
Vol. 52
2005

IT ISSN 0008-6673

CARMELUS

COMMENTARII AB INSTITUTO CARMELITANO EDITI

C
A
R
M
E
L
U
S



Fasc. 1

VOLUMEN 52

2005

FASCICULUS 1

Copertina

INDEX

EDITORIALE	3
LUCA M. DI GIROLAMO, O.S.M., <i>Alcuni aspetti mariani del «De Institutione» di Filippo Ribot (†1391)</i>	7
CHRISTOPHER O'DONNELL, O.CARM., <i>Balthasar, St. Thérèse and the Theologian Workshop at Balthasar Centenary Congress Milltown Institute (26 February 2005)</i>	35
SALVADOR VILLOTA HERRERO, O.CARM., <i>Elías, Profeta orante. Algunas características de la oración eliana desde la perspectiva bíblica.</i>	47
CARLO CICCONETTI, O.CARM., <i>Custodi della sorgente. Un approccio simbolico carmelitano</i>	65
THOMAS TURLEY, <i>Sibert of Beek's Response to Marsilius of Padua</i>	81
IRÉNÉE HANGI MAHAMBA, O.CARM., <i>Paul Ricoeur et la question de l'éthique du sentiment de la justice</i>	105
PABLO MARÍA GARIRIDO, O.CARM., <i>Juan Bautista de Lezana (1586-1659). Un carmelita famoso del siglo XVII: teólogo, mariólogo e historiador de la Orden</i>	137

COMMENTARIOLA

JAMES JOHN BOYCE, O.CARM., <i>The Office of St. Anne in the Carmelite Liturgy...</i>	165
FRANCESCO IMBRÒ, <i>Filippo Ferrara O.Carm. portavoce dell'«obbedienza» della Sicilia al papa di Avignone durante lo Scisma d'Occidente</i>	185
LIBRORUM AESTIMATIONES	229

CARMELUS bis in anno ab Instituto Carmelitano editur de theologia (praesertim spirituali et Mariologica) et historia. Totum volumen 400 circiter constat paginis.

IT ISSN 0008-6673.

Qui cum Consilio Commentariorum quavis de ratione communicare velint, ita litteras inscribant: Direzione «Carmelus», Via Sforza Pallavicini, 10 - 00193 Roma.

Pecuniae pro Commentariis pro anno 2005 solvendae: Euro 26,00 in Italia, vel Euro 31,00 extra Italiam. In quantum fieri potest, pecuniae per «cheque» vel tabellarios mittantur: C.C.P. 14069009 Edizioni Carmelitane - Via Sforza Pallavicini, 10 - 00193 Roma.

If you are interested in knowing more about Carmelites, we recommend the following websites as a starting point:

FOR GENERAL INFORMATION ABOUT THE CARMELITE ORDER:
carmelites.info

FOR A LISTING OF OTHER CARMELITE PUBLICATIONS:
carmelites.info/publications

TO LOCATE A CARMELITE SPIRITUALITY CENTER:
carmelites.info/spiritualitycenters

TO LOCATE THE CARMELITES IN YOUR AREA:
carmelites.info/provinces
carmelites.info/monasteries
carmelites.info/laycarmelites

carmelites.info | carmelitas.info | carmelitani.info
(English) *(Español)* *(Italiano)*



IT ISSN 0008-6673

CARMELUS

COMMENTARII AB INSTITUTO CARMELITANO EDITI

VOLUMEN QUINQUAGESIMUM ALTERUM

2005



EDIZIONI CARMELITANE
VIA SFORZA PALLAVICINI, 10
00193 ROMA

Copyright © 2005

CONSILIUM COMMENTARIIS EDENDIS

Directio: Edmondo Coccia

Librorum aestimationes: Johan Bergström-Allen, T.O.C.

Bibliographia annualis: Stephan Panzer, O. Carm.

*Finito di stampare nel mese di ottobre 2005
dalla Tipolitografia 2000 sas di De Magistris R. & C.
Via Trento, 46 – 00046 Grottaferrata (Roma)
Tel./Fax: 06.9410473 – www.tip2000.it – tip2000@virgilio.it*

EDITORIALE

Questo fascicolo si apre con un articolo che offre al lettore i risultati di una diligente analisi testuale di quello che viene ormai considerato uno dei “monumenti” fondamentali della spiritualità carmelitana, qual è il *De institutione* di Filippo Ribot. L'autore, Luca M. Di Girolamo, vi mostra una notevole capacità di “scavo” contenutistico, oltre che filologico, con una ricerca esemplarmente mirata a mettere in risalto gli aspetti “mariani” dell'opera, che, insieme agli aspetti “eliani”, costituiscono la peculiarità del Carmelo; e si nota nel suo lavoro la particolare sensibilità mariana che accomuna il suo ordine, quello dei “Servi”, all'ordine dei “Fratelli” della B. Vergine Maria.

In un campo più specifico della spiritualità carmelitana c'introduce Christopher O. Donnell, che mette a confronto gli elementi dottrinali di uno dei più prestigiosi “maestri dello spirito” dell'epoca contemporanea, Hans Urs von Balthasar, con la dottrina, specialmente la “piccola via”, di Teresa di Lisieux. Ne risultano notevoli parallelismi, individuati in opportuni contesti storici e biografici, tra la visione teologica di Hans Urs e quella, definita “esistenziale”, di Teresa.

Salvador Villota Herrero, a sua volta, ci offre un'originale analisi della spiritualità eliana, che pone in mirabile risalto la dimensione orante del profeta Elia. Le varie caratteristiche di questa dimensione, tutte ricavate da un'attenta e approfondita lettura biblica, sono tali da produrre non solo un mistico rapporto contemplativo con Dio, ma anche un'autentica trasformazione/conversione della persona che prega.

Ci riporta direttamente sul Carmelo, e più specificamente presso la “Fonte d'Elia”, l'articolo di Carlo Cicconetti. Partendo dal felice spunto del valore dell'acqua, particolarmente avvertito tra i problemi ecologici del mondo contemporaneo, l'autore si sofferma sulla simbologia biblica dell'acqua, con richiami al pozzo della Samaritana e al suo significato sacramentale, con ovvio riferimento al Battesimo, per

passare poi ad una “lettura carmelitana” della Fonte. “Fonte” è Maria, “Fonte” è Elia; e, conseguentemente, “custodi della sorgente” sono i carmelitani.

Di notevole spessore storico-letterario è la ricerca di Thomas Turley, che affronta con approfondite e documentate analisi testuali la spinosa controversia, non solo medievale, tra il “potere” religioso e il potere “civile” (oggi si preferisce dire, impropriamente, “laico”) nelle prospettive di governo dell’umanità. Sapevamo già che tra i più impegnati difensori del mandato petrino del papa, a correzione delle sbilanciate prese di posizione a favore dell’imperatore espresse da Marsilio di Padova, ci fu il carmelitano Siberto de Beka, ma Thomas Turley, esperto a quanto pare anche di questioni giurisdizionali, riesce a gettare luce preziosa sull’intero periodo della cosiddetta “lotta per le investiture”, che caratterizzò spesso in maniera drammatica i rapporti tra Papato e Impero nel Medioevo cristiano.

Da Irénée Hangi Mahamba, studioso carmelitano del Commissariato Provinciale del Congo, ci viene offerto un prezioso contributo sul tema della questione etica del sentimento della giustizia. In un momento in cui il mondo sembra essersi finalmente accorto della grave situazione economica del continente africano, tanto da indurre anche i “potenti” a intervenire fattivamente in suo favore (per esempio, con la eliminazione o riduzione del debito), l’autore carmelitano riesce ad allargare il contesto del problema della giustizia, fino a proporre, valorizzando le idee e le prese di posizione del filosofo-sociologo francese Paul Ricoeur, una visione cristiana della giustizia che invita a passare dalla “sanzione” al “perdono”.

Con la consueta accuratezza di ricercatore storico, Pablo María Garrido ci offre un dettagliato resoconto sulla vita e sull’opera di Juan Bautista de Lezana, documentandone il contributo prezioso per la teologia, la mariologia e la storia dell’Ordine.

Nei *commentariola*, James John Boyce presenta i risultati di una sua dettagliata e documentata ricerca sulla festa liturgica di S. Anna e della sua particolare importanza nel calendario carmelitano, soprattutto per l’ovvio rapporto tra Anna e Maria. Di notevole interesse anche le rilevazioni dell’autore, esperto di paleografia musicale, sugli aspetti musicali di inni e canti liturgici relativi alla festa di S. Anna.

Ci riporta infine nella dimensione della storia lo studio di Francesco Imbrò, che offre una documentata, dettagliata e articolata ricerca su ruolo svolto dai carmelitani di Sicilia nell'assicurare l'"obbedienza" dell'isola al papa residente in Avignone durante il complesso e critico periodo del cosiddetto Scisma d'Occidente.

Il fascicolo si chiude con le consuete "Librorum aestimationes", una rubrica che a partire da questo numero è stata affidata a Johan Bergström-Allen, T.O.C., al quale è doveroso rivolgere un cordiale "benvenuto di buon lavoro" nella famiglia della nostra rivista. Altrettanto doveroso è il ringraziamento più sincero a Joachim Smet, O. Carm., che per interi decenni ha tenuto così alto il prestigio della rivista. Il ringraziamento più vivo viene esteso anche a David Waite, O. Carm., per il prezioso lavoro svolto per tanti anni nella compilazione della "Bibliographia Annualis". Auguriamo "buon lavoro" al suo successore nell'incarico, Stephan Panzer, O. Carm.

EDMONDO COCCIA

ASPETTI MARIANI
DEL «DE INSTITUTIONE» DI FILIPPO RIBOT († 1391)

INTRODUZIONE

Il testo che prendiamo in considerazione – il *De Institutione*¹ – ci conduce all'interno dell'Ordine Carmelitano degli inizi. Vi ritroviamo tutto un singolare insieme di elementi spirituali e contenutistici della vicenda storica dei Carmelitani, al quale si aggiungono la devozione e l'identità mariana di questa famiglia religiosa.

Il *De Institutione* carmelitano è una parte di tutta una collezione di 10 libri scritti, dopo il 1379 e editi dal provinciale carmelitano della Catalogna Filippo Ribot († 1391). Come altri testi più o meno coevi ad esso (basti pensare alla *Legenda de origine* dei Servi risalente al 1317-20), lo scritto carmelitano narra le origini dell'Ordine e, al contempo, illustra i capisaldi della spiritualità dei “fratelli della beata Vergine Maria” (tale è infatti il nome dei componenti dell'Ordine), che sono essenzialmente due: l'importanza di Elia e la particolare devozione alla Vergine Maria. In questa sede, nel trattare del *De Institutione*, non ci occuperemo di questioni filologiche o testuali, ma privilegeremo piuttosto il messaggio mariano ivi contenuto.

¹ Il titolo completo è il seguente: F. RIBOT, *De institutione et peculiaribus gestis religiosorum Carmelitarum decem libri* (= *De Institutione* nelle note e nel testo). A tutt'oggi manca un'edizione critica. L'originale è riportato nello *Speculum Carmelitarum* t. I, l. 6, Anversa 1680. Nel nostro studio utilizzeremo la recente edizione in italiano pubblicata nel 2002 per i tipi della Libreria Editrice Vaticana e curata nella traduzione e nel commento da E. COCCIA. Citiamo qui alcuni importanti studi sull'Ordine Carmelitano (origini e dimensione mariana): V. HOPPENBROUWERS, *Come l'Ordine Carmelitano ha veduto e vede Maria*, in “*Carmelus*” 15 (1968), pp. 209-21; L. SAGGI, *Atteggiamento di ascolto della Parola di Dio nell'Ordine Carmelitano: testi e autori*, in “*Carmelus*” 15 (1968), pp. 127-64; N. GEAGEA, *Maria, madre e decoro del Carmelo*, Ed. Teresianum, Roma 1989; E. BOAGA, *Nello spirito e nella virtù di Elia. Antologia di sussidi e documenti*, Roma 1990; ID., *Origini mariane dei Carmelitani*, in “*Marianum*” 55 (1991), pp. 183-198; ID., *Come pietre vive*, Ed. Carmelitane, Roma 1993; ID., *La Signora del luogo*, Ed. Carmelitane, Roma 2003, spec. pp. 13-25; P. M. GARRIDO, *Elementos marianos presentes en los primeros textos escritos carmelitas medievales*, in “*Marianum*” 64 (2002), pp. 387-406; C. O'DONNELL, *Linee di forza dell'antropologia soprannaturale nel periodo pre-teresiano*, in AA VV. *Antropologia soprannaturale*, LEV, Città del Vaticano 2003, pp. 59-99.

Esso occupa il sesto dei 10 libri della collezione di Ribot; in esso si susseguono non poche figurazioni ed appellativi biblici utilizzati allo scopo di sottolineare il legame dei Carmelitani con la Madre di Dio. All'interno di questo legame va inserito il tema dell'abito, ed in particolare della cappa, che, costituita inizialmente di barre bianche e nere (cappa barrata),² venne mutata nel colore bianco con il Capitolo generale di Montpellier nel 1287 (colore confermato da Bonifacio VIII nel 1295), quasi ad un secolo di vita dell'Ordine. Abito che nel colore rinvia alla purità che, tanto Elia quanto la Vergine, hanno lasciato come prezioso insegnamento ed impegnativa eredità ai componenti dell'Ordine.

I. L'ESPERIENZA DEL CARMELO

Prima di occuparci della dimensione mariana così come emerge dal *De Institutione* giova offrire, come inquadramento del discorso, una panoramica sulle origini dell'Ordine Carmelitano, il quale va inserito nel contesto più ampio delle prime Crociate in Terrasanta (1096-1192). In quest'epoca, ed in particolare al termine della terza Crociata, dopo il trattato fra Riccardo Cuor di Leone e il Saladino (1192), un gruppo di eremiti latini appare sul monte Carmelo, che, fino a non poco tempo prima, era stato la base militare musulmana. Solo dopo la conquista di Acri, il luogo diviene sicuro per l'accoglienza di forme eremitiche. Tali uomini, che salgono il Carmelo animati profondamente dalla ricerca del Regno, attuano il loro progetto vocazionale vivendo «in santa penitenza con preghiera centralizzata sulla Bibbia, a volte con l'Eucaristia e la mortificazione».³

² Almeno quattro sono i significati della cappa barrata: i sette doni dello Spirito Santo (*Costituzioni* del 1281), il bianco e il nero come segni, rispettivamente, di castità e penitenza, ed egualmente le sette virtù (G. CHEMINOT), le bruciature della cappa di Elia nel suo ascendere al cielo (*Chronica* di G. VERNETTE del 1357 ca.); da ultimo, il significato è esposto dall'*Institutio*, per cui barrata è l'unità della mortificazione della carne e della santità (ma anche l'unità dei 4 vangeli con i 3 gradi della penitenza, cf. *Institutio*, l. VII, c. 6), mentre il successivo bianco è la purezza ad immagine di Elia. Cf. E. BOAGA, *Come pietre vive*, ed. cit., pp. 57-59. Aggiungiamo che il carmelitano inglese G. BACONTHORP († 1348 ca.) nel suo *Laus Religionis carmelitanæ*, associa ai due colori nero (proprio dell'abito) e bianco (proprio della cappa), rispettivamente, il tempo della legge ed il tempo della grazia. Il testo lo troviamo nella più volte citata antologia carmelitana curata da E. BOAGA, *Con Maria sulle vie di Dio*, alla p. 29.

³ E. BOAGA, *Come pietre vive*, p. 29.

Su questo legame con il luogo viene ad innestarsi la devozione mariana, un elemento proveniente da tutta una letteratura di viaggi e pellegrinaggi (*itineraria ad loca sancta*), come anche da una forte base biblica ed agiografica (*legendari*, racconti, ecc.). Da un lato, perciò, abbiamo l'interesse per particolari luoghi santi dedicati a Maria, dall'altro, la percezione dell'unità di fondo esistente tra la Vergine Santa ed il Figlio Gesù. Abbiamo un duplice ordine di fattori. Il primo è legato al contesto dei Crociati, che vantano e mostrano una devozione mariana molto forte attraverso tre elementi: quello geografico (relativo ad un luogo evocante una memoria), quello orante (nei confronti della Vergine Maria quale Signora e Patrona alla quale prestare l'*obsequium*, ossia un tratto tipicamente cavalleresco), e quello proveniente dal riconoscere l'esemplarità di Maria. Il secondo è legato al portato e all'incidenza della S. Scrittura (i cui risvolti li vediamo nell'*Institutio*, così scandita da frequenti rimandi e citazioni), che definiscono, se così si può dire, il triangolo relazionale Maria-Carmelo-Elia. In particolare, sono due i testi che accompagnano la vita carmelitana sin dagli inizi: I Re 18,42-45 e Ct 7,6, entrambi riletti in ottica mariana. Il primo, relativo alla visione della nuvoletta avuta da Elia sul Carmelo, è un testo storico-profetico; nel secondo, di natura sapienziale, si parla del capo eretto come il monte Carmelo. C'è da osservare che l'insieme dei due testi rappresenta il fondamento biblico di una relazione tra Maria e il Carmelo, relazione che risulta sostenuta da diversi autori che precedono cronologicamente la nascita dell'Ordine: ad esempio, Onorio di Autun († tra il 1133 e il 1156) e il già citato Filippo di Harveng.⁴ Abbiamo perciò tutto un simbolismo di fondo, del quale riprenderemo la sostanza più avanti.

