Maria Xiberta, which are presented chronologically and systematically, although in certain place, he emphasizes widely the thoughts of Cyprian, Augustine, and the canons of some councils which in each period required contextualization and actualization of reconciliation. The methodology of this article is an analysis of Bartolomé Maria Xiberta's text on reconciliation which is confronted with the text of the Church Fathers to attain synthesis in this article.

Nell'ambito dello studio Clavis Ecclesiae, sullo scritto di Bartolomé Maria Xiberta, la base del suo argomento iniziale è la conoscenza di fondo della riconciliazione della tradizione patristica. Pertanto, questo articolo si concentra sulla teologia patristica che apre Clavis Ecclesiae dell'argomento di Bartolomé Maria Xiberta. Lo scopo di questo articolo è di approfondire gli aspetti teologici della riconciliazione dei Padri della Chiesa utilizzati da Bartolomé Maria Xiberta, che viene presentato cronologicamente e sistematicamente, sebbene in qualche luogo enfatizzi ampiamente il pensiero di Cipriano, Agostino e i canoni di alcuni Consigli che in ogni periodo richiedevano la contestualizzazione e l'attualizzazione della riconciliazione. La metodologia di questo articolo è un'analisi del testo di Bartolomé Maria Xiberta sulla riconciliazione che viene confrontato con i testi dei Padri della Chiesa per raggiungere alla sintesi che si presenta nell'articolo.

PATRICK MULLINS O.CARM., The Pneumatological Dimension of Xiberta's Clavis Ecclesiae

79

Xiberta's thesis is that the reality which is brought about by the actual celebration of the Sacrament of Penance is 'reconciliation with the Church, granted in its name by its ministers', which is the cause of the remission of that sin. Such reconciliation constitutes the personal impact of priestly absolution on the penitent and, quoting Jean Morin, Xiberta took for granted that the 'proper and innate effect of the priestly absolution in the soul is a new assistance of the Holy Spirit.' This paper reviews how Xiberta presented what Scripture, Tradition and the Scholastic Doctors tell us about the role played by the Holy Spirit in Sacramental Penance before sketching the implicit Pneumatology of Clavis Ecclesia, and locating that Pneumatology in the context of the then-dominant 'Body of Christ' approach, and the later, more explicitly Trinitarian, approach of the Second Vatican Council.

La tesi di Xiberta è che la realtà prodotta dalla concreta celebrazione del Sacramento della Penitenza è 'la riconciliazione con la Chiesa, concessa in suo nome dai suoi ministri', che è la causa della remissione di quel peccato. Tale riconciliazione costituisce l'impatto personale dell'assoluzione sacerdotale sul penitente e, citando Jean Morin, Xiberta dava per scontato che 'l'effetto proprio e innato dell'assoluzione sacerdotale nell'anima è una nuova assistenza dello Spirito Santo'. L'articolo analizza il modo in cui Xiberta ha presentato ciò che la Scrittura, la Tradizione e

i Dottori Scolastici ci dicono sul ruolo svolto dallo Spirito Santo nella Penitenza sacramentale, prima di delineare la pneumatologia implicita della Clavis Ecclesiae e di collocarla nel contesto dell'approccio alla Chiesa come 'Corpo di Cristo', allora dominante, e dell'approccio successivo, più esplicitamente trinitario, del Concilio Vaticano II.

FERNANDO MILLAN ROMERAL O.CARM., El contexto en el que se
gestó Clavis Ecclesiae... cien años después 107

Al cumplirse cien años de la publicación de Clavis Ecclesiae de Bartolomé F. M. Xiberta (1897-1967), el autor analiza el contexto teológico en el que se gestó dicha obra, destacando la importancia del factor apologetico (defender que el sacramento de la penitencia se remonta a Cristo mismo y que existió en la Iglesia primitiva), así como la influencia de ciertos autores como el Cardenal Billot, M. J. Scheeben, J. M. Llovera y M. de la Taille (el director de la tesis). Asimismo, se destaca la importancia que ha tenido la concepción penitencial de Xiberta para una nueva comprensión de este sacramento más acorde con las teologías del siglo XX que confluyeron en el Concilio Vaticano II.

On the one hundredth anniversary of the publication of Clavis Ecclesiae by Bartolomé F. M. Xiberta (1897-1967), the author analyses the theological context in which this work was developed, highlighting the importance of the apologetic factor (defending that the sacrament of penance goes back to Christ himself and that it existed in the early Church), as well as the influence of certain authors such as Cardinal Billot, M. J. Scheeben, J. M. Llovera and M. de la Taille (the director of the thesis). It also highlights the importance of Xiberta's penitential conception for a new understanding of this sacrament more in line with the theologies of the 20th century that converged in the Second Vatican Council.

MICHAEL PLATTIG O.CARM., Carmelite Rule and Penance 139

The article seeks to discern the various elements of reconciliation as present in the Carmelite Rule. Individual sacramental confession (especially on the context of Lateran IV), penitential structures in the Eucharist, fraternal correction in chapter and ascetic practices signifying the Penitential dimension of religious life are commented upon.

Der Artikel versucht, die verschiedenen Elemente der Buße im Sinne der Feie der Versöhnung, wie sie in der Karmeliterregel vorhanden sind, herauszuarbeiten. Die individuelle sakramentale Beichte (insbesondere im Kontext des Lateran IV), der Bußakt in der Eucharistie, die brüderliche Zurechtweisung im Kapitel und die grundlegende Dimension des Ordenslebens als Leben in beständiger Umkehrbereitschaft und Buße, werden kommentiert.

PAUL CHANDLER O.CARM., Reconciliation, punishment, and fra-
ternal correction 157

This article asks how we can interpret the concern for the healing of the individual, his reconciliation with the community, and the community's coresponsibility for the ongoing conversion of its members which find

paradoxical expression in the punishment codes of medieval and early modern religious life. It asks if and how, in the radically different cultures of modernity, and in view of the Church's sexual abuse crisis, the tradition of fraternal correction and mutual responsibility might find useful contemporary expression.

Questo articolo si chiede come possiamo interpretare la preoccupazione per la guarigione dell'individuo, la sua riconciliazione con la comunità e la corresponsabilità della stessa comunità per la continua conversione dei suoi membri, che trovano un'espressione paradossale nei codici di punizione della vita religiosa medievale e della prima età moderna. Si chiede se e come, nelle culture radicalmente diverse della modernità e alla luce della crisi degli abusi sessuali nella Chiesa, la tradizione della correzione fraterna e della responsabilità reciproca possa trovare un'utile espressione contemporanea.

AURELIANO PACCIOLO O.CARM., Psicodinamiche del Perdono Sociale

173

L'obiettivo di questo contributo è duplice: evidenziare la complessità psicologica del perdono considerandolo insieme alla colpa e aiutare l'applicazione del perdono a livello intrapersonale e interpersonale nei contesti psicoterapeutici, educativi e sociopolitici. Un punto di partenza è la considerazione del perdono autentico come un acceleratore non solo della crescita della vittima ma anche della crescita sociale, inclusa quella dei carnefici. L'approccio specifico è quello del cognitivismo esistenziale per identificare il perdono personale e sociale, incluso quello religioso, per arrivare al perdono post-bellico. Queste considerazioni possono aiutare ad individuare i facilitatori dei processi di pace: coloro che attivano le modalità che aiutano a crescere insieme avendo come inizio il perdono.

The goal of this contribution is twofold: to highlight the psychological complexity of forgiveness by considering it alongside guilt and to help the application of forgiveness at the intrapersonal and interpersonal levels in psychotherapeutic, educational, and sociopolitical contexts. A starting point is the consideration of authentic forgiveness as an accelerator not only of victim growth but also of social growth, including that of perpetrators. The specific approach is that of existential cognitivism to identify personal and social forgiveness, including religious forgiveness, to post-conflict forgiveness. These considerations can help identify facilitators of peace processes: those who activate the ways that help grow together by having forgiveness as the beginning.

EDITORIALE

In line with the recommendations of the 2019 General Chapter, Carmel commemorates this year the centenary of Bartolomé Xiberta's *Clavis Ecclesiae*. The short text, published by St. Albert's a hundred years ago, remains perhaps the greatest contribution which the Order has given to 20th century systematic theology.

Under the direction of Maurice de la Taille S.I., possibly influenced also by the great scholar Franz Ehrle S.I, and following a historico-theological method learnt at the Pontifical Gregorian University, Xiberta immersed himself in Scripture, the testimonies of Tradition, and the Medieval Scholastics in order to argue that the first principal effect (*res et sacramentum*) of sacramental reconciliation was reconciliation with the Church. Xiberta's eureka would break new ground also in vexed questions vehemently discussed in Catholic-Protestant exchanges. While both sides of the debate maintained that the early penitential structure of ecclesial reconciliation (*pax Ecclesiae*), was only canonical in nature, Xiberta argued in favour of its sacramental character. The disciplinary re-admission of the sinner into the Church's communion also had, to Xiberta's mind, sacramental effects.

Xiberta's text was far from perfect. Reviewers were quick to point out issues of contention or outright disagreement. Yet, *Clavis Ecclesiae*, signified a hiatus in the process of ecclesial reflection on the sacrament and on the Church itself. As the text was being disputed, rejected and assimilated, Xiberta observed a deafening silence. He did not defend, nor did he retract. The umbilical chord between text and author was no more. Now the text had to stand on its feet, otherwise it was to stand no more. This process took more than forty years to come to age. Only forty years later, as *Lumen Gentium* was being drafted, will Xiberta break his silence and speak of his "little contribution" in the context of the "rediscovery of the Church as the task of contemporary theology" (cf. B. Xiberta,, «El redescobrimient de l'Església tasca de la teología actual», in *El Concili vivent, Criterion, col.lecció ideologica* 13, 1962, 39-62.).

The text did stand on its feet, and continued to do so also when its author passed on in 1967. Five years later, in 1972, it was the *Analecta Sacra Tarraconensia* (vol 45/2) which commemorated the fiftieth anniversary of *Clavis Ecclesiae*, dedicating a special issue to Xiberta and re-editing the text with new notes. In 1997, F. Millán Romeral's 1995 dissertation on the process of assimilation of Xiberta's thesis by mainstream theology was published. The publication of *In Mansuetudine Sapientiae* (1990) and *Cerni Essentia Veritatis* (1999) might also be included in this *rememoratio*, together with the section dedicated to *Clavis Ecclesiae* in J.M. Manresa Lamarca's doctoral dissertation: *La Ecclesiología del P. B. Xiberta (1897-1967): El 'Redescubrimient' de la Iglesia como 'La Obra de Cristo'* (2011). Today, at a hundred-year distance from the original publication, the Order seeks to re-take *Clavis Ecclesiae* in its hands, reading it anew.

In keeping with the movement towards interdisciplinary, multidisciplinary and cross-disciplinarity, also auspicated by *Veritatis Gaudium* (cf. n. 4c), the coordinating body envisaged a multidisciplinary approach to Xiberta's text. The goal was two-fold: to commemorate the text itself and to pursue lines of investigation proposed therein.

Giovanni Grosso (ITA.) presents an historical overview of St. Albert's in Rome clearly outlining its importance in the Order's cultural renaissance following the vicissitudes and challenges poised by the 19th century up to the present day. Scripture and Patristics are covered by Salvador Villota Herrero (ACV) and Edison Tinambunan (INDO.) respectively. Salvador Villota shares a reflection on Jn 20, 19-20, on the signs of the presence of the Resurrected Christ in his disciples' midst. Edison Tinambunan reviews Xiberta's employment of Patristic texts in *Clavis Ecclesiae*.

From a systematic point of view, Pat Mullins (HIB.) provides an interesting contribution on the pneumatological dimension of *Clavis Ecclesiae*, seeking also to provide a contextual reading thereof. Fernando Millan Romeral (BAET.), former Prior General, great proponent of xibertian studies, and himself an unparalleled expert in the field, reviews the criticism levelled against Xiberta's *Clavis Ecclesiae* and the progressive, posterior acceptance by major 20th century theologians.

Michael Plattig (GER.), seeks to discern the various elements of reconciliation as present in the Carmelite Rule. Individual sacramen-

tal confession (especially in the context of Lateran IV), penitential structures in the Eucharist, fraternal correction in chapter and ascetic practices signifying the Penitential dimension of religious life are commented upon. Plattig's sources include Soreth's very bold assertions on the chapter as found in his *Expositio Paraenetica*.

Paul Chandler (AUST.), taking as his initial starting point literary and canonical testimonies of religious and Carmelite life, such as Benedict's Rule and early Carmelite Constitutions, reflects on the relation between punishment, fraternal correction and reconciliation and their possible meaning in a post-Cartesian world. From a psychological perspective, Aureliano Pacciolla (NEAP.) shares a reflection on the psychodynamics of social pardon.

Commemorations are never an end in themselves. They are a point of inflection, a milestone along the way. The journey continues. As this editorial is being written, *Institutum Carmelitanum* is organizing an academic event, to be held conjointly with the Pontifical Gregorian University in commemoration of *Clavis Ecclesiae*. A workshop in view of the pursual of Xiberta's historical research is being prepared in collaboration with the *Institute de recherche et d'histoire des textes* (Paris). Finally, the possibility of publishing a selection of Xiberta's unpublished theological output is currently being discussed with Edizioni Carmelitane. News reaching us of other initiatives being prepared by the Provinces in commemoration of Xiberta are always very welcome.

This is the first edition of *Carmelus* following the re-structuring of *Institutum Carmelitanum*. It also coincides with the Order engaging in renewed reflection on the role and importance of St. Albert's during the 2022 General Congregation. The growing awareness of the need to invest in tangible policies effectively fomenting the cultural level of the Order is very welcome news indeed. *Clavis Ecclesiae* is a concrete expression of fruits brought forth by far-sighted policies previously espoused by the Order's leadership. This, even back then, was done at the expense of the immediacy of short-sighted management. Academic formation was necessary for the task of renewal and reconstruction which was urgent back then, as it is now.

Contexts have greatly changed. It is no longer the long shadow of 19th century politics which posits a challenge to us. Nor is it the 20th century, for that matter. Geographic and demographic shifts, hitherto

almost unparalleled in the multi-secular history of Carmel, seem to be in store for us. The most welcome fruit of a Xiberta's centenary would be if this were to coincide with the terrain being effectively prepared for new seedlings to take root, so as to flourish in the future. As Xiberta rightfully assumes his place among theologians he himself studied (John Baconthorpe, Guy Terrena, Thomas Netter of Walden, Felip Ribot, Paul of Perugia, etc.), we augur that his name be not the last on the list.

For this reason, whilst extending a word of thanks to everyone who has made this contribution possible, namely the contributors themselves, the organizing group (Fernando Millán, Michael Farrugia, Giovanni Grosso), and the editor (Michael Plattig), this collection is being offered to all readers of Carmelus, and to members of the Carmelite Family at large. It is offered to seasoned scholars, in grateful acknowledgment of their work, and to young academics, knowing that *Clavis Ecclesiae* was the fruit of Xiberta's youth. May the psalm's words be true for them, as we believe were true for Xiberta: "They still bring forth fruit in old age, they are ever full of sap and green" (Psalm 92, 14).

Kurt Mizzi O.Carm.

I PRIMI ANNI DI VITA DEL COLLEGIO SANT'ALBERTO:
AMBIENTE E PERSONE*

GIOVANNI GROSSO O.CARM.

L'occasione del centenario della pubblicazione della tesi di p. Bartolomé Maria Fanti Xiberta (1897-1967), dal titolo *Clavis Ecclesiae*,¹ ci offre anche la possibilità di presentare l'ambiente in cui egli trascorse a più riprese lunghi anni di vita: il Collegio Internazionale Sant'Alberto dei Carmelitani.² Padre Xiberta vi soggiornò per circa trentasette anni: dal 1919 al 1939 e poi dal 1947 al 1964.

* Abbreviazioni e sigle utilizzate: ACG: *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Fratrum B.V. Mariae de Monte Carmelo*, vol I: *ab anno 1318 usque ad annum 1593*; vol II: *ab anno 1598 usque ad annum 1902 cum notis precipue a R. P. BENEDICTO ZIMMERMANN, O.C.D., mutuatis auctoritate R.mi P. Pii M. Mayer Prioris Generalis edidit Fr. GABRIEL WESSELS Assistens Generalis Ord. Carm. Calc., Romæ, Apud Curiam Generalitiam, 1912-1934*; AGOC: Roma, Archivio Generale dell'Ordine Carmelitano; *AnalOCarm.: Analecta Ordinis Carmelitarum* (1909-); *Bull. Carm.: Bullarium Carmelitanum*, 4 voll., edd. Eliseo Monsignano ac JOSEPHO ALBERTO XIMÉNEZ, Romæ 1715-1768; CISA: Collegio (o Centro) Internazionale Sant'Alberto; J. SMET, *I Carmelitani*; JOACHIM SMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, 4 voll. in 5 t., Darien-Ill. 1975 [1988²]-1985: trad. ital. *I Carmelitani. Storia dell'Ordine Carmelitano*, 4 voll. in 5 t., Edizioni Carmelitane, Roma 1989-2020.

¹ BARTOLOMAEUS M. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, Romæ 1922; edita in seguito in *Analecta Sacra Tarraconensia* 45-2 (1972): *Miscellània Bartomeu M. Xiberta*, JOSEP PERARNAU (ed.), 253*-341*. Su B.M. Xiberta si vedano: FERNANDO MILLÁN ROMERAL, *Reconciliación con la Iglesia. Influencia de la Tesis de B. F. M. Xiberta (1897-1967) en la teología penitencial del siglo XX*, Roma 1997 (un breve profilo biografico alle pp. 27-29); JOSEP MARÍA MANRESA LAMARCA, *La eclesiología del P. B. Xiberta (1897-1967). El «Redescubrimiento» de la Iglesia como «La Obra de Cristo»*, Roma 2011 (la biografia di p. Xiberta alle pp. 27-41). Nel 1999, la Regione Iberica dei Carmelitani pubblicò una miscellanea in onore di p. Xiberta: *Cerni essentia veritatis. Miscelânea homenaje al p. Xiberta de la Región Ibérica Carmelita*, FERNANDO MILLÁN ROMERAL (ed.), Madrid 1999.

² A seguito dell'ultima ristrutturazione operata tra il 1997 e il 1999, il Collegio ha assunto la denominazione di "Centro Internazionale Sant'Alberto". Si veda EMANUELE BOAGA, *Il Collegio Internazionale S. Alberto di Roma: 100 anni di storia e di servizio*, in *AnalOCarm.* 50 (1999), 236-361, si tratta dello studio più completo redatto finora; cf. anche IDEM, *Il Centro Internazionale Sant'Alberto*, in *Sant'Alberto degli Abbat. Vita e Iconografia*, Roma 2007, 47-61.

1. L'ORIGINE

Fino al 1873 i carmelitani avevano nel convento di Santa Maria in Traspontina, in Borgo Nuovo (oggi via della Conciliazione), oltre alla cura pastorale della parrocchia la sede della curia generale e lo *studium generale*.³ Con l'arrivo, il 20 settembre 1870, nell'Urbe dei "Piemontesi", ossia delle truppe e dei funzionari del Regno d'Italia, costituito il 17 marzo 1861, furono applicate anche ai religiosi ivi residenti e ai loro beni le leggi eversive. Il convento e la chiesa furono incamerati dal Governo, la biblioteca entrò a far parte della costituenda Biblioteca Nazionale inizialmente sistemata nel Collegio Romano dei gesuiti ed ora in via di Castro Pretorio;⁴ così anche parte dell'archivio fu raccolto nell'Archivio di Stato.

Al Vicario generale Angelo Savini (1816-1890) fu concesso di restare "vita natural durante" nell'appartamento a lui destinato nel convento, ma gli altri frati eccetto i pochi incaricati della cura d'anime un po' alla volta dovettero abbandonare il convento. In realtà il Generale e i suoi due assistenti e i pochi studenti si accomodarono in alcuni locali rimasti ancora liberi, fino a che, il 2 gennaio 1893, furono obbligati ad abbandonare del tutto la loro sede. Gli studenti ed il priore generale Luigi Maria Galli (1842-1900) si sistemarono in due piani del palazzo dei Convertendi in piazza Scossacavalli, altri religiosi furono dislocati in vari luoghi.⁵

Il Capitolo generale del 1889, decise di avere in Roma una nuova casa per accogliervi degnamente la curia generalizia, gli studenti inviati dalle province e gli eventuali ospiti.⁶ L'incertezza del periodo non permetteva di fare progetti immediati, eppure la speranza che le cose potessero cambiare e che si potesse tornare a rapporti più sereni

³ La chiesa della Traspontina era stata concessa ai Carmelitani da Innocenzo VIII con la bolla *Sacrosanctae et militantis ecclesiae* (29 agosto 1484), in *Bull. Carm.*, I, 389-391.

⁴ GIOVANNI GROSSO, *Tracce di storia della biblioteca dello "Studium generale Carmelitarum" di S. Maria in Traspontina in Roma: dall'elenco del Vat. Lat. 11272 agli esemplari esistenti*, in *Dalla "notitia librorum" degli inventari agli esemplari. Saggi di indagine su libri e biblioteche dai codici "Vaticani Latini" 11266-11326*, a cura di ROSA MARISA BORRACCINI. Macerata, eum Edizioni Università di Macerata, 2009, 379-407;

⁵ La piazza Scossacavalli oggi non esiste più; si trovava tra Borgo Nuovo e Borgo Vecchio e aveva al centro la fontana ormai collocata di fronte alla chiesa di Sant'Andrea della Valle nell'omonima piazza. Cf. *La Spina. Dall'Agro Vaticano a Via della Conciliazione*, a cura di Claudio Parisi Presicce e Laura Petacco, catalogo della mostra Roma, Musei Capitolini (22 luglio 2016-8 gennaio 2017), Roma [2016].

⁶ Cf. *Capitulum Generale* 1889, in *ACG*, II, 489; 401.

con il governo nazionale non venne meno. L'acquisto di un terreno edificabile non lontano dalla Traspontina nella zona dei Prati di Castel Sant'Angelo, zona che stava diventando una delle direttrici di sviluppo della capitale, fu perfezionato, con l'aiuto di molti benefattori, il 18 maggio 1899 dal priore generale Luigi Maria Galli.⁷ Il progetto era di costruirvi un edificio conventuale dotato anche di una cappella per accogliervi sia i membri della curia generale che i professori e gli studenti dello *studium generale*.

Il 21 luglio del 1899, il cardinale protettore dell'Ordine, Vincenzo Vannutelli (1836-1930), benedisse la prima pietra⁸ e i lavori terminarono nel 1901: un tempo abbastanza rapido per una costruzione di tre piani con un seminterrato. Il progetto era dell'ingegner Carlo del Pelo Pardi e i lavori edili furono affidati alle ditte di Oreste Rosa e di Pirro De Angelis.⁹ I due piani superiori avevano larghi corridoi sui quali si aprivano le stanze per i religiosi, mentre a pianterreno c'erano ampi spazi per gli ambienti comuni: il refettorio e la cucina, la sala inizialmente adattata a cappella provvisoria, fintanto che fosse conclusa la costruzione della chiesa poi divenuta sala capitolare e aula magna dello *studium*, le aule per l'insegnamento. Il seminterrato fu organizzato per accogliervi la cantina, la lavanderia e un salone, che in seguito sarebbe stato utilizzato come teatro. L'edificio constava di tre ali; la principale, su cui si apre l'ingresso, è prospiciente la via Sforza Pallavicini e accanto ad essa sarebbe stata costruita la chiesa. Perpendicolare a questa c'è una seconda ala che affaccia su via Alberico II, mentre la terza si erge parallelamente alla prima e perpendicolare alla seconda creando in tal modo uno spazio libero, un cortile. Accanto a quest'ultimo corpo c'era l'orto il cui muro di cinta dava su via Alberico II e su via Pietro della Valle.

Il priore generale e gli Assistenti poterono entrare nell'edificio già il 3 ottobre 1901 mentre gli studenti vi giunsero otto giorni dopo.¹⁰ La residenza nel palazzo dei Convertendi venne chiusa ma la comunità del collegio restò soggetta a quella della Traspontina fino al 1907,

⁷ AGOC, Fondo CISA, Patrimoniale, Pro-memoria del legale rappresentante sulle proprietà e costruzione del Collegio, 1983. L'archivio del CISA è depositato nell'Archivio Generale dell'Ordine, ma va completamente riordinato. Cf. anche E. BOAGA, *Il Collegio Internazionale*, 241.

⁸ Si veda il testo della pergamena posta nell'occasione in E. BOAGA, *Il Collegio Internazionale*, 236.

⁹ Cf. E. BOAGA, *Il Collegio Internazionale*, 241. Nell'archivio del CISA si conserva la copia autentica della pergamena.

¹⁰ Cf. E. BOAGA, *Il Collegio Internazionale*, 243.

quando il consiglio Generale la eresse giuridicamente ponendola sotto l'immediata giurisdizione del Priore generale.¹¹ Il primo priore della comunità fu Francesco Maria Raiti (1864-1932), già provinciale di Malta ed ora assistente generale, il quale avrebbe anche insegnato Teologia dommatica agli studenti.¹² Raiti era nato a Linguaglossa (Catania), il 7 febbraio 1864, entrò tra i Carmelitani a Malta nel 1880. Emise i primi voti il 20 febbraio 1881 e fu ordinato presbitero nel 1886. Svolse diversi uffici nel vicariato maltese fino a divenirne priore provinciale, nel 1896. Nel 1900 fu chiamato dal priore generale a Roma come priore del collegio internazionale; vi insegnò teologia e fu penitenziere straordinario nella basilica di San Pietro. Partecipò al capitolo generale del 1902 come priore provinciale titolare di Terra Santa e venne eletto assistente generale per l'Italia e Malta. L'anno seguente, 1903, Leone XIII lo nominò vescovo di Lipari, sede in cui restò fino al 1906, quando fu trasferito a Trapani, dove restò fino alla morte, avvenuta il 1° maggio 1932.

Ben presto il numero degli studenti aumentò e si rese necessario procedere all'ampliamento dell'edificio, per cui negli anni 1922-1923 venne alzato il quarto piano su progetto dell'ingegner Giovanni Sanjust di Teulada. Questi fu incaricato anche di progettare e costruire la chiesa, che venne innalzata tra il 1925 e il 1928. La domenica 8 gennaio 1928, la nuova chiesa dedicata alla "Mater et Decor Carmeli" fu inaugurata da mons. Giuseppe Palica (1867-1936), vicegerente di Roma.¹³ La consacrazione avvenne alcuni anni dopo, il 25 gennaio 1953, da parte del carmelitano Avertano Albers (1904-1980), vescovo titolare di Tubune e Prefetto apostolico di Malang in Indonesia.¹⁴

¹¹ AGOC, II C.O. 2(3), *Regestum Decisionum Ven. Consilii Ordinis Carmelitarum ab Anno 1856 ad Annum 1945*, 101; 102.

¹² Su di lui si vedano *Francesco Maria Raiti, carmelitano vescovo di Lipari e di Trapani. Profilo biografico, lettere pastorali e altri scritti*, a cura di EMANUELE BOAGA e GAETANO ZITO, Roma 2015; GIOVANNI GROSSO, *Un vescovo religioso: Mons. Francesco Maria Raiti (1864-1932)*, in *Chiesa e Storia* 11 (2021), 115-123.

¹³ Cf. E. BOAGA, *Il Collegio Internazionale*, 249. Essendo il papa il vescovo di Roma, sin dall'alto medioevo, affidò a un cardinale il governo *in spiritualibus* della diocesi; il cardinal vicario viene di solito coadiuvato dal vicegerente, che corrisponde al vicario generale delle altre diocesi.

¹⁴ La cronaca in *Vinculum* 3 (1952-1953), 185-187. Per Albers si veda il *Necrologio*, in *AnalOCarm.* 35 (1980-1981), 80-82

2. LO *STUDIUM GENERALE*

Nell'Archivio Generale si conservano due fogli dattiloscritti senza data né firma intitolati "Lo Studium Generale dei Carmelitani in Roma".¹⁵ Si tratta di una nota storica che ripercorre sinteticamente le vicende dello *studium generale* fino alla metà del XX secolo.

Il primo paragrafo di questa nota ricorda in modo sommario le benemeritenze dell'Ordine e di alcuni suoi membri in campo accademico ed enumera alcuni titolari di cattedre e di fondatori delle stesse in diverse università europee.

Il primo accenno ad uno *studium* carmelitano in Roma risale al 1299, quando Bonifacio VIII concesse all'Ordine la chiesa e il convento di San Martino ai Monti con l'obbligo di mantenersi uno studio teologico con un suo lettore.¹⁶ Dunque, la presenza di un convento dedicato agli studi nell'Urbe risale almeno al XIV secolo. Durante il periodo di residenza dei papi in Avignone si conosce l'esistenza di uno *studium generale* presso la sede del procuratore generale dell'Ordine, che seguiva il Pontefice nei suoi spostamenti. Dopo il ritorno definitivo dei papi a Roma, al termine dello Scisma d'Occidente, nel 1420, si iniziò a pensare all'unificazione di questi due ambiti accademici e lo *studium generale* fu stabilito in San Martino ai Monti. Il Capitolo generale del 1513, in cui venne eletto Priore generale Battista Spagnoli († 1516), decise il restauro dello *studium* ancora nel convento di San Martino ai Monti,¹⁷ ma questo venne trasferito, nel 1523, nel convento di Santa Maria in Traspontina, entrata in possesso dell'Ordine nel 1484. Nel 1532, il priore generale Nicolò Audet (1481-1562) nominò Antonio Marinari († 1574) reggente degli studi, con uno stipendio annuo di 10 ducati.¹⁸ Furono numerosi gli studenti meritevoli che vennero inviati a completare il curriculum accademico a Roma.¹⁹ Nel 1590,

¹⁵ AGOC, II St. Gen. S. Alb., 1, fascicolo "Studium Gen. S. Alberti Facultas Theologica, Titolo e diritti (1920-1952)", interno "Nota storica sullo *Studium Generale Urbis*".

¹⁶ BONIFACIUS VIII, *Oblata nobis* (1° maggio 1299), in *Bull. Carm.*, I, 52.

¹⁷ ACG I, 348-349.

¹⁸ ACG I, 391. Antonio Marinari († 1570) sarebbe divenuto vescovo di Molfetta e partecipò attivamente al Concilio di Trento: si veda su di lui JOACHIM SMET, *The Carmelites. A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, vol. I: *Ca. 1200 until the Council of Trent*, revised edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988; trad. it. *I Carmelitani. Storia dell'Ordine del Carmelo*, vol. I: *Dal 1200 ca. fino al Concilio di Trento*, Roma, Institutum Carmelitanum, 1989, pp. 441, 447, 462-464.

¹⁹ Sugli studi e le biblioteche degli *studia* si vedano: GIOVANNI GROSSO, *I Carmelitani e i libri: alcune note sulla legislazione*, in *Libri, Biblioteche e cultura degli Ordini regolari nell'Italia moderna attraverso la documentazione della Congregazione dell'Indice* (Atti

i Carmelitani ricevettero l'incarico della cattedra di Metafisica nell'Università della Sapienza, che mantennero fino al 1749 quando questo insegnamento venne affidato al professore di Logica. In cambio i Carmelitani ebbero la cattedra di Teologia Morale, restaurata da Benedetto XIV (1740-1758) e confermata in perpetuo da Clemente XIII (1758-1769), il 13 giugno 1759. L'ultimo ad occupare questa cattedra sarebbe stato il Vicario Generale Angelo Savini (1816-1890, generale dal 1863 al 1889). Nel 1668, Clemente IX (1667-1669) decretò che lo *studium* carmelitano potesse conferire la laurea dottorale, mentre Clemente XI (1700-1721), nel 1704, concesse ai professori gli stessi privilegi dei docenti della Sapienza.

Nel 1873, in conseguenza dell'unità d'Italia e quando Roma ne divenne capitale, la presenza nello *studium* diventò impossibile. Anche con la costruzione del nuovo collegio non si poté immediatamente ristabilire la regolare frequenza. Gli studenti presenti venivano formati internamente, con corsi tenuti dai padri presenti nel collegio e venivano inviati anche nelle università e nelle istituzioni accademiche romane per ottenere i titoli. I docenti interni furono il già ricordato p. Francesco Raiti, professore di Teologia dommatica, poi p. Anastasio Ronci (1855-1911), Priore provinciale della Romana e procuratore generale, che insegnava Teologia Morale e sarebbe stato sostituito in questo ruolo dal p. Pius Mayer (1848-1918); p. Luigi Malfatti (1842-1909), in seguito procuratore generale, era incaricato della Filosofia.²⁰ Tra gli studenti presenti nel primo periodo meritano di essere menzionati Titus Brandsma (1866-1942) e i beati Carmelo Maria Moyano (1891-1936) e Hilarius Januszewski (1907-1945). L'olandese Titus Brandsma, di recente canonizzato da papa Francesco, il 15 maggio 2022 sul sagrato della basilica di piazza San Pietro in Vaticano, risiedette nel Collegio Sant'Alberto dal 1906 al 1909 e conseguì il dottorato in filosofia presso la Pontificia Università Gregoriana.²¹ Carmelo

del Convegno Internazionale, Macerata, 30 maggio – 1 giugno 2006, Università degli Studi di Macerata, Dipartimento di Scienze Storiche, Documentarie, Artistiche e del Territorio), a cura di ROSA MARISA BORRACCINI e ROBERTO RUSCONI, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2006, (Studi e Testi, 434), 381-394; IDEM, *Tra fedeltà e riforma. Cultura e libri nei conventi dei Carmelitani del XVI secolo*, in SOCIETÀ INTERNAZIONALE DI STUDI FRANCESCANI – CENTRO INTERUNIVERSITARIO DI STUDI FRANCESCANI, *Libri e biblioteche: le letture dei frati mendicanti tra Rinascimento ed Età moderna*, Atti del XLVI Convegno Internazionale (Assisi, 18-20 ottobre 2018), Fondazione CISAM, Spoleto 2019, 223-249.

²⁰ Cf. E. BOAGA, *Il Collegio Internazionale*, 253.

²¹ MIGUEL ARRIBAS, *El precio de la verdad*, segunda edición ampliada, Roma 1994; FERNANDO MILLÁN ROMERAL, *Il coraggio della verità. San Tito Brandsma*, seconda edizione riveduta e ampliata, Milano 2022.

Maria Moyano, nato a Villalto (Córdoba), appartenne alla provincia Betica, avendo professato nel 1908 e della quale fu anche priore provinciale. Venne ucciso in odio alla fede durante la guerra civile spagnola; è stato beatificato insieme ad altri nove compagni il 13 ottobre 2013. Questi giunse a Roma nel 1912 e vi restò fino al 1915. Frequentò il secondo, terzo e quarto anno di teologia alla Gregoriana dove ottenne la licenza nel 1914; durante la permanenza al collegio venne ordinato diacono nel 1913 e presbitero l'anno seguente.²² Hilarius Januszewski nacque a Krajenski l'11 giugno 1907, professò nel 1928 e fu inviato a studiare al Sant'Alberto dove giunse nel 1931 e vi conseguì il dottorato, nel 1935. L'anno precedente era stato ordinato presbitero. Tornato in provincia, venne nominato priore di Cracovia e in quella veste venne arrestato dai tedeschi occupanti in sostituzione di un frate anziano e malato. Condotta a Dachau, vi incontrò p. Titus, che accompagnò negli ultimi momenti, e morì, il 26 maggio 1945, pochi giorni prima della liberazione del campo da parte delle truppe alleate: si era offerto volontario per curare i malati di tifo e aveva contratto la malattia.²³

Fu ancora in questo primo periodo che p. Bartolomé Xiberta giunse a Roma, il 22 novembre 1919:²⁴ era ancora diacono e sarebbe stato ordinato presbitero in San Giovanni in Laterano il 20 dicembre di quell'anno. Nell'aprile 1920 ottenne il dottorato presso il Collegio dei Teologi del Vaticano e il 24 giugno 2021 discusse la tesi sulla penitenza e sul ruolo di mediazione della Chiesa nella riconciliazione, *Clavis Ecclesiae*, elaborata sotto la direzione del gesuita p. Maurice de la Taille.²⁵ Sarebbe rimasto al collegio come professore dall'ottobre 1922 fino al 1937 e poi dal 1947 al 1964. Dal 1931 al 1937 fu eletto assistente generale, ruolo che gli venne affidato nuovamente nel 1947. Nel 1927, era stato nominato Consultore della *Sacra Congregatio de Sacramentis*

²² Su Carmelo Moyano si veda la scheda in E. BOAGA, *Il Collegio Internazionale*, 332.

²³ Su Januszewski si veda TADEUSZ POPIELA, *Blagostawiony Hilary Januszewski – "słonek dla Miłości"*, in *Męczeństwo i prorocтво. Natura chrześcijańskiego świadectwa*, red. Ks. Marcin Puziak, Pelplin 2021, 101-114.

²⁴ Cf. la sua scheda in E. BOAGA, *Il Collegio Internazionale*, 360.

²⁵ Come è noto, questa sua tesi, inizialmente fortemente criticata da una parte dei teologi, è stata accolta dalla Chiesa e la ritroviamo espressa nel n. 11 della Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*: «Quelli che si accostano al sacramento della penitenza, ricevono dalla misericordia di Dio il perdono delle offese fatte a lui e insieme si riconciliano con la chiesa, alla quale hanno inflitto una ferita col peccato e che coopera alla loro conversione con la carità, l'esempio e la preghiera» (LG, 11, in *Enchiridion Vaticanum*, Bologna 1985, 1/314).

e, nel 1930 e 1932-1941, esaminatore del clero; fu inoltre membro di varie accademie scientifiche. Una cesura dolorosa ci fu nel 1937, quando il Governo fascista italiano lo dichiarò persona non grata per le sue simpatie per la Repubblica Spagnola. Dovette rifugiarsi in Olanda, dove incontrò p. Titus Brandsma, ma rientrò poi in Spagna dove lavorò sodo per la restaurata provincia di Catalogna. Nel 1960, fu chiamato come perito alle sessioni preparatorie del Concilio Vaticano II, al quale partecipò come consultore dell'episcopato spagnolo. Il colpo apoplettico che lo colpì nell'aprile 1964 gli impedì di proseguire l'insegnamento e lo obbligò al rientro in Terrassa, dove morì il 26 luglio 1967.

Lo *studium* generale fu ricostituito nel 1920. In archivio è conservato il registro degli atti della facoltà.²⁶ Si tratta di un registro di tipo contabile con copertina di cartone rivestita di tela nera di settantacinque fogli, i primi due fogli sono bianchi e la numerazione inizia dal terzo foglio con la pagina 1 e termina a pagina 147. L'ultima annotazione riguarda l'anno accademico 1964-1965 e termina a pagina 114.

Sulla prima pagina troviamo, dopo il titolo del volume, la nota: «Ad incrementum Studiorum in nostro Sacro Ordine, Venerabile Consilio Ordinis visum est Facultatis Theologiae atque Philosophiae instituire in hoc Collegio S. Alberti de Urbe, mense anno 1920».²⁷

Seguono l'elenco dei docenti, degli alunni, una breve cronaca del primo giorno di lezione (8 novembre 1920) e l'orario delle lezioni, infine ci sono delle osservazioni riguardo l'anno accademico in corso.

Nell'anno accademico 1923-1924, furono attivati l'intero corso triennale della Facoltà di Filosofia e quello quadriennale di Teologia, al termine del quale gli studenti ottenevano il dottorato; i professori, di cui un paio esterni, erano dodici. Il 26 marzo 1925, la Sacra Congregazione per i Seminari e le Università concesse agli studenti del Sant'Alberto in possesso del dottorato di accedere a una delle Università per ottenere i gradi accademici superiori.²⁸

Il 27 novembre del 1925, venne istituita presso il nostro collegio la Cattedra di Filosofia Tomista, su autorizzazione della Accademia Romana di San Tommaso d'Aquino, frequentata da molti studenti carmelitani, diciotto dei quali ottennero la laurea presso la medesima

²⁶ AGOC, II St. Gen. S. Alb., 4: *Acta Facultatum Theologiae et Philosophiae in Collegio S. Alberti de Urbe ab anno 1920*.

²⁷ AGOC, II St. Gen. S. Alb., 4, p. 1. Dopo le parole "Urbe" e "mense" sono stati lasciati degli spazi bianchi, destinati evidentemente a completare la data dell'istituzione.

²⁸ Cf. *AnalOCarm.* 5 (1923-1926) 222.

Accademia²⁹ e ben cinquantatré ricevettero il premio annuale. La cattedra funzionò fino all'anno accademico 1962-1963. Nel 1926, fu sospeso per alcuni anni il corso di filosofia, poi ripreso nel 1932 presso il Collegio Internazionale "Pio XI" appena edificato alle spalle della basilica di San Martino ai Monti.³⁰

Nel 1931, il Capitolo Generale decretò che ogni provincia inviasse due studenti al collegio, decisione confermata nella Congregazione intermedia del 1934 e ancora dal Capitolo generale seguente del 1937.³¹ Inoltre, il Priore generale Hilary Doswald (1877-1951) decise che per poter frequentare i corsi in una università pontificia si doveva essere in possesso del dottorato; nello stesso periodo egli decise anche che il Reggente dello *studium* sarebbe stato anche Reggente per gli studi di tutto l'Ordine.³²

Nel 1936, il consiglio generale dell'Ordine nominò una commissione formata dai padri Alberto Grammatico, Brocardo Taylor e Bartolomé Xiberta, incaricata di elaborare un nuovo testo di statuti.³³ Il lavoro si concluse nel 1939.³⁴ Questo testo sarebbe rimasto in vigore fino al 1959, quando venne elaborata la nuova *Ratio Studiorum*.

Un'osservazione importante riguarda lo *status* accademico del collegio. Come si evince dal documento appena citato si usava il titolo di Facoltà, tuttavia l'evoluzione e i mutamenti della legge canonica riguardo l'insegnamento teologico e filosofico imposero diversi adeguamenti. Il nostro collegio aveva mantenuto fino a quel momento l'antica configurazione di *studium generale*, conferendo il titolo di "lettore" al termine dei quattro anni di teologia. Nel 1924, la Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università aveva concesso l'assimilazione dello *studium* alle facoltà teologiche, concedendo che gli studenti che avessero terminato il corso quadriennale di teologia e ottenuto il dottorato potessero accedere a una delle facoltà per conseguire il dottorato. Nel 1931, fu emanata la costituzione apostolica *Deus scientiarum*,³⁵ che regolava in modo rinnovato il mondo delle

²⁹ Cf. E. BOAGA, *Il Collegio Internazionale*, 276.

³⁰ Cf. AGOC II C.O. 2(3), *Regestum Decisionum...*, 185-186.

³¹ Cf. E. BOAGA, *Il Collegio Internazionale*, 256.

³² AGOC, II St. Gen. S. Alb. de Urbe, 1, Documenta varia.

³³ Cf. AGOC II C.O. 2(3), *Regestum Decisionum...*, 253-254.

³⁴ *Statuta studii generalis Ordinis Carmelitarum in Urbe*, Romae 1940.

³⁵ Pius XI, Constitutio Apostolica de Universitatibus et Facultatibus studiorum Ecclesiasticorum *Deus scientiarum Dominus*, 24 maggio 1931, in *Acta Apostolicae Sedis* 23 (1931), 241-262. Cf. anche PAUL GARGARO - NORMAN TANNER, *La storia delle Università pontificie romane 1861-2011*, in *La storia delle Università pontificie romane 1861-2011* in "Cristiani d'Italia" (treccani.it), (consultato il 18 luglio 2022).

università e facoltà pontificie, particolarmente quelle romane. Si pensò di ottenere lo statuto di Facoltà pontificia, furono quindi rinnovati gli statuti e avanzate le necessarie richieste alla Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università. La richiesta non sembra aver ricevuto risposta positiva, visto che nel 1936 fu ripreso il discorso con l'elaborazione dei nuovi statuti e, dopo la parziale interruzione dovuta agli eventi bellici, nel 1952 venne reiterata la richiesta.³⁶ Nel 1960, lo *studium* fu affiliato alla Pontificia Università Lateranense e quattro anni dopo venne aggregato alla medesima Università.³⁷

Il Sant'Alberto conobbe ancora un ventennio di splendore dal 1948, anno della riapertura dopo la guerra, al 1967, quando il consiglio generale ne decretò la chiusura. Nell'ultimo anno accademico, 1966-1967, c'erano trentanove studenti e diciannove professori.³⁸

Sulla base del registro n. 4 appena descritto possediamo l'elenco dei professori che insegnavano nello *studium*; si trattava di: Hubertus Driessen, reggente; Lorenzo van den Eerenbeemt per la teologia dogmatica e la Sacra Scrittura, Francis Xavier Ronayne per la teologia morale, Emmanuel Baranera per il diritto canonico, Antonino Franco per la Storia ecclesiastica; Gabriel Wessels per la Liturgia; Brocardo Taylor insegnava le lingue ebraica e greca; non è indicato il professore di Archeologia sacra. Nella facoltà di filosofia insegnavano: Hubert Driessen la cosmologia; Francis Ronayne l'etica; Brocardo Taylor la storia della filosofia e le lingue latina e greca; Lorenzo van den Eerenbeemt la lingua francese; Antonino Franco la lingua italiana. Lorenzo van den Eerenbeemt fungeva anche da segretario dello *studium*. Nel 1917, fu chiesto a Benedetto XV (1914-1922) di poter riconoscere il Sant'Alberto come collegio pontificio, ma la risposta fu un «Dilata».³⁹

Gli alunni della facoltà di Filosofia erano in totale ventuno, tredici dimoravano nel Collegio Sant'Alberto e otto nel convento di San Martino ai Monti; questi ultimi, appartenevano tutti alla provincia d'Irlanda.⁴⁰ Gli alunni della facoltà di filosofia erano soltanto sette,

³⁶ AGOC, II St. Gen. S. Alb., 1, fascicolo "Studium Gen. S. Alberti Facultas Theologica, Titolo e diritti (1920-1952)" si conservano diverse minute e copie di documenti di richiesta della concessione del titolo di Facoltà del 1931, 1936 e 1952.

³⁷ AGOC, II St. Gen. S. Alb., 1, fascicolo "Studium Gen. S. Alberti Facultas Theologica, Affiliatio - Aggregatio Pont. Univ. Lateran. (1960-1964)".

³⁸ AGOC, II St. Gen. S. Alb. de Urbe, 1, Adnotationes variae. Dei diciannove professori uno era un frate Servo di Maria, p. Aristide Serra (1937-), che iniziava così una lunga carriera di insegnamento della Sacra Scrittura e Agiografia.

³⁹ Cf. E. BOAGA, *Il Collegio Internazionale*, 254.

⁴⁰ La Provincia d'Irlanda progettò un proprio collegio per gli studenti da inviare a Roma; per alcuni anni, dal 1917, ebbero una casa presso la basilica dei Santi Celso e

quattro risiedevano al Sant'Alberto e tre irlandesi a San Martino ai Monti.

Ecco l'elenco degli studenti:

1.	Prov.	Melit.	Anno	3	P. Spiridion Grech
2.	"	"	"	"	P. Gerardus Pace
3.	"	"	"	"	P. Elias Varglien
4.	"	"	"	"	P. Franciscus Bartols
5.	"	"	"	"	P. Petrus Dimech
6.	"	Rom.	"	"	Fr. Angelus Tanda
7.	"	Mel.	"	"	Fr. Angelus Zammit
8.	"	"	"	"	Fr. Carmelus Vella
9.	"	"	"	"	Fr. Pius Compagno
10.	"	"	"	"	Fr. Hilarion Spiteri
11.	"	Rom.	"	2	Fr. Ioseph Macchini
12.	"	Ar.Val.	"	2	Fr. Ioannes Iuviña
13.	"	"	"	3	Fr. Rafael Sarria

Hi omnes ex Coll. S. Alberti

14.	"	Hiber.	"	3	P. Ioseph Borg
15.	"	"	"	"	P. Stephanus M ^c Gleenan
16.	"	"	"	"	P. Sebastianus Haughey
17.	"	"	"	"	P. Coengenus Flanagan
18.	"	"	"	"	P. Bernardus Mansfield
19.	"	"	"	"	P. Carmelus O'Shea
20.	"	"	"	"	P. Lucas Bridger
21.	"	"	"	"	P. Eliseus Smyth

Hi omnes in Coll. S. Martini

In Fac. Phil.

1.	Prov.	Rom.	Anno	2	Fr. Paulus Schisani
2.	"	Mel.	"	2	Fr. Alphonsus Zammit
3.	"	"	"	2	Fr. Augustinus Caruana
4.	"	Austr.	"	2	Fr. Procopius Valena
Ex Coll. S. Alberti					
5.	"	Hib.	"	2	Fr. Elias Lynch
6.	"	"	"	2	Fr. Malachias Lynch
7.	"	"	"	2	Fr. Brendanus Roche

Ex Coll. S. Martini

Giuliano, alla fine di via del Banco di Santo Spirito di fronte a Ponte Sant'Angelo, ma questo collegio fu chiuso dopo pochi anni. Fu quindi costruito un nuovo edificio in Piazza di San Martino ai Monti (in realtà indicato con il numero civico 138 di via Giovanni Lanza), alle spalle dell'omonima basilica sul terreno già appartenente al convento. L'edificio, intitolato Collegio Internazionale "Pio XI", ebbe diverse destinazioni e, dal 1966, è sede della Curia generalizia dell'Ordine. Cf. J. SMET, *I Carmelitani*, IV, 360-361.

Di tutti costoro esiste anche un altro registro con i voti di ciascun corso e il risultato finale.⁴¹

Il nome di p. Bartolomé Xiberta appare alla pagina 5 del registro degli Atti, sotto l'anno 1921-22 insieme ad altri due docenti incorporati per quell'anno:

Elenchus Prof. Ut in anno praecedente sed:

- R.P. Br. Taylor professor in S.S.
- R.P. Gulielmus Iazzetta ex Carm. Maj. Neap, Dr. in S. Th. Professor 1° anno Philosophiae
- R.P. Bartholomaeus Xiberta ex Prov. Arago Val. Magister in S. Th. (Gregoriana) Professor Hist. Philosophiae.

Il p. Xiberta iniziava così la sua lunga carriera di insegnante nel Collegio Sant'Alberto, che sarebbe proseguita fino al 1937, quando venne espulso dal Governo fascista per le sue simpatie per la Repubblica Spagnola. Inizialmente, insegnò storia della filosofia fino al 1926, quando gli fu affidato l'insegnamento della teologia dogmatica. Sarebbe tornato a Roma nel 1947 per proseguire l'insegnamento teologico e, dal 1957 al 1964, come Reggente dello *Studium generale*.

Per ben tre volte i membri della comunità del Sant'Alberto furono ricevuti in udienza dai pontefici. La prima volta da Benedetto XV, 22 settembre 1917,⁴² poi il 27 giugno 1939, da Pio XI (1922-1939)⁴³ e infine gli studenti parteciparono all'udienza offerta da Pio XII (1939-1958) ai seminaristi e ai religiosi che lasciavano Roma allo scoppio della Seconda Guerra Mondiale, nel 1939.⁴⁴ In quell'anno si decise di rinviare ai rispettivi paesi gli studenti a causa della guerra.

Tra le attività svolte al collegio vale la pena ricordare l'incontro dei maestri dei novizi, voluto dal Priore generale Elias Magennis, celebrato dal 3 all'8 ottobre 1932.⁴⁵ Si trattò del primo evento che vide raccogliersi al centro dell'Ordine i responsabili della formazione iniziale in un tempo in cui si stava lavorando con impegno e alacrità alla risurrezione dell'Ordine, dopo la bufera del secolo XIX. A quell'incontro si deve collegare la redazione da parte del padre Giovanni della Croce Brenninger di due libri usciti ambedue anonimi che ne raccolsero i

⁴¹ AGOC, II St. Gen. S. Alb., 5, *Periculatorum Relatio utriusque Facultatis Collegii S. Alberti de Urbe*, pp. 2-3.

⁴² Cf. E. BOAGA, *Il Collegio Internazionale*, 256, dove però appare sbagliato il numerale del papa, indicato come "XIV".

⁴³ Cf. *ibidem* e *AnalOCarm.* 7 (1930-1931), 409.

⁴⁴ Cf. E. BOAGA, *Il Collegio Internazionale*, 256.

⁴⁵ Cf. J. SMET, *I Carmelitani*, IV, 370.

frutti: *Vita Carmelitana*⁴⁶ e il *Directorium Carmelitanum vitae spiritualis*,⁴⁷ che avrebbe segnato con forza la formazione delle nuove generazioni di frati, avviando così anche il cammino di ricerca sulle origini dell'Ordine, sul carisma e la spiritualità. Occorre riconoscere che il ritorno alle fonti, fortemente raccomandato dal Concilio Vaticano II, era già iniziato dall'inizio del secolo con gli studi e le pubblicazioni di padre Gabriel Wessels ed altri studiosi.

3. LE PERSONE

Sarebbe eccessivo per questo articolo e francamente noioso fare l'elenco di tutti i frati che abitarono nel Collegio Sant'Alberto dal 1922 al 1964, durante i due periodi in cui vi soggiornò p. Xiberta. D'altra parte, per chiunque voglia avere un'informazione più completa in tal senso basta consultare l'appendice 4 «I religiosi membri della comunità di S. Alberto (1901-2000)» posta alla fine del citato articolo di Emanuele Boaga.⁴⁸ L'esimio storico aveva calcolato che nei quarant'anni di attività dello *studium*, ossia dal 1901 al 1939 e dal 1948 al 1967, completarono gli studi teologici 494 frati carmelitani, mentre 168 furono coloro che terminarono il corso filosofico negli anni 1927-1943. In tutto, dal 1901 al 1993, hanno abitato al collegio ben 995 frati; i docenti carmelitani furono 68 e cinque gli esterni.⁴⁹

Tuttavia, è interessante ricordare almeno alcune tra le persone più importanti sia dal punto di vista dell'insegnamento sia per i ruoli. L'elenco non ha la presunzione della completezza, ma vuol essere un saggio del livello umano, spirituale e scientifico della comunità del Collegio Sant'Alberto durante il secolo XX.

I priori del collegio durante la permanenza di p. Bartolomé Xiberta furono: p. Antonino Franco (1919-1925), al quale successe Francis Xavier Ronayne (1925-1926) sostituito come vicario priore da

⁴⁶ [IOANNES A CRUCE BRENNINGER], *Vita Carmelitana; doctrina conventus magistrorum novitiorum Ordinis Carmelitarum diebus 3-8 octobris 1932 Romae in Collegio S. Alberti habiti rev.mo P. Hilario Doswald Pirore Generali praeside*, Romae, apud Curiam Generalitiam, 1933.

⁴⁷ [IOHANNES A CRUCE BRENNINGER], *Directorium Carmelitanum vitae spiritualis praesertim novitiis instruendis compilatum et praelo expressum iussu et auctoritate Rev.mi P. Hilarii Mariae Doswald*, Typis Poliglottis Vaticanis, [Romae] 1940, poi tradotto in diverse lingue.

⁴⁸ E. BOAGA, *Il Collegio Internazionale*, 278-361.

⁴⁹ Per tutti questi dati si veda E. BOAGA, *Il Collegio Internazionale*, 258-259.

Salvatore Jaccarini (1926-1928). Seguirono Ilarione Spiteri (1928-1931), Giovanni della Croce Brenninger (1931-1943), Gabriel Bueno Couto (1943-1946), Serapion Seiger (1946-1953), Peter O'Dwyer (1953-1955), di nuovo Serapion Seiger (1955-1961) e Nazareno Mauri (1961-1965).

Questi invece i Reggenti dello *studium*: Hubert Driessen (1920-1926); Alberto Grammatico (1926-1944); dopo l'interruzione dovuta alla Seconda Guerra Mondiale fu nominato Bartolomé Xiberta (1947-1959), a cui successe Serapion Seiger (1959-1965) ed ultimo fu Patrick Burke (1965-1967).

Indichiamo ora alcuni dei docenti più noti limitandoci ai confratelli che condivisero con p. Xiberta i primi anni di vita e di insegnamento nello *studium*.

Iniziamo con il già ricordato padre Gabriel Wessels, nato il 18 giugno 1861 a Netterden nei Paesi Bassi,⁵⁰ entrò tra i carmelitani nel 1880 ed emise la professione l'anno seguente e, nel 1885, divenne sacerdote. Insegnò nel convento di Oss e dopo essere stato, dal 1897 al 1902, priore di Boxmeer, venne a Roma per il capitolo generale che lo elesse assistente generale, ruolo ricoperto fino al 1925. Dal 1905, fu anche postulatore delle cause dei santi e ottenne la conferma del culto dei beati Bartolomeo Fanti (1909) e Nuno Alvares Pereira (1918). Assai attento alla storia ed egli stesso autore di diversi studi di storia dell'Ordine, benché ancora legato a prospettive tradizionali non sempre critiche, si preoccupò di curare nuove edizioni di opere antiche,⁵¹ e principalmente del cerimoniale dell'Ordine⁵² e degli atti dei Capitoli generali, per la quale collaborò con il carmelitano scalzo p. Benedetto della Croce Zimmermann (1859-1937) curatore delle note.⁵³ Fondò la rivista *Analecta Ordinis Carmelitarum* (1909-), come bollettino ufficiale dell'Ordine nel quale venivano pubblicati anche articoli di cronaca e storici oltre che edizioni di testi Insegnò nello *studium* dal 1920 al

⁵⁰ Cf. *Necrologium*, in *AnalOCarm.* 12 (1943-1945), 227-228.

⁵¹ Tra queste: MARIANUS VENTIMIGLIA, *Historia chronologica Priorum generalium Ordinis B.V. M. de Monte Carmelo*, Romae 1923. Michael a S. Augustino, *Introductio ad vitam internam et fructiva praxis vitae mysticae*, Romae 1927; in edizione anastatica con nuova prefazione e supplemento (Romae 1927): Cosmas de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orleans 1732.

⁵² *Caeremoniale iuxta ritum Ordinis Fratrum Beatae Virginis Mariae de Monte Carmelo, editum iussu Reverendissimi Patris Pii Mariae Mayer, Prioris generalis*, Romae, Typis Iuvenum Opificium a S. Ioseph, 1906.

⁵³ *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Fratrum B. V. M. de Monte Carmelo*, ed. G. WESSELS, 2 voll., Romae 1912-1934. Su Zimmermann si veda il necrologio pubblicato in *Analecta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum* 12 (1937), 182-185.

1934. Ritornò poi nella sua provincia olandese nel 1938, dove morì l'8 febbraio 1944.

Possiamo considerare uno degli artefici della crescita del Sant'Alberto – e in verità dell'intera Famiglia carmelitana – il padre Alberto Grammatico, nato ad Erice vicino Trapani in Sicilia il 1° ottobre 1884 e deceduto a Roma, il 13 maggio 1960.⁵⁴ Fu anche procuratore generale dell'Ordine dal mese di dicembre 1946 al maggio 1947. Entrò nel noviziato a Nocera Umbra (Perugia), l'8 agosto 1902, ed emise la professione l'anno seguente. Frequentò i corsi di filosofia e teologia nel Seminario romano dell'Apollinare e quindi nella Pontificia Università Gregoriana fino alla laurea in ambedue le discipline; quella in filosofia nella Pontificia Accademia San Tommaso. Fu ordinato presbitero il 25 maggio 1907 e due anni dopo gli venne affidata la cura pastorale della parrocchia romana di Santa Maria in Traspontina, ufficio che mantenne fino al 1920, quando il Priore generale, Elias Magennis (1868-1937; priore generale dal 1919 al 1931), lo nominò Vicario provinciale della provincia di Sant'Alberto e Commissario di quella di Sant'Angelo: era il periodo in cui si stava cercando di ristabilire le province dell'Ordine dopo lo sconquasso delle soppressioni. Tre anni dopo, nel 1923, però, p. Alberto fu richiamato a Roma per insegnare nello *studium generale*, del quale fu anche segretario e poi reggente (1928-1939) e in seguito reggente del collegio filosofico "Pio XI", presso la basilica di San Martino ai Monti. Dal 1931 al 1946 fu assistente generale per le province italiane e maltese. Fu anche consultore di diverse congregazioni romane e, dal 1941, penitenziere straordinario nella basilica vaticana. Per più di venticinque anni insegnò religione nel liceo classico "Terenzio Mamiani". Membro di diverse associazioni teologiche e culturali, fu un predicatore e conferenziere apprezzato per la semplicità con cui sapeva porgere e spiegare anche concetti difficili. Fu autore di numerosi scritti di vario carattere, accademico o divulgativo e pastorale, di cui viene dato conto nelle pagine del necrologio.⁵⁵ Purtroppo, negli ultimi anni p. Alberto fu colpito proprio nella sua bella mente perdendo completamente l'uso della ragione e dell'autocontrollo.

Nel giugno del 1924, p. Grammatico ebbe un colloquio con un confratello, padre Lorenzo van den Eerenbeemt (1886-1977),⁵⁶ anch'è-

⁵⁴ Cf. *Necrologio*, in *AnalOCarm.* 22 (1960-1961), 37-62.

⁵⁵ Cf. *ibidem*, 58-62.

⁵⁶ Cf. CECILIA TADA, *P. Lorenzo van den Eerenbeemt, Fondatore e apostolo dell'amore*. Roma 2012; cf. anche J. SMET, *I Carmelitani*, IV, 349.

gli insegnante al Sant'Alberto; l'argomento erano le missioni, a cui p. Lorenzo era particolarmente interessato. P. Grammatico, quindi, gli consegnò una lettera ricevuta l'anno precedente da una terziaria siciliana di Modica (Ragusa), Rosa Curcio, che aveva assunto con la professione nel Terz'Ordine il nome di Maria Crocifissa. Era l'inizio di una storia di fondazione: Maria Crocifissa e padre Lorenzo sono infatti i fondatori delle Carmelitane Missionarie di Santa Teresa di Gesù Bambino. P. Lorenzo van den Eerembent, però, ci interessa qui come carmelitano e docente nello *studium*. Era nato a Roma, il 3 maggio 1886 e al fonte battesimale ricevette il nome di Ettore; il padre Pietro Cristiano si era trasferito a Roma nel 1870 per arruolarsi nella legione straniera a difesa del Papa e vi era rimasto anche dopo la presa di Roma; sposò Giovanna Negri, con la quale ebbe ben dodici figli e Lorenzo fu il penultimo ma solo sei tra fratelli e sorelle superarono l'infanzia. Ettore frequentò le elementari presso i Fratelli di San Giuseppe e il ginnasio nel seminario dell'Apollinare, ma lasciò il seminario per recarsi a Parigi da uno dei fratelli. Giunto, nel 1902, in Olanda, Ettore entrò nel noviziato carmelitano del convento di Boxmeer, il 27 settembre 1906, e prese il nome di Lorenzo; professò il 30 settembre 1907 e proseguì con gli studi filosofici e teologici a Boxmeer e Oss; il 15 ottobre 1910 emise la professione solenne. In quegli stessi anni la lungimiranza del p. Hubert Driessen, provinciale di Olanda, fece sì che si iniziò ad inviare allo *studium* romano alcuni studenti, tra cui Titus Brandsma. Analoga sorte toccò a fr. Lorenzo, che sarebbe divenuto sacerdote il 1° giugno 1912 nella cattedrale di s'Hertogenbosch e, subito dopo, fu inviato a Roma per completare gli studi. Conseguì il dottorato in Teologia presso la Gregoriana, nel 1915, e, nel 1919, la licenza in Sacra Scrittura presso il Pontificio Istituto Biblico. Per alcuni mesi tornò in Olanda per insegnare Sacra Scrittura, ma già dopo il 10 settembre 1920 lo ritroviamo al Collegio Sant'Alberto, dove avrebbe insegnato fino al 1930 soprattutto Sacra Scrittura e lingua ebraica, ma anche altre materie all'occorrenza. P. Lorenzo fu segretario dello *studium* e priore della comunità (1917-1919); d'estate portava gli studenti sul litorale romano, a Santa Marinella. Fu così che iniziò a celebrare nella chiesetta di Santa Maria delle Vittorie a Capo Linaro, che sarebbe poi divenuta la sua sede e il centro della sua azione pastorale.⁵⁷ L'attenzione per le missioni

⁵⁷ Fu il cardinal Antonio Vico (1847-1929), vescovo di Porto e Santa Rufina, a concedergli di officiare nella chiesa di Santa Maria delle Vittorie, costruita dopo la Grande Guerra; nelle trattative per trovare una sede per le suore, individuata nel villino

(avrebbe desiderato anche lui come altri confratelli, tra cui p. Titus, andare in Indonesia) lo portò a interessarsi alla proposta fondazione di un terz'ordine regolare femminile missionario. La conoscenza con Maria Crocifissa Curcio – il primo incontro avvenne in occasione della canonizzazione di santa Teresa di Gesù Bambino, nel 1925 – avrebbe cambiato la sua vita. Infatti, la necessità di seguire la nuova fondazione portò p. Lorenzo a dividersi tra il Sant'Alberto e Santa Marinella, ma questa situazione irregolare per un religioso provocò l'intervento del nuovo cardinale vescovo di Porto e Santa Rufina, Tommaso Pio Boggiani (1863-1942), che incontrò l'intransigenza del Priore generale, Magennis. La difficile trattativa portò alla secolarizzazione di p. Lorenzo, costretto a lasciare l'Ordine nel 1930. Si stabilì presso la chiesetta di Santa Maria delle Vittorie, dove esercitò per anni un intenso lavoro pastorale a favore della gente del luogo, oltre che seguire le suore. Uomo di grande cultura e conoscitore di diverse lingue non ebbe paura di mettere a servizio dei più giovani la sua preparazione formandoli alla vita e alla responsabilità, quella stessa che ebbe sempre nei confronti della diocesi in cui si era incardinato. Mantenne, però, sempre ottime relazioni con i carmelitani, nutrendo in sé il desiderio di poter di nuovo rivestire l'abito, tanto da avanzare più volte la domanda al consiglio generale. La ripeté ancora il 18 settembre 1968 e la risposta del consiglio fu unanime: p. Lorenzo poté così rinnovare la professione dei voti e indossare di nuovo la tunica bruna e la cappa bianca, il 5 ottobre 1969. Nel contempo, ricevette l'obbedienza del priore generale di restare presso le suore a Santa Marinella, dove sarebbe morto il 7 ottobre 1977.

Un altro frate presente nel Collegio Sant'Alberto e coinvolto nelle vicende che abbiamo appena narrato fu p. Antonino Franco, nato a Erice (Trapani) il 30 settembre 1886. Entrò nell'Ordine nel 1904 e fece il noviziato nello stesso Collegio Sant'Alberto; dopo la professione semplice, emessa nel 1905, fece quella solenne nel 1908. Al termine degli studi, nel 1910, ottenne il dottorato in teologia presso la Pontificia Università Gregoriana. Nello stesso anno, ricevette l'ordinazione presbiterale. Fu prefetto degli studenti e quindi priore del collegio (1919-1925). Dal 1920 al 1938 insegnò Teologia fondamentale e divenne consultore della Congregazione dei Riti (1923). Tra i suoi meriti va annoverata la fondazione della rivista *Il Monte Carmelo*

Persichetti, ebbe una parte anche il vicario generale, mons. Carlo Grosso (1877-1961). La parrocchia, eretta nel 1949, fu affidata nel 1953 alla provincia Romana dei Carmelitani, nella persona di p. Nazareno Mauri (1920-2019).

(1915), organo di informazione e formazione per i membri della famiglia carmelitana, ricchissima miniera d'informazioni ancor oggi su fatti, luoghi e persone altrimenti immersi nella nebbia dell'oblio. Il Capitolo generale del 1925 lo elesse procuratore generale, ufficio che mantenne fino alla morte, avvenuta l'8 dicembre 1944, mentre fungeva da vicario del priore generale, Hilary M. Doswald (1887-1951), che aveva dovuto lasciare la sede romana a causa della guerra in corso.⁵⁸

Tra i primi docenti dello *studium* vanno ricordati l'olandese Eugen Driessen, fratello di Hubert⁵⁹ che fu assistente generale. Eugen, nato in Limburgo a Weert, l'8 marzo 1876, entrò tra i carmelitani di Boxmeer, nel 1891, ed emessi i voti l'anno seguente giunse a Roma nel 1894. Fu ordinato presbitero nella basilica lateranense nel 1898; dopo un periodo di insegnamento in provincia, fu richiamato al Sant'Alberto, nel 1909, per studiare al neonato Pontificio Istituto Biblico, dove conseguì la licenza nel 1913. Tornò nuovamente in Olanda per insegnare. Nel 1932, fu chiamato a sostituire p. Wessels come postulatore generale; tornato al Sant'Alberto, vi insegnò Sacra Scrittura fino al 1939. In seguito, fu nominato anche procuratore generale per le missioni. Morì il 7 luglio 1946.⁶⁰

P. Brocard Taylor, della provincia irlandese, nacque a Dublino, il 7 settembre 1888, entrato nell'Ordine emise la professione nel 1907, giunto a Roma nel 1912, conseguì la licenza in teologia presso la Pontificia Università Gregoriana, nel 1914, e in quello stesso anno fu ordinato sacerdote. Tornò in Irlanda per venire nuovamente a Roma, nel 1919, per insegnare nello *studium* Teologia dommatica, ma anche le lingue latina e greca biblica, Sacra Scrittura e Patrologia. Vi restò dal 1920 al 1937, quando rientrò in provincia. Dal 1931 al 1937 fu assistente generale; nel 1933, fu nominato priore dell'appena fondato Collegio Internazionale "Pio XI" e vi rimase fino al 1935. Tornato in provincia, continuò ad insegnare, ma negli ultimi anni ebbe seri problemi di vista e non poté proseguire la docenza. Morì il 13 maggio 1962.⁶¹

Un altro irlandese con un percorso accademico simile fu Francis Xavier Ronayne, giunto anch'egli al collegio nel 1912, ottenne la licenza in Teologia alla Gregoriana, nel 1914, e nello stesso anno fu

⁵⁸ Cf. *AnalOCarm.* 12 (1943-1945), 223-224.