Per quanto concerne il nome (titolo), è possibile affermare che, al di là dell'iniziale dedicazione dell'oratorio alla Madre di Dio sul Carmelo, esso compare in una dicitura mariana databile negli anni 1245-47. Tale dicitura, infatti, si trova in una lettera redatta⁵ da papa Innocenzo IV, scritta proprio in questi anni: *fratres beatæ Mariæ Virginis de Monte Carmeli*. Precedentemente, a partire dalla *Formula* di vita di S. Alberto (risalente al periodo 1206-14) fino ad alcune bolle del 1245-46, troviamo un'accentuazione forte e (logicamente) rispettosa degli inizi del carattere eremitico (per cui compaiono diciture come *heremi*, *fratres heremitæ*, *ordines heremitarum*, ecc.). Sta di fatto che l'identità

⁴ Cf. E. BOAGA, *Origini mariane dei Carmelitani*, p. 193.

⁵ Cf. E. BOAGA, *La Signora del luogo*, p. 24.

viene sempre più a consolidarsi in tutto il primo cinquantennio del secolo XIII.

Il carattere eremitico dell'Ordine non va però disgiunto da un altro aspetto molto importante della vita dell'Ordine, ossia la frequentazione assidua della S. Scrittura da parte del religioso. In proposito, L. Saggi parla di "atteggiamento di ascolto", laddove atteggiamento sta per quel *modus vivendi*, quella disponibilità, che rende percepibile l'identità del contemplativo.⁶ Non può meravigliare che il rapporto stretto tra la Scrittura e il nascente Ordine venga a costituire il metodo di redazione del *De Institutione*, e ciò non soltanto per l'abbondanza di citazioni, quanto piuttosto per il collocare al centro della narrazione e far agire il profeta Elia nel suo proposito di formare quel gruppo di discepoli che poi sarebbe divenuto l'Ordine.

Non è qui il luogo per tornare sull'uso della Scrittura proprio del Medioevo;⁷ tuttavia, ci sembra opportuno ricordare tre aspetti, tra loro collegati, che costituiscono e dettano la modalità di avvicinamento al testo sacro da parte dell'uomo medievale. Potremmo sintetizzare questi aspetti attorno ad una frase abbastanza lineare e forse scontata, ma non per questo superficiale: *la Scrittura è donata per la Salvezza*. In questa frase, infatti, ritroviamo il motivo, la finalità ed il metodo di utilizzo del testo sacro. Anzitutto, la percezione che si ha della Scrittura come fatto spirituale, come dono di Dio per cui essa viene accolta più nel suo contenuto che nelle sue forme storico-letterarie. Tale dono è chiaramente finalizzato all'edificazione: la salvezza viene meritata da coloro che lungo la propria esistenza si mantengono fedeli. Tenendo conto di questi due aspetti (la Scrittura come fatto spirituale e la sua finalità pedagogico-edificante), si comprende un terzo elemento che riguarda l'utilizzo del testo sacro. Ponendo al centro la *res* della fede, i commentari da un lato e le opere spirituali dall'altro si presentano come florilegi di citazioni. Ciò non depone a sfavore di un determinato autore, o ne deprezza l'opera, ma ne mostra chiaramente l'intenzione specifica.

Leggendo il *De Institutione*, non si tarda ad accorgersi come Ribot abbia organizzato il suo testo con questo scopo di edificazione, uti-

⁶ Cf. L. SAGGI, *Atteggiamento di ascolto della Parola di Dio nell'Ordine Carmelitano: testi e autori*, p. 127.

⁷ Ci permettiamo qui di rinviare a due nostri studi sul tema: *Attualità del pensiero mariano di Aelredo di Rievaulx: il Gesù dodicenne*, in "Miles Immaculatae" 39 (2003), 2, pp. 487-533, e *L'esegesi scritturistica di S. Bonaventura ed il suo commento all'episodio delle nozze di Cana (Gv 2,1-11)*, in "Miscellanea Francescana" 103 (2003), pp. 489-549.

lizzando la Scrittura con grande libertà, attingendo ora all'AT ora al NT, sempre con citazioni che possano quanto meglio illustrare un particolare tema. Consideriamo un solo esempio, contenuto nel secondo capitolo del II libro, nel quale si parla di Elia che lascia dei successori nell'osservanza della vita eremitica monastica, chiamati nella Sacra Scrittura «profeti». Così recita il titolo del capitolo in questione, ed esso prosegue soffermandosi sulla categoria del profetismo, che serve all'autore per collegare Elia all'Ordine. Questo legame rappresenta quindi il fine del racconto, perseguito attraverso un uso molto libero della Scrittura. Difatti, dopo aver parlato del formarsi dei primi discepoli di Elia e dell'unzione di Eliseo (cf. *I Re* 19,6), il testo prosegue nei seguenti termini:

In che modo quindi Elia avrebbe potuto suscitare dei profeti, cioè uomini capaci di predire il futuro, se questi sono mossi non da volontà umana, ma unicamente dallo Spirito Santo? Come testimonia anche l'apostolo Paolo, dicendo: «*E a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune...; a uno il potere dei miracoli; a un altro il dono della profezia; a un altro il dono di distinguere gli spiriti... Ma tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole*» (2 Cor 12,7-11). Non si deve credere, quindi, che Elia abbia istituito profeti nel senso in cui li può istituire soltanto lo Spirito Santo. Perciò, abbandonando questo senso non conforme all'intenzione del Sapiente, cercheremo di spiegarlo secondo tale intenzione. Sappiamo certamente che nelle Scritture vengono chiamati profeti non solo coloro che prevedono e predicano il futuro, ma anche coloro che vengono destinati all'ufficio di lodare Dio devotamente con strumenti musicali, e di cantare con salmi in suo onore. Non si deve forse interpretare così ciò che si legge nel libro dei *Paralipomeni* [2 Cr 35,15]: «*I cantori, figli di Asaf, occupavano il loro posto, secondo le prescrizioni di Davide, di Asaf, di Eman di Idutun veggente del re*»? Certamente in questo luogo Asaf, Eman e Idutun vengono detti «profeti» del re perché Davide li aveva istruiti come cantori per cantare salmi a Dio con strumenti musicali.⁸

La lunga citazione mostra come l'Ordine si costituisca con un forte fondamento biblico, ed il prosieguo della narrazione del *De Insti-*

⁸ F. RIBOT, *De Institutione*, l. II, c. 2, pp. 69-70. I corsivi sono nel testo. Questo aspetto compare anche in Niccolò Gallico († 1271), che nella sua opera *Ignea sagitta* fa notare come i frati che cantano e suonano i salmi riempiono la solitudine del monte Carmelo. Il testo originale latino dell'opera in questione, corredato di apparato critico e delle vicende storico-biografiche relative all'autore, appare in "Carmelus" 9 (1962), pp. 237-307.

tutione mostra questa dipendenza tra Elia e i monaci, definiti «figli dei profeti». Il tutto, però, è visto in un'ottica di futuro e di progresso storico dell'Ordine, e ciò anche in contesti di indigenza e persecuzione che compaiono sin dagli inizi della sua vita. Di ciò si occupa specialmente il capitolo 1 del III libro, in cui vengono descritte le vicende particolarmente dure che vivono i primi protagonisti della famiglia del Carmelo. Accanto a tale situazione di forte difficoltà, a sorreggere e a mantenere in vita questi primitivi gruppi vengono in aiuto tanto la presenza e il ricordo di Elia, quanto l'itineranza per evitare di essere fatti prigionieri ed eventualmente uccisi dai re idolatri del tempo, come era del resto già accaduto (cf. *I Re* 18,10).

Legato a questo secondo aspetto d'itineranza, che Ribot illustra con la citazione di *Eb* 11,37-39, è certo carattere di universalismo che troviamo nel capitolo 1 del V libro, quando si descrive l'accrescersi dell'Ordine anche grazie a persone che, pur non essendo inizialmente di religione cristiana, si aggregavano per conseguire la salvezza dell'anima.⁹ Ma tutto questo V libro, conclusivo della sezione dedicata all'origine e allo sviluppo iniziale dell'Ordine, è una celebrazione entusiastica e al contempo pacata dell'accrescersi di questa famiglia di eremiti. Il luogo principale è Gerusalemme, descritta nel quarto capitolo, la città più importante della Terra Promessa, che, con l'avvento di Tiberio Cesare, gode di tranquillità e pace tanto da tornare ad essere luogo di presenza stabile di quei Giudei che si erano dispersi in regioni limitrofe a causa delle precedenti persecuzioni. Questo facilita il fenomeno dell'aggregazione alla forma di vita carmelitana. Interessante in merito la parte finale dello stesso capitolo:

I predetti religiosi, infatti, risiedevano allora soprattutto in Gerusalemme, perché in essa, insigne città e metropoli dei giudei, dove fioriva in modo particolare il culto divino, essi trovavano molti pii giudei che si convertivano alla loro religione. Costoro, poi, dopo essere stati ispirati dai predetti religiosi nei fondamenti della disciplina profetica e della vita eremitica monastica, venivano trasferiti negli eremi.¹⁰

Dall'insieme degli elementi presenti nel *De Institutione* vediamo delinearci di quei valori che, pur venendo i Carmelitani confermati da Innocenzo IV nel 1247 nell'area dei Mendicanti, restano delle costanti della loro vita e spiritualità. Anzitutto, la matrice eremiticaeliana, che non conduce, secondo questo testo, ad un allontanamento

⁹ Cf. F. RIBOT, *De Institutione*, l. V, c. 1, pp. 140-41.

¹⁰ Cf. F. RIBOT, *De Institutione*, l. V, c. 4, pp. 146-47.

dal mondo, ma mantiene il suo legame con la realtà circostante; altrimenti non si comprenderebbero i motivi per i quali i religiosi sin dall'inizio vengono a contatto con la città. E insieme l'itineranza, elemento senz'altro valido per la predicazione, ma anche figura dell'itinerario esistenziale dell'uomo verso il Regno; aspetto che non stride con la successiva aggregazione dell'Ordine Carmelitano (ma anche di altri ordini, come ad esempio i Servi) alla linea mendicante, poiché anche quest'aspetto conserva elementi di chiara derivazione monastica.

L'eremitismo e l'itineranza così congiunti rinviano chiaramente alle due figure di Elia e della Vergine Santa (cf. soprattutto *Lc* 2,39ss), tenute unite dal Cristo, visto senza dubbio come centro della storia e del compimento della Rivelazione salvifica, ma anche come ragione ultima dell'impiego di AT e NT in modo libero, tipico del Medioevo e degli scrittori carmelitani in modo particolare. Autori come il già citato Baconthorp oppure G. De Cheminot († 1342-50), G. di Coventry († 1360 ca.), G. di Hildesheim († 1375) restano preziose testimonianze.

Ma vedremo proprio nel *De Institutione* come questo insieme di aspetti (che segnano l'osmosi tra teologia e vita) si renda presente.

II. LA VERGINE NEL *DE INSTITUTIONE*

La dimensione mariana del *De Institutione* appare concentrata essenzialmente nel libro VI, il quale pone in risalto le prerogative della Vergine Madre e illustra la relazione che intercorre tra Maria e i componenti dell'Ordine. Prima però di entrare in questo argomento è necessario fornire alcune premesse che ci aiutano a comprendere i temi che incontreremo nel corso di questo libro.

II.1. Alcune premesse di metodo

Il *De Institutione* carmelitano, come ogni scritto religioso appartenente all'epoca medievale, va compreso secondo le particolari chiavi d'interpretazione del tempo e della storia vigenti nel momento in cui esso è stato scritto. Possiamo sintetizzare il nostro discorso attorno a tre nuclei metodologico-ermeneutici che stanno alla base della redazione del nostro scritto e che tra loro si pongono in rapporto di reciprocità.

Anzitutto, il fatto che, quale criterio interpretativo di fondo, è collocata la Rivelazione, che ha il suo centro e il suo vertice nell'Incarnazione di Cristo. Quest'ultimo evento è portatore del significato glo-

bale della storia. Si tratta dell'idea che, maturata inizialmente in Origene († 253), viene fatta propria da S. Bernardo († 1153) grazie anche alla mediazione di Ugo di S. Vittore († 1141).¹¹ Da questo asserto di fondo scaturiscono due fenomeni fra loro simultanei e compresenti: il primo, lo abbiamo già notato, è dato dal fatto che, se Cristo è il vertice ed il compimento della Rivelazione, cioè legittima, per gli autori medievali, l'uso libero di citazioni dell'AT e del NT tra loro accostate. D'altro canto, si assiste ad un' insistente ripetizione, che costituisce quasi un *leit motiv*, di determinati luoghi scritturistici; analogamente, data la familiarità dell'uomo medievale con il testo sacro, la letteratura assume dalla S. Scrittura un certo stile compositivo. Tipico esempio, in merito, è l'impiego della "personalità corporativa", che il *De Institutione* assume parlando del ragazzo di Elia, intendendo con esso la schiera dei discepoli.¹²

In tal senso, l'autore medievale che scrive un testo non fa solo opera letteraria, ma vive ed interpreta la storia attraverso quel *quid* che è di natura metastorica e del quale fa esperienza. È il secondo aspetto caratterizzante e che vediamo presente soprattutto nelle opere a carattere storico-agiografico, le quali si propongono a noi come vere e proprie esperienze spirituali messe per iscritto.

Terzo ed ultimo carattere di fondo che emerge da tale impostazione è la dimensione cristologica che include e sostiene la trattazione mariana; per questo motivo si parla della Vergine Maria, ma sempre relazionata alla persona (e/o agli eventi) del Figlio. È chiaro, perciò, come l'Incarnazione salvifica venga considerata su entrambi i versanti e come, in parallelo, anche il mistero della Madre di Dio assuma una valenza di segno ecclesiologico ed escatologico la cui sorgente è da ricercarsi in Cristo.

II.2. Elementi mariani del VI libro

Nel libro VI del *De Institutione*, tutto dedicato alla Madre di Dio, possiamo individuare almeno quattro temi o concetti che sono in rapporto, più o meno diretto, con la Vergine Maria. Possiamo indi-

¹¹ Un'utile panoramica del periodo medievale per quanto riguarda i suoi autori più rappresentativi per questo argomento, corredata anche di una buona bibliografia, viene offerta dal volume di G. RUGGERI (a cura di), *La Rivelazione*, Ed. Augustinus, Palermo 1992. Il volume illustra la storia del concetto di Rivelazione dalle origini ad oggi.

¹² Cf. F. RIBOT, *De Institutione*, l. VI, c. 2, pp. 160-61, dove tale personalità corporativa appare per tre volte.

carli ponendo fra parentesi i capitoli in cui essi singolarmente compaiono.

1. La nuvoletta di Elia (cf. *I Re* 18,42-45) ed il suo significato (capp. 1-4).
2. La testimonianza di verginità dell'Ordine (capp. 3,5-6).
3. Elia e Maria (cap. 5).
4. Il titolo dell'Ordine (capp. 6-8).

Presi nella loro unità e nel loro reciproco rapporto, questi temi ci offrono l'identità della famiglia carmelitana, portatrice all'interno della Chiesa di una sapiente sintesi tra la tradizione veterotestamentaria e la novità del messaggio di Cristo assimilato e ricompreso attraverso l'esperienza mariana e grazie ad essa. Ciò non crea alcun dualismo di sorta, in quanto la Vergine Santa è la creatura pienamente conformata a Dio, che comunque resta l'unico parametro di fondo.¹³ L'esame di ogni tema ci mostrerà la ricchezza teologica del testo.

II.2.1. La nuvoletta di Elia ed il suo significato

All'inizio del cap. 1 del *De Institutione*, e ripetuto variamente nei successivi tre, troviamo il testo carmelitano più caratteristico, ossia *I Re* 18,42-45. Si tratta del racconto della visione della nuvoletta che, in forma di mano d'uomo, sale dal mare verso il cielo. L'identificazione di Maria quale nube, così come appare desunta da questo testo dell'AT (ma anche da *Is* 19,1 e 45,8) è presente già nei secoli IV e V tanto in Oriente quanto in Occidente.¹⁴ Proprio qui abbiamo la testimonianza forse più antica della letteratura patristica occidentale, che ci viene offerta da S. Ambrogio († 397). Due sono i testi appartenenti ad opere della sua piena maturità e che vale riportare. Il primo è desunto dal suo trattato sull'«Educazione della vergine», del 392, nel

¹³ Nel corso della storia della spiritualità carmelitana l'elemento mariano è, come sappiamo, una costante. Tuttavia, nel secolo XVII, non si parla soltanto di esperienza mariana mediante la quale avvicinarsi a Dio, ma di una vera e propria esistenza mariana come modo di vivere in Dio. È la cosiddetta *vita marieforme*, il cui massimo esponente è MICHELE DI S. AGOSTINO († 1684), autore di un'opera dal titolo significativo: *Trattato della vita marieforme e mariana*. Per una sintesi dell'argomento si veda E. BOAGA, *La Signora del luogo*, ed. cit., pp. 80-81.