⁵⁹ Cf. *Necrologio*, in *AnalOCarm.* 13 (1946-1948), 90-91.

⁶⁰ Cf. *Necrologio*, in *AnalOCarm.* 13 (1946-1948), 86-88.

⁶¹ Cf. *Necrologio*, in *AnalOCarm.* 23 (1962-1963), 67.

ordinato presbitero. Professore di Teologia morale nello *studium* dal 1920 al 1926; nel 1925, fu eletto priore del collegio e assistente generale, tuttavia già nel 1926 fu sostituito nel priorato da p. Salvatore Jaccarini. Fu anche consultore della Congregazione dei Religiosi.⁶²

Il maltese Pietro Dimech, originario del villaggio di Zebbug (Gozo), dove nacque il 15 novembre 1895, professò nell'Ordine nel 1914. Nel 1916, fu inviato al collegio per gli studi. Durante la permanenza al Sant'Alberto, emise la professione solenne, nel 1917, e fu ordinato presbitero, nel 1920. Studiò in diverse facoltà fino ad ottenere la laurea in Filosofia nel Collegio di Propaganda Fide e quella in Teologia presso il Collegio Teologico Vaticano. Tornò in provincia dove insegnò come fece per alcuni periodi anche negli Stati Uniti e in Polonia. Dal 1933 al 1939, diede corsi di Storia ecclesiastica, Patrologia e Teologia fondamentale nello *studium*. Nel 1946, fu eletto priore provinciale. Morì il 6 febbraio 1971.⁶³

Lo spagnolo della provincia Arago-Valentina, Manuel Baranera Serra era nato a Hostalets de Bas (Gerona), il 30 gennaio 1872; professò nel 1889 a Onda e fu ordinato sacerdote nel 1895. Lavorò per alcuni anni in Brasile, prima di giungere al collegio nel 1919 in vista della revisione delle Costituzioni dei frati, pubblicate nel 1931, e di quelle delle monache, pubblicate nel 1935. Insegnò principalmente Diritto Canonico dal 1920 al 1936, fu assistente Generale dal 1921 al 1931 e, dal 1929 consultore della Sacra Congregazione dei Religiosi. Morì a Roma, il 17 giugno 1937.⁶⁴

Nel 1923, giunsero a Roma altri due frati spagnoli, che si sarebbero distinti per la cultura e la santità di vita. Si tratta di Enrique Esteve e Agustín Forcadell.

Il primo, p. Enrique Esteve Francisco, della provincia Arago-Valentina, nacque ad Almazora (Castellón), l'8 giugno 1905. Entrò tra i carmelitani di Olot e fece la professione nel 1922; frequentò i corsi dello *studium generale* dal 1923 al 1927 e ottenne il dottorato e poi la laurea in Filosofia presso l'Accademia di San Tommaso, nel 1926, quella in Teologia nel 1927 e, in seguito, quella in Sacra Scrittura presso il Pontificio Istituto Biblico, nel 1940. Insegnò al Sant'Alberto, Teologia dogmatica e Sacra Scrittura oltre ad altri corsi in due periodi: dal 1933 al 1939 e quindi dal 1948 al 1950, ma insegnò anche

⁶² Cf. E. BOAGA, *Il Collegio Internazionale*, 270; 343-344.

⁶³ Cf. *Necrologio*, in *AnalOCarm.* 29 (1971), 70-71.

⁶⁴ Cf. *Necrologio*, in *AnalOCarm.* 9 (1937-1938), 145-146; BALBINO VELASCO BAYÓN, *Diccionario Biográfico del Carmelo Ibérico*, edición a cargo de HENÁR PIZZARRO LLORENTE, Roma 2020, 84.

nella sua provincia. Morì in Onda, il 2 agosto 1990, con fama di santità.⁶⁵

Il catalano Agustín Forcadell Roig nacque ad Ulldesona (Tarragona), il 6 agosto 1902; entrò nel Carmelo nel quale professò nel 1920. Studiò al collegio negli anni 1923-1926 e, nel 1926, conseguì il dottorato e la laurea in Teologia. Dopo un periodo in provincia, tornò a Roma nel 1936 ed insegnò Liturgia e Teologia dogmatica fino al 1939; dopo un altro intervallo ritornò nel biennio 1949-1951. Si dedicò allo studio della liturgia carmelitana, in particolare alla Commemorazione solenne della B.V. del Carmelo.⁶⁶ Morì a Barcellona, il 30 ottobre 1988.⁶⁷

Kenneth Leahy appartenne alla provincia irlandese; era nato a Kinsale, il 7 marzo 1907, e professò i voti tra i carmelitani, nel 1924, e in quello stesso anno giunse al collegio per completare gli studi; nel 1931, conseguì il dottorato, la laurea in Filosofia presso l'Accademia San Tommaso, la laurea in Teologia presso il Collegio Teologico Vaticano e, nel 1933, il magistero in Filosofia. Mentre risiedeva al Sant'Alberto ricevette gli ordini minori e il presbiterato, nel 1930. Fu priore del Collegio Internazionale "Pio XI" e nello *studium generale* insegnò Teologia morale nell'anno accademico 1938-1939 e nel 1947 al 1959. Fu eletto assistente generale dal 1947 al 1953 e procuratore generale dal 1953 al 1959, anno in cui rientrò in provincia per poi spostarsi a Tucson negli Stati Uniti.⁶⁸

Josef Brenninger nacque a Freising in Baviera, il 16 aprile 1890, ebbe un'infanzia non facile sia per motivi economici che di salute: fu colpito da paralisi alle gambe da cui però fu guarito. Con la famiglia si trasferì a Straubing, dove poté studiare.⁶⁹ A diciannove anni decise di entrare nell'Ordine e iniziò il noviziato nel 1909 e ricevette il nome di Giovanni della Croce; emise i voti l'anno seguente. Al termine degli studi svolti a Bamberg, fu ordinato presbitero nel 1914. Svolsse diversi uffici nella sua provincia di Germania Superiore e, nel 1925, fu eletto assistente generale per le province di lingua tedesca e venne riconfer-

⁶⁵ Cf. *Necrologio*, in *AnalOCarm.* 41 (1990), 88; B. VELASCO BAYÓN, *Diccionario Biográfico del Carmelo Ibérico*, 226-227.

⁶⁶ AUGUSTINUS FORCADELL, *Commemoratio Sollemnis Beatae Mariae de Monte Carmelo. Historia et Liturgia*, Romae 1951.

⁶⁷ Cf. *Necrologio*, in *AnalOCarm.* 39 (1988), 144-145; B. VELASCO BAYÓN, *Diccionario Biográfico del Carmelo Ibérico*, 250.

⁶⁸ Cf. *Necrologio*, in *AnalOCarm.* 23 (1962-1963), 186-187.

⁶⁹ Cf. EMANUELE BOAGA, *P. Giovanni della Croce Brenninger, La persona e l'opera*, in *AnalOCarm.* 47 (1996), 268-297: pp. 268-278: biografia; pp. 279-297: quattro appendici, gli scritti di Brenninger; due suoi testi e la bibliografia di riferimento.

mato nei due capitoli seguenti, nel 1931 e nel 1937. Dal 1931 al 1943 fu priore del Collegio Sant'Alberto e nello *studium* docente di ebraico e greco biblico, di spiritualità, ascetica e mistica, oltre che di mariologia. Fece parte della commissione, composta dai padri Doswald, Xiberta, Hubert Driessen e lui stesso, incaricata di elaborare il testo unitario di costituzioni per le monache carmelitane, che fu pubblicato nel 1935.⁷⁰ Sul finire del 1944, fu nominato vicario generale e procuratore generale e inviò all'Ordine due lettere circolari sulla spiritualità e la vita interiore, ne preparò una terza, ma non poté firmarla a motivo della morte avvenuta il 25 novembre 1946. Conferenziere e direttore spirituale apprezzato, fu anche esaminatore del clero romano. Autore di numerosi articoli su figure eminenti per santità e dottrina in particolare della Riforma di Touraine, sintetizzò la sua visione della spiritualità carmelitana nei due libri, poi tradotti in più lingue, che abbiamo già ricordato in precedenza: *Vita Carmelitana* e l'apprezzatissimo *Directorium spiritualis vitae Carmelitanae*.

Elias Caruana, della provincia di Malta, nacque a La Valletta il 17 settembre 1902; professò i voti nel 1927, divenendo sacerdote due anni dopo. Licenziato in Sacra Scrittura, la insegnò dal 1930 al 1935, quando rientrò a Malta e proseguì l'insegnamento oltre ad assumere diversi uffici nella provincia. Morì a San Giuliano, il 26 marzo 1978.⁷¹

Benché non si possa contare tra i principali docenti, dato che diede solo alcuni corsi in qualche anno accademico, un personaggio di spicco fu Jakob Melsen. procuratore generale e vicario generale morì il 26 luglio 1968. Era nato il 14 febbraio 1909 a Boxmeer ed entrò tra i carmelitani di quella città nel 1926 e professò i voti l'anno seguente. Nel 1931, fu inviato a Roma dove completò gli studi e fu ordinato presbitero nel 1933. Studiò Diritto Canonico alla Pontificia Università Gregoriana, conseguendovi la laurea nel 1937. Tornato in Olanda, insegnò Teologia morale fino al 1946, quando venne nominato postulatore delle cause dei santi e subentrò a p. Brenninger come assistente generale. Nel 1965, fu eletto procuratore generale. Dal 1951 al 1965 fu il primo preside dell'*Institutum Carmelitanum* del quale fu uno dei principali fondatori. Insegnò nello *studium* in alcuni anni

⁷⁰ *Regola di Sant'Alberto e Costituzioni delle Monache dell'Ordine della Beata Vergine Maria del Monte Carmelo*, Tipografia Poliglotta Vaticana, [Roma] 1936. Cf. anche *Constitutiones Monialium Ordinis Fratrum B.V. Mariae de Monte Carmelo*, s.l. s.d. [ma Romae 1934], copia dattiloscritta del progetto presentato per l'approvazione alla S. Congregazione dei Religiosi per l'approvazione.

⁷¹ Cf. *Necrologio*, in *AnalOCarm.* 34 (1978-1979), 90-91.

accademici e fu tra i fondatori del Servizio di Documentazione e Studi (SEDOS) servizio informativo e di collaborazione missionaria tra diversi istituti religiosi.⁷²

Vale la pena ricordare anche alcuni frati in seguito divenuti priori generali, i quali studiarono o insegnarono per alcuni anni nello *studium* durante i periodi in cui vi abitò p. Xiberta.

Hilary Doswald nacque a Salgau (Württemberg), il 19 settembre 1887. Ancora da ragazzo si trasferì negli Stati Uniti, dove entrò nella Provincia del Purissimo Cuore di Maria professando nel 1894 e divenendo sacerdote nel 1900. Dal 1926 al 1931, insegnò Storia ecclesiastica e greco biblico. Fu consultore della S. Congregazione dei Sacramenti. Fu assistente generale dal 1925 al 1931, anno in cui venne eletto priore generale (1931-1947). Dal 1940, si trasferì a New York, a causa degli eventi bellici. Al termine del mandato rientrò in provincia; morì al Sant'Alberto improvvisamente, il 2 marzo 1951, durante un soggiorno romano.⁷³

L'irlandese Kilian Lynch, nato a Wiclow il 23 febbraio 1902, professò i voti nel 1922 e, in quello stesso anno, venne al Sant'Alberto dove conseguì il dottorato, nel 1926. Fu ordinato sacerdote nel 1928 e ottenne la laurea in Filosofia presso l'Accademia di San Tommaso e in teologia presso la Gregoriana, nel 1931, non ebbe però incarichi di docenza nello *studium*. Fu eletto priore generale nel 1947 e resse l'Ordine fino al 1959 con mano forte e dando inizio a una serie di realtà assai promettenti, tra cui l'*Institutum Carmelitanum*, che volle come organo di ricerca e studio della realtà carmelitana, per cui chiamò a Roma alcuni religiosi da varie province indirizzandoli allo studio di diverse materie utili alla vita dell'*Institutum* stesso. Tra costoro merita di essere ricordato p. Joachim Smet (1919-2018), il quale si specializzò in Storia ecclesiastica alla Pontificia Università Gregoriana e per più di quarant'anni portò avanti il compito per il quale era stato destinato dal priore generale Lynch: scrivere la storia dell'Ordine. Lynch diede impulso anche al Terz'Ordine, intendendo creare a Fatima un Centro Internazionale del Terz'Ordine Carmelitano (CITOC), che però faticò a svilupparsi. Morì il 10 ottobre 1985.⁷⁴

Anche Kilian Healy nacque a Worcester (Massachusetts) il 15 novembre 1912; entrò tra i carmelitani nel 1930, professando l'anno

⁷² Cf. *Necrologio*, in *AnalOCarm.* 27 (1968), 194-198, con l'omelia funebre tenuta da p. Claudio Catena.

⁷³ Cf. *Necrologio*, in *Vinculum.* 2 (1950-1951), 249-251; la cronaca del funerale alle pp. 256-257.

⁷⁴ Cf. *Necrologio*, in *AnalOCarm.* 37 (1984-1985), 229.

seguinte. venne al Sant'Alberto per studiare teologia, ottenne il lettorato e quindi la laurea alla Gregoriana, nel 1937. Tornò in patria per alcuni anni e di nuovo a Roma, nel 1951 e l'anno seguente conseguì il dottorato in Teologia alla Gregoriana. Insegnò Teologia dogmatica dal 1953 al 1959 e dopo essere stato assistente generale (1953-1959) venne eletto Priore generale nel 1959. Si trovò a gestire l'Ordine durante gli anni del Concilio Vaticano II, al quale partecipò; terminò il suo mandato nel 1971. Durante il suo generalato il collegio venne affiliato alla Pontificia Università Lateranense (1960-61) e nel 1965 aggregato alla medesima. Nel 1966, la curia generale venne spostata nel Collegio "Pio XI". Nel 1967, fu celebrato il congresso *De ratione Ordinis*, il cui frutto fu il documento *Delineatio vitae Carmelitanae*,⁷⁵ base del rinnovamento successivo. Nel 1968, si celebrò infatti il capitolo generale straordinario e si avviò il processo che avrebbe portato alle Costituzioni del 1971.⁷⁶ P. Kilian Healy morì il 18 maggio 2003.⁷⁷

Anche i priori generali seguenti, fino ad oggi, hanno studiato al Sant'Alberto: Falco Thujs (1932-2018) vi studiò dal 1955 al 1959, fu priore generale dal 1971 al 1983, guidò l'Ordine nel periodo di rinnovamento post conciliare. Il suo lavoro fu proseguito da John Malley (1934-2019), alunno dello *studium* dal 1953 al 1957 e priore generale dal 1983 al 1995, il quale ebbe il merito di sviluppare l'idea di Famiglia carmelitana. Dopo di lui sono stati eletti Joseph Chalmers (1952-), studente dal 1976 al 1981 che resse l'Ordine dal 1995 al 2007, quindi Fernando Millán Romeral (1960-), studente dal 1991 al 1997 e fu priore generale dal 2007 al 2019 e, infine Míceal O'Neill (1952-) attuale priore generale, che vi studiò dal 1971 al 1978, per tornarvi nel 1985-1989 e infine fu nominato priore del collegio dal 2010 al 2019.

4. CONCLUSIONE

La vita del Collegio Sant'Alberto può essere dunque articolata in quattro periodi con differente carattere e diversa durata. Nei primi due nel collegio è presente anche il priore generale con i suoi assistenti e gli ufficiali della curia. Il primo periodo è il tempo degli inizi: dal

⁷⁵ *Delineatio vitae Carmelitanae*, in *AnalOCarm.* 27 (1968), 43-48.

⁷⁶ *Constitutiones Ordinis Fratrum Beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmelo a Capitulo Generale Romae celebrato anno 1971 approbatae*, Romae 1972.

⁷⁷ Cf. *Necrologio*, in *AnalOCarm.* 54 (2003), 120-128.

1901 al 1920, nel quale la comunità si consolida, gli studenti frequentano gli istituti accademici romani e la formazione interna è di supporto a quella accademica.

Il secondo periodo è il più lungo, dal 1920 al 1967, è il periodo d'oro dello *studium generale*, che dovette subire l'interruzione degli anni della Seconda Guerra Mondiale e non si tennero corsi dal 1939 al 1946. La compresenza della curia generalizia prosegue fino al 1966, quando essa venne spostata in via Giovanni Lanza, 138. Ancora per un anno accademico lo *studium generale*, ormai aggregato alla Pontificia Università Lateranense, proseguì la sua vita di ricerca e insegnamento. Le attività terminarono con l'anno accademico 1966-1967.

Dal 1968 iniziò il terzo periodo: il Sant'Alberto continuò a funzionare come collegio internazionale per gli studenti provenienti dalle diverse province, impegnati a seguire i corsi nelle università romane⁷⁸.

Il quarto periodo inizia con la fine del XX secolo e dura fino ad oggi. Infatti, dopo il restauro operato tra il 1997 e il 1999, più della metà dell'edificio fu destinata all'accoglienza, assumendo la configurazione di "casa per ferie", mentre la parte restante continuò ad ospitare l'*Institutum Carmelitanum*, con l'archivio generale e la biblioteca carmelitana, oltre a un numero ridotto di studenti frequentanti il secondo e terzo ciclo di studi in vista del conseguimento della licenza e del dottorato nelle diverse materie.

Resta la memoria di tante persone, alcune delle quali di santa vita, che hanno trascorso diversi anni tra queste mura, studiando, ricercando e facendo crescere la cultura dell'Ordine. Senza dubbio, il rinnovamento post conciliare non sarebbe stato possibile se non ci fosse stato l'impegno di tanti religiosi impegnati nella ricerca e nella comunicazione dei risultati del proprio studio. L'auspicio è che la ricca tradizione culturale dell'Ordine non si disperda interrompendo il contatto vitale con le radici, ma prosegua a produrre nuovi frutti anche esplorando vie ancora non battute. Senza dubbio, l'attuale espansione dell'Ordine in parti del mondo finora non raggiunte dal Carmelo fa sì che si possa godere di una maggiore varietà culturale e della possibilità di dialogo interculturale assai ricco. D'altra parte, proprio questa mutata condizione e la presenza massiccia di persone provenienti da

⁷⁸ I priori del Sant'Alberto da quel momento furono: Tiziano Ballarin (1965-1972), Dominic Savino (1972-1977), Pio Serracino Inglott (vicario 1977-1978), Eutiquio García Lázaro (1978-1981), Miguel Vera (1981-1984), Emanuele Boaga (1984-1990), António Ruiz (1990-1996), Mark Attard (1996-2005), Wilmar Santin (2005-2008), Manuel Bonilla (2008-2011), Míceál O'Neill (2011-2020), Tadeusz Popiela (2020-).

aree di nuova impiantazione del Carmelo richiede anche uno sforzo rinnovato di comunicazione della storia e della tradizione spirituale dell'Ordine a queste persone, in modo che si possa avviare e consolidare un fruttuoso dialogo tra generazioni e culture differenti.

La memoria di p. Bartolomé Xiberta può essere in tal senso uno stimolo per un rinnovamento intelligente e ardito. Egli fu un indagatore instancabile della tradizione medievale dei teologi carmelitani e seppe insegnare per lunghi anni a tanti membri dell'Ordine la *theologia perennis*, che propose anche durante il Concilio cercandone la giusta traduzione in termini attuali. Egli sia per noi, oggi, un esempio e un modello di come è importante non dimenticare le origini e la ricchezza della tradizione viva imparando con umiltà a metterla in dialogo con le questioni e le proposte del mondo e della chiesa del nostro tempo.

Il Sant'Alberto può proseguire ad essere il luogo in cui carmelitani di diverse parti del mondo, di diverse culture e lingue possono trovare l'unica fonte da cui tutti ci abbeveriamo e ripartire arricchiti per le proprie terre portando alla gente di quei luoghi la ricchezza di una spiritualità genuina, non sclerotizzata e inerte.

Giovanni Grosso, O.Carm.
Institutum Carmelitanum
Roma
p.giovanngrosso@libero.it

PRESENCIA DEL RESUCITADO EN LA COMUNIDAD ECLESIAL:
“SEÑALES” QUE LA EVIDENCIAN (JN 20,19-29)

SALVADOR VILLOTA HERRERO, O.CARM.

Sólo porque el Resucitado está realmente presente en medio de la comunidad de creyentes, y en la vida personal de cada uno de sus miembros, se dan una serie de consecuencias que, sin Él, no existirían. Son, por lo tanto, don y fruto gratuito del amor de Dios y garantía de la vida eterna que ya pre gusta el discípulo de Jesucristo en la comunión con los hermanos y a la que, juntamente con ellos, está llamado a vivir plenamente en el Cielo (Cf. Jn 20,31; 1Jn 1,1-4).

Ateniéndonos al evangelio según san Juan (= EvJn), la irrupción de Jesús resucitado en el lugar *donde se encuentran reunidos los discípulos* (20,19) provoca, efectivamente, una serie de reacciones en ellos y comporta unos dones y mandatos que reaparecerán en el transcurso de la historia en aquellos que acojan el mensaje evangélico sobre Jesús, el Verbo encarnado (Cf. 20,30-31; también: He 2,42-47; 4,32-35; 5,12-16). Estos efectos fueron tanto más llamativos y evidentes cuanto más “contrario” a los mismos era el estado y la situación previa en que se encontraban los discípulos.

Los perceptibles efectos que en Jn 20,19-29 (vv.1-29) se indican ante la irrupción y presencia del Resucitado son estos: (a) Jesús se presenta “*en medio de ellos*” (ἔσθη εἰς τὸ μέσον, v.19); (b) *paz* (εἰρήνη, vv.19.21.26); (c) *alegría* (ἐχάρησαν, v.20); (d) *misión* (vinculada a Jesucristo y al Padre: καὶ γὰρ πέμπω ὑμᾶς, v.21; Cf. v.25 ante Tomás); (e) *fuerza* para dar testimonio: el *don del Espíritu* (λάβετε πνεῦμα ἅγιον, v.22; Cf. v.28 confesión de Tomás; 15,26-27); (f) *la autoridad y el don de perdonar los pecados o retenerlos* (“ἄν τινων ἀφήτε... ἄν τινων κρατήτε...”, v.23); (g) la *bienaventuranza* de la fe (μακάριοι, v.29).

Analizaremos seguidamente estos elementos para mostrar que son, individual y conjuntamente, “*signo*” *evidente de la presencia del Resucitado en medio de los suyos, habida cuenta de que sin Él jamás se habrían dado ni darían, y, por consiguiente, son garantía del perdón*

*y de la comunión con los hermanos que, como sostuvo p. Xiberta, se recibe a través del sacramento de la reconciliación.*¹

LA PRESENCIA DEL RESUCITADO EN JN 20,1-18

Antes de estudiar Jn 20,19-29, nos detenemos en los versículos previos (20,1-18) porque en ellos ya *se vislumbra* la presencia de Jesucristo resucitado y comienza a comprenderse que, aunque no sea visible físicamente, el Resucitado está siempre presente entre los suyos, conoce todo y se hace accesible cuándo y cómo quiere.

María Magdalena, que aparece tres veces en *el evangelio de Juan* (= EvJn) (19,25; 20,1.18) y es personaje principal en este primer relato pascual, había sido testigo no sólo de la muerte de Jesús (19,25), sino también, según testifican los otros evangelios y tampoco lo niega el de Juan, de la colocación del cuerpo muerto de Jesús en el sepulcro nuevo donde José de Arimatea y Nicodemo lo depositaron (19,38-42; Cf. Mt 27,61; Mc 15,47; Lc 23,55). Por eso al aproximarse a dicho sepulcro cuando todavía era oscuro, al amanecer del primer día de la semana, se vio impactada al *ver* (βλέπει, 20,1) la piedra removida y el sepulcro vacío. Y enfrentada ante la inevitable cuestión de qué había podido pasar, llegó inmediatamente a la conclusión de que el cuerpo del Señor “*había sido robado*” (Cf. Jn 20,2.13; Mt 28,11-15).

¹ Considerando la conmemoración del centenario de la tesis: *Clavis Ecclesiae*, defendida por el padre carmelita Fray B.F.M. Xiberta, este artículo estudia Jn 20,19-23 (Cf. 20,1-31) que Xiberta analiza, junto con Mt 16,18-19 y 18,17-18, para “probar la potestad sacramental” que reciben los ministros de perdonar o retener los pecados (*Clavis Ecclesiae*, 13-24). Sin entrar en la disquisición de lo que exegéticamente permite sostener el texto sobre ese particular — habida cuenta del contexto histórico, sociocultural y religioso del *EvJn* — y más allá de su comprensión y aplicación eclesial en el devenir histórico, quiero subrayar y poner a la luz en este artículo *las señales o signos* que muestran que *el Resucitado está verdaderamente presente “en medio de” la comunidad cristiana* (de la Iglesia), en la que el creyente es acogido al aceptar el Evangelio sobre Jesucristo y recibir, en consecuencia, el perdón de sus pecados. Esas señales muestran, sin duda, que el creyente perdonado participa plenamente de la comunión con los hermanos, y confirman la tesis sostenida por Xiberta: “Diximus thesim eo tendere ut ostendamus effectum immediatum absolutionis sacramentalis esse reconciliationem cum Ecclesia; jam vero effectum immediate significatum et causatum per sacramentum externum, qui vicissim signum est et causa gratiae santificantis, scholastici appellare consueverunt *rem et sacramentum*; proinde terminologiam technicam ut adhibeamus, ita juvat thesim proponere: *Reconciliatio cum Ecclesia est res et sacramentum sacramenti paenitentiae*” (*Clavis Ecclesiae*, 18).

A este primer “signo” de la piedra removida, aunque como precisará el evangelista Marcos “*fuera muy grande*” (16,4), se van añadiendo sucesivamente otros. En concreto, el modo como el sudario permaneció plegado y puesto en otro sitio (Jn 20,7). Los lienzos en el lugar donde fue depositado el cuerpo y el sudario “sin desenvolver”, esto es: tal y como estaban cuando fue depositado allí envuelto en ellos el cuerpo inerte de Jesús, ratificaban, por una parte, que el cuerpo no estaba, pero, por otra, todo permanecía en su sitio como si dicho cuerpo allí estuviera. La ausencia del cuerpo remitía así a un hecho sobrenatural y no a una acción humana que lo hubiera quitado y llevado a otra parte², aunque esto todavía permanecía oculto para la Magdalena. Todos estos detalles se convertían, por tanto, en “*indicio*” de lo que en este estudio queremos recalcar: la piedra removida, el sepulcro abierto y la colocación de los lienzos y el sudario, conducían a la fe — incipiente, en un primer momento, en el discípulo amado — porque “*simbolizaban*” la realidad de la resurrección y, por ende, también la presencia ahora invisible de Jesús resucitado.³

Si bien el acceso de los discípulos a la presencia permanente del Resucitado será siempre posible por medio de la fe: “*vio y creyó*” (20,8), lo cierto es que “*dicha presencia*”, junto a los suyos, debía ser confirmada, en un primer momento, por el mismo Resucitado, puesto que podía haber resucitado pero haberse alejado de los hombres que todavía peregrinaban, y peregrinan, en este mundo. En ese caso, su obra redentora no hubiera tenido sobre aquellos discípulos, ni en los discípulos posteriormente (entre los que nos encontramos), las impresionantes consecuencias vivificadoras que testimonia el evangelio (y la vida de tantísimos creyentes), dado que “el estado habitual de su

² Cf. *Catecismo Iglesia Católica*, #640; M. BALAGUÉ, *La prueba de la Resurrección* (Jn 20,6-7), *EstB* 25 (1966) 169-192; F. VARO, *Rabí Jesús de Nazaret*, Madrid, 2005, 197-201; N. FERRÁNDEZ ZARAGOZA, *El sudario en la oscuridad del sepulcro: un signo que despierta la fe. Estudio de Jn 20,5-7, retorno a una vieja polémica*, *EstB* 79 (2021), 403-424. Brown opina, por el contrario, que no se debe “atribuir mayor importancia a la posición o figura de los lienzos mortuorios” y discute las diversas posiciones sobre el particular en: R.E. BROWN, *El Evangelio según Juan XIII-XXI* Introducción, traducción y notas, Madrid, 2000, 1439-1441.

³ El sudario “plegado” parece indicar también que Jesús se había simplemente ausentado, aunque en realidad no es que pensara “regresar”, sino que estaba ya presente en todas partes por su resurrección-glorificación. El “velo” que era su carne mortal ya no ocultaba la gloria del Verbo encarnado, porque había sido retirado o, mejor, transformado definitivamente con su resurrección (Cf. 2Cor 3,7-18; S.M. SCHNEIDERS, *The Face Veil: a Johannine Sign [John 20:1-10]*, *BTB* 13 (1983), 94-97; J. BEUTLER, *Comentario al evangelio de Juan*, Estella, 2016, 469).

existencia” habría sido el permanecer encerrados en el miedo a la muerte (Cf. 20,19). Sin embargo, Jesucristo resucitado se les manifestará cercanísimo, como el “*Dios-con-nosotros*” y “*Dios-en-nosotros*”.

Y así fue. Muy pronto Jesús se hizo visible apareciéndose a la Magdalena (20,11-18), aunque previamente fue a dos ángeles a quienes vio, sentados a los extremos del lugar en el que había sido depositado el cuerpo muerto del Señor, uno a la cabecera y otro a los pies (20,12). Mostraban así que el cuerpo inerte de Jesús no estaba, aunque, al mismo tiempo y sorprendentemente, respetaban el espacio donde estuvo depuesto: ¿*por qué?* A mi parecer, fundamentalmente para indicar y orientar a María Magdalena hacia el encuentro con el Resucitado, puesto que Éste, aunque ya no era visible para los ojos físicos (“*no está*”), seguía presente (“un ángel a cada extremo de dónde había sido depositado, respetando el espacio”), esto es: los dos ángeles señalaban a María Magdalena — y en cuanto testimonio evangélico a cuantos lo escuchan o leen (Cf. 20,30-31) — que si bien ya “*no veía*” el cuerpo mortal de Jesús, Él “*estaba*” presente junto a suyos de un modo completamente nuevo.

No es extraño, por ello, que inmediatamente no sean los ángeles sino el mismo Jesús — que “todo lo llenaba” ya (Cf. Mt 28,18) — el que hable a María Magdalena dirigiéndole las mismas palabras y pregunta que le hicieron los ángeles: «*Mujer, ¿por qué lloras?* (Γύναι, τί κλαίεις;)» (20,15a), y le conduzca a la verdad de su real y amorosa presencia junto a ella y los suyos.⁴

Jesús había prometido a los discípulos que ellos, los que lo amaban, le verían (Cf. 14,19), y en la Magdalena comienza a cumplirse, aunque inicialmente no lo reconociera. Ello se debía a que la presencia de Jesús resucitado difiere del modo como se le conoció antes de morir⁵, ahora: (a) No se le reconoce en un primer instante; (b) Su apariencia visible cambia, puesto que la misma Magdalena le confunde con el encargado del huerto (20,15); (c) Después de dejarse “ver”, Jesús no acompaña “física y visiblemente” a María Magdalena ni ella se queda junto a Él, sino que es enviada donde los discípulos para darles testimonio de que “*lo ha visto*” y transmitirles las palabras que le

⁴ Sobre el trasfondo del Cantar de los Cantares en la exposición joánica de la búsqueda de María Magdalena del cuerpo del Señor y posterior encuentro con Jesús resucitado en Jn 20,11-18, ver: S. CASTRO SÁNCHEZ, *Evangelio de Juan* Comprensión exegético-existencial, Bilbao, 2001, 478-483.

⁵ Desde la perspectiva teológica, Jesús resucitado ha experimentado un enorme y profundo cambio respecto al Jesús terreno y esto se manifiesta en las dificultades que encuentran los discípulos para reconocerle (Cf. BROWN, *Juan XIII-XXI*, 1441-1442).

ordena referirles: «*Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios.*»⁶ Fue María Magdalena y dijo a los discípulos que había visto al Señor (ὅτι ἑώρακα τὸν κύριον) y que había dicho estas palabras» (20,17-18).

El Señor resucitado le confía a María Magdalena un mensaje y una misión en los que *Él mismo “se anuncia” y hace presente.*⁷ Tanto es así que en el final canónico del *evangelio de Marcos* (= EvMc), por ejemplo, Jesús echa en cara a los discípulos el no haber creído en el testimonio de María Magdalena — ni en el de otros dos discípulos — que le había visto resucitado (16,9-14). Además, el que supiera que no les habían creído, constataba que Jesús “*conocía*” todo porque ya “*estaba presente*” en todo lugar (y conciencia).⁸

El que María Magdalena viera a Jesús resucitado, escuchara sus palabras e, incluso, lo tocara, ratifica que el sepulcro vacío, las vendas y el sudario, junto con los dos ángeles, eran *signo* de la resurrección de Jesús y, por tanto, de *una presencia suya del todo nueva y definitiva*. Por otra parte, el que la Magdalena regresara a los discípulos y no se quedara “*abrazada a los pies de Jesús*” (20,17)⁹ expresa asimismo que fue la cercana y verdadera presencia del Resucitado la que serenó las angustias de María Magdalena, enjugó sus lágrimas y detuvo la incesante búsqueda de Aquel a quien tanto quería y que seguía siendo para ella, también después de haber muerto en la cruz y estar sepultado, “*su Señor*” (20,13).

APARICIÓN A LOS DISCÍPULOS: JN 20,19-23

La presencia de Jesucristo resucitado y los efectos que la desvelan se explicitan claramente en la primera aparición a los discípulos

⁶ “La fórmula ‘mi Padre y vuestro Padre’ no genera distancia, sino que más bien menciona el motivo por el que Dios se hace Padre de los creyentes: porque es el Padre de Cristo Resucitado” (BEUTLER, *Juan*, 473).

⁷ Jesús se hace presente a través del enviado y del mensaje que transmite (Cf. Jn 13,20; también: Mt 10,40; Mc 9,37; Lc 9,48).

⁸ En *el evangelio de Mt* (= EvMt), el Resucitado concluye precisamente con las palabras que constatan su presencia permanente al lado de los suyos (y, por consiguiente, también al lado de toda la humanidad): «*Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días, hasta el fin de los tiempos*» (28,20b).

⁹ Aunque la Magdalena *comenzó a agarrar a Cristo* (20,17; Cf. Sobre el aspecto del imperativo presente: “μή μου ἄπτου”, ver: M. ZERWICK, *El griego del Nuevo Testamento*, Estella, 1997, #247, sólo en “la casa del Padre”, cuando ya no sea necesaria la fe y la visión sea “cara a cara”, se le podrá “*aferrar*” para siempre (Cf. 14,3).

— exceptuando a Tomás — narrada en Jn 20,19-23.¹⁰ Su “*presencia*” es fundamental para dar cumplimiento a la promesa hecha a los suyos durante la última cena de que no les dejaría huérfanos porque, aunque se iba, retornaría donde ellos. De hecho, tanto en 14,18.28 («*vengo a vosotros [έρχομαι πρὸς ὑμᾶς]*»), como en 20,19 («*vino (ἦλθεν) Jesús...*») se emplea, primero como promesa y después como realización, el verbo ἔρχομαι (*venir*) en referencia a la aparición pascual del Resucitado.¹¹

Jesucristo “en medio de” los discípulos (20,19.26)

Las palabras que María Magdalena ha referido a los discípulos de parte de Jesús, esto es: que “*subía (ἀναβαίνω)* a su Padre y al Padre de ellos (πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν), a su Dios y al Dios de ellos” (θεὸν μου καὶ θεὸν ὑμῶν) (Jn 20,17; Cf. 20,11-18), les dan a entender que Jesús ya no es sólo su Señor y Maestro (Cf. 13,13-14), sino también su “*Hermano*” y, por consiguiente, que unidos a Él son “*hijos*” de un mismo Padre y Dios. La *cercanía* que esto devela e implica es indecible. En realidad, Jesús suprime toda distancia entre Él y sus discípulos, en tanto en cuanto la filiación une espiritualmente al Padre con los hijos y les hace partícipes de la misma vida de comunión de amor que vive con su Unigénito Jesucristo (Cf. 1Cor 6,17; Jn 14,20; 17,21.23).

Esa unión se ve además enfatizada porque el Padre a quien se refiere Jesús es Dios mismo, el Dios en quien “*vivimos, nos movemos y existimos*” (Cf. He 17,28), es decir, el Dios que además de trascender todo, también lo invade, sostiene, recrea y conduce a plenitud (Cf. Ef 4,6). En Jesús resucitado, por Él y en Él (como evidencia el pronombre personal en genitivo: μου, “[*de*] *mí*”), los discípulos han adquirido una familiaridad con Dios inimaginable: *es también su Padre y su Dios*. Su importancia es de tal índole que el cuarto evangelista sólo en esta ocasión habla del Padre de Jesús como *Padre de los discípulos*: «πατέρα ὑμῶν» (“*vuestro padre*”).¹²

¹⁰ En Lc 24,36-49 encontramos los mismos aspectos o señales que, como en Jn 20,19-23, evidencian la presencia del Resucitado en medio de los discípulos: irrupción en medio de ellos, la paz, el miedo, la muestra de los estigmas, la alegría, la misión de predicar y perdonar los pecados, la promesa y don del Espíritu Santo (Cf. BROWN, *Juan XIII-XXI*, 1466-1467).

¹¹ Cf. J. ZUMSTEIN, *El evangelio según Juan* Jn 13–21, BEB 153, Salamanca, 2016, 358.

¹² Así se desvela que la fraternidad cristiana no es obra de las fuerzas o deseos humanos, sino del amor generoso de Dios y que depende de la unión con Él en su Hijo Jesucristo.

Sin embargo, los discípulos viven aún ajenos a tales grandezas e inmersos en un “miedo” (φόβος) paralizador. Les atenazan dificultades materiales y anímicas. En cuanto a *las materiales*, se constata principalmente el cierre de las puertas («καὶ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων ὅπου ἦσαν οἱ μαθηταί», 20,19; también: 20,26). Este “cierre” pretende no dejar entrar a nadie e impedir que “los judíos”, que han matado al Señor Jesús, también les prendan a ellos y les hagan daño (Cf. 15,18-21; 16,2-4.33). Este “enclaustramiento” es consecuencia (διὰ), sin embargo, de *sus dificultades interiores*, sintetizadas en el sentimiento de “miedo”: «διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων» (20,19).¹³ La “oscuridad” que, al decaer el día («οὔσης οὖν ὀψίας...»), se va cerniendo sobre la superficie terrestre y va envolviéndolo todo, aún de algún modo ambas dificultades y expresa simbólicamente la situación de los discípulos: *todo se ha terminado para ellos, y, en vez de la esperanza, son la oscuridad y la muerte*¹⁴ *las que han vencido y tenido la última palabra*. Sólo les queda refugiarse y dejar que todo pase, también la propia existencia, que proseguirá su devenir hacia la inevitable “oscuridad” del She’ol.

Inmersos en esta situación, en los discípulos no hay paz, no hay alegría, no hay perdón, no hay esperanza que anunciar, tan sólo tristeza, dolor, abatimiento, lágrimas, tal y como en ellos y, en particular, en María Magdalena lo expresa el evangelista. Ahora bien, lo relevante es que, en esta concreta situación, es donde Jesús va a hacerse realmente presente.¹⁵

¹³ También se habla de “miedo a los judíos” en 7,13 y 19,38, en referencia al daño y sufrimiento que los dirigentes judíos de Jerusalén podían causar a quienes se manifestaran seguidores de Jesús, excluyéndoles de la sinagoga, vejándolos y persiguiéndolos (Cf. 9,22; 12,42; 16,2) (Cf. R.E. BROWN, *El evangelio según Juan I–XII* Introducción, traducción y notas, Madrid, 1999, 591; ZUMSTEIN, *Juan 13–21*, 360).

¹⁴ La realidad del mal con todo su cortejo de pecado, oscuridad y muerte lo incluye el evangelista en el término σκοτία: *tinieblas* (1,5), empleado desde el prólogo en confrontación con la Luz que es el Verbo y que, hecho hombre (1,14), se manifiesta y hace presente en la historia humana (Cf. H. CONZELMANN, Σκότος κτλ., *TDNT* VII, 423-445; aquí: 443-445; H.-CHR. HAHN, *Tinieblas [σκότος]*, *DTNT* IV, 287-294; aquí: 291-294; J. ZUMSTEIN, *El evangelio según Juan Jn 1–12*, BEB 152, Salamanca, 2016, 72-73).

¹⁵ Aunque el discípulo-amado haya dado un paso hacia la fe pascual (Cf. 20,8), los discípulos sólo piensan que la muerte y sepultura de Jesús (Cf. 20,30.41-42) ha significado un punto final definitivo a su vida y ha establecido una separación total entre Él y ellos. De igual manera, aunque la Magdalena les ha comunicado que ha visto al Señor resucitado y les ha transmitido su mensaje, los discípulos siguen con miedo y encerrados. Esto que parece “ilógico”, se debe a que sólo la visión del Resucitado en primer lugar y la certeza subsiguiente (por la fe pascual) de su permanente presencia “en medio de ellos” (también cuando dejen de “verlo” resucitado) puede suprimir y transformar los miedos en alegría y abrir las puertas para salir a anunciar y testimoniar el evangelio (20,23; Cf. BEUTLER, *Juan*, 475-476).

En efecto, en las apariciones narradas en Jn 20,19-29, Jesucristo sorprende a los discípulos apareciéndose a ellos “*estando las puertas cerradas*”, tanto la primera vez: «τῶν θυρῶν κεκλεισμένων» (v.19), como ocho días después: «ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς τῶν θυρῶν κεκλεισμένων» (v.26).

En ambas ocasiones, Jesús “*viene*” y se presenta “*en medio de*” los discípulos: «εἰς τὸ μέσον» (vv.19.26), *de pie* (ἕστη), es decir, como el Viviente que se ha levantado de la tumba donde yacía tumbado. De este modo, les demuestra varias cosas: (a) Que ha vencido la muerte; (b) Que no ha les abandonado; (c) Que está presente “*en medio de*” o “*entre*” (εἰς) ellos¹⁶; (d) Que no hay obstáculo que le impida “*estar*” con ellos¹⁷; (e) Que conoce en qué situación y estado se encuentran causado por el miedo; (f) Que la paz mesiánica que les da (Cf. 20,19.21) es para todos y cada uno de ellos¹⁸.

Mientras el sepulcro donde pusieron a Jesús (20,41-42) permanecía abierto porque “*la piedra había sido quitada*” (20,2) y Él ya no estaba allí, los discípulos se encontraban “*encerrados*” en vida y encadenados interiormente por el miedo a los judíos. Uno Vivía después de haber muerto y los otros estaban como “*muertos*” por más que protegieran sus vidas. Y en esa situación de “*muerte*” espiritual que también esclavizaba físicamente a los discípulos, fue en la que el Resucitado hizo acto de presencia. Sin Él era imposible liberarse de tal situación, de ahí que fuera desde “*dentro*” de ella, desde la que el Resucitado vino a liberarlos. “*En medio de*” ellos supone, por tanto, la entrada del Resucitado en esas concretas y profundamente negativas circunstancias materiales y espirituales en que los discípulos se encontraban para rescatarlos poderosamente de ellas con su verdadera y liberadora presencia.

La “paz” del Resucitado (Jn 20,19.21.26)

Aunque Jesús tuvo a bien preservar a los discípulos del arresto y subsiguiente sufrimiento (Cf. 18,8-9), el haber abandonado a su Maestro y Señor (Cf. 13,13) en el momento que más los necesitaba debió causarles un profundo abatimiento y vergüenza, además de tristeza y

¹⁶ Podemos decir que “*los discípulos reunidos*” es el lugar que Jesús prefiere para revelarse, lo cual confirma la verdad que transmite en Mt 18,20, esto es: “*Donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy [yo] en medio de ellos*” (ἐκεῖ εἶμι ἐν μέσῳ αὐτῶν).”

¹⁷ El haber salido del sepulcro y que se les manifieste a puertas cerradas demuestra que su estado de resucitado no está sujeto a las leyes y limitaciones espacio-temporales terrenas (Cf. C.G. KRUSE, *Il vangelo secondo Giovanni*, Roma, 2007, 503).

¹⁸ Cf. CASTRO SÁNCHEZ, *Juan*, 484.

llanto por su muerte (Cf. Mc 16,10), en particular a Simón-Pedro que llegó a negarle tres veces (18,17.25-27). El Resucitado, sin embargo, lejos de echarles en cara su fracaso y la condenable actitud que tuvieron, restablecerá la relación con ellos de un modo extraordinariamente nuevo.

Según el cuarto evangelista, Jesús resucitado dirigió en tres ocasiones el mismo saludo y deseo a los discípulos reunidos en el mismo lugar: «Paz a vosotros (εἰρήνη ὑμῖν)» (vv.19.21.26). Las señales de sus manos y de su costado no dejaban lugar a dudas de que Aquel a quien veían era el mismo que estuvo crucificado y de que la paz que les ofrecía nacía de su sacrificio en la cruz.¹⁹ Ahora bien, con esa triple repetición del deseo de paz, el evangelista parece querer desvelar y subrayar que sólo cuando dicho saludo alcanza a todos y cada uno de los discípulos, incluyendo en este caso a Tomás — que no lo había escuchado las dos primeras veces —, descansa verdaderamente la paz del Resucitado en la comunidad, que podrá entonces vivirla en la comunión fraterna y anunciarla también a las gentes.

El sustantivo εἰρήνη (*paz*)²⁰ aparece en el EvJn seis veces, siempre en su segunda gran parte (13,1–20,31): 14,27.27; 16,33; 20,19.21.26. Se asocia inseparablemente a Jesús y a su presencia, empleándolo en los discursos de la Última Cena (14,27.27; 16,33) y en sus primeras palabras a los discípulos después de resucitar (20,19.21.26). Unas y otras referencias se reclaman y explican entre sí. La “paz” que Jesús *deja y da*, diversa de la paz que ofrece el mundo (14,27), *se liga inseparablemente a sus palabras* en las que desvela a los discípulos qué le va a suceder y la certeza de que no les dejará solos jamás (14,28) aunque ellos sí le abandonen (16,32) y se “dispersen” (16,32). Y porque las palabras de Jesús, el Verbo encarnado (1,14), son eficaces (14,29), se cumplen y son vínculo de unión permanente con Él (14,10.15.23-24; 15,7.10), la paz por Él prometida (Cf. 14,27; 16,33) se hace realidad como don escatológico en cuanto Resucitado que dice a los suyos: «Paz a vosotros» (20,19.21.26); paz que permanece para siempre como un don que *sus mismas palabras*, testimoniadas posteriormente por los discípulos, desvelan y transmiten eficientemente.²¹

Cristo no sólo desea la “paz” para los suyos, sino que se la “da”

¹⁹ Dirá S. CASTRO SÁNCHEZ: “Cruz y resurrección han de ir ya siempre unidas en el Maestro y en los discípulos, en el Señor y en sus amigos” (*Juan*, 484; Cf. H. VAN DEN BUSSCHE, *El evangelio según San Juan*, Madrid, 1972, 692).

²⁰ Cf. H. BECK, *Paz* (εἰρήνη), *DTNT* III, 308-314; aquí: 310-311.

²¹ En realidad, Jesús no expresa un simple deseo de paz, sino un hecho (Cf. BROWN, *Juan XIII-XXI*, 1457; BEUTLER, *Juan*, 476; ZUMSTEIN, *Juan 13-21*, 360).

(δίδωμι, 14,27), proviene de Él y, como se ha indicado arriba, la reciben los discípulos gracias a su pasión, muerte y resurrección: “*les mostro las manos y el costado*” (20,20; Cf. Col 3,15).²² Con la “paz”, Jesús resucitado renueva su relación personal con los discípulos, una relación que el Espíritu Santo irá interiorizando y llevando a plenitud en ellos.

La paz de Jesús («εἰρήνην ἀφήμι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν», 14,27) es inseparable, en efecto, del *Paráclito* que prometió enviar para dar testimonio de Él (14,26; 15,26) y conducir a la verdad completa (16,13). Por eso en 20,19-22 se constata que la paz y el don del Espíritu Santo van efectivamente juntos y provienen de Jesús mismo, muerto y resucitado, quien desvela eficazmente con sus palabras tanto del don de la paz (“*Paz a vosotros*”, 20,19) como aquel del Espíritu Santo (“*Recibid el Espíritu Santo*”, 20,22). *Paz, Espíritu y palabras dan así testimonio conjunto de la presencia de Jesús resucitado*, quien realiza en los discípulos lo que les había prometido.²³

La “alegría” del Resucitado (Jn 20,20)

En 20,20, refiere el evangelista que en los discípulos se produce en gran cambio anímico: *al ver a Jesús resucitado* en medio de ellos, *pasan del miedo a la alegría*: «ἐχάρησαν οὖν οἱ μαθηταὶ ἰδόντες τὸν κύριον». Los discípulos “*ven*” (ἰδόντες)²⁴ al Señor (τὸν κύριον) resucitado y como consecuencia de ello se produce en su alma, en su interioridad, el firme y auténtico sentimiento de una *alegría* (ἐχάρησαν) que supera el miedo porque es mucho más profundo que éste. Esta alegría se con-

²² Como la *da* el mismo Cristo, es evidente que Él debe estar presente y, por otra parte, que se distingue claramente de aquella que ofrece el mundo (16,33). Jesucristo *da* la paz, su paz, a sus discípulos (14,27), y por eso también ellos transmitirán la paz recibida (Cf. Lc 10,5-6; Mt 10,13). No se puede *dar* lo que no se tiene, de ahí que la paz de Cristo reclame la presencia de Cristo en el discípulo. La paz es un don del Padre y del Hijo (Cf. Rm 1,7; 1Cor 1,3) y se adquiere y garantiza a través de la unión con Cristo (Jn 16,33; Cf. Flp 4,7; 1Pe 5,14).

²³ Esta relación con los discípulos la extiende Jesús a la unión con el Padre y con los demás (Cf. J.H. THAYER, *The New Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*, Peabody, MSS 1981, 182).

²⁴ En cuanto participio del verbo ὀράω, ἰδόντες conlleva un discernimiento que conduce a una cierta comprensión en el “*ver*”, esto es, los discípulos ven y, al mismo tiempo, penetran en ello hasta llegar a entender lo que “*ven*”, en este caso, comprenden que están viendo a Jesús, su Maestro y Señor, el mismo que murió en la cruz. Sobre las características de ὀράω ver: W. MICHAELIS, ὀράω, *TDNT* V, 315-382; aquí: 316-317.342-344; J.H. THAYER, *The New Thayer's*, #3708[syn.]; J.P. LOUW – E.A. NIDA, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains* Volumen 1, New York, NY 21989, #30.45; K. DAHN, *Ver, aparecerse* (ὀράω), *DTNT* IV, 325-331; aquí: 327.

vierte, al mismo tiempo, en signo de que la paz que les ha deseado y dado Jesucristo es auténtica (20,19.21).²⁵

El verbo χαίρω (*alegrarse, regocijarse*) se emplea nueve veces en el EvJn y, de un modo u otro, se vincula a Jesús, bien porque es causa de *alegría escatológica* (3,29; 4,36; 8,56; 14,28; 16,20; 16,22; 20,20), o bien, negativamente, porque su muerte trágica causa “alegría” al mundo (16,20) o porque como reo se convierte en objeto de saludo sarcástico para los soldados (19,3).

Procedente de cai,rw, el sustantivo cara, (*alegría, gozo*) expresa el estado y objeto de la alegría²⁶ y recurre en el cuarto evangelio nueve veces: 3,29.29; 15,11.11; 16,20.21.22.24; 17,13. En 3,29, va unido al verbo χαίρω para expresar la alegría que colma (πεπλήρωται) al Bautista al constatar la presencia del Novio que viene a tomar posesión de la novia-Israel (“el pueblo bien dispuesto”) que él le había guardado y preparado. El resto de ocasiones aparece χαρὰ en los discursos de despedida y en boca de Jesús, por lo que va asociado a “*sus palabras*”²⁷ que reclaman verse cumplidas. Ahora bien, para que “la alegría de Jesús” alcance a los discípulos es necesario que *Él esté presente “en sus palabras”* — que son “*espíritu y vida*” (6,63) —, dado que será *su gozo* (ἡ χαρὰ ἡ ἐμή), “el mismo gozo de Jesús”, el que experimentarán los discípulos (ἐν ὑμῖν) y que ha de llegar a convertirse para ellos en “*gozo plenamente cumplido*” (ἡ χαρὰ ὑμῶν πληρωθῆ) (15,11).

Por lo tanto, la dramática y sangrienta muerte sufrida por Jesús, que había sumergido en la tristeza a los discípulos (ὁμοῖς λυπηθήσεσθε), fue transformada en alegría: «ἡ λύπη ὑμῶν εἰς χαρὰν γενήσεται» (16,20) cuando lo vieron resucitado (Cf. 20,20). En efecto, aquello que era motivo de tristeza: “*la muerte de Jesús*”, había confluído en la resurrección y se desvelaba para ellos como la causa segura de su salvación.²⁸ Por eso, su alegría, cuando vieron en el cenáculo al Señor resucitado, fue semejante a la que siente la madre tras dar a luz una nueva criatura (16,21), ya que el mismo gozo de Cristo que experimentaban al contemplarlo resucitado se debía a la experiencia de su nuevo nacimiento en Él (de su “*nacer de lo alto*”) por obra del Espíritu Santo

²⁵ La paz, los signos de la pasión y la alegría son inseparables, y su lazo de unión, al mismo tiempo que su fuente y fundamento, es Jesucristo resucitado (Cf. 13,1; 14,27; 15,11) (Cf. BROWN, *Juan XIII-XXI*, 1475-1476).

²⁶ Cf. E. BEYREUTHER – G. FINKENRATH, (*χαίρω*) *Alegría*, DTNT I, 77-81; aquí: 79-80.

²⁷ Además de que es Jesús el que está hablando en Jn 15-16, al emplear χάρα Jesús mismo enfatiza el aspecto comunicativo, la relevancia de sus palabras: “ταῦτα λελάληκα” en 15,11 y “ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν” en 16,20.23.

²⁸ Cf. KRUSE, *Giovanni*, 504.

(20,19-21). Esta *alegría o gozo* se asentaba por eso en lo más profundo de la persona, en el corazón (χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία), y nadie la podía quitar (καὶ τὴν χαρὰν ὑμῶν οὐδεὶς αἴρει ἀφ' ὑμῶν) (16,22), porque Cristo había vencido realmente la muerte.²⁹

Los discípulos vieron a Jesucristo resucitado (πάλιν δὲ ὄψομαι ὑμᾶς, 16,22) en medio de ellos y se alegraron, pero Jesús no se detuvo ahí sino que, en el Espíritu dado (Cf. 20,22), revelaba que *se quedaba para siempre* también junto a la humanidad como *Dios-con-nosotros* y *Dios-en-nosotros* (*Emmanuel*) (Cf. 14,26; 16,13-14) con el fin de llegar a hacer partícipes a todos los creyentes de su misma *alegría*.³⁰

La misión recibida del Resucitado (Jn 20,21-23)

La paz, sellada por el Espíritu Santo, posibilita el testimonio evangélico a todas las gentes, porque en Cristo, judíos y gentiles encuentran “la paz” y la fuerza para perdonar y amar al enemigo (Cf. Ef 2,13-17).³¹

La presencia real del Resucitado fortalece de tal modo a los discípulos que les capacita para salir del “encierro” en el que por miedo se hallaban. De hecho, lejos de reprenderles, Jesucristo les inviste como enviados suyos (πέμπω ὑμᾶς) para que continúen la misma misión que Él recibió (ἀπέσταλκεν) del Padre (Cf. 17,18.21-23). Ahora bien, al igual que el Padre está siempre con Jesús (Cf. 1,18; 10,30; 14,9-11) para que Éste pueda realizar su voluntad (8,29; 16,32) — que es lo único que el Hijo quiere realizar (4,34) —, así *es necesario que Jesucristo esté siempre junto a los discípulos para que estos puedan efectuar la misión que les encarga*.

²⁹ Cf. BEUTLER, *Juan*, 476. La alegría (16,22.24) procede de Jesús y la viven los discípulos en su unión de fe con Él. El que puedan pedir al Padre “*en nombre de Jesús*” (16,24) se debe a la relación y unión de fe y amor con Él, y ratifica, de nuevo, *su presencia en medio de los suyos*, presencia que el gozo cumplido, asentado en el corazón, desvela como efecto suyo. Mientras que “el gozo” del mundo es pasajero, superficial y vano (Cf. 16,20), el que se recibe de Jesús resucitado y glorificado se enraíza en el ser del creyente, en su corazón, y “*es cumplido*” porque está asentado en el Cielo en Cristo y ya nada ni nadie lo puede quitar.

³⁰ El vocablo χάρις (*gracia, manifestación especial de la presencia de Dios [de su actividad, poder o gloria]*) lo emplea el evangelista únicamente en el prólogo (1,14.16.16.17) y muestra *el trasfondo de la “alegría”* referida en el resto del evangelio. Jesús, “el Verbo encarnado” (1,14), Dios-con-nosotros, es el *Unigénito* del Padre y de su plenitud de “*gracia*” (πλήρης χάριτος, 1,14; ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ, 1,16) todos recibimos (1,16.17), porque es una “*gracia*” dada en la *fideliad* (ἀλήθεια, 1,14.17) de Dios manifestada en su Hijo, que es “*la Verdad*” (14,6).

³¹ «La paz escatológica, emblema del tiempo postpascual, se concreta en tres consignas: el envío, el don del Espíritu y el poder de perdonar» (ZUMSTEIN, *Juan 13–21*, 361).

Jesús afirma y asegura, en efecto, que jamás dejará a los suyos solos y que les estará cercano de muchos modos, concretamente: por medio de la fe en Él (14,1.12.13), guardando su palabra y mandamientos (14,15.23), y, sobre todo, enviándoles el Espíritu Santo (14,16-21), Espíritu del Padre y del Hijo, para que “*siempre*” esté con ellos («ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα μεθ’ ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾦ», 14,16). Jesús quiere que esta cercanía sea perfecta, “sin distancia”, por la íntima unión entre Él y los suyos, para quienes se hace incluso “comida y bebida” (6,56), de tal modo que, por el Espíritu Santo, lleguen a “*estar en Jesús y Jesús en ellos*” (14,20; 15,4) convirtiéndolos en *morada de Dios* (14,17.23; Cf. Jn 1,38-39).³²

El verbo ἀποστέλλω (*enviar*) se emplea 28 veces en EvJn³³, pero sólo se utiliza en 17,18 para hablar del “envío” de los discípulos al mundo y asociarlo al mismo “envío” que Jesús ha recibido del Padre. En 20,21b, se usa ἀποστέλλω para hablar del envío de Jesús por parte del Padre: «*Como me ha enviado* (καθὼς ἀπέσταλκέν με)», y el verbo πέμπω (*enviar*) para expresar el envío de los discípulos por parte de Jesús: «*así también os envío yo* (κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς)». ³⁴

Al Padre le denomina Jesús: “*el que me envió*” (“ὁ πέμψας με”, Cf. 6,38.39.44; 7,16.18; etc.), porque Jesús no se entiende a sí mismo sino en relación con el Padre que le envía, por eso sus palabras, obras y vida no son otra cosa que la manifestación del Padre (Cf. 12,44.45.49; 14,24). Y el Padre le envió para salvar al mundo (3,16-17); una salvación que le reclamará ser “*levantado*” en la cruz (3,14) para poder

³² Enviados al mundo (17,18) para anunciar a todos los hombres la vida eterna que en Cristo pueden recibir (Cf. 10,18), los discípulos son amados por el Padre con el mismo amor que ama al Hijo (17,23) y están unidos a Él y al Hijo en el amor que éstos se tienen (17,26). El Espíritu Santo es el que hace la morada del Padre y el Hijo en los discípulos (14,23). De ese modo, el Hijo está “en” los discípulos (17,26) y la misma “misión” del Hijo, recibida del Padre, es realizada por medio de los discípulos.

³³ En cuanto a su sentido de “misión”, ἀποστέλλω se refiere casi exclusivamente a Jesús, excepto cuando lo emplea en relación con el Bautista para expresar su misión (1,6). A Jesús se le aplica en 3,17 y 3,34 (enviado por Dios, habla sus palabras y posee y da su Espíritu); 4,38 (los discípulos son enviados por Jesús a recoger lo que no se fatigaron); 5,36 (las obras dan testimonio de que es enviado por Dios); 5,38 y 6,29 (“creer” en Jesús como el Enviado es una obra del Padre); Jesús ha sido “enviado” por el Padre: 6,57; 7,29; 8,42; 9,7; 10,36; 11,42; 17,3.8.18.21.23.25; 20,21.

³⁴ Cf. K.H. RENGSTORF, ἀποστέλλω (πέμπω), *TDNT* I, 398-447; aquí: 404-405. Πέμπω aparece 32 veces en el EvJn, y salvo en 1,33 aplicado al Bautista y en 1,22 a los enviados de Jerusalén, el resto se refiere a Jesús, bien como enviado o bien como quien envía: 4,34; 5,23.24.30.37; 6,38.39.44; 7,16.18.28.33; 8,16.18.26.29; 9,4; 12,44.45.49; 13,20.20; 14,24.26; 15,21.26; 16,5; en 16,7 como “*quien envía al Paráclito*” y como quien envía a los discípulos en 13,16; 20,21. El Espíritu es enviado por el Padre: 14,26 (πέμψει); y por el Hijo: 15,26 (πέμψω); 16,7 (πέμψω).

atraer a todos hacia Él (12,32). La “*misión*” de los discípulos comportará precisamente anunciar esta victoria y esta gracia de salvación ganada por Jesucristo.

Al igual que “las obras” de Jesús dan testimonio de que el Padre está en Él y es el enviado del Padre (5,36), así *la alegría, la paz, el perdón y la bienaventuranza testimonian que Jesús está junto y en los discípulos*. De hecho, sólo esta permanente presencia suya, en el Espíritu Santo, hace posible el envío misionero y el testimonio cristiano.³⁵

La autoridad y el don de perdonar (Jn 20,22-23)

“*Nadie puede perdonar los pecados, excepto Dios*”, pensaron con verdad los escribas tras escuchar a Jesús decir al parálitico: «*Tus pecados te son perdonados*» (Mc 2,5-6). Jesús reivindicaba para sí el poder mismo de Dios de perdonar los pecados (Cf. Ex 34,6; Is 1,18; Os 11,8-9). En el EvJn, Juan el Bautista presenta a Jesús como “*el Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo*” (1,29) y testimonia, de ese modo, que la misericordia de Dios se ha hecho presente entre los hombres en el Verbo encarnado.³⁶ Jesucristo se ofrecerá, en efecto, como víctima expiatoria (Cf. Lv 14; Ex 12,1; Is 53,7.12; Jn 19,36) para cargar sobre sí el pecado de los hombres y redimirlos, liberarlos de la esclavitud del mal y hacerles partícipes de la vida eterna. Él es, por eso, “*el Salvador del mundo*” (4,42).

El pecado del mundo es fundamentalmente en el EvJn *la incredulidad* (8,21.24.46; 15,22), de la que el mismo Espíritu convencerá a los hombres (16,8). Conducidos a la fe, los discípulos, con la fuerza y autoridad del mismo Espíritu de Cristo, comprenderán y extenderán la obra salvífica que Jesús ha realizado a favor de la humanidad a través del *perdón* (para quienes creen) o de la *retención* (para quienes rehúsan o rechazan el Evangelio) (Cf. Mt 16,19; 18,18).

En el EvJn, el verbo ἀφίημι aparece 15 veces, pero con el sentido de *perdonar, borrar* (pecados o deudas) tan sólo es usado en 20,23 (dos veces). En cuanto al sustantivo ἁμαρτία (*pecado, culpa*) recurre 17 veces

³⁵ En el EvJn, la Pascua y Pentecostés constituyen un evento único: Cristo inaugura el tiempo del Espíritu Santo. Éste viene cuando Cristo “desaparece” de la visión al entrar en la gloria del Padre y es un don que alcanza a todos los creyentes (“discípulos”), es decir, a toda la Iglesia (Cf. ZUMSTEIN, *Juan 13–21*, 362.364).

³⁶ El AT revela que la misericordia de Dios vence y borra el pecado del hombre, quien, de ese modo, ve restablecidas sus relaciones con Dios. Ahora bien, la condición que Dios pone es que el hombre reconozca su pecado y se arrepienta realmente de ello de corazón (Cf. Is 57,15; Jr 3,14; Ez 18,30-32; 33,11.31; Sl 19,13; 25,11.18; 51,19-20; etc.).

en el EvJn y su plural: «τὰς ἁμαρτίας», empleado en 20,23 (Cf. 8,24; 9,34), indica que el perdón se extiende a todos los pecados que el hombre pueda haber cometido. Por otra parte, κρατέω, que asume en 20,23 el sentido de *retener* (el perdón), sólo recurre en este versículo en todo el EvJn y señala que la persona a quien “se retiene” el perdón todavía no posee la fe en Jesucristo que conduce a recibir en Él el perdón de los pecados.³⁷

Aunque haya afinidad con la enseñanza de Jesús transmitida en los sinópticos sobre “atar y desatar” (Cf. Mt 16,19; 18,18,)³⁸, sólo en el EvJn se habla de *perdonar los pecados*.³⁹ En diversos lugares se indica, dentro del cuarto evangelio, que los pecados permanecen sin perdonar debido al rechazo de la fe en Jesús (8,24; 9,41; 15,22-24; 16,8-9; 19,11), por lo que el perdón debe vincularse a creer en Él. La acogida o rechazo del Evangelio explicitaría el perdón o la retención de los pecados respectivamente. Ahora bien, el uso del pasivo (ἀφέωνται / κεκράτηνται, 20,23) remite a Dios como el único que perdona (Cf. Mc 2,3-12; Lc 5,17-26) y a los discípulos como anunciadores y ministros de cuanto Dios en su Hijo Jesús hace.⁴⁰

Esta autoridad y poder de Jesús para perdonar, en cuanto “el Verbo de Dios hecho hombre” (1,14), y la realización de la salvación mediante su muerte y resurrección, la transmite a los discípulos mediante el don del *Espíritu Santo y las palabras* que les dirige (20,22-23).⁴¹ El “soplo” de Jesús sobre los discípulos expresa simbólicamente el don de la nueva vida que reciben y, con ello, la autoridad y el poder mismo de Dios para perdonar o retener.⁴²

³⁷ Cf. BEUTLER, *Juan*, 477.

³⁸ Cf. G. KORTING, *Binden und Lösen. Zu Verstockungs- und Befreiungstheologie in Mt 16,19; 18,18.21-35 und Joh 15,1-17; 20,23*, SNTU.A 14 (1989), 39-91.

³⁹ El poder joánico de “las llaves” se relaciona con textos que tratan sobre la salvación y el juicio (3,19-21; 8,21-24; 9,40-41; 15,22-24), porque el pecado referido es el rechazo de la revelación cristológica, del Dios que se ha hecho hombre para salvar al hombre, y no una mera transgresión moral (Cf. 2Cor 5,11-6,2; BROWN, *Juan XIII-XXI*, 1481; ZUMSTEIN, *Juan 13-21*, 363).

⁴⁰ Cf. KRUSE, *Giovanni*, 508. A los discípulos se les concede la autoridad para perdonar los pecados, asociada al envío del Cordero vencedor de la muerte y del mal (Jn 1,29). El que cree y recibe el perdón de los pecados es acogido en la comunidad cristiana que existe y vive gracias, precisamente, a ese perdón en Cristo. Ahora bien, reducir el círculo de los discípulos a los apóstoles o ministros de la Iglesia, no tiene apoyo en Jn 20,22-23. El lugar institucional o la práctica concreta en que se emplaza el perdón de los pecados es una cuestión dirimida posteriormente (Cf. BEUTLER, *Juan*, 477; ZUMSTEIN, *Juan 13-21*, 363).

⁴¹ Cf. BEUTLER, *Juan*, 477; ZUMSTEIN, *Juan 13-21*, 362-363.

⁴² En el AT, el verbo ἐμφυσάω (*soplar*) (*hápax legomenon* en el NT: Jn 20,22), aparece en los LXX para referirse a Dios que sopla la vida en el hombre formado del polvo

Como ya hemos señalado, *las palabras de Jesús* no son algo vacío, sin consistencia, fútiles e inconsistentes, sino “*espíritu y vida*” (6,63), *fuerza eficaz* (4,50-51), *profecía y cumplimiento* (3,34; 8,51-52; 12,48), porque las pronuncia el mismo Verbo-Palabra de Dios que es asimismo Dios (1,1-3). Por eso los discípulos no se anuncian a sí mismos, sino que son portadores de dichas palabras de salvación en las que Cristo mismo se hace presente y, en el Espíritu Santo, las lleva a cumplimiento, confirmando el perdón para quienes creen en ellas o la retención de los pecados para quienes las rechazan.

La bienaventuranza vinculada a la fe (Jn 20,24-29)

Tomás era de algún modo un “*hermano perdido*” (Cf. Mt 18,12-14) por su incredulidad. Ésta, aunque no fuera consciente de ello, le impedía aceptar el testimonio de los discípulos y, por consiguiente, creer y relacionarse así con el Resucitado. Para Tomás, Jesús ya no estaba en modo alguno “*presente entre ellos*”, sino totalmente ausente. No creía que su Maestro y Señor (Cf. 13,13; 14,5), tras haber muerto en la cruz y haber sido sepultado, hubiera vuelto a la vida y a una vida impresionante dado que, según le contaban sus compañeros, era capaz de irrumpir en medio de ellos estando las puertas cerradas y de colmarles de alegría, paz y perdón en el Espíritu Santo (Cf. 20,19-23). Este testimonio “*ni lo veía, ni lo comprendía*” Tomás (Cf. 20,25), ni el cambio de sentimiento y actitud que percibía en ellos le ayudaba a discernir y a pensar qué había podido ocurrir realmente.⁴³

Aparecido nuevamente Jesús resucitado en medio de los discípulos, las palabras que dirigió a Tomás: «*y no seas incrédulo sino creyente*» (20,27b), tuvieron como respuesta la confesión del apóstol sobre la verdadera naturaleza de Jesús: *Señor y Dios* (Cf. 20,28; también: 1,34; 1,49; 4,43; 9.33.35-38; 11,27; 16,30). Como subraya el empleo del pronombre personal *mou*, Tomás acogió a Jesús como “*su*” Señor y Dios («*ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου*») y, por tanto, se reco-

de la tierra (Gn 2,7; Cf. Sab 15,11); también Elías sopla en las narices del hijo de la viuda de Sarepta para devolverle la vida (1Re 17,21 [LXX]); y Ezequiel que profetizó y pidió que el viento soplara la vida dentro de los muertos en el valle de los huesos secos (Ez 37,9). Jesús, en Jn 20,22, les está dando su misma vida y recreando, con ello, a *los discípulos* quienes, de este modo, “*nacen de lo alto*” por medio del Espíritu (Cf. Jn 3,5) y reciben el don de la vida en plenitud (Cf. T.R. HATINA, *John 20,22 in Its Eschatological Context*, Bib 74 (1993), 196-219; BROWN, *Juan XIII-XXI*, 1478; CASTRO SÁNCHEZ, *Juan*, 485; BEUTLER, *Juan*, 476-477).

⁴³ Dice Tomás: “*ἐὰν μὴ ἴδω...*” (20,25); el “*ver*” y el “*comprender*” van implícitos en el empleo del verbo ὁράω (Cf. *Supra*, nota 24).

noía a sí mismo como siervo y criatura suya. Esta confesión es la culminación del resto de reconocimientos manifestados en el EvJn acerca de la persona de Jesús, el Verbo de Dios hecho hombre (Cf. 1,1.14).⁴⁴

La visión del Resucitado condujo a la fe a Tomás, pero Jesús pronunció una bendición para quienes *creyeran* en Él “*sin haberle visto*” (20,29). Subrayaba, por lo tanto, la necesidad de la fe en Él para acceder a la bienaventuranza. Ahora bien, aunque ya “no sea visto” tras su glorificación, esa *bienaventuranza* (maka,rioj), asociada al testimonio de los apóstoles, *sólo será posible si el Resucitado está verdaderamente presente en medio de ellos* (20,21; Cf. He 1,8) tal y como su mismo Espíritu confirmará: «*Cuando venga el Paráclito, que os enviaré desde el Padre, el Espíritu de la verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí; y también vosotros daréis testimonio, porque desde el principio estáis conmigo*» (Cf. 15,26-27).

Por otra parte, el plural “*bienaventurados*” (μακάριοι) deja abierto el testimonio evangélico (Cf. 20,23) y con ello el acceso a la felicidad en Cristo-Jesús hasta el final de los tiempos (Cf. 20,29) y, en consecuencia, también queda abierto el acceso, para todo “aquel que crea”, al perdón de los pecados, a la paz y a la alegría que, en el Espíritu, proceden del Resucitado.⁴⁵

Por lo tanto, si la incredulidad atenazaba a Tomás en un primer momento, su confesión posterior (Cf. 20,28) manifestó *su apertura a la fe* y, consecuentemente, a la remisión de sus pecados en Cristo resucitado, al don del Espíritu Santo y a la comunión con el Señor que es fuente de “*bienaventuranza*” («μακάριοι οἱ μη ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες», 20,29), de la que la alegría y la paz forman parte. Por consiguiente, tanto al que “*vio*” («ἑώρακάς με») y *creyó* en Jesús resucitado, como a los que “*no le verán*” («οἱ μη ἰδόντες»), *pero creerán en Él*, se les promete, en virtud de la fe, la bienaventuranza.⁴⁶

⁴⁴ Cf. BROWN, *Juan XIII-XXI*, 1490; W. HENDRIKSEN, *New Testament Commentary Exposition of the Gospel According to John* Two volumes complete in one, Grand Rapids, MI, 2007, 465.

⁴⁵ Ya en 20,8, la fe del discípulo amado se asociaba a un “*ver*” (εἶδεν), aunque en realidad no vio al Resucitado, sino “*señales*” que apuntaban a su resurrección (Cf. *Supra*, I. La presencia del Resucitado en Jn 20,1-18). El discípulo-amado “*vio y creyó*”, pero *se unió a la bienaventuranza de los que creen sin haber visto a Jesús resucitado* (20,29). Tanto el uno (el discípulo amado) como los otros (“los que no verán al Resucitado”) “*ven*” *signos de la presencia del Resucitado* y, movidos por el testimonio eficaz del Espíritu Santo en sus corazones (Cf. Rm 5,5; 8,16), se unen a Cristo mediante la fe.

⁴⁶ Cf. BROWN, *Juan XIII-XXI*, 1494.

De hecho, también la otra bienaventuranza que aparece en este evangelio se vincula al envío⁴⁷ (13,16-17) y *reclama la presencia de Jesús* en medio de los suyos: *el enviado es capaz de amar como ama Jesús, su Señor, que es quien le envía*. Y ama poniéndose al servicio del hermano, a “sus pies”, hasta la entrega de la propia vida (como en el lavatorio lo expresa simbólicamente Jesús, Cf. 13,1-20). Además, afirma el Señor que quien acoge al que Él envía, le acoge en realidad a Él y en Él acoge también al Padre que es el origen de todo envío (13,20). La bienaventuranza, por tanto, se recibe porque *Jesús se hace presente* en (y a través de) aquel que es acogido como enviado suyo.⁴⁸

Podemos decir, por lo tanto, que así como María Magdalena fue conducida a la fe y “cambió” su llanto en alegría, y seguidamente los discípulos y Tomás también creyeron y su miedo y tristeza e incredulidad fueron cambiados en valor, gozo y auténtica fe pascual, así sucederá a *quienes crean sin haber visto al Resucitado*: el testimonio de los discípulos y el testimonio interior del Espíritu les ligará y unirá a Jesús, a su presencia invisible pero real, a su victoria y a las consecuencias de ésta que, como paz, alegría y perdón, ya alcanzan en esta existencia terrena al creyente cristiano.

CONCLUSIÓN

Como hemos visto, el texto evangélico estudiado de Jn 20,19-29 no da por supuesta *la presencia de Jesús resucitado en medio de los suyos*, como si ésta fuera una realidad a la que los discípulos⁴⁹ llegan de modo natural y por sus propias capacidades y medios. Dejados a

⁴⁷ Cf. R. VIGNOLO, *Il Quarto Vangelo in due parole. In margine ai macarismi giovannei (Gv 13,17; 20,29)*, en A. PASSONI DELL'ACQUA (ed.), *Il vostro frutto rimanga (Gv 16,16)* FS G. Ghiberti, SRivBib 46, Bologna, 2005, 119-132. Tanto en 13,17 como en 20,29, hay una promesa divina de felicidad para un determinado comportamiento humano, bien por hacer lo que Jesús manda o bien por creer en el anuncio evangélico de los enviados al encontrarse con el Señor creyendo en el kerigma pascual y, por tanto, en su misma palabra.

⁴⁸ Jesús preparó para que le anunciaran a los discípulos que habían creído en Él (los discursos de la Última Cena tienen ese propósito [13-17]). El mismo evangelio escrito es un medio empleado por “los enviados de Jesús” para anunciarle, de ahí que su finalidad fundamental sea la de conducir a la fe en Jesús, el Cristo y el Hijo de Dios (20,31) y, por tanto, a que se participe de la bienaventuranza que en Él se recibe (Cf. KRUSE, *Giovanni*, 21-24).

⁴⁹ En Jn 20,1-31 no se habla de los Doce sino de “discípulos” (μαθηταί; Cf. 20,10. 18.19.20.25.30), dejando de este modo abierta la experiencia del Resucitado a los creyentes pospascuales (Cf. ZUMSTEIN, *Juan 13-21*, 359 nota 63).

sus propias fuerzas, los discípulos tan sólo *experimentaban la ausencia de Jesús*, a modo de una cadena doblemente reforzada: (a) *Respecto al exterior*, al mundo, *se aislaban y defendían* cerrando las puertas del lugar en que se encontraban⁵⁰; (b) *Respecto al interior*, personal y comunitariamente, *se sentían aplastados anímicamente y sin esperanza por causa del miedo* (20,19; Cf. 14,1-2). En los discípulos prevalecía, por tanto, la incredulidad en vez de la fe, de ahí que la fe incipiente del discípulo amado y el testimonio y anuncio pascual de la Magdalena no fueran tampoco eficaces para sacarlos de su tristeza y cerrazón (Cf. 20,8.18).

Fue el mismo Resucitado el que — como testimonia el evangelio — *manifestó su presencia y aseguró con ella a los discípulos que vivía “en medio de ellos”* (10,19-20.26) y que les hacía partícipes de su misma misión, de su misma vida (en el don del Espíritu Santo) y de su propio poder para perdonar los pecados (20,21-23). Jesucristo resucitado les proporcionó, en efecto, lo que el mundo (representado por los judíos), la carne (simbolizada en el miedo y las puertas cerradas) y el demonio (mostrado en la incredulidad) suprimían (Cf. 16,9), es decir, *les daba la genuina alegría, la verdadera paz y el perdón, y les conducía así a la confianza en Él y a la fe pascual*. Jesús resucitado les hacía partícipes, en definitiva, de la misma vida y amor que Él gozaba con el Padre (Cf. 20,17).

Como hemos visto, *todos estos dones, que proceden única y exclusivamente de Jesús resucitado, se vinculan y reclaman entre sí*. Es el Resucitado quien les da *su paz* (20,19.21.26) porque, como ratifican sus llagas, ya ha alcanzado la meta (“la casa del Padre”, 13,1; 14,2) y — teniendo poder sobre todas las cosas porque es uno con el Padre (3,35; 10,30; 13,3; 17,2; Cf. Mt 28,18) — mora ahora, en su humanidad glorificada, victorioso “*en medio de*” los discípulos. El inmenso y permanente amor de Jesús hacia ellos (Cf. 13,1; 20,20) le convierte en el fundamento y en la fuente de la paz y de la alegría del discípulo, de todo discípulo a lo largo de los siglos (20,19-21.26; Cf. 16,20-22; 17,20).

A la paz, liga Jesús el don de *la misión* (20,21), que sólo podrán realizar si se afirman igualmente *en su presencia como el Resucitado* y, por tanto, en la seguridad y confianza que únicamente Él les puede dar.⁵¹ Para esta misión, Jesús les provee del *Espíritu Santo* (Cf. 1,33;

⁵⁰ La reunión de los discípulos en “*un mismo lugar*” asumirá, en el don del Espíritu Santo que reciben del Resucitado, una *dimensión eclesial* (Cf. 20,19.22.26).

⁵¹ Jesús había preparado a los discípulos para el rechazo y el odio que iba a irrumpir en el mundo contra ellos (Cf. 15,18-20; 17,14), porque al participar en su misión también participarían en su mismo destino.

7,39; 20,22) y, por tanto, les hace partícipes de la vida nueva que no pasa y tiene en común con el Padre. Por medio del Espíritu, los discípulos conocerán y crecerán en la comprensión de quién es Jesús y de la obra que ha realizado (Cf. 14,26; 15,26-27) y se verán capacitados para dar testimonio de todo ello.

Además, como Jesús ha alcanzado su destino siendo “*el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo*” (1,29), envía a sus discípulos con *la plenitud del poder de perdonar o retener los pecados*.⁵² Con su obra, Jesús quiere alcanzar a toda la humanidad y salvarla porque es “el Salvador del mundo” (Cf. 4,42), pero los hombres, ya durante su ministerio, reaccionan de modo diverso ante su oferta. Para quienes lo acogían y creían en Él, era su Salvador, les remitía los pecados y les daba la comunión con Dios-Padre; pero a quienes no le acogían o rehusaban creer, les denunciaba su contumaz ceguera y pecado (Cf. 9,39-41; 15,22.24).⁵³ Enviados por el Resucitado, los discípulos deben continuar su misma obra, por eso perdonarán los pecados a quienes acojan su testimonio y “retendrán” el perdón a quien libremente lo rechace, como signo de una fuerte y definitiva llamada a una posible conversión (y todavía no como una condena inapelable). *El que cree y recibe el testimonio evangélico entrará a formar parte de la comunidad cristiana y gozará de la paz, la alegría y el perdón del Resucitado que mora en medio de ella*.

Juan escribe el evangelio precisamente “*para que se crea que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios y para que, creyendo, se tenga la vida en su nombre*” (20,31). La vida de Jesús resucitado y los dones a ella vinculados se comunican a los hombres por medio de la fe. Así se evidenció cuando Tomás, tras recibir, junto con los demás discípulos, el deseo de “*paz*” por parte del Resucitado (Cf. 20,26) y de ser interpelado por Él, abrió su corazón a una fe verdaderamente completa y le reconoció como “*Señor y Dios suyo*”.

La fe reclamada («*μη γίνου ἄπιστος ἀλλὰ πιστός*», 20,27) es, por lo tanto, el medio como el creyente estará permanentemente unido al Resucitado (que siempre está a su lado; Cf. Mt 28,16-20). La fe da

⁵² Comentando Jn 20,21-23 y considerando la expresión de carácter consecutivo: «*τοῦτο εἰπὼν*» (20,22; Cf. También en 20,20), afirma Xiberta que el envío, la efusión del Espíritu Santo y el poder para perdonar o retener los pecados no se unen simplemente por yuxtaposición, sino que «se unen con un propio e íntimo nexo consecutivo, de manera que la primera afirmación sea causa de la segunda y ésta, a su vez, causa de la tercera» (*Clavis Ecclesiae*, 19-20).

⁵³ Cf. K. STOCK, *La liturgia de la Palabra* Comentario a los Evangelios dominicales y festivos Ciclo C (Lucas), Madrid, 2006, 154.

acceso a su presencia y establece con Él — por ser la respuesta personal adecuada a Aquel que ha traspasado las limitaciones del tiempo y del espacio y se encuentra “en Dios” (“nuestro Dios”) — una unión íntima en espíritu y verdad (Cf. 4,24).

La fe se manifiesta como una realidad “*más preciosa que el oro*” porque une a Jesucristo y, en Él, a Dios. Por eso dirá el apóstol Pedro a los cristianos que, porque “*aman a Jesús y creen en Él sin haberlo visto*”, pueden gustar la bienaventuranza que Jesús dirigió a Tomás, ya que “*exultan de alegría indecible y gloriosa, mientras van alcanzando la meta de la fe, esto es, la salvación de las almas*” (Cf. 1Pe 1,3-9).

“*No ver*” al Resucitado no significa, por consiguiente, que no “*esté presente*”. De hecho, el Resucitado reveló, con sus visibles apariciones y con sus palabras, que estará siempre presente “*en medio de los discípulos*” aunque no le vean físicamente, que los escucha y conoce su situación y estado interior, que les acompaña y que es para ellos, en definitiva, el *Emmanuel*: “*Dios con nosotros*”, puesto que es “*el Verbo encarnado*” (Cf. 1,14) que jamás abandona a los suyos (Cf. 10,11.15). Los rasgos o efectos que, con gusto a “*bienaventuranza*”, experimentan los creyentes manifiestan claramente dicha presencia en medio de la comunidad eclesial a la que se incorporarán cuantos crean en el anuncio evangélico.

PATRISTIC REFERENCES:
*CLAVIS ECCLESIAE, DE ORDINE ABSOLUTIONIS
SACRAMENTALIS AD RECONCILIATIONEM CUM ECCLESIA*
OF BARTOLOMÉ MARIA XIBERTA

EDISON R.L. TINAMBUNAN, O.CARM.

1. INTRODUCTION

This article focuses on the patristic references in the *Clavis Ecclesiae, de Ordine Absolutionis Sacramentalis ad Reconciliationem cum Ecclesia* by Bartolomé M. Xiberta. The patristic references position is placed in the second part of that writing. The first part is the *Clavis Ecclesiae's* argument basis which refers to the Scripture about the absolution powers of the Sacraments and Reconciliation. This argument is then reinforced by the doctrine and ministry of the apostle. After these two references, follows the Patristic argument which is the topic discussion of this writing. Xiberta realizes that many Patristic writings about repentance have been used as academic sources, but only the main ones - not all of them are used. Xiberta, in addition, emphasizes the importance of Patristic teachings and also presents the heretical opinions that speak against the Sacrament of Penance. Xiberta attempts to find heretical ways to oppose the Sacrament of Penance and he concludes that in most cases this group employs two methods. The first method is by inducing a form of excommunication through absolution within the Sacrament of Penance. The second method is by declaring the Sacrament's absolution as the establishment of excommunication. For this heresy, both methods start at the same point, which is the positive law which includes clauses to punish and excommunicate sinners. Xiberta also shows that the dimension of Patristic teachings regarding the sacrament of penance is not only insufficient, but is also connected to the unity of the Church, not only materially, but also in its meaning and effects. For that purpose, Xiberta shows Patristic references chronologically and reinforces them with various Church documents.

2. THE CHURCH FATHERS BEFORE THE CALIXTUS DECREE

The concept of the thought of the early Church Fathers is that repentance which is given to the sinners within the Church is guaranteed salvation and therefore the role of the shepherd to fulfill his responsibilities is required to accept the repentant sinners back under the wings of the Church. The first thought was suggested by Clemens of Rome, who stated that those who straighten their crookedness and humble themselves their pride should be received by the shepherds of Christ to give them a truly bright hope.¹ Ignatius of Antioch stated that those who repent reunite with God and with Jesus Christ. Ignatius then emphasized the role of a bishop who realizes the unity with the Church.² That unity is portrayed as the resurrection of a person from death.³ Irenaeus who in his time fought arduously against heresy gave repentance the definition of returning to the Church.⁴ Repentance of the heretics and sinners should be received by the Church.⁵ Likewise, Hermes said that repentance is a return to the tower - that is the Church - which also means entrance into heaven.⁶ This doctrine is based on the ministry of the apostles, bishops, and teachers.⁷ Even in an even more impossible case such as infidelity by a spouse, should they repent and vow to live a better life, they shall be accepted back. The same attitude is shown by the Church by accepting any sinners who repent.⁸

Dionysius of Corinth indicates those who sin and are heresies are the true enemies of the Church, but through repentance, they re-establish brotherhood with the Church.⁹ On the other hand, Clemens of Alexandria emphasizes the role of the Church to help the repentant sinner by giving penance and inviting them to listen to sermons. This is one of how the Church shepherds.¹⁰ The reason is that God Himself takes away the sin of the people who repent and welcomes them back.¹¹ Even Ignatius of Antioch says that the Lord removes the

¹ CLEMENS, *Ep. Ad Cor.*, The 57.1-2.

² IGNATIUS ANTIOCHIAE, *Ep. Ad Phil.* 3,2; 8,1.

³ IGNATIUS ANTIOCHIAE, *Ep. Ecc. Lugd.*, 1,45.

⁴ IRENAEUS, *Haer.* 1,1,6,3.

⁵ IRENAEUS, *Haer.* 1,3,4,3.

⁶ HERMAS, *Vis.* 1, 1,6; 1,3,4; 2,4,1.

⁷ HERMAS, *Vis.* 3,5,1.

⁸ HERMAS, *Vis.* 4,1,4.

⁹ EUSEBIUS, *H. E.*, 4,23,6.

¹⁰ CLEMENS ALEXANDRIAE, *Quis Div. Salv.*, 42 (PG 9, 649).

¹¹ CLEMENS ALEXANDRIAE, *Quis Div. Salv.*, 39 (PG 9, 644).

transgressions of all sinners who repent.¹² When heresy grows in the early days of Christianity, Tertullian falls to the teachings of Marcionism: had he repented, the Church would have welcomed him back. This attitude has been shown by the shepherds of the period to those who repent from their heresy.¹³ God is unpretentious and compassionate, and priests take part in these duties and responsibilities as demonstrated by the Lord.¹⁴ This attitude should also be shown by the Church.

3. ORIGENES

Xiberta uses Origenes' ideas which give profound teachings about repentance.¹⁵ Xiberta concludes that the Lord is not a cruel God, for He is compassionate. To show that attitude, the first reference used by Xiberta from Origenes is that repentance from sin is returning to the Church through the duty of a shepherd. Origenes then said that through the shepherds of the Church, sinners who have distanced themselves from Christ may be reunited.¹⁶ Concerning that responsibility, the shepherd is like a doctor where people go to attain guidance and healing animation. Through transgressions, sinners separate themselves from the unity with the Church, but through repentance, God through his shepherds accepts them back with compassion. Therefore, the image of a shepherd is not that of a cruel judge, but instead one who sees the good wills of those who repent.¹⁷

From the thought of Origenes, according to Xiberta, three dimensions need to be considered. The first is that through transgressions, sinners set themselves apart from the Church. The second is, that there is a possibility for the sinner to be ousted from the Church. The third is that sinners' intent to repent ought to be welcomed so they are reunited with the Church. The means of the reunion of sinners with God is the forgiveness of sins as bestowed by the Church. The sinner is described as the Jerusalem that was made out of living stones (humans) who due to Satan falls into sin and is

¹² IGNATIUS ANTIOCHIAE, *Ep. Phil.*, 8,1.

¹³ EPIPHANIUS, *Haer.* 42,1 (PG XLI, 696).

¹⁴ CYPRIAN, *Ep.* 55,29.

¹⁵ Reference is on Origenes, XIBERTA, 32-36.

¹⁶ ORIGENES, *In Hom. In Iud.* 2,5 (PG 12, 961A).

¹⁷ ORIGENES, *In Hom. In Ier.* 12, 5; 13, 12.

cast out. Through repentance, there is no one sinner cast out of this city of Jerusalem, but everyone is reunited to it, namely the Church.¹⁸ A similar thing is also said by Origenes in Ezekiel's commentary that with repentance and humbleness to confess their sins, compassion is given and they are called back into the Church, thus they shall never again be outside of it.¹⁹

In the apology against Celsus, Origenes gives a very extreme overview of the consequences of sin which states that the sinner is like a person claimed by death and through repentance, he was raised from the dead. This distinguishes Christian from philosophers who do not have the purification to restore a way of life and perfect it.²⁰ This purification is related to the baptism is in itself also of purification. In this context, Origenes wishes to show that people who repent always have a place to be accepted in the Church.

4. CALIXTUS DECREE

In this section, Xiberta uses Calixtus' Decree which is then supplemented with the writings of Tertullian and Hippolitus regarding the teachings of the early Church for repentance. The three Church Fathers added a larger dimension to the Church's teachings on repentance.²¹

Calixtus uses the Scripture of Luke 15:11-32 on the Parable of the Lost Son. In that parable, God is depicted as the Father who welcomes back his son who has sinned and then repented. The Father received him joyfully back into His home. The home here is a representation of the Church where Christ is its good shepherd. This parable shows that God is merciful and does not want sinners to never return to him or them to die in a state of sin. The reason is that God is compassionate and ever-willing to reconcile with a sinner.²² Calixtus then adds a difference in perception between Catholic with Montanism heretics which was developed in his days. Montanism argues that repentance is not necessary, because the absolution of sin comes directly from God, so the confession too must be directed to him. This

¹⁸ ORIGENES, *Com. In Ier.* 36.

¹⁹ ORIGENES, *Hom in Ezch A* 10.1 (PG 13, 740).

²⁰ ORIGENES, *Contra Celsum* 1,3,5.

²¹ XIBERTA, 36-39.

²² CALIXTUS, *De Pud.*, 18,12; 2,1-2; 8,9; 7,10.

heresy even views penance and the practice of confession of sins are magical practices. On the contrary, Christianity argues against that doctrine by emphasizing the role of the Church that maintains the mercy of the Lord to every person to remain following his will.²³

To show God's mercy to the sinners who repent, Hippolytus likened it to Noah's ark that was filled with different types of animals, tame and wild, the latter then become domesticated inside of the ark.²⁴ The ark is a picture of the Church that receives with open arms all those who repent. Hippolytus then follows that line of thought by the philosophers that people are considered to be repentant because they have thought about what they have done.

In the days of Tertullian, in addition to the Montanism heresy, the number of Lapsis also grew. Due to the human factor, it is not uncommon for Christians to fall into both of these heresies. In such a situation, the Church has the responsibility to approach and convince them to repent before they pass away. The Church through Its shepherds seeks out and brings back the lost sheep.

5. THE FATHER OF THE WESTERN CHURCH IN A CONTROVERSY WITH THE LAPSIS

Cyprian is the first Church father cited by Xiberta in this section. Coincidentally, at the time of Cyprian, Lapsis grew very rapidly in addition to other forms of heresy. Therefore, the role of repentance becomes very loose and its background becomes problematic. For that Reason, Xiberta features a lot of writing by Cyprian.²⁵ The context that was emphasized by Xiberta is if a Lapsis repent, does the Church accept it? The context is expanded further by comparing a crook and a fornicator: What and how is the attitude of the Church? Xiberta started the use of Cyprian's thoughts by quoting his letter stating that in the house of the Father, the Lord and Christ accept all repentance, and so should the Church. The next course of action would be to let the Lord sort them himself.²⁶ This accepting attitude towards those who repent is then supported by other writings of Cyprian, such as the willingness of the Church to embrace the people who repent.²⁷ Are

²³ CALIXTUS, *De Pud.*, The 3.1-4.

²⁴ Gen. 7:1-24.

²⁵ XIBERTA, 39-50.

²⁶ CYPRIAN, *Ep.* 55,29.

²⁷ CYPRIAN, *Ep.* 2.

they given absolution? Cyprian argues that the Church's stance is very clear, namely to receive those who repent, no matter what their fault might have been, and the emphasis is putting on the intent to reconcile from the people who confess their sin to the Church and God. Here are some thoughts concerning the sacrament of penance according to the Cyprian. a) the Grace of reconciliation is understood in respect to the power to establish and to liberate;²⁸ b) the fruits of reconciliation with God is the presence of his mercy,²⁹ generosity, service to the Church, hopefulness,³⁰ peace, denial of complacency,³¹ and salvation;³² c) happy people are to be interpreted with the beginning of peace, expecting of salvation, union with the Church;³³ d) understanding of the martyrdom as the need to explain that what is required is peace through confession, and that martyrdom is not a substitute for confession of sin and baptism;³⁴ e) those who Lapsis, some priests believe to be incapable of being accepted back into the Church, but Cyprian believes that they deserve forgiveness for people who are not yet dead need of salvation;³⁵ f) to retain the decree of the council of Anthony, Cyprian says that peace should be given to those close to death as the sign of compassion and divine mercy so that the dying may obtain peace.³⁶

Xiberta intuites what Cyprian meant by saying that if peace is given to people who are close to death, they might be cured, but the most important thing is that the shepherd should become a father for the faithful and show that the God who inspirit the Church welcomes reconciliation. Thus, reconciliation with the Church guarantees salvation. Xiberta then concludes that the thoughts of Cyprian sometimes appear very severe, but in reality, he truly adopted the teachings of the Church, which can be seen here.

1) *Rej the opinion that must bishops grant absolution to Lapsis*

During baptism, a man is gifted with the Holy Spirit, and to those who repent only forgiveness and communion. The actual importance

²⁸ CYPRIAN, *Ep.* The 57.1.

²⁹ CYPRIAN, *Ep.* 68,1.

³⁰ CYPRIAN, *Ep.* The 57.1.

³¹ CYPRIAN, *Ep.* 55,28.

³² CYPRIAN, *Ep.* The 57.1.

³³ CYPRIAN, *Ep.* 43,6.

³⁴ CYPRIAN, *Ep.* 57,4.

³⁵ CYPRIAN, *Ep.* A 15.1-2.

³⁶ CYPRIAN, *Ep.* 55,13.

granted is not just so, but also the hope for salvation.³⁷ Cyprian very much rues those who Lapsis and did not seek indulgence.³⁸

In regards to the Lapsis who repent, they do not need to do so through a bishop, as they simply need to show an attitude of repentance and receive the Eucharist.³⁹ Should a Lapsis who repent entering a church, then they do not need to do so clandestinely, but just as other sinners who repent, they must seek confession before receiving the Eucharist. It is not necessary to delay for too long to receive the grace of repentance.

2) *Rejecting the opinion that some ecclesiastical sins cannot be forgiven*

This opinion appeared at a time when there is doubt about the validity of absolution which is based on the Words of the Lord Jesus Christ in John 20:23 that is interpreted as baptism is the only means to wash away sins. Cyprian then writes a letter with very clear teachings.⁴⁰ A creation of God cannot be greater than God; a servant could give forgiveness, even those who have sinned greatly against God. The Church forgives those who have opposed and sinned against God.⁴¹

3) *Only God takes away the sin*

In the writings of Cyprian, it is stated that people should not be fooled by the opinion of the Lapsis. God the merciful forgives those who sin and err. Therefore, a priest shall not deviate this love of the Lord with the power he has been granted. Priests should encourage them to pray to direct them towards repentance to the Lord who bestows forgiveness, clemency, healing, and cleansing of the soul.⁴²

At the time of the persecution, many people leave the Church because of various reasons, especially intimidation. However, their repentance and return to the Church is a grace. God gave forgiveness to them. The priests and bishops received them following the ecclesial procedures and forgiveness was granted to them by the Lord. Therefore, the more important thing to be implemented is the

³⁷ CYPRIAN, *Ep.* 66,5.

³⁸ CYPRIAN, *Ep.* A 17.3.

³⁹ CYPRIAN, *Ep.* 25,26.

⁴⁰ CYPRIAN, *Ep.* 69,2; 73,7.

⁴¹ CYPRIAN, *De Lapsis* 17.

⁴² CYPRIAN, *De Lapsis*, 17.

agreement that penitence is not a mere formality, but instead a new true Christian lifestyle.

The persecution was directed towards the Christians, but those who became its victims did not automatically become martyrs (certificate of martyrdom), but a martyr is a person who had truly defended and kept his faith at the cost of their lives and had lived an eminent Christian life. It does not mean every person in this period was a martyr, but it must be proven with their way of life. One of such ways is through repentance, wherein God does not delay in granting reconciliation and thus they may reunite with the Church.⁴³ Thus, the peace that comes from God is contained within the unity with the Church. This doctrine has not been altered by the Church even in the difficult situation under persecution.

Cyprian then rectified the meaning of the certificate of martyrdom which was rife at that time by saying that martyrdom is marked by repentance and penance.⁴⁴ Peace, as preached by the Lapsis, is not true peace, but indeed a false one. Priests and bishops should not give reconciliation before repentance is exercised.⁴⁵

Cyprian's thought about repentance is then summarized by Xiberta into three dimensions. The first is to amend the concept of forgiveness of sins to the bishop and priests in regards to the reconciliation which emphasizes the renewal and unity of the Church. The second is that formally, penance is the sacrament of repentance, the fruits of exculpation from God that must be delivered by the priests of this world. And lastly, he rejected the notion that justification and renewal of grace is God's predestination.

During the *sede vacante* after Flavianus' passing, the priests of Rome wrote a letter to Cyprian regarding repentance, and Cyprian's response may be seen here.⁴⁶

- a) Reconciliation of Lapsis into the Church is marked with a truce that is conferred by the Church by sincere repentance. Truce and communication by the Church is a blessing for those who repent.⁴⁷
- b) Ecclesiastical absolution is no mere social liberation, but rather it is truly a sacrament: forgiving the sinners, loving

⁴³ XIBERTA, 48-49.

⁴⁴ CYPRIAN, *Ep.*, 15,4.

⁴⁵ CYPRIAN, *De Lapsis* 64,1.

⁴⁶ CYPRIAN, *Ep.*, 30; 36.

⁴⁷ CYPRIAN, *Ep.*, 30,6.

- salvation, help at the end, healing, the highest gift of the kindness of Christ as he shed his blood and even die for us.⁴⁸
- c) Cyprian begged a priest in Rome to pray to God for the Lapsis so He bestows his compassion to awaken the divine love, reconciliation following the will of God so that communication might take place adequately, without conflict with the Gospel, thus not letting the certificate of martyrdom to be the bringer of reconciliation.⁴⁹
 - d) The priests should seek to fulfill the will of God, thus the enemy may not rejoice in our baseness and may not accuse penance as a kind of atrocity, as the Lord himself is an indulgence, as it is written, God forgives everyone who beseeches him.⁵⁰
 - e) Compassion is awarded through ministerial service so that those who take their penance understand what must be done and introspect on their actions.

Cornelius, in a letter to Fabius, a bishop of Antioch stated that he had to give clemency to one of the bishops' Novatianisme, as he had been providing communion to his followers.⁵¹ Concerning the same case, Cyprian has also done the same to Novatianisme because of the unity of the Church. Xiberta stated that it would be better for Cyprian along with the priests of Rome, and Cornelius to not limit the indulgence for the sake of unity with the Church, and to not doubt that God has conferred this as He is mercy.⁵²

6. THE FATHERS OF THE EASTERN CHURCH IN THE MIDDLE OF THE THIRD CENTURY

The first Father of the Church to be referenced is Dionysius of Alexandria who provided a theological dimension regarding absolution of sins as follows.

- a) Absolution is the sacrament and for said absolution, a penance is requested by the penitent and the Church is the one who confers it.

⁴⁸ CYPRIAN, *Ep.*, 30,3,8.

⁴⁹ CYPRIAN, *Ep.*, 36, 1-3.

⁵⁰ CYPRIAN, *Ep.*, 36, 7-8.

⁵¹ EUSEBIUS, *H. E.*, 6,43,10.

⁵² CYPRIAN, *Ep.*, Of 49.2.

- b) Canonical absolution means formal liberation from sins. Furthermore, penance is no mere formality, but instead is a gift to help the repentance of sinners, and to avoid its misuse.
- c) Absolution is important towards our fellow humans and the repairing of unity that has been broken by sin. In addition, absolution also provides nourishment that comes from God which cannot be seen. The ultimate judge is God and his inconceivable judgment confers grace through the Church. Dionysius wrote a letter to the bishop Fahius who made a few mistakes through repeated arguments, as with the martyrs, miracles, and forgiveness as follows.⁵³

As martyrdom based on Rev 2:4 became increasingly common in Alexandria, this spirit seemed to have become an accessory in Christ and the main means to unite with Christ in his kingdom. Therefore, martyrdom appeared to be the main goal instead of repentance and penance. Therefore, Dionysius asked the bishop to correct his teachings to emphasize the role of the mercy of God. Dionysius wrote this letter to Fahius who refused to reconcile those who had fallen to the wrong concept of martyrdom. The same situation also happened at the time of Cyprian and his friends. This way of thinking has to be eliminated and instead, emphasis must be put on the mercy of God which becomes his real accessory. Therefore, Dionysius asks Fahius to look back at the true meaning of martyrdom.

Another argument is contained in the reconciliation according to Serapion, which consists of a) a dying Lapsis, calling upon a priest to ask for absolution, b) sick priests being blocked by Lapsis. Dionysius stated: a) the dying should ask for absolution, b) the sacrament of absolution gives hope and encouragement in life, c) in certain situations, priests believe that eucharist is given directly into the mouth of an elderly, d) for these elders, God bestows numerous miracles: fulfillment of life, happiness, and the awareness to miracles experienced in private, e) receiving the eucharist is like taking an eternal vow which will grant the fullness of the spirit.

To close this section, Xiberta summarizes that many theologians and historians emphasized absolution and indulgence, but the eucharist is rarely ever discussed. Such an opinion is preferably ignored, because 1) our current situation is very different from that of the Fathers of the Church's, 2) Dionysius' retelling of Serapion's

⁵³ EUSEBIUS, *H.E.*, 6,42,5-6; 6,44,2-6.

reconciliation portrays the miraculous abandonment of Fabius' Novatianisme, 3) the reception of Eucharist is often regarded as a solution to the dead, 4) people could also be freed from sin through good deeds.⁵⁴

7. DIDASCALIA

The case of penance at the time of Cyprian differs from that of Didascalía's time, which emphasized the role of the bishop who was endowed with the authority to annul sin⁵⁵ as conferred to him through the holy ordination which is the extension of God's will (20,9; 33,3; 34,4). God Himself speaks through the bishop or other priests to the sinners, saying, "Your sins are forgiven, your faith has saved you, go in peace!" (20,9). Within the meaning of the remission of sins, the imposition of hands has the same value as baptism (41,2).

Didascalía is clearer testimony to the reconciliation between sinners and the Church than the previous ones as it also explains the process. A heavy sinner who had cut ties with the Church, sphere, and Christian community, has to follow a process to be admitted back into the Church and then through the imposition of hands (18,7; 41,2; 43,1), they are received back by the Church.

8. THE CANONICAL LITERATURE

Here are the canons of the Holy See. The first is Siricius – Himerio Tarraconensi that classifies the three types of the ministry of reconciliation, namely apostates, the sinners (who continuously fall to the same sin), and the hermits. If an apostate carries out a reconciliation, then forgiveness should be awarded. Meanwhile, those who often fall into the same sin, because there are no means to repent, need only to unite with the people through mere prayer and then be able to participate in the celebration of the Eucharist. Meanwhile, the hermits must weep for themselves to experience the mercy of God before they pass. Grace communion could help by functioning as an indulgence. Of the three cases, it seems that the grace of reconciliation and the Eucharist should be seen as one. Meanwhile, those who abuse

⁵⁴ EUSEBIUS, *H.E.*, 6,44,6.

⁵⁵ *Didascalía*, 18,1,2; 20,9; of 21.5.

the eucharist are categorized as sinners. Xiberta analyzes the role of the Eucharist in Sricius as self-discipline and also stressed the value of the sacrament.⁵⁶

Innocentius I gave a stronger correlation between repentance and the Eucharist.⁵⁷ He confirmed that a person who repents expects a reconciliation with the Eucharist that was not previously possible. Reunion with peace also leads to the reunion with the communion. Thus, reconciliation and the Eucharist are closely related and support each other. In addition, the reunion has two directions, namely, reconciliation and forgiveness. Meanwhile, the communion for the sick is the sacramental forgiveness of sins rejected by Novatians. Whereas the bottom line is that the eucharist, for those who repent, turns their destruction into a state of grace, as they come face to face with the Lord. Innocentius then added that through the Eucharist, the repentant is met with God who had been once far away due to sin. Then thanks to the Eucharist, the repentant is transformed from living a doomed life to a blessed one. Indeed, in the Eucharist, the people who repented may not receive absolution, but they receive it directly from God.⁵⁸

Leo the Great said that by reconciling, those who repent receiving grace, are led to a reunion with God, and no longer needed to be baptized.⁵⁹ The problem arose with the bishop Rusticus and Narbonensus who questioned the fate of those who repented and died before receiving communion. Leo replied that the issue is submitted to God who knows the hearts of everyone. We, the living cannot communicate with the dead, but the longing for communion anticipates the reunion with the Lord.⁶⁰ On the other hand, Theodorus Foroiulionus emphasized the difference between repentance and communion. Leo stated that the administration of communion and the imposition of hands is the bestowal of grace by the Church to those who repent. Communion is a grace given to those who repent through a conciliating priest. The remission of sins is the help against the danger of death for those who repent so that after their death, they can no longer receive it as they would while still alive.⁶¹ Therefore the

⁵⁶ SIRICIUS – HIMERIO TARRACONENSI, (PL 13,1131-1147).

⁵⁷ INNOCENTIUS I, *In Ep. Ad Exuperium Tholosanum*, (PL 20,495-502).

⁵⁸ INNOCENTIUS I, *In Ep. Ad Decentem*, (PL 20,551,ss). In a letter of Augustine to the Father the Council Catagine clearly indicates the function of absolution (PL 33,783).

⁵⁹ LEO MAGNUS, *Ep. Ad Nicetam Episcopum Auileiensem*, 159 (PL 54,1135-40).

⁶⁰ LEO MAGNUS, *Ep. Ad Rusticum Narbonensis*, 167 (PL 54,1205).

⁶¹ LEO MAGNUS, *Ep. Ad Theodosum Foroiuliensis*, 108 (PL 54,1013).

compassion of God is not only awarded during baptism but also through indulgence which is the medicine of eternal life. Thus, God is always present in human life through his servants in this world. On the other hand, the holy communion is the fruit of reconciliation both ecclesiastically and privately

To close this section, Xiberta adds documents to the ancient liturgy related to the remission of sins that had been used by the Church. The first place is the Constitution of the Apostolic in which the bishop prays for the catechumen and those who repent to God. The next place is the liturgy of the Gelasianus, namely the oldest liturgical books of Rome about repentance. In that prayer servants of the Church plead to God for those who repent for them to be worthy to be freed from sin.⁶² From this liturgical dimension, two things should be noted. 1) Repentance is a reconciliation between the man who repents and the Church, not a definite excommunication; those who repent are approached from a positive dimension following the discipline of the Church. Separation happens due to sins that overwhelm human life, and thus it needs to be restored. 2) In the development, historians argue that in truth the attitude of repentance is born from canonical indulgence that, in its journey, is always adapted to the circumstances.

9. THE TESTIMONY OF THE PATRISTIC PERIOD

In this section, Xiberta gives three references about the Fathers of the Church, namely Ambrosius, Hironimus, and Augustine. The first place is Ambrosius refers to the writings of Paulinus (*Vita* 24,37-38) in which the priest refused him to enter into the church to join with the people in the Eucharist. Ambrose stated that sin is removed with an attitude of repentance and absolution that is obtained by repentant people through the Church.⁶³ The ones who do not deserve to enter the church are those who aggressively reject repentance.⁶⁴ According to Xiberta, Ambrose stressed the role of repentance and receiving communion. This kind of attitude will never be rejected by the divine. Then Ambrose is quoted again by Xiberta to say that both freedom

⁶² MURATORI, *Liturgia Romana, vetus*, I,550ss.

⁶³ AMBROSIUS, *Ep. Ad Theodosium*, 51 (PL 16,1209-14).

⁶⁴ AMBROSIUS, *De Poenitentia* (PL 16,486).

and lawfulness are in the same situation. Thoughts such as these are actually against the principle of Novatians that emphasizes power and law. These Novatians opinions close the opportunity for reconciliation and unity in the sacrament. Whereas on the other hand, the sacrament of penance is indeed power in the sense of the Holy Spirit's presence within a priest. This power which is possessed by priests in the light of the Holy Spirit is accompanied by responsibilities (1 Cor 4:21). Therefore, if one has love in Christ, then they will carry out penance and communicate with God. Christ Himself had given his self for the life yet to come by humbling himself to death, and the Church, to continue Christ's example, gives indulgence of sins, and the Holy Eucharist that will bring us all to the next life. To complement his thoughts about the attitude of a repentant who is received back in the Church, Ambrose then cites the parable of the prodigal son (Luke 15:11-32). Xiberta then concludes that Novatians' principle is that the sacrament does not cleanse the soul from sin, and therefore the sinner is not worthy to receive the Body and Blood of Christ. In truth, however, the repentant sinners very much miss the Eucharist when they with sincerity walk into a church. This violence of Novatians is no more than their rejection of the divine feast. However, Ambrose said later that a priest should also not minimize their duty, and instead truly see the attitude of those who repent.

The second Church Father in this period is Hironimus who took dialogues with the Luciferians who criticized the Church receiving and respected the returning Arianism priests and gave them the sacrament of baptism. For Hironimus, no one may refuse those who have repented and returned to the Church. Heretics who repent, do not need to be baptized again, and so, the bishop of Arianism who repented, got back his responsibilities. Therefore, the sins of the people who returned to the Church are forgiven and they are reunited with the Church. In connection to this situation, Hironimus later said that a bishop would remain a member of the Church, even if he denies it before through heresy, luxury, and sin. Indeed, a father joyfully forgives his son, while his mother prays for the spiritual life of that repenting son. Priests and bishops should have known of this, as opposed to simply punishing them. In truth, a bishop or priest should listen to a repenting sinner, and he should know who is being constricted and attempt to free them. Of this opinion from Hironimus, Xiberta states that he does not immediately emphasize the authority of judgment in respect to the Grace. This is contrary to the priests of the Old Testament who cast out from the community those who sin, and even at times in the New Testament where the same treatment is

seen as said by Origenes.⁶⁵ However, Hironimus refurbishes that attitude by providing a new meaning to repentance by saying that the door of the Church is opened to any sinners who repent.⁶⁶

In the next section, Xiberta cites many writings of Augustine's who stated that indulgence of sin is the work and fruit of the Holy Spirit⁶⁷ in union with the Father and the Son. the Ecclesiological dimension is that indulgence in the Holy Spirit is granted by the Church scattered throughout the world. The fruit of repentance is reconciliation in the Holy Spirit between the repentant sinner with God, the Church, and the faithful.⁶⁸ On the opinion of Augustine, Xiberta then explained that to Augustine the spirit of indulgence is the reunion of the repentant sinner with the faithful. To open a relationship with the Holy Spirit is to also communicate with the Father and the Son and to unite with the Church. This unity is not by chance but is indeed the essence of forgiveness. In other words, Xiberta stated that one of the identities of the Church is the presence of the forgiveness of sins.⁶⁹ From the various writings of Augustine for the remission of sins, the following explanations can be given.

- 1) *Sermon 71* shows a very intimate collaboration between forgiveness and unity with the Church. The role of the Holy Spirit, therefore, becomes crucial; thus, it becomes a blasphemy for anyone to stubbornly refuse to repent and to receive indulgence until the end of their life.
- 2) This does not mean that the Church is the Holy Spirit, but that Holy Spirit is the source of the truth and the unity of the Church. Therefore, no one may say that the Holy Spirit is the origin of the justification of the Church. For Xiberta, this argument by Augustine is pure, as if one accepts the Holy Spirit, in this context they also bear fruit to unity and justification.
- 3) The church in the light of the Holy Spirit is also in union with the body of Christ.

⁶⁵ ORIGENES, *Hom. In Lev.* 14,3 (PG 12,556).

⁶⁶ HIRONIMUS, *Ad. Iovinianum* 1,8 (PL 23,231); *Com. In Os.* 12,10 (PL 25,928); *Com In Mich.* 4,10 (PL 23,1193).

⁶⁷ AUGUSTINUS, *Ep.* 185,49 (PL 33,814); *De Serm. Domini in Monte* 1,73 (PL 34,1266); *Tract. In Jo.*, 121,4 (PL 35,1958); *Serm.* 71,19 (PL 38,454); *Serm.* 99,9-10 (PL 38,600s.).

⁶⁸ AUGUSTINUS, *Ep.* 4,3 (PL 33,514).

⁶⁹ XIBERTA, 71.

In *Tractatus*,⁷⁰ Augustine left a comment about the resurrection of Lazarus in connection with the resurrection of sinners. Xiberta states that from the interpretation of Augustine, the absolution differs from repentance, unable to be equated as a part of the renewal of the souls of the repentant in the grace that sanctifies, but instead a process to avoid attachment to sin. The prevailing opinion is that repentance is often defined by a terrible punishment, inability to take part in the divinity of the Lord, even separation from the body of Christ in the Eucharist.⁷¹ Various considerations are as follows.

- 1) There are daily sins that are more often than not is not considered deadly, in addition, there are also mortal sins such as crimes that demand more than just penance. Even such a sin deserves to be excommunicated,⁷² to not take part in the Eucharist.⁷³
- 2) If the sinner is sentenced to excommunication, then they become akin to a pagan.⁷⁴
- 3) In connection to absolution: a,) The power of granting the repenting process is parallel to the power to bind, b) those who repent from heresy or schism at the same time reconciles with the Church and the world,⁷⁵ c) this is called the reconciliation of the altar,⁷⁶ the renewal of the desecrated body of Christ,⁷⁷ the granting of peace by the Church⁷⁸ with the brotherhood and the sincerity of the salvation of the earth.⁷⁹

Xiberta doubts the practice of universal penance in the thought of Augustine. The reason is that he did not only serve those with mortal sins once, and did not even punish them with excommunication but also by healing their soul.⁸⁰ In the end, Xiberta states that the reconciliation of sinners is in accordance with nature.⁸¹ But

⁷⁰ AUGUSTINUS, *Tract. In Jo.*, 49,24 (PL 35,1756s.).

⁷¹ XIBERTA, 73.

⁷² AUGUSTINUS, *Ep.* 265,7 (PL 33,1088).

⁷³ AUGUSTINUS, *Ep.* 153,15 (PL 33,659); *Serm.* 58,5 (PL 38,395); 352,8 (PL 39,1558).

⁷⁴ AUGUSTINUS, *Serm.* 56,12 (PL 38,382); 82,7 (38,505).

⁷⁵ AUGUSTINUS, *Serm.* 296, 12 (PG 38,1358).

⁷⁶ AUGUSTINUS, *Ep.* 153,7 (PG 33,655); 265,7 (PG 33,1088).

⁷⁷ AUGUSTINUS, *Serm.* 393 (PG 39,1714).

⁷⁸ AUGUSTINUS, *Ep.* 93,53 (PG 33,347).

⁷⁹ AUGUSTINUS, *Serm.* 82,7 (PG 38,1509).

⁸⁰ AUGUSTINUS, *De Fide et Oper.* 48 (PL 40,228); *Serm.* 82,10,11 (PL 38, 510s.); *De Correp. Et Gratia* 46 (PL 44,944).

⁸¹ XIBERTA 74.

on the other hand, there are three things to note regarding repentance.

- 1) The real reason why the unrepentant almost always run away is the lack of physical proof,⁸² fear for harsher punishment⁸³ and finally, fall to the schism.⁸⁴ The nature of humans, in general, is to choose their gain instead of speaking the truth which by nature always involves self-humbling through repentance. Therefore, the treatment of sinners depends on the policy of the shepherd. However, in truth, our nature is still the same, which is to distance ourselves from the altar of the Eucharist, to distance ourselves from the Sacrament, to distance ourselves from the unity of the Church.⁸⁵
- 2) Augustine seemed to emphasize the pastoral responsibility to help sinners from destruction, and for that purpose, the most effective way is through correction and communication. Therefore, the principles of justice were not applied to avoid isolating both sides.
- 3) Members who had been convicted by a bishop, if they desire reconciliation, then automatically will be granted a light penance as a starting point.

Xiberta closes the study of Augustine's thoughts by stating that it appears for Augustine that all who repent are the same in regards to reconciliation. The difference is the major or minor sanctions that they receive. Now Xiberta underlines the ecclesiastical characters regarding indulgence through two quotes. The first is that in doubt, those in danger of death should be baptized.⁸⁶ The second is that the teachings of the Kingdom of Christ are contained within the glorious Church, thus to sin is to separate oneself from the Church, and through repentance is reunited with said glory of the Church.⁸⁷

10. CONTROVERSY VERSUS NOVATIANS

Novatians reject the sacrament of penance and do not see it as a true part of Church service. For this heresy, sin does not deface

⁸² AUGUSTINUS, *De Vera Rel.* 10 (PL 34,127).

⁸³ AUGUSTINUS, *Serm* 17,3 (PG 38,125).

⁸⁴ AUGUSTINUS, *Tract. In Jo.*, 10,5 (PL 35,1469).

⁸⁵ AUGUSTINUS, *De Civ. Dei*, 21,25,4 (PL 41, 742).

⁸⁶ *De Cani. Adult.* 1,35 (PL 40, 470).

⁸⁷ AUGUSTINUS, *De Civ. Dei*, 20,9,2 (PL 41, 674).

anything or anyone. Here are some of the rejections of the Church Fathers to Novatians' opinions though they aren't systematic.

The first Church Father is Cyprian who opened his reaction to Novatians by stating that heresy always sees itself as right, even though it is not and that it follows false teaching.⁸⁸ The attitude of Novatians heresy closes the door of repentance, thus the servants of repentance and the Church feel pity for those who need God's mercy and reconciliation. This group does not give hope and peace to sinners and instead discards them to be consumed by Satan.⁸⁹ This manner of attitude is arrogant as they feel capable to act like God against the teachings of the apostles.⁹⁰ The nature of doctrines such as this deceives by promising brotherhood but then letting people die without receiving peace.⁹¹

Didascalia in regards to Novatians stated that we must not be contaminated by this group. They consist of those with no compassion, with a heart that does not feel the need to repent.⁹² Xiberta then takes a reference from the Scriptures as the basis of the Church which teaches that everyone should be aware of their sins (Deut. 24,16; Prov. 5:22; Eze. 14,12-14; 33:12-19, etc.).

Pacianus then quoted the testimony of Sympronianus, a Novatians, who stated that after baptism, repentance is still needed; that in the case of mortal or deadly sin, the Church could not give indulgence, let alone accept back those who sin.⁹³ Xiberta then states that Sympronianus' argument rules out the reconciliation of sinners with the Church through baptism. Therefore, Sympronianus denied that the Church is a people renewed by the Holy Spirit, also called the body of Christ, the holy place of God, the pillar of truth, the virgin most pure, the bride of Christ, born of the apostle (1 Cor 5:13). Xiberta then quotes the apology of Pacianus by stating that sinners and repentants are not staining to the Church, as through repentance they become clean.

From the aforementioned texts, the Fathers of the Church had refuted the teachings of Novatians and branded them to be avoided as they are contrary to the nature of repentance. In short, it may be stated that heresy intends to oppose the unity of the Church and to that end, deny and oppose the sacrament of penance.

⁸⁸ CYPRIAN, *Ep.*, 55,27.

⁸⁹ CYPRIAN, *Ep.*, 68,1.

⁹⁰ CYPRIAN, *Ep.*, 55,25.

⁹¹ CYPRIAN, *Ep.*, 55,28.

⁹² *Didascalia*, 2,14,3.

⁹³ PACIANUS, *Ep.*, 3,1 (PL 13,1063).

CONCLUSION

References to the Fathers of the Church are used by Xiberta in his writing chronologically and are grouped linguistically. The goal to be achieved is to collect the theological dimensions of the usage of the sacrament of penance in the periods of the Church Fathers. Therefore, we may not yet see the conclusions drawn by Xiberta. These references to the Church Fathers would be more visibly seen in their relation to the entirety of Xiberta's book. In addition, Xiberta emphasizes historicity, the services, and problematic pastoral practices of the sacrament of penance which was commonly faced by the Church Fathers through the existence of heresy. The discussion of this section also seems to be inconclusive, as it only emphasizes the opinions of the Church Fathers regarding a variety of thoughts. The train of thought which may be taken is that repentance is reconciliation between the sinners and God, the Church, and their fellow humans and is always included in the unity with the eucharist.

Library Source

Augustinus

- De Cani. Adult.* 1,35 (PL 40, 470).
- De Civitate Dei* (PL 41).
- De Correp. Et Gratia* 46 (PL 44,944).
- De Fide et Opera* (PL 40).
- De Sermone Domini in Monte* (PL 34).
- De Vera Religione* (PL 34).
- Epistula* 4 (PL 33).
- Epistula* 93 (PG 33).
- Epistula* 153 (PL 33)
- Epistula* 185 (PL 33).
- Epistula* 265 (PL 33).
- Sermone* 17 (PG 38,125).
- Sermone* 56 (PL 38).
- Sermone* 58 (PL 38,395).
- Sermone* 71 (PL 38).
- Sermone* 82 (PG 38).
- Sermone* 99 (PL 38).
- Sermone* 296 (PG 38).
- Sermone* 352 (PL 39).
- Sermone* 393 (PG 39,1714).
- Tractatus in Iohanne* (PL 35).

Ambrosius*De Poenitentia* (PL 16).*Epistula ad Theodosium* (PL 16).**Clemens Alexandriae***Quis Dives Salvetur* (CGS 17).**Cyprian***Epistula* (CSEL 3,2).*De Lapsis* (CSEL 3,1).**Epiphanius***Haereses* (PG 41).**Eusebius***Historia Ecclesiae* (PG 20).**Hermas***De Visione* (GCS 48).**Hironimus***Ad Iovinianum* (PL 23).*Vita Pauli* (PL 23).*Commentarium in Micha* (PL 23).*Commentarium in Ossea* (PL 25).**Ignasius Antiochiae***Epistula ad Philadelphiam* (SCh 10).*Epistula ad Decentem* (PL 20).**Ireneus***Haereses*, (SCh 34).**Leo Magnus***Epistula ad Nicetam Episcopum Auileiensem*, 159 (PL 54).*Ep Epistula Rusticum Narbonensis*, 167 (PL 54).*Ep Epistula Theodosum Foroiuliensis*, 108 (PL 54).**Origenes***Homilia in Levitico* 14 (GCS 29).*Homilia in Ieremia* (SCh 87).*Hom in Ezechiele* (PG 13).*Contra Celsum* (GCS 2-3).**Pacianus***Epistula* (PL 13).**Siricius***Himerio Tarraconensi* (PL 13).

THE PNEUMATOLOGICAL DIMENSION OF XIBERTA'S
CLAVIS ECCLESIAE

PATRICK MULLINS, O.CARM.

The opening paragraph of the *Prooemium*, or Introduction, of Bartomé Fanti Xiberta O.Carm.'s 1922 Doctoral thesis, *Clavis Ecclesiae*, begins with the statement that 'The Sacrament of Penance is medicine by which the Baptised are healed from the disease of sins,' which is followed by the following quotation of St Thomas Aquinas O.P.:

Concerning which thing, that somebody should be completely cured from a bodily disease, however, it was necessary that the person concerned be liberated from all the injuries she/he incurred by means of the disease; and, in this way, the spiritual cure of Penance was not completed unless the person is raised up from all the losses into which he/she was brought by means of the sin.¹

Xiberta comments, 'From which all Catholics agree with [Jean] Morin, the one saying:

The proper and innate effect of the priestly absolution in the soul is a new assistance of the Holy Spirit, by whose work it is then justified, the guilt of the sin is taken away, its chains are broken, and a true and real remission of sins is granted ... That if, perhaps, on account of the eagerness of the piety, the divine absolution comes before the priestly [absolution], then the priestly [absolution] confirms the divine [absolution] in our soul, and it excites the more ample grace of the Holy Spirit, and it provides a much more joyous crop of fruits coming out of that thing.²

¹ See ST. THOMAS AQUINAS O.P., *Summa Contra Gentiles*, book 4, c. 72, n. 3.

² See JEAN MORIN C. ORAT., *Commentarius Historicus De Disciplina in Administratione Sacramenti Poenitentiae Tredecim Primis Seculis in Ecclesia Occidentali, Et Huc Usque in Orientali Observata*, in *Decem Libros Distinctus*, Paris, G. Meturas, 1651, l. 8, c. 2, 1-2.

The *Prooemium*, or Introduction, concludes with the formal statement of the thesis Xiberta proposes to defend, 'Reconciliation with the Church is the *'res et sacramentum'* of the Sacrament of Penance.' In his introduction to the 1974 edition of the Xiberta's *Clavis Ecclesiae*,³ Josep Perarnau i Espelt quotes a text in which Xiberta himself had indicated what he intended by the Latin term, *'res et sacramentum,'* literally, that which is half way between the intended grace (*res*) that is the intended fruit of the Sacrament and the visible rite by which that Sacrament (*sacramentum*) is celebrated, when he described his doctoral thesis as defending:

... this basic proposition: the primary action of the sacrament of penance (*res et sacramentum*) is reconciliation with the Church, granted in its name by its ministers: this ecclesial reconciliation granting a title that is exigent of inner grace. The thesis referred directly to the Sacrament of Penance, but it was obvious that the result was to be extended to all the Sacraments.⁴

The Latin Scholastic term, *res et sacramentum*, refers, as such, to the reality that is brought about by the actual celebration of a Sacrament (*sacramentum*), and which is, also, and without delay, the cause of the achievement of the ultimate purpose of that Sacrament (*res*). It is, in other words, the causally (but not temporally) intermediate effect that mediates the ultimately desired effect of the Sacrament in question. In the case of the Sacrament of Penance, the ultimate purpose or effect (*res*) is the remission of post-Baptismal sin and Xiberta's thesis is that the reality which is brought about by the actual celebration of the Sacrament is 'reconciliation with the Church, granted in its name by its ministers', which is the cause of the remission of that sin. The personal impact on the penitent of the absolution in the celebration of the Sacrament of Penance has an ecclesial dimension and, as the quotation from Jean Morin points out,

³ See JOSEP PERARNAU, ed. *Bartolomé M. Xiberta: Clavis Ecclesiae De Ordine Absolutionis Sacramentalis Ad Reconciliationem Cum Ecclesia*, Barcellona, Apud Sectionem Sancti Paciani, 1974, 1-10.

⁴ Així, sota el patronatge del pare La Taille sortí la tesi doctoral, que defensava aquesta proposició bàsica: l'acció primària del sacrament de la penitència (*res et sacramentum*) és la reconciliació amb l'Església atorgada en nom d'ella pels seus ministres: aquesta reconciliació eclesial esdevé el títol exigitiu de la gràcia interna. La tesi es referia directament al sacrament de la penitència, però era obvi estendre el resultat a tots els sacraments. See BARTHOLOMÉ MARÍA XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *El redescobrimient de L'Església, tasca de la teologia actual*, in *Criterion* 15 (El Concili vinent) (1962), 56; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 2.

Xiberta took for granted that the 'proper and innate effect of the priestly absolution in the soul is a new assistance of the Holy Spirit.'

In order to clarify the Pneumatological implications of Xiberta's thesis, we will begin by tracing how both he himself, and his sources, understood the role of the Holy Spirit in bringing about reconciliation with the Church in his outline of what Scripture, Tradition and the Scholastic Doctors have to say concerning that topic. We will then investigate how *Clavis Ecclesiae* links the role of the Spirit in the Sacrament of Penance with the Church as the Body of Christ, taking note, also, of the relatively minor role played by other Scriptural metaphors associated with the Church. Under the heading of 'Contextual Evaluation,' we will discuss the significance the Pneumatological dimension of Xiberta's thesis in the light of the theological synthesis on the significance of Pentecost for the Church that emerged during the Second Vatican Council.

1. PROOFS FROM SCRIPTURE AND THE HOLY SPIRIT.

In the first section of the dissertation, which is devoted to proofs from Sacred Scripture, Xiberta begins by defending his proposed thesis in the light of the way the power of the keys (binding and loosing) is given:⁵

The sacramental power is either promised or conferred by the act in John 20:21-23; Matthew 16:18-19; 18:17-18.

I am presuming that, in these texts, a determined discourse is made concerning the sacramental power of needing to remit or retain sins; for the Council of Trent (session 14, chapter 1, and canon 3) defined [it] concerning John 20: ...

The editor's third endnote, which was attached at this point, included, among other things, the following:⁶

Session 14, chapter 1: 'But the Lord instituted the sacrament of penance at that particular moment when, after his resurrection from the dead, he breathed on his disciples, saying: *Receive the holy Spirit; if you forgive the*

⁵ See BARTHOLOMÉ MARÍA XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae De Ordine Absolutionis Sacramentalis Ad Reconciliationem Cum Ecclesia*, Rome, Apud Collegium S. Alberti, 1922, 13; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 20.

⁶ See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 97; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 93.

sins of any, they are forgiven; if you retain the sins of any, they are retained [Jn 20:22-23]. The universal consent of the fathers has always understood that by this remarkable act and by those clear words the power to forgive and retain sins, and so to reconcile those who had fallen after baptism, was communicated to the apostles and to their lawful successors; and the catholic church with sound reason denounced and condemned the Novatians as heretics when they obstinately denied the power to forgive.⁷ Consequently this holy council, approving and accepting the literal and true meaning of those words of the Lord, condemns the fraudulent interpretation of those who, opposing the institution of this sacrament, falsely twist the words to mean the power of preaching the word of God and of proclaiming the gospel of Christ.⁸

Canon 3: 'If a'nyone says that those words of the Lord and Saviour, *Receive the holy Spirit; if you forgive the sins of any, they are forgiven; if you retain the sins of any, they are retained* [Jn 20:22-23], are not to be understood to refer to the power of forgiving and retaining sins in the sacrament of penance, as the catholic church has always from the beginning understood them; but in opposition to the institution of this sacrament, twists their meaning to authority to preach the gospel: let him be anathema.'⁹

Concerning John 20:21-23, Xiberta highlights the causal connection between the three elements involved, (1) the disciples being sent just as Jesus had, himself, been sent by the Father, (2) Jesus breathing on them and saying to them, 'Receive the Holy Spirit,' and (3) Jesus saying to them that if they forgive or retain the sins of any, they are forgiven or retained:

For the movement of the discourses is constituted in this way: Jesus Christ first constituted the Apostles his vicars for the Church needing to be built up, preserved, ruled, (almost as in Mt. 28:19 and Mk 16:15); then he breathes over them, conferring the gift of the Holy Spirit; finally he shows the power and excellence of the judgements having been brought forth by the same ones; the obvious sense, therefore, is, indeed, that the gift of the Holy Spirit was given on account of the mission; the gift having been bestowed, however, they, by its power, are capable of such judgements; in the case of the last portion,¹⁰ accordingly, the Apostles

⁷ EUSEBIUS, *Hist. eccl. (Ecclesiastical History)*, VI 43, 1-6 (GCS II/2, 612 ff.).

⁸ See NORMAN P. TANNER S.J., ed. *Decrees of the Ecumenical Councils*, 2 vols., London, Sheed and Ward, 1990, 2:703-04.

⁹ See *ibid.*, 2:711-12.

¹⁰ In the context, this refers to John 20:23, Jesus saying to them that if they forgive or retain the sins of any, they are forgiven or retained.

are taken under the same formal reason from which, in the previous portion,¹¹ they were designated.¹²

Further down, when he is outlining the parallel references in the Synoptic Gospels to the remission of sins needing to be distributed by human beings, Xiberta notes that the parallel with John 20:23, 'If you forgive the sins of any, they are forgiven them,' is closer in Matthew 6:14, 'For if you forgive others their trespasses, your heavenly Father will also forgive you,' and he comments:

The reason for the diversity is readily available; in Matthew, the Apostles were remitting sins as simple disciples, the title, on that account, turning the mercy of God round [towards others], was a meritorious work that is closely linked to the one forgiving; in John, however, the title that is exigent of grace passes over to the sinner to whom the Apostles grant it, on account of which the remission is an act of authority. To institute this equality is, consequently, permitted: The foremost effect of the remission expressed with respect to the faithful in the assertion of Matthew is the same as the foremost effect of the remission with respect to the Church in the assertion of John; in Matthew, however, ἀφιέναι brings about the renewal of peace and friendship of the one having been offended towards the offender; in a similar manner, consequently, in John, it brings about admitting the penitent one to the peace of the Church. St Augustine¹³ wonderfully hands down our conclusion in a few words: 'The love of the Church, which is poured out in our hearts by means of the Holy Spirit, remits the sins of those sharing [in its love]; of those who are not its sharers, however, it retains [them].'¹⁴

In the section on proofs from Scripture, the power to forgive sins is presented, as in John 20:22-23, as being the consequence of Christ breathing on his disciples and explicitly giving them that power by saying, 'Receive the holy Spirit ...'. Xiberta's interpretation of that event as the 'conferring of the gift of the Holy Spirit' might be interpreted as

¹¹ In the context, this refers to John 20:21, the Holy Spirit being given on account of the Apostles' mission to be the vicars of Jesus for the Church needing to be built up, preserved, ruled.