¹⁴ E. Boaga nel suo studio sulle origini mariane dell'Ordine traccia un itinerario cronologico delle fonti soprattutto in area orientale, annoverando tra i più antichi autori Cirillo di Alessandria († 444), Crisippo († 479). Cf. E. BOAGA, *Origini mariane dei Carmelitani*, pp. 193-94, nota 31.

quale il vescovo milanese si muove partendo da *Is* 19,1 nei seguenti termini:

Oh, ricchezza della verginità di Maria ! (...) Di lei sta scritto: «Ecco il Signore viene sedendo su una nube leggera» (*Is* 19,1). Veramente leggera, perché ignorò i pesi delle nozze; leggera perché sollevò il mondo dal grave debito della colpa; leggera perché portava nel seno la remissione dei peccati...¹⁵.

Il secondo testo, posteriore di un anno, è tratto dall'«Esortazione alla verginità» e riprende ancora *Is* 19,1:

Chiama Maria «nube» perché rivestita di carne e la dice «leggera» perché vergine e non oppressa dai pesi del matrimonio.¹⁶

Due testimonianze, a nostro avviso, preziose, poiché accanto all'idea che subito si fa largo nel *De Institutione*, cioè di Maria quale creatura immacolata ed immune dal peccato, si associa quella di verginità, alla quale è dato rilievo speciale nella formazione dell'Ordine. Ma la nuvoletta sorge da un contesto di peccato, e qui abbiamo la diversità tra la nostra umanità e quella della Vergine. Da un lato, la natura umana peccatrice, e, dall'altro, la novità rappresentata da Maria. Una novità che investe direttamente la Creazione, figurata nel ricorso al numero 7: per sette volte il ragazzo di Elia compie il tragitto per andare a vedere la nuvoletta, e solo nell'ottava volta vede il suo sorgere:

Ma da quel luogo del monte Carmelo dove il ragazzo saliva fino alla sommità del monte da dove si poteva vedere il mare vi erano dieci passi. Avendo il ragazzo percorso questi dieci passi una volta e avendo guardato il mare, Elia gli ordinò, come era stato detto, di ripercorrerli per altre sette volte e di guardare verso il mare. E la *settima volta* in cui vi ritornò, che fu però l'ottava in cui guardò, il ragazzo vide quella *nuvoletta, come una mano d'uomo salire dal mare* verso il Carmelo.¹⁷

¹⁵ AMBROGIO, *Liber de institutione virginis* XIII, 81, in PL 16, 339 D.

¹⁶ AMBROGIO, *Exhortatio virginitatis* I, 31, in PL 16, 360 C.

¹⁷ F. RIBOT, *De Institutione*, l. VI, c. 1, p. 158. I corsivi sono nel testo. La numerologia sottostante è fortemente segnata da riferimenti biblici. Vi compaiono infatti il 7, il 10, il 70 e l'80: si tratta di numeri indicanti, in vario modo, una dimensione di completezza. Aggiungiamo che, in alcuni devozionari dell'Ordine, la pia pratica delle *Sette Allegrezze della Madonna* viene posta in connessione con l'ascesa (per sette volte) del ragazzo di Elia sul Carmelo. Cf. E. BOAGA, *La Signora del luogo*, ed. cit., p. 163.

Anche qui si attua un passaggio dalla Creazione (AT) alla Nuova Creazione (NT), il cui autore è Cristo e la cui rappresentante più singolare è Maria: la sua immacolatezza testimonia tale nuovo eone. Ed è in questi termini che prosegue il *De Institutione*:

E così, con il fatto che quel ragazzo di Elia vide salire dal mare una nuvoletta Dio rivelò ad Elia che una bambina, cioè la Vergine Maria, simboleggiata da quella nuvoletta e piccola come quella nuvoletta per la sua umiltà, sarebbe nata dalla natura umana peccatrice rappresentata dal mare. E questa bambina già al momento della sua nascita sarebbe stata monda da ogni macchia di peccato, come quella nuvoletta sorta dal mare amaro e tuttavia senza alcuna amarezza. Sebbene, infatti, quella nuvoletta fosse in origine della stessa natura del mare, ebbe tuttavia qualità e proprietà diverse, perché l'acqua del mare è pesante e amara, mentre quella nuvoletta era leggera e dolce.¹⁸

Particolare importanza assume qui la locuzione *mare amaro*, che, su base biblica (secondo la quale il mare è realtà di forze ignote e negative¹⁹), ritroviamo in S. Girolamo († 420), il quale, nella sua opera sull'interpretazione dei nomi ebraici include Maria scrivendo quanto segue:

Molti pensano che Maria si debba tradurre: «questi mi illuminano», oppure «illuminatrice», oppure: «mirra del mare». Ma a me non sembra proprio. Meglio dire che questa parola significa: «goccia del mare» o «mare amaro». Bisogna sapere inoltre che Maria, in lingua siriana, significa «signora».²⁰

¹⁸ F. RIBOT, *De Institutione*, l. VI, c. 1, p. 159.

¹⁹ C'è da osservare che il mare, proprio per la sua mobilità, è spesso contrapposto alla stabilità della terraferma (cf. *Sal* 24,2). Non di rado al mare si associa l'abisso degli inferi (cf. *Gb* 38,16ss). A ciò va aggiunto che il mare viene accostato al tumultuare dei popoli che solo Dio può far tacere (cf. *Is* 17,12). Più positiva è la visione nel NT, in cui generalmente il mare è il mondo nel quale viene gettata la rete del Regno (cf. *Mt* 13,47) e dove vengono inviati gli apostoli per assolvere il loro compito di pescatori di uomini (cf. *Mc* 1,17). Decisamente negativo è il significato del mare nell'Apocalisse: l'insieme dei popoli presso i quali siede la grande prostituta Babilonia (cf. *Ap* 17,15) è definito acque, e al termine dell'ultimo libro del NT nella visione della Gerusalemme celeste il mare non c'è più (cf. *Ap* 21,1). Il mare torna ad essere immagine carica di negatività presso i Padri della Chiesa. Cf. M. LURKER, *Mare*, in Id., *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici*, Ed. Paoline, C. Balsamo 1990, pp. 122-23.

²⁰ GIROLAMO, *De interpretatione hebraicorum nominum* in CCL 72, 137. Tale testo, in una sua successiva ed erronea interpretazione, è alla base di un'altra immagine simbolica mariana molto diffusa anche in ambiente carmelitano, quella della "stella". Difatti, dalla confusione di *stilla* (= goccia) con *stella* è nata una figurazione che la maggior parte degli scrittori cristiani attribuiscono in modo acritico a S. Girolamo.

Maria, perciò, si pone in splendido equilibrio tra la particolare elezione da parte di Dio, causa della sua particolare nascita e condizione, e l'appartenenza a quel mare amaro costituito dall'umanità agitata dalle passioni. Proprio per quest'ultima, afflitta dal peccato, la Madre di Dio si pone come guida luminosa ed esemplare, ferma restando e immutata la sua appartenenza al vissuto quotidiano dell'uomo. Ciò è efficacemente espresso dalla forma umana tipica della nuvoletta che sale dal mare. Rileggiamo la parte finale del capitolo 1:

La Beata Maria (...) nacque da questo mare, cioè dalla natura umana, in modo diverso, perché non fu gravata da alcuna amarezza di peccato, ma, come quella nuvoletta, fu leggera per l'immunità dai peccati e dolce per la pienezza di carismi. Essa, infatti, nella sua nascita fu quella nube di cui fu scritto da Mosè in senso figurato: «*ed ecco la Gloria del Signore apparve sulla nube*» (Es 16,10).²¹

La tradizione spirituale dell'Ordine ha visto in questa figurazione l'immagine della Madre di Dio nella sua Immacolata Concezione, verità di fede direttamente collegata all'Incarnazione, evento che compare nel capitolo 4 con l'allegoria cristologica del carro (*I Re* 18,44), dove il carro è la natura divina ed eterna del Figlio. Riportiamo il suggestivo testo:

Diceva quindi supplichevole il ragazzo, cioè la schiera dei discepoli di Elia: *Attacca*, cioè "congiungi" alla nostra natura il tuo *carro*, cioè la tua natura eterna, e *scendi* a noi, *perché non ti sorprenda*, cioè non ti faccia ritardare, ma piuttosto ti solleciti *la pioggia*; in altre parole, perché tu scenda *come pioggia sull'erba* (*Sal* 71,6); l'erba, infatti, accogliendo o facendo scorrere la pioggia che cade su di essa senza frastuono, non si rompe, ma rimane integra. Allo stesso modo è conveniente che tu scenda scorrendo soavemente nella nuvoletta, cioè nella Vergine Maria, senza il frastuono dell'azione umana, e congiunga il tuo *carro*, cioè la tua natura eterna, alla umana nel ventre della Vergine, affinché la Vergine concepando e partorendo te come Dio ed uomo nello stesso tempo, non venga violata, ma rimanga integra nella sua verginità.²²

²¹ F. RIBOT, *De Institutione*, l. VI, c. 1, p. 159.

²² F. RIBOT, *De Institutione*, l. VI, c. 4, p. 166. Analoga immagine di Maria come erba/terra la troviamo quasi con le stesse espressioni nel *Commento al Cantico dei Cantici* di TEODORETO DI CIRO († 466), il quale, citando il *Sal* 71,6, scrive: "Discese come pioggia sull'erba come acqua che irrorà la terra. Qui col nome terra indicò la Vergine: come infatti l'acqua scende sulla terra senza strepito, così fu quel parto di salvezza per tutti gli uomini senza che lo sapessero", TEODORETO DI CIRO, *In Cant.* II, 37, in PG 81, 121 B. La traduzione è quella riportata in AA. Vv., *Testi mariani del I millennio*, Ed. Città Nuova, Roma 1988, vol. I, p. 581.

Dall'insieme degli elementi emersi relativi all'immagine della nuvoletta che sale dal mare è possibile scorgere, oltre all'Incarnazione, anche un'allusione all'evento dell'Assunzione (un mistero, peraltro solennizzato in Oriente sin dai tempi più antichi e che sarà illustrato posteriormente a questo scritto sempre in area carmelitana²³). Un'allusione che noi possiamo vedere sostenuta principalmente da alcuni elementi: la forma stessa della nuvoletta e la sua provenienza dal mare amaro dell'umanità, il dinamismo ascensionale e, non meno importante, quella gloria di Dio che riveste Maria e che permette di associare all'immagine la Donna dell'Apocalisse (cf. *Ap* 12), frequente non soltanto in area carmelitana.²⁴ Ricordiamo, per inciso, che la dimen-

²³ Nel suo citato *Dictionarium biblicum*, alla voce *ascendere*, M. AIGUANI unifica diverse figurazioni attorno all'evento dell'Assunzione di Maria. Alcune di esse riecheggiano quanto leggiamo nel *De Institutione*. Riportiamo la parte iniziale della voce: "Ascendere, ossia salire, viene applicato nel suo significato fondamentale alla Vergine Madre dei peccatori. Così come la gloriosa vergine Maria per la sua umiltà discese più di tutti gli uomini, anche per la sua gloria sali più alto dei cieli rispetto a tutti gli altri. Stupiti davanti alla sua assunzione, gli spiriti celesti si dicevano l'un l'altro: "Chi è colei che sale dal deserto inondata di delizie?" (*Ct* 8,5). Il deserto è questo mondo attuale. Ed è da questo deserto che la gloriosa Vergine Maria sale verso la gloria del paradiso, mostrando in questa assunzione tre somiglianze:

- è salita simile ad una nube per diffondere la rugiada nei secchi campi;
- è salita simile al fumo aromatico, per conforto degli infermi;
- è salita simile all'aurora per illuminare i devoti", M. AIGUANI, *Dictionarium biblicum*, in "Analecta Ordinis Carmelitarum" 8 (1932-37), p. 71.

²⁴ Citiamo qui due autori francescani che si segnalano per la rilettura mariana di *I Re* 18,44 in ambito dell'Assunzione. Il primo è GIOVANNI DE LA ROCHELLE († 1245), il quale, nella sua *Omelia IV sull'Assunzione*, raduna in sintesi teologica tutta la serie degli elementi del testo biblico in questione. Si veda il testo in L. GAMBERO (a cura di), *Testi mariani del II millennio*, ed. cit., vol. IV, pp. 187-88. Il secondo, posteriore di circa 50 anni, è MATTEO D'ACQUASPARTA († 1307), che utilizza in vario modo il testo di *I Re* 18,44 con la finalità dell'Assunzione, e ciò sin dal *Sermone IV sulla Natività della Madre di Dio*, dove abbiamo la nuvoletta unita alla Donna vestita di sole dell'Apocalisse. Ma è soprattutto in altri due sermoni che l'autore francescano riprende *I Re* 18,44. Si tratta del *Sermone IV per l'Assunzione*, dove la nuvoletta è l'umiltà della Vergine, e del *Sermone V*, dove viene ripreso nel dettaglio questo v. 44, per cui ogni componente ha un significato: *nuvoletta* (per la santità e l'immacolatezza), *piccola* (per l'umiltà), *forma d'uomo* (per la carità e la conformazione a Cristo), *dal mare* (dal mondo turbolento), *salire* (in quanto esaltata sui cori degli angeli ai regni celesti). Tutti questi testi sono nel volume: MATTHAEUS AB AQUASPARTA, *Sermones de Beata Maria Virgine*, Ed. Quaracchi, Firenze 1962, pp. 45-46 (per il Sermone IV sulla Natività), e pp. 248-251 (per i 2 Sermoni sull'Assunzione). A ciò va aggiunto che Matteo collega Maria ad Elia vedendo nel suo transito al cielo sul carro di fuoco una prefigurazione dell'Assunzione che l'autore riveste di elementi morali (cf. *Sermone VII sull'Assunzione*, a p. 281 dell'ed. citata). Tuttavia, l'immagine della nube riferita a Maria in un contesto celebrativo dell'Assunzione appare nella Chiesa armena nel secolo XII con NERSES SNORHALI († 1173) il quale, nel *Canone per la festa dell'Assunzione della Santa Madre di Dio*, mostra Maria simile ad Elia nella

sione escatologica propria del Cristianesimo e che la Donna dell'Apocalisse evidenzia nel suo essere vestita di sole (segno di particolare cura da parte di Dio),²⁵ è ben espressa nel patrimonio spirituale carmelitano dal segno (sacramentale in quanto è indice di consacrazione) dello Scapolare nella sua molteplice valenza ecclesiologica, cristologica, escatologica, ecc.²⁶

La dimensione escatologica legata alla figurazione della Donna dell'Apocalisse e, di riflesso, all'evento dell'Assunzione di Maria è chiaramente collegata con la Pasqua del Signore, evento che accade l'ottavo giorno. Ora, per sette volte il ragazzo di Elia ascende il Carmelo e proprio nell'ottava volta scopre la nuvoletta/Maria. Il significato della nuova creazione, alla quale abbiamo fatto cenno a proposito di questo episodio, prende forza da questo rinnovamento cosmico prodotto dalla Pasqua (attraverso il simbolismo del numero 8 in successione con il 7), e in Maria produce il duplice effetto della sua concezione immacolata e della sua gloriosa assunzione: entrambi questi elementi sgorgano dall'infinita bontà di Dio tutta condensata nell'evento Cristo.

Questo ci conduce ad una prima conclusione che, seppur parziale, ci sembra importante: la compresenza di almeno due fattori,

sua salita al cielo e scrive quanto segue: "O Maria, il Verbo incorporeo, che si è incarnato da te e fu portato sulle tue braccia, oggi, venendo con la moltitudine degli eserciti, ti trasportò su un carro di fuoco nella luce che non ha ombre"; quindi, riprendendo la figurazione della nube, prosegue: "Madre di Dio, nube luminosa, che hai asperso di rugiada la terra umana della vita ed hai estinto il fuoco punitore della progenitrice Eva: con voce perenne ti benediciamo, con cantici spirituali ti magnifichiamo". Il testo appare ancora in AA.VV., *Testi mariani del I Millennio*, ed. cit., vol. IV p. 600-601. L'originale armeno è stato pubblicato a Venezia dai PP. Mechitaristi tra il 1877 ed il 1904 con il titolo *Laudes et hymni ad SS. Mariæ Virginis honorem ex Armenorum Breviario excerpta*. Anteriore è un'altra traduzione curata da J. CAPPELLETTI in 2 voll., pubblicata a Venezia nel 1833.

²⁵ Dando un'interpretazione ecclesiologica ad Ap 12, U. Vanni osserva che "la donna-popolo è avvolta di sole. Con ciò si esprime una cura e una premura del tutto particolare di Dio nei riguardi della donna alla quale Dio dona, possiamo dire, la sua creatura più bella, il sole. In questa situazione positiva il popolo di Dio domina il tempo, come esprime il simbolo della luna, misura appunto del tempo, sotto i suoi piedi", U. VANNI, *L'Apocalisse*. Ermeneutica, esegesi, teologia, EDB, Bologna 1988, p. 344.

²⁶ "Lo scapolare è un "sacramentale", cioè un segno che ricorda e attua una realtà spirituale secondo la misura di fede di chi lo indossa. È segno di affiliazione ad un Ordine religioso cristocentrico e mariano, dunque indica l'appartenenza alla grande famiglia carmelitana e la condivisione della sua spiritualità. Non ci si fa santi da soli: solo il sapersi membri di un popolo in cammino consente di incontrare e sperimentare la pienezza della comunione divina", G. GROSSO, *La Madre veste i suoi figli. Lo scapolare tra passato e presente: memoriale e segno profetico*, in G. MOLINARI (a cura di), *Antologia dello Scapolare*, Roma 2001, p. 139.

cioè l'appartenenza alla nostra umanità e la grazia singolare da parte di Dio, nell'unica figurazione della nuvoletta ci rende ragione anche della sua profondità antropologica ed esistenziale, che, nel riaffermare la purezza della Vergine Maria, apre la strada alla riflessione sulla testimonianza e sulla vocazione specifica dei carmelitani.