¹² See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 14; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 20.

¹³ See ST. AUGUSTINE OF HIPPO, *Tractates on the Gospel of John*, 121:4, in JACQUES-PAUL MIGNE, ed. *Patrologia Latina*, 221 vols., Paris, J.-P. Migne, 1844-64, 35:1958.

¹⁴ See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 16-17; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 22.

highlighting the personal involvement of the Holy Spirit as the One who gives the assistance or the gift. Xiberta's quotation from Augustine on sins being remitted by 'the love of the Church ... poured out in our hearts by means of the Holy Spirit,' noting that sins are retained when the individual concerned does not share in the love of the Church, suggests that the gift or assistance or grace involved is, specifically, 'the love of the Church,' the refusal of which being the obstacle that, in a particular case, might be the basis for refusing absolution.

2. PROOFS FROM TRADITION AND THE HOLY SPIRIT.

In the second section of the dissertation, which is devoted to proofs from Tradition, the third part is concerned with the controversy concerning the edict attributed by some to the early third-century Pope Callixtus I, which, in effect, granted absolution and admission to Holy Communion after appropriate penance to those who had committed adultery and fornication. Sidestepping the controversy concerning the true author of the edict, since it had no direct significance for the thesis being proposed, Xiberta discusses the opinion on the nature of penitential absolution, which Tertullian ironically attributes to Callixtus,¹⁵ as an example of a then-contemporary mindset.¹⁶

At length, Tertullian is the one bearing witness to the sacramentality [of the absolution] with just as many words, when he ironically ascribes these words to Callixtus: 'The apostate will regain both the former attire, the garment of the Holy Spirit, and, a second time, the ring, the seal of the [baptismal] bath, and Christ will again be glorified for that one, and he will recline on a couch with that one, concerning whom those having been undeservedly clothed are accustomed to be taken away by the torturers and thrown down into darkness, not to speak of having been stripped of their clothing.'¹⁷

Part four of the section on Tradition, on the Western Fathers in the controversy concerning the lapsed, included the following comment, introducing a quotation from St Cyprian of Carthage:¹⁸

¹⁵ See TERTULLIAN, *De pudentia*, 9, 9-11, in Migne, *PL*, 2:997-98.

¹⁶ See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 34 n. 1; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 36 n. 1.

¹⁷ See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 37; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 39.

¹⁸ See ST. CYPRIAN OF CARTHAGE, *Letter 57:4*, in Migne, *PL*, 3:884-85.

A new persecution approaching, he urges the companions that they should grant the necessary reconciliation so much to those being about to confess the faith:

lest anyone say: the one who accepts martyrdom is baptised in their own blood; the reconciliation by a bishop is not necessary for that one about to have the reconciliation of his glory ... how could it be that the one who, having been prepared for confession, or the previous reconciliation not having been received, is found to be suitable? Will that one have regained the Spirit of the Father, who, strengthening His servants, Himself speaks and is acknowledged in us?¹⁹

Commenting soon afterwards on the section on St Cyprian that included the last quotation, and introducing the first of his conclusions concerning that Saint, Xiberta writes:

It can be said that, in certain chapters, the aforesaid conclusions confirm the penitential teachings of the Holy Doctor in a negative manner. For us, they sometimes sound harder than the teachings of the Church but, if they are accepted in an undeviating manner, they are precisely consistent.

1° *He denies that the bishop or presbyter absolving confers the sanctifying grace.*

a) In Letter 66, 5 to Florentius Pupianus,²⁰ he reckons up the goods of the episcopal office: to the baptized he gives *Baptism and the grace of the Holy Spirit*; to the penitents, in truth, *only reconciliation and communion*. '... Lest so great a number of the faithful having been called under us be seen to be without hope of salvation and reconciliation, nor the new people of the believers having been judged not to have gained anything of Baptism and the grace of the Holy Spirit by means of us; lest, an examination of the judgement having been conceded by your authority, it would be dissolved, our reconciliation and communication having been given to so many from the lapsed and penitent.'²¹

Moving on to the second of his conclusions concerning St Cyprian (2° *He denies that the Church can remit any sins save, nevertheless, [the sins] of those the reconciliation was mitigating for the*

¹⁹ See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 39-40; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 41.

²⁰ See ST. CYPRIAN OF CARTHAGE, *Letter 66, 5*, in Migne, *PL*, 4:416.

²¹ See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 41; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 42.

guilty ones), Xiberta distinguishes between two dimensions of this question,

*Whether the Church can remit all the sins God wants to remit? Whether God would want to remit the gravest sins after a long penitence? More briefly, whether the power of the keys obtains relative universality; whether it also obtains absolute universality.*²²

Noting that the Fathers are unanimous in giving a positive answer to the first question, Xiberta refers, among others, to what Origen says in the tract concerning prayer, 28:8-10,²³

... the same celebrated place in which he most harshly reproves those who were daring to remit idolators, adulterers and fornicators, he affirms in plain words that, in the Church, the spiritual ones (those ones, certainly, who, led by the Holy Spirit, were working uprightly and they should, accordingly, be the norm of what needed to be done by the rest of the faithful) were remitting the sins that God might remit and retaining the incurable sins.²⁴

In part seven of the section on Tradition, which is concerned with the testimonies of the patristic age, Xiberta begins with the testimony of St Ambrose, noting that his two books concerning penitence distinguish the teaching of Catholics from that of the Novatians because, in the case of the latter, idolatry and murder cannot be forgiven:²⁵

They [the Novatians] proclaim a penitence, which they do not relax. They deny that it is proper that communion be restored to those ones who have lapsed by prevarication ... Equally, they asserted that he who is the cock [of the priests of Cybele], as they affirm of poultry, and that one who will have suffocated the father, need to be perpetually rejected from the heavenly mysteries.²⁶

²² See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 42, 45; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 43, 46.

²³ See ORIGEN, *Tractatus de oratione*, 28, 8-10, in PAUL KÖTSCHAU, *Origenes Werke, Zweiter Band, Buch V-VIII, Gegen Celsus; Die Schrift Vom Gebet*, Griechischen Christlichen Schriftsteller Der Ersten Drei Jahrhunderte, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1899, 380-81.

²⁴ See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 45; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 46.

²⁵ See ST. AMBROSE, *De penitentia*, 1, 1, 4-5, in Migne, *PL*, 16:466-67.

²⁶ See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 68; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 66.

A little further on, he introduces his quotation from St Ambrose²⁷ with the following comment:

The power of binding which the Novatians are said to claim in this place, indeed, is the power of sinners needing to be rejected from the heavenly mysteries and, for that reason, the correlative authority of needing to unbound can be nothing other than that of needing to recall the same penitents to the communion of the Sacraments. Nor is it something needing to be passed over that this power is sacramental, since it invokes the Holy Spirit having been conferred by the Priests in order that it would look to that [power]:

the one who cannot unbind the sin, therefore, does not have the Spirit of the Holy [Priestly] Office; the office of the Priest, in fact, is [an office] of the Holy Spirit, it is the right to the Holy Spirit, however, concerning faults needing to be unbound and bound.²⁸

Moving on to St Jerome, Xiberta sums up the distinction that was made between the reconciliation of lapsed laity and that of lapsed clergy in the phrase, "The faults being pardoned, then, for clerics, they are restored together with [their clerical] honour; for the laity, in truth, when they are admitted to the communion of the Sacraments, it is together with the rest of the rights of the faithful."²⁹ The quotation from St Jerome that follows included the following:³⁰

The Priest, as you might expect, offers his oblation on behalf of the laity, he places the hand on one having been placed under him, he invokes the return of the Holy Spirit, and, in this way, the one who had been handed over to Satan for the sake of the overthrow of the flesh, is made to be as an uninjured spirit, it having been publicly declared to the people in the prayer, he is restored to the altar, nor did he restore one member to health before all the members, at the same time, will have wept together.³¹

Xiberta's presentation of the testimony of St Augustine, which deals at some length with the role of the Holy Spirit in the remission of sins, begins as follows:

²⁷ See ST. AMBROSE, *De penitentia*, 1, 1, 8, in Migne, *PL*, 16:468-69.

²⁸ See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 68; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 66.

²⁹ See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 71; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 69.

³⁰ See ST. JEROME, *Altercatio Luciferiani et Orthodoxi*, 5, in Migne, *PL*, 23:159.

³¹ See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 71; Perarnau, *Clavis Ecclesiae*, 69.

That, for the holy Doctor, the remission of sins requires, and is the fruit of, the Holy Spirit is something familiar.³² Asking in Sermon 71, however, why the remission of sin is the fruit of the Holy Spirit rather than of the Father or of the Son, he hands down the reason:³³

On account of our [limited] comprehension ... authority (is made known to us in the case of the Father), nativity in the case of the Son, the community of Father and Son in the case of the Spirit, equality in the case of the three. By means of this thing which is common to the Father and to the Son, consequently, they wanted us to have communion both among ourselves and with them and to unite us into one by means of that gift which both have as one, that is, by means of the Holy Spirit, God and the gift of God. For in this we are reconciled with divinity, and we are delighted with it.

And, below, it follows on:³⁴

It is appropriate that sins, because they are not dissolved outside of the Church, are dissolved in the power of that Spirit by whom the Church is gathered into one ... On account of this fellowship, he came originally among those ones in that place; they spoke with the languages of all the peoples. Because, just as it is by means of languages that the fellowship of the human race is more closely linked, it was appropriate that, in that way, that fellowship of the children of God and the future [fellowship] of the members of Christ among all peoples be signified by means of the languages of all peoples; in order that, in whatever manner that one was then appearing, it had received the Holy Spirit, who was speaking with the languages of all peoples; in this way it now acknowledges that it received that Holy Spirit, who is held fast by the bond of the peace/reconciliation of the Church, who is poured out among all the peoples. From which, the Apostle [St Paul] says, 'Being eager to preserve the unity of the spirit in the bond of peace/reconciliation' [Eph. 4:3].

After a few things, he again adds:³⁵

For that reason, the remission of sins, by which the kingdom of the spirit having been divided in itself is overturned and driven out; for that reason, the fellowship of the unity of the Church of God, outside

³² See ST. AUGUSTINE OF HIPPO, *Eph.* 185, 49, *De serm. Domini in monte*, I, 73, *Tract. in Jo.*, 121, 4, *Serm.* 71, 19 and *Serm.* 99, 9, 10, in Migne, *PL*, 33:814, 34:1266, 35:958, 38:454, 600-601.

³³ See ST. AUGUSTINE OF HIPPO, *Sermones*, 71, 11, 18, in *ibid.*, 38:454.

³⁴ See ST. AUGUSTINE OF HIPPO, *Sermones*, 71, 17, 28, in *ibid.*, 38:460-61.

³⁵ See ST. AUGUSTINE OF HIPPO, *Sermones*, 71, 20, 33, in *ibid.*, 38:463.

of which the same remission of sin does not take place, that it is, so to speak, the proper work of the Holy Spirit ..., because the fellowship is, in a certain manner, the same Holy Spirit of the Father and of the Son.

Testimonies of this kind can be multiplied to a boundless extent. From the mind of St Augustine, therefore, both the remission of sins and the fellowship of the unity of the faithful are the work of one and the same gift of the Holy Spirit in such a way that, on account of the identity of origin, one cannot be without the other. On the contrary, if it is for that reason that the remission of sins is appropriated to the Holy Spirit, it is on that account, therefore, that it is appropriate that, by means of the same one, having communion among us and with God assuredly follows the remission of sins and the unity of the Church connects itself [to the remission of sins] by a causal linkage. On which account, it cannot be that the sacramental absolution, since it is the cause of the remission of sins, does not, of itself, bring about unity with the Church.³⁶

Out of certain sayings, nevertheless, someone could, perhaps, come to the conclusion that the places mentioned ask for nothing else except that the unity of the Church is the *absolutely necessary condition* of the remission of sins, because, *in reality*, only in the Church is the Holy Spirit, the origin of justification, conferred, on account of which heretics and schismatics must first return to the unity of the Church in order that they attain to the remission [of sins]; concerning the sinners who are, indeed, chaff, but not having been thrown outside the threshing floor; that which holds [them] back, in truth, is that their position in relation to the Church should be changed in some way; it would suffice if they will have wished to apply the remedies of penitence and of the power of the keys to themselves.

This interpretation can be seen to be plausible if some texts are considered separately; nevertheless, if I am not mistaken, it does not exhaust the grasp of the Augustinian teaching. Because,

1°. The context of Sermon 71, having been brought forward, requires, especially, the intimate mutual penetration of the remission [of sins] and of the unity of the Church, the goal of which sermon is to show that the blasphemy concerning the Holy Spirit is the hardness of the impenitent heart, by which someone refuses to accept the remission of sins up to the end of life.

³⁶ See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 73-74; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 71.

- 2°. He does not, in reality, say that the Church simply has the Holy Spirit, but, further, he teaches that the same Spirit who is the origin of justification is the cause of the unity of the Church, in such a way that nobody but the Holy Spirit could be the origin of the justification, from which, it being from that same [origin], he would be the cause of unity with the Church. We would concede, for the moment, that one who will have obtained the remission of sin could possess some unity to the Church; the argumentation of St Augustine then evades a pure and clear fallacy, for it anyone can have the Holy Spirit in that measure in which it would be the cause of unity alone, by the same right he will have been able to have him [the Spirit] in the measure that it would bring forth justification alone.
- 3°. With the same words, the Holy Doctor teaches this parity in the sermon having been brought forward, 71, 32.³⁷ 'But that one is not needing to be said to be in the Church, and to belong to that fellowship of the Spirit, who, with a false heart, with only a bodily mixing, is intermingled with the sheep of Christ.'

Let these things having been said be on behalf of the internal origin of the remission; now it is permitted to dig the same conclusion out of the extrinsic cause, i.e., the absolution, by needing to examine [its] nature.

Commenting on the circumstances of the resurrection of Lazarus in the Tract on John, 49, 24,³⁸ and transferring those things to the resurrection of sinners, he says:

He goes forward, and, as yet, he was bound up; as yet wrapped up; already, nevertheless, he goes forth. What does it indicate? When you are disdained, you are lying dead; and if you are disdained as much as I have said, you are lying having been buried; when you confess, you go forth. For what is it to go forward, if not to be disclosed just as for one needing to go forth from hidden things? But, in order that you might confess, God makes a loud sound by needing to cry out, that is, a great grace needing to be summoned. Since, therefore, the dead one, as yet bound up, had gone forth, confessing and, as yet, guilty, in order that his sins might be unbound, the Lord says this to the ministers, 'Unbind that one, and let him to go.' What is 'Unbind that one, and let him go'? The things you will unbind on earth, will be unbound in heaven.³⁹

³⁷ See ST. AUGUSTINE OF HIPPO, *Sermones*, 71, 19, 32, in Migne, *PL*, 38:462.

³⁸ See ST. AUGUSTINE OF HIPPO, *Tracts on the Gospel of John*, 49:24, in *ibid.*, 35:1956-57.

³⁹ See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 74-75; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 72.

In part eight of the section on Tradition, which is concerned with the controversy against the Novatians, who had denied that Penance was a Sacrament, Xiberta cites, among others, the testimony of the fourth century Bishop of Barcelona, St Pacian, as presented in his third letter, addressed to Sympronianus,⁴⁰ in which he notes that the tract concerning Novatian that Sympronianus had sent to him claimed that:

the heresy of the Novatians was embracing three propositions:
 'That it is not permitted to repent after Baptism; that the Church is not able to pardon a mortal sin; on the contrary, that [the Church] itself would perish from needing to receive sinners [who were sinning].'

Responding to an objection of Pacian, he [Sympronianus] adds:
 (There were martyrs in the catholic church) but the deniers [of the possibility of Penance] were lost from it [Penance] needing to be received.

Besides the general topics of those denying a post-baptismal remission, and an impetuous interpretation of the classic texts in favour of the power of the keys, the arguments of Sympronianus are just these: He assembles the praises for the purity of the immaculate Church:

The Church is the people renewed [reborn] 'out of water and the Holy Spirit' [see Jn 3:5], without the negation of the name of Christ, [the body of Christ], the 'temple' [1 Cor. 3:17] and 'the gift of God' [Acts 8:20], 'the pillar and stay of the truth' [1 Tim. 3:15], the holy virgin with the most chaste dispositions [see 2 Cor. 11:2], the Bride of Christ 'out of his bones and flesh' [Eph. 5:30], 'not having stain or wrinkle' [Eph. 5:27], preserving intact the rights of the Gospels.⁴¹

Xiberta concludes the digression or *excursus* at the end of the section on Tradition in the following way:⁴²

Let it be heard in what manner St Ambrose⁴³ adapts the parable of the prodigal son [see Lk 15:11-32] to the reconciled penitent:

As quickly as pardon is merited, in order that a father would run to meet the one coming and, as yet, placed at a distance, he should

⁴⁰ See ST PACIAN, *Letters 3, 1*, in Migne, *PL*, 13:1063.

⁴¹ See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 81; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 78.

⁴² See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 87; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 83.

⁴³ See ST AMBROSE, *De poenitentia*, 2, 13, 18, in Migne, *PL*, 16:521.

bestow a kiss, which is the sign of the sacred peace/reconciliation; he should order that the stole, which is the wedding garment, is brought forth, which, if someone will not have had, that one is excluded from the wedding banquet [see Mt. 22:1-10; Lk 14:16-24]; concerning his hand he should hand over a ring, which is the pledge of faith, and the seal of the Holy Spirit;⁴⁴ he should order footwear to be brought, for the Pasch of the Lord is about to be celebrated, the lamb is about to be eaten, a shelter against all the assaults of the spiritual beasts, and having the sole of the foot [against] the bites from serpents; he should order the bull-calf to be killed, because Christ our Pasch has been sacrificed [see 1 Cor. 5:7].

In the section on proofs from Tradition, the effect of the Priest invoking the return of the Holy Spirit in Sacramental absolution is presented in terms of reversing the injurious effects of sin by enabling the individual concerned to regain 'the Spirit of the Father' received in Christian initiation and to re-join the fellowship of those who have 'the garment of the Holy Spirit' and who are 'led by the Holy Spirit'. Recognising the remission of sins as involving all three divine Persons but being appropriated to the Holy Spirit in the sense that it is 'the fruit' and 'the proper work of the Holy Spirit,' who represents the community of the Father and Son, St Augustine describes sins as being 'dissolved in the power of the Spirit by whom the Church is gathered into one'.

3. APPROBATION BY THE SCHOLASTIC DOCTORS AND THE HOLY SPIRIT.

The third section of the dissertation is devoted to the approbation of the essential thesis by five Scholastic Doctors. It begins by outlining the positions of three thirteenth-century writers, the two Doctors of the Church, St Thomas Aquinas O.P. and St Bonaventure O.F.M., and the 'Solemn Doctor' of Philosophy, Henry of Ghent. The position of the fourteenth-century 'Resolute Doctor' of Philosophy and Theology, John Baconthorpe O.Carm., is then presented and this section concludes with an outline of the position of the early fifteenth-century work of another English Carmelite, Bl. Thomas Netter of Saffron

⁴⁴ The presumed reference would seem to be the significance of the rings exchanged by the couple during the celebration of the Sacrament of Matrimony, representing both the bond of mutual fidelity of bride and groom and the sealing of their union by the Sacrament's gift of help of the Sanctifying Spirit.

Walden, the 'Doctrinale of the antiquities of the Catholic Faith (*Antiquitatum fidei catholicae doctrinale*),' a defence of the teaching of the Church against the Wycliffites. There is no mention of the Holy Spirit in Xiberta's presentation of Aquinas, Bonaventure and Baconthorpe but, in his presentation of Netter, among other things, we read:⁴⁵

In chapter 147, 3, of Wyclif, reproaching the Church that it had instituted Confession for the subjugation and fallacious obedience of the people needing to be preserved, and for all secret things and the possessions of lay people needing to be sought out, the Blessed One of Walden rejects the calumny, and demonstrates the pure intention of the Church in the Sacraments needing to be conferred, saying,

The whole way of life of a Priest is the remission of sins, according to that thing [said] to Peter, 'rise Peter, raise up and eat' [Acts 10:13]. Rise Peter, concerning the inferior things; raise up sinners, by means of penitence, and eat, by means of the gathering together of the Sacraments, so that they would have the remission of sins. St Cornelius, and those who were his, now received the Spirit; there is, now, the conception of the graces and the remission of sins by God flowed into their hearts. But you yourself, transfer those ones, and the remission of sins, all over your inmost parts, so that they are incorporated into the fellowship of the Church. For here is the food and the refreshment of Priests, the faithful eating by means of the remissions of sins so that they are united to the Church⁴⁶

In this short section on the Holy Spirit in relation to the approbation by the Scholastic Doctors, we have seen that Netter's allegorical interpretation of 'rise Peter, raise up and eat' (Acts 10:13) and the recognition of the Gentile Cornelius and his family as being among Christ's disciples because of the outpouring of the Holy Spirit, is cited against Wycliffites who had denied the good intentions of the Church concerning the Sacrament of Penance.

Before proceeding to an outline of the Ecclesiology of *Clavis Ecclesiae*, we review, here, the nature of the pneumatology of Xiberta's thesis taken as a whole. In the opening section, the use of the

⁴⁵ See THOMAS NETTER O.CARM., *Thomae Waldensis Anglici Carmelitae Theologi Praestantissimi Doctrinalis Antiquitatum Fidei Ecclesiae Catholicae, Tomus Secundus*, Venice, Apud Iordanum Zilettum, 1571, 242v C.

⁴⁶ See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 94-95; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 90.

expressions, 'assistance' of the Holy Spirit and 'grace' of the Holy Spirit in the quotation from Morin that Xiberta cites, indicates that Catholic sacramental theology after Trent was Pneumatological in the sense that it mentioned the Holy Spirit and recognised his 'assistance' or 'grace' as being given by means of the Sacrament of Penance. Xiberta's use of the same phrase, 'assistance of the Holy Spirit,' suggests that Xiberta himself had adopted that perspective and that specifying more exactly the nature of the assistance or grace involved was an important dimension of his dissertation. In the section on proofs from Scripture, we have indicated that Xiberta may have wanted to highlight the personal engagement by the Spirit when he interpreted the references to Jesus breathing on the disciples and saying to them, 'Receive the holy Spirit,' in John 20:22-23 as 'conferring of the gift of the Holy Spirit'. We also suggested that Xiberta may have been clarifying the nature of the gift involved in his quotation from Augustine on sins being remitted by 'the love of the Church ... poured out in our hearts by means of the Holy Spirit'. In the section on proofs from Tradition, we noted that the fruit of the Priest invoking the return of the Holy Spirit in Sacramental absolution both enabled the individual concerned to re-join the fellowship of those who are 'led by the Holy Spirit' and, as a consequence, to have their sins 'dissolved in the power of the Spirit by whom the Church is gathered into one'. In the section on the approbation by the Scholastic Doctors, Netter's allegorical interpretation of 'rise Peter, raise up and eat' (Acts 10:13), and the parallel between the gift of the Church-assembling and sin-dissolving Spirit in sacramental absolution and the recognition of the 'unclean' Gentile, Cornelius, as being among Christ's disciples because of the outpouring of the Holy Spirit, suggest that the Church-assembling dimension of the Spirit's activity is intrinsic to the dissolving of sin by the same Spirit in the Sacrament of Penance. The sacramental theology of Xiberta's *Clavis Ecclesiae* is both Pneumatological and ecclesiological and, in the next section, we outline the ecclesiological dimension of the dissertation.

4. THE HOLY SPIRIT AND THE CHURCH AS THE BODY OF CHRIST.

In this section, we review, under similar headings, the various references to the Church as a Body and as the Body of Christ or its equivalent, in the different sections of the dissertation before considering the other Scriptural terms that are used to describe the Church.

The second part of the section on proofs from Tradition, which is devoted to Origen, begins as follows:

The teaching of Origen agrees completely with that which we have found in the Apostolic and quasi-Apostolic Fathers.⁴⁷ The same one also conceives the conversion of sinners as a turning back to the Church, and the places the office of the pastors in the ack of needing to receive them into the Church. In *Homily 2, 5*, on Judges,⁴⁸ in the explanation of the words of the Apostle [St Paul], 'I handed a person of this kind over to Satan,' he instituted a relation of opposition between the power of needing to bind and [the power of] needing to loose. He does not explicitly say in what the power of needing to loose would consist but it is plainly assumed out of the opposed power of needing to bind that are exercised 'when, by means of those who preside over the Church ... sinners are separated from the Body of Christ on account of their offences.'⁴⁹

If Origen recognised that the offences of sinners can separate us from the Church, the Body of Christ, St Leo the Great recognised that, whether in public or private Penance, it is reconciliation that brings the same Body of Christ together. In part six of the same section, which is devoted to the canonical literature, the section on Pope St Leo the Great includes the following:

And, in order that he would drive off all suspicion that he might not respect the sacramental power, he continues:

For which work, assuredly, the Saviour himself intervenes unceasingly lest he ever be absent from these things needing to be carried out, which he commits to his ministers, saying, 'Behold I myself am with you all the days, up to the consummation of the age'
...

The reconciliation of the Priest is necessary, in this way, so that 'If any of them on account of whom we beseech the Lord, whatever obstacle having been taken away, will have been deprived of the office of the present indulgence, and will have finished the temporal life that is the human condition, before he would come to the constituted remedies, the

⁴⁷ 'That which needed to be recited here, Callixtus and Tertullian, the testimonies of whom we will consider in the next article, I have caused to be moved, although, on that account, it is later, in time.'

⁴⁸ See JACQUES-PAUL MIGNE, ed. *Patrologia Graeca*, 161 vols. (Paris: J.-P. Migne, 1857-1866), 12:961A.

⁴⁹ See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 29; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 32.

flesh having been put off, he will not be able to obtain that which, remaining in the body, he did not receive.

In the previously mentioned Letter 167, the 19th investigation having been explained,⁵⁰ he teaches that the bringing together of the most sacred Body of Christ is the fruit of the reconciliation in both in the public and in the private penance.⁵¹

Not much further on in the same part and section, a prayer from the rite of reconciliation before death in the Gelasian Sacramentary presents the effect of reconciliation as reattaching a member to the unity of the Body of God's Church, when, addressing God, the prayer asks that:

By the completed remission, restore the member to the unity of the Body of your Church ... and admit [the same member] to the Sacrament of reconciliation. In order that, being penitent, having been softened by the long squalor [of the filthy mourning garments] of penitence, [s]he may merit to go in to the royal table from which [s]he had been thrown out. In order that, after the long hunger of travelling, [s]he may be satisfied from the holy Altars of God. In order that your member may be attached to the unity of the Body of the Church.⁵²

In the seventh part of the same section, which is concerned with the testimonies of the patristic age, St Ambrose is presented as regarding the example of the St Paul as challenging the position of the Novatians, who permitted no Penitence for those who were 'separated from the Body of Christ':⁵³

The example of the Apostle [St Paul], 1 Corinthians 4:21, 'he came,' he says, 'as a rod, because he was removing the convicted one from the community,' was brought forward against the hardness of the Novatians. And the one who is separated from the Body of Christ is well said to be handed over to Satan. He came also in love, and in a spirit of gentleness, or because he thus handed him over so that he might make the spirit of that one safe, or because he who had removed him before, restored the Sacraments [to him] afterwards.⁵⁴

⁵⁰ See ST LEO THE GREAT, *Letter*, 167, 19, in Migne, *PL*, 54:1209.

⁵¹ See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 64; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 63.

⁵² See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 66; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 64.

⁵³ See ST AMBROSE, *De poenitentia*, 1, 78, in Migne, *PL*, 16:490.

⁵⁴ See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 68; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 66.

Soon afterwards, commenting on St Jerome's interpretation of Matthew 16:19⁵⁵ in the sense that this Bishop of Priest is the one 'on account of their office, when he will have heard the varieties of sinners, knows who is needing to be bound and who is needing to be loosed,'⁵⁶ Xiberta says, among other things, that it was on basis of that knowledge that some were judged as needing to be driven away from the Church and other as 'needing to be associated with the Body of the Lord':

It is true that, on the other hand, St Jerome is certainly seen (as we have seen in the other Fathers) not to have immediately and closely reserved judicial authority to that Order to which the infusion of grace pertains. On that account, I reckon that the Greatest Doctor had indicated that, as the Priests of the Old Testament were throwing the ones needing to be unclean from the city, and were again gathering together the ones needing to be cleaned in the society of the people, by the same stipulation, when the priest of the New Testament will have heard the varieties of sinners, he knows who is needing to be driven away from the Church, and who is needing to be associated with the Body of the Lord, in such a way that, if he will have given a sentence according to the norms of justice, it would have power in heaven; if, in truth, [he will have given a sentence] unjustly, no effect at the house of God follows from it.⁵⁷

Noting the distinction that Hünemann had identified in the writings of St Augustine between venial sins, on the one hand, and the grave sins, which exclude the sinner from the kingdom of God and which are remitted by no penance except the power of the keys,⁵⁸ daily, Xiberta cites St Augustine as describing the grave sins, among other things, as 'meriting ... being cut off ... from the Body of Christ'.⁵⁹ The first of the two references given warns catechumens against committing such sins, 'by which it is necessary that you be separated

⁵⁵ See ST JEROME, *Commentariorum in evangelium Matthei*, 3, 16, 10, in Migne, *PL*, 26:118.

⁵⁶ See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 72; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 69.

⁵⁷ See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 72; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 70.

⁵⁸ See FRIEDRICK HÜNERMANN, *Die Busslehre Des Hl. Augustinus*, *Forschungen Zur Christlichen Literatur- Und Dogmengeschichte*, Paderborn. F. Schöningh, 1914, 1-14.

⁵⁹ See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 72; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 69.

from the Body of Christ,⁶⁰ and the second teaches that, 'where such a thing/sin was committed, in order that he who engaged in it is also separated from the Body of Christ, it is not just the measure of time but also [the measure] of pain that needs to be considered in the administration of penitence.'⁶¹ A few pages further on, citing St Augustine,⁶² whom he paraphrases as teaching that 'the power of needing to loose is parallel, and corresponds, with the power of needing to bind, just as the destruction of the bond that needing to bind had introduced,' with the result that 'it is necessary that the reconciliation of all will have had the same meaning,'⁶³ Xiberta comments that Augustine uses various terms to describe the effect of the Sacrament of Penance, one of which is 'To loose from the bandage with which he was bound and separated from the Body of Christ.'⁶⁴

The 'Body of Christ' is also used in reference to the Sacrament of the Eucharist,⁶⁵ rather than as a term designating the Church from which those who commit grave sins are separated, but on three occasions, the close relationship between these two meanings is made explicit. The first is in the mixture of paraphrase and quotation in which Xiberta describes how St Augustine wanted those guilty of such sins to be treated:⁶⁶

The whole difference of needing to manage sinners depends on the prudence of the pastors and on the mercy of the Fathers; of their nature, in truth, sins should await those things on account of which excommunication was imposed. And for that reason, also, because they are taken away by the squalor of penitence, they deserve to be bound to the earth and to be cut off from the altar; they should remove their very selves from the Sacrament of the altar last, by needing to receive in an unworthy manner, they might eat and drink a judgement on themselves and, even if they persevered 'just as in the communion of the catholic

⁶⁰ See ST AUGUSTINE OF HIPPO, *De Symbolo, sermo ad catechumenos*, 7, 15, in Migne, *PL*, 40:636.

⁶¹ See ST AUGUSTINE OF HIPPO, *Enchiridion, sive de fide, spe et charitate*, 65, in *ibid.*, 40:262.

⁶² See ST AUGUSTINE OF HIPPO, *Sermo* 296, 12, in *ibid.*, 38:1358-59.

⁶³ See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 76-77; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 74.

⁶⁴ See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 77; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 74.

⁶⁵ There are also references to the Eucharistic 'Body of Christ,' see XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 78, 76, 82; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 67, 73, 79.

⁶⁶ See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 78; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 75.

Church up to the end,' seeing that they are not needing to be reckoned among the members of Christ, 'they are not needing to be said to eat the Body of Christ.'⁶⁷

The second is in relation to another quotation from the same source:⁶⁸

Teaching that the Church militant together with the Church triumphant is the one kingdom of Christ, he [St Augustine] says,⁶⁹

Nor ... are the souls of the pious dead separated from the Church, which is, now also, the kingdom of Christ. Nor, in other respects, is their memory made before the altar of God in the communicating of the Body of Christ; nor, in dangers, had it benefited anything to hasten to His Baptism, lest this life be ended without that thing; nor to reconciliation if, perhaps, someone was separated from the same Body by means of penitence or a bad conscience. For why do they do these things, except because they are also the dead members of His faithful?

The third occasion is at the beginning of Xiberta's conclusion, where he summarises his thesis in somewhat different language, describing the 'intimate ecclesiastic ... communion of the Body of Christ,' the reversal of excommunication, and the 'friendly fellowship of the faithful,' its ecclesial consequence, as the 'habitual grace' that is 'the immediate fruit' of the sacramental remission of sins:⁷⁰

For a period of night-time study, we have approached that conclusion so that we might vindicate intimate ecclesiastic communion as the habitual grace of the Sacrament of Penance. Carefully searching the sources of our most holy faith, we have looked, now through Sacred Scripture, then the Most Holy Fathers up as far as St Augustine, chiefly, who can be requested, to have taught by consent that the communion of the Body of Christ and the friendly fellowship of the faithful is the immediate fruit of the sacramental remission; furthermore, we have seen that very many Fathers had denied other elements the power of the justification needing to be conferred; we have also encountered the documents of the teaching of the church for the previous centuries, which are incomprehensible things without reconciliation with the Church.

⁶⁷ See ST AUGUSTINE OF HIPPO, *De civitate Dei*, 21, 25, 4, in Migne, *PL*, 41:742.

⁶⁸ See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 79; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 76.

⁶⁹ See ST AUGUSTINE OF HIPPO, *De civitate Dei*, 20, 9, 2, in Migne, *PL*, 41:674.

⁷⁰ See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 95; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 91.

In *Clavis Ecclesiae*, Xiberta frequently identified the Church as the Body of Christ or as the Body of the Lord, less frequently referring to the Body of God's Church or, simply, as the Body, by which he seems to have been designating the corporate, social reality from which the members of that Body were separated by their grave sins and with which they could be re-united thanks to the help of the Holy Spirit that was given the Sacrament of Penance. An important nuance concerning the meaning of 'corporate' in this context is implied, perhaps, in the text from St Augustine's Sermon 71, 32, that was quoted in the section on the proofs from Tradition:

But that one is not needing to be said to be in the Church, and to belong to that fellowship of the Spirit, who, with a false heart, with only a bodily mixing, is intermingled with the sheep of Christ.⁷¹

Although someone who had not been restored to spiritual communion, who had not come to share once again in the life of Christ thanks to Priestly absolution, could frequent the Church, where 'the sheep of Christ' assemble, 'with a false heart, with only a bodily mixing,' that one cannot truly be said to have been re-incorporated into the Church in the true sense of belonging to 'that fellowship of the Spirit' that only those whose communion is both spiritual and bodily enjoy. It was the shift from the metaphor of the Church as a body composed of members who share the same life to the metaphor of Christ's sheep, with whom foreign sheep can intermingle that enabled St Augustine to distinguish between being truly one of Christ's sheep and false-hearted mixing with those sheep in a merely bodily way. We have already quoted the letter of St Pacian to Sympronianus,⁷² in which a number of different expressions, including 'the people renewed [reborn] out of water and the Holy Spirit,' 'the temple [of God]' and 'the Bride of Christ,' are used to describe the Church:

The Church is the people renewed [reborn] 'out of water and the Holy Spirit' [see Jn 3:5], without the negation of the name of Christ, [the body of Christ], the 'temple' [1 Cor. 3:17] and 'the gift of God' [Acts 8:20], 'the pillar and stay of the truth' [1 Tim. 3:15], the holy virgin with the most chaste dispositions, the Bride of Christ 'out of his bones and flesh' [Eph. 5:30], 'not having stain or wrinkle' [Eph 5:27], preserving intact the rights of the Gospels.⁷³

⁷¹ See ST AUGUSTINE OF HIPPO, *Sermones*, 71, 19, 32, in Migne, *PL*, 38:462.

⁷² See ST PACIAN, *Letters* 3, 1, in *ibid.*, 13:1063.

⁷³ See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 81; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 78.

When the Church is described as 'the people renewed [reborn] "out of water and the Holy Spirit,"' the word 'people' makes it clear that the focus is social rather than individual and, a little further on, Xiberta again cites Pacian as using the word in a similar sense.⁷⁴ St Cornelius, as described by Eusebius, is cited as saying that he had pardoned a certain one from the bishops who had imposed hands on Novatian and that 'we also granted the communion of the laity to him, the whole people being present praying on account of which thing'.⁷⁵ Similar references are cited from the sixth letter of Pope Cornelius to St Cyprian⁷⁶ and from a sermon of St Caesarius of Arles.⁷⁷ The identification of the Lord's flock with 'the people of the Church' in the *Didascalia Apostolorum* is cited⁷⁸ and there are also two occasions on which Xiberta cites texts in which the Church is called the 'people of God (*populus Dei*)'. The first is St Augustine's claim, 'For we do not separate from the people of God those ones whom we have brought back to the humbler place of needing to repent, either by needing to be reduced in rank or excommunicated'.⁷⁹ The second is Origen's statement that 'It is an infamy to be separated from the people of God and from the Church'.⁸⁰

Pacian's phrase, 'without the negation of the name of Christ (*sine negatione nominis Christi*),' which comes immediately after 'The Church is the people renewed [reborn] 'out of water and the Holy Spirit,' seems to have been intended to make it clear that the omission of any direct reference to Christ in that phrase should not be read as

⁷⁴ See ST PACIAN, *Letters* 3, 3, in Migne, *PL*, 13:1065. See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 82; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 78.

⁷⁵ See EUSEBIUS, *Historia Ecclesiae*, 6, 43, 10, in Migne, *PG*, 20:622., where the Greek phrase is translated as 'Quem nos, cum universus populus pro illo intercessisset, ad communionem laicam suscepimus.' See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 52; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 52.

⁷⁶ See POPE CORNELIUS, *Letter* 6, 2, in Migne, *PL*, 3:723. See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 52; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 52.

⁷⁷ See CAESARIUS OF ARLES, *Sermo* 66, 1, in MARIE-JOSÉ DELAGE, ed. *Césaire D'arles, Sermons Au Peuple*, Sources Chrétienne, Paris, les Éditions du Cerf, 1986, 126. See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 80 n. 1; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 76 n. 1.

⁷⁸ See *Didascalia Apostolorum*, 2, 20, 4, in FRANCISCUS XAVIERIUS FUNK, ed. *Didascalia Et Constitutiones Apostolorum, Volumen I*, Paderborn, In libraria Ferdinandi Schoeningh, 1906, 72. See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 59; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 58.

⁷⁹ See ST AUGUSTINE OF HIPPO, *Ad Donatistas post collationem*, 28, in Migne, *PL*, 43:669. See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 12; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 17-18.

⁸⁰ See ORIGEN, *Homilies on Ezekiel, 10,1 on Ezekiel*, in Migne, *PG*, 13:740. See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 31; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 34.

though 'the name of Christ' was being removed from the description of the Church as having its origin in Christian initiation. Xiberta's insertion of '[the body of Christ (*Christi corpus*)]' immediately after that clarification suggests that he wanted to further clarify that the Church was, indeed, essentially linked to Christ because all those reborn 'out of water and the Holy Spirit' were, as such, members of the Body of Christ. This Body was, also, 'the holy virgin with the most chaste dispositions' who is 'the Bride of Christ ... not having stain or wrinkle'. The sinlessness implied by the references to virginity, chastity and being immaculate is also linked to the Church being 'the temple ... of God' and there is a further reference to the church being God's temple is the paragraph immediately following the one quoted above:⁸¹

Then he related the command of the Apostle [St Paul], 'Remove the evil from your very selves' (1 Cor. 5:13), uniting it with Deut. 13:5⁸² and Mt. 5:29-30,⁸³ and uniting Psalm 49[50]:18 and Sirach 13:1: 'the one who will have touched pitch is defiled' [Sir. 13:1], 'you were placing [your] portion with the adulterers' [Ps 49/50:18]; and the utterance of St Paul 'let there not be any fellowship of light towards darkness, for the temple of God [1 Cor. 3:17] with idols, or a covenant of Christ towards Belial' (2 Cor. 6:14-15); finally, however, 'do not permit wolves to have intercourse with lambs'.⁸⁴

Here, again, the dissociation between the holiness of the temple of God, where holiness is at home, and the unclean idols, and those who worship them, implies that the former should have no intercourse with those engaged in idol worship until they had been reincorporated into the true worship and into the fellowship of the Church.

In this section on the Church as the Body of Christ, we have seen that the section on proofs from Tradition recognise that, when sin separates an individual from the ecclesial Body of Christ, depriving them of the share in Christ's Life that the members of the Body enjoy,

⁸¹ See ST PACIAN, *Letters* 3, 17-19, in Migne, *PL*, 13:1075-76.

⁸² 'That if your hand or your foot will have scandalised you, cast it from you (*Quod si manus tua vel pes tuus scandalizaverit te, abjice eum abs te*)' [Matth. v. 29].

⁸³ 'If, however, your brother [for these are our eyes and hands] or your daughter, or your wife who in in your bosom, or the one equal to your soul, says, "Let us go and serve gods that you do not know" (*Si autem precatus fuerit te frater tuus [hi sunt enim oculi et manus nostrae] aut filia tua, aut uxor tua quae sit in sinu tuo, aut aequalis animae tuae, dicens: Eamus et serviamus diis quos non noveras*)' [Deut. XIII, 6].

⁸⁴ See XIBERTA Y ROQUETA O.CARM., *Clavis Ecclesiae*, 81; PERARNAU, *Clavis Ecclesiae*, 78.

reconciliation by a Priest brings the same Body together again by re-attaching the cut-off member to the unity of the Body of God's Church. Having been reconciled, re-attached or re-united with the ecclesial Body, the individual concerned also regains access to communion in the Eucharistic Body of Christ, which nourishes the share in Christ's Life that is shared by all the living members of the ecclesial Body. We have also noted a number of references to the Church as a 'people,' some of which are universally generic, St Pacian's 'the people renewed [reborn] "out of water and the Holy Spirit,"' the *Didascalía's* identification of the Lord's flock with 'the people of the Church' and the references to being separated 'from the people of God,' for example, and others locally specific, such as 'the whole people being present praying on account of which thing' in Eusebius and St Caesarius of Arles on asking for the help of the whole people as part of the process of being reconciled. There are also two references from St Pacian to the Church as a 'temple,' one to the Church as the 'temple' [of God] (1 Cor. 3:17) and 'the gift of God' and the other to the contradiction the Saint recognised in suggesting that 'the temple of God' should have fellowship 'with idols'.

5. CONTEXTUAL EVALUATION.

In the context of the developments concerning the ecclesial significance of the Holy Spirit during the second Vatican Council in the 1960s, the recognition that the Holy Spirit was sent at Pentecost to continually sanctify the Church (*Lumen gentium* 4) and to constitute the people of God as the universal sacrament of salvation (*Lumen gentium* 48.2), in particular,⁸⁵ and the now-normative identification of the Sacraments with that sanctifying mission in the Catechism of the Catholic Church (see n. 1076) and in the Code of Canon Law (see canon 840), it can easily be forgotten that what has now become commonplace was not self-evident only a century ago. Although Xiberta recognised that the remission of sins was common to all three divine Persons, he also cited St Augustine who recognised that, being the communion of the Father and the Son, there was good reason to attribute that remission of sins to the Holy Spirit as his 'proper work' and as the 'fruit' of that work, thanks to 'the love of the Church ...

⁸⁵ See PATRICK MULLINS O.CARM., *Pentecost and Ecclesiology in Vatican II's Lumen Gentium*, in *Milltown Studies* 31 (1993), 70.

poured out in our hearts by means of the Holy Spirit'. Citing St Augustine on the outpouring of ecclesial love in our hearts by the Spirit, Xiberta noted the Pneumatological dimension of this Sacrament in the context of drawing attention to its ecclesial dimension.⁸⁶ Taking for granted his contemporary, post-tridentine context, however, he adopted the then-normative practice of proposing 'proofs' from Scripture and Tradition to support his thesis and he presented the thesis itself using the language of '*res et sacramentum*,' without any critical determination of how that term should be understood in the second decade of the twentieth century.⁸⁷ Addressing the ecclesial dimension of the Sacraments from a more comprehensive ecclesiological perspective, it was the recognition of the sacramentality of the Church itself as the foundation of all seven Sacraments by Otto Semmelroth S.J. in 1953,⁸⁸ and his influence on the first and second German schemas of what was to become Vatican II's Dogmatic Constitution on the Church, that eventually led the Church being formally recognised as the universal sacrament of salvation (*Lumen gentium* 48.2).

Although it could be argued that Xiberta's citation of St Augustine concerning 'the love of the Church' poured out in our hearts by the Spirit and concerning the remission of sins in the Sacrament of Penance as the proper work of the Holy Spirit imply that, just as the Church can be called the Body of Christ because its members share the Life of Christ, it could also be identified in a way that recognised the proper work of the Spirit in the Church. In chapter 56 of his *Enchiridion*, a work that Xiberta has cited earlier, however, St Augustine defends the divinity of the Holy Spirit by quoting 1 Corinthians 6:19 and 15 to show that the Spirit has, as his temple, the collective bodies that constitute, also, 'the members' of Christ's ecclesial Body:

He has a temple, however, of which the Apostle [St Paul] speaks, 'Do you [plural] not know that your [plural] bodies are the temple of the Holy

⁸⁶ See GUNDA WERNER, *Merciful and Just? A Tension in Contemporary Semantics in the Doctrinal Regulations on the Sacrament of Penance*, in *Mercy and Justice: A Challenge for Contemporary Theology*, ed. JUDITH HAHN and GUNDA WERNER, Leiden, The Netherlands, Brill, 2020, 69.

⁸⁷ See RONALD F. KING, *The Origin and Evolution of a Sacramental Formula: Sacramentum Tantum, Res Et Sacramentum, Res Tantum*, in *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 31/1 (1967), 21-82.

⁸⁸ OTTO SEMMELROTH S.J., *Die Kirche Als Ursakrament*, Frankfurt am Main, Knecht, 1953.

Spirit, who is in you [plural], whom you [plural] have from God? Concerning which things [bodies], he says in another place, 'Do you [plural] not know that your bodies are the members of Christ?'⁸⁹

In the original Greek of 1 Corinthians 6:19, the equivalent of Augustine's 'your [plural] bodies are the temple of the Holy Spirit' reads 'your [plural] body is the temple of the Holy Spirit,' so that both nouns, 'body' and 'temple' are singular, and it seems that St Paul intended that it was the collective corporate reality of the Church that is the one temple of the Holy Spirit. St Augustine's Latin text implies that it is the plurality of the bodies of Christians, which v. 15 identifies as members of Christ, that, collectively, are the one temple of the Holy Spirit. In chapter 65 of the *Enchiridion*, St Augustine implies that the remission of sins can only be obtained by means of the ecclesial temple of the Holy Spirit, which has received the pledge of the Spirit 'as her own':

outside her [the Church], as one might expect, they [sins] are not remitted. For she has received, as her own, the pledge of the Holy Spirit [2 Cor. 1:22], without whom any sins are not remitted, in such a way that, for those ones [for whom] they are remitted, they obtain life everlasting.⁹⁰

In the light of the earlier quotation from St Augustine on 'the love of the Church ... poured out in our hearts by means of the Holy Spirit', one might conclude that, just as sharing Christ's life is the defining characteristic of those who are members of Christ's ecclesial body, sharing in this ecclesial love poured out the Spirit could be recognised as the distinguishing feature of those who are 'living stones' (see 1 Peter 2:4-5) in the ecclesial temple of the Holy Spirit.

Given the contemporary dominance of Christological ecclesiology focused on the Church as the Body of Christ, the recognition by Xiberta of a parallel Pneumatological ecclesiology focused on the Church as the Temple of the Spirit was, perhaps, unlikely, particularly as his work was focused on sacramentology, rather than on ecclesiology. A quarter of a century earlier, Pope Leo XIII's encyclical, *Satis cognitum* (1896), had noted the analogy between the body and soul of the Incarnate Christ, on the one hand, and the visible and

⁸⁹ See ST AUGUSTINE OF HIPPO, *Enchiridion, sive de fide, spe et charitate*, 56, in Migne, *PL*, 40:259.

⁹⁰ See ST AUGUSTINE OF HIPPO, *Enchiridion, sive de fide, spe et charitate*, 56, in *ibid.*

invisible aspects of the Church, on the other, describing the mission of Christ as being continued in the Church. The following year, Pope Leo encyclical, *Divinum illud*, included a rich and profound theology of Pentecost, which it recognised as the first solemn manifestation of the Church, when ‘the Holy Spirit began to bring forth his benefits in the Mystical Body of Christ.’⁹¹ The development of a truly Trinitarian ecclesiology during Vatican II was due, in large measure, to the growing emphasis on a necessarily Trinitarian, and explicitly Pneumatological approach, to balance the then-dominant Christological focus, particularly among some French, German and Belgian ecclesiologists during the 1950s and 60s. The influence of this approach in the drafting of Vatican II’s *Lumen gentium* can be traced to the so-called Second Philips Schema, which described the Church as the ‘inhabitation’ or dwelling-place of the Spirit, and which was adopted as the basis for the second session draft in 1963. Following the many submissions of the Council Fathers who wanted a greater emphasis on Pentecost, Bishop D’Almeida Trindade of Aveiro, Portugal, in particular, the first draft of what became the final text on the Spirit being sent to continually sanctify the Church was introduced in the April 1964 draft and the final text was promulgated in 1965.⁹²

⁹¹ See MULLINS O.CARM., *Pentecost and Ecclesiology in Vatican II’s Lumen Gentium*, 54-55.

⁹² See *ibid*, 58-61.

EL CONTEXTO EN EL QUE SE GESTÓ CLAVIS ECCLESIAE... CIEN AÑOS DESPUÉS

FERNANDO MILLÁN ROMERAL, O.CARM.

En 1922 era publicada en Roma, en el Colegio de San Alberto, la tesis de Bartolomé Xiberta, *Clavis Ecclesiae*. Este año, por tanto, hemos celebrado los cien años de la publicación de dicha tesis¹ que, si bien en un principio tuvo una recepción fría y en muchos casos incluso negativa, fue poco a poco ganando adeptos en la primera mitad del siglo pasado, hasta el punto que encontramos un eco de la misma en el texto conciliar de *Lumen Gentium* 11. En realidad, no se trataba de la tesis de doctorado como tal, sino más bien de la tesis para la obtención del magisterio en teología², dirigida por el jesuita profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana, Maurice de la Taille. El doctorado como tal lo había conseguido en abril del año anterior en el Colegio de Teólogos del Vaticano (antiguos “Procuradores Generales de las Ordenes”) y bajo la presidencia del P. Alberto Lepidi, O.P., que era el Maestro del Sacro Palacio³. El mismo De la Taille –ante las críticas negativas que recibió la tesis– tuvo que salir en defensa de su alumno, rebatiendo algunos de los argumentos empleados en contra de *Clavis Ecclesiae*.

En dicha tesis el autor defendía que el primer efecto del sacramento de la penitencia (lo que en terminología escolástica se denominaba la *res et sacramentum*) es la *reconciliatio cum Ecclesia*. Para demostrarlo ofrecía el autor una amplia serie de argumentos de dis-

¹ Con motivo de este centenario sintetizamos (con algunos añadidos) lo que presentábamos en el primer apartado del primer capítulo de nuestra tesis doctoral: F. MILLÁN ROMERAL, *Reconciliación con la Iglesia. Influencia de la tesis de B.F.M. Xiberta (1897-1967) en la Teología penitencial del siglo XX*, Roma, 1997, 41-55.

² Se daba noticia de la creación de estos cursos en: *Magistero in Teologia: Gregorianum* 1 (1920) 173-174, y se incluía el Reglamento de los mismos. Asimismo, se informaba de que “Al P. Maurizio De la Taille è affidato il Corso di teologia dommatica, comprendente poche e scelte questioni ‘de Sacrificio et Sacramento Corporis Christi’”.

³ Cf., R. LÓPEZ-MELÚS, *Padre Xiberta*, Villarreal-Castellón, 1962, 41-42.

tintos períodos (especialmente escriturísticos y patrísticos): *Probatur ex Sacra Scriptura, Probatur ex traditione* y *Comprobatio apud Doctores scholasticos*⁴. Era una tesis breve (menos de cien páginas), escueta, certera, clásica, con una hipótesis a defender desde el principio y a la que se quiere llegar en forma de conclusión⁵.

Para entender el sentido de la tesis xibertiana (y su objetivo), así como la validez o la inadecuación de las críticas que recibió en un principio y de los elogios que recibiría posteriormente, considero muy importante estudiar el contexto en el que se fragua *Clavis Ecclesiae* y las posibles influencias que –de forma directa o indirecta– recibió su autor.

1. INFLUENCIAS “POR REACCIÓN”. OBJETIVO APOLOGÉTICO

La tesis del carmelita surge en un período algo convulso en la historia de la teología moderna. Por una parte, el modernismo –condenado en la encíclica *Pascendi Dominici gregis* y en el decreto *Lamentabili*, ambos de 1907– había dejado en el ambiente un poso de temor y de sospecha. Este resquemor se orientaba también hacia la teología protestante radical, muy crítica con ciertos elementos del catolicismo y, entre ellos, con la confesión auricular. Por ello, en la mente del joven teólogo late un interés en cierto modo apologético: mostrar que el sacramento de la penitencia no es una invención de la teología medieval ni un instrumento de dominación de los fieles y de manipulación de las conciencias, como señalaban autores como H. Charles Lea⁶ o A. Vanbeck, los dos autores a los que Xiberta hace referencia expresa en su trabajo como veremos más adelante. Xiberta lo aborda fundamentalmente en el *Praefatio* de su tesis, aunque hay referencias también interesantes en el resto de la obra.

⁴ Ya he destacado el hecho de que Xiberta encabece los dos primeros capítulos con la palabra *probatio*, mientras que para el tercero hable sólo de *comprobatio*. Él mismo señala al principio de su tesis (pág. 88): que “*in hoc capite strictam theses demonstrationem non quaero*”. Cf., F. MILLÁN ROMERAL, *Reconciliación con la Iglesia*, 108.

⁵ Además de la primera edición: B. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae* (Roma 1922), existe una segunda, preparada por J. Perarnau con motivo del quincuagésimo aniversario de la primera: B. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, en *Analecta Sacra Tarraconensia* 45-2 (1972), Miscel.lània Bartomeu M. Xiberta, J. PERARNAU, ed., 253*-341*. Citamos siempre por la primera edición de la que celebramos este centenario.

⁶ Lea había dedicado dos gruesos volúmenes a cuestiones relacionadas con este sacramento, siempre con un tono muy crítico y polémico. Cf., H.C. LEA, *A formulary of the Papal Penitentiary in the thirteenth century*, Philadelphia, 1892; IDEM, *A History of auricular confession and Indulgences in the Latin Church*, Philadelphia, 1896.

Ahora bien, para demostrar que el sacramento se remonta a Cristo mismo, habría que encontrar testimonios del mismo en la literatura patrística, en los primeros siglos de la Iglesia. Varios teólogos e historiadores católicos lo habían intentado con no poca fantasía o forzando sobremanera los textos. Pero, siendo sinceros, no se encontraban testimonios del sacramento de la penitencia como tal, y el motivo era que dichos autores buscaban una confesión auricular al modo tridentino y, lógicamente, no encontraban ni rastro de dicha confesión. Es ahí donde Xiberta menciona a estos dos autores en los que ejemplifica la crítica del sacramento. En cuanto a H. Ch. Lea, cabe destacar que la idea central de este autor era que la teología y la práctica religiosa medieval supusieron una degeneración del mensaje cristiano genuino, creando una práctica religiosa oscura y mágica, en manos de un clero y una jerarquía que dominaban todo este entramado⁷. Frente a ello, la crítica histórica debe buscar las fuentes de nuestra fe, los momentos originarios, lo genuino, para desenmascarar todos los engaños posteriores. Este planteamiento, que en principio puede parecer un tanto simplista, convirtió a Lea en el autor prototipo de la corriente historicista que atacaba la existencia del sacramento de la penitencia en los primeros siglos. Una prueba de que Xiberta tenía en mente las críticas furibundas de Lea es que, muchos años después, analizando una problemática de muy diversa índole, vuelve a señalar a H.C. Lea como el causante de la controversia penitencial, que se había venido dando en la teología de nuestro siglo⁸.

El segundo autor citado por Xiberta en este mismo sentido es el modernista A. Vanbeck, quien había presentado una serie de artículos

⁷ Probablemente, Xiberta no leyó directamente a Lea, sino a través de la síntesis (muy crítica) que de su pensamiento penitencial hacía E. VACANDARD, "*Absolution*" (*Théorie des protestants modernes et des rationalistes*), en *Dictionnaire de Théologie Catholique I*, Paris, 1903, 229-240.

⁸ B. XIBERTA, *El "YO" de Jesucristo*, Barcelona, 1954, 9. Conviene señalar que algunos críticos actuales han puesto en cuestión el carácter tan anticatólico del historiador norteamericano. Incluso en algunos temas (como el de la Inquisición en España que él estudió con amplitud), Lea puede parecer moderado en sus conclusiones. Véanse algunas reacciones a la publicación de la reedición española de su obra sobre la inquisición en diarios como *La Razón* (<https://www.larazon.es/cultura/20210104/ru6nyesrubhq5htnoebvcwp62y.html>) o *El Mundo* (<https://www.elmundo.es/papel/historias/2020/12/01/5fc681be21efa05f5d8b45d0.html>) [última captura: 12-09-2022]. Otros, sin embargo, mantienen su fuerte y tendenciosa postura anticatólica. Cf., D. MORENO, *Henry Charles Lea y su red de colaboradores latinoamericanos: razones para estudiar el Santo Oficio en la segunda mitad del siglo XIX*, en *Astrolabio* 11 (2013), 76-104. El tema no es baladí, ya que de la posición personal del autor y de la objetividad de sus trabajos depende en gran medida la reacción del joven carmelita o, al menos, el impacto de Lea en ambientes católicos.

y estudios históricos sobre el tema de la penitencia⁹. Vanbeck defendía que la ceremonia penitencial de la Iglesia primitiva tenía un carácter muy distinto al que posteriormente se le ha dado. No había remisión de los pecados, ya que la Iglesia no era consciente de tener ese poder de perdonar, algo que sólo Dios puede hacer. Por tanto, para Vanbeck, el obispo tan sólo presidía la ceremonia, pero él no perdona nada, pues no consideraba que tuviese el poder para ello. A lo largo de los siglos la práctica se habría ido desviando (así como la reflexión teológica subsiguiente sobre la misma) de tal modo que el obispo perdona las culpas de los penitentes. Además, Vanbeck (como ya hiciera Lea) veía en este cambio unos oscuros intereses y no solamente un proceso natural de evolución de la práctica penitencial.

Y es ahí donde, en mi opinión, aparece la genialidad del joven teólogo: no se trata sólo de encontrar testimonios que avalen la existencia del sacramento de la penitencia en los primeros siglos de la Iglesia¹⁰, sino de interpretar bien los diversos elementos de la celebración penitencial antigua, de modo que la reconciliación con la Iglesia que realizaba el obispo se entienda como verdaderamente sacramental y no sólo como un acto disciplinar o meramente canónico, sino como un acto sobrenatural, en el ámbito de la gracia. De hecho, como hoy es bien conocido, el pecador realmente nunca era expulsado como tal de la comunidad creyente (salvo en casos extremos), a la que sigue perteneciendo como penitente. La penitencia antigua tenía un cierto carácter teatral (en el mejor sentido de la palabra), una visibilidad pedagógica que mostraba el acercamiento progresivo del pecador arrepentido a la plena comunión (también eucarística) restablecida por las obras y signos penitenciales. Dicho de otro modo, no hay que buscar otros testimonios de la penitencia en los primeros siglos (y menos aún en sentido postridentino), porque los que tenemos son elocuentes y claros. Esa celebración era el sacramento y muestra la riqueza (teológica, litúrgica y espiritual) que el mismo tenía en los primeros siglos de la Iglesia. Pero, dejemos la palabra al mismo Xiberta, que utiliza en este caso una expresión muy gráfica:

⁹ Principalmente: A. VANBECK, *La pénitence dans Tertullien*, en *Revue d'histoire et de littérature religieuses* 3 (1912), 350-369.

¹⁰ Cuestión que, ya de por sí era importante, puesto que ponía en juego la institución del sacramento por Cristo y, por tanto, la existencia misma del sacramento. Conviene recordar que el mismo Lutero en el *De Captivitate Babylonica Ecclesiae* había dudado acerca de dicha institución. De hecho, Xiberta comienza su tesis (pág. 3) con la siguiente frase: "*Post Wycliff et Luther haeretici plerumque vident in sacramento poenitentiae meram institutionem ecclesiasticam*".

*“cum enim haeretici reconciliationem ecclesiasticam in primitiva Ecclesia plerumque admittant, si ostenderit, dignitatem sacramentalem eam necessario consequi, omnia hostium tela licebit in ipsos retorquere”*¹¹.

En cierto modo, Xiberta daba la vuelta a la cuestión tal y como venía planteada por los autores críticos con la existencia del sacramento de la penitencia en los primeros siglos. No había que buscar testimonios de la existencia del sacramento, tal y como se ha vivido y celebrado este en los últimos siglos (tras el Concilio de Trento), sino más bien descubrir (y analizar teológicamente) cómo se celebraba la reconciliación en la Iglesia primitiva. Muy bien lo supo captar su director, Maurice de la Taille, cuando, en el artículo que dedicó a defender a su joven alumno de las críticas de las primeras recensiones, señalaba lo siguiente:

*“Réconciliation avec l’Eglise, disent les critiques protestants: donc pas de réconciliation avec Dieu. Réconciliation avec l’Eglise, reprend le R.P. Xiberta, donc réconciliation avec Dieu”*¹².

El mismo Xiberta (abordando otras cuestiones eclesiológicas en los albores del Concilio Vaticano II) lo explicaría muy claramente algunos años más tarde, en un texto que, pese a su extensión, creo que merece la pena reproducir:

*“Portàvem tres decennis de controvèrsies sobre l’existència del sagrament de la penitència en l’Església primitiva. Adversaris i defensors daven per descomptat que la penitència pública (tan ben documentada) no era pas el sagrament ordenat a la nostra reconciliació amb Déu, sinó un procés jurídic relacionat sols a l’Església. D’aquest pressupòsit comú els adversaris passaven a negar el sagrament per manca de testimoni (...) mentre els defensors s’escarrassaven¹³ per descobrir testimonis. Aleshores semblà escaient eliminar el pressupòsit, aplicant la major aproximació de l’Església a l’acció sacramental causadora de gràcia...”*¹⁴.

No quisiera pasar al siguiente apartado, sin señalar (por honestidad intelectual) que no debemos caer en un posible silogismo falaz:

¹¹ B. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, 4.

¹² M. DE LA TAILLE, *Bulletin de théologie historique en Gregorianum* 4 (1923), 595.

¹³ Resulta significativo del ambiente que se vivía en la teología penitencial católica el empleo del expresivo verbo catalán *escarrassar-se* (literalmente: “afanarse”, “matarse”, “reventarse”).

¹⁴ B. XIBERTA, *Redescobriment de l’Església tasca de la teologia actual*, en *Criterion* 15 (1962), 56.

pensar que reinterpretar el sentido de la penitencia antigua de modo que se capte el verdadero sentido de cada elemento y se comprenda mejor desde ahí el rol que ocupa la *reconciliatio cum Ecclesia* en la dinámica interna del sacramento (tal y como hizo Xiberta), no lleva necesariamente a considerar que esa *reconciliatio* sea la *res et sacramentum* del mismo, usando ya un lenguaje escolástico. Dicho de otro modo, se puede entender bien la celebración de la penitencia antigua con todos sus elementos y su riqueza litúrgica y catequética y no necesariamente por ello, pensar que la *reconciliatio cum ecclesia* es el primer efecto del sacramento. Ciertamente, la concepción xibertiana ayuda a entender mejor el sentido de aquella praxis sacramental, pero (incluso aunque yo lo piense) ese conocimiento de la penitencia antigua no está reñido con otras concepciones (como la de Santo Tomás, por ejemplo) de la estructura interna del cuarto sacramento.

Ello nos sugiere también que la tesis de Xiberta no se limita al aspecto apologético. De hecho, si así hubiese sido, no habría tenido la influencia que tuvo posteriormente. Si en 1922 Xiberta hubiese demostrado que la praxis penitencial de los primeros siglos era el sacramento de la penitencia, que se remonta a Cristo mismo, y que dicha praxis no era meramente algo disciplinar que se quedaba en el foro externo (expulsar y readmitir a un pecador), sino que llegaba al foro interno, a la vida de la gracia, que era, en definitiva, un sacramento en el sentido pleno que la teología católica atribuye a dicha noción... *Clavis Ecclesiae* no habría tenido más recorrido. Sin embargo, dado que la tesis xibertiana iba más allá (explicaba mejor la penitencia antigua y el sentido plenamente sacramental de la misma, pero también el sentido y la dinámica del sacramento en sí), ésta fue un acicate que ayudó a replantearse teológicamente el sacramento mismo. Por ello (y no es una consecuencia baladí), la tesis xibertiana tuvo consecuencias importantes no sólo en la teología académica, teórica, de manual, sino que repercutió en la teología pastoral, litúrgica y canónica de dicho sacramento¹⁵.

¹⁵ Lo intentamos mostrar en nuestra tesis (ver nota 1), al rastrear las huellas de *Clavis Ecclesiae* en los textos conciliares, en el nuevo *Ordo paenitentiae*, en el Código de derecho Canónico de 1983 e incluso en algunos textos de liturgistas o pastoralistas de nuestro tiempo.

2. INFLUENCIAS REMOTAS

En cuanto a las influencias que podríamos calificar como positivas (no por reacción ni por afán apologético), no resulta fácil rastrear las lecturas que había hecho nuestro autor, si no es a través de la bibliografía misma de *Clavis Ecclesiae* y, sobre todo, a través de una serie de menciones (tanto de él mismo como de personas que lo conocían), aunque en este caso, no conviene perder de vista que nos referimos al Xiberta joven estudiante de teología y no al teólogo consagrado al que se refieren sus biógrafos y admiradores.

En cualquier caso, creo que, entre estas influencias, habría que distinguir dos grupos: la de aquellos autores que con toda seguridad Xiberta leyó y trabajó o por los que mostró una gran admiración (fundamentalmente M. J. Scheeben y L. Billot), y los teólogos o pensadores a los que Xiberta conoció personalmente y que fueron sus profesores en diversos momentos de sus estudios (el canónigo Josep María Llovera y el jesuita de la Gregoriana M. de la Taille).

En el primer grupo destacaríamos dos autores de gran relevancia en la teología de la segunda mitad del siglo XIX: M.J. Scheeben y L. Billot. Del primero sabemos que fue el teólogo favorito de Xiberta¹⁶, que utilizaba su obra *Die Mysterien des Christentums*¹⁷ como libro de texto en sus clases del Colegio de San Alberto en Roma. La influencia de Scheeben se deja sentir en dos campos concretos. Primeramente en lo eclesiológico, ámbito en el que, si bien Scheeben no desarrolló un tratado sistemático, y en el que resulta incluso complicado por diversos motivos (su obra está incompleta, su discurso teológico es de cierta aridez, etc.) el trazar una imagen unitaria de su pensamiento, no obstante, se desprende una concepción de Iglesia muy interesante¹⁸, que, en cierto modo, coincide con la que, al menos de forma germinal, se presenta en *Clavis Ecclesiae*. En segundo lugar, habría

¹⁶ Entre otros testimonios en este sentido (en referencia a diversos campos de la teología), cf., V.M. CAPDEVILA, *El sobrenatural en la Teología del P. Xiberta*, en *Analecta Sacra Tarraconensia* 45-2 (1972), 72*; R. JOHÉ BES, *Presentación*, en B. XIBERTA, *La fiesta de la Virgen del Carmen*, Onda-Castellón, 1987, 9; J. MIQUEL I MACAYA, *El meu Pare Xiberta*, O.Carm., Barcelona, 1968, 23-24; R. VALABEK, *Wisdom in Simplicity. The figure of Fr. Bartholomew M. Xiberta O.Carm.*, en *Carmel in the World* 15 (1976), 87; P. LENNON, *The notion of God in the thought of Fr. Xiberta*, en *Carmel in the World* 15 (1976), 226.

¹⁷ M.J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, Freiburg, 1865. Citamos por la edición de 1952.

¹⁸ Sobre las diversas interpretaciones que ha tenido el pensamiento de M.J. Scheeben, así como para una visión de conjunto de su eclesiología cf., A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas* II, Madrid-Toledo, 1987, 428-447.

que mencionar aquellos aspectos más directamente relacionados con la sacramentología. Intentaremos resumir esos puntos de conexión en las siguientes afirmaciones:

- a. Scheeben maneja un concepto de Iglesia esencialmente vital y orgánico (se ha hablado justamente de *un concepto "organo-lógico" de Iglesia en Scheeben*¹⁹). Xiberta hablará de la *redintegratio in Ecclesiam* con un lenguaje generalmente de tipo jurídico, pero en varias ocasiones (y en el trasfondo de la idea central de su tesis) utilizará un concepto de Iglesia más cercano al de Scheeben, lo que le llevará a entender la *redintegratio* como la vuelta al ámbito de la salvación, al seno nutricio de la gracia del cual el pecador en cierto modo se había separado o con el cual al menos había deteriorado su relación. Por ello, tanto Scheeben como Xiberta conciben la historia de la salvación como un proceso de integración en el cuerpo místico de Cristo, si bien esa integración se realiza de muchas maneras y desde muy diversas situaciones, temática en la que no podemos detenernos ahora.

En cualquier caso, los sacramentos son los momentos privilegiados de esa integración, de tal modo que Scheeben los concibe como acciones visibles que hacen que la persona se una íntimamente al cuerpo místico y pueda así recibir la gracia que procede de su cabeza que es Cristo. Además, cuando Scheeben insiste en la existencia de una causalidad de tipo físico, real, o, más aún, *hiperfísica* en los sacramentos, concibe esa causalidad en términos de integración en el cuerpo místico y de hecho hace una interpretación de cada uno de los sacramentos en este sentido: cada sacramento integra o bien reintegra, o bien aumenta la comunión con el cuerpo místico y, por ello, causa la gracia que produce una transformación real en la persona. Las conexiones con la teoría xibertiana son muy evidentes y profundas.

- b. Scheeben insiste en sus *Mysterien* en señalar la eucaristía como el momento privilegiado de unión del hombre con Dios. La eucaristía es cuerpo de Cristo en un sentido sacramental, pero con una conexión indisoluble (teológicamente muy rica) con el cuerpo místico de Cristo que es su Iglesia. Por ello, para Xiberta será muy significativo el hecho de que en las prime-

¹⁹ A. ANTÓN, *El misterio*, 445.

ras comunidades se expresara radicalmente la “excomuni3n” del pecador que conllevaba la penitencia, no s3lo de forma externa, jur3dica, social, sino por medio de la separaci3n de la comuni3n eucar3stica. El penitente, tras pasar por los diversos estadios y fases del proceso penitencial, acced3a a la comuni3n eucar3stica, porque hab3a vuelto a la comuni3n eclesial y no se puede dar la una sin la otra. En cierto modo, si bien todav3a de forma incipiente, se est3 apuntando a la dimensi3n eclesial de los sacramentos y m3s a3n al car3cter sacramental de la Iglesia misma, que ser3 uno de los grandes descubrimientos y afirmaciones de la sacramentolog3a de nuestro siglo²⁰. De hecho, ya Scheeben se refiri3 a la Iglesia como *gran sacramento* (*grosses Sakrament*) y como *misterio sacramental* (*sakramentales Mysterium*²¹). Precisamente, el v3nculo penitencia-Iglesia-eucar3st3a es uno de los pilares sobre los que se basa la penitencia antigua para Xiberta, quien, si bien lleg3 a esta conclusi3n a trav3s del estudio hist3rico-patristico, creemos que en ello se vio tambi3n influenciado por la teolog3a sacramental y la eclesiolog3a de M.J. Scheeben.

- c. Otro aspecto important3simo (quiz3s en el que la influencia de Scheeben en Xiberta se pudo dar de una forma m3s directa) es la intuici3n del te3logo alem3n respecto a la doble potestad o el doble fuero de la jerarqu3a de la Iglesia. Scheeben –como a3os m3s tarde har3 nuestro autor– respeta en principio la distinci3n del *duplex munus* (orden y jurisdicci3n), pero subraya que entre ambas potestades existe una unidad3tima que en cierto modo hace que est3n profundamente intercomunicadas. Nuestro autor tomar3 un punto de partida similar: potestad de orden y potestad de jurisdicci3n m3s que dos potestades totalmente diversas, vienen a ser dos dimensiones de una 3nica potestad que Cristo ha conferido a su Iglesia²². Las consecuencias para la tesis que defiende Xiberta y para su concepci3n de la *pax cum Ecclesia* son important3simas, como

²⁰ Este descubrimiento tuvo, no obstante, antecedentes importantes ya en la eclesiolog3a del siglo pasado (cf., A. ANT3N, *El misterio*, 780-789).

²¹ M.J. SCHEEBEN, *Die Mysterien*, 461.

²² Algo que le ser3a muy criticado por algunos autores que recensionaron la tesis. As3, por ejemplo, D’Al3s se3ala que: “*Tout d’abord il fait table rase de la distinction classique entre le for externe et le for interne (...). Les cons3quences d’une telle confusion paraissent d3sastreuses*” [A. D’AL3S, *Bulletin de th3ologie historique*, en *Recherches du Science Religieuse* 12 (1922), 372-377].

veremos más adelante en el análisis del *Prooemium de Clavis Ecclesiae*²³.

- d. También resulta muy importante el hecho de que ya Scheeben se refiriese con cierta insistencia a la que se ha venido en denominar “estructura tripartita de los sacramentos”, aportación del teólogo alemán que, a nuestro parecer, ha quedado un tanto marginada posteriormente. Así en el capítulo VII de su obra *Die Mysterien des Christentums*, dedicado a los sacramentos, insiste en que estos no son, ni meros actos simbólicos, ni meros actos sociales “para la aceptación de nuevos miembros”. Es decir, Scheeben señala que en el sacramento están unidos de forma muy íntima los dos fueros, o las dos dimensiones del único fuero. En el caso de la penitencia, el efecto intermedio –lo que los antiguos escolásticos denominaban *sacramentum simul et res*– viene a ser la abolición de una pena que impedía el acceso del pecador a la gracia. Al ser levantada esta pena, el penitente de nuevo accede a la vida de la gracia. Como se puede ver (y pese al tono algo jurdicista) la conexión con la tesis que más adelante defenderá B. Xiberta es clara.
- e. Un último aspecto a destacar sería el concepto que maneja Scheeben del sacramento de la penitencia en concreto. Ciertamente es que, tras haber presentado su visión de los sacramentos en torno a la idea de incorporación al cuerpo místico, hubiera estado a su alcance –casi como el desarrollo lógico de su teoría– el presentar la penitencia como *redintegratio in Ecclesiam*. Ello no ocurre, pero, no obstante, se dan en el planteamiento de Scheeben tres aspectos que apuntan hacia esa dimensión eclesial:
 1. La penitencia no integra en el cuerpo místico, porque quien acude a ella es un bautizado (ya miembro del cuerpo), con lo cual Scheeben evita un riesgo relativamente frecuente en los planteamientos de quienes defienden esta teoría, consistente en confundir la “excomuni3n” simb3lica, pedag3-

²³ Lo ha estudiado con agudeza K. Mizzi, *Synodality constitutive of the Church: Commemorating the centenary of B. Xiberta's Clavis Ecclesiae* [en proceso de edici3n]. Se trata de un interesante art3culo en el que Mizzi extrae del an3lisis de la eclesiolog3a subyacente en la tesis xibertiana una posible conexi3n con el concepto de sinodalidad tan usado en nuestros tiempos. Matiza tambi3n los conceptos de “potestad” y de “fuero”, que se usan indistintamente, pro que quiz3s convendr3a precisar, al menos en ciertos casos.

- gica, medicinal de la penitencia antigua, con la moderna “excomuni3n” can3nica. Pero, en cualquier caso, el pecador que es “curado” por la penitencia no lo es en cuanto individuo, sino en cuanto miembro del cuerpo místico.
2. La unidad entre el pecador y el cuerpo no est3, por tanto, totalmente rota por el pecado, pero est3 muerta (en el caso de los pecados mortales) o deteriorada (en el caso de los pecados veniales). Precisamente la penitencia restablece la unidad viva, entre el miembro pecador y la cabeza que es Cristo.
 3. Como har3 L. Billot m3s adelante, Scheeben concibe como *sacramentum simul et res*, la supresi3n judicial de una pena, pero con una variaci3n importante. Para el te3logo alem3n no se trata de otorgar un t3tulo exigitivo de la gracia (como pensaba Billot) sino m3s bien de suprimir un t3tulo negativo que impedía y obstaculizaba la recepci3n de la gracia. Puede parecer un matiz sin importancia, pero interpretado en profundidad supone una aproximaci3n a la tesis xibertiana, pues es la Iglesia (y en concreto sus “rectores”) los que levantan esa pena o eliminan ese t3tulo negativo que impide la recepci3n de la gracia.

Se podrían seńalar otros elementos puntuales de la teología de Scheeben que, de alg3n modo, pueden verse tambi3n reflejados en *Clavis Ecclesiae*, como, por ejemplo, la distinción que hace el te3logo de Meckenheim entre el pecado del bautizado y el del no bautizado (que Xiberta recoger3 en el an3lisis escriturístico de I Cor 5, 12-13²⁴). Todo ello nos hace pensar que es la teología de este gran autor alem3n una de las fuentes –o, al menos, de las inspiraciones principales– que tuvo el joven doctorando a la hora de elaborar su tesis. Se puede oponer a esto el hecho de que Xiberta no cite a Scheeben en su bibliografía, pero creo que ello se explica por la concisi3n que se exigía a un trabajo de este tipo, por lo que en la bibliografía s3lo aparece recogido todo aquello que ha sido citado y usado explícitamente en el desarrollo de la tesis. A ello habría que ańadir que Xiberta incluye una bibliografía de acuerdo al objetivo que se traza desde el principio de la tesis y 3ste es eminentemente hist3rico y apolog3tico. No sería tampoco de extrańar que la influencia de Scheeben hubiese llegado a

²⁴ B. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, 21.

Xiberta de una forma un tanto indirecta, esto es, a través de su maestro M. de la Taille, quien siguió a Scheeben en diversas ocasiones a lo largo de su obra magna *Mysterium Fidei*²⁵.

El segundo autor cuya influencia parece dejarse sentir en *Clavis Ecclesiae* es L. Billot, quien elaboró en el último tercio del siglo XIX una serie de manuales *De Sacramentis*, así como *De Ecclesia*²⁶, entre otros, que eran considerados libros de texto en los cursos ordinarios de teología en muchas facultades y colegios eclesiásticos (y también en la Pontificia Universidad Gregoriana donde estudió Xiberta). Billot gozaba por aquella época de un gran prestigio y parece ser que fue uno de los inspiradores de la *Pascendi Dominici gregis* a la que nos hemos referido más arriba. Además de la influencia académica que la obra de Billot debió ejercer en nuestro autor²⁷, se da el hecho significativo de que Xiberta la incluya en la *Bibliographia* de la tesis y además bajo el apartado *Scholastica*, esto es, autores considerados como autoridades en la materia²⁸.

Se puede hablar de influencia de Billot en Xiberta en un doble sentido. Primeramente, en tanto que Billot fue el autor que rehabilitó y potenció en la teología sacramental del siglo XIX la explicación “tripartita”²⁹ de los sacramentos y más en concreto el concepto de *res et sacramentum*. El teólogo francés se lamenta de que esta terminología

²⁵ M. DE LA TAILLE, *Mysterium Fidei. De augustissimo Corporis et Sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*, Parisiis², 1924, 156, 179, 265. La relación entre ambos teólogos es un tema todavía poco estudiado y que puede ser realmente interesante en el aspecto sacramental.

²⁶ L. BILLOT, *De Ecclesiae Sacramentis. Commentarius in tertiam partem S. Thomae*, Romae, 1893; ÍDEM, *Tractatus de Ecclesia Christi sive continuatio theologiae de Verbo Incarnato*, Romae³, 1909.

²⁷ Si bien no fue profesor de Xiberta como afirma P. LÓPEZ-GONZÁLEZ, *Penitencia y Reconciliación (estudio histórico-teológico de la “res et sacramentum”)*, Pamplona, 1990, 234, ya que Billot terminó su labor docente en la Gregoriana en 1910 (nueve años antes de llegar Xiberta a Roma), al ser nombrado poco antes Consultor del Santo Oficio, como consta en la Secretaría de la P.U.G. Cf., además: J. GALOT, “BILLOT, Louis”, en *New Catholic Encyclopedia II*, Washington 1964-1989, 557-558; H. LE FLOCH, *Le Cardinal Billot*, Paris, 1947.

²⁸ B. XIBERTA, *Clavis Ecclesiae*, 5.

²⁹ No entramos aquí en la cuestión del nombre adecuado para dicha estructura: ¿tripartita? ¿trifásica? ¿trimembre? De todos ellos encontraríamos ejemplos en manuales y ensayos y todos nos parecen más bien insuficientes o incluso imprecisos, ya que no hablamos de partes, ni de fases ni de miembros. Por poner solamente un ejemplo, en la edición clásica de la BAC de la *Summa Theologiae* (Madrid, 1957) en la introducción a la cuestión 60 (tomo XIII, pág. 21), el mismo prologuista parece no saber cómo referirse a la estructura y habla de una vaga “triple consideración”. Lo mismo ocurre en la introducción a la cuestión 62, sobre la gracia sacramental (pág. 69).

haya sido casi olvidada por la teología de su tiempo y muestra su interés por la misma:

*“De re et sacramento pauca admodum habent moderni. Vix tamen in praesenti materia aliquid reperires quod maius momentum habeat, et magis necessariam lucem afferat plerisque obscuritatibus, passim inibi occurrentibus”*³⁰.

Este interés resulta lógico, teniendo en cuenta que el tema se encuadra dentro de la problemática más amplia de la causalidad sacramental, a la cual solamente podemos hacer una breve referencia. Billot concebía la causalidad sacramental como una causalidad *real-intencional*³¹. El sacramento causa *realmente* un efecto en la persona, pero ese efecto es de orden moral y no de orden físico³². Por ello se comprende que para Billot sea muy útil la existencia de una realidad intermedia entre el signo externo (*sacramentum tantum*) y el efecto final del sacramento (*res tantum*), esto es, la *res et sacramentum*, que él identifica con el *titulus appellans gratiam*³³. Pero –y este sería el segundo aspecto–, Billot no sólo señala la importancia de esa realidad intermedia, sino que la define en cada uno de los sacramentos y casi siempre bajo un prisma concreto (que posteriormente le sería muy criticado), según el cual, la *res et sacramentum* actúa como una disposición en la persona hacia la gracia. Sin la matización que un estudio más detenido exigiría, podríamos decir que la *res et sacramentum*, para Billot, dispone o prepara a la persona para recibir la gracia que es el efecto final del sacramento.

En el caso concreto de la penitencia, Billot concibe la *res et sacramentum* como la penitencia interior³⁴ que actúa a modo de título de

³⁰ L. BILLOT, *De Ecclesiae Sacramentis I*, 99.

³¹ Para una buena síntesis de su concepción de la causalidad, cf., C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale*, Bologna, 1989, 352-354, 434-435; así como: P. LÓPEZ-GONZÁLEZ, *Penitencia y Reconciliación*, 222-229.

³² L. BILLOT, *De Ecclesiae Sacramentis I*, 47-75. Tras hacer un análisis de las diversas explicaciones sobre el tema de la causalidad a lo largo de las *quaest. LXII-LXII*, (*De effectu sacramentorum*) él mismo ofrece su propia explicación.

³³ A ello dedica toda la *thesis VI* (L. BILLOT, *De Ecclesiae Sacramentis I*, 91-99), así como un interesantísimo *scholion* en el que subraya la necesidad de este concepto dentro de la crisis de la teología penitencial de finales de siglo (L. BILLOT, *De Ecclesiae Sacramentis I*, 99-101).

³⁴ Como señala con agudeza P. López-González, es más que posible que Billot incluya la noción clásica “*interior peccatoris poenitentia*”, tan sólo “*para utilizar una expresión ya acuñada, pero no quiere significar ningún acto interno del pecador, sino el mero título por el que se le juzga liberado de sus pecados*” (P. LÓPEZ-GONZÁLEZ, *Penitencia y Reconciliación*, 228).

carácter exigitivo de la gracia, consistente en el levantamiento de la pena que la Iglesia impone al pecador³⁵. Ciertamente es que Billot no presenta el carácter eclesial de la penitencia en el sentido en que más tarde lo harán otros autores, y que su teoría en algunos momentos parece quedar reducida a lo estrictamente jurídico, pero no es difícil intuir la conexión entre su planteamiento y el de Xiberta: el núcleo de la estructura penitencial, a medio camino entre el rito externo y el efecto final, es algo mediante lo cual el pecador entra de nuevo en la disciplina eclesiástica y recupera la disposición para recibir la gracia. Por tanto, el efecto primero del sacramento no es la remisión, sino ese *status* que posibilita al pecador para recibir la gracia y el perdón: “*quod sacramentum Poenitentiae non significat, adeoque, non causat immediate ipsam remissionem peccati*”³⁶.

Es de lamentar, por último, que la crítica posterior no haya descubierto otro tipo de valores en la teoría sacramental de L. Billot, aunque para ello hubiese hecho falta abstraerse un tanto del lenguaje juricista que éste emplea, propio quizás de otra mentalidad y de otro contexto teológico, pero tras el cual se esconde una explicación del sacramento de la penitencia muy sugerente y –en lo que a nosotros respecta– un buen antecedente de la teoría xibertiana³⁷.

En cualquier caso, y aunque la terminología que hemos denominado tripartita no sea ciertamente popular o frecuente en la sacramentología del siglo XX, sí es innegable que autores como Billot y Scheeben (aún con lenguajes diversos y con sensibilidades muy diferentes) pusieron de nuevo en boga dicha terminología y, sobre todo, captaron la posible riqueza de la misma y sus posibilidades para la teología de los sacramentos³⁸. Como he escrito en alguna ocasión, estoy convencido de que dicha terminología (dicha concepción sacramental) no es un “fósil teológico”, sino realmente una intuición escolástica muy fecunda que puede servir incluso para ser aplicada a sen-

³⁵ L. BILLOT, *De Ecclesiae Sacramentis II*, 45-51. Sigue esta opinión, pero con matices muy originales (que en cierto modo coinciden con la conclusión a la que llegará Xiberta) el teólogo también catalán J. Dalmáu. Cf., F. MILLÁN ROMERAL, *Una aportación ignorada del P. Josep M. Dalmáu (1884-1980) a la teología penitencial de nuestro siglo*, en *Estudios Eclesiásticos* 74 (1999), 271-290.

³⁶ L. BILLOT, *De Ecclesiae Sacramentis II*, 45-46.

³⁷ También P. López-González ha puesto de manifiesto esta influencia. Cf., P. LÓPEZ-GONZÁLEZ, *Penitencia y Reconciliación*, 233-235.

³⁸ De hecho, en algunos manuales clásicos precociliares de penitencia, al tratar de esta cuestión de la *res et sacramentum* se empleaba la expresión *quod sit* en otros (y es significativo) *utrum sit...*

sibilidades y a teologías hodiernas como la teología de la liberación, la teología del símbolo (pensemos en la “doble remitencia” o “doble valencia” del símbolo que defienden –con enormes diferencias en las que no nos podemos detener aquí– los estudiosos de lo simbólico, como, por ejemplo, P. Ricoeur, C. Lévy Strauss o J. Martín Velasco), las teologías personalistas o del encuentro (*Begegnung*), la eclesiología que concibe la Iglesia como *Ursakrament* (K. Rahner y O. Semmelroth)... por poner solamente algunos ejemplos³⁹.

En sentido contrario, no son pocos los teólogos que, de una forma u otra, han manifestado su rechazo o sus dudas respecto a esta terminología sacramental. Así, por poner solamente algunos ejemplos procedentes de tendencias teológicas muy diversas, podríamos señalar las opiniones de: L. Cantwell, quien, en un interesante trabajo dedicado a la dimensión comunitaria de la penitencia, se refiere (con una expresión tal vez impropia de un artículo de teología) a esta estructura como: “*rather repulsive Scholastic terminology*”⁴⁰. En un boletín bibliográfico sobre la penitencia publicado pocos años después del Concilio en una revista de prestigio y en pleno proceso de revisión de la teología de este sacramento, los autores califican esta estructura de *laborieuse construction*⁴¹. J. Dournes, en un célebre artículo dedicado al simbolismo encerrado tras el “septenario” sacramental, primero parece ridiculizar esta terminología (“*las realidades vivas y concretas significadas por los números cuatro, tres y siete me parecen más elocuentes para los hombres de hoy que las distinciones escolásticas de ‘sacramentum’, ‘res’, ‘res et sacramentum’*”), pero sorprendentemente la emplea poco después y la aplica al simbolismo del número siete⁴². J. Ramos Regidor, aun sin rechazarla tajantemente, considera que “*la utilización de la sistematización escolástica (...), da la impresión de ser un tanto artificial*” e inmediatamente después señala refiriéndose al caso concreto de la penitencia que “*parece difícil hablar de un efecto*

³⁹ F. MILLÁN ROMERAL, *La “Res et Sacramentum” ¿Fósil teológico o intuición fecunda?*, en E. ESTÉVEZ y F. MILLÁN, eds., *Soli Deo Gloria. Homenaje a Dolores Aleixandre, José Ramón García-Murga, Marciano Vidal*, Madrid, 2006, 333-354.

⁴⁰ L. CANTWELL, *Pax Ecclesiae: Pax Dei; or the Church and the sacrament of penance*, en *The Clergy Review* 48 (1963), 620.

⁴¹ J.P. JOSSUA – D. DULISCOUËT – B.D. MARLIANGEAS, *Bulletin de théologie: Crise et redécouverte du sacrement de pénitence*, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 52 (1968), 132.

⁴² J. DOURNES, *Para descifrar el septenario sacramental*, en *Concilium* 31 (1968), 80, 83.

⁴³ J. RAMOS-REGIDOR, *El sacramento de la Penitencia*, Salamanca, 1985, 332.

*intermedio entre el gesto externo y la reconciliación con Dios*⁴³. Por último F. Courth despacha esta cuestión en un breve apartado de su tratado de sacramentos, bajo el epígrafe: *L'arte della distinzione* y destacando que esta terminología corresponde a la típica mentalidad escolástica "*che amava differenziare e definire*"⁴⁴.

Otros autores, sin rechazar la terminología como tal, sugieren la necesidad de traducirla a categorías más acordes con la sensibilidad teológica de nuestros días. Así, por ejemplo, Y. Congar, si bien se muestra partidario de considerar el efecto eclesial como primer efecto del sacramento de la reconciliación (*l'Église lieu de réconciliation*), parece mostrar ciertas reservas en cuanto a expresar esa idea en la terminología tripartita escolástica: "*Il ne faut surtout pas séparer les moments que cette analyse conceptualise et étiquette*"⁴⁵. También J. Snoek, en un artículo en el que analiza la llamada crisis de la penitencia y señala las líneas que debería desarrollar el nuevo ritual que estaba a punto de salir, hace referencia a la dimensión comunitaria de este sacramento, destacando cómo ésta ha sido redescubierta por la teología del siglo XX, si bien la terminología (la identificación de la *reconciliatio cum Ecclesia* con la *res et sacramentum*) es lo de menos y puede ser dejada de lado:

*"A 'paz com a Igreja' é vista como efeito imediato da penitência e ao mesmo tempo como causa instrumental ('res et sacramentum') da 'paz com Deus' (Xiberta, De La Taille, Karl Rahner, Schillebeeckx, Anciaux). Podemos deixar tranquilamente de lado o alcance preciso desta concepção. E' uma 'theologoumenon' bastante sutil"*⁴⁶.

Pese al rechazo (no mayoritario) de algunos autores, y para volver al tema que nos ocupa, no cabe duda de que Xiberta encuentra en esta terminología una plantilla hermenéutica muy válida y una forma de expresar la intuición de base de su tesis que, además del rigor propio de la terminología escolástica, le ofrece otras posibles líneas de investigación que serían recorridas por autores posteriores.

⁴⁴ Citamos por la edición italiana: F. COURTH, *I Sacramenti. Un trattato per lo studio e per la prassi*, Brescia, 1999, 89-90.

⁴⁵ Y. CONGAR, *Point d'appui doctrinaux pour une pastorale de la Pénitence*, en *La Maison-Dieu* 104 (1970), 78.

⁴⁶ J. SNOEK, *Em busca de uma Nova Pastoral da Penitência*, en *Revista Eclesiástica Brasileira* 28 (1968), 607-622.

3. INFLUENCIAS DIRECTAS

Entre las influencias directas, es decir, de aquellos autores que Xiberta conoció personalmente y que, por tanto, debieron dejar una huella importante en su formación, hay que destacar en primer lugar a J. M. Llovera. Se trata una figura muy ligada a nuestro autor, ya que fue profesor suyo en dos ocasiones⁴⁷ y debió de ejercer sobre el joven Xiberta una profunda influencia. Llovera fue carmelita y, tras varios cambios bruscos en su vida (provincial, procurador general, vicario general), abandonó la Orden por ciertos problemas psicológicos. Pasó entonces al clero diocesano de Barcelona en el que ocupó importantes cargos y continuó con una amplia labor cultural, fundamentalmente en el ámbito de la filosofía. De hecho, Llovera había ganado en 1909 el premio de la Acción Social Popular de Barcelona con su *Tratado elemental de Sociología cristiana*⁴⁸, obra que gozó desde del primer momento de una amplísima difusión y que ha perdurado durante muchos años hasta alcanzar las ocho ediciones⁴⁹.

En aquellos tiempos –y en este dato insiste también J. Perarnau⁵⁰– se estaba forjando un nuevo concepto de sociedad humana, de nación, de grupo social, más orgánico y vital y menos jurídico⁵¹. En este sentido se podría hablar de una cierta influencia de Llovera en

⁴⁷ Fue profesor de Xiberta de Humanidades en el curso 1910-1911 y de Filosofía en 1914. Además de la normal influencia que debió ejercer en él como profesor, habría que destacar que, al parecer, el joven Xiberta participó como amanuense en la elaboración del tratado de sociología cristiana de Llovera, según nos cuenta J. MIQUEL I MACAYA, *El meu Pare Xiberta*, 10.

⁴⁸ Véase el sugerente análisis de la obra que hace P. RAMIS MUSCATO, *Un tratado clásico de sociología*, en *Carmelus* 49 (2002), 155-176.

⁴⁹ Todas ellas en la editorial Luis Gili de Barcelona, en los años 1909, 1912, 1921, 1924, 1930, 1934 y 1953. Esta última edición fue *ampliada y puesta al día* por Emilio M^a Boix Selva (Profesor y Secretario general del Instituto Católico de Estudios Sociales de Barcelona) y en ella se suprimió del título la palabra *elemental*. La obra llegó a ser traducida al holandés por el P. Humberto Driessen y publicada bajo el título: *Beknopt handboek der christelijke maatschappijleer* ('s-Hertogenbosch 1912). Asimismo, existe una edición argentina en la Editorial Occidente (Buenos Aires 1945), reimpresión de la séptima edición española.

⁵⁰ J. PERARNAU, *Introducció Clavis Ecclesiae*, en *Analecta Sacra Tarraconensia* 45-2 (1972), 250*-251*.

⁵¹ Aunque estoy de acuerdo con la idea de Perarnau, en cuanto a la influencia en Xiberta de la concepción de sociedad que maneja Llovera, quizás convendría situar el nacimiento de esa idea de sociedad más atrás, en la concepción romántica de nación, del alma de los pueblos, del pueblo como personalidad corporativa, etc...

Clavis Ecclesiae, ya que ese va a ser el concepto de Iglesia que Xiberta va a manejar a lo largo de su tesis⁵², si bien de forma muy tímida e incipiente⁵³. Dicho de otro modo, la “salida” del pecador de la plena comunión eclesial no atañe tanto a la estructura formal (a la sociedad jurídica, al aspecto sociológico), sino más bien al “alma” (y somos conscientes de que la palabra es peligrosa), a la plena comunión espiritual, al ámbito de la gracia.

Aunque no podemos detenernos en ello, en un interesantísimo epistolario que se conserva entre Llovera y Xiberta (del que, por desgracia, sólo conservamos las cartas del primero y no las respuestas del segundo) y que se encuentra en el *Arxiu Provincial* de los Carmelitas de Cataluña, hay una serie de referencias muy sugerentes e iluminadoras acerca de la gestación de la tesis y de las objeciones que la misma recibió⁵⁴.

Las referencias a *Clavis Ecclesiae* son realmente interesantes y dicen mucho de las posiciones teológicas y filosóficas de ambos intelectuales catalanes. Baste presentar algunos párrafos que aluden más directamente a la tesis xibertiana, y que, para el lector agudo, abrirán tantos temas de debate y de profundización:

“El “Clavis Ecclesiae” [sic] aún no lo he digerido suficientemente bien y me reservo por tanto el juicio definitivo. De momento, ha sido para mí de una gran alegría ver el papel que dentro de la doctrina de la causalidad sacramental das al “res et sacramentum” que es una de mis predilecciones. Incluso me parece que sin estirarlo mucho podría conciliarse la sentencia máxima que tu defiendes con la de Sto. Tomás que hace “res et sacramentum” de la penitencia, la penitencia interior. No hubiera estado de más que te hubieras entretenido también algo en hacer ver que el pecado interno y el pecado oculto llevan a un estado de separación, aunque no radical con la Iglesia; idea ya expresada en diferentes lugares de tu trabajo pero que

⁵² De hecho, Xiberta, muchos años después, al querer reflejar el importante cambio que se ha venido operando en la teología de nuestro siglo en relación al tema de la Iglesia, incluye una referencia al concepto de sociedad que aparece en el tratado de *Sociología cristiana* del P. Llovera. Cf., B. XIBERTA, *Redescobrimient de l'Església*, 59.

⁵³ Sobre la vida y la figura intelectual del P. Llovera (cuya biografía y pensamiento están todavía sin estudiar detenidamente) puede consultarse del propio XIBERTA, *Reivindicación del M.R.P. José M. Llovera, en favor de nuestra Orden*, en *Charlas a las Contemplativas*, A. RIBERA, ed., Barcelona, 1967, 312-322. La relación personal e intelectual entre ambos continuó tras la salida de Llovera de la Orden.

⁵⁴ Cf., F. MILLÁN ROMERAL, *Apuntes de la correspondencia Llovera-Xiberta sobre «Clavis Ecclesiae»*, en F. MILLÁN ROMERAL, ed., *In Labore Requies. Homenaje de la región Ibérica a los Padres Pablo Garrido y Balbino Velasco*, Roma, 2007, 599-643. Las cartas originales están en catalán. Cito por mi propia traducción incluida en dicho artículo.

convendría encontrarla expuesta “ex professo”. Cuando pienso en las ideas que capté en la rápida lectura más me parece que estoy de acuerdo; pero aún no lo tengo suficientemente claro y maduro. De todas maneras, el trabajo me causó una inmejorable impresión no sólo en el sentido de investigación erudita sino también por el empuje que revela a la especulación teológica. He visto con gran alegría que aquellas primeras semanas de griego que, superándome a mí mismo, deposité en tu inteligencia han dado una abundante cosecha. ¡Alabado sea Dios!”

“Ayer precisamente hablé con Bordoy-Torrents, secretario de la sección y también de la Sociedad Filosófica del que te hablé en otra carta. Ya tenía noticia del “Clavis Ecclesiae”. Se entusiasmó. Es hombre que conoce muy bien la Escolástica. Quisiera que mandarás dos ejemplares más de tus trabajos, uno para él y otro para la Biblioteca del Instituto”⁵⁵.

Más adelante, cuando Llovera parece haber leído la tesis con más detenimiento, señala:

“He vuelto a leer tres veces la tesis. El punto de excomunión o segregación de la Iglesia por el pecado mortal veo que queda bastante afirmado. Lo que a mí siempre me estorba es la distribución diríamos adecuada entre las dos formas: una desgracia teológica más, como dice el P. Suárez, de la metafísica de la imaginación. Me cuesta estar de acuerdo con la idea de que los pecados internos y ocultos fueron sometidos a penitencia pública. Pero poco a poco, lo voy comprendiendo. Que el pecado cambia la relación del fiel con la sociedad, cuerpo de Cristo, del que forma parte está bastante claro. La tesis se basa en una concepción de unidad orgánica y social de la Iglesia que me cautiva”⁵⁶.

Y en la misma carta toca un tema que me parece importantísimo y que me hubiera gustado desarrollar en un trabajo más amplio: la tesis de Xiberta, bien entendida, en profundidad, no se opone a la con-

⁵⁵ Carta del 22 de febrero de 1923 [F. MILLÁN ROMERAL, *Apuntes de la correspondencia*, 627].

⁵⁶ Carta del 4 de marzo de 1923 [F. MILLÁN ROMERAL, *Apuntes de la correspondencia*, 634]. En este comentario se entrevé la posición del Llovera sociólogo al que nos referíamos más arriba.

⁵⁷ Conviene valorar esta afirmación de Llovera, dado que era un gran conocedor de la obra del Aquinate. Por poner un ejemplo, en esta misma correspondencia le indica a Xiberta que está analizando algunos textos del *Pugio Fidei* de Ramón Martí y da varios argumentos para demostrar que éste sigue a Santo Tomás y no al revés como sugerían algunos críticos: “Estoy contento: hurgando, hurgando, he hecho un hallazgo que considero apreciable. He encontrado una cita de Santo Tomás en Ramón Martí *Pugio fidei cap.12 párrafo 13: ‘Ad hoc dixit Quidam’*. Este Quidam es Santo Tomás en la *Summa contra Gentes*, libro II cap. 81. Con esto queda resuelto que unos veinte capítulos de la

cepción del sacramento que desarrolló santo Tomás⁵⁷, para quien, como es bien sabido, la *res et sacramentum poenitentiae* era la contrición perfecta o la penitencia interior⁵⁸. Ya en el texto que hemos citado más arriba, Llovera (tras una lectura superficial de la tesis) señalaba a su antiguo alumno: “*me parece que sin estirarlo mucho podría conciliarse la sentencia máxima que tu defiendes con la de Sto. Tomás que hace “res et sacramentum” de la penitencia, la penitencia interior*”⁵⁹. Ahora lo subraya e insiste en ello sin ambages:

*“Leyéndolo se me ocurrió una objeción: si la penitencia es la reconciliación con la Iglesia por qué ha de hacerla precisamente el sacerdote. Pero ha pensado que es una reconciliación sacramental y por tanto causativa gratiae. Digamos que me has convencido suponiendo que el fundamento histórico sea sólido. Pero insisto que tu doctrina es plenamente conciliable con la de S. Tomás”*⁶⁰.

El diálogo entre ambos (en el que se tocan otras muchas cuestiones), es sin duda de gran altura teológica y filosófica y –lo que es más importante para nuestro tema– resulta muy significativo para entender *Clavis Ecclesiae*, tanto en sus fuentes como en la respuesta a las objeciones que la tesis recibió, aunque ello se escapa ya del tema de nuestro trabajo.

Aunque la figura de Llovera se encuentra hoy muy olvidada, no conviene ignorar su talla intelectual y la influencia que ejerció, a través de su *Tratado elemental*, incluso en los seminarios y facultades eclesiológicas de la primera mitad del siglo XX. Valga como ejemplo el comentario de Gustavo Bueno, el célebre filósofo asturiano (bastante

primera parte del Pugio son de Santo Tomás, trozos que detallo en el discurso incluido en la Summa Theológica. Os doy la noticia como primicia” (Carta del 22 de mayo de 1929) [F. MILLÁN ROMERAL, *Apuntes de la correspondencia*, 611].

⁵⁸ El texto clásico en este sentido es: “*Res autem et sacramentum est poenitentia interior peccatoris*” (*Summa Theologiae III*, q. 84, a. 1, ad 3). Para una presentación de la teología penitencial de Santo Tomás, pueden verse, entre otros: P. ADNÉS, *La penitencia*, Madrid, 1981, 145-156; P. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *El Sacramento de la Penitencia*, Salamanca-Madrid, 2000, 179-217; E. LUIJTEN, *Sacramental forgiveness as a gift of God (Thomas Aquinas on the Sacrament of Penance)*, Leuven, 2003.

⁵⁹ En la concepción de Santo Tomás, es la contrición auténtica o perfecta la que produce el perdón divino. Pero, por una parte, dicha contrición incluye ya el *votum sacramenti*, el deseo de confesar (de acudir al sacramento) y, por otra, nadie está seguro de tener una contrición perfecta, por lo que el sacramento (¡el encuentro con la Iglesia!) completa lo que falta a dicha contrición (“*ex attrito fit contrito*”). Lo he presentado sucintamente en: F. MILLÁN ROMERAL, *Apuntes de la correspondencia*, 629-633.

⁶⁰ Carta del 4 de marzo de 1923 [F. MILLÁN ROMERAL, *Apuntes de la correspondencia*, 634-635].

lejano ideológicamente de Llovera), quien, en una entrevista concedida a la revista *Doxa* de la Universidad de Alicante hacía mención al *Tratado* en los siguientes términos:

“Un libro del Padre Llovera que debo tener en casa, podía ser de los años 1912 ó 1920. Se llamaba Sociología Cristiana. Lo que no me acuerdo es si estaba en latín o en español. Era un tratado escolástico que debía de ser una novedad, porque la sociología era una disciplina un poco exógena para la filosofía escolástica, pero aplicaba allí aquel señor los temas de la cuestión social, que se llamaba en el siglo pasado. De manera que era un índice muy atractivo porque hablaba de cuestiones políticas, sociales, económicas, de la cuestión obrera y demás. En alguno de aquellos capítulos, hablaba del marxismo. Eran quince o veinte páginas. Yo lo volví a releer al cabo de los años para compararlo con Marta Harnecker; con todos los respetos para Marta Harnecker, creo que era superior lo del Padre Llovera”⁶¹.

La segunda influencia (lógicamente muy directa y profunda por tratarse el director de la tesis⁶²), es la del jesuita francés Maurice de la Taille, aunque parece ser que dicha influencia sobre el joven doctorando no sólo se dio en el ámbito de la teología penitencial⁶³. Además –como se desprende de varios testimonios– entre ambos se debió dar una amistosa relación personal, basada en la admiración mutua y en un sincero aprecio⁶⁴.

La influencia de De la Taille, la podemos resumir en dos aspectos fundamentales. En primer lugar, en su obra principal, *Mysterium Fidei*⁶⁵ (obra que alcanzó cierto éxito en los ambientes teológicos de la época), el jesuita francés presenta la eucaristía como el centro de la

⁶¹ *Doxa* 20 (1997), 489-505. Véase también: G. BUENO, *La filosofía en España en un tiempo de silencio*, en *El Basilisco* 20 (1996), 55-72.

⁶² De hecho, como ya sabemos (véase nota 2), De la Taille fue el encargado de la sección de teología dogmática de los cursos para la obtención del magisterio en teología.

⁶³ Cf., entre otros: V. M. CAPDEVILA, *El sobrenatural en la teología del P. Xiberta*, en *Analecta Sacra Tarraconensia* 45-2 (1972), 49-101; B. XIBERTA, *El “YO” de Jesucristo*, Barcelona, 1954, 31-32. Asimismo, en un artículo inédito acerca del *Sacrificio eucarístico en la vida cristiana*, en el que se observa la influencia del *Mysterium Fidei* [cf., *Arxiu inventari P. XIBERTA. Carrer Sant Hermenegild 13 (Barcelona)*, B-3.2, 2].

⁶⁴ Cf., entre otros, los siguientes testimonios: A.M. FORCADELL, *Mary in the Spiritual life of Fr. Xiberta*, en *Carmel in the World* 15 (1976), 146-147. Cf., B. XIBERTA, *Necrologium R.P. Maurizio de la Taille*, en *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae* 1 (1934), 208-210; M. BATLLORI, *El Pare Xiberta, un català de Roma*, en *Analecta Sacra Tarraconensia* 45-2 (1972), 15.

⁶⁵ M. DE LA TAILLE, *Mysterium Fidei. De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*, Parisiis², 1924.

vida cristiana, hasta tal punto que ella nos incorpora como ningún otro sacramento a Cristo, pero no tan sólo desde un punto de vista personal o privado, en el sentido de que la eucaristía une al creyente con la persona de Cristo, sino que esta unión se produce también en un sentido eclesial, ya que nos unimos a Cristo en cuanto “*caput corporis ecclesiastici*”⁶⁶. Esta idea es fundamental en la teología eucarística de De la Taille, hasta tal punto que da título a la *elucidatio XXXVII (Eucharistia est sacramentum communionis ad Ecclesiam)*⁶⁷. Pues bien, esa concepción del sacramento de la eucaristía es aplicada en cierto modo a otros sacramentos que, si bien no con la intensidad ni con la centralidad de la eucaristía, también suponen una integración del creyente en el cuerpo místico⁶⁸ y en ello podemos ver un nexo muy importante con lo que será la idea central de *Clavis Ecclesiae*⁶⁹.

En segundo lugar, De la Taille –como hiciera anteriormente L. Billot– considera muy válida la explicación escolástica de los sacramentos basada en los tres elementos ya conocidos (*sacramentum tantum, res et sacramentum, res tantum*) y, también como Billot, incluye el análisis de esta estructura sacramental dentro de la temática más general de la causalidad sacramental. No podemos detenernos en ello, pero debemos al menos señalar el punto de partida que utiliza el ilustre jesuita francés para introducir la cuestión: la causalidad sacramental que se da en la eucaristía es, en cierto modo, diversa de la que se da en el resto de los sacramentos y es en este contexto en el que incluye la existencia de la *res et sacramentum* en todos los demás sacramentos y en el caso concreto de la penitencia señala que esa *res et sacramentum* pueda ser el levantamiento de la deuda contraída por el pecador hacia la Iglesia (lenguaje que recuerda en cierto modo al

⁶⁶ M. DE LA TAILLE, *Mysterium Fidei*, 485.

⁶⁷ M. DE LA TAILLE, *Mysterium Fidei*, 484.

⁶⁸ M. DE LA TAILLE, *Mysterium Fidei*, 556-578. También en varios de los resúmenes de su obra, elaborados probablemente para sus alumnos (de forma especial en el titulado genéricamente *Resume du P. De la Taille*), insiste en el carácter eclesial de los sacramentos, ya desde el bautismo que nos incorpora en el cuerpo místico [*Archives Françaises de la Compagnie de Jésus, (15 rue Raymond Marcheron, 92170 Vanves)* carpeta De la Taille, 1].

⁶⁹ De hecho, Xiberta situará su “*petita contribució*” al redescubrimiento de la Iglesia en la teología actual en línea, no sólo con la obra de M.J. Scheeben, sino también con el *Mysterium Fidei* de M. de la Taille. Cf. B. XIBERTA, *El redescubrimient de l'Església*, 55-56. También al respecto, cf. B. XIBERTA, *La doctrina de Orígenes sobre el sacramento de la penitencia*, en *Reseña Eclesiástica* 18 (1926), 237-246, 309-318.

⁷⁰ Sobre la relación entre ambas concepciones de la causalidad sacramental, cf. C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale*, 352-354.

de Billot al que nos hemos referido anteriormente⁷⁰).

Fue tal la sintonía entre De la Taille y Xiberta que algunos autores han atribuido (en mayor o menor medida) la autoría de la intuición de base de la misma al propio De la Taille⁷¹. A favor de esta opinión estarían diversos factores: el hecho de que –como ya hemos señalado– De la Taille saliera en defensa de su discípulo inmediatamente después de las primeras críticas a la tesis⁷², de tal modo que pudiese dar la sensación de que defendía una idea con la que estaba plenamente identificado; la idea –equivocada– de que Xiberta no volvió a escribir sobre el tema (lo que denotaría una cierta distancia del mismo); el hecho de que ni De la Taille ni Xiberta lo hayan negado nunca, etc. También el hecho de que ya en la primera edición del *Mysterium Fidei* en 1921 (antes incluso de que la tesis de Xiberta fuese editada) aparezca recogida esta idea en un par de notas a pie de página⁷³ ha llevado a diversos críticos a reivindicar la intervención del director de la tesis en el resurgir de esta idea.

Sin embargo, la cuestión no está tan clara. Lo resumimos brevemente. De la Taille edita su *Mysterium Fidei* en 1921, pero la casa editora (Gabriel Beauchesne de París) debió recibir el borrador con bastante anterioridad. Para algunos autores, *Mysterium Fidei* estaba ya escrita casi en su totalidad en 1915, pero la I Guerra Mundial (que obligó a De la Taille a trabajar como capellán militar) interrumpió el proceso de edición⁷⁴. Por ello J. Jiménez Berguecio, entre otros, piensa que las dos notas en las que se señala que el levantamiento de la pena jurídica que permite el reingreso del pecador en la comunidad es la *res et sacramentum* de la penitencia, son muy anteriores a la tesis de Xiberta. Incluso hay quien sugiere⁷⁵ que probablemente al pedir el

⁷¹ Entre otros podríamos destacar: J. JIMÉNEZ BERGUECIO, *La penitencia, sacramento constitutivamente jurisdiccional*, en *Anales de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile* 25 (1974), 151-293; P. LÓPEZ-GONZÁLEZ, *Penitencia y Reconciliación*, 235-237, que sigue, en líneas generales, al anterior; H. VORGRIMLER, *Der Kampf des Christen mit der Sünde*, en: J. FEINER-M. LÖHRER, ed., *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, V, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1965-1976, 388-394.

⁷² M. DE LA TAILLE, *Bulletin de théologie historique*, en *Gregorianum* 4 (1923), 591-599.

⁷³ M. DE LA TAILLE, *Mysterium Fidei*, 574, 581.

⁷⁴ Ciertamente, en varias cartas personales del P. De la Taille enviadas en el período de la Guerra, hace referencia a sus notas sobre Eucaristía, o incluso a su obra *Mysterium Fidei*, ya así denominada. Cf., *Archives Françaises de la Compagnie de Jésus*, carpeta De la Taille, 1.

⁷⁵ Cf., P. LÓPEZ-GONZÁLEZ, *Penitencia y reconciliación*, 236-237 (si bien afirma que con ello no pretende de ninguna manera “restar méritos al ilustre carmelita”).

joven discípulo a De la Taille un tema para su tesis, éste le ofreciera que estudiase esta cuestión que él mismo ya había intuido, pero no desarrollado. En este mismo sentido, H. Vorgrimler señala que en una carta de G. Philips a K. Rahner que obra en su poder, fechada en febrero de 1971, se indica de forma indirecta que el autor de la idea era De la Taille⁷⁶. G. Philips fue también discípulo de De la Taille y uno de los mayores inspiradores de ciertos capítulos de *Lumen Gentium*, por lo que su autoridad sobre el tema es notoria. No obstante, resulta extraño que (si atribuía la autoría a De la Taille) en su comentario a la *Lumen Gentium*, Philips identifique sin más la tesis con Xiberta⁷⁷.

En contra de estas opiniones estaría el hecho de que De la Taille, desde la primera edición de su obra, en las dos notas señaladas, cite a Xiberta, con la única variación de que en la primera edición señala que se trata de una tesis que espera ver pronto publicada ("*quae speramus fore ut mox in lucem edatur*") y en las ediciones posteriores cita *Clavis Ecclesiae* como una obra ya publicada. También en sentido contrario (que la primera intuición de la tesis corresponda al propio Xiberta), se pueden presentar muy diversos argumentos: el testimonio del mismo autor, quien en varias ocasiones reconoció que el título de la tesis le fue sugerido por M. de la Taille, pero que la idea y la elaboración son totalmente suyas⁷⁸, e incluso que la idea central como tal se le ocurrió mucho antes de ir a Roma⁷⁹; el testimonio de De la Taille quien siempre –ya desde la primera edición del *Mysterium Fidei* como hemos indicado– atribuye a Xiberta la teoría que estudiamos; el agradecimiento de autores como K. Rahner, quien personalmente se

⁷⁶ H. VORGRIMLER, *Buße und Krankensalbung*, en M. SCHMAUS, A. GRILLMEIER, L. SCHEFFCZYK Y M. SEYBOLD, ed., *Handbuch der Dogmengeschichte* IV/3, Freiburg, 1978, 195. Agradecemos personalmente al P. Vorgrimler sus valiosas indicaciones sobre el tema, enviadas personalmente, cuando preparábamos nuestra tesis doctoral hace ya algunos años.

⁷⁷ G. PHILIPS, *L'Église et son mystère*, Paris, 1967, 160-161.

⁷⁸ Cf., R.M. VALABEK, *The ecclesiological background of Bartolomé Xiberta's Clavis Ecclesiae*, en *Analecta Sacra Tarraconensia* 45-2 (1972), 25*.

⁷⁹ Cf., R. LÓPEZ-MELÚS, *Padre Xiberta*, Villarreal-Castellón, 1962, 44.

⁸⁰ Se puede encontrar esta carta en dos traducciones diversas: J. DE JESÚS MARÍA, *Necrologio P. Bartolomé María Xiberta o.c. (1897-1967)*, en *Estudios Josefinos* 21 (1967), 245-248 y M. ROVIRA, *Epistolario Rahner-Xiberta: en Catalaunia Carmelitana* 3 (1967), 60-62. Asimismo, una referencia interesante a este cruce de cartas se encuentra en: *Necrologium: Pater Xiberta*, en *Analecta Ordinis Carmelitarum* 26 (1967), 161. Tan sólo a modo de curiosidad queremos indicar que en esta carta Rahner anuncia a Xiberta el envío como regalo de los primeros volúmenes de sus *Schriften zur Theologie*, que se conservan, dedicados personalmente por Rahner, en la biblioteca del Colegio Internacional de San Alberto en Roma donde Xiberta vivió muchos años.

reconoce deudor de Xiberta en carta personal⁸⁰ y quien conocía bien *Clavis Ecclesiae*⁸¹, así como de otros autores que han escrito en el mismo sentido. Así, por ejemplo, resulta especialmente importante para nuestro tema (y ello constituiría otro argumento indirecto a favor de la plena autoría xibertiana), el hecho de que, en la correspondencia entre J.M Llovera y el P. Xiberta, y pese a la confianza, familiaridad o incluso complicidad que parece darse entre ambos intelectuales, en ningún caso se hace la más mínima mención a M. de la Taille, ni queda reflejada su posible influencia. Sin ser un dato definitivo y sin indicar nada en contra del ilustre teólogo francés ni menoscabar su profunda influencia en Xiberta, no deja de resultar una pista que apuntaría en el mismo sentido señalado.

Se podrían aún indicar otros datos y factores secundarios que apuntan en esta dirección⁸², pero el dato que realmente es fundamental en este aspecto es el hecho de que la teoría defendida por Xiberta, el núcleo de su tesis, sigue apareciendo en diversos artículos y trabajos, y no solamente como una verdad repetida sin más, o como un recuerdo de una obra pasada, sino como una idea generadora y creativa, como una verdad orgánica en torno a la cual se pueden articular otros aspectos y elementos de su teología.

4. EL HUMUS ECLESIOLOGICO EN EL QUE SE GESTA *CLAVIS ECCLESIAE*

Sabemos que la tesis xibertiana recibió una serie de críticas muy negativas⁸³ y que el propio Maurice de la Taille tuvo que defender la obra de su discípulo en un artículo publicado en la revista *Gregorianum* que había sido creada dos años antes. Poco a poco, sin embargo, la tesis fue ganando adeptos. A veces será citada a pie de página, casi

⁸¹ Sobre la relación entre ambos teólogos, véase: J. M. MANRESA LAMARCA, *La Eclesiología del P. B. Xiberta (1897-1967). El "Redescubrimiento" de la iglesia como "La obra de Cristo"*, Roma, 2011 y F. MILLÁN ROMERAL, *La teología penitencial de Karl Rahner y sus conexiones con Bartolomé Xiberta*, en H. SCERRI, ed., *Living Theology*, Roma, 2007, 71-119.

⁸² Así (y aunque nadie ha puesto en cuestión la autoría como tal de la tesis) se puede intuir una pequeña parte del proceso de elaboración de la misma con las escasísimas páginas manuscritas que aún quedan –que sirvieron para que se elaboraran en el dorso unos apuntes de filosofía en sus primeros años de docencia en Roma– y por la libreta con la bibliografía, de la cual se eliminaron algunos títulos y se añadieron otros posteriormente. Todo ello está recogido en el *Arxiu inventari P. XIBERTA. Carrer Sant Hermenegild 13 (Barcelona)*, Carpetas A-2.7 y B-3.2., respectivamente.

⁸³ Cf., F. MILLÁN ROMERAL, *Reconciliación con la Iglesia*, 113-155.

como una curiosidad y en otros casos, será presentada como una innovadora aportación, como la perspectiva que ayuda a entender el sentido de la penitencia antigua y, en definitiva, el sentido profundo de este sacramento (algo que, no lo olvidemos, estaba de algún modo en juego)⁸⁴.

¿Por qué se dio ese cambio en la apreciación y en la valoración de *Clavis Ecclesiae* de la negatividad primera a la aceptación (en no pocos casos, entusiasta) en una segunda fase? Probablemente fueron varios los factores que, asociados a los diversos movimientos de reforma que se iban gestando en el seno de la teología católica (movimiento bíblico, el movimiento litúrgico, el movimiento ecuménico, el movimiento eclesiológico...), influyeron en este cambio evidente de perspectiva. Me atrevo a conjeturar que lo que más influyó en el mismo fue el profundo cambio de sensibilidad eclesiológica (y litúrgica) que posibilitó que la tesis xibertiana fuese aceptada en los ambientes teológicos⁸⁵.

Sin querer magnificar ni mitificar ese momento de la historia de la teología del siglo XX, creo que se puede afirmar que en torno a aquellos años se comenzó a fraguar una profunda renovación de la eclesiología que acabaría dando sus mejores frutos en la teología anterior al Vaticano II y en el Concilio mismo. El año en que Xiberta publica su tesis es más que significativo: en 1922 Romano Guardini publicaba *Von Sinn der Kirche*, obra que se suele considerar como el punto de partida de la nueva eclesiología que se estaba fraguando y en la que encajaría mucho mejor la tesis de Xiberta; y también en 1922 Odo Casel publicaba *Die Liturgie als Mysterienfeier*, verdadero pistoletazo de salida de una nueva sensibilidad litúrgica que sería importantísima (quizás más de lo que se piensa) para la renovación de la teología que culminaría en el Concilio Vaticano II.

Veamos simplemente tres testimonios que, aun siendo muy puntuales e incluso anecdóticos, no dejan de resultar significativos y que apuntan en este mismo sentido.

El primer testimonio hace referencia a cómo, en el mismo momento en que surge *Clavis Ecclesiae*, se estaba pasando en Alema-

⁸⁴ Lógicamente, el objetivo apologético (frente a las críticas protestantes y modernistas) fue pasando a segundo lugar o incluso fue totalmente olvidado, a medida que las circunstancias eclesiales y teológicas fueron cambiando.

⁸⁵ Lo apunté en: F. MILLÁN ROMERAL, *El "redescubrimiento" de la Iglesia en nuestro siglo según Bartolomé Xiberta (1897-1967)*, en F. CHICA, S. PANIZZOLO, H. WAGNER, eds., *Ecclesia Tertii Millenii advenientis*, Casale Monferrato 1997, 926-943.

nia de una teología liberal con cierta tendencia individualista y subjetivista a una teología más eclesial, más litúrgica y más comunitaria. Lo encontramos, nada menos, que en las memorias de Joseph Ratzinger (*Aus meinem Leben Erinnerungen 1927-1977*). Allí, el futuro Benedicto XVI señalaba “el cambio teológico que había tenido lugar después de la Primera Guerra Mundial” y más adelante señalaba que:

“La Primera Guerra Mundial, con su ejército de millones de muertos, con todos los horrores que la técnica como instrumento de guerra había hecho posible, había sido experimentada como el hundimiento del dogma progresista liberal y, por tanto, también de la misma concepción liberal del mundo (...). Bajo el choque de esta experiencia se volvía de nuevo la vista hacia aquello que anteriormente se había considerado como ya superado: la Iglesia, la Liturgia, el Sacramento, y esto no ocurría solo en el ámbito católico sino también en el mundo protestante (...). El movimiento de renovación litúrgica, que por entonces se estaba formando, era también portador de una nueva concepción de la liturgia”⁸⁶.

En la misma línea (y precisamente en la introducción a una obra de Ratzinger), O. González de Cardedal considera ese período (y muy en concreto el año 1922 en que se publicó la tesis de Xiberta), como crucial en la superación del individualismo y del subjetivismo que (si bien desde planteamientos muy diversos) habían invadido gran parte de la teología europea, tanto católica como protestante:

“De nuevo resulta significativo que publiquen en el mismo año 1922 R. Guardini, ‘Sobre el sentido de la iglesia’ (donde estampa la frase clásica: ‘la iglesia renace en las almas’) y O. Casel ‘La liturgia como celebración de los misterios’. Con ello se rompe la comprensión individualista del cristianismo, que había dominado los últimos decenios del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Quien quiera comprobar lo que eran ese individualismo y subjetivismo religiosos lea las obras, excepcionales por otras razones, de A. Harnack, ‘La esencia del cristianismo’ (1900) y Miguel de Unamuno ‘Del sentimiento trágico de la vida’. Para ambos la religión y el cristianismo en concreto se centran en la relación individual del hombre a solas con su Dios (...). Lo que ocurre en el decenio 1920 es justamente la inversión de

⁸⁶ J. RATZINGER, *Mi vida. Autobiografía*, Madrid, 2006, 101-102. Más adelante (págs. 112-113) señala que esa nueva sensibilidad (“una fe pensada y vivida social y comunitariamente”) culmina, sobre todo, en la magna obra de Henri de Lubac, *Catholicisme*. No conviene olvidar que el gran teólogo francés señalaba en dicha obra (aunque sin usar la terminología escolástica) que la reincorporación del pecador a la comunidad –que no es meramente jurídica, sino sacramental– se convierte en “*le signe efficace de la réconciliation avec Dieu*”: H. DE LUBAC, *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, Paris, 1938, 55.

*esa comprensión del cristianismo: superación del individualismo y renacimiento de la Iglesia en las almas; fe y comunidad van unidas y no se pueden vivir por separado*⁸⁷.

También J. Perarnau, en la segunda edición de la tesis de Xiberta a la que hemos hecho ya referencia, considera el año 1922 como un año fundamental por varios motivos y coincidencias, pero, sobre todo porque en esos años se estaba fraguando una nueva eclesiología que se basaba no tanto en las estructuras y normas de la “sociedad perfecta”, sino más bien en ser un “*poble-comunitat de vida*”. Así lo explica Perarnau:

*“Però deixem les hipòtesis: quan Romano Guardini, l'any 1922 –remarquem un darrer cop la coincidència cronològica amb la tesi de Xiberta– des del seu lloc de bada proclamava que ‘l'Església es deixondeix en les ànimes’, a què es referia? A què, després de segles de individualisme –els de l'Edat Moderna– hom redescobria i tornava a valorar la comunitat perquè és una dada immediata de la realitat –és el poble, i a l'extrem de la perspectiva tota la humanitat. Trasposat al pla religiós, això és diu Església, que no és una simple acumulació d'individus tancats en ells mateixos, ans una realitat que engloba els individus, i la vida de la qual és impulsada per la consciència de la vida sobrenatural. Redescobrimient de l'Església en tan que poble-comunitat de vida en el qual es realitza el trobament amb Déu. Al mateix moment en què Guardini copsava la germinació inicial d'aquestes idees, com un esdeveniment d'abast universal, un estudiant català, Bartomeu Maria Xiberta treballava en la seva tesi doctoral portat per la mateixa dèria*⁸⁸.

Podríamos decir que la tesis de Xiberta encierra el germen de una concepción eclesiológica que, por una parte, por adelantarse a su tiempo, habría provocado el rechazo y la falta de comprensión de la misma que caracterizó a las primeras recensiones, y, por otra parte, anunciaba un pensamiento eclesiológico que (todavía en sus rudimentos, sin precisar) era un anticipo de su eclesiología que tan bue-

⁸⁷ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Introducción a la edición española*, en J. RATZINGER, *El espíritu de la Liturgia. Una introducción*, Madrid, 2001, 14-15.

⁸⁸ J. PERARNAU, *Introducció Clavis Ecclesiae*, 250-251.

⁸⁹ Pienso que el tema eclesiológico fue el que más entusiasmó a nuestro autor en los últimos años de su producción teológica. Sobre la eclesiología xibertiana considero imprescindibles: S. MADRIGAL, *Primado y episcopado, la solución xibertiana*, en: F. MILLÁN ROMERAL, ed., *Cerni essentia veritatis. Miscelánea homenaje al P. Xiberta de la Región Ibérica Carmelita*, Barcelona, 1999, 189-217 y J. M. MANRESA LAMARCA, *La Eclesiología del P. B. Xiberta (1897-1967). El “Redescubrimiento” de la iglesia como “La obra de Cristo”*, Roma, 2011, ambos con abundante bibliografía.

nos frutos daría en los albores del Concilio Vaticano II⁸⁹.

5. COLOFÓN POÉTICO

Dado que, en definitiva, de un homenaje se trata, me atrevo a terminar este trabajo con una referencia a la belleza de la tesis xibertiana. A más de uno puede sorprender esta afirmación cuando la tesis de Xiberta está formulada en una terminología escolástica que puede parecer áspera, desencarnada o mecanicista para una sensibilidad actual⁹⁰, más habituada a una sacramentología basada en el símbolo, en el encuentro personal, en la dimensión misional de los sacramentos, etc... Y, sin embargo, la tesis de Xiberta encierra una bellísima intuición, tanto eclesiológica como estrictamente sacramental.

La comunidad que acoge, la Iglesia “hospital de campaña” (como le gusta denominarla al Papa Francisco), la comunidad como ámbito de la misericordia que en el abrazo al pecador arrepentido otorga el perdón de los pecados, el restablecimiento (la sanación) de la comunión herida y deteriorada por el pecado, el banquete eucarístico (máxima densidad de la comunión) como el culmen al que apunta el sacramento... y muchas cosas más están escondidas tras el rigor (o quizás, la seriedad y la precisión teológicas) de la tesis del joven carmelita publicada ahora hace cien años.

Se podrían incluso rastrear algunas huellas de la intuición xibertiana (o, mejor dicho, de la idea que latía bajo la tesis del carmelita) en la literatura. No tenemos tiempo ni espacio para ello y la investigación bibliográfica sería, además, muy ardua. Pero, quizás para moderar la (sólo) aparente aridez de *Clavis Ecclesiae*, en la formulación técnica y escolástica en la que la que fue redactada, sirvan como colofón a este trabajo tres textos literarios. El primero es un hermoso poema de José Hierro, dedicado a Rafael Alberti cuando éste volvió del exilio y puede leerse, haciendo abstracción del contexto concreto en el que fue escrito, en un hermoso y amplio sentido penitencial:

*Diré un día: bienvenido
a la casa. Esta es tu lumbre.
Bebe en tu copa tu vino,
mira el cielo, parte el pan.
Cuánto has tardado. Anduviste
bajo las constelaciones
del Sur, navegaste ríos*

⁹⁰ “rather repulsive Scholastic terminology” como la calificó algún autor (véase nota 40).

*de son diferente. Cuánto
duró tu viaje. Te noto
cansado. No me preguntes.
Da de comer a tus perros,
oye la canción del álamo.
No me preguntes por nada,
no me preguntes...⁹¹*

En un estilo sobrio, también lo intuye Miguel Delibes en su primera novela cuando afirma:

“El retorno del pecador a una atmósfera de paz suele dar, en punto a su rehabilitación, excelentes resultados”⁹².

Por último, un poeta por el que siente particular admiración el que esto escribe, Manuel Altolaguirre, nos presenta en un poema titulado *Comunión* (título ya de por sí más que significativo) la vuelta titubeante y asustada del que partió, del pródigo que se alejó del calor del hogar y de la familiaridad de los que en él conviven. Desde el frío exterior, siente la sonrisa acogedora y fraterna que le invita de nuevo a entrar y a ser él. También la reconciliación es como una vuelta a casa desde el frío del pecado:

*La muerte y las ausencias despoblaron
corazones y estancias. ¡Cuánto olvido
miserable y contento tras las puertas!
¡Si yo pudiera ser el que volviese,
el que ya nunca es esperado!
Quisiera entrar y darme con figura
diferente y amada en cada sitio.
Me asomo a las ventanas. ¿Me conocen?
En la luz amarilla me sonrén.
Se dan contra mi cara, piel adentro,
el padre que se fue, el hermano o el hijo.
Me asomo a las ventanas⁹³.*

Quizás estas tres perlas literarias (aplicadas e interpretadas con

⁹¹ Cito por la edición de la editorial Cátedra: J. HIERRO, *Libro de las alucinaciones*, Madrid, 1998, 136.

⁹² Cito por la edición de: El Mundo-Bibliotex: M. DELIBES, *La sombra del ciprés es alargada*, Madrid 2001, 221.

⁹³ Cito por la edición de Cátedra: M. ALTOLAGUIRRE, *Poesías completas*, Madrid, 1987, 163.

cierta libertad y no poco atrevimiento) al sacramento de la penitencia, puedan dar una idea de la hermosa intuición que esconde la tesis de Xiberta. Sirvan como homenaje lleno de afecto y admiración. Que nuestra Iglesia sea (especialmente en este sacramento) esa casa donde se da la bienvenida, donde se prepara el pan y se ofrece el vino, esa atmósfera de paz y esa luz cálida y amarilla... desde la que se recibe al pecador arrepentido⁹⁴.

⁹⁴ Cuando este artículo estaba ya en tipografía, llega a mis manos un curioso libro del escritor y sacerdote español Constancio Miralta (pseudónimo de José Ferrándiz), titulado *Los secretos de la confesión* (Madrid 1886), en el que el autor se muestra furibundamente crítico con la confesión auricular y niega totalmente (en algunos momentos de forma parecida a Henry Charles Lea) que tal sacramento provenga de Cristo mismo (*“en todo el Evangelio no hay una sola palabra que directa ni indirectamente aluda á la confesión pública ni secreta”* [pág. 13]) y que se celebre en la Iglesia antigua (*“En cuanto á los Santos Padres, se han examinado sus obras y de ellas no se deduce rigurosamente otra cosa que referencias á la virtud de la penitencia, al dolor, al reconocimiento humilde de nuestros propios pecados y á su remisión por Jesucristo”* [pág. 15]). Ésta sólo conocía una especie de excomunión disciplinar: *“Digan, pues, lo que quieran los falsificadores de la historia eclesiástica, en los primeros siglos no hubo confesión. Más adelante, el pecador público era excluido de la participación de la sagrada mesa y no volvía á la gracia de la Iglesia hasta que no confesaba y detestaba en su presencia el pecado y cumplía la penitencia”* (pág. 17). Agradezco a David Pérez Merinero la referencia de dicha obra, bastante desconocida en nuestros días.

CARMELITE RULE AND PENANCE

MICHAEL PLATTIG, O.CARM.

In the year 1921, Bartolomé Xiberta defended his dissertation, which was published a year later under the title “Clavis Ecclesiae”. In it, Xiberta argued that the first effect of the Sacrament of Penance is reconciliation with the Church, which accepts back and welcomes the sinner. In this reconciliation, the Christian finds God’s forgiveness. Sin harms the community, and therefore it is restored communion through which the forgiveness of God the Father is experienced. This idea was defended by the young PhD student with a series of biblical and patristic arguments and was gradually accepted by renowned theologians. Karl Rahner considered this aspect as one of the “forgotten truths” of the Sacrament of Penance in 1953.¹

The Second Vatican Council stated in “Lumen Gentium”, Section 11: “Those who approach the sacrament of Penance obtain pardon from the mercy of God for the offence committed against Him and are at the same time reconciled with the Church, which they have wounded by their sins, and which by charity, example, and prayer seeks their conversion.”²

The “Ordo Paenitentiae”, newly published after the Council in 1971, takes this into account when it fundamentally states in Section 5, under the heading “Reconciliation with God and with the Church”: “Since every sin is an offence against God which disrupts our friendship with him, ‘the ultimate purpose of penance is that we should love God deeply and commit ourselves completely to him’. Therefore, the sinner who by the grace of a merciful God embraces the way of penance comes back to the Father who ‘first loved us’

¹ Cf. KARL RAHNER, *Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament*, in *Geist und Leben* 26(1953), 338-364.

² https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html [4/21/22].

(1 John 4:19), to Christ who gave himself up for us, and to the Holy Spirit who has been poured out on us abundantly.

'By the hidden and loving mystery of God's design men are joined together in the bonds of supernatural solidarity, so much so that the sin of one harms the others just as the holiness of one benefits the others'. Penance always entails reconciliation with our brothers and sisters who are always harmed by our sins.