II.2.2. La testimonianza di verginità dell'Ordine

Questo tema occupa in modo diversificato tre capitoli del VI libro del *De Institutione*: il 3, il 5 e il 6. Tuttavia, fra essi, è soprattutto il primo a farci comprendere la dura disciplina che i monaci scelgono ad imitazione di Elia. Anche questo capitolo 3 inizia con la rievocazione della nuvoletta di *I Re* per poi passare all'etimologia del Carmelo, inteso come "scienza della circoncisione". È proprio questa pratica rituale a garantire l'allontanamento da ogni piacere mondano e carnale. Su tale aspetto, il *De Institutione* insiste molto, specie in questo capitolo 3, elevando la dimensione fisica della circoncisione ad un livello spirituale e morale, ma, al di là del dettaglio specifico, il valore centrale di queste pagine resta la conservazione della verginità, l'elemento che lega la Vergine ad Elia. Per due volte ci viene detto che Maria ha consacrato la verginità a Dio ad imitazione di Elia e che, per conseguenza, la figurazione della nuvoletta non è la mano di una donna ma di un uomo.²⁷

Elia (e i suoi discepoli, condensati, come sappiamo, nel ragazzo) e Maria eliminano ogni possibile via al peccato e, per questo, i discepoli (profeti e fratelli) «castrarono perfettamente le proprie menti da tutti i piaceri venerei».²⁸ L'espressione non manca di certa brutalità, ma è efficace nel rendere l'idea di un'incondizionata adesione a Dio di

²⁷ La dimensione maschile della nuvoletta viene riferita, in un contesto di Incarnazione, a Cristo dall'autore cistercense AELREDO DI RIEVAULX († 1166), il quale, in un suo *Sermone nella festa di S. Giovanni Battista*, riprende l'associazione tra Elia e Giovanni Battista, risalente al IV secolo, sottolineando la comune esperienza di persecuzione ("quod igitur ad litteram legitur de Elia secundum spiritum intelligitur de Joanne"). Per questo motivo la nuvoletta che appare ad Elia-Giovanni Battista è Cristo che sale dal mare, che è quella moltitudine di peccatori ai quali il Battista si rivolge con la famosa apostrofe "Razza di vipere" (cf. *Lc* 3,7). Il Sermone di Aelredo, riportato in CCM 2/B, pp. 200-207, è un capolavoro di sintesi teologica in cui sono sapientemente orchestrate citazioni dell'AT e del NT. Per la storia dell'associazione di Elia a Giovanni Battista si veda E. BOAGA, *Nello spirito e nella virtù di Elia*, ed. cit., pp. 199-218. Dalla raccolta di testi fatta dallo storico carmelitano risulta che la prima testimonianza è contenuta nelle *Demonstrationes* di AFRAATE († 378 ca.).

²⁸ F. RIBOT, *De Institutione*, l. VI, c. 4, p. 163.

cui il Carmelo, inteso come luogo, è garante. Aspetto, questo, che con toni più sfumati è stato già sottolineato nel libro III (c. 5) del *De Institutione*,²⁹ e che ritornerà nei capitoli 5 e 6 del VI libro, pur sempre come elemento proprio della vita di Maria e di coloro che la riconoscono Patrona e Signora.

II.2.3. *Elia e Maria*

Il capitolo 5 del VI libro è tutto incentrato sul duplice carattere, eliano e mariano, dell'Ordine del Carmelo. Prima di esaminare l'insieme degli elementi qui contenuti è necessario tornare su un aspetto essenziale che fa da cornice a quanto diremo nelle pagine che seguiranno. Parliamo cioè del rapporto esistente tra Elia e Maria, nodo teologico importantissimo e fattore che accompagna la vita della famiglia carmelitana. Tale rapporto, che ruota essenzialmente attorno alla dimensione della verginità, è di imitazione reciproca. Da un lato, Maria imita Elia circa il mantenimento del suo stato verginale, dall'altro Elia imita Maria per analogo motivo.

Per l'uno e per l'altro argomento, Ribot riecheggia alcune idee presenti in testi molto anteriori al tempo in cui egli scrive e che, sebbene non li citi direttamente, sono pur sempre facilmente individuabili. Circa l'imitazione di Elia che Maria si propone di perseguire³⁰ lungo la sua esistenza, quest'idea circola grazie ad un Vangelo apocrifo (il *Vangelo dello Pseudo Matteo*), composto nel VI secolo ma con alcuni testi anteriori addirittura di 2 secoli.³¹ Di questo testo ripor-

²⁹ "Eliseo e gli altri discepoli di Elia, uomini religiosi figli dei profeti, e poi i loro successori sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, tenendo sempre il monte Carmelo in una speciale venerazione, lo preferirono agli altri eremi adatti alla loro religione. Quindi, soprattutto nell'eremo di detto monte, ad esempio ed imitazione del santo e solitario profeta Elia, i predetti religiosi hanno devotamente e continuamente servito il Signore d'Israele secondo la formula affidata da Dio ad Elia, nella legge della vita profetica monastica. Qui essi condussero continuamente e incessantemente la loro vita religiosa solitaria, abitando singolarmente in piccole capanne, grotte, caverne e celle presso la fonte d'Elia, a causa della sua santità, della devozione del luogo e della maggiore possibilità di osservarvi la vita eremitica. E qui, resistendo virilmente alle passioni dell'anima, repressero la malizia e, con l'esercizio delle buone azioni, conseguirono la purezza del cuore", F. RIBOT, *De Institutione*, l. III, c. 5, pp. 99-100.

³⁰ Cf. F. RIBOT, *De Institutione*, l. VI, c. 1, p. 159.

³¹ *Vangelo dello Pseudo Matteo*, in L. MORALDI (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Ed. UTET, Torino 1971, pp. 195-261. Alle pp. 195-98 compare l'introduzione e la storia dei manoscritti. Per un inquadramento della figura di Maria nella letteratura apocrifia citiamo due studi. Il primo è il classico saggio di E. COTHENET, *Marie dans les apocryphes*, in H. DU MANOIR (ed.), *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, Paris 1961, vol. VI, pp. 71-156; il secondo è più recente: E. NORELLI, *Maria negli apo-*

tiamo il discorso che Maria pronuncia dinanzi ad Abiatar, che le propone il matrimonio con il figlio. Ai parenti e alle autorità che le fanno notare come l'onore a Dio si attua attraverso la discendenza, Maria replica:

Dio si venera nella castità come risulta provato dall'inizio. Prima di Abele infatti fra gli uomini non vi fu alcun giusto ed egli piacque a Dio a motivo delle offerte e fu spietatamente ucciso da colui che aveva dispiaciuto. Ricevette dunque due corone, quella dell'offerta e quella della verginità non avendo mai ammesso una macchia sulla sua carne. Elia poi, essendo in carne, fu assunto in carne, poiché aveva custodito vergine la sua carne. Io fino dalla mia infanzia, nel tempio di Dio, ho appreso che la verginità può essere assai gradita a Dio. E poiché posso offrire qualcosa di gradito a Dio, in cuor mio ho stabilito di non conoscere assolutamente uomo.³²

Molto più arduo, ma comunque sufficientemente documentato, appare il rapporto di imitazione da parte di Elia nei confronti di Maria. L'idea, come ci viene detto nel commento al *De Institutione*, proviene da Metodio di Olimpo († 311), un autore di forte impronta platonica che, nel suo *Sermone su Simeone ed Anna* (un'opera tuttavia di dubbia paternità, ma comunque risalente al IV secolo) così scrive contemplando la castità di Maria:

Elia profeta conoscitore in anticipo ed imitatore in spirito della tua castità fu rivestito della corona della vita infuocata, finora per decreto divino dichiarato superiore alla morte.³³

Si comprende facilmente allora come il rapporto di imitazione reciproca, esistente tra Elia e Maria, si traduce per l'Ordine in un fattore di esemplarità per cui entrambe le figure sono collocate all'interno del patrimonio spirituale carmelitano senza che l'una offuschi l'altra. La verginità di Maria (e, di riflesso, quella di Elia) diviene *con-*

crifi, in C. M. PIASTRA (a cura di), *Gli studi di mariologia medievale*, Ed. SISMEL, Firenze 2001, pp. 19-63.

³² *Vangelo dello Pseudo Matteo*, 7,1, ed. cit., p. 209. Interessante qui l'accostamento delle due figure (Maria ed Elia) accomunate dall'assunzione, presente del resto già nello Pseudo-Agostino (ravvisabile per alcuni in Ratamno di Corbie † 875), autore di quel *Trattato sull'Assunzione della Vergine Maria*, risalente al secolo IX, che, contrapponendosi ad un altro testo dello Pseudo-Girolamo pressoché coevo esprimente dei dubbi su questa verità di fede, si colloca quale preziosa autorità per coloro che sostenevano la verità assunzionista. Al c. II del *Trattato* troviamo in unità Maria ed Elia. Cf. PSEUDO-AGOSTINO, *De Assumptione beatæ Mariæ Virginis*, in PL 40,1141-1144.

³³ METODIO DI OLIMPO, *Sermo de Simeone et Anna IX*, in PG 118, 371 A.

ditio sine qua non affinché si venga ad instaurare il rapporto di fraternità tra la Madre di Dio e i frati.

Come infatti la verginità volontaria venne iniziata per la prima volta dagli antichi seguaci di questa religione per amore di Dio ed introdotta tra gli uomini, così la stessa verginità venne poi introdotta ed iniziata tra le donne dalla Madre di Dio, come abbiamo ricordato sopra. Perciò, come i religiosi carmelitani sono tra i primi tra gli uomini volontariamente vergini, così la beata Maria è la prima tra le donne vergini per voto. Proprio questa conformità nelle primizie della verginità volontaria, a lungo vaticinata e poi compiuta in maniera singolare tra la Madre di Dio ed i religiosi carmelitani, fu la causa per cui i religiosi carmelitani chiamavano la Vergine Maria loro sorella già al tempo degli apostoli, e per questa conformità chiamavano sé stessi fratelli della beata Vergine Maria.³⁴

A ciò va aggiunta l'incidenza e la centralità dell'Incarnazione, che, così ricorrente in tutto il *De Institutione* e in particolare in questo capitolo 5 del sesto libro, nel tenere unite le due figure, sancisce l'inseparabilità dell'AT e del NT e di conseguenza di tutta la storia della salvezza. C'è da osservare che il legame tra AT e NT nella persona di Cristo rinvia anche alla stessa simbolica del Monte Carmelo, luogo della riconciliazione tra terra e cielo, dove si vedono associati Maria ed il Figlio.³⁵ Si tratta perciò di un dinamismo di continuità/discontinuità che si può percepire ulteriormente specificato in due momenti particolari del testo che stiamo esaminando. In primo luogo, attraverso un parallelismo che pone in continuità da un lato i discepoli di Cristo che già sussistono prima che vengano chiamati cristiani (cf. *At* 11,26) e, dall'altro, i monaci residenti sul Carmelo *successori dei profeti* e, dopo l'Incarnazione, *fratelli della Vergine*:

Secondo la testimonianza del beato Luca, infatti, mentre coloro che professavano il cristianesimo prima venivano detti semplicemente *discepoli*, poi, ad Antiochia, furono chiamati per la prima volta *cristiani* (*At* 11,26). Forse per il fatto che prima venivano chiamati con un nome diverso,

³⁴ F. RIBOT, *Institutio*, l. VI, c. 5, p. 168. In merito, ricordiamo che, nell'ambito della letteratura patristica, le prime attestazioni relative al voto di verginità di Maria le troviamo in Gregorio di Nissa († 392), che, da un lato, tocca il tema esaltando la verginità come dono elargito da Dio e presente massimamente in Maria (cf. *De Virginitate* II, 2, in SC 119,266ss), e, dall'altro, formula la tesi del voto in Maria interpretando *Lc* 1,34 (cf. *Omelia sul Natale*, in PG 46,1140 B).

³⁵ Cf. C. CICONETTI, *Lecture simboliche della Regola del Carmelo*, in "Carmelus" 39 (1992), p. 72. Si tratta di un articolato studio sulla simbolica carmelitana.

diremo che la religione cristiana da loro professata era diversa da quella che professiamo noi? Non certamente. E quindi non devi ritenere assurdo neppure il fatto che i monaci oggi residenti sul monte Carmelo siano della stessa religione professata da coloro che abitavano su detto monte prima dell'incarnazione del Salvatore, anche se quelli furono chiamati *profeti e figli dei profeti*, e quelli venuti dopo, invece, vengono chiamati *fratelli della Beata Vergine Maria*.³⁶

Più complesso e carico di simbologia, nonché di significati teologici tra loro diversificati, ma al contempo concomitanti, appare la narrazione dell'edificazione della chiesetta in onore della Madre di Dio. Riportiamo il testo, breve ma molto denso di significato teologico:

Ed in memoria della visione riguardante la nascita di questa Vergine, profeticamente mostrata ad Elia sotto la forma della nuvoletta che saliva dal mare verso il Carmelo (*I Re* 18,44), i suddetti monaci, nell'anno ottantesimo terzo dell'Incarnazione del figlio di Dio, demolendo il loro antico *Semnion*, costruirono in onore di questa prima vergine consacrata a Dio una cappella sul monte Carmelo presso la fonte d'Elia, nel luogo in cui il profeta, pregando, aveva visto quella nuvoletta, «*come una mano d'uomo*», salire dal mare verso il Carmelo.³⁷

Ciò che può destare perplessità è la distruzione dell'antica casa di Elia (*Semnion*), cosa che, solo se considerata superficialmente, può far pensare ad un ripudio dell'antico ed illustre personaggio. Nulla di più errato! In realtà, Elia non viene per questo oscurato o messo da parte; la memoria resta viva: se fino ad allora c'è stato un rapporto di imitazione da parte dei monaci verso questo modello, ora con la costruzione della chiesetta a Maria abbiamo un riferimento ai tempi nuovi, che non annullano l'antico tempo, ma ne sanciscono il compimento.

In sostanza, il passaggio dall'AT al NT non va visto come una rottura e un rifiuto, ma è indice di un rapporto di fraternità con la Vergine (siglato dalla sua presenza), e perciò di carattere maggiormente vitale rispetto a quello di valida, ma pur semplice, imitazione (che, del resto, Maria stessa ha attuato). Questa imitazione non viene annullata, ma collocata quasi come un'anticipazione rispetto al Nuovo Patto in Cristo. Alla base resta l'Incarnazione, che è l'evento di salvezza nuovo che segna il passaggio dall'AT al NT (cf. *Eb* 1,1-3).

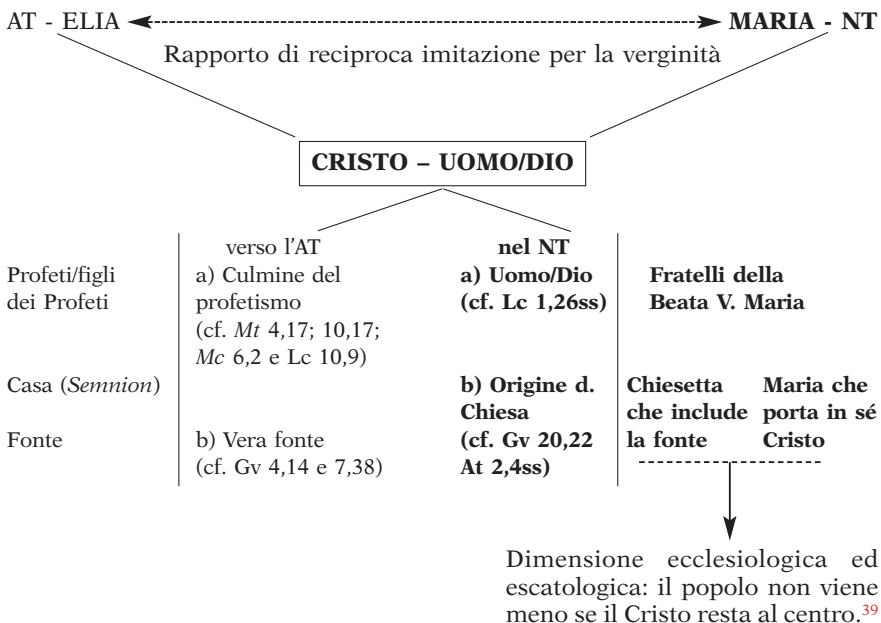
³⁶ F. RIBOT, *De Institutione*, l. VI, c. 5, pp. 168-69. I corsivi sono nel testo.

³⁷ F. RIBOT, *De Institutione*, l. VI, c. 5, p. 169.

Da Elia, presente nel mistero della Trasfigurazione (cf. *Mt* 17,3 e paralleli), si va cronologicamente verso Cristo, la cui Incarnazione:

- a) rende grande e gloriosa Maria e la Chiesa, di cui l'edificio in muratura è segno materiale (valenza ecclesiologica);
- b) costituisce i monaci, fratelli con Lui ed evidentemente con Maria (valenza antropologica e battesimale).

Da sottolineare che, se viene distrutto il *Semnon*, resta tuttavia la fonte di Elia,³⁸ che, grazie all'avvento dei tempi nuovi, mostra un ventaglio di significati di natura cristologica, mariana ed escatologica. Un grafico può darci un'idea di questo trapasso tra AT e NT, così come è espresso nel *De Institutione*.