In fact, men frequently join together to commit injustice. It is thus only fitting that they should help each other in doing penance so that freed from sin by the grace of Christ they may work with all men of good will for justice and peace in the world."³

The importance of the Church for a life of penance is also underlined in Section 4, under the heading "Penance in the Church's Life and Liturgy": "The people of God accomplishes and perfects this continual repentance in many different ways. It shares in the sufferings of Christ by enduring its own difficulties, carries out works of mercy and charity, and adopts ever more fully the outlook of the Gospel message. Thus the people of God becomes in the world a sign of conversion to God. All this the Church expresses in its life and celebrates in the liturgy when the faithful confess that they are sinners and ask pardon of God and of their brothers and sisters. This happens in penitential services, in the proclamation of the world of God, in prayer, and in the penitential aspects of the eucharistic celebration."⁴

The present contribution aims to discover and name elements of reconciliation in the Carmelite Rule, especially with regard to the ecclesial or communal nature of penance. A fundamental article by Fernando Millán Romeral on this topic, also with reference to Xiberta's "Clavis ecclesiae", can be found in the anthology of contributions to "The Carmelite Rule 1207-2007" conference.⁵ Its results need not be repeated here, but it includes some supplementary aspects and observations that are important.

³ <https://www.liturgyoffice.org.uk/Resources/Penance/Penance-Intro.pdf> [4/21/22], Section 5.

⁴ *Loc. cit.*, Section 4.

⁵ FERNANDO MILLÁN ROMERAL, *La comunidad de la Regla: Una comunidad reconciliada y reconciliadora*, in EVALDO XAVIER GOMES, PATRICK MCMAHON, SIMON NOLAN, VINCENZO MOSCA (Ed.), *The Carmelite Rule 1207-2007. Proceedings of the Lisieux Conference 4 – 7 July 2005*, *Textus et studia historica Carmelitana* vol. 28, Roma 2008, 533-560.

CARMELITE RULE AND THE SACRAMENT OF PENANCE

The Rule does not mention a word about the Sacrament of Penance. This certainly does not mean that the hermits on Mount Carmel did not receive the Sacrament of Penance. It is rather one of the generally accepted self-evident facts that have not found their way into the Rule.

Around the time the Rule was written, the Fourth Council of the Lateran in 1215 marked a decisive development with regard to the frequency and obligatory character of confession, for confession became an obligatory means of pastoral care. Canon 21 of the Council stipulated: "All the faithful of either sex, after they have reached the age of discernment, should individually confess all their sins in a faithful manner to their own priest at least once a year, and let them take care to do what they can to perform the penance imposed on them. Let them reverently receive the sacrament of the eucharist at least at Easter unless they think, for a good reason and on the advice of their own priest, that they should abstain from receiving it for a time. Otherwise they shall be barred from entering a church during their lifetime and they shall be denied a Christian burial at death."⁶ Furthermore, the Council emphasized the therapeutic character of the Sacrament of Penance: the priest is understood as a skilled doctor who is to nurse the injured one back to health. In order to be able to give appropriate advice, he must also carefully inquire about the circumstances of the sins.⁷

Along with a generally noticeable trend towards internalization, the emphasis of penance has shifted since the turn of the millennium: from the external performance of an act of satisfaction, as emphasized in the Early Middle Ages, to confession (*confessio*) or the attitude of contrition (*contritio*) underlying it, through which the sinner obtains forgiveness from God.

The 11th-century text "De vera et falsa poenitentia", which has been attributed to Augustine and has therefore been very influential, named *erubescencia* (blushing with shame), an act of humility that manifests itself in oral confession, as the basis for forgiveness.⁸

⁶ <https://www.papalencyclicals.net/councils/ecum12-2.htm#21> [4/21/22].

⁷ *Ibid.*

⁸ Cf. REINHARD MEßNER, *Feiern der Umkehr und Versöhnung*, Handbuch der Liturgiewissenschaft 7,2, Regensburg 1992, 173f.

With regard to the frequency of confession, William of Auxerre, Alexander of Hales and Bonaventure subsequently distinguished three degrees of perfection: minimal Christians confess once a year, *perfectiores* three times a year, and *perfectissimi* every day. The last was hardly ever achieved, but confession was generally practiced more often than Holy Communion was celebrated.⁹

Correctio fraterna

“On Sundays too, or other days if necessary, you should discuss matters of discipline and your spiritual welfare; and on this occasion the indiscretions and failings of the brothers, if any be found at fault, should be lovingly corrected.” (Rule 15)¹⁰

This chapter of the Rule makes explicit reference to indiscretions and failings of the brothers, which are to be corrected lovingly. The whole thing is done as a communal act, it is a communal effort and not something the prior has to do. The community discusses the incidents and corrects the brother. Prior General of the Order John Soreth wrote the following about this in his “*Expositio paraenetica in Regulam Carmelitarum*”: “The Almighty Father, kindly providing for the weakness of mortal human beings, has instituted three things in the Order, namely: doctors, places and remedies. Recognize in the Samaritan your superior and in the inn the chapter house, in the pouring of wine and oil over the wounds the alleviation of consolation and the harshness of the correction.”¹¹

Soreth saw Chapter 15 as a decisive trait of the Rule, which not only describes a successful religious life, but also takes precautionary measures, in case mistakes or shortcomings occur. In this, the Rule is helpful and very human.

The example of the Samaritan is in line with the description of the role of the confessor in the Fourth Council of the Lateran in 1215: “The priest shall be discerning and prudent, so that like a skilled

⁹ Cf. HERBERT VORGRIMMLER, *Buße und Krankensalbung*, Handbuch der Dogmengeschichte IV / 3, 2, völlig neue Auflage, Freiburg 1978, 106f.

¹⁰ All chapters of the Rule of Carmel are quoted from: The Rule of Albert as approved by Innocent IV (1247), revised translation of the Carmelite Rule by Christopher O'Donnell, O. Carm. 2002; <https://www.carmelite.org/carmelite-spirituality/rule-of-saint-albert> [4/21/22].

¹¹ JOHANNES SORETH, *Expositio paraenetica in Regulam Carmelitarum. Ein Kommentar zur Karmelregel*, übersetzt u. erläutert von LEO GROOTHUIS, Schriften des Forschungsinstituts der Deutschen Provinz der Karmeliten Band 1, Münster 2018, 129f.

doctor he may pour wine and oil [cf. Lk 10:34] over the wounds of the injured one.”¹²

In the chapter, it is the community that pours wine and oil over the wounds, so to speak.

Basically, Soreth stated: “For all regular observance of the religious life is divided into precepts and remedies: by means of the precepts a life is set up against sin, by means of the remedies innocence is restored after sin. The profession thus encompasses both professions, so that every professed person, even if he should have violated a rule of the Order, is convicted as a transgressor of a precept, but not yet as a violator of the covenant, provided he takes recourse to the remedy which the Rule has in store for this case. Therefore, I would say that only he who has disregarded both the precept and the remedy has violated his vow, broken his promise and breached the covenant. For I mean that he who does not disregard the call to repentance can be quite unconcerned, even if he should at times cross the line of obedience. For he who does not evade the punitive discipline that comes from the Rule, even if he sometimes transgresses the limits set by the Rule, does not leave the scope of the Rule. If, therefore, the correction given by the Rule is also part of the Rule – ‘if’, not ‘because’, because the Rule says that ‘the indiscretions and failings of the brothers, if any be found at fault, should be lovingly corrected’ – then we find in our Rule not only an instruction for a right life, but also the correction of a wrong life. For therein are found precepts for obedience as well as remedies for disobedience, so that even by sinning one does not depart from the Rule. I confess that it is of course impossible for a mortal not to sin against the rules of obedience from time to time, even if it is only in a venial way; but one should not complain about this impossibility, since the Rule in fact allows to make amends for criminal offences.”¹³

Prior General of the Order Soreth is very understanding in his interpretation of the Rule with regard to possible transgressions of the Rule and saw them as practically unavoidable. But this is not dangerous as long as the transgressing brother avails himself of the remedies of the Rule, i.e., of the community. Against the background of contemporary confessional theology, Soreth went a decisive step further when he stated that even “criminal offences” can be ameliorated in the chapter of the brothers, and thus apparently do not

¹² <https://www.papalencyclicals.net/councils/ecum12-2.htm#21> [4/21/22].

¹³ JOHANNES SORETH, *Expositio paraenetica*, *loc. cit.*, 133f.

require personal sacramental absolution in the Sacrament of Penance. “Know, however, that all sins, committed inwardly or outwardly, are atoned for by the confession of sin in the chapter.”¹⁴ He took his argument to the extreme when he stated: “I know, however, that if Satan came to the chapter of confession, he could obtain the indulgence of forgiveness.”¹⁵

This is at odds with the provision in the Constitutions of 1281, where brothers are advised to confess their sins mentioned in the general chapter of confession also in personal confession, so that they can also be absolved ecclesiastically.¹⁶

What may have brought Soreth to his interpretation of the chapter of confession is probably the connection with the monastic tradition of the “monks’ confession”, which does not provide for a sacramental form, but rather confession before the spiritual father, who may not be a priest either, and the forgiveness granted through him.

An example from “*Apophthegmata Patrum*” underlines this impressively, since it concerns a grave sin: “It was related of a brother who had committed a fault that when he went to Abba Lot, he was troubled and hesitated, going in and coming out, unable to sit down. Abba Lot said to him, ‘What is the matter, brother?’ He said, ‘I have committed a great fault and I cannot acknowledge it to the Fathers.’ The old man said to him, ‘Confess it to me, and I will carry it.’ Then he said to him, ‘I have fallen into fornication, and in order to do it, I have sacrificed to idols.’ The old man said to him, ‘Have confidence; repentance is possible. Go, sit in your cave, eat only once in two days and I will carry half of your fault with you.’ After three weeks, the old man had the certainty that God had accepted the brother’s repentance. Then the latter remained in submission to the old man until his death.”¹⁷

Until the Middle Ages, sacramental penance was distinguished from guidance of souls in the Western Church. The latter tied in with the Early Church custom of the opening of one’s conscience (*exagoreusis*). It was not official jurisdiction but experience that made

¹⁴ JOHANNES SORETH, *Expositio paraenetica*, loc. cit., 130f.

¹⁵ JOHANNES SORETH, *Expositio paraenetica*, loc. cit., 131.

¹⁶ “Monemus ergo fratres ut culpas dictas in capitulo communi in privata confessione plenius manifestent ut in forma ecclesie debita absolvantur.” Const. 1281, R. 19; cit.: CCOCARM, Vol. I, 67.

¹⁷ Lot 2; cit.: BENEDICTA WARD (Ed.), *The Sayings of the Desert Fathers*, revised edition, Kalamazoo 1984, 122.

the abbot or monk a spiritual father. At the same time, the spiritual father, by virtue of his personal qualities, not by jurisdiction, also had the authority to forgive sins for a long time. "The monastic practice of confession thus entered into a certain competition with canonical penance."¹⁸ The confession of one's sins in the sense of verbalization of one's thoughts played the decisive role in this, leading to the forgiveness of sins: "A brother said to Abba Poemen, 'If I fall into a shameful sin, my conscience devours and accuses me saying: 'Why have you fallen?'" The old man said to him, 'At the moment when a man goes astray, if he says, I have sinned, immediately the sin ceases.'"¹⁹

"Abba Poimen said that Abba Paphnutios used to say, 'During the whole lifetime of the old men, I used to go to see them twice a month, although it was a distance of twelve miles. I told them each of my thoughts and they never answered me anything but this, 'Whatever you go, do not judge yourself and you will be at peace.'"²⁰

The background to this is the fundamental requirement of confrontation with thoughts (*logismoi*) or spiritual struggle. The sometimes negative or even destructive potential of thoughts is restrained or even nullified when they are revealed to the spiritual father. Origen found drastic words and comparisons for this: "The disciple of Jesus must live so that nothing at all of these draws a breath in his heart, lest perchance, should the practice or thought of any petty vice remain in his heart, it become strong as time goes on, gathering strength in secret little by little ... It turns out that 'the last things are worse than the first' for the person to whom this happens. The prophet also forewarns about this, looking forward in the Psalms and saying, 'Blessed is the one who seizes your little ones and dashes them against the rock,' who seizes, namely, the little ones of Babylon, which are understood to be nothing else but these 'evil thoughts' that confound and disturb our heart. For this is what Babylon means. While these thoughts are still small and are just beginning, they must be seized and dashed against that 'rock' who is 'Christ', and, by his order, they must be slain, so that nothing in us 'may remain to draw breath.' Therefore, just as on that occasion it was a blessed thing to seize and dash the little ones of Babylon against the rock (Ps 137:9) and to destroy evil thoughts immediately when they are first beginning, so

¹⁸ REINHARD MEISNER, *Feiern der Umkehr und Versöhnung*, loc. cit., 144.

¹⁹ Poimen 99; cit.: BENEDICTA WARD (Ed.), *The Sayings*, loc. cit., 181.

²⁰ Paphnutios 3; cit.: BENEDICTA WARD (Ed.), *The Sayings*, loc. cit., 202f.

also now it should be considered a blessed and perfect thing if ‘nothing is left behind’ in us that could ‘draw breath’ after the manner of the heathen (Jos 11:11).²¹

Listing the tools of the spiritual craft under the heading “What are the Instruments of Good Works”, Benedict uses the same imagery and adds what he thinks it means, namely the manifestation of these thoughts to the spiritual father: “When evil thoughts come into one’s heart, to dash them against Christ immediately.”²²

He elaborates on this in Chapter 7 on humility: “The fifth degree of humility is that he hide from his Abbot none of the evil thoughts that enter his heart or the sins committed in secret, but that he humbly confess them. The Scripture urges us to this when it says, ‘Reveal your way to the Lord and hope in Him.’”²³

Against this background, it becomes clear that the greatest danger for the monk is *not* revealing his thoughts, possibly out of shame or fear of losing face. “A brother asked Abba Poemen, ‘Why should I not be free to do without manifesting my thoughts to the old men?’ The old man replied, ‘Abba John the Dwarf said, ‘The enemy rejoices over nothing so much as over those who do not manifest their thoughts.’”²⁴

Chapter 15 of the Carmelite Rule is in this tradition, even though it is about discussing indiscretions and failings with the whole community, and the gathered community assumes the role of Abbots in the monastic tradition. The community as a whole hears the confession. This is an interesting aspect penitential-theologically, tying in with the Early Church’s practice of public penance in some respects.²⁵

It would be fatal for a community if this practice were to die out and the chapter of the brothers was used for other themes. Soreth described such a deplorable situation very clearly in his commentary: And in the chapter, where they should speak about souls, they worry about cattle. Where, according to the Rule, they should deal with the

²¹ Origen, Jos. Hom. 15,3; cit.: BARBARA J. BRUCE, *Homilies on Joshua*, ed. by CYNTHIA WHITE, Catholic University of America Press, 2002, 144.

²² Rule of Saint Benedict 4,50; cit.: <https://www.gutenberg.org/files/50040/50040-h/50040-h.htm> [4/21/22].

²³ Rule of Saint Benedict 7,44-45; cit.: <https://www.gutenberg.org/files/50040/50040-h/50040-h.htm> [4/21/22].

²⁴ Poimen 101; cit.: BENEDICTA WARD (Ed.), *The Sayings*, loc. cit., 181.

²⁵ Cf. REINHARD MEßNER, *Feiern der Umkehr und Versöhnung*, loc. cit., 84-102.

observance of the duties of the Order, they bring nothing but carelessness. And at such talk, the more guileless brethren become confused, and the reticent ones keep silent, as if they did not hear anything and as if they did not have a retort on the tip of their tongues. Then the quick-tempered dominate the field, and the foolish take their chance to speak; Martha complains and Mary answers, because there is no one to stand up for her. Where the simplicity of the superiors is too great, there the peace of the cloistered is not preserved. Where the fault of the servants is not rebuked, neither Martha is put in her place, nor Mary's silence is respected."²⁶

Soreth considered it a superior's duty to make sure that the weekly chapter discusses the topics intended for it. Describing the effect of the wrong practice on brothers with different character imprints very carefully, Soreth recognized the danger that some will be confused, some will be silenced and the quick-tempered and foolish will determine what happens. Such a situation would disturb peace and would prevent the confrontation with and overcoming of faults in the community.

EUCCHARIST

"An oratory should be built as conveniently as possible among the cells, where, if it can be done without difficulty, you are to gather each morning to hear Mass." (Rule 14)

The Carmelites based their celebration of Mass on the Rite of the Holy Sepulcher as laid down in the Constitutions of 1281 (R. VI). Later there were adaptations and changes. In the old Roman and Carmelite rites, the Penitential Act was part of the Prayers at the Foot of the Altar, the *Preces Gradariae*, which were prayed quietly as a dialogue between priest and altar boys before the actual opening of the Mass.

Thus, the Penitential Act, the *Confiteor*, was only public in a limited way, since the public was limited to priests and altar boys, although the text of the confession of guilt included both the confession before the brothers and the request for the brothers' prayers.

Through the liturgical reform after the Second Vatican Council, both the public, albeit ritualized confession of guilt and the request

²⁶ JOHANNES SORETH, *Expositio paraenetica*, loc. cit., 132.

for the prayer of the congregation, followed by absolution by the priest, became part of the opening of the celebration.

PENITENTIAL ACT

Then follows the Penitential Act, to which the Priest invites the faithful, saying:

Brethren (brothers and sisters), let us acknowledge our sins, and so prepare ourselves to celebrate the sacred mysteries.

A brief pause for silence follows. Then all recite together the formula of general confession:

I confess to almighty God
and to you, my brothers and sisters,
that I have greatly sinned,
in my thoughts and in my words,
in what I have done and in what I have failed to do,

And, striking their breast, they say:
through my fault, through my fault,
through my most grievous fault;

Then they continue:

therefore I ask blessed Mary ever-Virgin,
all the Angels and Saints,
and you, my brothers and sisters,
to pray for me to the Lord our God.

The absolution by the Priest follows:

May almighty God have mercy on us,
forgive us our sins,
and bring us to everlasting life.

*The people reply: Amen.*²⁷

In the Introduction to the Rite of Penance, the various types of penance are presented: “The people of God accomplishes and perfects this continual repentance in many different ways. It shares in the sufferings of Christ by enduring its own difficulties, carries out works of mercy and charity, and adopts ever more fully the outlook of the Gospel message. Thus the people of God becomes in the world a

²⁷ <https://www.catholicbishops.ie/wp-content/uploads/2011/02/Order-of-Mass.pdf> [4/21/22], p. 4.

sign of conversion to God. All this the Church expresses in its life and celebrates in the liturgy when the faithful confess that they are sinners and ask pardon of God and of their brothers and sisters. This happens in penitential services, in the proclamation of the word of God, in prayer, and in the penitential aspects of the eucharistic celebration.”²⁸

Also, in the “General Instruction of the Roman Missal” (2003), the Act of Penitence is described as follows: “51. Then the priest invites those present to take part in the Act of Penitence, which, after a brief pause for silence, the entire community carries out through a formula of general confession. The rite concludes with the priest’s absolution, which, however, lacks the efficacy of the Sacrament of Penance.”²⁹

The Catechism of the Catholic Church states under No. 1436: “Daily conversion and penance find their source and nourishment in the Eucharist, for in it is made present the sacrifice of Christ which has reconciled us with God. Through the Eucharist those who live from the life of Christ are fed and strengthened. ‘It is a remedy to free us from our daily faults and to preserve us from mortal sins.’ (Council of Trent (1551) DS 1638)”³⁰

Even if the Penitential Act in the Eucharistic celebration “lacks the efficacy of the Sacrament of Penance”, faults are forgiven, and thus the communal penitential act and reconciliation with God and his Church are also celebrated in the Eucharist.

Thus, the daily celebration of the Eucharist, which is recommended in the Rule, is also part of the comprehensive understanding of penance in the Carmelite Rule.

RELIGIOUS LIFE AS A LIFE OF PENANCE

In the monastic tradition, the entire religious life was seen as a life of penance, of daily conversion, the “*conversatio morum suorum*”. The first demand of Jesus was “Repent” (cf. Mk 1,15), and the

²⁸ Rite of Penance / Introduction No. 4: <https://www.liturgyoffice.org.uk/Resources/Penance/Penance-Intro.pdf> [4/21/22].

²⁹ https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccdds/documents/rc_con_ccdds_doc_20030317_ordinamento-messale_en.html#A_The_Introductory_Rites [4/21/22].

³⁰ Catechism of the Catholic Church No. 1436: https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_P4B.HTM [4/21/22].

monastic way of life is understood as conversion, while the monk is characterized by “*processu ... conversationis*”.³¹

“A decisive element of early monastic spirituality is a clear consciousness of sin. Asceticism is therefore influenced by the idea of penance. The aim of these exercises is to heal the monk and his proper relationship with God and his fellow human beings; therefore, keeping the commandments is paramount. Vices in particular are diseases which the monk must be cleansed of in order to achieve freedom from passions and to obtain health of soul. For Old Monasticism, dealing with guilt is therefore first of all a personal act of purification. The negative experience with vices and passions must be counterbalanced by various penitential exercises, which are supported by frequent spiritual reading, psalm recitation, night vigils, fasting and prayer.”³²

John Cassian argued as follows: “That we cannot even make the effort to obtain perfection without the mercy and inspiration of God. We ought therefore, in accordance with their teaching and instruction, so to press towards it, and to be diligent in fastings, vigils, prayers, and contrition of heart and body, for fear lest all these things should be rendered useless by an attack of this malady. For we ought to believe not merely that we cannot secure this actual perfection by our own efforts and exertions, but also that we cannot perform those things which we practise for its sake, viz. [namely], our efforts and exertions and desires, without the assistance of the divine protection, and the grace of His inspiration, chastisement, and exhortation, which He ordinarily sheds abroad in our hearts either through the instrumentality of another, or in His own person coming to visit us.”³³

The idea of the life of a monk as a life of penance also arises from the situation of challenge and temptation, in which he finds himself in the desert: “Abba Anthony said to Abba Poemen, ‘This is the great work of a man: always to take the blame for his own sins before God and to expect temptation to his last breath.’”³⁴

“A Desert Father said: ‘A monk must daily, early and late in the day, ask himself what he has done, or has not done, in accordance

³¹ Cf. MICHAELA PUZICHA, *Kommentar zur Benediktusregel*, St. Ottilien 2002, 486f.

³² MICHAELA PUZICHA, *Kommentar*, *loc. cit.*, 258.

³³ JOHN CASSIAN, *Institutes of the Coenobia XII,16*; *cit.*: http://www.documentaca.tholicaomnia.eu/03d/0360-0435,_Cassianus,_Institutes_Of_The_Coenobia_And_The_Remedies_Vol_3,_EN.pdf [4/21/22].

³⁴ Anthony the Great 4; *cit.*: BENEDICTA WARD (Ed.), *The Sayings*, *loc. cit.*, 2.

with the will of God. And therefore, a monk must live his whole life in repentance, just as Saint Arsenios did.’”³⁵

“A brother asked Abba Poemen, ‘What ought I to do?’ The old man said to him, ‘When God is watching over us, what have we got to worry about?’ The brother said to him, ‘Our sins.’ Then the old man said, ‘Let us enter into our cell, and sitting there, remember our sins, and the Lord will come and help us in everything.’”³⁶

“Abba Paul said, ‘I am in the slough, sinking in up to my neck and I weep in the presence of God, saying, ‘Have mercy on me.’”³⁷

The Second Vatican Council saw the need for a life of repentance and renewal for the Church in the fact that its members are holy, but also always sinners: “While Christ, holy, innocent and undefiled knew nothing of sin, but came to expiate only the sins of the people, the Church, embracing in its bosom sinners, at the same time holy and always in need of being purified, always follows the way of penance and renewal.”³⁸

The Carmelite Rule describes its own ideal in the following way: “Many and varied are the ways in which our saintly forefathers laid down how everyone, whatever his station or the kind of religious observance he has chosen, should live a life of allegiance to Jesus Christ – how, pure in heart and stout in conscience, he must be unswerving in the service of his Master.” (Rule 2)

The terms “pure heart” and “stout conscience” are references to a life of penance, for they are fruits of such a life.

Chapters 18 to 20 describe religious life as a constant challenge and an ongoing spiritual struggle, requiring appropriate equipment: “Since man’s life on earth is a time of trial, and all who would live devotedly in Christ must undergo persecution, and the devil your foe is on the prowl like a roaring lion looking for prey to devour, you must use every care to clothe yourselves in God’s armour so that you may be ready to withstand the enemy’s ambush.” (Rule 18)

“Your loins are to be girt with chastity, your breast fortified by holy meditations, for, as Scripture has it, holy meditation will save you.

³⁵ Latin text according to H. ROSWEYDE, V,11,39.

³⁶ Poemen 162; cit.: BENEDICTA WARD (Ed.), *The Sayings, loc. cit.*, 189.

³⁷ Paul the Great 2; cit.: BENEDICTA WARD (Ed.), *The Sayings, loc. cit.*, 205.

³⁸ Lumen Gentium 8: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html [4/21/22].

Put on holiness as your breastplate, and it will enable you to love the Lord your God with all your heart and soul and strength, and your neighbour as yourself. Faith must be your shield on all occasions, and with it you will be able to quench all the flaming missiles of the wicked one: there can be no pleasing God without faith; [and the victory lies in this – your faith]. On your head set the helmet of salvation, and so be sure of deliverance by our only Saviour, who sets his own free from their sins. The sword of the spirit, the word of God, must abound in your mouths and hearts. Let all you do have the Lord's word for accompaniment." (Rule 19)

"You must give yourselves to work of some kind, so that the devil may always find you busy; no idleness on your part must give him a chance to pierce the defences of your souls." (Rule 20)

John Cassian described the pursuit of being "pure in heart" as follows: "For this we must seek for solitude, for this we know that we ought to submit to fastings, vigils, toils, bodily nakedness, reading, and all other virtues that through them we may be enabled to prepare our heart and to keep it unharmed by all evil passions, and resting on these steps to mount to the perfection of charity, and with regard to these observances, if by accident we have been employed in some good and useful occupation and have been unable to carry out our customary discipline, we should not be overcome by vexation or anger, or passion, with the object of overcoming which, we were going to do that which we have omitted. For the gain from fasting will not balance the loss from anger, nor is the profit from reading so great as the harm which results from despising a brother. Those things which are of secondary importance, such as fastings, vigils, withdrawal from the world, meditation on Scripture, we ought to practise with a view to our main object, i.e., purity of heart, which is charity, and we ought not on their account to drive away this main virtue, for as long as it is still found in us intact and unharmed, we shall not be hurt if any of the things which are of secondary importance are necessarily omitted; since it will not be of the slightest use to have done everything, if this main reason of which we have spoken be removed, for the sake of which everything is to be done."³⁹

³⁹ JOHN CASSIAN Coll. I,VII; cit.: <https://www.ccel.org/ccel/c/cassian/conferences/cache/conferences.pdf> [4/21/22]., p. 13.

The Carmelite Rule also recommends these exercises or considers them as an essential part of monastic life: “Each one of you is to stay in his own cell or nearby, pondering the Lord’s law day and night and keeping watch at his prayers unless attending to some other duty.” (Rule 10)

“Those who know how to say the canonical hours with those in orders should do so, in the way those holy forefathers of ours laid down, and according to the Church’s approved custom.” (Rule 11)

“You are to fast every day, except Sundays, from the feast of the Exaltation of the Holy Cross until Easter Day, unless bodily sickness or feebleness, or some other good reason, demand a dispensation from the fast; for necessity overrides every law.” (Rule 16)

The Catechism of the Catholic Church characterizes these spiritual exercises as expressions of a life of conversion and repentance: “The interior penance of the Christian can be expressed in many and various ways. Scripture and the Fathers insist above all on three forms, fasting, prayer, and almsgiving (cf. Tob 12:8; Mt 6:1-18), which express conversion in relation to oneself, to God, and to others.”⁴⁰

“Reading Sacred Scripture, praying the Liturgy of the Hours and the Our Father – every sincere act of worship or devotion revives the spirit of conversion and repentance within us and contributes to the forgiveness of our sins.”⁴¹

So here too, in an official document of the Church, the connection between spiritual life and a life of penance is clearly underlined.

Penance is therefore not an action that is restricted to a certain form or to a sacramental performance, but describes a Christian’s fundamental attitude towards life or his way of life.

The fruit of this life, the fruit of penance, is described in Benedict’s Prologue to his Rule as follows: “For as we advance in the religious life and in faith, our hearts expand and we run the way of God’s commandments with unspeakable sweetness of love.”⁴²

⁴⁰ Catechism of the Catholic Church No. 1434: https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_P4B.HTM [4/21/22].

⁴¹ Catechism of the Catholic Church No. 1437: https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_P4B.HTM [4/21/22].

⁴² Rule of Saint Benedict Prologue 49; cit.: <https://www.gutenberg.org/files/50040/50040-h/50040-h.htm> [4/21/22].

Michaela Puzicha comments: “It is a process of maturing on the way of faith (*fidei*) and of monasticism (*processu conversationis*), which is accompanied by strong dynamics (*curritur*). ... The hallmark of such maturity is the experience of largeness of heart. The heart, as a person’s centre, represents the whole person. It is characterized by peace, tranquillity and patience.”⁴³

John Cassian combined this as follows: “Do not let your hearts be confined in the straits of impatience and cowardice so that, when a fierce storm of passion rises, you cannot endure it; but be ye enlarged in your hearts, ... in the wide gulf of that love which suffereth all things, beareth all things; and so your mind will be enlarged with wide long-suffering and patience, and will have within it safe recesses of counsel.”⁴⁴

The spirituality of the Desert Fathers uses the term *hesychia*, inner stillness, peace of the heart, for this. “A brother asked Abba Rufus, ‘What is interior peace [Hesychia], and what use is it?’ The old man said, ‘Interior peace [Hesychia] means to remain sitting in one’s cell with fear and knowledge of God, holding far off the remembrance of wrongs suffered and pride of spirit. Such interior peace brings forth all the virtues, preserves the monk from the burning darts of the enemy, and does not allow him to be wounded by them. Yes, brother, acquire it. Keep in mind your future death, remembering that you do not know at what hour the thief will come. Likewise be watchful over your soul.’ ”⁴⁵

“And let us be assured that it is not in saying a great deal that we shall be heard, but in purity of heart and in tears of compunction.”⁴⁶

“Benedict speaks of *puritas* three times in Chapter 20 (Reverence in Prayer) of his Rule. He thus highlights *puritas* as particularly important. In doing so, he takes up a biblical concept developed by Cassian in particular. *Puritas cordis* is openness of heart, looking at the greatness and goodness of God. It excludes all egoism and is ultimately identical with love: ‘By purity of heart the perfection of apostolic love is acquired’ (John Cassian Inst. IV,43), which becomes

⁴³ MICHAELA PUZICHA, *Kommentar, loc. cit.*, 65.

⁴⁴ JOHN CASSIAN Coll. XVI, XXVII; cit.: <https://www.ccel.org/ccel/c/cassian/conferences/cache/conferences.pdf> [4/21/22], p. 255.

⁴⁵ Rufus 1; cit.: BENEDICTA WARD (Ed.), *The Sayings, loc. cit.*, 210.

⁴⁶ Rule of Saint Benedict 20,3; cit.: <https://www.gutenberg.org/files/50040/50040-h/50040-h.htm> [4/21/22].

recognizable in forgiveness and reconciliation. For prayer, purity of heart means unintentional devotion to Christ and worship in the deepest sense of the word."⁴⁷

At the end of the enumeration of the various elements of religious life as a life of penance, the Carmelite Rule emphasizes: "This is the way of holiness and goodness: see that you follow it." (Rule 20)

RESUME

In addition to the explicit references to penance as something that is done in and for the community in Chapter 15 and in the context of the Eucharist in Chapter 14, the study of the Carmelite Rule has shown that the aspect of penance is found as a consistent motif in various chapters of the Rule, sometimes related to the development of the individual brother, sometimes as a task of the community, but always and in every case related to the spiritual growth and human maturation of the individual in and through the community.

Thus, in a way, the aspect of penance as continuous reconciliation with the Church or the community, as elaborated by Xiberta, can be identified as a basic feature of the Carmelite Rule.

⁴⁷ MICHAELA PUZICHA, *Kommentar, loc. cit.*, 237.

RECONCILIATION, PUNISHMENT,
AND FRATERNAL CORRECTION

PAUL CHANDLER, O.CARM.

As part of the memorialisation of the work of Fr Xiberta on reconciliation in the Church, I was asked to explore the theme of reconciliation in the medieval Carmelite liturgical books. However, perhaps surprisingly, they proved to be an unpromising source.¹ The Constitutions of the Order, too, appear to be a dry well: there is no occurrence of the word *reconciliatio* or its cognates anywhere in the medieval Constitutions.² What does occur frequently, however, is the vocabulary of exclusion and punishment,³ which suggested to me that the search for processes of reconciliation in the historic life of the Order must be approached through their opposites. This approach means we must be prepared to take a strange journey into a mentality and culture not only very different from our own, but one we are likely to find disturbing and even repugnant: that is, the elaborate system of

¹ I have searched in *Missale Carmelitarum*, Brescia, Bonino de' Bonini, 1490; *Ordinaire de l'Ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel, par Sibert de Beka vers 1312 publié d'après le manuscrit originel et collationné sur diverses manuscrits et imprimés*, ed. BENEDICT ZIMMERMAN, *Bibliothèque Liturgique*, vol. 13 Paris, Picard, 1912; *Ceremoniale divini officii secundum Ordinem fratrum B. Virginis Mariae de Monte Carmeli: Ad normam novi missalis & breviarii compilatum, et Rmi. Patris Magistri Sebastiani Fantoni eiusdem Ordinis prioris generalis iussu aeditum* Romae: apud Gulielmum Faciottum, 1616; *Breviarium Carmelitarum noviter impressum*, [per... Baptistam Venetum de Cathaneis.. emendatum], Venice, Luca Antonii de Giunta, 1515; *Missale Fratrum Carmelitarum Ordinis Beatae Dei Genetricis Mariae, Capituli Generalis decreto... et... Sebastiani Fantoni Romani iussu denuo impressum et editum* Venice, apud Iuntas, 1621.

² *Corpus Constitutionum Ordinis Fratrum Beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmelo. Volume Primo, 1281-1456*, ed. EDISON R.L. TINAMBUNAM and EMANUELE BOAGA, *Corpus Constitutionum Carmelitarum*, vol. 1 Rome, Edizioni Carmelitane, 2011.

³ I count ninety occurrences of cognates of *excommunicatio* in the Constitutions 1281-1465, and there is other relevant vocabulary especially relating to faults and punishment, which are very prominent concerns.

denunciation and punishment which was an omnipresent feature of medieval religious life.

A more or less systematic concern for admonishment and the correction of faults was already known in antiquity: for example, to Seneca and the Epicureans. Judaism and Islam also address issues related to correction,⁴ but in Christianity it attracted special attention because of the text of Matthew 18:15–17:

If another member of the church sins against you, go and point out the fault when the two of you are alone. If the member listens to you, you have regained that one. But if you are not listened to, take one or two others along with you, so that every word may be confirmed by the evidence of two or three witnesses. If the member refuses to listen to them, tell it to the church; and if the offender refuses to listen even to the church, let such a one be to you as a Gentile and a tax collector.

The public confession of faults was a feature of monastic life from the earliest times: Pachomius, Cassian, Basil, and Augustine all incorporate it as an ascetical and spiritual discipline, as do the various rules of the sixth and seventh centuries.⁵

The Rule of St Benedict provides for various forms of exclusion from the table and the choir in a long section (chs 23–30) about excommunication for faults, which include destructive attitudes such as defiance, disobedience, arrogance, and murmuring.⁶ Elsewhere concrete offences are named, among them damage to goods, violation of the silence, lateness for community acts, and abuse of authority.⁷ Depending on their seriousness, infractions brought a series of graduated disciplinary responses, from public admonishment, to forms of exclusion and excommunication, to physical punishment, with a view to the offender being brought to penitential sorrow and a resolution to make satisfaction for his fault. Unlike the Rule of the Master, where punishment is a retributive expression of law, Benedict's concern is more pastoral and medicinal, and he is explicit in acknowledging that the purpose of these disciplinary practices is

⁴ JEFFREY HAUSE, *Some Developments in the Medieval Practice of Fraternal Correction*, in *Irrtum-Error-Erreur*, ed. ANDREAS SPEER and MAXIME MAURIÈGE Berlin, De Gruyter, 2018, 529.

⁵ PHILIPPE SCHMITZ, *Chapitre des coupes*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 2 Paris, Beauchesne, 1953, 2:483.

⁶ TERRENCE G. KARDONG, *Benedict's Rule: A Translation and a Commentary* Collegeville, Minn., Liturgical Press, 1996, 230–57.

⁷ *Ibid.*, 231.

personal conversion and reconciliation with the community whose life has been disrupted by the offender.⁸ The abbot “should focus all his attention on the care of wayward brothers, for *it is not the healthy but the sick who need a physician* (Mt 9:12)”. He is to seek the collaboration of “wise elderly brothers” to comfort the wavering brother, reaffirm the community’s continuing love and prayer for him, and urge him to make the satisfaction which will lead to reconciliation (ch. 27). Repeat offenders who refuse to change require harsher treatment: they are to be physically beaten, and at the same time the community’s prayer for them is to be redoubled. If all else fails, the incorrigible offender must be expelled, “for one sick sheep should not be allowed to infect the whole flock” (ch. 28).

Later in his Rule (chs 43–46) Benedict specifies forms of satisfaction for faults which will continue to be traditional in monastic discipline: exclusion from the table as a form of shaming, deprivation of wine, and the ritual humiliation of prostration both in choir and at the entrance to the chapel (ch. 44). For Benedict, self-denunciation of faults is the better option; those who require denunciation by others undergo a more severe penalty (ch. 46). Benedict, however, as is common in this whole disciplinary tradition, does not require public confession of matters of conscience: these are dealt with in private with the abbot or one of the spiritual seniors. In all this, his overriding concern is genuine healing, the restoration of the life of the community, and the deep conversion of the penitent.⁹

The modern reader is likely to be truly shocked at the thought of corporal punishment in the monastery which, however, remained a feature of monastic discipline into early modern times. Even in Roman antiquity corporal punishment had become associated especially with slaves and children, and the whip and the rod had become cultural symbols of servitude. Although the Roman *paterfamilias* had absolute authority to punish his household, it seems unlikely that beating was used on older children because it associated the family itself with a ritual of humiliation.¹⁰ Nevertheless, in the monastic context it seems that Roman notions of paternal authority met the biblical injunctions about physical punishment as an expression of love (Sir 30:1; Prov 23:14) and combined to make

⁸ Ibid., 253.

⁹ Ibid., 374–75.

¹⁰ JULIA HILLNER, *Monks and Children: Corporal Punishment in Late Antiquity*, *European Review of History: Revue Européenne d’Histoire* 16 (2009), 773–75.

physical punishment an ordinary feature of monastic life. However, corporal punishment was a last resort when other disciplinary measures had failed, or the offending conduct was irrational and therefore resistant to rational remedy.

There are some other elements of the medieval mentality which need to be taken into account if we are to have some understanding of how these disciplinary practices could work as elements of a healing and reconciling process. Katherine Allen Smith has encouraged us to think of it in the context of “the relationship between physical suffering and redemption that was central to medieval monastic ideals of spiritual progress and community”.

Inflicting pain upon oneself or others was not always considered cruel, and could even be an act of compassion under certain circumstances... Members of all the major religious orders viewed flogging as a necessary method of correction that required little or no justification... The penitential rituals... could equally serve to reinforce hierarchies, test humility and obedience, express compassion and love, and remind participants of Christ’s bodily suffering... The administration of discipline, done in the proper spirit, was an act of love in which there was no trace of cruelty... These elaborate symbolically-charged rites were designed to humble sinners and prepare them, body and spirit, for readmittance to the community of the faithful... No one doubted the spiritual efficacy of punishing sinners’ bodies; indeed, penitential logic insisted that it was cruel *not* to do so. Loving one’s neighbour sometimes required one to commit acts of violence against him.¹¹

In our post-Cartesian world we have lost the very lively sense that earlier generations had of the ineradicable connection of body and spirit and of the religious value of bodily suffering. Indeed, self-inflicted suffering is for us among the least comprehensible aspects of medieval piety: we are likely to see it as “a sign of a spiritual and psychological disorder and not, as was believed in the Middle Ages, of a proper and praiseworthy attitude toward oneself and God” and a source of grace.¹² Sickness and other forms of suffering in general were considered a grace and an opportunity to participate in the sufferings

¹¹ KATHERINE ALLEN SMITH, *Discipline, Compassion and Monastic Ideals of Community, c.950–1250* 2009, *Journal of Medieval History*, 35, 327–29, 533. doi: <https://doi.org/10.1016/j.jmedhist.2009.08.002>.

¹² GILES CONSTABLE, *Attitudes Toward Self-Inflicted Suffering in the Middle Ages*, The Ninth Stephen J. Brademas, Sr., Lecture Brookline, MA, Hellenic College Press, 1982, 7.

of Christ. So intertwined were body and soul that reconciliation with God was considered a first line of hospital treatment for bodily illness.¹³ We, however, can hardly see the physical punishment of others as anything but abusive and cruel.

These medieval disciplinary practices draw us in to a whole different world. Even King Henry II submitted to physical punishment by each of the eighty monks of Canterbury in 1174 in reparation for the murder of Thomas Becket. The Emperor Henry IV stood barefoot and hair-shirted for three days at Canossa in 1077 to beg for the absolution of his excommunication by Pope Gregory VII, and historians still debate whether the penitential ritual was humiliating or empowering for Henry.¹⁴

Some authors have seen these kinds of punitive disciplinary practices as expressions of social control in a Foucauldian totalitarian institution, but the cultural anthropologist Talal Asad has warned against a too-simple reduction of the complexities of these disciplinary rituals, which were not designed to intimidate individuals but rather to enable them to obtain spiritual mastery over their own inner life as a member of a community engaged in a life of conversion:

A remarkable feature of monastic discipline is that it explicitly aims to create, through a programme of communal living, the will to obey. The Christian monk who learns to will obedience is not merely someone who submits to another's will by force of argument or the threat of force—or simply by way of habitual, unthinking response. He is not someone who has 'lost his own will', as though a man's will could be 'truly' his only when it remained opposed to another's. The obedient monk is a person for whom obedience is *his* virtue—in the sense of being his ability, potentiality, power—a Christian virtue developed through discipline. This is certainly one important difference between the medieval monastery and other 'total institutions', such as prisons and hospitals, with which the monastery has, sometimes been classified (Goffman, 1961). The point is not that force has no necessary place in monasteries—of course it has. It is that force is a crucial element in a particular transformation of dispositions, not merely in the keeping of order among inmates... In the

¹³ JESSALYN BIRD, *Medicine for Body and Soul: Jacques de Vitry's Sermons to Hospitallers and Their Charges*, in *Religion and Medicine in the Middle Ages*, ed. PETER BILLER and JOSEPH ZIEGLER, York Studies in Medieval Theology, vol. 3 York, York Medieval Press, 2001, 103.

¹⁴ SARAH HAMILTON, *Penance in the Age of the Gregorian Reform*, in *Retribution, Repentance, and Reconciliation: Papers Read at the 2002 Summer Meeting and the 2003 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, ed. KATE COOPER and JEREMY GREGORY, Studies in Church History, vol. 40 Woodbridge, Boydell Press, 2004, 73.

context of the medieval monastic programme it was a disciplinary technique for the self to create a desire for obedience to the Law—but that was intrinsic to what the self was, not an instrument to be used by Authority to keep an already-constituted self in order.¹⁵

Flogging, like the milder forms of monastic discipline, took place in refectory or chapter in the presence of the whole community, who were therefore participants in a penitential drama of complex dimensions: “monastic superiors displayed their authority, sinful monks proclaimed their obedience and humility (or their pride and disobedience, if they refuse to submit), and other members of the community modelled the virtue of compassion for their fallen brothers.”¹⁶ Indeed, medieval religious were members of an “emotional community”, where the disciplines of daily life functioned as strategies for fostering and disciplining the affective and emotional life in directions which promoted the inner dispositions for spiritual growth. Disciplinary rituals called on everyone to be a participant in a journey of personal conversion supported by the total life of the community.

We need to recall as well that corporal punishment was only one element in a much more elaborate penitential process of repentance, conflict resolution, and reintegration. The experience of monastic life itself would have taught that conversion and reconciliation are often not achieved quickly after communion is ruptured. Our attention tends to be drawn to the most imposing and dramatic moments in situations of conflict or failure, and rarely to the long-term nature of the ritualised life of a religious community, with its repetitive processes and daily rituals. Punishments, ceremonial humiliations, and ritual separations from the common life extended over short or long periods were designed to offer both the offender and the community the opportunity to engage with the need for forgiveness, reconciliation and the rebuilding of trust. Penance had to have a remedial effect, which in turn required an interiorisation not always easy or quick to achieve for any of the parties. Short-term punishment, therefore, had to be combined with long-term ritual. Only the first is usually recorded and so distorts our sense of the mechanics of penance

¹⁵ TALAL ASAD, *On Ritual and Discipline in Medieval Christian Monasticism*, in *Economics and Society* 16:2 (1987), 159, 192. JANE SAYERS, *Violence in the Medieval Cloister*, in *Journal of Ecclesiastical History* 41:4 (1990), 533–42, is more sympathetic to the view that the monastery is an implicitly violent “total institution”.

¹⁶ SMITH, *Discipline, Compassion and Monastic Ideals of Community*, 337.

and conflict resolution in “low-key practices, pious repetitiveness, willing obedience, and the continual exercise of virtue”.¹⁷

St Benedict envisaged expulsion from the community as the ultimate sanction on the incorrigible monk, but by the thirteenth century the abandonment of religious vows was considered impossible. Apostate religious were reported to royal or civic authorities and, if apprehended, were arrested and returned to their community.¹⁸ This conviction of the irreversibility of religious profession entailed a consequence unthinkable to us, the monastic prison, in which reluctant religious were confined, even permanently.¹⁹ We need not abandon our dismay at the fate of imprisoned religious, however; to take account of the very different context in which the medieval monastic prison was understood. The monastery itself had been long understood as a metaphorical prison,²⁰ and “a long tradition [from the sixth century] of detaining non-monastics within monasteries, too, underpinned ideas of the monastic site as a space for not only incarceration but also penance, healing and the articulation of humility.”²¹

Prison was used as the ultimate step in the graded punishments for the most severe and disruptive offences against monastic community. Cluny from the eleventh century used imprisonment for offences such as perjury, apostasy, talking to women, and owning property, as well as more minor but nevertheless disruptive offences such as quarrelling, drunkenness, and abusive language. By the thirteenth century imprisonment was a standard punishment among

¹⁷ TJAMKE SNIJERS and STEVEN VANDERPUTTEN, *From Scandal to Monastic Penance: A Reconciliatory Manuscript from the Early Twelfth-Century Abbey of St. Laurent in Liège*, in *Church History* 82:3 (2013), 524–25.

¹⁸ F. DONALD LOGAN, *Runaway Religious in Medieval England, c. 1240–1540*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, 4th series Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

¹⁹ ANNE JACOBSON SCHUTTE, *By Force and Fear: Taking and Breaking Religious Vows in Early Modern Europe*, Ithaca, Cornell University Press, 2011; MEGAN CASSIDY-WELCH, *Incarceration and Liberation: Prisons in the Cistercian Monastery*, in *Viator* 32 (2001), 23–42; ULRICH LEHNER, *Monastic Prisons and Torture Chambers: Crime and Punishment in Central European Monasteries, 1600–1800* Eugene, Or., Cascade Books, 2013; TERRENCE KARDONG, *People Storage: Mabillon’s Diatribe Against Monastic Prisons*, in *Cistercian Studies* 26 (1991), 40–57.

²⁰ JEAN LECLERCO, *Le cloître, est-il un prison?*, in *Revue d’ascétique et de la mystique* 47 (1971), 407–420; J.M. FERRANTE, *Images of the Cloister: Haven or Prison?*, in *Medievalia* 12 (1989), 57–66.

²¹ CASSIDY-WELCH, *Incarceration and Liberation*, 24.

religious orders: the Cistercians from 1206, the Dominicans from 1238, the Carthusians from 1261, but it has a strong element of penitence, at least partly linked to the new culture of guilt after Lateran IV.²² The Carmelites made provision for the monastic prison from the first extant Constitutions in 1281.²³

We have been talking about the conspicuous extremes of the penitential system of medieval religious life, and it is necessary to go back to the beginning and place these extremes in a broader context. The Dominicans since 1236 had asserted that their Constitutions, as merely human law, did not bind under pain of sin, and the Carmelites followed.²⁴ This decision against the “strong obedience” claimed in older monastic rules and authority structures was no doubt intended as a liberation, but it may have been in some ways counter-productive. Dominic “presupposed generosity”²⁵ and conscientiousness, but if they were not forthcoming, sanctions and enforcement must have seemed the only practical alternative in the management of undisciplined persons and destructive behaviours. An elaborate system of punishments for infractions therefore came to reinforce the culture of obedience, based in turn on the ancient monastic traditions which we have been considering. The statutes of the Premonstratensians, which exercised considerable influence on Dominican legislation and on that of the other mendicant orders, devoted the third of its four sections to a classification of faults and their appropriate punishments.²⁶ To a large extent the early Carmelite Constitutions adopted the correctional system developed by the Premonstratensians; the Dominicans developed it in even more detail.²⁷

In the culture of obedience of the medieval Constitutions there is barely a regulation which does not prescribe the consequences of the failure to observe it, with specified graduated punishments, the *culpae*,

²² *Ibid.*, 28–31, 38.

²³ 1281:37; CCC 1:74.

²⁴ SIMON TUGWELL, ed., *Early Dominicans: Selected Writings*, Classics of Western Spirituality New York, Paulist Press, 1982, 22–23; MICHAEL VARGAS, *Weak Obedience, Undisciplined Friars, and Failed Reforms in the Medieval Order of Preachers*, in *Viator* 42:1 (2011), 289–90.

²⁵ TUGWELL, *Early Dominicans*, 22–23.

²⁶ *Les Statuts de Prémontré réformés sur les ordres de Grégoire IV et d’Innocent IV au XIIIe siècle*, ed. PL. F. LEFÈVRE, Bibliothèque de la Revue d’Histoire Ecclésiastique, vol. 13 Louvain, Bureaux de la Revue, 1946, 65–82.

²⁷ RAYMOND CREYTENS, ed., *Les Constitutions des Frères Prêcheurs dans la rédaction de S. Raymond de Peñafort 1241*, in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 18 (1948), 5–68.

which were light, medium, grave, graver, and very grave, extending from reprimand to imprisonment.²⁸

A light *culpa* is associated with a fault such as reading or singing badly in the Office and not making an immediate act of humility by placing a hand on the ground, or mistreating books or clothing. It calls for a mild penance such as the recitation of a psalm or three *Pater nosters*.²⁹

A medium *culpa* concerns such matters as fooling around in church (*si quis... inordinate se habuerit, vel levitatem mentis ostendit*); idle chatter or dirty jokes (*si quis turpem sermonem vel vaniloquium in usum habuerit*); calling someone to one's cell without permission; or neglecting assigned duties; and so on. The penalty is corporal punishment ("the discipline") and as many psalms as the community chapter imposes. Habitual actions of the kind mean the medium fault becomes a grave one.³⁰

The grave fault is associated more with habitual problems: quarrelling; resistance to community discipline; acceptance of gifts of clothing and the like without permission; unseemly conduct with women which draws suspicion; habitual infringement of silence, or swearing, or breaking of the fast; inability to admit one's faults; disorderly conduct in general. Such things are punished by the discipline twice in chapter and a two-day fast on bread and water, and the confiscation of goods illicitly received, with the doubling of penalties for those in need of severer punishment.³¹

The graver fault (*gravior culpa*) involves contumaciousness or rebelliousness, and such offences as insubordination, detraction, dishonesty, and drunkenness. These bring not only personalised punishment but the traditional ostracism, confinement in the cell, and ritualised humiliation in the refectory and chapel: the offender must eat his bread and water from the floor, and prostrate himself at the door of the chapel so that the community must step over him. These punishments are intended to be medicinal: they continue until he comes back by means of repentance (*nisi per poenitentiam redierit*).³²

²⁸ I expand here on an earlier treatment in PAUL CHANDLER, *Liturgy and the Carmelite Constitutions, 1281–1930*, in *Fons et culmen vitae carmelitanae: Proceedings of the Carmelite Liturgical Seminar, S. Felice del Benaco, 13–16 June 2006*, Textus et Studia Historica Carmelitana, vol. 30 Rome, Edizioni Carmelitane, 2007, 75–104.

²⁹ 1294:43; CCC 1:112.

³⁰ 1294:44; CCC 1:113.

³¹ 1294:45; CCC 1:113.

³² 1294:46; CCC 1:113–114.

Were these punishments cruel means of asserting control of the individual members of a community? That is no doubt at least partly true, but contemporaries saw them as a struggle for a person's imperilled soul. It is for this reason that the prior—again in the spirit of a long tradition—is exhorted to care for the brother who is suffering punishment for a graver fault. He is to monitor his state of mind lest he give way to despair, and after two or three days he is to send some senior brothers to plead with the wrongdoer that he do penance humbly, to encourage him through their compassion, and to help by their intercession.³³ At this level, particularly, the life of a community with its most challenging and difficult members is raised from a level of mere management to one that is directly connected to conversion and reconciliation and which is expressed, at least in its idealism, as a sort of liturgy of repentance.

The gravest fault is explicitly defined, not illustrated by examples as are the others: *Gravissima culpa est incorrigibilitas*. It is the incorrigibility of the person who does not fear to commit fault and yet refuses to do penance: the penalty is imprisonment imposed by the prior general or provincial, or the general or provincial chapter, until he comes to his senses. And since his actions are contrary to his profession, he is to be deprived of the sign of it (the habit).³⁴

The system of the *culpae* gave birth to the chapter of faults (*capitulum culparum*), in which the brethren were expected to confess their own faults and even to denounce those of others, both as an act of personal humility and so that the superior could correct them. Denunciation, it is clear, was not considered cruel; it was cruel, rather, to neglect the Christian duty to admonish the sinner and assist him in the journey of conversion.³⁵

In fact, the process of fraternal correction became associated with church renewal³⁶ and attracted lively spiritual and theological interest from the twelfth century on from some of the greatest theological

³³ Ibid. "Ipse tamen prior ne in desperationem labi possit, secunda die vel tertia et etiam alias quando sibi videtur expedire, mittat ad eum seniores qui moneant ad poenitentiam humiliter faciendam, foveant per compassionem et adiuvent per suam intercessionem."

³⁴ 1294:47; CCC 1:114-115.

³⁵ ÉLISABETH LUSSET, 'Excessus delinquentium in capitulo proclamantur'. Dénoncer le crime au sein des monastères au Moyen Age XIIe-XVe siècle, in *Dénoncer le crime du Moyen Age au XIXe siècle*, ed. MARTINE CHARAGEAT and MATHIEU SOULA Pessac, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2014, 27-29.

³⁶ EDWIN D. CRAUN, *Ethics and Power in Medieval English Reformist Writing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

thinkers of the era: Alexander of Hales, Hugh of St Cher, Albert the Great, and Thomas Aquinas. An early concern to enable the correction of superiors by subordinates gave way to an emphasis on the role of fraternal correction as an act of mutual charity, as a guarantor of common life, and a path for the reintegration of offenders into the community they had disrupted. For the friars, fraternal correction also became linked to their principal missionary concerns: preaching reform of life, promoting spiritual growth, and cultivating the interior consciousness that would be expressed in confession. They distinguished between fraternal correction, which is non-coercive, grounded in charity, and the responsibility of every Christian, and judicial correction, which includes coercion and punishment, is grounded in justice, and exercised only by those who hold office.³⁷

They were quite aware of the shadow side of correction: that it could degenerate into self-righteousness, vigilantism, spying, vengeance and pettiness, and were concerned that the practice be integrated into an ideal of charity and virtue: fraternal correction must be judicious, gentle, and come from charity and compassion, not malice or mockery, says Hugh of St Cher.³⁸ Albert the Great regards it as the most important work of charity, and sets out the conditions: no hypocrisy, no publication of a private failing, openness to the possibility of change, without indignation, derision or indictment.³⁹ Aquinas lists occasions when fraternal correction will not achieve its aim and so should not proceed: if it incites hatred rather than reform, causes scandal, fails to respect social difference, is insensitive to its effect, or is mere busyboddiness; it must be motivated by charity and the corrector must be suited to the task, or the result will be harm and even violence.⁴⁰

So there is a sophisticated consciousness of the idealism represented by the practice of fraternal correction and the possibilities of its dysfunction. Hause summarises:

... the unfolding understanding of fraternal correction in the thirteenth century is neither anti egalitarian nor dangerously inquisitorial. It is the story of a practice, based in a precept of love, expressing one neighbor's

³⁷ TAKASHI SHOGIMEN, *From Disobedience to Toleration: William of Ockham and the Medieval Discourse on Fraternal Correction*, in *Journal of Ecclesiastical History* 52:4 (2001), 599–622.

³⁸ HAUSE, *Some Developments*, 533–34.

³⁹ *Ibid.*, 535.

⁴⁰ *Ibid.*, 536.

genuine concern for the happiness of another. The understanding of how that practice is integrated into the larger ethics of charity and moral virtue grows richer as thinkers reflect more about both the practice and ethics, and the restrictions and conditions on the practice themselves grow out of that richer understanding and further reflection. Nevertheless tensions remain that thirteenth-century thinkers did not adequately address. These tensions concern not the initial stage of fraternal correction, but those later stages that operate by inducing shame and fear into the sinner to be corrected...⁴¹

Of course, the chapter of faults lasted into living memory, but largely as an empty ritual sometimes imposed only on novices. It had long ago lost its substantial functions as a means of promoting religious observance, preserving harmony in community, inviting all to individual and communal conversion, and providing a mechanism for the reconciliation and reintegration of the repentant into the life of the community. There are many cultural reasons for its disappearance. As I have remarked elsewhere:

The mentality of the *culpa*e and the practice of the chapter of faults (*capitulum culparum*) has become particularly difficult for us to comprehend from the standpoints of many of our modern cultures. Delumeau has made us aware of the destructive effects of the culture of guilt which attained especially strong character in the late Middle Ages and in the Reformation era: "one of the prime obsessions of Western civilization, a concern of all people, from the theologians to the most modest peasants".⁴² A. Gauthier has noted that even in the Middle Ages the psychological effects of the *capitulum culparum* as a practice had a certain ambiguity. Medieval religious were aware of the danger of scruple in the face of complex sets of regulations governing the whole of life. Gauthier mentions the example of St Dominic who declared at the Bologna chapter that he would rather go through convents and cut up all the rules with a knife than have them make the brothers scrupulous.⁴³ However, even the forms of ritualised humiliation which seem most unpalatable to us, are at a certain level meant to be understood as quasi-liturgical forms, symbolisations of a community on a journey between weakness and healing.⁴⁴

⁴¹ Ibid., 537–38.

⁴² JEAN DELUMEAU, *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture 13th-18th Centuries*, trans. Eric Nicholson New York, St. Martin's Press, 1990, 248.

⁴³ A. GAUTHIER, *Colpa*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* 2 1973, 1238.

⁴⁴ CHANDLER, *Liturgy and the Carmelite Constitutions*, 82–83.

In fairly recent times there have been some attempts to reanimate the idealism of the chapter of faults as a means of repairing whatever ruptures of communion are caused by failures to commit to the demands of a life of charity in community. Gabriel Ghislain has made an eloquent plea for this traditional practice as “a workshop of the Holy Spirit”, an essential help to true communion rather than “a juxtaposition of isolations”, an expression of disinterested love for the other and of human reciprocity in the shared journey of evangelical conversion.⁴⁵ But such attempts have probably had very little resonance.

It is rather the sexual abuse crisis that has once more put fraternal correction on the map. Boniface Ramsey, for example, has called the case of ex-Cardinal Theodore McCarrick, whose sexualised behaviour with seminarians continued for decades, gossiped about but never called to account, “a failure of fraternal correction”:

McCarrick’s brazenness and lack of shame, his indifference to what others who knew of his behavior might have thought of him (and he ought to have known that they knew), are shocking enough. The fact that those who knew about at least some of his misconduct did not shun him—that he was accepted and even fêted by his peers—is every bit as shocking. There is talk now of a mechanism to address malfeasance in the hierarchy. Would I be naïve if I said that such a mechanism already exists and that its classic name is fraternal correction?... The case of Theodore McCarrick is, among other things, a case of the failure of fraternal correction.⁴⁶

McCarrick’s failings were particularly grave, and received deservedly grave punishment when they were eventually brought to justice. But it is not hard to think of smaller-scale failings of mutual support and fraternal correction in our own lives. Faced with a community member who is troubled, dysfunctional, or disruptive we face cultural barriers to what were once considered the spiritual works of mercy: admonishing the sinner, instructing the ignorant, counseling the doubtful. Reluctance to interfere becomes resignation, resignation becomes enabling, enabling can become complicity, and complicity can become codependence, all marked by a sense of helplessness.

⁴⁵ GABRIEL GHISLAIN, *Le chapitre des coupes signe de communion*, in *Collectanea Cisterciensia* 27 (1965), 178–93.

⁴⁶ BONIFACE RAMSEY, *The Case of Theodore McCarrick: A Failure of Fraternal Correction*, *Commonweal* 16 February 2019.

Modern religious life, no longer marked by the medieval concern for total uniformity of external observance, and many modern cultures focused on individual autonomy and personal responsibility, can function as barriers to effective concern for the common life of a community, and even sometimes as a barrier to our pastoral care for one another. Reconciliation, in its multiform dimensions, can become a casualty.

John Braithwaite, the prominent theorist of the restorative justice movement, has invited us to distinguish between disintegrative or stigmatising shaming and reintegrative shaming.⁴⁷ The medieval system of faults, unpalatable as we may find it, was a system of reintegrative shaming: its rituals of disgrace and punishment, ostracism and even imprisonment, were all oriented to forgiveness, restoration, reconciliation and reintegration. Condemnation was directed at behaviour rather than persons, whose failings were presumed to be the weaknesses of a fundamentally good person who could be redirected into the path of evangelical life in the Body of Christ. Much twenty-first century shaming, however, is harsh and stigmatising: there is little recognition of the possibilities of redemption, or distinction between behaviour and person, or possibility of forgiveness. It is a different and crueller dynamic than the public penance of the early Church, of which the monastic processes we have seen are a subset:

The welcoming of penitents on Holy Thursday offers a striking image of reintegrative shaming. Their penance is painful enough to satisfy justice, unchosen enough to avoid self-absorption—and it ends in a restoration of community. A medieval Maundy Thursday offered striking visual imagery of hope and healing, which reminded everyone that public penitents remained a part of the body of Christ.⁴⁸

Even modern corporate group dynamic theory now recognises the need for the kinds of processes which were incorporated into medieval religious life: apology, substantive penance, participation of the injured in the process of resolution, forgiveness, and reconciliation:

The data also invite new conceptualizations of the dynamics of forgiveness, penance, and reconciliation. Because conflict is an inevitable human state, violated expectations are a normal part of interpersonal

⁴⁷ *Crime, Shame and Reintegration*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

⁴⁸ EVE TUSHNET, *The Case for Public Penance: An Ancient Church Practice Offers Lessons for the Age of Clerical Abuse, Mass Incarceration and #MeToo, America* 220:5 4 March 2019, 29–34.

interaction. This study suggests that acknowledging responsibility for a harmful act can be quite effective in starting the process of reconciliation, especially when denial might prompt disbelief. Voluntary substantive offers of penance seem to provide particularly clear and strong foundations for rebuilding cooperation.⁴⁹

No one, I think, would propose the restoration of the medieval system of *culpa*e and punishment, nor the traditional chapter of faults. They belong to the past and in most of our modern cultures would be simply impossible. Nevertheless, we can ask what we might learn from the medieval approach to the complexities of life and interpersonal relations in community, an approach which had no illusions about the destructive potential of human weaknesses, large and small, but still espoused a lofty idealism which aspired, even in the face of repeated failure, to the ongoing reconciliation of individuals with God and one another in a community of fraternal love. It was never an easy process nor one without its own dangers, but it was supported by institutional structure, well-tested criteria, and a culture of mercy.

It is not easy to see how these ideals might be re-imagined and given concrete expression in a very different age, but we have seen the dire consequences of replacing the open culture of fraternal correction and public penance with a culture of silence, autonomy and non-interference. The crisis of our own time is an invitation to re-imagine ways in which a shared commitment to personal conversion and a common regard for the necessary discipline of life together might again become an expression of mutual care and a deep openness to ongoing reconciliation with one another.

⁴⁹ WILLIAM P. BOTTOM, et al., *When Talk is not Cheap: Substantive Penance and Expressions of Intent in Rebuilding Cooperation*, in *Organization Science* 13:5 (2002), 511.

PSICODINAMICHE DEL PERDONO SOCIALE

AURELIANO PACCIOLLA, O.CARM.

PREMESSA¹

Il perdono e la colpa non possono essere considerati separatamente e la complessità di ognuna di queste due realtà è tale che non può essere trattata in modo esaustivo nella sua complessità e completezza. Tuttavia, almeno in questo contesto, poniamo il nostro focus attento sulle dinamiche psicologiche di tipo sociale: la colpa e il perdono collettivo.

Mentre il *come* e il *perché* dovrei perdonare me stesso e gli altri riguarda la relazione intrapersonale. Invece, il *come* e il *perché* io e gli altri del mio gruppo sociale dovremmo perdonare i singoli individui e i loro gruppi sociali di appartenenza, riguarda la relazione interpersonale.

Il gruppo, come entità psicologia, è inteso sia come famiglia (come avviene per la mafia o altre cosche), oppure il gruppo come bada (come nelle associazioni a delinquere o faide) ma anche altri tipi di gruppi accomunati da interessi comuni: razza, sport, politica (dette bande, gang, ronde, branco e altre denominazioni). Le psicodinamiche di gruppo diventano più complesse quando l'oggetto di osservazione è una massa o un popolo o anche una generazione di una nazione.

Così come è difficile separare la dimensione intrapersonale da quella interpersonale, nello stesso modo è difficile differenziare le specifiche psicodinamiche del perdono fra gruppi, soprattutto quando per gruppo si intende una collettività nazionale di una specifica generazione. Qui vorremmo considerare il caso della colpa collettiva e del perdono collettivo nella Seconda guerra mondiale in Germania. Ovviamente, il nostro focus va al di là della contingenza storica.

¹ Per questo articolo sono state mantenute le regole applicabili a livello internazionale per le pubblicazioni nel campo della psicologia (Editore).

Come per ogni ricerca, è necessario chiarire fin dall'inizio l'approccio che, in questo caso, appare come più indicato quello della psicologia cognitivo-esistenziale il cui massimo rappresentante è V. Frankl.

1. IL COGNITIVISMO ESISTENZIALE

Il cognitivismo è un approccio psicologico sorto negli anni '60 negli Stati Uniti per opera di alcuni psicanalisti in contrapposizione alla psicoanalisi. Invece di avere come punto di partenza il complesso di Edipo e altri assunti freudiani, per la comprensione delle realtà umane si voleva partire dall'interpretazione che ognuno fa della realtà. In effetti, questa base di partenza era stata già enunciata e applicata da V. Frankl a Vienna perché è proprio il processo cognitivo della interpretazione che rende possibile la ricerca del senso della vita e la possibilità di dare un significato alla propria esistenza.² Perciò, si può dire che i presupposti o le prime origini del cognitivismo siano già presenti in Frankl, ed è per questo che il cognitivismo esistenziale viene indicato come il precursore del cognitivismo comportamentale.

Considerare le psicodinamiche del perdono collettivo dal punto di vista del cognitivismo esistenziale significa analizzare la complessità psicologica e morale di una collettività di fronte al senso "perché una collettività – popolo o generazione – dovrebbe perdonare un'altra collettività". Qual è il senso della colpa collettiva e qual è il significato del perdono collettivo?

Spesso, nel linguaggio comune delle lingue occidentali i termini senso e significato vengono usati come dei sinonimi. Nel cognitivismo esistenziale, invece, hanno delle accezioni diverse, soprattutto nel rapporto medico-paziente.

Il **senso** della vita è correlato con la ragion d'essere oppure l'attribuzione causale: la vita ha un senso perché qualcuno l'ha generata.

² L'approccio psicoterapico di Frankl è da lui stesso chiamato «logoterapia» perché centrato sul senso e sul significato attribuito alla vita e ai sintomi. Infatti, il termine «λόγος» è preso dal Prologo del Vangelo di Giovanni indicato come presente già prima della creazione. Il «λόγος» non solo viene prima della vita ma è anche ciò che sostiene la vita, specialmente nell'essere umano. Frankl colloca l'origine della sua logoterapia nel 1925 e nel 1937 l'origine dell'Analisi Esistenziale (*Psychotherapie und Weltanschauung. Zur Grundsatzlichen Kritik ihrer Beziehungen, Internationale Zeitschrift fuer Individual psychologie*, 1925. Cfr. V. E. Frankl, *Zur geistigen Problematik der Psychotherapie*, Zentralblatt 1937).