³⁸ Sul significato biblico della fonte (immagine della sapienza donata da Dio e della vita) si veda ancora C. CICONETTI, *Lecture simboliche...*, pp. 73-75.

³⁹ L'unità di ecclesiologia ed escatologia nella persona di Maria è illustrata da S. BERNARDO nella sua II *Omelia sull'Assunzione della Madre di Dio*, 2. Cf. su questo punto I. M. CALABUIG, *Fonti anselmiane dei testi mariani di S. Bernardo*, in C. M. PIASTRA - F. SANTI (a cura di), *Figure poetiche e figure teologiche nella mariologia dei secoli XI e XII*, Ed. SISMEL, Firenze 2004, pp. 110-11. L'autore mostra che nell'antica liturgia della solennità del 15 agosto veniva letta la pericope di *Lc* 10,38-42, nella quale si parla di

Il grafico proposto ci offre la possibilità di visualizzare tanto il rapporto Elia-Maria, patrimonio della tradizione storico-spirituale dell'Ordine, quanto la centralità di Cristo, che anzitutto recupera e porta a compimento tutto il messaggio dell'AT e le categorie che sono presenti nell'antica alleanza e ne sanciscono la validità, come, ad esempio, la profezia. In tal senso si comprende il passaggio logico (ma di una logica tutta neotestamentaria) dalla fonte di Elia al Cristo sorgente di acqua viva (cf. *Gv* 4,13 e 7,37-38), che non annulla quanto gli è anteriore (cf. *Mt* 5,17), ma ne mostra l'importanza e la funzionalità.

A tutta questa dinamica di rivelazione salvifica sono associate dapprima Maria (Madre, socia, discepola del Redentore), e quindi la Chiesa, che viene responsabilizzata nel portare avanti il compito assegnatole dal suo Signore, che le assicura la presenza sino alla fine dei tempi (cf. *Mt* 28,20).

Su queste coordinate cristologiche ed escatologiche è possibile inquadrare l'impegno della *reforma ecclesiae* tipica della consacrazione/dedicazione a Maria di molte famiglie religiose nascenti in questo periodo.

Nel *De Institutione*, tutto questo complesso di significazioni appare mediato ed espresso da una forte simbolica composta di elementi non soltanto concettuali, ma anche visivi (monte, chiesa, fonte, nuvola, pioggia, ecc.), che conducono a considerare un robusto risvolto sacramentale.

Ciò potrebbe costituire un interessante itinerario ermeneutico di questo testo carmelitano.

II.2.4. Il titolo dell'Ordine

Prima di esaminare il contenuto del *De Institutione* relativo a questo aspetto, riprendiamo sul piano storico la questione del titolo (nome) dell'Ordine, aggiungendo qualcosa a quanto detto precedentemente. Su questo aspetto esistono, come abbiamo osservato all'inizio, diversi studi che evidenziano l'evoluzione del titolo mariano.⁴⁰

una casa (luogo di amicizia/ospitalità) e di una donna (Marta), ma il santo cistercense unifica i due elementi nella Vergine Maria, che è la *gratia nobis superplena* dalla quale, in parallelismo e modellata su *Gv* 1,16, noi tutti riceviamo favori.

⁴⁰ In particolare E. BOAGA, nella sua monografia *La Signora del luogo*, pp. 24-25, propone uno schema cronologico che illustra le varie fasi di tale evoluzione, fino ad arrivare ad un decreto di un Capitolo generale svoltosi nel 1680!

Due date iniziali collocabili nel secolo XIII vanno comunque ricordate:

- 1246-47: lettera di Innocenzo IV diretta al vescovo di Londra, in cui si parla di “*fratres beatæ Mariæ virginis de monte Carmeli*”;
- 1252: data d’inizio dell’uso ufficiale del titolo, sancito in una bolla dello stesso Innocenzo IV ai frati eremiti del Monte Carmelo. Qui troviamo “*heremitæ fratres ordinis sanctæ Mariæ virginis de monte Carmeli*”.

Resta poi di difficile soluzione sapere se il titolo venga da fuori, oppure sia nato all’interno dell’Ordine.

Abbiamo, da un lato, un’ipotesi *dall’esterno*, che vede il titolo nato dalla gente che voleva distinguere i Carmelitani da un altro gruppo di eremiti greci appartenenti al monastero di S. Margherita, anch’esso sul Carmelo.⁴¹ Con altra ipotesi, il nome emergerebbe dall’interno, in quanto «a ciò fanno pensare alcune testimonianze implicite che ricorrono in scritti del secolo XIV e il confronto delle date del titolo ufficiale nelle bolle pontificie dal 1252»⁴² con le date relative a certo uso popolare di chiamare i frati. Il problema, nonostante queste chiarificazioni, resta pressoché privo di una definitiva soluzione.

Perché tutto questo discorso, ci si potrebbe chiedere? La risposta è suggerita proprio dall’*Institutio*, dove la questione sul titolo e la sua origine è evidenziata soprattutto negli ultimi tre capitoli del VI libro (cc. 6-8), non senza frequenti rimandi interni. Tuttavia, se la storia è attenta alla dimensione spazio-temporale nell’illustrarci, in modo documentato, un determinato fenomeno, la letteratura religiosa e spirituale, finalizzata all’edificazione, ci presenta un messaggio di fondo non sempre preoccupandosi dell’esattezza storica del fatto narrato. Ciò non significa incompatibilità tra i due generi letterari, ma neppure identificazione. Con tale premessa va letto quanto concerne, nel *De Institutione*, il titolo dell’Ordine.

Sono essenzialmente tre gli elementi, relativi al titolo, che compaiono in questi capitoli conclusivi del libro VI: la ripresa del concetto d’imitazione nei confronti di Elia, il cambio del nome favorito dal passaggio al NT, e la definitiva stabilizzazione di due titoli finali per deno-

⁴¹ Cf. N. GEAGEA, *Maria, madre e decoro del Carmelo*, ed. cit., pp. 576-77.

⁴² E. BOAGA, *Come pietre vive*, p. 94.

minare l'Ordine. Per inquadrare il tutto, il *De Institutione* si rifà all'etimologia medievale della parola *titolo*, associandola a *titano* e in modo tale da illustrare e magnificare l'argomento trattato:

E sebbene la parola *titolo* possa interpretarsi in molti modi, qui viene presa con questo significato: per *titolo* s'intende un'indicazione o iscrizione a lode e onore della cosa cui si attribuisce; e questa iscrizione non è altro che una determinazione onorifica della cosa. E viene detto *titolo* con il significato, per così dire, di *titano*, in quanto magnifica e onora la stessa cosa di cui è titolo.⁴³

Fissato questo punto, ecco riproposto il concetto d'imitazione da parte dei monaci nei confronti di Elia; e proprio per questo motivo essi presero un primo titolo che è quello di *profeti*, un titolo legato fortemente al loro uso di cantare e pregare i salmi con la totalità della loro persona. In seguito, dopo che i seguaci di Elia erano stati denominati *figli dei profeti*, i discepoli, ad imitazione del profeta, che abitò il Carmelo preferendolo ad altri eremi, si stabilirono anch'essi su questo monte, e perciò vennero detti *carmelitani*. Tutti questi aspetti, ci dice il testo, già presenti lungo la narrazione, vengono ora ripetuti a completamento della raffigurazione, non senza una finalità profonda di mantenere viva la memoria delle origini. Abbiamo perciò tre titoli che risultano legati da un rapporto d'imitazione di Elia, ma anche di profonda affezione ad un luogo (il Carmelo), dove l'esperienza di Dio viene facilitata ed esplicitata attraverso l'orazione.

Nel successivo capitolo, il settimo, troviamo una nuova serie di titoli mediati dalla novità evangelica. Vi si nota anche un passaggio dal generale al particolare. Ciò è avvertibile dal primo titolo, piuttosto generico, di *religiosi*, cioè d'individui legati a Dio, soprattutto attraverso il culto. Anche in questo capitolo abbiamo dei rimandi interni ad altre parti dello stesso libro VI⁴⁴ e di altri,⁴⁵ ma maggiormente interessante appare la compresenza di due fattori, fra loro uniti, che incidono fortemente sul titolo e possono considerarsi delle conseguenze logiche di quanto già emerso nei testi esaminati.

Anzitutto, non si parla più d'imitazione, ma di conformazione ad uno stato di vita, tale da legittimare il rapporto di fraternità che lega

⁴³ F. RIBOT, *De Institutione*, l. VI, c. 6, p. 171. I corsivi sono nel testo.

⁴⁴ Ad esempio, il tema della verginità volontaria, che accomuna i primi carmelitani con la Madre di Dio, prima donna ad essere vergine, appare nel capitolo 3.

⁴⁵ Anche la spiegazione del titolo di "religioso" appare nel V libro, al c. 4.

i frati alla Madre di Dio: di qui la denominazione *fratelli della beata Vergine Maria*. Anche qui ritroviamo la verginità come categoria che unisce le diverse esperienze di vita tra AT e NT:

Poi, in secondo luogo, ebbero il titolo e la denominazione di *fratelli della Beata Vergine Maria*, poiché furono straordinariamente conformi alla Beata Vergine Maria nelle primizie della verginità volontaria.⁴⁶

Per sottolineare questa conformazione mariana si assiste all'edificazione della chiesetta nella quale i fratelli prestano il loro servizio culturale alla Madre di Dio. Di qui il titolo, proveniente dall'esterno, di *fratelli della Beata Vergine Maria*. Il testo ci lascia nell'ambiguità, ma fa sorgere almeno due interrogativi circa l'origine del titolo, e ciò dal confronto dei due testi:

- «ebbero il titolo e la denominazione di *fratelli della Beata Vergine Maria...*» (la conformazione ci fa pensare ad un titolo *ad extra*);
- «per questo motivo anche gli altri che erano al di fuori di questa religione li chiamarono da allora fratelli della Beata Vergine del monte Carmelo, come si è detto sopra nel capitolo quinto di questo sesto libro» (altri che vedono il comportamento dei monaci danno un titolo *ad extra*).

A nostro avviso, il fatto che il *De Institutione* sottolinei la reiterazione della provenienza *ad extra* non depone per questa soluzione, e ciò perché troppe volte viene ripetuta nel medesimo testo la successione esistente tra profeti, figli dei profeti e *fratelli della Beata Vergine Maria*. Leggendo il testo con attenzione, ci si può legittimamente chiedere ed osservare quanto segue:

1. Se il nucleo primitivo era di forma eremitica, come è possibile che fossero visitati da persone che fornivano ad essi il titolo che si è imposto e che vive in coesistenza con altri, legati alle primitive forme monastiche antecedenti l'Incarnazione?
2. L'uso del verbo *avere* al passato remoto (*ebbero*) è in misura numericamente maggiore rispetto all'unica volta in cui compare l'espressione «*li chiamarono da allora fratelli*»;
3. Inoltre, in quest'unica volta abbiamo un «*anche*» che è congiunzione che implica un'aggiunta ad *alter*. Chi è questo *alter*?

⁴⁶ F. RIBOT, *De Institutione*, l. VI, c. 7, p. 173. Il corsivo è nel testo.

4. Il luogo (monte Carmelo) può essere considerato come causa *ad extra* del titolo o non piuttosto, carico di significati spirituali e teologici quale esso è, visto quale creatore di una coscienza di appartenenza tale da determinate *ad intra* l'identità dell'Ordine?

Avviandoci alla conclusione, tralasciamo due aspetti che ci sembrano piuttosto marginali, ossia l'elenco dei titoli antichi (c. 7) e di quelli moderni (c. 8), nonché il raffronto con i titoli di altre famiglie religiose, che spesso compare nelle opere relative alle origini dei vari ordini e che, nell'area carmelitana, ha un precedente in B. Oller († 1383).⁴⁷ Ci concentriamo invece sull'ultimo capitolo, nel quale, degli otto titoli che Ribot menziona, solo due restano di uso corrente: *carmelitani* e *fratelli della Beata Vergine Maria*.⁴⁸ Due titoli che rappresentano tanto la sintesi delle due epoche entro le quali si snoda il mistero/disegno della salvezza, tutto concentrato nella persona di Cristo, che oltrepassa ed integra in sé tutto ciò che è antico, quanto il nucleo stesso del patronato che Maria esercita sull'Ordine, risultante dalla confluenza di alcune linee: la dimensione spaziale (Signora del monte Carmelo), quella più propriamente teologica (Maria, Madre di Dio e figura della Chiesa), quella spirituale (Maria, alla quale l'Ordine è legato da vincoli di fraternità).

Da notare che il Carmelo, luogo di Elia, non resta confinato nell'AT, ma è figura del vero monte che è Cristo, al quale ascendere come luogo della sua rivelazione. In questo è possibile ricollocare e venerare con sincera e matura religiosità, aliena da cadute devozionali, la Vergine Maria quale creatura entro la quale i diversi titoli non creano divisioni di sorta e che l'Ordine Carmelitano ha sempre saputo proporre con sapiente equilibrio.

⁴⁷ B. OLLER, originario della Catalogna e vissuto nel secolo XIV, nella sua *Informatio super tribus articulis Ordinis Carmelitarum* ci offre una genealogia dei nomi delle diverse famiglie religiose.

⁴⁸ C'è da osservare, tuttavia, che nel corso del secolo XVIII abbiamo un decreto di un Capitolo generale svoltosi nel 1680 nel quale s'impone l'adozione del titolo *fratelli dell'Ordine della Beatissima e SempreverGINE Madre di Dio del monte Carmelo* in luogo di *Carmelitani*.

CONCLUSIONE

La grande sintesi dottrinale mariana sapientemente articolata dal Concilio Vaticano II nel capitolo VIII della Costituzione dogmatica *Lumen gentium*, nell'indicare ciò che la Chiesa deve imitare di Maria, al n. 65 afferma quanto segue:

«Maria che è entrata intimamente nella storia della salvezza, riunisce in sé in qualche modo e riverbera i massimi dati della fede.»⁴⁹

Nonostante la distanza cronologica che separa il Concilio dal testo carmelitano di cui ci siamo occupati in queste pagine, le parole del documento conciliare rappresentano, al contempo, un punto di partenza ed un punto di arrivo. Punto di partenza per successive riflessioni, punto di arrivo in quanto esprimono tutto un lungo itinerario di studio di devozione che il popolo cristiano ha compiuto e compie verso la Beata Vergine Maria. Ciò significa che la Madre di Dio, perciò, è al centro di una pluralità di aspetti che lei stessa tiene uniti in forza della sua singolare comunione con Dio e che nel corso del tempo sono stati di volta in volta approfonditi.

Il *De Institutione* nasce indubbiamente da un'esperienza di vita e dal fervore degli inizi, ruotanti attorno ad un proposito di esclusiva dedizione alle cose del Signore (cf. *I Cor* 7,35). Ciò implica un rinnovamento di vita che certi Ordini religiosi (Carmelitani, Servi, ecc.) intraprendono avendo come modello la Madre di Dio, la Donna Nuova, di una novità che va letta all'interno e senza dissociarla dall'evento Cristo, e con profondi risvolti ecclesiologici. Partendo da questa premessa è possibile notare gli aspetti salienti che ritroviamo in questo testo e che possiamo sintetizzare in alcune linee di fondo:

- *Desiderio di Dio*: esso determina la forma di vita contemplativa propria degli esordi: gli iniziatori del Carmelo si ritrovano a far gruppo sul monte che è luogo biblicamente associato alla manifestazione di Dio. Un monte che da luogo di solitudine si riempie della sonora presenza dei primi consacrati che pregano e cantano i salmi.⁵⁰ Tale desiderio di Dio non significa immobilismo o staticità; difatti, gradualmente ai primi eremiti del

⁴⁹ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium* n. 65, in *Enchiridion Vaticanum*, EDB, Bologna 1981, 1/441.

⁵⁰ Cf. F. RIBOT, *De Institutione*, l. III, c. 3.

Carmelo si aggregano altri in un rapporto di figliolanza che ne garantisce la continuità.⁵¹

- *Coscienza del limite*: aspetto presente in termini non privi di certa drammaticità. Nella visione della nuvoletta che sale dal mare dell'umanità peccatrice, i Carmelitani si propongono una vita di verginità sugli esempi di Maria ed Elia.⁵² Abbiamo perciò un duplice piano (molto significativo anche a livello antropologico): inferiore (l'umanità peccatrice di cui sono parte i primi eremiti del Carmelo) e superiore (la Vergine Maria in tutta la sua singolarità). Si nota tuttavia nel *De Institutione* una marcata sottolineatura del carattere agonico della vita spirituale.
- *Carattere mariano: abito e culto*: la presenza di Maria determina l'itinerario di questa famiglia. A lei ci si dedica attraverso il culto e il segno esterno dell'abito che subisce una trasformazione verso il bianco, emblema di purezza.

Il *De Institutione* è inoltre caratterizzato da un forte ascetismo non alieno da toni realistici; in questo scritto Maria è vista come capostipite di quella forma di vita sempre nuova che è la verginità, tale da collocarla in relazione con figure veterotestamentarie, prima fra tutte Elia.⁵³ Accanto a ciò, non va dimenticata la particolare immacolatezza di Maria, che, pur nella sua singolarità, non la isola dall'umanità. È Lei, infatti, a provenire dal mare peccaminoso dell'umanità. Verginità ed immacolatezza convergono perciò in un'unica creatura per un fine preciso, quello dell'Incarnazione: questo è l'evento centrale, più volte menzionato nel *De Institutione*, tale da saldare il passato con il futuro dell'Ordine, rappresentato dagli antichi *figli dei profeti* e dai *fratelli della Beata Vergine Maria*.

La lettura attenta del testo ci rivela un forte impianto cristologico, che, pur privilegiando la dimensione protologica dell'evento cristiano (negli eventi dell'Incarnazione di Cristo e della concezione immacolata di Maria) quale criterio interpretativo delle vicende del nascente Ordine Carmelitano, si presta a interpretazioni non forzate, ma effettivamente presenti nell'epoca in cui il *De Institutione* è stato composto. Interpretazioni che tengono conto dell'altra dimensione biblico-cristiana costituita dall'escatologia, ossia dal riferimento agli

⁵¹ Cf. F. RIBOT, *De Institutione*, l. I, c. 2 e l. VI, cc. 5ss.

⁵² Cf. F. RIBOT, *De Institutione*, l. VI, c. 1.

⁵³ Cf. F. RIBOT, *De Institutione*, l. VI, c. 1.

eventi ultimi che fanno capo alla Pasqua di Cristo e hanno il suo riscontro nella glorificazione totale (e anticipatrice del genere umano e della Chiesa) propria di Maria.

Legame concreto tra queste due chiavi di lettura resta l'impegno alla santità al quale Dio chiama ogni consacrato. Una santità che si origina da una pienezza nella quale Dio colloca il singolo (uomo o donna che sia), e verso la quale quest'ultimo, sostenuto dalla grazia, si orienta per conseguire il totale possesso attraverso una vita di fedeltà.

Tale fedeltà è comune in Elia ed in Maria: entrambi contraddistinti dal carattere profetico e come tali capaci di parlare di Dio. È la missione del profeta: non annunciare un futuro più o meno roseo, ma ricordare e far ricordare le verità che sono via al cielo. In questo senso ecco che il grande difensore della fede dell'antico popolo e la Madre del Signore restano per il Carmelitano parametri non archeologicamente fossilizzati, ma da rivivere nella loro sostanza e nel loro comportamento in ogni contesto in cui l'Ordine si trova ad operare quale parte della Chiesa chiamata a diffondere l'unico messaggio di salvezza. Nel percorrere questa strada sarà possibile essere testimoni credibili di un dono che ci è stato affidato e che siamo chiamati a far conoscere in quanto dono universale di redenzione.

LUCA M. DI GIROLAMO, O.S.M.

*Viale XXX Aprile, 6
I - 00153 - ROMA*

BALTHASAR, ST. THÉRÈSE AND THE THEOLOGIAN
WORKSHOP AT BALTHASAR CENTENARY
CONGRESS MILLTOWN INSTITUTE
26 February 2005

I was introduced to Hans Urs von Balthasar by a lecturer in Milltown, Fr. John Hyde, S.J., a remarkable teacher, who formed a generation of theologians and philosophers there from 1962 until his death in 1983. Two things he said about Balthasar that are worth recording here. He said in his inimitable Cork accent, “Tackling Balthasar is like a fly examining an elephant; you can only see a bit at a time”. Speaking of the great difficulty of coping with sources in the light of Balthasar’s enormous erudition, Fr. Hyde remarked: “When he speaks about something that I know a bit about like Homer or Dionysius, I find him accurate. So...” I am far from the extensive learning of Balthasar, or the depth of understanding of Hyde, but in the case of St. Thérèse of Lisieux, I can confirm the extraordinary achievement of Balthasar, and I might include for good measure the remarkable Bl. Elizabeth of the Trinity (1880-1906), whose centenary Carmelites are already preparing to celebrate. Balthasar wrote two groundbreaking studies on these, which he later combined in a book called, *Two Sisters in the Spirit: Thérèse of Lisieux and Elizabeth of the Trinity*.¹ The first edition of the Thérèse book was in 1950, then entitled: *Thérèse von Lisieux: Geschichte einer Sendung*, soon translated into English as *St. Thérèse of Lisieux: Story of a Mission* (1954). The volume on Elizabeth appeared in German as *Elizabeth von Dijon und ihre geistliche Sendung*.²

¹ Ignatius, San Francisco 1992, from *Schwestern im Geist*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1970.

² Hegner, Cologne - Olten 1952; in English, *Elizabeth of Dijon: An Interpretation of her Spiritual Mission*, Pantheon, New York 1956.

CONTEXTS: THÉRÈSE AND BALTHASAR

It is important to place the Thérèse book in the context of both Balthasarian and Theresian studies. We are fortunate in being able to do both. From the mid-1940s Balthasar was exploring in depth the centrality of Christ in theology. He was led to serious patristic and medieval figures. He was influenced and in dialogue with Karl Barth (1886-1968), E. Przywara (1888-1972), and others, including H. de Lubac, nine years his senior. His reflections on the Word of God and especially his patristic studies on Origen and Gregory of Nyssa led him almost inevitably to the question of spirituality and theology. Monographs on Augustine, Origen, Maximus quickly appeared.³ Balthasar had several questions urging him on at this time. He appreciated the rediscovery or re-emphasis on religious experience in Schliermacher. He also intuitively felt that the subjective dimension of faith and spirituality had been seriously neglected; at the same time, he was anxious that the objectivity of the Catholic spiritual tradition be not prejudiced. Along with Karl Rahner he was convinced that the separation of theology and spirituality after the 13th century was disastrous for both disciplines. It is at this time that Balthasar comes to St. Thérèse.

The position of the Lisieux saint was rather fraught at the time. She had died in 1897. Her autobiographic writings were published in a limited edition the year later and would be called *Histoire d'une âme*. It became enormously popular with innumerable editions and translations. The text, however, had been edited, polished and at times somewhat distorted by her sister Pauline, Mother Agnes. I would be of the view that such manipulation of the text was understandable, and even excusable, given the time and culture in which the text originally appeared.⁴ The restored original was published in facsimile in 1956 with a transcription a year later. Balthasar was therefore working with an inadequate text, one that was marked excessively the sugary culture and the *bondieuserie* of the previous century. He had some access to the letters of Thérèse, which had been published in 1948 by the Abbé Combes.

The Theresian context of Balthasar is significant. Though there had been enormous enthusiasm for the saint in the Church, the phrase of

³ Cf. HANS URS VON BALTHASAR, *My Work in Retrospect*, Ignatius, San Francisco 1993, from *Mein Werk: Durchblicke*, 1990, pp. 17-45.

⁴ Cf. C. O'DONNELL, *Love in the Heart of the Church: The Mission of Thérèse of Lisieux*, Veritas, Dublin 1997, pp. 9-16.

Pius XI being especially significant, “The greatest saint of modern times”. There were a few theological studies notable by two Dominicans, Frs. H. Petitot (1927) and M.M. Philipon (1946). More important and influential were those of the Abbé Combes, a professor at the Roman Lateran University, who gave a theological course on her for Paris faculties of theology in 1947, and whose books had begun to appear in French from the previous year. There had also been a reasonably successful biography in German by Ida Görres in 1944. She produced a new and enlarged edition in 1957, which was translated into English in 1959 as *The Hidden Face*.⁵ This study managed to pierce through the over-sentimentality of the Lisieux portraits, both visual and devotional, but it has been regarded as excessively psychological.⁶

THE STUDY OF BALTHASAR

We now have the stage set for Balthasar’s study of Thérèse. He was working with inadequate texts; he did not have very many serious secondary studies of the saint. We can note in passing that in a revised edition of his study in 1970 Balthasar had at his disposal critical texts. He did not change his conclusions very much, though his preface for the revised edition pointed to the new need to affirm the contemplative life in the Church. He had published in 1956 his book *Prayer* or, more accurately, *Contemplative Prayer (Das betrachtende Gebet)*, in which he stated his conviction that the gathering of the Church around the Word demands contemplative prayer.⁷ We can begin an exposition of some themes of Balthasar by quoting his own acknowledgement of his sources:

Thérèse von Lisieux: Geschichte einer Sendung [St. Thérèse of Lisieux: Story of a Mission] (1950) would never have come about without Adrienne’s theology of mission. She was deeply preoccupied with the saints, but she also gave a critical account of their spiritual journeying and shifted emphasis away from psychology toward theology. I built on all this in my study, which decked out the insights taken from Adrienne with a rich array of texts from St. Thérèse.⁸

⁵ Pantheon, New York 1959, from German, *Das Senfkorn von Lisieux*, Herder, Freiburg 1957.

⁶ Cf. BALTHASAR, *Two Sisters*, pp. 31-40, with important nn. 15, 16, 21.

⁷ Cf. *My Work*, p. 63.

⁸ *Our Task: A Report and a Plan*, Ignatius, San Francisco 1994, from *Unser Auftrag: Bericht und Entwurf* [1984], p. 98.

It is from Adrienne that Balthasar drew the view that Thérèse had been permanently stunted by being told by her confessor, the Abbé Pichard, that she had never sinned. Adrienne and Balthasar took this to mean that she then understood that she had no sin at all, and even when Conrad De Meester had informed him that texts in Thérèse herself contradicted this view of total sinlessness, he continued to propound his views in lectures and articles in the 1970s. It is clear that Thérèse understood her confessor to mean that she had no *mortal* sin. This error distorts one's appreciation of the saint's and some of her thought, but it is not significant for our interest, which is the role of theology and the Lisieux saint. Balthasar in fact knew of the positions of De Meester, but asserted that he had not adverted to them before the second edition of his work.⁹ The consequences of Balthasar's position are particularly inimical to his grasp of her mystical doctrine, indeed to her role in the Church vis-à-vis sinners.¹⁰ One can surmise that he retained his position at least partly because to modify them would mean a very substantial revision of his book, and, by the time of De Meester's writing, Balthasar had already become engrossed in the mammoth task of his trilogy.

HER MISSION

Balthasar's main thesis about Thérèse is about her mission. He lays some groundwork by speaking about two kinds of saints, where he finds customary and representative sanctity, depending on whether the sanctifying impulses flow from the body to the head or from the head to the body.¹¹ I do not find this distinction very helpful or convincing. He is on surer ground when he speaks of some saints having a special mission for, in and to the Church. These God "selects to serve for centuries as living interpretations of the gospel".¹² These saints are in some ways more popular with the faithful, even though

⁹ *Two Sisters*, p. 40, n. 21. The criticisms had appeared in C. DE MEESTER, *Dynamique de la confiance: Genèse et structure de la "voie d'enfance spirituelle" de sainte Thérèse de Lisieux*, Cerf, Paris 1969 (2nd ed. 1995), pp. 389-392; cf. *The Power of Confidence: Genesis and Structure of the "Way of Spiritual Childhood" of St. Thérèse of Lisieux*, Alba, New York 1998, pp. 238-241 and Appendix IV, "Cardinal von Balthasar's Opinion on Saint Thérèse's Sense of Sin", pp. 367-371.

¹⁰ *Two Sisters*, pp. 343-354.

¹¹ *Ibid.*, p. 23.

¹² *Ibid.*, p. 24.

they are less imitable than the saints who are marked mainly by their purity and fruitfulness.

For the faithful, they are, above all, a new type of conformity to Christ inspired by the Holy Spirit and therefore new illustrations of how the gospel is to be lived.¹³

Balthasar then touches into a dominant *leitmotif* of his thought, viz. the breakdown between theology and spirituality. He states that living in the world of the saints is necessary for true penetration of the world, and goes on to say:

All the Church's theology is rooted in the period that stretches from the apostles into the Middle Ages, when the great theologians were also saints. Then life and doctrine, orthopraxy and orthodoxy were wedded; the one fertilizing the other, and they brought forth much fruit. In modern times, theology and sanctity have become divorced, to the great harm of both. Except for a few cases, the saints have not been theologians, and theologians have tended to treat their opinions as a sort of by-product, classifying them as *spiritualité* or, at best, *théologie spirituelle*.¹⁴

Balthasar is convinced that Thérèse was directly entrusted by God with a mission to the Church.

Her mission was to live and teach her "little way":

"It is the way of spiritual childhood, the way of trust and total surrender. I will bring to them the little means that have served me so well..."

Balthasar then immediately observes:

It was not so much her writings as her life itself that is her doctrine, especially as her writings speak about her life more than anything else...Her life only contains exemplary value for the Church insofar as the Holy Spirit possessed her and used her in order to demonstrate something for the sake of the Church, opening up new vistas onto the Gospels. That, and that alone, should be the motive for the Church's interest in Thérèse.¹⁵

He notes that at the canonisation in 1925 Pius XI spoke of "a new message..., new mission..., new model of sanctity", so that she is a

¹³ *Ibid.*, p. 25.

¹⁴ *Ibid.*, p. 26.

¹⁵ *Ibid.*, p. 30.

“master in the matter of spiritual teaching”.¹⁶ When he comes to seek the essential of her mission and teaching, it is truth rather than love that he first stresses. Balthasar is somewhat clearer when he attempts two years later to differentiate the missions of Thérèse and Elizabeth of Dijon:

The centre of the doctrinal mission of Thérèse of Lisieux was to relate human sinners to divine mercy in a new way, based on the interpenetration of justice and mercy within the Godhead, indeed on the primacy of love over justice as a form of love. The relationship was established in the New Testament and Paul's teaching on faith and works was intended to help people to appropriate it.¹⁷

THÉRÈSE'S EXISTENTIAL THEOLOGY

Balthasar raises the important question of Thérèse's sources.

“Truth” refers to doctrine, as doctrine is taught within the Church, and therefore is related to the sources of the Church's teaching: the revelation as it has been recoded in Scripture and tradition, then interpreted by the teaching authority and the consensus of theologians.¹⁸

Indeed, he remarks:

Thérèse, then was granted that inner experience, that “science of the saints”, who are taught directly by the Holy Spirit; but with her, since her preparatory formation had been slighter, one finds a marked stress upon experience at the expense of tradition.¹⁹

Thérèse, he notes later, lived before she wrote,²⁰ so that

For Thérèse, a thing was not true unless it can be realised in practice. She simply would not dare to recommend a doctrine that she had not already tried out on herself with all its painful consequences. But once she had tested it, then this part of her own being ceases to belong to herself... [She] has placed it at the disposal of the Church to serve as the common good of this Church.²¹

¹⁶ *Ibid.*, p. 32.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 41-43.

¹⁸ *Ibid.*, p. 54.

¹⁹ *Ibid.*, p. 58.

²⁰ *Ibid.*, p. 58.

²¹ *Ibid.*, pp. 61-62.

Hence he can affirm: “The term, ‘existential theology’ affords the best description of the truth that Thérèse is realising in her own life and being”.²²

Balthasar returns again to her lack of tradition, which, he says, she shares with Francis and Ignatius.

It was not her mission to continue interpreting and developing the tradition (as, say, Thomas Aquinas did) but to press back unflinchingly to its fresh sources in the Scriptures, from which tradition can derive fresh inspiration.²³

He gives a daring comparison of Thérèse and Luther:

Luther, brought face to face with Scripture, came to conclusions that might be considered remotely parallel to those of Thérèse: the personal certainty of salvation, the stress upon trusting *fiducia* as opposed to ascetic practices and other good works, the clear-cut preference for New Testament mercy as against Old Testament justice. And, in this sense, all due reserves having been made, the “little way” can be regarded as the catholic answer to the demands and questions raised by Luther.²⁴

This insight did not perhaps receive the attention it merited in the whole discussion leading up to her being declared a doctor of the Church.

In successive chapters Balthasar explores her childhood and his view, which we have noted above, that she was damaged by her confessor telling her that she had never serious sin. From her family he notes the profound sense of being loved, which she easily transferred to God’s love for her.²⁵ There follows a long and fascinating section on the Carmelite *Rule*,²⁶ which astonishingly he never mentions specifically, nor cites anything of this same *Rule*. It is an abstract account of living religious life, from an Ignatian or perhaps Jesuit perspective, buttressed by quotations from, and events in the life of, Thérèse. Moreover, he seems to confuse the fundamental Carmelite project of the *Rule* with house rules of customs of the Lisieux Carmel. Similarly, Balthasar’s interpretation of Thérèse’s fascination with Joan of Arc²⁷

²² *Ibid.*, p. 71; cf. further O’DONNELL, *Love in the Heart of the Church*, p. 218.

²³ *Two Sisters*, p. 81.

²⁴ *Ibid.*, pp. 95-96, and developed more fully, pp. 283-284.

²⁵ *Ibid.*, pp. 117-144.

²⁶ *Ibid.*, pp. 149-170.

²⁷ *Ibid.*, pp. 201, 202 and 239-241 and 323: “the saint who inspires her most”.

demands rather that we be alert to the long quotation in the Carmelite *Rule* on the spiritual armour of God (see *Eph* 6:10-16).²⁸

My sense here, and it applies also to other parts of the work, is that he began intuitively, perhaps with insights from Adrienne. He sought the form (*Gestalt*), the key pattern of the saint's life and thought. Details did not worry him too much, and there are many aspects of Thérèse that he did not treat.²⁹ He was content with the essentials.