Un filo d'erba, un animale o una persona hanno una vita con un senso prima ancora che nascessero. Niente e nessuno esiste senza un senso. Tutto ciò che esiste ha un suo perché funzionale: ha una sua funzione o utilità. Non esiste una vita – di qualunque tipo – senza un senso.³ Percepire la vita senza un senso è come percepirla inutile, vuota di una sua funzione per cui, vivere o non vivere non fa alcuna differenza. Percepire un dolore o un sintomo senza un senso significa non poter o non saper riconoscere il perché della sua insorgenza e quindi non sapere o non capire il perché soffrire. Altrettanto vale per il perdono personale o collettivo. Perdonare deve avere un senso un perché. Il perdono senza un senso, senza un qualcosa che lo genera sarebbe come un effetto senza, e questo, non può esistere; sarebbe come un come un «λόγος» che non si fa carne.

Il **significato** è correlato all'esito di un processo di interpretazione: una attribuzione semantica o assiologica.⁴ Si potrebbe affermare che “la vita per me ha il significato di una opportunità per ...”; oppure, “la vita per me non ha alcun significato perché è solo sofferenza e mai una gioia”. Il significato è una attribuzione di un valore personale ad una situazione o a un sintomo. Perciò si potrebbe affermare che “il significato del perdono per me potrebbe essere quello di una opportunità per crescere insieme”. Oppure, “per me il perdono

³ Di fatto, però, come ogni altra cosa, anche un campo di concentrazione ha un suo senso anche se è un senso perverso e malefico ma ha un senso. Il male, e ogni male, ha un suo senso. Non esiste e non può esistere una cosa senza senso. Tutto ciò che esiste ha un senso prima ancora che inizi a esistere. Ogni cosa (sia buona che cattiva) inizia ad essere perché la sua esistenza ha un senso. In modo colloquiale può dire che non ha senso la vita di un pedofilo o un altro criminale che non chiede perdono e che continuerà a distruggere vite innocenti. Il senso delle cose sta nelle premesse e negli effetti delle loro cause. Anche il male esiste perché qualcosa o qualcuno lo ha causato. Spesso è difficile accettare il senso del male causato da un malfattore ma è importante riconoscerlo per rigettarlo. Anche un moscerino ha un suo senso; anche il male ha un suo senso. Il senso è conaturato e va cercato e accettato; che non significa condiviso. Il senso del male non dovrà essere negato ma dovrà essere riconosciuto; chi ne prende atto sarà capace anche di prendere un atteggiamento più distaccato.

⁴ La mente è, per sua natura, interpretativa e rappresentativa pertanto interpretare non è in prima istanza un atto volitivo ma un processo cognitivo innato che porta tutti noi ad attribuire un significato congruente a quanto si percepisce. Col cambiare della interpretazione cambia il significato e quindi può cambiare anche il valore della realtà interpretata. Interpretare, perciò, vuol dire attribuire un significato-valore soggettivo. Solo la persona è capace di essere cosciente di attribuire alla realtà dei significati che possono rappresentare dei valori. Solo la persona è consapevole che i suoi significati possono cambiare col cambiare della interpretazione. La reinterpretazione di una realtà implica un cambiamento per almeno una o più delle seguenti variabili: diversa percezione; diversa prospettiva; diversa riflessività; diversità di valori morali.

non ha alcun significato perché sarebbe come permettere all'altro di essere più egoista". Il significato risponde di più alla domanda "cosa me ne faccio di questa esperienza?"; oppure "a cosa mi potrebbe servire (o essere utile) questa esperienza?"; "che valore potrebbe avere per me ciò che mi è accaduto?" In riferimento al perdono, il significato dovrebbe essere cercato e trovato all'interno della propria storia e i propri valori.⁵

Nel linguaggio comune, si può continuare a usare i termini di senso e significato come sinonimi ma nel contesto clinico può essere molto diverso. Per esempio, vi sono pazienti con una ideazione suicidaria che ci chiedono sul senso della vita; oppure, pazienti cronici con una malattia incurabile che ci chiedono come dare un significato alla sua malattia. In questi casi, ma anche in tanti altri casi non così estremi, il dottore non può confondere il senso col significato. Una madre che chiede al dottore "perché mio figlio è morto?" non si aspetta una risposta sul senso causa-effetto, come per esempio "perché l'incidente era mortale"; oppure, "perché ha avuto un infarto". Quella madre si aspetta una risposta sul significato: "che significato devo dare a questo evento?", "come interpretare questo evento all'interno della mia storia?"; "che valore ha o potrei dare a un evento come questo?".

Come si può facilmente osservare, un equivoco di questo tipo è fatale per il rapporto medico-paziente ma è fatale anche per il rapporto sacerdote-fedele. Chi è così rigido da non poter né accettare il senso del male né da non poter cambiarne il significato personale che si dà al male, potrà restare paralizzato nel suo malessere. Molti pazienti soffrono il doppio di altri perché non solo non vedono il senso della loro malattia ma anche non riescono a dare un significato alla loro sofferenza. Il caregiver (formatore, dottore o sacerdote) dovrà chiedersi *"come si può aiutare una persona a dare un nuovo significato al dolore di un'offesa così da rendere e rendersi la vita più accettabile?"*

L'offesa è come una ferita o come una malattia che – soprattutto quando non ne cogliamo e non accettiamo il senso come causa congruente – ci fa soffrire molto di più dei danni materiali provocati dalla

⁵ La creatività umana è capace anche di attribuire dei significati soggettivamente (o momentaneamente) positivi ad una realtà oggettivamente negativa. Questo è avvenuto per i campi di concentramento e può avvenire per qualunque altro male. Il significato – attribuito o riattribuito – alla vita implica necessariamente una apertura ai valori e alla loro gerarchizzazione. In questo caso l'attribuzione semantica (dare un significato) implica una maggiore esplicitazione assiologica (consapevolezza morale). Il significato (costruttivo o demolitivo) viene attribuito a seguito di una interpretazione; il senso dovrebbe essere riconosciuto (benefico o malefico che sia) analizzando le cause.

ferita. Se, poi, alla sofferenza per l'offesa non riusciamo darne un significato, allora diventa come un boccone che non viene digerito ed è per questo che resta in sospeso e attiva rigurgiti e ruminazioni. Come per ogni malattia e ogni ferita, anche la prima interpretazione dell'offesa avrà un significato di limitazione (frustrazione di una opportunità). Solo attraverso il processo cognitivo della reinterpretazione potrà essere possibile un nuovo significato che permette di affrontare meglio la malattia o un'offesa. L'autotrascendenza è il migliore modulatore fra il *λόγος* (senso e significato) della offesa grazie al nuovo significato pro-sociale. Però non è facile perdonare un'offesa che ha provocato gravissimi danni con la reinterpretazione autotrascendente.

Nell'approccio cognitivo esistenziale il problema del perdono è da correlare con la colpa soprattutto quanto è ritenuta imperdonabile. Sono molteplici i sintomi correlati con l'attribuzione di colpa (reale o presunta) a sé e/o ad altri.⁶ In questo contesto ci occuperemo del perdono partendo dal bisogno: perché perdonare ed essere perdonati? Chi ha bisogno del perdono? Qual è il senso da cercare il suo significato da dare al bisogno di essere perdonati e di perdonare? Per rispondere a queste domande è necessario prima analizzare le varie articolazioni di questa realtà molto complessa partendo dalla chiarificazione delle definizioni più essenziali.

2. COS'È IL PERDONO?

La colpa non dovrebbe essere considerata solo nell'atto colposo ma anche dalle precondizioni e dalle predisposizioni che hanno permesso quell'azione. Altrettanto vale per la considerazione del perdono:

⁶ La globalità di una sintomatologia molto grave potrebbe essere metaforicamente rappresentata come la vita in un campo di concentramento con un possibile offuscamento delle facoltà di trovare un senso e un significato da rendersi la vita più accettabile. Nella eziopsico-patogenesi (lo studio delle precondizioni che hanno permesso la possibilità dell'insorgenza di una patologia psicologica) il cognitivo esistenziale pone l'attenzione al ruolo della mancanza del "*λόγος*", l'insieme di senso e di significato. La situazione di confusione, a volte shock, l'incapacità o impossibilità da cogliere un senso eziologico o un significato da dare è alla base dell'insorgenza e del tipo di decorso della patologia. Nella sofferenza, l'assenza di coscienza del "*logos*" è altamente patologica; non conoscere il senso e il significato della propria sofferenza amplifica la sofferenza fino all'inverosimile, fino al suicidio. La mente umana aborrisce la mancanza di "*λόγος*" perché la mente è fatta proprio per cogliere il senso causale e per dare un significato personale. Inibire il "*λόγος*" porta alla follia. Non capire il perché (il "*λόγος*") del dolore è una grande sfida tra la vita e la morte o tra la salute e la malattia.

studiare le precondizioni e le predisposizioni del perdono è altrettanto importante per una comprensione applicabile nella pratica.

Il perdono, quindi, non è un atto ma un processo spesso lungo e imprevedibile. Il perdono potrebbe essere inteso come un percorso di crescita o terapeutico per trattare le ferite ricevute.

Il perdono è un processo di crescita nella misura in cui ci predisporre a effettuare dei cambiamenti cognitivi, emotivi e motivazionali che modificano in modo stabile le relazioni. Il perdono autentico non accelera solo la crescita della vittima ma anche la crescita sociale, inclusa quella del carnefice. Questa è la dimensione prosociale del perdono che per me è la più significativa. L'effetto prosociale del perdono è anche un elemento chiave per la comprensione teologica del peccato-perdono, del sentirsi perdonato da Dio, della percezione della propria colpa e del presupposto per essere ristabilire i rapporti sociali. La complessità del perdono potrebbe essere esemplificata attraverso la sua tridimensionalità: 1 la dimensione intrapersonale oppure interiore (perdonare sé stesso) e questo presuppone un minimo di amore per sé stessi; 2 la dimensione interpersonale oppure orizzontale (perdonare e farsi perdonare) e questo presuppone che l'altro possa essere perdonabile; 3 la dimensione trascendente oppure verticale e questo presuppone l'accettazione che l'individuo e Dio siano reciprocamente perdonabili. Quest'ultima dimensione è quella che si può sperimentare quando – come Giuda Iscariota – si ritiene che la propria colpa sia più grande della misericordia di Dio, oppure che la propria persona abbia perso qualunque tipo e grado di dignità e quindi non si osa neppure chiedere perdono. La dimensione verticale del perdono viene sperimentata anche quando la persona non perdona a Dio un particolare misfatto. È il caso in cui ci si chiede *“com'è possibile che Dio abbia permesso i campi di sterminio e altre nefandezze?”* In questi casi, per la persona è difficile distinguere la volontà salvifica di Dio dall'uso della libertà senza alcun senso di responsabilità.

È proprio la dimensione prosociale del perdono che permette di tenere sotto controllo la motivazione alla vendetta e al distanziamento fisico e psicologico verso l'offensore. La dimensione prosociale del perdono non sminuisce l'ingiustizia dell'offesa ricevuta ma ci aiuta a prendere le distanze dal diritto al risentimento, alla vendetta, al giudizio negativo e al comportamento distaccato.

Il perdono è inteso come un processo autonomo perché non dipende da rimorso dell'offensore, né dall'ammissione di colpa o di responsabile e non dipende neanche dalla richiesta di perdono da parte dell'offensore o di terzi. La vittima potrebbe arrivare al punto di

non provare più rabbia e a non considerare più il suo offensore come indegno di una relazione pacifica. Per arrivare a questo livello di perdono bisogna considerare non solo la struttura di personalità della vittima e il suo equilibrio mentale ma molto dipende anche dal tipo di offesa e danno è stato arrecato alla vittima e alle conseguenze del trauma subito.

Bisogna riconoscere che non è facile sviluppare sentimenti positivi dopo delle gravi offese ripetute o dopo un'offesa con un grave danno irreparabile, né vi sono tempi standardizzati per superare certi traumi. Per esempio, considerando il caso degli abusi sessuali, anche se dovesse trattarsi una istituzione sacra o del proprio genitore, le ferite sono troppo profonde e con delle conseguenze che possono durare per il resto della propria vita e condizionare anche terzi.

Dopo una grave offesa può sembrare impossibile raggiungere una relazione d'amore con l'aggressore provare compassione per lui, desiderare il suo bene e aiutarlo a realizzare ciò che è bene per lui. Tuttavia, non possiamo porre limiti aprioristici agli ideali, sia filantropici che religiosi. La dimensione costruttiva del perdono passa dall'atteggiamento di benevolenza e non si può escludere l'eroismo. Infatti, anche il perdono potrebbe essere eroico.

3. IL PERDONO SOCIALE

Il riferimento alla responsabilità e alla imputabilità collettiva è stato poco considerato nella bibliografia sul perdono⁷ La complessità della relazione tra colpa sociale e perdono sociale è stato sottovalutato, soprattutto l'aspetto che è stato accennato prima: una collettività nazionale di una specifica generazione come quella della Germania nella Seconda Guerra Mondiale.

Per una maggiore originalità e in linea con l'approccio cognitivo esistenziale, di cui V. Frankl è il massimo rappresentante, vorrei trattare i problemi specifici della responsabilità collettiva per come propone lo stesso Frankl.

L'astio, l'ostilità, l'odio, la vendetta e le altre emozioni negative a queste correlate predispongono ad una serie di somatizzazioni che non abbiamo con le emozioni positive. A questo punto, bisogna chiedersi: possiamo ipotizzare una psicoterapia mirata al perdono (da

⁷ Pacciolla A., *Forgiveness* (in stampa) ANG 98-4 (2021)ANGELICUM 05/02/2022 1. Pacciolla A., *Psicodinamiche del perdono*, Anime e Corpi, (1989), 143, pp. 265-280.

chiedere e/o da concedere)? La risposta è affermativa perché rientra negli obiettivi della salute.

Un esempio della complessità del perdono sociale lo abbiamo in moltissimi casi ma qui prendiamo in considerazione il caso vissuto subito dopo la Seconda Guerra Mondiale accusarono il popolo tedesco di complicità con il nazismo o di omissione di opposizione agli stermini di milioni di esseri umani. Questa condanna morale fu presa in considerazione anche dallo stesso tribunale internazionale preposto per giudicare i colpevoli dei crimini di guerra. Questo tribunale, nei suoi statuti, ha cercato di chiarire la questione sul carattere criminale di ciascuno individualmente appartenente al popolo tedesco in quella generazione: *“non era una colpa personale che doveva giustificare una condanna contro il singolo, ma il semplice fatto della provata appartenenza a una delle organizzazioni e associazioni indicate come criminali”*.⁸ Questo era quanto si statuiva all’art. 9; nell’articolo 10 si fa riferimento al diritto delle potenze vincenti di sottoporre a processo tutti coloro che erano appartenuti a qualcuno dei gruppi criminali di guerra. Vi furono delle opposizioni a questi statuti ma furono ugualmente applicati alle SS della XII divisione per il massacro ad Asch nella notte fra il giorno 1 e 2 aprile 1944. Il concetto di colpa collettiva esteso all’intero popolo tedesco era stato dichiarato iniquo e ingiusto anche grazie all’intervento di V. Frankl che partiva dal concetto di colpa che applica a chi aveva l’effettiva responsabilità e termina lì dove c’è una mancanza di libertà di scelta.⁹ Se non vi è un concorso diretto al compimento di un crimine non vi può essere imputabilità, neanche se si dovesse appartenere allo stesso gruppo sociopolitico o culturale-religioso dei perpetratori di un reato. Tuttavia, è possibile che in alcune situazioni, l’appartenenza ad un collettivo – che implica la conoscenza della progettualità di un crimine senza esprimere la propria disapprovazione – potrebbe far sorgere dei dubbi su un possibile concorso in colpa. Questo dubbio si basa sul principio che non poteva non sapere e ha indirettamente ha acconsentito col suo silenzio omisivo. Qui, una delle domande è: un cittadino iscritto al partito nazionalsocialista, aveva un obbligo giuridico o morale di denunciare oppure opporsi? Nell’attuale legislazione italiana chiarisce che si tratta

⁸ König F., (1950) *Kollektivschuld und Erschuld*, in “Zeitschrift für katholische Theologie”, 72, p. 40.

⁹ Anche S. Tommaso sostiene che la colpevolezza è strettamente personale. (Eschmann J., (1947) *Thomistic Social Philosophy and Theology of Original Sin*, in “Medieval Studies”, 9, pp. 19-55)

di un obbligo giuridico di chi ha il dovere di controllare e non di tutti i cittadini.¹⁰ In questo caso, quel cittadino potrebbe essere coimputato per le conseguenze negative del crimine?

*“Frankl cerca di chiarire tale concetto portando l'esempio di una nazione la quale, a motivo della sua interna impotenza, invoca l'intervento di altre nazioni per essere liberata da un regime terroristico o tiranico che la opprime. In tal caso, la nazione non è da considerare colpevole per la morte di coloro che, al fine di difenderla e liberarla dall'oppressione, sacrificando la propria vita sul campo di battaglia; invece, ad essa come totalità, e come tale anche nei singoli che la compongono, è imputabile il sacrificio delle vittime effettivamente non-colpevoli”.*¹¹

Resta il dubbio sulla colpevolezza nell'aderire al partito nazionalsocialista nel periodo prebellico. Anche in questo caso Frankl dà una risposta dalla sua prospettiva umanistico-esistenziale: dipende da quanto ogni singolo iscritto è stato libero e responsabile in quella sua adesione. Infatti, la compromissione dei processi cognitivi relativi alla percezione, alla interpretazione e ai processi decisionali può determinare delle scelte apparentemente convinte. Questo problema si dovrebbe affrontare unitamente alle psicodinamiche della propaganda e della suggestionabilità.

Questo cittadino – che, come tanti, è stato convinto (o costretto) a dare la sua adesione al partito nazionalsocialista – è da perdonare se ha capito la gravità della situazione (campi di concentramento) e non ha agito di conseguenza? È certamente giusto che paghi per le sue responsabilità personali ma se una sua reazione avrebbe significato l'internamento o l'immediata fucilazione di tutta la sua famiglia e di altri innocenti? È giusto che una famiglia innocente paghi per una scelta sbagliata di un suo componente? Questo vale soprattutto quando la scelta che consideriamo sbagliata oggi, poteva essere stata fatta sotto pressioni, inganni e minacce.

Se, da una parte, è vero che tutti possiamo essere degli eroi, dall'altra, però, l'eroismo dovrebbe essere scelto e non imposto. In quella occasione, alcuni hanno scelto l'eroismo per non essere accusati di non aver fatto tutto il possibile per evitare le estreme conseguenze o per essersi integrati in un partito per non subire la persecuzione; altri

¹⁰ L'Art. 40 del c.p. afferma: “Non impedire un evento, che si ha l'obbligo giuridico di impedire, equivale a cagionarlo”.

¹¹ Fizzotti E., (1980) Angoscia e personalità, Edizioni Dehoniane, Napoli, pp. 37-38.

hanno accettato di andare in un campo di concentramento piuttosto che collaborare con il regime.

“Frankl ritiene fondamentale un atteggiamento di estrema tolleranza che consenta di comprendere coloro che non sono stati capaci di giungere all'estremo limite di eroismo assumendosi la completa responsabilità della propria vita. Solo chi è stato in grado di affrontare la persecuzione, sa quanto essa sia difficile da accettare e da vivere, e appunto per questo comprende che <non tutti possono capire l'importanza e le conseguenze di tali decisioni>”¹²

Per Frankl, la responsabilità collettiva si può esprimere con l'espressione *“uno per tutti”* perché si indicala la responsabilità che ognuno ha della sua vita ma anche la responsabilità anche per la vita degli altri nel senso che una singola persona può essere anche responsabile di ciò che può capitare ad altri perché ogni azione individuale ha sempre – in grado variabile – una qualche ripercussione sociale. È necessario considerare anche l'espressione complementare *“tutti per uno”* per indicare come la collettività dovrebbe sentirsi responsabile di ciò che accade al singolo individuo. L'opposto della responsabilità sociale caratterizzata dalla reciprocità è l'indifferenza caratterizzata da una apparente neutralità che per mancanza di coraggio non si sbilancia ma è pronta a saltare sul carro del vincitore. Gli indifferenti che non prendono una loro personale posizione possono essere peggiori degli avversari ideologici. D'altro canto, non si può neanche affermare che tutto il male si è incarnato in un solo partito; per esempio, come quello del nazionalsocialista. Tuttavia, bisogna ribadire che una ideologia applicata da un partito può favorire il male in modo più completo e più profondo.

Frankl rifiuta il concetto della colpa collettiva e accetta la possibilità di una responsabilità collettiva in termini planetari: *“... una nazione non può affetto rallegrarsi per il fatto di non essere caduta lei, ma la nazione tedesca, preda del nazionalsocialismo: infatti, l'intera umanità era malata”¹³*

In questi casi, i fatti parlano in modo più esplicito di quanto non facciano le teorie.

“Il comandante dell'ultimo lager nel quale fui internato, e dal quale fui poi liberato, era una SS. Eppure, dopo la liberazione venne fuori ciò che fino ad allora aveva saputo solo il medico del lager (un prigioniero anche lui): il comandante aveva segretamente speso non poco denaro di

¹² Fabry J., (1970) *Introduzione alla logoterapia*, Astrolabio, Roma, p. 72.

¹³ Frankl E. V. (1951), *Logos und Existenz*, Amandus, Wien, pp. 31-32.

tasca sua per acquistare dalla farmacia della borgata vicina medicinali per i suoi internati".¹⁴

Frankl racconta che dopo la liberazione, alcuni ex internati ebrei nascosero alle truppe americane questo comandante considerato un loro benefattore e patteggiarono col mandante in capo delle forze alleate che rivelato il suo nascondiglio solo con l'impegno che sarebbe stato fatto al male a chi aveva rischiato di persona per loro. Nell'immediato dopoguerra non era facile sostenere in pubblico la fallacia della colpa collettiva e Frankl ricevette delle critiche per questa sua posizione. Tuttavia, egli non nasconde altri dettagli della sua vita: "A quei tempi nascondevo nel mio appartamento un collega, che possedeva una certa onorificenza della gioventù hitleriana e che sapevo ricercato dalla polizia di Stato per essere sottoposto a un Tribunale popolare, e lì o ti assolvevano o ti condannavano a morte. In questo modo io lo protessi dall'arresto da parte delle autorità".¹⁵

Questo episodio è più significativo del precedente perché qui non un gruppo ma è Frankl in persona che si espone e rischia per qualcuno che ritiene innocente. Nel brano che segue indica la responsabilità delle vittime nel testimoniare l'inadeguatezza della colpa collettiva anche per chi non può farlo. "Nel 1946 mi sono imbattuto contro il concetto di colpa collettiva davanti al generale che comandava le truppe francesi d'occupazione, in occasione di una conferenza tenuta nella zona da loro occupata. Il giorno successivo venne da me un professore d'università, un ex ufficiale delle SS e mi chiese, con le lacrime agli occhi, come proprio io avessi il coraggio di schierarmi così apertamente contro la condanna in blocco. <Lei non può farlo>, gli risposi, <perché parlerebbe pro domo sua, Io, però, sono l'ex prigioniero numero 119.104 e in quanto tale posso e quindi devo farlo. Mi spetta farlo, è quindi un obbligo per me".¹⁶

Frankl ha più volte ribadito questa sua posizione sulla colpa collettiva. In una occasione, era di fronte ad una folla di 35.000 persone nella piazza antistante il palazzo municipale di Vienna: "... vi prego di non attendervi da me delle parole di odio. Chi dovrei odiare? Conosco le vittime, ma non i colpevoli, almeno non personalmente e mi rifiuto di

¹⁴ Frankl E. V., (1997), *La vita come compito. Appunti autobiografici*. Società Editrice Internazionale. Torino, pp. 72-73.

Frankl E. V., (2011). *Uno psicologo nei lager*, Ares, Milano, 2011, edizione 21, pp. 142-143.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

*indicare collettivamente dei colpevoli. Propriamente non esiste una colpa collettiva ... non può esserci che la colpa personale, la colpa per qualcosa che io ho fatto, o che ho permesso che si facesse! Ma non posso essere colpevole di ciò che è stato fatto da altri., magari dai genitori o dai nonni. E convincere gli austriaci che oggi hanno da 0 a 50 anni, di una siffatta 'colpa collettiva retroattiva', lo ritengo un delitto o un delirio: se formulato meglio, in senso psichiatrico, ciò sarebbe un delitto se non si trattasse di un caso di delirio. E di una ricaduta nella cosiddetta 'responsabilità penale estesa alla famiglia' nel caso dei nazionalsocialisti! Penso anzi che proprio le vittime di quella persecuzione collettiva dovessero essere le prime ad essere d'accordo con me. Altrimenti sarebbe come se approvassero si spingono i giovani nelle braccia dei vecchi nazionalsocialisti o dei neonazisti."*¹⁷

Questo brano completa il pensiero di Frankl sul perdono sociale, sulla responsabilità generale (planetaria) e sulla colpa personale e non collettiva. Credo che le parole di Frankl si possano apprezzare maggiormente conoscendo il contesto: in ricordo del 50 anniversario dell'invasione di Hitler, per questo fu pubblicato col titolo "*In memoriam 1938*".¹⁸

Un altro dettaglio interessante relativo al concetto di colpa collettiva così espressa è riportato da E. Fizzotti, suo primo allievo italiano. "*In una cartella dell'archivio di casa Frankl è stato inviato un biglietto trovato il 12 marzo 1988 da Sophie Freud, la figlia di Martin, primogenito del fondatore della psicoanalisi, nata nel 1924. Il testo è particolarmente interessante: Caro Dottor Frankl, sento forte il desiderio di comunicarle che mi sono molto rallegrata nell'ascoltare le parole che lei ieri ha pronunciato nella piazza antistante il Comune di Vienna, come una persona che attraverso la sua sofferenza ha un notevole diritto di alzare la sua voce e farla sentire. Io ero nella piazza per ricordare la data di nascita dell'Anschluss. E condivido pienamente la sua posizione contro la colpa collettiva. Con fraterni saluti. Sophie Freud*".¹⁹

Pertanto, secondo Frankl, la responsabilità può essere considerata generale o planetaria ma la colpa dovrà essere considerata strettamente personale.

¹⁷ Frankl E. V., (2012) *Ciò che non è scritto nei miei libri. Appunti autobiografici sulla vita come compito*. FrancoAngeli editore, Roma, pp. 104-106.

¹⁸ Frankl E. V., *Logoterapia. Medicina dell'anima*, a cura di E. Fizzotti, Gribaudo, Milano, 2001, pp.277-279.

¹⁹ Fizzotti E., nota, 88, in Frankl E. V., (2012) *Ciò che non è scritto nei miei libri. Appunti autobiografici sulla vita come compito*. FrancoAngeli editore, Roma, p. 106.

4. PERDONO E PSICOLOGIA DELLA RELIGIONE

La psicologia della religione è la branca della psicologia che studia tutte le dimensioni umane in un contesto sacrale. Pertanto, anche il perdono – come realtà genuinamente umana – può essere considerato dal punto di vista della religiosità generale e specificamente nel contesto giudaico-cristiano. Un punto di partenza per considerare il perdono nel contesto cristiano può essere quello delle Scritture per poi considerare il contesto della psicologia clinica.

Una prima osservazione è la correlazione fra la dimensionalità della colpa con la dimensionalità del perdono: non esiste la dicotomia tra colpevole e innocente ma solo un diverso grado di colpevolezza (*“chi mi ha consegnato nelle tue mani ha una colpa più grande”* (Gv. 19.11) e un diverso grado di consapevolezza (*“Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno”* (Lc. 23,33-34). Più si è consapevole e più si è responsabili. Chi non perdona è perché ancora non ha un grado di consapevolezza sufficiente che possa permettere il perdono. Tuttavia, la consapevolezza dipende anche dallo sforzo personale nei confronti della crescita propria e relazionale. La correlazione colpa-perdono non ha solo conseguenze socio-relazionali ma anche trascendentali. *“Se voi, infatti, perdonerete agli uomini le loro colpe, il Padre vostro celeste perdonerà anche a voi; ma se voi non perdonerete agli uomini, neppure il Padre vostro perdonerà le vostre colpe.”* (Mt. 6,14-15) *“Così anche il mio Padre celeste farà a ciascuno di voi, se non perdonerete di cuore al vostro fratello.”* (Mt. 18, 35) Perdono l'altro ha come effetto essere perdonati da Dio: *“Quando vi mettete a pregare, se avete qualcosa contro qualcuno, perdonate, perché anche il Padre vostro che è nei cieli perdoni a voi i vostri peccati.”* (Mc. 11,25).

Inoltre, il perdono non è quantificabile in modo logico-razionale. *“Allora Pietro gli si avvicinò e gli disse: “Signore, quante volte dovrò perdonare al mio fratello, se pecca contro di me? Fino a sette volte?”. E Gesù gli rispose: “Non ti dico fino a sette, ma fino a settanta volte sette.”* (Mt. 18,21-22) L'atteggiamento arazionale del perdono cristiano è più evidente nel paradosso *“ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori”*. (Mt. 5,44) Il paradosso continua con Lc. 15.7 *“Così, vi dico, ci sarà più gioia in cielo per un peccatore convertito, che per novantanove giusti che non hanno bisogno di conversione”*. Mandato ai suoi discepoli di perdonare: In verità vi dico: tutto quello che legherete sopra la terra sarà legato anche in cielo e tutto quello che scioglierete sopra la terra sarà sciolto anche in cielo. (Mt. 18,18 e 21-22)

Il Cristo non è solo il mediatore della riconciliazione dei peccatori con Dio, ma è anche come colui che concede ai peccatori il per-

dono in virtù della propria autorità “*Coraggio, figliolo, ti sono rimessi i tuoi peccati*.” (cfr. Mt. 9, 2-8). In un’altra occasione si evince meglio cos’è che permette il perdono “*Gesù, vista la loro fede, disse al paralitico: “Figliolo, ti sono rimessi i tuoi peccati”.*» (Mc 2,5). Il passaggio dal paradosso allo scandalo o ribellione è breve: un’adultera viene perdonata difesa e rimandata in pace con l’esortazione a non peccare più. (Gv. 8, 1-11) “*Poi disse a lei: “Ti sono perdonati i tuoi peccati... Ma egli disse alla donna: “La tua fede ti ha salvata; va in pace!”.* (Lc. 7, 48;50). Questi sono i riferimenti più immediati e più essenziali sul perdono nel contesto della psicologia della religione ma per una panoramica più completa è necessaria estendere questa panoramica.²⁰

Dal punto di vista della psicologia della religione sorge una domanda: il perdono come sopra intesa garantisce la salute e la salvezza dell’anima ma che effetto ha sulla salute mentale e sulla crescita psicologica? Gli effetti del perdono sono solo personali o anche collettivi?²¹

Dalle molte ricerche fatte sui grandi campioni e dalle osservazioni fatte dagli psicoterapeuti sui loro pazienti (vedi bibliografia) convergono tutti verso una conclusione: dal punto di vista dell’igiene mentale, dell’equilibrio psichico e del percorso maturativo il perdono è considerato un modulatore dell’umore sia in fase di ricerca e sia una volta acquisito. Dare e ricevere il perdono può essere paragonato ad un farmaco bidirezionale con benefici che vanno oltre il binomio offensore e offeso per beneficiare e bonificare la società di appartenenza.

Sembra che vi sia un ampio consenso su quanto appena espresso. Il problema della psicologia clinica è perché alcuni hanno gravi problemi nel perdonare? Come aiutare attraverso una psicoterapia i soggetti resistenti o refrattari al perdono con atteggiamenti rancorosi, ostili e vendicativi?

²⁰ Oltre ai menzionati testi di base, è consigliabile ampliare le considerazioni anche su altri contesti neotestamentari a partire dai seguenti (Gv. 8,1-11; Mt. 7,3-5; Lc. 19, 1-10; Lc. 23,43) ma anche risalire al perdono nell’Antico Testamento.

²¹ Gjoni M., (2015), *Educazione al perdono nei ragazzi Albanesi, in comunità per vendetta di sangue*. Ricerca di Senso, Vol. 13, n 3, ottobre, pp.229-243.

Cavaliere R., (2008), *Perdonare. Istruzioni per l’uso*. Roma. Città Nuova.

Del Core P., (2003), *Guarire le ferite della memoria. Quali percorsi di riconciliazione?* Ricerca di Senso, Vol. 1, n. 1, pp.45-50.

Morbouquette J., (1994), *L’arte di perdonare. Guida pratica per imparare a perdonare e guarire*. Milano, Paoline.

Zhuba N., (2008), *Fuggiamo perché? La vendetta, una delle cause dell’emigrazione albanese*, Castelli (TE), Andromeda.

I problemi clinici in questo problema sul perdono vengono dalle attribuzioni di responsabilità.

I problemi relativi alle attribuzioni di responsabilità schematicamente possono provenire dal grado di valutazioni e attribuzioni sull'offesa e sull'offensore:

- quanto è stata intenzionale la trasgressione;
- quanta responsabilità ha il trasgressore;
- quanto è stato malevolo il suo atto;
- quanto desiderava far soffrire l'altro;
- quanto immorale e ingiusta è considerata l'offesa;
- quanto importanti per la vittima sono le norme violate.

Dalle ricerche risulta che si perdona di più:

- quanto meno l'azione dell'offensore è considerata intenzionale;
- quanto meno si attribuiscono intenti malevoli;
- quanto meno ha violato norme significative per la vittima;
- quanto più si tende a perdonare tanto più si è inclini a dare il beneficio del dubbio all'offensore.

Per il trattamento psicoterapico si raccomanda – in una prima fase – la focalizzazione sui propri sintomi di sofferenza e su possibili cause e su conseguenze di questi sintomi.

Nel trattamento del rancore patologico, le ruminazioni mentali sul torto subito devono essere considerate come delle strategie di coping caratterizzate da focus sulle caratteristiche negative e dannose di una interazione stressante. Le ruminazioni incidono direttamente: sul proprio umore; sugli eventi di vita negativi e sulle provocazioni interpersonali. Così come la ruminazione sulle cause dei propri sintomi depressivi prolunga l'umore basso, nello stesso modo la ruminazione sulle cause della propria rabbia prolunga la rabbia e anche la ruminazione sull'offesa ricevuta aumenta la probabilità di vendicarsi o di evitare l'offensore. Tutte le ruminazioni negative sono controproducenti per benessere e per il funzionamento interpersonale.

Quando un soggetto ruminava su un'offesa subito più si predispose a evitare l'offensore e/o a vendicarsi. La ruminazione su una offesa irrisolta riattiva l'evitamento o la vendetta. Il perdono interpersonale riduce le motivazioni negative interpersonali. È vero anche che la revisione delle motivazioni negative interpersonali può portare al perdono interpersonale.

Da un punto di vista psicologico non esistono offese impossibili da perdonare. Il perdono ha effetti benefici (psichici e fisici) sulla vittima, da essere ritenuto auspicabile anche in caso di offese molto gravi. Più un'offesa è percepita come grave meno la vittima riesce a empatizzare con il trasgressore e meno riesce a perdonare.

Le ricerche sulla psicologia del perdono hanno anche chiarito meglio gli indici di gravità; ossia ciò che rende più difficile il perdono e sono state isolate le seguenti variabili. Il percorso del perdono è più lungo e più difficile quando si tratta di un'azione reiterata, quando si tratta di una commissione più di omissione, da parte di una persona vicina (o di fiducia), quando è gravemente lesiva dell'autostima e quando è un indice di rifiuto o di abbandono.

Al contrario, ciò che agevole il percorso del perdono sono delle particolari condizioni: la richiesta di perdono, il chiedere scusa ed esprimere il proprio rimorso.

Un aiuto professionale di tipo psicologico che possa agevolare il processo del perdono e della riconciliazione dovrà avere come obiettivo non solo il benessere personale ma anche quello relazionale perché non solo la persona ma anche la relazione è rimasta ferita e dovrebbe essere sanificata. Oltre a questo, un obiettivo molto importante del perdono dovrebbe essere quello della protezione del bene comune. Con questo termine si intende ciò che fa crescere non solo un gruppo ma ciò che fa crescere l'intera umanità. In questo modo, il perdono di una singola persona – come altre realtà correlate con l'amore – diventa un atto trascendente perché va al di là del bene limitato a una persona o a un contesto relazionale per arrivare al bene comune di tutta l'umanità che significa aiutare a crescere insieme. Questo, infatti, è il massimo bene psicologico: permettere a ognuno di crescere insieme e che tutti permettano la crescita personale. Crescere insieme e la crescita personale non dovrebbero confliggere ma incrementarsi reciprocamente.

Il perdono nella psicologia della religione potrebbe essere ulteriormente approfondito con delle appropriate considerazioni sulla terminologia usata nel Prefazio e nel Canone nella preghiera Eucaristica sul perdono.

Un altro approfondimento può essere quello relativo al perdono post-bellico nelle popolazioni cristiane, ma applicabile anche alle popolazioni di altri Paesi con culture diverse da quella cristiana. In quest'ultimo caso il punto di partenza psicologico è quello del principio secondo cui il "successo non si persona a nessuno". Questo principio vale in molti ambiti a partire dal successo di Abele non accettato da Caino.

5. IL PERDONO POST-BELICO

Le affermazioni sull'ideale di poter crescere insieme possono giustamente incontrare delle resistenze quando il perdono non è una questione personale ma quando sono coinvolti i gruppi e le collettività: è il caso delle guerre o degli stermini di intere categorie umane. Il problema di una collettività vittimizzata dovrebbe perdonare la collettività dei suoi aggressori. In questi casi, come ci potrebbe aiutare la psicologia?

Da una panoramica delle ricerche fatte in questo settore della psicologia si può osservare che le esposizioni alla violenza bellica ha un impatto variabile non solo da individuo a individuo ma anche da collettività e collettività. Innanzitutto, la maggior parte degli eventi bellici più drammatici finora sono spesso limitati a certi luoghi (Kalyvas, 2006). A seconda della loro accessibilità geografica, della composizione etnica o dell'orientamento sociopolitico e culturale predominante, le comunità locali sono esposte a diversi tipi di guerra e a diverse intensità di violenza (Arriaza & Roht-Arriaza, 2008). Da osservare, che in psicologia la variabile religiosa è studiata all'interno del dominio culturale. Di conseguenza, le esperienze di guerra e il significato del conflitto per le popolazioni locali possono variare fortemente da un luogo all'altro e da periodo a periodo all'interno dello stesso paese (Penic, Elcheroth, & Spini, 2016). Tuttavia, a livello nazionale, sono state ipotizzate delle iniziative per affrontare il passato bellico ma che potrebbero non essere ugualmente applicabili o ugualmente accettate in tutte le comunità (Arriaza & Roht-Arriaza, 2008). Gli studi psicosociali sulla riconciliazione post-bellica raramente si sono concentrati sull'analisi comunitaria (Vollhardt, 2012).

Uno studio ha cercato di analizzare la relazione tra l'esposizione delle comunità locali alla violenza e la loro successiva disponibilità alla riconciliazione ipotizzando i processi sociopsicologici sottostanti.²² In questa ricerca, per studiare la vittimizzazione collettiva e il perdono intergrupale si fa la differenza tra esposizione alla violenza di guerra a livello individuale e a livello comunitario.

Il perdono intergrupale è definito (Čehajić, Brown e Castano (2008) come un orientamento prosociale che "implica una riduzione

²² Penic S. et al., Inter-group forgiveness in the aftermath of symmetric and asymmetric communal violence: Contact density and nationalistic climates as contextual mediators. *European Journal of Social Psychology* 47 (2017) 209–227 Copyright © 2017 John Wiley & Sons, Ltd. <http://dx.doi.org/10.1002/ejsp.2248>

dei sentimenti di vendetta, rabbia e sfiducia verso il gruppo autore della violenza e l'intenzione di comprendere, avvicinarsi e impegnarsi con i suoi membri" (p. 352). Il perdono intergrupale è stato osservato anche nel processo di riconciliazione post-bellica (Van Tongeren, Burnette, O'Boyle, Worthington e Forsyth, 2014). Il perdono intergrupale implica che le persone che colpite personalmente (o come membri di una comunità) dalla violenza collettiva, siano disposte a superare l'impulso della ritorsione o del risentimento. Questo, però, presuppone il riconoscimento dei misfatti passati (o di scuse) e apre la porta a una ricostruzione più profonda delle relazioni tra gruppi (etnie o popoli) divisi dalla violenza passata. La disponibilità a perdonare può quindi essere vista come una componente importante di un più ampio processo di riconciliazione, durante il quale gli ex nemici "arrivano a vedere l'umanità l'uno dell'altro, si accettano a vicenda, e vedono la possibilità di una relazione costruttiva" (Staub, 2006, p. 868). Questo è sostenuto da altre ricerche che confermano come il perdono intergrupale gioca un ruolo importante nel migliorare le relazioni intergrupali ostili (Nadler & Liviatan, 2006; Noor, Brown, Gonzalez, Manzi, & Lewis, 2008; Noor, Brown, & Prentice, 2008; Wohl & Branscombe, 2005).

Alcuni ricercatori sostengono che l'esposizione alla violenza della guerra a livello comunale ha un impatto negativo simile sugli atteggiamenti riconciliatori (Dyrstad, Ellingsen, & Rød, 2015; Hewstone et al., 2006; Myers, Hewstone, & Cairns, 2009). Anche se non sono personalmente vittimizzati, ci si aspetta che gli abitanti delle comunità in cui si verifica la guerra siano più prevenuti e ostili verso i membri del gruppo nemico rispetto agli individui che vivono in aree che vedono pochi o nessun combattimento (Strabac & Ringdal, 2008) oppure rispetto alla generazione successiva che non hanno sperimentato in modo personale le violenze.

Altri ricercatori sostengono che l'applicazione del livello individuale a quello comunitario è problematica, poiché la violenza nelle comunità è più della somma delle esperienze individuali di vittimizzazione (Elcherth, 2006). Nelle comunità in cui c'è stata una guerra, sia civili che soldati devono fare delle scelte difficili in situazioni molto complesse e caotiche in cui è difficile separare un atteggiamento volto a difendere sé stessi e i propri cari dalla aggressività che tende direttamente alla vittimizzazione di altri. Le esperienze collettive di guerre tra Paesi possono essere molto più complesse di quelle intergrupali o interetniche.

Questi studi documentano un impatto negativo dell'esposizione alla violenza di guerra sul perdono e sugli atteggiamenti riconciliatori

(ad esempio, Hewstone, Cairns, Voci, Hamberger, & Niens, 2006; Hewstone et al., 2004). Per esempio, diversi studi condotti in diversi contesti postbellici illustrano che gli individui direttamente colpiti dal conflitto sono meno disposti a perdonare il gruppo avversario (Bakke, O'Loughlin, & Ward, 2009; Hewstone et al., 2004, 2006).

Bakke et al. (2009), ha evidenziato come nel Caucaso del Nord le esperienze personali di violenza e terrorismo avevano un impatto negativo sul perdono. Nelle comunità che erano più esposte alla violenza, la tendenza al perdono era più forte.

Gli studi sull'approccio della vulnerabilità collettiva (Elcheroth, 2006; Elcheroth & Spini, 2009, 2013; Penic, Elcheroth, & Spini, 2016) mostrano che, al contrario degli individui vittimizzati, la condanna media dei crimini di guerra è più forte nelle comunità più pesantemente vittimizzate.

Per interpretare i risultati di tutte queste ricerche è importante tener presente le diverse fonti di conoscenza collettiva poiché le credenze relative ai conflitti dipendono dalla conoscenza degli eventi bellici collettivi (Feldman, Huddy, & Marcus, 2015). Nelle comunità che non sono direttamente esposte alla guerra, le principali fonti di informazione delle persone sul conflitto sono quelle dei mass media e i discorsi politici. Oggi, il ruolo dei giornalisti è fondamentale perché con le fake news possono narrare gli eventi in modo da favorire o incrementare le ostilità o in modo opposto: predisporre alla riconciliazione (Feldman et al., 2015; Happer & Philo, 2013; Lewis, 2004). Queste irresponsabilità giornalistiche si possono manifestare anche attraverso la marginalizzazione o l'omissione di alcune informazioni oppure creando o marcando le contraddizioni all'interno di una delle parti in conflitto (Bar-Tal, Oren, & Nets-Zehngut, 2014). Di conseguenza, chi vuole informarsi su un conflitto viene manipolato nell'avallare alcune credenze o pregiudizi (Bilali, 2013; Happer & Philo, 2013). Paradossalmente, chi ha appreso le informazioni su un conflitto bellico potrebbe essere meno predisposto al perdono e alla riconciliazione di chi ha vissuto nei luoghi dove la guerra effettivamente si è svolta. È probabile che la gente del posto sia colpita dalle esperienze di membri della comunità etnicamente diversi e che entri in empatia con esse, nonostante la logica divisiva della guerra che è alimentata da narrazioni in bianco e nero politicizzate.

Resta aperta la possibilità che sia molto difficile applicare una soluzione valida in una situazione ad un'altra situazione apparentemente analoga. Questo, sia tra individui che tra gruppi.

Dopo questa panoramica, vale la pena focalizzare la nostra attenzione su due studi: a) il perdono positivamente associato ad atteggiamenti

menti favorevoli alla riconciliazione nell'Irlanda del Nord post-bellica (Noor, Brown e Prentice 2008); b) il perdono è legato a una ridotta distanza sociale dai membri dell'out-group nella Bosnia-Erzegovina post-bellica. (Čehajić et al. (2008)

Il perdono e la riconciliazione nell'Irlanda del Nord.²³ Due studi hanno usato campioni random per testare l'ipotesi del "contatto" sugli atteggiamenti intergruppi di cattolici e protestanti nell'Irlanda del Nord. In una ricerca i dati di due diverse indagini hanno mostrato che il contatto era positivamente correlato agli atteggiamenti verso la mescolanza confessionale. Una seconda ricerca ha esplorato i predittori del perdono intergruppi e ha dimostrato che il contatto intergruppi era positivamente correlato agli atteggiamenti dell'outgroup, con il tipo di prospettiva e con la fiducia. Questi studi indicano che la ricerca sulla psicologia della pace può fornire una comprensione più profonda del conflitto in Irlanda del Nord che, a suo tempo, può contribuire alla ricerca di una soluzione.

Alla domanda se il contatto ha fatto la differenza negli atteggiamenti intergruppi nel contesto del conflitto in Irlanda del Nord si può rispondere che i più forti predittori positivi del perdono erano gli alti livelli di fiducia nell'outgroup, l'assunzione di prospettive e l'atteggiamento. L'identificazione dell'ingroup con una delle due parti era un predittore negativo, ma solo per i protestanti. Il contatto con l'outgroup era un predittore positivo significativo solo per i cattolici, ma era significativamente correlato al perdono per entrambi i gruppi. Un argomento che resta aperto alle ricerche future è quello delle relazioni causali: la fiducia promuove il perdono, o viceversa, o si influenzano a vicenda?

Per ridurre il conflitto intergruppi è necessario costruire la fiducia, affrontare il senso di colpa collettivo e le sue emozioni correlate (Doosje, Branscombe, Spears, & Manstead, 1998). Il processo di pace nell'Irlanda del Nord può essere efficace se il perdono diventa il punto di partenza condiviso (Borris & Diehl, 1998); solo così può esserci un processo di riconciliazione (Enright, Freedman & Rique, 1998); (Hewstone et al., 2004).

b) Il perdono post-bellico nel conflitto nella Bosnia-Erzegovina. Broz (2005, 2013) ha raccolto un centinaio di testimonianze nei comuni fortemente vittimizzati della Bosnia del dopoguerra da parte di persone che, nel mezzo della violenza etnica, sono state aiutate o

²³ Miles Hewstone, et al., *Intergroup Contact, Forgiveness, and Experience of "The Troubles" in Northern Ireland*. Journal of Social Issues, Vol. 62, No. 1, 2006, pp. 99-120.

addirittura salvate da vicini, colleghi o amici del gruppo etnico rivale o “nemico”. Alcuni hanno testimoniato casi in cui le persone sono state uccise da gruppi etnici interni a causa dei loro tentativi di proteggere gruppi etnici esterni.

L’impatto della esposizione alla violenza di una fazione (etnica, razza o partito) sugli atteggiamenti riconciliatori può essere diverso, e persino opposto, all’impatto della vittimizzazione personale di guerra. La solidarietà per una persona diversa dalla propria etnia può trovare aiuto oppure ostilità da alcuni della sua stessa etnica: chi cerca la riconciliazione può essere considerato un traditore dai suoi stessi compagni di partito.

Dyrstadetal. (2015) in Bosnia ed Erzegovina, nelle comunità più duramente colpite dalla violenza, la gente esprimeva un minor etno-nazionalismo.

Studiando i processi di perdono e riconciliazione nel conflitto nella Bosnia-Erzegovina è stata fatta la distinzione fra la violenza comunitaria simmetrica (con una quantità e qualità di danni più o meno simili da entrambe le parti) e quella asimmetrica (con una quantità e qualità di danni sproporzionata da una delle due parti in conflitto). Le collettività fortemente colpite dalla violenza asimmetrica hanno diversi tempi e modalità di elaborazione del trauma collettivo rispetto alle comunità che sperimentano forme di violenza più simmetriche.

Spini, Elcheroth e Fasel (2008) hanno studiato il grado di condivisione della vittimizzazione di guerra tra i gruppi in conflitto in otto paesi con recente violenza intergruppo. Hanno trovato che nei paesi in cui le violenze hanno colpito simmetricamente proporzioni uguali di persone in tutti i gruppi in conflitto, il sostegno collettivo per la protezione dei diritti umani è più forte che nei paesi in cui la violenza è stata unilaterale.

Penic, Elcheroth e Spini (2016) hanno differenziato la prevalenza della violenza di guerra simmetrica da quella asimmetrica a livello comunitario del ex Jugoslavia ed hanno esaminato l’accettazione da parte degli abitanti del senso di colpa collettivo per le atrocità del loro gruppo, precedentemente dimostrato come un importante fattore di riconciliazione (Wohl, Branscombe, & Klar, 2006). Infatti, sembra che, nelle regioni dell’ex Jugoslavia del dopoguerra, l’accettazione della colpa collettiva per le atrocità del gruppo interno era più bassa nelle regioni segnate dalla violenza asimmetrica e più alta nelle regioni segnate dalla violenza simmetrica.

I due tipi di violenza – simmetrica e asimmetrica – possono essere ugualmente devastanti per le popolazioni locali; infatti, i dati

sulla mortalità nella maggior parte dei conflitti africani dal 1989 al 2010, Sundberg e Melander (2013) stimano che il numero di morti a causa di scontri armati è simile al numero di morti a causa di attacchi (asimmetrici) ai civili (anche se il rapporto preciso varia tra i conflitti e/o le fasi del conflitto). La violenza simmetrica e quella asimmetrica portano a reazioni morali diverse, incluse le psicodinamiche del perdono.

La violenza asimmetrica porta ai crimini di odio organizzati con delle rivolte alla pulizia etnica e al genocidio e implicano diversi tipi di atrocità con due caratteristiche: a) le vittime sono prese di mira non per il loro coinvolgimento nei combattimenti ma per la loro appartenenza a un gruppo sociale più ampio; b) l'aggressione avviene in una situazione di impotenza ed indefendibilità. La violenza asimmetrica crea delle situazioni in cui le popolazioni sono divise in gruppi dalla violenza anche se non si appartiene al gruppo bersaglio. Apparire o essere sostenitori dei combattenti che compiono un attacco diventa la base per ulteriori cicli di violenza. In questi casi, le peggiori atrocità possono essere percepite come inevitabili, giustificate e lodevoli (Reicher, Haslam, & Rath, 2008).

La violenza simmetrica, dove due eserciti combattono l'uno contro l'altro e producono vittime da entrambe le parti fra di loro proporzionate, l'impatto va oltre i combattenti e produce ciò che i militari chiamano eufemisticamente "*effetti collaterali*". Le distruzioni causate da periodi prolungati di bombardamento producono vittime civili e una comunicazione interpersonale con i loro amici, vicini e colleghi prima della guerra può essere caratterizzata come un "*noi contro loro*" (Maček, 2009).

Le esperienze condivise di vittimizzazione possono favorire un senso di destino comune al di là delle linee nemiche, aumentando così la solidarietà tra i membri della comunità e promuovendo la conservazione dei legami precedenti e persino l'emergere di nuovi legami (Drury, Brown, González, & Miranda, 2015).

Mentre, alcuni crimini particolari per le loro tipologie e motivazioni rendono la strada del perdono molto più difficile. È quanto è accaduto nei Balcani tra Bosnia ed Erzegovina: un numero imprecisato di soldati violentava le donne del nemico appositamente per imbastardire la loro razza. Alcune donne incinte per questo tipo di violenza hanno interrotto la gravidanza; mentre altre – prevalentemente cattoliche – hanno portato a termine la gravidanza con gravissimi disagi. Ovviamente, questo rende il perdono ancora più difficile per tutti e aumenta le spinte nazionaliste e razziste.

6. DIRITTO AL PERDONO

Il perdono è un dono che si può ricevere ma c'è anche il dovere di perdonare? Qual è il rapporto fra il diritto e il perdono?

In una intervista che Papa Francesco ha dato a RAI 3 nella trasmissione “che tempo che fa” il 5 Febbraio '22 ha espressamente menzionato il diritto al perdono. Probabilmente, si riferiva ad alcune condizioni. Infatti, da un punto di vista cristiano si potrebbe parlare di diritto al perdono qualora qualcuno chiedesse il perdono, mostrasse pentimento e disponibilità a un adeguato risarcimento. Senza questi presupposti avremmo un perdono al di fuori della giustizia. Tuttavia, è pur vero che potrebbe esserci un perdono autentico anche se non dovesse esser fatta giustizia.

Inoltre, il perdono implica anche il senso della dignità: “tu non sei degno del mio perdono”; “tu non sei degno di vivere”. In quest'ultimo caso abbiamo la legalizzazione della pena di morte oppure l'emarginazione come morte sociale.

La complessità del perdono potrebbe ridursi ad una esemplificazione di Frankl: il monantropismo. Questo termine fu usato dallo stesso Frankl in occasione della Conferenza Mondiale su “*Il compito dell'Università nella lotta per la pace*” celebrata a Vienna il 2-29 agosto 1969. Frankl sostiene che l'autotrascendenza – come capacità di impegnarsi e sacrificarsi per qualcosa o qualcuno che va al di là dei propri bisogni e dei propri diritti – non solo aiuta ad affrontare i problemi psicologici ma è anche centrale in un processo di pace.

Accettare il senso della vita (e al dolore) e dare un significato personale alla vita (e al dolore) – come inteso nell'introduzione – aiuta a sviluppare l'autotrascendenza che è una delle espressioni che accomuna tutte le spiritualità di tutte le culture e le religioni, anche la spiritualità di coloro che si proclamano atei. È l'autotrascendenza che ci permette di credere – nonostante le diverse culture, razze, religioni e partiti – in una sola umanità divisa in onesti e disonesti. “*Se devono essere trovati i valori, se deve essere trovato un significato che valga per tutti, allora vuol dire che l'umanità, dopo aver seguito per millenni il monoteismo, ossia la fede in un solo Dio, deve fare un passo in avanti e giungere alla consapevolezza che esiste una sola umanità. Oggi, più che mai, abbiamo bisogno di un monantropismo*”²⁴

²⁴ Frankl E. V. (2011) *Il monantropismo come risorsa per la pace*. Ricerca di senso Vol. 9, n. 1, febbraio, pp. 7-10.

Crederci che tutti facciamo parte della stessa umanità con la stessa dignità avrebbe un primo effetto immediato: l'eliminazione dei privilegi. In questo modo sarebbe più facile percepire la pace come un diritto e il perdono come un dono da dover dare e come un diritto di ricevere.

CONCLUSIONE

Alcune ricerche confermano quanto intuitivamente potrebbe sembrare ovvio: una correlazione significativamente positiva tra la fede religiosa e la tendenza a perdonare.²⁵ Questo dato è tutt'altro che secondario perché implica una maggiore responsabilità soprattutto dei leaders religiosi. Infatti, se per primi i credenti – di qualunque religione – e le persone di cultura convergessero sul monantropismo nella formazione avremmo un primo impatto positivo in molte famiglie e sui movimenti pacifisti di tutto il mondo.

Alla luce di quanto qui considerato, anche nell'attuale conflitto determinato dall'invasione dell'Ucraina da parte della Russia, è impressionante una novità mai evidenziate prima: grazie ai mass media, in pochissimo tempo in tutto il globo vi sono state iniziative pacifiste. È una realtà storica che tutti gli invasori e tutti i tiranni hanno perso le loro guerre per una variabile che non avevano previsto. In questo caso, la variabile non prevista potrebbe essere l'unità di quasi tutto il globo – anche all'interno della stessa Russia – di forze pacifiste. Forse siamo di fronte a un bivio: la terza guerra mondiale oppure la prima espressione di solidarietà mondiale. Forse può apparire evidente che non è una guerra di un popolo contro un altro popolo ma di un gruppo guerrafondaio contro un mondo pacifista.

Questo però non significa che la pace sarà facile o vicina. Dalle prime osservazioni psicologiche ci si può chiedere se sia più efficace mostrare prevalentemente le atrocità sulla Croce Rossa o sugli ospedali o sui civili (che incrementano l'ostilità e rendono più difficile il percorso del perdono) oppure se può essere più efficace mostrare le manifestazioni pacifiste che si svolgono in tutto il mondo.

²⁵ Lisa M. Edwards, Regina H. Lapp-Rincker, Jeana L. Magyar-Moe, Jason D. Rehfeldt, Jamie A. Ryder, Jill C. Brown, and Shane J. Lopez, *A Positive Relationship Between Religious Faith and Forgiveness: Faith in the Absence of Data?* Pastoral Psychology, Vol. 50, No. 3, January 2002.

La tesi qui sostenuta è che la formazione allo sviluppo della dimensione prosociale è ciò che più predispone ad un perdono più autenticamente umano e culturale (valido anche per i non credenti) e più autenticamente religioso (valido per tutti i credenti di qualunque fede).

BIBLIOGRAFIA

- Ajdukovic, D., & Corkalo Biruski, D. (2008). Caught between the ethnic sides: Children growing up in a divided post-war community. *International Journal of Behavioral Development*, 32(4), 337–347. <http://dx.doi.org/10.1177/0165025408090975>
- Arriaza, L., & Roht-Arriaza, N. (2008). Social reconstruction as a local process. *International Journal of Transitional Justice*, 2(2), 152–172. <http://dx.doi.org/10.1093/ijtj/ijn010>
- Bakke, K. M., O'Loughlin, J., & Ward, M. D. (2009). Reconciliation in conflict-affected societies: Multilevel modeling of individual and contextual factors in the North Caucasus of Russia. *Annals of the Association of American Geographers*, 99(5), 1012–1021. <http://dx.doi.org/10.1080/00045600903260622>
- Bar-Tal, D., Oren, N., & Nets-Zehngut, R. (2014). Sociopsychological analysis of conflict-supporting narratives: A general framework. *Journal of Peace Research*, 51(5), 662–675. <http://dx.doi.org/10.1177/0022343314533984>
- Bilali, R. (2013). National narrative and social psychological influences in Turks' denial of the mass killings of Armenians as genocide. *Journal of Social Issues*, 69(1), 16–33. <http://dx.doi.org/10.1111/josi.12001>
- Billiet, J. (2003). Cross-cultural equivalence with structural equation modelling. In J. A. Harkness, F. J. R. Van de Vijver, & P. H. Mohler (Eds.), *Cross-cultural survey methods* (pp. 247–264). New York: John Wiley & Sons.
- Blackwood, L., Hopkins, N., & Reicher, S. (2015). From theorizing radicalization to surveillance practices: Muslims in the cross hairs of scrutiny. *Political Psychology*. <http://dx.doi.org/10.1111/pops.12284>
- Brown, R., & Hewstone, M. (2005). An integrative theory of intergroup contact. *Advances in Experimental Social Psychology*, 37, 255–343. [http://dx.doi.org/10.1016/S00652601\(05\)37005-5](http://dx.doi.org/10.1016/S00652601(05)37005-5)
- Broz, S. (2005). *Good people in an evil time: Portraits of complicity and resistance in the Bosnian war*. New York: Other Press.

- Broz, S. (2013). When nobody stood up and everybody is guilty: A puzzle of individual responsibility and collective guilt. In D. Spini, G. Elcheroth, & D. Corkalo Biruski (Eds.), *War, community, and social change: Collective experiences in the former Yugoslavia* (pp. 155–162). Berlin & New York: Springer.
- Burnham, K.P., & Anderson, D. R. (2004). Multimodel inference: Understanding AIC and BIC in model selection. *Sociological Methods and Research*, 33, 261–304. <http://dx.doi.org/10.1177/0049124104268644>
- Cavaliere R., (2008), *Perdonare. Istruzioni per l'uso*. Roma. Città Nuova.
- Čehajić, S., Brown, R., & Castano, E. (2008). Forgive and forget? Antecedents and consequences of intergroup forgiveness in Bosnia and Herzegovina. *Political Psychology*, 29(3), 351–367. <http://dx.doi.org/10.1111/j.14679221.2008.00634.x>
- Čehajić, S., & Brown, R. (2010). Silencing the past: Effects of intergroup contact on acknowledgment of in-group responsibility. *Social Psychological and Personality Science*, 1(2), 190–196. <http://dx.doi.org/10.1177/1948550609359088>
- Christ, O., Schmid, K., Lolliot, S., Swart, H., Stolle, D., Tausch, N., Hewstone, M. (2014). Contextual effect of positive intergroup contact on outgroup prejudice. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 111(11), 3996–4000. <http://dx.doi.org/10.1073/pnas.1320901111>
- Čorkalo, D., Ajduković, D., Weinstein, H., Djipa, D., & Biro, M. (2004). Neighbors again? Intercommunity relations after ethnic violence. In E. Stover, & H. Weinstein (Eds.), *My neighbor, my enemy: Justice and community in the aftermath of mass atrocity* (pp. 143–161). Cambridge: Cambridge University Press.
- Del Core P., (2003), *Guarire le ferite della memoria. Quali percorsi di riconciliazione?* *Ricerca di Senso*, Vol. 1, n. 1
- Dixon, J., Levine, M., Reicher, S., & Durrheim, K. (2012). Beyond prejudice: Are negative evaluations the problem and is getting us to like one another more the solution? *Behavioral and Brain Sciences*, 35(06), 411–425. <http://dx.doi.org/10.1017/S0140525X11002214>
- Drury, J., Brown, R., González, R., & Miranda, D. (2015). Emergent social identity and observing social support predict social support provided by survivors in a disaster: Solidarity in the 2010 Chile earthquake. *European Journal of Social Psychology*. <http://dx.doi.org/10.1002/ejsp.2146>
- Dyrstad, K. (2012). After ethnic civil war Ethno-nationalism in the Western Balkans. *Journal of Peace Research*, 49(6), 817–831. <http://dx.doi.org/10.1177/0022343312439202>

- Dyrstad, K., Ellingsen, T., & Rød, J. K. (2015). Ethnonationalism in post-war Bosnia–Herzegovina and Kosovo: The effects of local violence and ethnic composition. *International Area Studies Review*, 18(1), 4–25. [http:// dx.doi.org/10.1177/2233865914562081](http://dx.doi.org/10.1177/2233865914562081)
- Edwards, L. M., Regina H. Lapp-Rincker, Jeana L. Magyar-Moe, Jason D. Rehfeldt, Jamie A. Ryder, Jill C. Brown, and Shane J. Lopez, *A Positive Relationship Between Religious Faith and Forgiveness: Faith in the Absence of Data? Pastoral Psychology*, Vol. 50, No. 3, January 2002.
- Elcheroth, G. (2006). Individual-level and community-level effects of war trauma on social representations related to humanitarian law. *European Journal of Social Psychology*, 36 (6), 907–930. <http://dx.doi.org/10.1002/ejsp.330>
- Elcheroth, G., Doise, W., & Reicher, S. (2011). On the knowledge of politics and the politics of knowledge: How a social representations approach helps us rethink the subject of political psychology. *Political Psychology*, 32(5), 729–758. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9221.2011.00834.x>
- Elcheroth, G., Penic, S., Fasel, R., Giudici, F., Glaeser, S., Joye, D., Spini, D. (2013). Spatially weighted context data and their application to collective war experiences. *Sociological Methodology*, 43(1), 364–411. <http://dx.doi.org/10.1177/0081175013486757>
- Elcheroth, G., & Spini, D. (2009). Public support for the prosecution of human rights violations in the former Yugoslavia. *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 15(2), 189–214. <http://dx.doi.org/10.1080/10781910902837321>
- Elcheroth, G., & Spini, D. (2013). Beyond collective denial: Public reactions to human rights violations and the struggle over the moral continuity of communities. In D. Spini, G. Elcheroth, & D. Corkalo Biruski (Eds.), *War, community, and social change: Collective experiences in the former Yugoslavia* (pp. 205–226). Berlin & New York: Springer.
- Elcheroth, G., & Spini, D. (2015). Can there be a general theory of intractable conflict? In E. Halperin, & K. Sharvit (Eds.), *The social psychology of intractable conflicts: Celebrating the legacy of Daniel Bar-Tal* (Vol. 1, pp. 17–29). New York: Springer.
- Enright, R. D., Gassin, E. A., & Wu, C. (1992). Forgiveness: A developmental view. *Journal of Moral Education*, 21, 99–114.
- Fabry, J., (1970) *Introduzione alla logoterapia*, Astrolabio, Roma.
- Fasel, N., Green, E. G. T., & Sarrasin, O. (2013). Unveiling naturalization: A multilevel study on minority proportion, conservative ideologies, and attitudes toward the Muslim veil. *Zeitschrift Für*

- Psychologie, 221 (4), 242–251. <http://dx.doi.org/10.1027/2151-2604/a000154>
- Feldman, S., Huddy, L., & Marcus, G. E. (2015). *Going to war in Iraq: When citizens and the press matter*. Chicago: University of Chicago Press.
- Freedman, S. R., & Enright, R. D. (1996). Forgiveness as an intervention with incest survivors. *Journal of Consulting and Clinical Psychology, 64*, 983–992.
- Fizzotti E., (1980) *Angoscia e personalità*, Edizioni Dehoniane, Napoli, pp. 37-38.
- Frankl, V. E., *Psychotherapie und Weltanschauung*. Zur Grundsatzlichen Kritik ihrer Beziehungen, Internationale Zeitschrift fuer Individual psychologie, 1925.
- Frankl, V. E., *Zur geistigen Problematik der Psychotherapie*, Zentralblatt 1937)
- Frankl E. V., (1951), *Logos und Existenz*, Amandus, Wien.
- Frankl E. V., (1997), *La vita come compito*. Appunti autobiografici. Società Editrice Internazionale. Torino.
- Frankl E. V., *Logoterapia. Medicina dell'anima*, a cura di E. Fizzotti, Gribaudo, Milano, 2001
- Frankl E. V., (2011). *Uno psicologo nei lager*, Ares, Milano, 2011.
- Frankl E. V., (2011). *Il monantropismo come risorsa per la pace*. Ricerca di senso Vol. 9, n. 1
- Frankl E. V., (2012) *Ciò che non è scritto nei mei libri. Appunti autobiografici sulla vita come compito*. FrancoAngeli editore, Roma
- Gjoni M., (2015), *Educazione al perdono nei ragazzi Albanesi, in comunità per vendetta di sangue*. Ricerca di Senso, Vol. 13, n 3.
- Greenaway, K. H., Quinn, E. A., & Louis, W. R. (2011). Appealing to common humanity increases forgiveness but reduces collective action among victims of historical atrocities. *European Journal of Social Psychology, 41*(5), 569–573. <http://dx.doi.org/10.1002/ejsp.802>
- Green, E. G. T., & Staerklé, C. (2013). Migration and multiculturalism. In L. Huddy, D. O. Sears, & J. Levy (Eds.), *Oxford handbook of political psychology* (pp. 852–889). Oxford, UK: Oxford University Press.
- Happer, C., & Philo, G. (2013). The role of the media in the construction of public belief and social change. *Journal of Social and Political Psychology, 1*(1), 321–336. <http://dx.doi.org/10.5964/jspp.v1i1.96>
- Hewstone, M., Cairns, E., Voci, A., McLernon, F., Niens, U., & Noor, M. (2004). Intergroup forgiveness and guilt in Northern Ireland:

- Social psychological dimensions of “The Troubles.” In N. R. Branscombe, & B. Doosje (Eds.), *Collective guilt: International perspectives* (pp. 193–215). New York: Cambridge University Press.
- Hewstone, M., Cairns, E., Voci, A., Hamberger, J., & Niens, U. (2006). Intergroup contact, forgiveness, and experience of “The Troubles” in Northern Ireland. *Journal of Social Issues*, 62(1), 99–120. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1540-4560.2006.00441.x>
- Junge, T., Penic, S., Cossutta, M., & Elcheroth, G. (2013). Spacom: Spatially weighted context data for multilevel modelling. R package version 1.0-0. Kalyvas, S. N. (2006). *The logic of violence in civil war*. New York: Cambridge University Press.
- Konig F., (1950) *Kollektivschuld und Erschuld*, in “*Zeitschrift fur katholische Theologie*”, 72, p. 40.
- Kurspahić, K. (2003). *Prime time crime: Balkan media in war and peace*. Washington, D.C: US Institute of Peace Press.
- Lewis, J. (2004). Television, public opinion and the war in Iraq: The case of Britain. *International Journal of Public Opinion Research*, 16(3), 295–310. <http://dx.doi.org/10.1093/ijpor/edh026>
- Little, T. D. (1997). Mean and covariance structure s (MACS) analyses of cross cultural data: Practical and theoretical issues. *Multivariate Behavioral Research*, 32, 53–76. [http:// dx.doi.org/10.1207/s15327906mbr3201_3](http://dx.doi.org/10.1207/s15327906mbr3201_3).
- Maček, I. (2009). *Sarajevo under siege: Anthropology in wartime*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- McCullough, M. E., & Worthington, E. L., Jr. (1994). Encouraging clients to forgive people who have hurt them: Review, critique, and research prospectus. *Journal of Psychology and Theology*, 22, 3–20.
- McCullough, M. E., Sandage, S. J., & Worthington, E. L., Jr. (1997). *To forgive is human*. Downers Grove, IL: InterVarsity.
- McCullough, M. E., Worthington, E. L., Jr., & Rachal, K. C. (1997). Interpersonal forgiving in close relationships. *Journal of Personality and Social Psychology*, 73(2), 321–336.
- Miles Hewstone, et al., *Intergroup Contact, Forgiveness, and Experience of “The Troubles” in Northern Ireland*. *Journal of Social Issues*, Vol. 62, No. 1, 2006
- Morbouquette J., (1994), *L'arte di perdonare. Guida pratica per imparare a perdonare e guarire*. Milano, Paoline.
- Muthén, B. O., & Muthén, L. K. (2012). *Mplus version 7: User's guide*. Los Angeles, CA: Muthén & Muthén.

- Myers, E., Hewstone, M., & Cairns, E. (2009). Impact of conflict on mental health in Northern Ireland: The mediating role of intergroup forgiveness and collective guilt. *Political Psychology, 30*(2), 269–290. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9221.2008.00691.x>
- Nadler, A., & Liviatan, I. (2006). Intergroup reconciliation: Effects of adversary's expressions of empathy, responsibility, and recipients' trust. *Personality and Social Psychology Bulletin, 32*(4), 459–470. <http://dx.doi.org/10.1177/0146167205276431>
- Noor, M., Branscombe, N. R., & Hewstone, M. (2015). When group members forgive: Antecedents and consequences. *Group Processes & Intergroup Relations, 18*(5), 577–588. <http://dx.doi.org/10.1177/1368430215586605>
- Noor, M., Brown, R., Gonzalez, R., Manzi, J., & Lewis, C. A. (2008). On positive psychological outcomes: What helps groups with a history of conflict to forgive and reconcile with each other? *Personality and Social Psychology Bulletin, 34*, 819–832. <http://dx.doi.org/10.1177/0146167208315555>
- Noor, M., Brown, R., & Prentice, G. (2008). Precursors and mediators of intergroup reconciliation in Northern Ireland: A new model. *British Journal of Social Psychology, 47*(3), 481–495. <http://dx.doi.org/10.1348/014466607X238751>
- Pacciolla A., *Forgiveness* (in stampa) ANG 98-4 (2021) ANGELICUM 05/02/2022 1.
- Pacciolla A., *Psicodinamiche del perdono*, Anime e Corpi, (1989), 143, pp. 265-280.
- Penic, S. (2014). Collective victimisation and collective guilt in the former Yugoslavia: The interplay between individual, local and societal levels (Unpublished doctoral dissertation). University of Lausanne, Lausanne.
- Penic, S., Elcheroth, G., & Spini, D. (2016). When is collective exposure to war events related to more acceptance of collective guilt? *Journal of Conflict Resolution*. <http://dx.doi.org/10.1177/0022002716645388>
- Penic, S., Elcheroth, G., & Reicher, S. (2016). Can patriots be critical after national war? The struggle between recognition and marginalization of dissenting voices. *Political Psychology, 37*(4), 481–496. doi: 10.1111/pops.12262
- Perica, V. (2002). *Balkan idols. Religion and nationalism in the Yugoslav states*. New York: Oxford University Press.
- Preacher, K. J., Zyphur, M. J., & Zhang, Z. (2010). A general multilevel SEM framework for assessing multilevel mediation. *Psychological Methods, 15*(3), 209. <http://dx.doi.org/10.1037/a0020141>

- Raleigh, C., Linke, A., Hegre, H., & Karlsen, J. (2010). Introducing ACLED: An armed conflict location and event dataset special data feature. *Journal of Peace Research*, 47(5), 651–660. <http://dx.doi.org/10.1177/0022343310378914>
- Reicher, S., Haslam, S. A., & Rath, R. (2008). Making a virtue of evil: A five-step social identity model of the development of collective hate. *Social and Personality Psychology Compass*, 2(3), 1313–1344. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1751-9004.2008.00113.x>
- Roccas, S., Klar, Y., & Liviatan, I. (2006). The paradox of group-based guilt: Modes of national identification, conflict vehemence, and reactions to the in-group's moral violations. *Journal of Personality and Social Psychology*, 91(4), 698. <http://dx.doi.org/10.1037/0022-3514.91.4.698>
- Sarrasin, O., Green, E. G., Fasel, N., Christ, O., Staerklé, C., & Clémence, A. (2012). Opposition to antiracism laws across Swiss municipalities: A multilevel analysis. *Political Psychology*, 33(5), 659–681. <http://dx.doi.org/10.1111/j.14679221.2012.00895.x>
- Schmid, K., & Muldoon, O. T. (2015). Perceived threat, social identification, and psychological well-being: The effects of political conflict exposure. *Political Psychology*, 36(1), 75–92. <http://dx.doi.org/10.1111/pops.12073>
- Sekulic, D. (2013). Ethnic intolerance as a product rather than a cause of war: Revisiting the state of the art. In D. Spini, G. Elcherath, & D. Corkalo Biruski (Eds.), *War, community, and social change: Collective experiences in the former Yugoslavia* (pp. 45–62). Berlin & New York: Springer.
- Simkus, A. (2007). Guest Editor's introduction: The SEESSP project. *International Journal of Sociology*, 37(3), 3–14. <http://dx.doi.org/10.2753/IJS0020-7659370300>
- Simkus, A., & Ringdal, K. (2013). *The aftermath of war: Experiences and social attitudes in the western Balkans*. Farnham, UK: Ashgate.
- Snyder, C. R., & Yamhure Thompson, L. (2000). The development and validation of the Heartland Forgiveness Scale. Unpublished manuscript. University of Kansas, Lawrence, KS.
- Spini, D., Elcherath, G., & Biruski, D. C. (2013). *War, community, and social change. Collective experiences in the former Yugoslavia*. Berlin & New York: Springer.
- Spini, D., Elcherath, G., & Fasel, R. (2008). The impact of group norms and generalization of risks across groups on judgments of war behavior. *Political Psychology*, 29(6), 919–941. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9221.2008.00673.x>
- Spini, D., Elcherath, G., & Fasel, R. (2011). TRACES: Methodological and technical report. *LIVES Working Papers*, 4. <http://dx.doi.org/10.12682/lives.2296-1658.2011.4>

- Staub, E. (2006). Reconciliation after genocide, mass killing, intractable conflict: Understanding the roots of violence, psychological recovery and steps toward a general theory. *Political Psychology*, 27, 867–894.
- Strabac, Z., & Ringdal, K. (2008). Individual and contextual influences of war on ethnic prejudice in Croatia. *The Sociological Quarterly*, 49(4), 769–796. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1533-8525.2008.00135.x>
- Subkoviak, M. J., Enright, R. D., Wu, C., Gassin E. A., Freedman S., Olson, L. M., & Sarinopoulos, I. (1995). Measuring interpersonal forgiveness in late adolescence and middle adulthood. *Journal of Adolescence*, 18, 641–655.
- Subotić, J. (2009). *Hijacked justice: Dealing with the past in the Balkans*. Ithaca: Cornell University Press.
- Sundberg, R., & Melander, E. (2013). Introducing the UCDP georeferenced event dataset. *Journal of Peace Research*, 50(4), 523–532. <http://dx.doi.org/10.1177/0022343313484347>
- Van Tongeren, D. R., Burnette, J. L., O’Boyle, E., Worthington, E. L. Jr., & Forsyth, D. R. (2014). A metaanalysis of intergroup forgiveness. *The Journal of Positive Psychology*, 9(1), 81–95. <http://dx.doi.org/10.1080/17439760.2013.844268>
- Vollhardt, J. R. (2012). Collective victimization. In L. Tropp (Ed.), *Oxford handbook of intergroup conflict* (pp. 136–157). New York: Oxford University Press.
- Weidmann, Nils B. 2009. Violence and the changing ethnic Map: The endogeneity of territory and conflict in Bosnia. *Households in Conflict Network*. <http://ideas.repec.org/p/hic/wpaper/64.html>.
- Wenzel, M., & Okimoto, T.G. (2015). “Weforgive”: A group’s act of forgiveness and its restorative effects on members’ feelings of justice and sentiments towards the offender group. *Group Processes & Intergroup Relations*. <http://dx.doi.org/10.1177/1368430215586274>
- Wohl, M. J., & Branscombe, N. R. (2005). Forgiveness and collective guilt assignment to historical perpetrator groups depend on level of social category inclusiveness. *Journal of Personality and Social Psychology*, 88(2), 288. <http://dx.doi.org/10.1037/0022-3514.88.2.288>
- Wohl, M. J., Branscombe, N. R., & Klar, Y. (2006). Collective guilt: Emotional reactions when one’s group has done wrong or been wronged. *European Review of Social Psychology*, 17(1), 1–37. <http://dx.doi.org/10.1080/10463280600574815>
- Zhuba N., (2008), *Fuggiamo perché? La vendetta, una delle cause dell’emigrazione albanese*, Castelli (TE), Andromeda.

LIBRORUM AESTIMATIONES

HISTORIA

GODOY DOMÍNGUEZ, PEDRO J., *Hijas de Trento. El Monasterio de San Juan Bautista de Villalba del Alcor (1618-1810): la vida en el primer convento español de carmelitas recoletas durante el Antiguo Régimen*. Edizioni Carmelitane (Textus et Studia Historica Carmelitana, 48), Roma 2019, Pp. 728, ISBN 978-88-7288-184-2.

Aparentemente, *Hijas de Trento* narra la sencilla historia de un humilde convento de monjas, fundado a principios del siglo XVII en un pequeño pueblo de la periferia peninsular. Aparentemente, por tanto, la obra vendría a engrosar la larga nómina -mucho más extensa, eso sí, en su sección masculina que en la femenina- de las *historias de conventos*, tan imbuidas de localismo, tan repletas de nombres irrelevantes, fechas inconexas y anécdotas intrascendentes que difícilmente suscitan el interés del lector, más allá del que puedan despertar entre lugareños incondicionales y curiosos impenitentes. Pero *Hijas de Trento* no es, en absoluto, lo que aparenta.

Godoy no se conforma con escribir la crónica local de un convento de provincias. Propone, antes bien, un modelo de *historia total* -al más puro estilo de la *École des Annales*, a la que el propio autor rinde tributo en su introducción- de una institución religiosa profundamente representativa de la sociedad española del Antiguo Régimen, en cuyo seno hunde sus raíces y cuya savia la alimenta en todo momento. Y en ello radica precisamente la diferencia entre *Hijas de Trento* y otras *historias de conventos*, porque tanto la fundación del Monasterio de San Juan Bautista de Villalba del Alcor como la trayectoria de su comunidad se diseccionan primero e interpretan después en su marco histórico de referencia, apelando sin descanso a cuantas estructuras y acontecimientos políticos, sociales, económicos y mentales determinaron su evolución: la reforma de los regulares impulsada por el concilio de Trento y los papas del post-concilio; la fractura del Carmelo y la proliferación de movimientos de renovación espiritual en el seno de la Orden durante los siglos modernos; la crisis del siglo XVII y sus devastadores efectos en la economías monásticas; la epidemia de 1649 y el consiguiente vacío demográfico en los territorios del antiguo Reino de Sevilla; el traslado de la Casa de Contratación a Cádiz en 1717 y el declive del esplendor hispalense; los efectos de la política religiosa de los gobiernos ilustrados...

El empeño universalista -diametralmente opuesto al localismo, contra el que el autor se revuelve en todo momento- y, cabría también decir, *contextu-*

alizador que inspira la obra aflora desde sus primeras páginas. En ellas Godoy presenta a los protagonistas de la fundación del monasterio y los hitos que se sucedieron hasta su inauguración, el 13 de febrero de 1619. Pero no se limita a describir. Nuestro historiador se esfuerza, sobre todo, en *explicar* al lector las circunstancias que rodearon la fundación, resultado, como tantos otros acontecimientos o procesos históricos, de la confluencia de factores muy diferentes, representados en este caso por tres *vectores* principales: el empeño personal, en primer lugar, del villalbero García Jiménez Franco, un clérigo indiano de ascendencia social no demasiado encumbrada, a quien movió, además de la devoción y la piedad, *el deseo* -en palabras del autor- *de esculpir su nombre y el de su linaje en la pequeña historia de su patria chica con letras de plata, la plata americana que, tras su periplo por el Nuevo Mundo*- un periplo que Godoy ha rastreado concienzudamente- *forjó su hacienda*; en segundo lugar, el impulso reformador tridentino y su proyección en el Carmelo post-teresiano, encarnado durante las primeras décadas del siglo XVII en la figura de un prior general de inagotable ímpetu renovador, Enrico Silvio, y en la de uno de su más leales compañeros de viaje, Diego de Miranda, que dedicaría su vida a la reforma del Carmelo andaluz y cuyo mayor éxito fue, precisamente, el alumbramiento del monasterio villalbero, que se convertiría en la primera fundación de carmelitas *recoletas* no sólo de la provincia andaluza, sino de toda la Península; y, en tercer lugar, la participación activa de una profesora, Beatriz de San Juan Bautista Tinoco, sobrina carnal del fundador y priora del convento de Santa Ana de Sevilla, que *supo conciliar* -también en palabras de Godoy- *el ímpetu -y los recursos- de su tío con las ansias reformadoras del Carmen y canalizar sus energías hacia la fundación de un monasterio de monjas recoletas en la que siempre había soñado participar, emulando así a la gran santa de su tiempo, Teresa de Jesús*. Tres vectores impulsados por razones muy diferentes que convergieron en la Villalba de principios del siglo XVII, un terreno abonado en el que ya había germinado la devoción del Carmen gracias a la presencia de la primera orden desde 1583, cuando se fundó el convento de Nuestra Señora de la Antigua, y de las beatas carmelitas que moraban en la villa desde tiempo atrás, cuya existencia acredita documentalmente nuestro autor desde, al menos, 1541.

Aunque sin duda despertarán el interés tanto del lector local como del gran público, los capítulos dedicados a la fundación no son sino el obligado pórtico del cuerpo principal de la obra. En él, y siguiendo los postulados de su admirada *Escuela de Annales*, Godoy reconstruye la evolución histórica del monasterio villalbero mediante el estudio individualizado de las cuatro estructuras fundamentales (política, social, económica y mental) del análisis histórico, a las que dedica sendos bloques o grandes apartados, que reordena y adapta a su objeto de estudio. Salvo el arte (la única materia que ha suscitado el interés de algún especialista en el pasado y a la que Godoy, quizás por ello, no presta demasiada atención), nuestro autor no deja parcela alguna en barbecho.

Comienza exponiendo los fundamentos de la *recolección*, un apartado dedicado en realidad a la vida monástica, inspirado en el análisis de las estruc-

turas *mentales*, que Godoy prioriza por su importancia para la caracterización del monasterio (como primer convento español de carmelitas *recoletas*) y para la periodización de su trayectoria. Profundiza sobre todo en la práctica de la pobreza, a través del estudio de la evolución de la *perfecta vida común*, la expresión empleada en el Antiguo Régimen para describir la propiedad comunitaria de bienes y rentas, y opuesta al régimen de *vida particular*, en el que los regulares disfrutaban de rentas individuales en su exclusivo beneficio y que imperaba en la inmensa mayoría de los conventos de la época. Godoy otorga, de hecho, la mayor importancia a la práctica de esa *vida común*, distintivo incuestionable de la *recolección* y que el autor no duda en considerar la *piedra de toque de la reforma*, determinando por ello las sucesivas etapas de la historia conventual en función del grado de implantación de tal régimen, que es lo mismo que decir del grado de fidelidad que la comunidad fue capaz de mantener a los principios que inspiraron su fundación. Resultan de especial interés los dos apartados que el autor dedica a narrar sendos acontecimientos protagonizados por religiosas de Villalba en su calidad, precisamente, de carmelitas *recoletas*: la fundación del convento de Cañete la Real en 1662, que abrazó la recolección también desde sus inicios, y el intento de reforma, casi un siglo después, del de Santa Ana de Sevilla, una comunidad drásticamente diezmada y virtualmente arruinada a mediados del siglo XVIII.

Dos capítulos abordan las distintas manifestaciones de la dimensión espiritual –en el que destaca el apartado sobre la *oración mental metódica*, o meditación precedida de alguna lectura espiritual, cuya práctica sistemática subraya también Godoy como distintivo de la reforma- y del *rigor de la clausura tridentina*. Ambos son, en realidad, el fruto de un minucioso estudio de fuentes muy diversas que el autor *vacía* e interrelaciona con pericia: las constituciones redactadas por el prior general Juan Esteban Chizzola en 1595 y los *estatutos de recolección* insertos en la escritura de fundación de 1618, que rigieron la vida de intramuros durante todo el Antiguo Régimen; el *corpus* de decretos promulgados por los visitadores canónicos de la Orden sobre las más diversas materias; los comentarios de los visitadores pastorales del arzobispado de Sevilla; los manuscritos de las propias religiosas, como la extraordinaria colección de biografías de monjas venerables redactadas a mediados del siglo XVIII por sor Margarita de la Cruz Esquivel y Ponce de León... Llamativa resulta, al respecto, la descripción de las prácticas de *penitencia pública* de las religiosas, en las que sor Margarita se recrea y que Godoy glosa en un -cuando menos- impactante apartado.

La comunidad, el segundo gran bloque de la obra (el tercero si incluimos el de la fundación), ofrece al lector el análisis socio-demográfico de la institución y su evolución durante los siglos XVII y XVIII. Apelando siempre a los antecedentes históricos y al contexto de la época, el autor aborda las diferencias entre las dos modalidades de profesas, las de coro o vida contemplativa y las legas o de vida activa. Ahonda sobre todo en la faceta que más condicionó la vida cotidiana de unas y otras, el trabajo, subrayando al mismo tiempo, a través de múltiples ejemplos, cómo se atenuaron dichas diferencias

en los conventos reformados como el de Villalba, en los que, al contrario de lo que ocurría en la mayoría de su tiempo, se consideró siempre a las legas como profesas y hermanas de comunidad, aunque con un cometido específico y distinto del de las coristas. Enfoca también nuestro autor, en otro capítulo, a las protagonistas *secundarias*: novicias, educandas y *señoras de piso* - las seculares que compartían con las profesas la vida de clausura a cambio de un monto acordado para el pago de su manutención y del alquiler del *piso*, una figura poco frecuente en los conventos recoletos-; y, dado que la mayoría de ellas acabaron profesando, el autor aprovecha su estudio para *esbozar una respuesta* –según sus propias palabras- *a los mayores interrogantes sobre las monjas de clausura de los siglos modernos: ¿Por qué profesaban? ¿Qué las movía a tomar los hábitos? ¿La vocación, la costumbre, la inercia, la necesidad?* Y aunque no ofrece respuestas inapelables ni definitivas –que probablemente no puedan ofrecerse nunca- aporta, eso sí numerosos ejemplos que ayudan, por un lado, a desterrar ideas preconcebidas y que, por otro, brindan al lector la posibilidad de extraer sus propias conclusiones.

Godoy incluye en esta segunda parte de la obra dos sustanciosos capítulos que dejan traslucir, como pocos, el riguroso y minucioso trabajo de investigación que subyace detrás de *Hijas de Trento*. En el primero, desgrana el origen y la extracción social de las profesas. Recurriendo a numerosas fuentes documentales (entre las que destacan, por supuesto, las *Informaciones de genere, moribus et vita* -o expedientes de limpieza de sangre- del Setecientos) y bibliográficas de lo más diverso, el autor ofrece una amplísima información sobre la identidad, filiación, procedencia y adscripción social de casi todas las religiosas. Lo hace, además, no con la exposición de un mero catálogo, sino a través de una acertada clasificación por grupos socio-económicos, geográficos y familiares, acompañada de numerosas tablas y gráficos genealógicos, que proporcionan tanto al lector ocasional como al especialista una completísima y certera visión del anclaje social de las religiosas y los lazos que vinculaban a la comunidad con la sociedad -y muy especialmente con las familias de gobernadores señoriales, corregidores, alcaldes y regidores- de la tierra llana onubense en los siglos XVII y XVIII. Curiosas resultan las ascendencias de algunas profesas reconstruidas por nuestro autor, por su parentesco directo, por ejemplo, con insignes miembros de la Real Armada del Setecientos, como el Ingeniero General de Marina José Joaquín Romero Fernández de Landa, hermano de dos religiosas, o el cosmógrafo y director de las Academias de Guardia-Marinas de Cádiz, Cartagena y el Ferrol, Vicente Tofiño de San Miguel, hermano de otras dos, y que financió en torno a 1776 el sagrario del retablo mayor de la iglesia conventual. Y atractivo y sorprendente, cuando menos, es el apartado en el que Godoy expone los frutos de su investigación en torno a los orígenes de sor Catalina de Jesús, *fundadora* y primera priora del convento de Cañete la Real, descendiente de una familia de actores y empresarios teatrales, célebre en la España del Siglo de Oro, y hermana de un no menos célebre autor de comedias de la época, cuyo nombre evoca en la memoria sonos de indudable sabor carmelita, Cristóbal de Avendaño.

Termina el apartado dedicado a *la comunidad* con un capítulo sobre su evolución demográfica. Godoy procesa, colaciona y sintetiza la información ofrecida, entre otros, por los *libros de profesiones*, los *libros magistrales de visitas* o los censos de población del siglo XVIII. Y propone, como resultado de su prolija investigación, una periodización de la historia demográfica conventual desde sus exitosos comienzos hasta las discretas cifras de profesiones de la segunda mitad del Setecientos, ilustrada con esclarecedores gráficos, en la que no sólo reflexiona en torno a las causas endógenas y exógenas que determinaron su trayectoria, sino que logra situar, con meridiana claridad, el microcosmos de la historia conventual en su marco de referencia: la sociedad española de los siglos modernos, por un lado, y el monacato español del Antiguo Régimen, por otro.

El gobierno de la comunidad y su organización interna centran la atención de la cuarta parte de la obra, que comienza analizando el modo e intensidad con que ejerció la jerarquía carmelita su jurisdicción sobre el convento villalbero, al que aplicó una vigilancia más estrecha que en otros monasterios por su condición de reformado, el único, de hecho, que tuvo la provincia andaluza hasta la fundación del de Cañete la Real en 1662. Godoy describe los principales instrumentos a través de los cuales se ejerció dicha jurisdicción y el uso frecuente que la Orden hizo de ellos: las visitas canónicas de los provinciales; el corpus de decretos que dictaron a lo largo de todo el Antiguo Régimen y que se incorporaron, como complemento, a los estatutos fundacionales y a las constituciones de 1595; el régimen de licencias y autorizaciones previsto para todas las excepciones a la norma; el control ejercido sobre el sacramento de la confesión; el papel desempeñado por los frailes de Villalba en la mayordomía del convento... Dedicada después un capítulo al oficio de priora, en el que no sólo se describen los requisitos para el ejercicio de la prelación o las competencias que las constituciones encomendaban a las preladas, sino, muy especialmente, la manera en la que todo ello se concretó en la práctica en el convento de Villalba, a través del estudio de las circunstancias que pudieron rodear o condicionar la elección de cada una de las prioras y el ejercicio de su autoridad. Aborda a continuación el estudio de los otros oficios comunitarios, en el que se presta una mayor atención a los que fueron el auténtico contrapeso de la autoridad prioral, el de las clavarias o claveras, cuya capacidad de control sobre la prelación pudo llegar a ser determinante, y que completa con interesantes ejemplos de trayectorias vitales de religiosas –lo que el autor denomina su *cursus honorum*– desde que profesaron hasta que alcanzaron la prelación. El apartado termina con la descripción de la composición y funciones del principal órgano decisorio colectivo, el capítulo comunitario, ilustrada igualmente con ejemplos concretos del ejercicio de su autoridad durante los siglos modernos.

Y con ello, llega el lector al quinto y último apartado, consagrado al estudio de *la hacienda* conventual, que constituye el clímax de *Hijas de Trento*. Lo cual, pese a que probablemente pueda provocar una cierta pérdida de interés en el lector medio, no deja de ser, al mismo tiempo, una grata sorpresa para

el especialista. Porque en la mayoría de las *historias de conventos*, la economía monacal brilla por su ausencia o, en el mejor de los casos, se aborda de un modo tangencial, incompleto o deslavazado. Para Godoy, en cambio, en continua búsqueda de la historia *total*, el estudio sistemático de la hacienda monástica y su evolución deviene fundamental para comprender la historia del convento villalbero y explica en buena medida los procesos de crisis (en el más amplio sentido del término) por los que atravesó y los cambios de rumbo que, en función de aquéllos, fue capaz de imprimir su comunidad para superarlos. El autor describe, en primer lugar, la formación del patrimonio conventual y el papel que desempeñaron en su configuración, a lo largo del tiempo, cada una de las tres principales modalidades de incorporación: la dotación fundacional, las dotes de las religiosas y las inversiones acometidas por la comunidad, cuya evolución permite distinguir dos momentos muy diferentes: el de las inversiones mobiliarias, protagonistas del siglo XVII, y el de la incorporación de bienes raíces, característica del XVIII. Tras ello, Godoy describe pormenorizadamente el referido patrimonio en el cénit de su evolución, a principios del siglo XIX, así como las formas de explotación, tanto en lo que a las tierras de labor y aprovechamientos agrícolas se refiere (cereal, olivar, vid, huerta) como a los artefactos y edificios industriales con ellas directamente relacionados (molinos, almazaras, lagares y bodegas), que propiciaron, a través de la administración directa de la comunidad durante el Setecientos, el nacimiento y desarrollo de prósperas industrias agropecuarias como la del aceite o el vino. Inserta además un capítulo específico dedicado a la evolución del edificio conventual, no como objeto de interés artístico sino como el principal elemento patrimonial de la comunidad, que consumió buena parte de los ingresos generados por el resto. Concluye el apartado con un capítulo dedicado a la economía conventual que pretende ofrecer al lector, a través del análisis de la contabilidad monástica, una imagen fiel de la realidad económica que rodeó al convento en cada momento, cuya evolución determinó la supervivencia de la comunidad y condicionó, quizás como ningún otro factor, el estilo de vida de las religiosas. Y todo ello, ilustrado con decenas de tablas y gráficos y haciendo gala de un evidente dominio metodológico con el que conjuga y procesa la variopinta información extraída de fuentes de muy distinta índole, como los libros-registro de propiedades y rentas o *protocolos*, libros de cuentas, libros de redenciones de censos, inventarios de bienes, escrituras de compraventa, de constitución de censo o testamentarias, cartas de dotes, tratados de profesión...

Pone el broche final a la obra un breve capítulo de recapitulación, *Recolección y supervivencia*, en el que Godoy organiza sus conclusiones a través de un relato cronológico de los hechos, todo un ejercicio de síntesis y de interconexión entre los principales hitos que afloraron en cada una de las estructuras, y mediante el cual se ofrece al lector una esclarecedora interpretación diacrónica de conjunto, o, lo que el autor describe, no sin cierta ironía, como *algo parecido a una breve historia al uso* del monasterio de San Juan Bautista de Villalba del Alcor durante el Antiguo Régimen.

Concluye así *Hijas de Trento*, fruto de una exhaustiva y rigurosa investigación tras la que subyace una impecable metodología, de un dilatado proceso de documentación, de una minuciosa planificación y sistemática organización, de una brillante exposición y de una cuidada presentación; una obra con más de 700 páginas repletas de densa información, escritas sin embargo con una prosa fluida, ágil y mucho más que correcta, con agudas reflexiones y certeras conclusiones, con decenas de tablas sintéticas y elocuentes gráficos, con un pequeño pero excelente puñado de fotografías de gran calidad, con un aparato crítico casi apabullante, que se despliega a través de dos millares y medio de notas aclaratorias sobre las más variadas cuestiones y una riquísima y amplísima bibliografía propuesta y citada a pie de página. Una obra que hará, sin duda, las delicias del especialista, pero muy recomendable, al mismo tiempo, al aficionado a la historia del monacato o a la del Carmelo español, o, simplemente, a la gran historia de la España del Antiguo Régimen.

PILAR MORENO MONTEVERDE

RICHARD COPSEY, O.Carm., *Biographical Register of Carmelites in England and Wales 1240-1540*, British Province of Carmelites - Saint Albert's Press, Faversham 2020, Pp. 550, ISBN 978-0-904849-52-3.

BALBINO VELASCO BAYÓN, O.Carm., *Diccionario Biografico del Carmelo Ibérico*, edición a cargo de HENAR PIZARRO LLORENTE, Edizioni Carmelitane (Textus et Studia Historica Carmelitana, 49), Roma 2020, Pp. 744, ISBN 978-88-7288-189-7.

Durante l'anno scorso, sono uscite a breve distanza di tempo due opere di carattere prosopografico di grande importanza e utilità per la ricerca; le presentiamo insieme, benché differenti tra loro per ambiente e per l'arco cronologico coperto, nonché per il formato e la veste tipografica. Il primo dei due volumi, infatti, presenta in ordine alfabetico figure di carmelitani inglesi e gallesi, appartenenti cioè all'antica provincia d'Inghilterra (1240-1540), insieme anche ad altri personaggi stranieri che ebbero a che fare con la medesima provincia, mentre il secondo offre notizie e fonti riguardanti i frati delle province della penisola iberica fino ai nostri giorni.

Iniziamo con il *Biographical Register* elaborato da p. Richard Copsey; il volume di grande formato è frutto delle sue lunghe e appassionate ricerche sulle vicende e i personaggi del Carmelo nell'isola britannica svolte in numerosi archivi e biblioteche del paese e fuori di esso.

Il volume si apre a p. VII con una prefazione firmata dal compianto p. Kevin Alban, priore provinciale della Provincia Britannica deceduto il 4 maggio 2021. Seguono una cartina geografica delle isole britanniche con l'indicazione di tutti i conventi dal XIII al XVI secolo (p. VIII) e l'ampia introduzione di Richard Copsey (pp. IX-XX). La lista di abbreviazioni delle fonti

e della bibliografia di riferimento (pp. XXI-XXXIII) fa comprendere quanto ampia sia stata la ricerca per completare l'opera.

Il catalogo si apre con alcune voci di dodici persone delle quali pur avendo alcune notizie manca però il nome proprio. La lettera A si apre con Acrisius Klise, ordinato accolito il 20 dicembre 1348 a St. Peter Minster in York; l'ultimo nome della lettera Y è quello di Yvo Moth, ordinato diacono il 17 dicembre 1351 nella chiesa degli Agostiniani sempre in York. Una serie di sei appendici (pp. 512-517) completa la presentazione; si tratta degli elenchi dei conventi della provincia d'Inghilterra (app. 1) divisi anche per circoscrizioni (app. 2), della lista dei priori provinciali (app. 3) e dei personaggi famosi che visitarono la provincia (app. 4), le liste dei vescovi inglesi e gallesi (app. 5) e dei priori generali (app. 6). Il volume si chiude con l'elenco dei cognomi dei personaggi indicati nel *Register* con il nome proprio (pp. 518-547), anche questo ultimo indice è senz'altro assai utile per la ricerca. Per molte tra le persone ricordate ci sono pochissime notizie, non di rado c'è soltanto un breve ricordo, tuttavia non mancano personaggi di maggiore spicco ai quali è dedicato uno spazio adeguato alla loro statura storica. Tra costoro indichiamo, a mo' di esempio scorrendo il *Register*, Aleyn of Lynn (sec. XV) direttore spirituale della mistica reclusa Margery Kempe (pp. 10-14), John Baconthorpe (1288 ca.-1350 ca.), teologo e canonista di vaglia (pp. 85-93), John Bale (1495-1563), raccoglitore di notizie sul Carmelo, scrittore e teologo, infine passato alla Chiesa Anglicana di cui divenne vescovo (pp. 93-108) e ancora il teologo Richard Maidstone († 1396), attivo nella polemica con i Lollardi e i Wycliffiti (pp. 312-315). Da notare la voce su Simon Stock (pp. 369-374). È interessante trovare anche qualche personaggio straniero, il quale però studiò o operò nella provincia d'Inghilterra; tra costoro noto soltanto Albizzo Azzolini de' Nerli (sec. XIV), carmelitano fiorentino inviato a studiare a Cambridge (p. 8) prima di passare a Parigi.

Allegata al volume c'è un'Appendice di ben sette pagine sciolte, compilata a due colonne con una serie di aggiunte di altri nomi con le relative indicazioni di fonti e bibliografia, oppure di integrazioni e correzioni alle voci del *Register*. Tali elementi sono stati individuati da Copey dopo aver licenziato il volume in tipografia. È evidente a tutti che la ricerca soprattutto quando riguarda periodi lontani dal nostro, può essere sempre approfondita e strumenti come internet, che offre un numero sempre crescente di fonti digitalizzate, favoriscono questa ricerca.

Il *Diccionario* del p. Balbino Velasco è stato pubblicato a cura di Henar Pizarro Llorente, a sei anni dalla sua morte, come omaggio alla sua memoria e, soprattutto, per non perdere il lavoro di anni di ricerca e studio sul Carmelo iberico. Testimoni di questa grata memoria del valente ricercatore e storico-ografo spagnolo sono la prefazione «A modo de homenaje agradecido» firmata da Fernando Millán Romeral (pp. 7-8) e la «Introducción» della stessa curatrice del volume, Henar Pizarro (pp. 9-13).

Nel corso degli anni p. Velasco aveva pubblicato diverse voci biografiche di carmelitani iberici in altri dizionari, ma aveva proseguito fino agli ultimi

giorni di vita ad aggiungere notizie, annotare e correggere quanto raccolto oltre a proseguire la ricerca individuando il maggior numero di figure carmelitane. Di ogni personaggio si danno i principali dati biografici, più o meno ampi secondo quanto reperibile nelle fonti, si descrive la loro attività e il contenuto delle opere; ogni voce si conclude con l'elenco delle opere manoscritte o stampate e l'indicazione delle fonti e della bibliografia relativa. Il *Diccionario* inizia con la voce riguardante Miguel Acero y Aldovera, carmelitano di Salmerón (Guadalajara) vissuto dal 1730 al 1776, un teologo e docente di greco ad Alcalá, il quale fu anche priore provinciale di Castilla. L'ultima voce riguarda la terziaria carmelitana del secolo XVI Juana Zucala, della quale si conosce solo la menzione in una bolla di papa Giulio III (25 novembre 1552), con la quale veniva autorizzata ad aprire un ritiro dedicato alla Madre di Dio. Il volume si conclude con un elenco alfabetico delle persone delle quali non si hanno dati biografici, ma sono ricordati per le opere pubblicate o per notizie riportate da altri repertori, come la *Bibliotheca Carmelitana* di Cosma de Villiers (Aurelianus 1752; ed. anastatica a cura di G. Wessels, Roma 1927), o in altri documenti. Come giustamente recita il titolo del volume, le voci riguardano l'intera penisola iberica, dunque vengono riportati gli autori spagnoli e portoghesi senza distinzione. Tra i nomi più importanti, illustrati nelle voci più ampie, si incontrano personaggi del calibro di Miguel de la Fuente (1573-1625), del vescovo Baltasar Limpo (1478-1558) che partecipò al Concilio di Trento, del giurista e annalista dell'Ordine Juan Bautista de Lezana (1583-1659), o ancora di Felipe Ribot († 1391), autore dei *Libri decem de institutione et peculiaribus gestis religiosorum carmelitarum*, solo per ricordarne alcuni. Segnalo però in modo particolare due voci, quella sulla discussa figura del p. José María Llovera i Tomás (1874-1949), pioniere nello studio della sociologia, che fu procuratore generale e poi anche vicario generale dell'Ordine tra il 1912 e il 1913 (pp. 388-391), e quella su Bartolomé Xiberta Roqueta (1897-1967), teologo e consultore al Concilio Vaticano II (pp. 707-712). Le voci riguardanti i due massimi rappresentanti della santità carmelitana in Spagna: Teresa di Gesù e Giovanni della Croce, sono collocate alla lettera "s" come «San Juan de la Cruz» e «Santa Teresa de Jesús». Di ambedue questi santi p. Balbino offre una sintesi della vita; per san Giovanni si rifà alla sua opera *San Juan de la Cruz. A las raices del hombre y del Carmelita* (Roma 2009), mentre per santa Teresa l'autore si limita a presentare i suoi primi quarant'anni di vita, prima delle fondazioni. Al termine del volume si trova anche l'elenco alfabetico delle persone delle quali non ci sono pervenute informazioni circa la biografia, ma esistono notizie riguardo le opere (pp. 725-742).

I due volumi hanno la dichiarata funzione di repertori utili alla consultazione e quindi di strumenti di lavoro che offrono un'interessante miniera di informazioni, ma sono anche una piacevole lettura per chi voglia, per così dire, passeggiare tra le memorie carmelitane nell'isola britannica e nella penisola iberica. È possibile fare conoscenze interessanti, o rinverdire rapporti già stabiliti.

GIOVANNI GROSSO, O.CARM.

MARCO PAPASIDERO, «*A laudi Deu*» Luigi Rabatà. *Tra storia, memoria e pratiche devozionali*, Edizioni Carmelitane (Archivum Historicum Carmelitanum, X), Roma 2019, Pp. 144, con illustrazioni, ISBN 978-88-7288-182-8.

In genere, la nostra rivista non accoglie recensioni di libri promossi dall'*Institutum Carmelitanum* ed editi in una delle sue collane; facciamo un'eccezione per questo libro, soprattutto perché frutto di un'interessante iniziativa di collaborazione con uno studioso laico, iniziativa che ha lo scopo di promuovere la conoscenza del patrimonio culturale e spirituale carmelitano. È, infatti, giusto e opportuno notare che questa ricerca è nata nel contesto della politica di collaborazione promossa dall'Archivio Generale Carmelitano, che da alcuni anni bandisce annualmente un assegno di ricerca in memoria di p. Emanuele Boaga, O.Carm., già archivista generale dal 1983 al 2013. Si tratta di un'iniziativa volta a fomentare l'interesse e la collaborazione di giovani studiosi e ricercatori in materia carmelitana, avviata ormai da alcuni anni e certamente fruttuosa, almeno a giudicare dai primi risultati. Se, infatti, come si dice: «il buongiorno si vede dal mattino», si può sperare che la ricerca di Marco Papisidero sia la prima di una serie di altri lavori di qualità che facciano conoscere al pubblico più vasto anche degli studiosi la ricca storia del Carmelo, troppo spesso dimenticata per mancanza di un'adeguata conoscenza delle fonti e di studi ad esse relativi.

Nel contesto della ricca storia della santità carmelitana ci sono figure considerate minori rispetto ai giganti come Teresa di Gesù, Giovanni della Croce, Maria Maddalena de' Pazzi o ai più recenti Teresa di Gesù Bambino, Edith Stein o Titus Brandsma. Eppure, benché talvolta meno importanti dal punto di vista della dottrina, alcune altre figure di santi e beati non furono da meno quanto alla testimonianza di vita evangelica. Alcuni di loro, tra l'altro risultano di particolare interesse anche dal punto di vista storico, in quanto rappresentanti di momenti e movimenti significativi per la storia religiosa e sociale.

Tra costoro si può certamente annoverare il beato Luigi Rabatà (1443-1490), nato a Monte San Giuliano (oggi Erice, Trapani), divenuto frate carmelitano e morto a Randazzo (Catania), nel convento di San Michele del quale era priore. La penitenza e l'ascesi corporale accompagnarono la sua vita di preghiera profonda che sostanzialmente la carità verso i più poveri. La morte lo colse a causa dell'infezione della ferita provocatagli da un colpo di bolzone ricevuto in testa mentre era in giro per la campagna per la questua a favore della comunità e dei poveri. Il culto memorabile di Luigi Rabatà venne riconosciuto solo nel 1841; la sua santità rifugge soprattutto per la grande fede – spesso risuonava sulle sue labbra l'invocazione «*A laudi Deu*», a lode di Dio, scelta da Papisidero come titolo del libro –, l'austerità di vita, la grande carità verso i poveri e per non aver mai voluto rivelare il nome della persona che lo aveva colpito.

Fra' Luigi Rabatà fu un degno rappresentante di quei religiosi – non proprio pochi, in verità – che presero sul serio l'impegno a vivere con osservanza

la Regola dell'Ordine. Si trattava di religiosi capaci di far proprio l'invito evangelico a vivere dimentichi di sé, pronti ad offrirsi per gli altri, perché animati da una sincera fede nel Dio dell'amore e della misericordia. Rabatà non ebbe remore a guidare la propria comunità nella vita riformata e osservante che era stata scelta e accolta dai confratelli, anche a dispetto di qualcuno di loro, riottoso ad accettarne le esigenze e la radicalità. Il convento di Randazzo, infatti, fu uno di quelli coinvolti nel movimento riformatore presente nell'Ordine del Carmelo durante il XV secolo e variamente diffuso in diverse aree dell'Ordine stesso con modalità differenti ma convergenti nel desiderio di vivere secondo la Regola. Negli stessi anni in cui visse fra' Luigi, muoveva i primi passi il movimento dell'Osservanza "Mantovana", approvato da Eugenio IV nel 1442, e il priore generale Jean Soreth (1394-1471) promuoveva dal canto suo la riforma, sostenuto dall'approvazione di Callisto III (1456). In diversi conventi e comunità dell'Ordine, comunque furono attuati tentativi di riforma più o meno duraturi e organizzati. Ciascuna di queste esperienze rappresentava un modo di interpretare il contenuto della Regola, attualizzandone il dettato e ribadendo la necessità di osservarne lo spirito prima ancora della lettera.

Il libro di Marco Papasidero riprende la questione della biografia di Luigi Rabatà già a suo tempo trattata da Pio Simonelli in *Il B. Luigi Rabatà carmelitano. Studio sulla figura e sul culto. Testo dei processi canonici del sec. XVI* (Roma 1968). Papasidero è tornato a studiare i testi dei processi informativi (*processus o inquisitiones in partibus*) svolti nel 1533 e quarant'anni appresso, nel 1573, i cui manoscritti sono conservati nella Biblioteca Comunale di Palermo (Bibl. Com. di Palermo, 3 Qq. C. 36 n. 33) e nell'Archivio della Postulazione Generale dei Carmelitani, incorporato nell'Archivio Generale del medesimo Ordine (Roma, AGOC, Post. IV 50, ff. 40r-61r). Il duplice intervento investigativo indica la persistente fama di santità goduta da fra' Luigi, corroborata anche da alcuni fatti ritenuti miracolosi avvenuti presso le spoglie sepolte nella chiesa conventuale di Randazzo. Anche Papasidero non è riuscito però a chiarire i motivi per cui il processo di beatificazione non si concluse già nel XVI secolo e si dovette attendere il 1841 per il riconoscimento del culto *ab immemorabili*. La prima indagine fu promossa dall'Arcipretura di Randazzo su richiesta del priore carmelitano; in cinque sessioni, svolte tra maggio e giugno 1533, furono ascoltati undici testimoni. Il secondo processo, promosso dall'Arcivescovo di Messina sempre su richiesta del priore del convento di San Michele in Randazzo, si svolse per altrettante cinque sessioni nel novembre 1573; i testi escussi furono tredici e si intendeva dimostrare la continuità della fama di santità. I due manoscritti riportano di seguito, con alcune varianti, la trascrizione di ambedue le inchieste.

Il libro si articola nel modo seguente: si apre con un'introduzione (pp. 11-12), a cui fanno seguito quattro capitoli che presentano nel primo capitolo le fonti, ossia gli atti dei processi, e nel secondo il profilo biografico di Luigi Rabatà. Il terzo capitolo affronta il culto con la diffusione delle reliquie e i miracoli attribuiti al beato. Nel quarto, invece, Papasidero si sofferma sullo

sviluppo delle memorie agiografiche e sull'iconografia. Segue l'edizione delle due copie dei processi, alle pp. 91-134. Il volume è arricchito da un 8° di illustrazioni interessanti sia per l'iconografia del beato che per le riproduzioni di alcune pagine dei manoscritti.

Dato che i processi furono redatti con l'alternanza di latino e siciliano – il latino per le introduzioni dei testi e le annotazioni dei notai, mentre il vernacolo per le testimonianze raccolte – l'Autore si sofferma abbastanza ampiamente (pp. 22-35) ad analizzare l'uso della lingua e le differenze tra le due redazioni. Per questo risulta assai utile il glossario aggiunto alle pp. 135-138, che aiuta a districarsi nella lingua non sempre immediatamente comprensibile per chi non la conosca almeno un po'. D'altra parte, proprio questa caratteristica rende assai vivace e fresco il racconto dei diversi testimoni. L'abbonante bibliografia che conclude il volume (pp. 139-144) dimostra l'attenzione e la cura con cui ha lavorato Papasidero.

GIOVANNI GROSSO, O.CARM.

VITA SPIRITUALIS

Istruzioni per un novizio dell'Ordine di Malta (ms. XVIII sec.), a cura di ANTONELLA DARGENIO, introduzione di LUIGI MICHELE DE PALMA, Editrice Ecu-
menica, (Melitensia, 17), Bari 2021, Pp. 312.

Può essere interessante per chi si occupa di cose carmelitane leggere questo libro, che propone un manuale di formazione per i novizi dell'Ordine Ospedaliero di San Giovanni di Gerusalemme che oggi si denomina "Sovrano Militare Ordine Ospedaliero di San Giovanni di Gerusalemme, di Rodi, di Malta". Questo antico ordine cavalleresco e ospedaliero è stato oggetto di numerosi studi editi in volumi e articoli scientifici che trattano i diversi aspetti della sua storia ormai quasi millenaria. Le principali vicende sono ben note, mentre non sempre lo sono alcune figure e aspetti particolari di questa gloriosa storia. In tal senso, questo volume viene ad arricchire un aspetto essenziale per una migliore conoscenza dell'Ordine e della sua autocomprensione: la dimensione e l'attività formativa, così come si svolgeva nel XVIII secolo. Spesso si dimentica che i Cavalieri di Malta – definiamoli così per praticità – sono un vero e proprio ordine religioso, appartenente a quella schiera di ordini militari nati a partire dal XII secolo e diffusi fino ad oggi, ancorché con modificazioni sostanziali nella loro fisionomia. Purtroppo, occorre riconoscere che alcuni di tali ordini non godono di una buona fama sia a causa della mutata sensibilità nei confronti della guerra e dell'uso delle armi, sia per alcune riletture fantasiose, romantiche o gotiche, delle reali vicende storiche di alcuni di essi. In effetti, i Cavalieri di Malta hanno superato indenni le prove della storia. Da quando persero il dominio territoriale sull'isola da cui presero l'ultima denominazione, nel 1798, a seguito della cam-

pagna d'Egitto di Napoleone, l'Ordine si concentrò sull'assistenza sanitaria e ai poveri, lasciando da parte la caratteristica militare, se non nella forma. Quella che non venne mai meno fu invece la dimensione religiosa, per cui il nucleo dei fratelli professi resta ancor oggi come cuore dell'Ordine e dell'intera famiglia giovanita.

Ecco perché il libro che presentiamo ha una decisa importanza: non soltanto ci offre una sorta di istantanea dell'Ordine così come appariva nel XVIII secolo ma propone anche uno spaccato della sensibilità riguardo alla formazione dei suoi religiosi nello stesso periodo. Il volume è costituito dalla trascrizione ed edizione del manoscritto n. 86 conservato nella Biblioteca Magistrale dello SMOM, in Roma, composto di 384 pagine, che Antonella Dargenio ha trascritto e curato per la stampa. Apre il volume l'introduzione di Luigi Michele De Palma (pp. 5-21), che offre il contesto in cui si colloca l'opera, indicandone la fonte principale. Infatti, le *Istruzioni intorno agli obblighi del proprio stato de' Cavalieri di Malta distese dal Commendatore fra' Giambattista le Marinier de Cany della Veneranda Lingua di Francia e ristrette in compendio per ammaestramento d'un novizio del medesimo ordine* – questo il titolo esteso dell'opera – è per stessa ammissione del suo anonimo estensore un compendio delle *Réflexions d'un chevalier de Malte, Religieux de l'Ordre des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem sur la grandeur de son état* scritto dal frate cavaliere Jean-Baptiste le Marinier de Cany (1645-1689).

Il testo delle *Istruzioni* è dunque una sintesi dell'opera del Marinier, in italiano, scritta presumibilmente nella prima metà del XVIII secolo e viene pubblicato nella trascrizione di Antonella Dargenio alle pp. 23-302.

Dopo la lettera dedicatoria, anonima (pp. 25-27), iniziano le quattro parti in cui si articola il testo: la prima dedicata al «Cavaliere di Malta considerato come milite» (pp. 29-82), la seconda al «Cavaliere di Malta considerato come ospitaliere» (pp. 83-122), la terza al «Cavaliere di Malta considerato come professore» (pp. 123-208) e la quarta al «Cavaliere di Malta considerato come religioso» (pp. 209-264). Ogni parte inizia con un riferimento più o meno ampio al rituale dell'Ordine per la vestizione, l'ammissione al noviziato e la professione dei frati cavalieri. Il testo del rituale offre gli spunti per l'approfondimento nei singoli capitoli del messaggio che si vuole proporre all'attenzione dei novizi e quindi dei professi secondo le diverse dimensioni della vita di un frate cavaliere. Questi è infatti primariamente un religioso, chiamato al servizio di Dio e del prossimo, soprattutto dei poveri; il suo servizio è di natura spirituale (dimensione religiosa) ma anche sostanziato di opere di carità (la dimensione ospitaliera) ed eventualmente di difesa della fede anche fino al martirio (dimensione militare).

L'opera è corredata di tre indici: quello generale con l'elenco dei singoli capitoli (pp. 265-272), quello biblico (pp. 273-295) e infine quello delle cose notevoli (pp. 295-302). Se l'indice generale, l'unico dei tre presente nell'opera di le Marinier, permette di ritrovare più facilmente i singoli capitoli, quello analitico aiuta a districarsi tra i temi trattati. L'indice biblico è invece interessante, perché offre uno spaccato della sensibilità dell'autore: le citazioni bib-

liche presenti nel testo sono numerosissime, principalmente dal Nuovo Testamento, a cui l'autore attinge a piene mani, ma anche dell'Antico Testamento, principalmente dei libri sapienziali, di cui si contano numerosi riferimenti.

Sarebbe noioso e toglierebbe il gusto di leggere ripercorrere puntualmente i capitoli, ma è interessante sottolineare alcuni punti e alcune caratteristiche del testo. Per esempio, nella prima parte i ventiquattro capitoli che la compongono si soffermano a spiegare la simbologia e il valore spirituale della veste indossata dal candidato alla professione e della spada che porterà non per offendere o per uso personale, ma per difendere la fede e i poveri, e ancora degli speroni dorati; a lungo si espongono i sentimenti che devono animare il cavaliere e delle virtù cardinali che ne sostanziano l'azione. Nella seconda parte, di diciassette capitoli, troviamo la traduzione italiana della regola di Raymond du Puy e l'illustrazione delle opere di misericordia che il cavaliere deve mettere in pratica, insieme alla sobrietà di vita e alla modestia. I ventotto capitoli della terza parte trattano dei voti religiosi di obbedienza, povertà e castità, diffondendosi particolarmente sulla povertà, dato che il cavaliere deve gestire i beni affidatigli mai come propri ma come beni ecclesiastici da ben amministrare. Nell'ultima parte, la quarta di ventisei capitoli, l'autore illustra le beatitudini evangeliche come specchio per la vita del cavaliere professore: la simbologia della bianca stella a otto punte, dell'abito e del cordone con i nodi ispirano l'autore a illustrare il senso profondo della spiritualità giovanita.

Non meraviglia di trovare un testo come questo, si tratta in effetti di uno dei tanti frutti di un'epoca abbastanza lunga, iniziata con la fine del Concilio di Trento, in cui religiosi dei diversi ordini si disposero a scrivere trattati e manuali di formazione per i novizi. L'ideale della piena osservanza e della perfetta vita comune influenzarono un po' tutti e anche i cavalieri di Malta non furono esenti da questa onda di rinnovamento e di ricerca di un impegno più radicale della professione religiosa.

GIOVANNI GROSSO, O.CARM.

CARMELITANA

JUAN DE LA CRUZ, *El pastorcico de San Juan de la Cruz*, Editorial Kyrie, Barcelona 2021, Pp. 32, ISBN 978-84-120984-3-3.

El célebre poema *El pastorcico*, en el que Juan de la Cruz reelabora "a lo divino" una canción pastoril de su tiempo, es un hermosísimo testimonio de una experiencia espiritual muy intensa y, más aún, de una cristología implícita. Bajo la apariencia de una historia amorosa bastante común en la literatura de su época (el pastorcillo abandonado por su amante o viceversa), el santico de Fontiveros nos ofrece su versión de la *kénosis* de Jesús quien por amor "*se deja maltratar en tierra ajena*", llegando al extremo de dejarse crucificar ("*sobre un árbol do abrió sus brazos bellos*") y de sentir y hacer suyos el

desamparo y el dolor radical de la humanidad con “*el pecho del amor muy lastimado*”.

Evidentemente, el interés de este libro que recensamos no está en el hecho de reproducir el poema de Juan de la Cruz, sino en el modo en que lo hace: acompañado de las ilustraciones de Francis Marín y con una sugerente introducción del conocido teólogo Javier Melloni. El resultado final es un delicioso libro concebido más para ser contemplado y orado que para ser simplemente leído. Francis Marín (que ha trabajado también el *El Evangelio ilustrado según San Juan* y que recientemente, junto con Mardía Herrero, ha elaborado otra curiosísima obra titulada: *Cielo. Un viaje hacia la tierra. Tierra. Un viaje hacia el cielo*) nos presenta aquí unas ilustraciones delicadas, pero no manieristas, sencillas en cierto modo, sin trasfondo (lo que las hace más atemporales) y muy sugerentes.

Los dibujos de Francis y la introducción de Melloni nos recuerdan que el poema de San Juan de la Cruz nos implica a nosotros, nos conmueve, nos invita a meditar en que la amada olvidadiza somos en el fondo nosotros, el alma humana, la humanidad... y en que el amor incondicional del pastorcico, capaz de dejarse colgar del árbol de la cruz, puede dar sentido a nuestra vida. Más aún (y se trata de una apreciación muy personal), los dibujos nos invitan a la compasión, a la ternura, a una actitud orante y, por tanto, profundamente humana, a un goce estético que nos lleva -como la belleza de Dos-toievski a la que alude el prologuista- nada menos que a Dios mismo.

Un libro, en definitiva, para dejar que el Misterio siga acariciándonos con ese “*toque delicado, que a vida eterna sabe*” del que también (y tan bien) escribió el santo carmelita.

FERNANDO MILLÁN ROMERAL, O.CARM

MICHAEL PLATTIG, *Eine SMS an Gott - eine SMS von Gott! Kurzgebete und Widerreden in der geistlichen Tradition des Karmel*, Karmelpaperbacks 2, Münster 2021, Pp. 126, ISBN 978-3-402-12102-3.

Ein irritierender Titel, der sofort die Frage aufkommen lässt, ob es sich um Effekthascherei oder Anbiederung an den digitalen Zeitgeist mit seinen spezifischen Kommunikationsformen handelt.

Mitnichten! Das sei gleich zu Beginn dieser kleinen Buchbesprechung gesagt. Vielmehr ist es ein Anliegen des Autors, den Reichtum christlicher Gebetstraditionen, insbesondere die des Karmel, gerade für die gegenwärtige Zeit mit ihren Belastungen und Krisen zu zeigen. Plattig zeichnet ausgehend vom Neuen Testament mit der Forderung nach unablässigem Gebet die geistliche Wirkungsgeschichte eben dieser Forderung vom frühen Mönchtum in der Alten Kirche über die Mönchsgemeinschaften im Mittelalter bis zur Neuzeit nach.

Er stellt unterschiedliche Formen von Kurzgebeten und inhaltliche Ausrichtungen vor und macht deutlich, wie sehr diese Gebetspraxis und ihre

Anleitungen dazu Ausdruck und Bemühen darum sind, eine Lebensform und Gestaltung christlicher Lebenspraxis für Mönche, Ordensgemeinschaften und auch Laien zu gewinnen, geformt und geprägt auch von charismatischen Frauen und Männern wie Teresa von Avila, Therese von Lisieux, Johannes vom Kreuz, Franz von Sales, um nur einige zu nennen. Mit der Skizzierung der Gebetspraxis in ihren unterschiedlichen Formen kann Plattig aufzeigen, dass sie sehr wohl getragen sind von einem theologischen Fundament, das unter dem Bogen der Erinnerung der biblisch erzählten Heilsgeschichte, sich ganz in die Spannung der Gestaltung der Gegenwart mit ihren jeweiligen Herausforderungen und der Erwartung der absoluten Zukunft Gottes (Rahner) stellt. So kann man biblische Kurzgebete, gerichtet an Gott, als SMS verstehen und die Gebete zugleich selbst als SMS von Gott. Anders gesagt, sie sind unablässiges Bemühen um die Suche und Pflege einer lebendigen Gottesbeziehung im Alltag. Gottes- und Nächstenliebe, Arbeit und Kontemplation gehören untrennbar zusammen.

Dabei wird der Autor nicht müde, auf die zeit- und gesellschaftskritische Dimension dieser geistlichen Gebetspraxis hinzuweisen und die dieser Praxis innewohnende Gefahr, zu pseudospirituellen Leistungsbemühungen zu verkommen, die Menschen unter Druck setzen und einengen. Damit ist ein weiterer Schwerpunkt des Anliegens Plattigs berührt: es geht dem Autor darum zu zeigen, dass diese Kurzgebete Ausdruck und Einübung einer Haltung sind, die dem Menschen dabei helfen kann, in und aus dem Glauben heraus Gott zu suchen, das gnadenhafte Geschenk der Gottesbeziehung zu entdecken und zu pflegen, sich selbst zu erkennen und im Auf und Ab des Lebens hoffend und liebend zu bestehen. Es geht bei den Kurzgebeten um eine geistliche Kraft zu christlich motivierter und getragener Bewältigung und Gestaltung des Alltags. Sie können aus dieser geistlichen Haltung heraus wortlos oder durch Kurzbesuch einer Kirche oder das Anzünden einer Kerze ihre Form finden und dadurch diese Haltung weiter einüben. Mit diesen und anderen Beispielen für Möglichkeiten dieser geistlichen Praxis schließt das Buch.

Hinter dem Titel dieses Buches verbirgt sich keine Effekthascherei, sondern er ist Ausdruck des Anliegens von Michael Plattig, dass die Gebetstraditionen auch und gerade heute, in dieser

krisengeschüttelten Zeit helfen und dazu anleiten, nicht zu resignieren, stattdessen selbstbewusst und ohne Überheblichkeit im Vertrauen auf den lebendigen Gott den Krisen die Stirn zu bieten.

FRANZ-JOSEF BÄUMER

DE EXTERNO COMMENTARIORUM APPARATU PRO SCRIPTORIBUS IN EPHEMERIDIBUS "CARMELUS" INSTRUCTIO

NORME EDITORIALI PER *CARMELUS*

1. Lunghezza dell'articolo: da 25.000 a 75.000 caratteri circa (inclusi spazi e note), su carta A4.

2. Note: le note vanno messe a pie' di pagina; vi preghiamo di indicare sempre questi dati bibliografici: Nome/i, Cognome/i (maiuscoletto), titolo in corsivo e altre informazioni, città, edizione o casa editrice, anno, pagina/e.

Esempio: JOACHIM SMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the Council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

Quando lo stesso autore viene citato nella nota immediatamente successiva, si scrive solamente: Ibid. e pagina.

Esempio:

¹ JOACHIM SMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

² Ibid., 31.

Se lo stesso autore viene citato nuovamente dopo una o più note, si prega di indicare: iniziale del Nome Cognome/i, titolo principale, (volume se esiste) e pagina.

Esempio: J. SMET, *The Carmelites*, vol. 1, 35.

Quando la nota viene presa da un periodico, si prega di scrivere: Nome/i, Cognome/i, titolo in corsivo, il nome del periodico in corsivo e preceduto da "in" e altre informazioni, anno tra parentesi e pagina.

Esempio: GREGORIO NOVAK, *L'alleanza veneto-serba nel secolo XIV*, in *Archivio veneto-tridentino*, 8 (1925), 29.

Quando in una nota si fa riferimento ad un sito internet, si indica: il sito, URL del sito e la data dell'accesso.

Esempio: La Santa Sede, http://www.vatican.va/news_services/or/or_eng/text.html#3, 16 Aprile 2008.

Per i testi patristici, i manoscritti, le fonti d'archivio e altre fonti, si prega di seguire le norme correnti.

3. Bibliografia: è consigliabile aggiungerla, soprattutto se aggiunge materiale interessante per l'approfondimento del tema. Non serve se ripete i testi già indicati nelle note.

4. Lingue: francese, inglese, italiano, portoghese, spagnolo e tedesco.

5. Ogni articolo in lingua inglese, italiana e spagnola deve essere accompagnato da un sommario (*abstract*); per gli articoli in lingua francese, portoghese e tedesca si prega di scrivere un sommario (*abstract*) in una delle tre lingue: inglese, italiano e spagnolo.

6. Ogni articolo deve essere consegnato entro 30 aprile. Gli articoli che arrivano dal mese di maggio in poi, verranno pubblicati nel volume dell'anno successivo. Gli articoli possono essere inviati via e-mail (consigliabile), oppure spediti, insieme alla copia stampata, in cd, o in dischetto.

Queste norme saranno valide per *CARMELUS* dal 2009.

Grazie,

NORMAS EDITORIALES PARA *CARMELUS*

1. Extensión del artículo: de 25.000 a 75.000 caracteres (incluyendo espacios en blanco y notas), en folio A4.

2. Notas: las notas se ponen a pie de página; se ruega indicar siempre los siguientes datos bibliográficos: Nombre/-es, Apellido/-os, título en cursiva y otras informaciones, ciudad, edición o casa editorial, año, página/-as.

Ejemplo: JOACHIM SMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the Council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

Cuando el mismo autor es citado en la nota inmediatamente sucesiva, se escribe solamente: *Ibid.* y página/-as. Ejemplo:

¹ JOACHIM SMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

² *Ibid.*, 31.

Si el mismo autor es citado de nuevo después de una o más notas, se ruega indicar: inicial del Nombre/es Apellido/-os, título principal, (volumen, si existe) y página/-as.

Ejemplo: J. SMET, *The Carmelites*, vol. 1, 35.

Cuando la nota se toma de un periódico, se ruega escribir: Nombre/-es, Apellido/-os, título en cursiva, el nombre del periódico en cursiva y precedido de "en" y otras informaciones, año entre paréntesis y página.

Ejemplo: GREGORIO NOVAK, *L'alleanza veneto-serba nel secolo XIV*, en *Archivio veneto-tridentino*, 8 (1925), 29.

Cuando en una nota se hace referencia a un portal de internet, se indica: el portal, URL del portal y la fecha en que se ha accedido al mismo.

Ejemplo: La Santa Sede, http://www.vatican.va/news_services/or/or_eng/text.html#3, 16 Aprile 2008.

Para los textos patrísticos, los manuscritos, las fuentes de archivos y otras fuentes, se ruega atenerse a las normas corrientes.

3. Bibliografía: se aconseja añadirla, sobre todo si aporta material interesante para profundizar el tema tratado. No sirve si repite los textos que ya han sido indicados en las notas.

4. Lenguas: francés, inglés, italiano, portugués, español y alemán.

5. Todo artículo en lengua inglesa, italiana y española, tiene que ir acompañado de un sumario (*abstract*); para los artículos en lengua francesa, portuguesa y alemana, se ruega escribir un sumario (*abstract*) en una de las tres lenguas: inglés, italiano y español.

6. Los artículos tienen que ser entregados antes 30 abril. Aquellos que lleguen a partir del mes de mayo, serán publicados en el volumen del año sucesivo. Los artículos pueden ser enviados por e-mail (que es lo más aconsejable y práctico), o bien remitidos, junto con una copia impresa, en CD o en disquete.

Estas normas serán válidas para *CARMELUS* a partir de 2009.

Gracias,

CARMELUS STYLE SHEET

1. Articles should be from 25.000 to 75.000 characters in length (including spaces and notes), and formatted for A4 paper.

2. Notes: Notes should be placed at the foot of the page. For references to books you are asked to indicate the following bibliographical data: author name and surname(s), title in italics, city, edition and publisher, year, page(s).

Example: JOACHIM SMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the Council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

When the same author is cited again in the immediately succeeding note, use *Ibid.* (and page).

Example:

¹ JOACHIM SMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume 1, *Ca. 1200 until the Council of Trent*, Revised Edition, Darien-Ill., Carmelite Spiritual Center, 1988, 29.

² *Ibid.*, 31.

If the same author is again cited after one or more intervening notes, please give a brief reference indicating author name, main title, (volume, if necessary), page.

Example: J. SMET, *The Carmelites*, vol. 1, 35.

When the note refers to a periodical, please give author name and surname(s), title of article in italics, name of periodical in italics preceded by "in", volume and other information, year in parenthesis, page.

Example: GREGORIO NOVAK, *L'alleanza veneto-serba nel secolo XIV*, in *Archivio veneto-tridentino*, 8 (1925), 29.

When a note refers to an internet site, please indicate the site, its URL, and the date of access.

Example: La Santa Sede, http://www.vatican.va/news_services/or/or_eng/text.html#3, 16 April 2008.

For patristic texts, manuscripts, archival sources and other material, please follow the usual practices.

3. Bibliography: It is advisable to append a bibliography, especially if it adds material useful for further investigation of the subject. It may be omitted if it would only repeat works already indicated in the notes.

4. Languages: English, French, German, Italian, Portuguese, Spanish.

5. Articles in English, Italian and Spanish should be accompanied by a summary (abstract); articles in French, German, or Portuguese should be accompanied by a summary in either English, Italian, or Spanish.

6. The deadline for submission of articles is 30 April. Articles which arrive after this date will be published in the following year. Articles may be submitted by email (preferred), or submitted on CD or diskette along with a printed copy.

These norms are valid for *CARMELUS* from 2009.

With thanks,

BIBLIOGRAPHIA CARMELITANA ANNUALIS

The authors are Carmelites (*irrespective of the subject*)
or the subject is related to the Carmelites (*irrespective of the author*)

BIBLIOGRAPHICAL DETAILS REQUESTED:

Book	Magazine
Surname, name	Surname, name
(If the author is a religious, add the name of his Order or congregation in abbreviated form)	(If the author is a religious, add the name of his Order or congregation in abbreviated form)
Title, subtitle; responsibility	Title, subtitle
	Name of the periodical
Editor	Volume number
Place of publication	Place of publication
Year	Year
Pages	Pages on which the article appears
Illustrations ?	Number of the issue
Measurement (in cm.)	
ISBN 978 -.....-.....-.....-.....	
Series	
Edition (when 2 nd , 3 rd , ...)	
Notes	Notes
(If the book only partially concerns a Carmelite subject; chapter pages, etc.)	(If an article only partially concerns a Carmelite subject)
Example:	Example:
SWANSON, ROBERT NORMAN. Indulgences in late medieval England: passports to paradise? New York, Cambridge University Press, 2007. xiv, 579 p., ill.; 24 cm. ISBN 978-0-521-88120-3.	SMET, JOACHIM, O.CARM., 1915- . Some notes on the Touraine reform, <i>Carmel in the World</i> 48 (Roma 2009) n. 3 pp. 118-144.
On pp. 288-294, John Baconthorpe. If the title alone gives no indication of the contents, briefly state its theme in a note. This will help to classify the entry in the bibliography.	If the title alone gives no indication of the contents of the article, briefly state its theme in a note. This will help to classify the entry in the bibliography.

Cum permissu superiorum

C A R M E L U S

Direttore responsabile: Giovanni Grosso

Proprietà della Curia Generalizia dei Carmelitani dell'Antica Osservanza:

Via Giovanni Lanza, 138 - 00184 Roma, Italia

Direzione e Redazione: Via Sforza Pallavicini, 10 - 00193 Roma, Italia

Amministrazione: Edizioni Carmelitane, Via Sforza Pallavicini, 10 - 00193 Roma, Italia

Registrato alla Cancelleria Tribunale di Roma, Decr. 3637 del 4.1.1954