THE DOCTRINE OF THÉRÈSE

IN examining the doctrine of Thérèse, Balthasar sees it as both negative. He devotes a long section to her ruthless opposition to Pharisaism and the religion of merits.³⁰ He notes:

We have been led unawares into the very heart of Thérèse's mission. What Thérèse goes on to say, as she acknowledges, is the secret source of her doctrinal message. By demolishing the religion of works for the sake of pure love (which is itself more effective than all justification by works), she places herself at the very centre of the gospel, at the very point where the joyous message of redemption marks the decisive step from Old Testament to New. The mentality that confronts Thérèse so frequently in the Catholic asceticism of her day, and that she feels more and more obliged to reject, is the Old Testament mentality of justification by works expressed in its most extreme forms in Pharisaism.³¹

He goes on to state: "Thérèse sees it as her special mission to view all God's attributes in the light of his merciful love; his love is not simply connected with the attributes, it embraces them".³² He concludes his section on Therese's deconstructionism: "This whole process of demolishing the 'great way', the way of justification by works, has shown the little way of love to be the only way".³³

Towards the end, the profoundly Ignatian Balthasar can bring his own tradition of indifference to grasp Thérèse's remarkable journey

²⁸ *Rule* new enumeration 18-19.

²⁹ He has little to say on the Eucharist and on her prayer. A substantial literature on the latter is now available; see the footnotes to C. O'DONNELL, *Prayer: Insights from Thérèse*. Veritas, Dublin 2001.

³⁰ *Two Sisters*, pp. 243-270.

³¹ *Ibid.*, p. 257; cf. whole section, pp. 237-270.

³² *Ibid.*, p. 262.

³³ *Ibid.*, p. 265.

from desiring suffering as a child to complete openness to God's sovereign will in this regard.³⁴ In the end, Thérèse surrenders totally to merciful love and in so doing achieves the greatest fruit of her "little way".³⁵

THÉRÈSE AND THE THEOLOGIAN TODAY

Balthasar several times notes the saying of Pius XI that she had received the gift of wisdom to a rare degree.³⁶ He outlined her significant contribution to the theology of grace and to spirituality. There are other important themes that she develops and casts new light on various areas of theology.³⁷ This would be a major issue at the time when she was declared a doctor of the Church.³⁸ The question of her role vis-à-vis the theologian becomes more insistent. John Paul II stressed the divine inspiration of Thérèse's teaching:

First of all [among salient aspects], we find a special charism of wisdom. This young Carmelite, without any particular theological training, but illumined by the light of the Gospel, feels that she is being taught by the divine Teacher, who she says, is "the Doctor of Doctors" (Ms a, 83v), and from him she receives "divine teaching" (Ms B 1r).

And he added:

Her teaching not only conforms to Scripture and the Catholic faith, but excels (*eminet*) for the depth and wise synthesis it achieved.³⁹

The Pope also stated:

[The science of love] is the luminous expression of her knowledge of the mystery of the kingdom and of her special experience of grace.⁴⁰

³⁴ *Ibid.*, pp. 301-321; on the issue of suffering in Thérèse, cf. O'DONNELL, *Love in the Heart of the Church*, ch. 5, pp. 71-98.

³⁵ Cf. pp. 327-332.

³⁶ *Ibid.*, p. 233; cf. p. 32.

³⁷ Cf. C. O'DONNELL, *Thérèse among the Doctors of the Church*, in "Milltown Studies" 45(2000), pp. 43-69, at pp. 52-55.

³⁸ Cf. JOHN PAUL II, Apostolic Letter *Divini amoris scientia* (19 October 1997); infra DAS.

³⁹ DAS 7; cf. also nn. 1,4,5,6 and 8.

⁴⁰ DAS 1; cf. also nn. 7,8,9,

Like Balthasar, John Paul II speaks of the mission of Thérèse, articulating it thus:

She has made the Gospel shine appealingly in our time; she had the mission of making the Church, the Mystical Body of Christ, known and loved; she helped to heal souls of the rigours and fears of Jansenism, which tended to stress God's justice rather than his divine mercy.⁴¹

Just as did Balthasar, John Paul II dwells very much on her experience of grace and of the divine mysteries.⁴²

The question for us is what the meaning of the doctorate might be for theologians. We should first note the ambiguity of the word "theologian". Some years ago in an article on Thérèse as a doctor of the Church I noted:

The word "theologian" has various meanings. In the Western Church it most commonly means a person who has obtained some higher degrees in theology and who is engaged professionally in explaining and exploring the sacred mysteries. But we have to remember that theology (*theos-logos*) is a word or discourse about God, especially an attempt to penetrate the meaning of the sacred mysteries. It is sometimes said that every believer is consequently a theologian, as all the followers of Christ must ask what these mysteries mean in their lives. Though there is some validity in doing so, the extension of the word "theologian" to everybody can run the risk of emptying the word of real meaning. One has to ask if Thérèse is a theologian in any but this most general sense?

A more helpful answer comes from considering the Eastern Churches. In them theology is above all knowledge of the Blessed Trinity,⁴³ and theologians are those who communicate what they have themselves experienced of the divine mysteries. The East, therefore, considers three people to be theologians par excellence: John the Evangelist, Gregory of Nazianzus, and Simeon the New Theologian. Eastern theology is existential and even experiential to a degree, which is not common in the West.⁴⁴

I concluded that St. John of the Cross is alluding to this kind of theology in his Prologue to his *Spiritual Canticle* (nn. 1-3). With John of the Cross and the Eastern tradition we are able to grasp the sense in which Thérèse can truly be called a theologian. It is not through

⁴¹ DAS 8.

⁴² DAS 10 and *passim*.

⁴³ Cf T. ŠPIDLÍK, *The Spirituality of the Christian East: A Systematic Handbook*, Cistercian Publications, Kalamazoo, MI 1986, pp. 22, 338-339.

⁴⁴ Cf. C. O'DONNELL, *Thérèse among the Doctors of the Church*, p. 61.

academic research, but through being directly taught by God in and through love. Thérèse teaches what it is to experience the divine mysteries.

Denis Turner has observed some ten years ago:

[P]erhaps from the fourteenth century, the canon of those now called “mystics” ceases to include theologians of repute and, *e converso*, from that time to our own the canon of theologians contains no mystics. This generalisation is surprisingly exceptionless.⁴⁵

If the two functions are not any longer united in single persons, it is surely urgent that theologians study the mystics.

Thérèse could have been named a doctor of the Church not for the breadth of her learning, but because she shows new possibilities of integrating doctrine into the life of faith. She drew out the implications of the merciful love of God and showed how people can respond by the way of littleness. Thérèse certainly developed powerfully and at great depth some intuitions about the spiritual life, especially love. But her greatness as theologian lies not so much in the number of doctrines she enlightened with her wisdom as the methodology she offered to theology, a communication of the lived experience of the sacred mysteries.⁴⁶ After Thérèse theology should not ever again be an arid discipline pursued apart from the life of the Church; rather as Vatican II demanded, it should nourish the spiritual life.⁴⁷ Theology cannot be fruitfully pursued detached either from spirituality or more significantly liturgy. Prayer and love have an indispensable contribution to theology, and, along with the rest of the Church, its clergy and other leaders included, the theologian in turn is invited to embrace the way of littleness. Since the Middle Ages or earlier, theologians have recognised the value of philosophy. In recent years the contribution of other disciplines such as the human sciences and art is being belatedly recognised. The proclamation of Thérèse as a doctor of the Church would be a decisive assertion that, for the highest and purest theology, holiness too must be cultivated. It would be my contention that in this sense at least the doctorate of St. Thérèse would sit very well with Balthasar.

⁴⁵ D. TURNER, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, University Press, Cambridge 1995, p. 7.

⁴⁶ Cf. K. RAHNER, *Experience of the Spirit and Existential Commitment*, in “Theological Investigations”, 16 (Darton, Longman and Todd, London 1979), pp. 24-34; *Experience of the Spirit*, *ibid.* 18 (1983), pp. 189-210; cf. BALTHASAR, *Word and Redemption*, pp. 87-108.

⁴⁷ Cf. Decree on the Training of Priests, *Optatam totius*, 16.

CONCLUSION

The nomination of Thérèse of Lisieux as a doctor of the Church can be seen as a kind of endorsement of the vision some fifty years earlier of Balthasar. He had bravely stated that the little nun of Lisieux, better known in popular piety than in theological textbooks, had nevertheless a mission in the Church that was profoundly theological. Balthasar stated the mission; the doctorate was a confirmation. Indeed one should look at the Apostolic Letter to see how often the pope refers to the ecclesial reception of Thérèse by the simple people, and by many documents of the ordinary magisterium.⁴⁸

One might be so bold as to say that his study of Thérèse was to mark Balthasar very profoundly. He continued to pursue ever more eagerly the issue of spirituality and theology, the role of the saints in the life of the Church. But in Thérèse he found an absolutely clear vision of the primacy of love, one which he would develop later with great depth and which provides the title of our Conference, "Love alone", indeed the credibility of faith and of the Church itself depends on love, *Glaubhaft ist nur Liebe*.⁴⁹

CHRISTOPHER O'DONNELL, O. CARM.

*Milltown Institute,
Dublin 6*

*Institutum Carmelitanum,
Rome*

⁴⁸ DAS 10; cf. also 10 and 7, which notes the special resonance, which her teachings have had in the Church.

⁴⁹ The title is perhaps inadequately translated as *Love Alone: The Way of Revelation*, Sheed and Ward, London 1968; German 1963 and 1985⁵.

ELÍAS, PROFETA ORANTE

Algunas características de la oración eliana desde la perspectiva bíblica

Las tradiciones sobre el profeta Elías, inicialmente preservadas y transmitidas oralmente por sus discípulos, fueron muy pronto puestas por escrito, probablemente entre la muerte del rey Ocozías (850 a.C.) y la destrucción de Samaría (721 a.C.)¹. Su ciclo suele dividirse en dos grandes partes:

- Primera parte: *1Re 17–19*. Se expone, en estos capítulos, la autoridad del profeta y el valor de su mediación.
- Segunda parte: *1Re 21* y *2Re 1, 1–2, 18*. En esta parte se narra el episodio de la viña de Nabot (*1Re 21*), el poder de Elías sobre la vida y la muerte (*2Re 1*), y el arrebató de Elías ante Eliseo (*2Re 2, 1–18*).

La dimensión orante de Elías se emplaza en la primera parte (caps. 17-19), que comienza con la irrupción de Elías como mediador de la palabra de YHWH, y concluye con la designación de su sucesor, Eliseo. Entre medias encontramos estas cinco oraciones del profeta:

- *1Re 17, 17–24*²: Elías ora en la habitación superior de la casa de la viuda de Sarepta, donde ha subido al niño muerto. Es

¹ Aunque algunos autores sostienen que esta temprana recopilación y redacción literaria – de carácter legendario – ya tuvo lugar en el s. IX a.C. (Cf. W.F. ALBRIGHT, *De l'âge de la pierre à la chrétienté* [Paris 1951] 306-309; G. FOHRER, *Elia* [Zurich 1957] 42), la gran mayoría tiende a datarla a comienzos del s. VIII a.C. (Cf. A. LODS, *Histoire de la littérature hébraïque et juive* [Paris 1950] 195; J. GRAY, *I & II Kings A Commentary* [London 21970] 371-372; S.J. DEVRIES, *1 Kings* [WBC 12; Waco, TX 1985] 208; M. COGAN, *1 Kings A New Translation with Introduction and Commentary* [AB 10; New York, NY 2001] 430-431).

² La estructura quiástica de este fragmento subraya la relevancia de la oración, emplazada en la parte central: – Introducción narrativa (v.17); A: Queja de la viuda (v.18); B: Elías toma al niño (v.19a); C: Elías sube a la habitación de arriba (v.19b); D: **Oración (vv.20-22)**: a: *Oración* [v.20]; b: Gesto de dar la vida [v.21a]; a': *Oración* [v.21b]; b': Dios restituye la vida al muerto [v.22]); C': Elías baja de la habitación de arriba (v.23a); B': Elías retorna el niño (v.23b); A': Confesión de la viuda (v.24).

- probable que la oración se hiciese *durante el día*, aunque el texto no dice nada al respecto.
- 1Re 18,20-40: la oración en el monte Carmelo delante de todo Israel. Tiene lugar en el momento del sacrificio vespertino, hacia *las tres de la tarde* (18,36).
 - 1Re 18,41-46: oración en el monte Carmelo para pedir la lluvia. Inmediatamente después del sacrificio de los profetas de Baal, y *todavía con la luz del día*.
 - 1Re 19,1-8: en el desierto de Beršeba, solitario y alejado de todos (19,1-8). Puede situarse *en el ocaso*, al final de una jornada de camino (19,4).
 - 1Re 19,9-18: en el Horeb (19,9-18). Acontece *durante el día*, después de trascurrida la noche (19,9).

Estos breves datos nos permiten vislumbrar que la oración del profeta puede elevarse al Señor en cualquier momento del día, al que llega a abarcar completamente, a la vez que circunda – con su plegaria vespertina y matutina – a la misma noche. Como veremos a continuación, las características de estas oraciones constatan y ratifican la condición profética de Elías así como su función de intermediario y de maestro que conduce a orar.

Tras enunciar, como título, una peculiaridad de la oración eliana, la ilustraré y comentaré seguidamente a la luz de los textos bíblicos que la apoyan.

1. LA ORACIÓN DELIMITA LOS CONFINES DE LA TIERRA PROMETIDA

Los lugares en los que Elías dirige su oración al Dios vivo, en cuya presencia vive (1Re 17,1), configuran un itinerario que establece y confirma la presencia activa de Dios a lo largo y ancho de los confines ideales de la Tierra Prometida (Cf. Dt 34,1-4).

Sarepta, por ejemplo, señala el *extremo septentrional*. Como se indica claramente en 1Re 17,9-10, Elías – siguiendo la orden de YHWH (1Re 17,8) – se dirige y llega a Sarepta, una ciudad situada a 15 kms. al sur de Sidón, en la línea fronteriza que separaba el reino de Fenicia del reino de Israel. Así lo confirma Abdías: «Los deportados, este ejército de los hijos de Israel, poseerán Canaán hasta Sarepta» (Ab 20).

Ese lugar de oración en la frontera norte de Israel, tiene su correspondiente *meridional* en *Beršeba* (1Re 19,3) y en el *monte Horeb* (1Re 19,8).

El *extremo occidental* está representado por el *monte Carmelo* (1Re 18,20-46). Situado al noroeste, en la frontera entre Israel y el reino de Tiro, el Carmelo encuentra su opuesto *oriental* en Galaad y el torrente Kerit, en la Transjordania (1Re 17,1-7)³.

Por consiguiente, la oración de Elías se eleva al Señor desde los extremos confines de Israel, trazando una línea bastante precisa de los límites que tenía la tierra en tiempos del rey David⁴. De hecho, el profeta parece repetir, de algún modo, el itinerario del censo ordenado por David en 2Sam 24,5-7: «Pasaron el Jordán y, comenzando por Aroer, la ciudad que está al fondo del valle, se dirigieron por Gad hasta Jazer. Llegaron a *Galaad* y al país de los hititas, a Cadés; luego hasta Dan, y desde Dan torcieron hacia *Sidón*. Llegaron a la fortaleza de Tiro y a todas las ciudades de los jeveos y cananeos, y terminaron en el Négueb de Judá, en *Ber eba*».

2. LA ACUSA O LA DUDA PRECEDEN Y MOTIVAN LA ORACIÓN

La oración de Elías en Sarepta, y aquella del monte Carmelo, está suscitada por un reproche dirigido previamente contra el profeta.

En *Sarepta*, el episodio comienza con la crisis provocada por la enfermedad del hijo de la viuda, que llegará a provocarle la muerte (1Re 17,17-24). En esta ocasión, el mal no es semejante a la falta de alimento que Dios ya había dispuesto resolver (1Re 17,9.14). La gravedad del evento está basada en que, tanto para la mujer como para el profeta, YHWH – que ha conducido precisamente a Elías a la humilde morada de Sarepta – no quiere luchar contra la *muerte*. En primer lugar se advierte el *reproche* de la madre: «Entonces ella dijo a Elías: “¿Qué hay entre tú y yo, hombre de Dios? ¿Has venido a mí para recordarme mi pecado y hacer morir a mi hijo?” (1Re 17,18); e inmediatamente aquel del profeta: «Clamó a YHWH diciendo: “Señor, Dios mío, ¿también a la viuda con quien me hospedo vas a hacer mal, dejando morir a su hijo?”» (1Re 17,20).

La oración sobre el *monte Carmelo* está precedida por la *acusación* que Ajab dirige a Elías: «¿Eres tú, el azote de Israel?» (1Re 18,17).

³ No se expone ninguna oración explícita del profeta en la Transjordania, pero su actitud orante queda sobrentendida en las palabras que le dirige YHWH en 1Re 17,2-4, así como en su inmediata obediencia a la Palabra escuchada (1Re 17,5).

⁴ Cf. P.K. McCARTER, *II Samuel A New Translation with Introduction, Notes and Commentary* (AB 9; Garden City, NY 1984) 509-510; R.P. GORDON, *1 & 2 Samuel A Commentary* (Exeter 1986) 318-319; K. VOM ORDE, *Das zweite Buch Samuel übersetzt und erklärt* (Wuppertal 2002) 310-312.

Y en el *monte Horeb*, la *duda*, latente en el mismo profeta, se percibe en la oración que suscita: «¡Basta ya, YHWH!. ¡Toma mi vida, porque no soy mejor que mis padres!» (1Re 19,5).

Cada reproche y cada duda se convierten para el profeta en el trampolín que le lanza a orar, y a poner, de ese modo, toda su confianza y esperanza, e incluso su misma vida, en manos de YHWH, su Dios.

3. LA ORACIÓN PROVOCA LA CONVERSIÓN DE LAS PERSONAS

Cada una de las oraciones del profeta Elías muestran su fuerza para conseguir el cambio de las personas⁵, tal y como ellas mismas lo corroboran con sus confesiones.

La oración en la casa de *Sarepta* hace que los ojos de la madre se abran de nuevo a la vida: «*Mira* – le dice el profeta – tu hijo está vivo» (1Re 17,23). La intervención de Elías a favor del hijo de la viuda, da a entender a la madre que la restitución de la vida es un *don gratuito de YHWH*, y que la muerte de su hijo no está en relación con su pecado, tal y como ella pensaba en un principio: «¿Es que has venido a mí para recordar mis faltas y hacer morir a mi hijo?» (1Re 17,18). La intervención de YHWH a través del profeta ilumina que Él no es un Dios que actúa por venganza, ni devuelve mal por mal; por consiguiente, la muerte del hijo no fue un mal causado por Dios para castigar el pecado de la madre. YHWH-Dios es gratuidad, y ésta se vincula inseparablemente al amor, no a la venganza. Es así como, a través del profeta, la mujer *conoce y reconoce* al Dios del profeta: «Ahora *reconozco* que tú eres un hombre de Dios, y que la palabra de YHWH en tu boca es verdad» (1Re 17,24)⁶.

Después de la primera oración en el *monte Carmelo*, los israelitas allí reunidos *ven* la respuesta del Señor en el fuego que baja de lo alto (1Re 18,39), e inmediatamente *reconocen* a YHWH por partida

⁵ Sólo en la cuarta oración, la escena del fin de la sequía (1Re 18,41-46), parece no haber un cambio en los personajes. La lluvia, tan ansiada, llega torrencialmente, pero Ajab ni dice ni hace nada que pueda ser interpretado como reconocimiento de la potencia de YHWH. Lo único que indica el narrador es un cambio de lugar: «Ajab montó en su carro y se fue a Yizreel» (1Re 18,45).

⁶ Cf. S.J. DEVRIES, *1 Kings*, 221. La viuda de Sarepta se contrapone claramente a Jezabel, también fenicia y perteneciente a la tradición religiosa cananea (Cf. M. MASON, *Elia l'appello del silenzio* [Lettura Pastorale della Bibbia 25; Bologna 1993] 41); ambas conocieron a Elías, pero mientras una se convirtió a YHWH, la otra continuó siendo fiel a Baal.

doble, mediante la *postración* y la *confesión*: «Todo el pueblo lo vio y se *postraron* sobre su rostro, y dijeron: “¡YHWH es Dios! ¡YHWH es Dios!”» (1Re 18,39).

Los mismos ojos del profeta, retenidos por el sueño debajo de la retama en el desierto de *Ber eba*, son *despertados* a la realidad de la vida inmediatamente después de haber pedido la muerte en su oración: «Elías *miró*, y he aquí que a su cabecera había una hogaza cocida, todavía caliente, y un vaso de agua...» (1Re 19,6).

Pero la conversión de Elías llegará en el *monte Horeb* (1Re 19,9-18)⁷. Tras haber dejado su puesto como profeta y haberse deseado la muerte, escucha primero el silencio y, seguidamente, la voz que, al amanecer el nuevo día, le renueva la vocación: «¿Qué haces aquí Elías?» (1Re 19,13); y a continuación la orden de YHWH le señala *el camino de retorno* a la misión abandonada: «Anda, *vuelve* por tu camino hacia el desierto de Damasco» (1Re 19,15). Es evidente que el encuentro con Dios no sólo ha alejado al profeta orante del deseo de morir, sino que le ha permitido recuperar su dignidad perdida e, investido nuevamente por la palabra potente de YHWH, retornar a realizar su tarea profética: «Y [Elías] *partió* de allí» (1Re 19,19).

El reconocimiento de YHWH como el único Dios y Señor, sigue en la narración un camino que va desde fuera hacia dentro, esto es: desde los personajes más alejados a los más cercanos a YHWH. Primero acontece la conversión de la viuda extranjera de Fenicia; después, aquella de los israelitas que “cojeando con los dos pies” (1Re 18,21), no eran verdaderos y convencidos fieles de YHWH; por último, el mismo profeta supera la crisis en que se había sumido y retorna a la misión.

⁷ A la interpretación que defiende, en el ciclo de Elías, un claro paralelismo entre las figuras de Moisés y Elías – manifestado sobre todo en este episodio del monte Horeb (Cf. G. FOHRER, *Elia*; R.E. MURPHY, «The figure of Elias in the Old Testament», *Carmelus* 15 [1968] 230-238, aquí 234-235; M. ÁLVAREZ BARREDO, *Las narraciones sobre Elías y Eliseo en los libros de los Reyes* Formación y Teología [Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Serie Mayor 21; Murcia 1996] 39-40) –, se contraponen aquella de M. MASSON (*Elia*, 25-50), para quien Elías sería más bien un anti-Moisés que proclama un mensaje anti-mosaico; esta contraposición también se manifestaría en la concepción de Dios, pues mientras el Dios de Moisés es comparable a una persona que se conoce desde el exterior, interviene activamente en las cosas humanas, y define su propia naturaleza (Ex 3,14), el Dios de Elías es conocido desde el interior, se deja descubrir y acoger pero no interviene – es silencio –, y la fórmula eliana (“el sonido del sutil silencio”, 1Re 19,12) no evoca ni la persona ni el ser de Dios, tan solo subraya el silencio. Con todo, ambas figuras – al igual que los modos diversos de exponer la manifestación del único y verdadero Dios-YHWH – no deberían verse, dentro del contexto de la Biblia, como opuestas sino como complementarias entre sí.

Gracias a la oración, la viuda de Sarepta, los israelitas y Elías han pasado de la *ceguera* a la *luz* y de la *ignorancia* al *saber*. Por eso el fruto de la oración del profeta no concluye con el simple acontecer de lo pedido, sino que se extiende y alcanza profundamente a los circundantes, que terminarán “viendo” y “conociendo” así a YHWH. Este es, en realidad, el verdadero fruto de la oración: la conversión de los corazones al verdadero Dios.

4. EL PROFETA ORANTE ENSEÑA Y SUSCITA LA ORACIÓN

Los relatos de las oraciones de Elías dejan vislumbrar que el profeta, al dirigirse a YHWH en su oración, también “enseña” a orar a todos aquellos que le ven y acogen, quienes pasan a ser, de algún modo, “discípulos” suyos. El profeta se manifiesta para ellos como el “maestro” que les conduce a la auténtica relación con el verdadero Dios.

Esta realidad se evidencia al comprobar que a la intercesión orante del profeta le corresponde, inmediatamente, la confesión o la alabanza orante de los presentes. Es así, con la confesión de la viuda, como concluye la oración de *Sarepta*: «Ahora reconozco que eres un hombre de Dios, y que es verdad en tu boca la palabra de YHWH» (1Re 17,24). Y a la súplica en el *monte Carmelo*, le sigue – como signo de adoración al único Dios verdadero – la *postración* de todo el pueblo de Israel: «Todo el pueblo lo vio y se postraron sobre su rostro, y dijeron: “¡YHWH es Dios! ¡YHWH es Dios!”» (1Re 18,39)⁸.

5. DEL ALIMENTO A LA ORACIÓN: LA VICTORIA DE LA VIDA

YHWH es, en última instancia, quien cuida providentemente de Elías en distintos lugares y por medio de diversos personajes: (1) En el torrente Kerit, son los cuervos los que se encargan de llevarle pan por la mañana; (2) En Sarepta, es la viuda la que le da de comer; (3) En el desierto, el mensajero divino le prepara la torta y el agua para que coma, beba y recupere así las fuerzas.

En todas estas escenas, el alimento⁹ es un signo de vida que

⁸ En el NT, esta característica del profeta que enseña a los otros a orar, también se percibe en Juan el Bautista y se manifiesta plenamente en Jesús (Cf. Lc 11,1).

⁹ Los vocablos referidos al alimento son numerosos: pan (*lehem*, פֶּן ; 1Re 17,6.11.13); pan cocido (*m'ôg*, מֶגֶן ; 1Re 17,12); torta (‘*gâ*, גַּבֵּה ; 1Re 19,6); carne (*bašar*, בָּשָׂר ; 1Re 17,6); agua (*mayim*, מַיִם ; 1Re 17,10; 19,6); harina y aceite

emerge en un ambiente en el que impera la muerte, bien por la sequía, o por la enfermedad del hijo de la viuda, o por el desierto – lugar de soledad, de falta de agua y alimento, de muerte –, o por el mismo deseo trágico que tiene el profeta de perecer.

Ahora bien, existe una fuerte y estrecha vinculación entre el comer y el orar. En *Sarepta*, todos los personajes – la madre, su hijo y Elías – comen juntos antes de la intercesión del profeta: «Ella se fue e hizo según la palabra de Elías, y comieron ella, él y su hijo» (1Re 17,15); en el desierto de *Ber eba*, el profeta come en dos ocasiones solo, antes de orar en el monte Horeb: «Miró y vio a su cabecera una torta cocida sobre piedras calientes y un jarro de agua. Comió y bebió y se volvió a acostar»; y, seguidamente, el relato dice por segunda vez que «se levantó, comió y bebió, y con la fuerza de aquella comida caminó cuarenta días y cuarenta noches hasta el monte de Dios, el Horeb» (1Re 19,6.8).

Parece evidente, por tanto, que el alimento prepara de tal modo para la oración, que la relación entre la comida y la oración podría expresarse así: *hay que comer para orar*.

Dentro del contexto cananeo, no es algo casual que el alimento se vincule a la oración, ya que Baal era el dios que daba de comer tanto a los dioses como a los hombres¹⁰. En estos textos queda claro, sin embargo, que Baal ha sido vencido completamente por YHWH, y que no existen otros dioses fuera de Él que puedan alimentar y sustentar la vida. El alimento, por tanto, no sólo aparece como la antesa que prepara la oración sino también como el signo de la victoria de YHWH sobre Baal, dentro del ámbito en el que hostilmente se enfrentan la vida y la muerte, la muerte y la vida¹¹.

En el relato de *Sarepta* (1Re 17,17-24), la resurrección del hijo, inmediatamente después de la intercesión a favor de la vida, permitió comprender a la madre mucho más que aquello que previamente la había revelado el alimento: *la vida pertenece sólo a Dios*. El pan, en el

(*qemah*, ~ ~ - *emen*, ~ ~ ; 1Re 17,12.14.16). A estos términos habría que añadir además estos verbos: comer (' *kal*, ~ ~); 1Re 17,12.15; 19,5.6.7.8), beber (*tâ*, ~ ~); 1Re 17,4.6.10; 19,6.8) y sustentar (*kâl*, ~ ~ en pilpel; 1Re 17,4,9).

¹⁰ KTU 1.4 vii 49-51; 1.19 i 40-41. ii 15-16. La lucha entre Baal y YHWH atraviesa todo el ciclo de Elías (Cf. P.R. HOUSE, *1, 2 Kings* [NAC 8; [s.l.] 1995] 210-211). En el s. IX a.C., Baal representó una grave amenaza para Israel, debido sobre todo a los esfuerzos del rey Ajab y de su consorte Jezabel para elevarlo como dios en el Reino del Norte (Cf. M.S. SMITH, *The Early History of God Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* [Grand Rapids, MI 2002] 47.65-79).

¹¹ La comida sostiene la vida, desde la que tiene que elevarse una oración confiada al verdadero Dios que la otorga y mantiene, y éste no es Baal sino YHWH.

relato del milagro (1Re 17,13-16), preparaba ya el evento de la escena siguiente. El milagro, es cierto, no dejaba duda alguna sobre el poder de YHWH para sostener la vida de las personas, al nutrir permanentemente a la familia (madre e hijo) junto con el profeta extranjero (1Re 17,16), pero la resurrección del hijo certificó definitivamente que la muerte también estaba completamente sometida al dominio poderoso de YHWH-Dios. A partir de entonces, el pan cotidiano no sólo mostraba ya la providencia de YHWH, que sostenía en la necesidad la vida natural de sus siervos, sino que se convirtió en el símbolo de la verdadera vida donada por el verdadero Dios.

6. LA ORACIÓN EN LAS “ALTURAS”

Casi siempre que Elías ora al Señor lo hace desde un *lugar elevado*. De este modo, la altura, en conexión con la oración, asume un valor teológico, como lugar de la manifestación y de la cercanía divina.

Primero, cuando se encuentra en *Sarepta*, Elías se dirige a Dios desde la habitación de arriba de la casa (1Re 17,19)¹². Posteriormente, ora dos veces sobre el *monte Carmelo* (1Re 18,20.42) y una vez sobre el *monte Horeb* (1Re 19,8)¹³. De ese modo, las oraciones van ilustrando, paso a paso, otra realidad del profeta: ya desde el inicio, Elías tiene una *vocación a subir*, a ascender cada vez más alto¹⁴, hasta ser arrebatado al cielo (Cf. 2Re 2,11)¹⁵.

Las oraciones en alto y el arrebatado al cielo tienen un sentido preciso en el contexto de la lucha contra Baal. El dios cananeo tenía en propiedad el título: “El que cabalga sobre las nubes”, pero YHWH

¹² En la tradición veterotestamentaria, la casa era idónea para la oración, y la habitación superior, aunque solía reservarse para dormir y descansar, también podía ser empleada para orar (Cf. 2Re 23,12; y en el NT: He 1,13; 9,39-41).

¹³ También cuando el rey Ocozías enfermó y mandó buscar a Elías, los soldados encontraron al profeta sentado en la *cumbre* de la montaña (2Re 1,9).

¹⁴ Incluso cuando se escondió en la caverna del monte Horeb, Dios le ordenó salir y estar de pie *sobre el monte* (1Re 19,11). Todas las oraciones hechas en alto piden, de uno u otro modo, la vida, algo que contrasta fuertemente con la única oración que Elías reza *en bajo*, debajo de la retama camino del Horeb (1Re 19,4-5), en la que se desea y pide la muerte (Cf. *Infra*, 56-57).

¹⁵ Dentro de una panorámica llena de cadáveres (los profetas asesinados de YHWH [1Re 18,4] y de Baal [1Re 18,40]; los 102 hombres de Ocozías devorados por el fuego [2Re 1,10.12]) y de amenazas de muerte (la sed, el hambre, la enfermedad, la persecución de Jezabel), Dios arranca a Elías de la tierra para que no conozca la muerte (Cf. Dt 34,5-6; Sl 16,9-11; 49,16; 73,23-25). Elías permanece así como signo del dominio de YHWH sobre la muerte.

pudo hacer que Elías mismo montase en un carro de fuego y subiese al cielo, más allá de las nubes (2Re 2,11), por encima de las realidades y fragilidades humanas. Por eso, el título “cabalgar sobre las nubes” será transferido, posteriormente, a YHWH (Cf. Dt 33,26; Sl 68,5.34).

La oración del profeta – en esa continua “ascensión” hacia YHWH – se manifiesta como un camino de penetración en el conocimiento de (el verdadero) Dios. Es YHWH, de hecho, el que, valiéndose de las circunstancias que vive el profeta, va suscitando en él la oración (desde el torrente Kerit hasta el monte Horeb), conduciéndole pacientemente de altura en altura (Cf. Sl 84,8), hasta “arrebatarle” de la tierra al cielo y llevarle junto a Él (2Re 2,11)¹⁶.

7. ORACIÓN OCULTA

Es característico de Elías *escondarse* cuando ora a YHWH, su Dios. Cuatro, de sus cinco oraciones, tienen ese rasgo distintivo¹⁷. Se encuentra solo en *Sarepta*, cuando reza en la habitación superior de la casa, a escondidas de los ojos de la madre y ante el ausente niño que yace muerto, sin compartir ya la vida de Elías (1Re 17,17-24). Solo reza el profeta en la solitaria cima del *monte Carmelo* para pedir la lluvia, una vez el siervo se ha alejado de él (1Re 18,41-46). Aun más solo, si cabe, está Elías cuando ora en *Ber-eba*, en la soledad del desierto y separado del siervo por la distancia de un día de camino (1Re 19,1-8). Finalmente, solo se halla delante de Dios en el *monte Horeb* (1Re 19,9-18).

En el Sermón de la Montaña, Jesús mismo enseñará a sus discípulos la *oración escondida* (Mt 6,5-6): «Y cuando oréis, no seáis como los hipócritas, a quienes gusta orar en las sinagogas y en las esquinas de las plazas bien plantados para ser vistos por los hombres; en verdad os digo que ya reciben su paga. Tú, en cambio, cuando vayas a orar, *entra en tu aposento y, después de cerrar la puerta, ora a tu Padre, que está allí, en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te recom-*

¹⁶ A la luz del profeta orante, se comprende que la vocación cristiana está también llamada a ir “ascendiendo” – en una continua relación de intimidad con Dios –, hasta llegar a la santidad perfecta en su Presencia (Cf. Ef 1,4; 1Te 4,17; 1Cor 15,44-53; Flp 3,13-14.20-21).

¹⁷ A excepción de la primera oración de Elías sobre el monte Carmelo (1Re 18,20-40), no se transmite ninguna otra oración del profeta delante de la gente.

pensará». Mt pone además en boca de Jesús una referencia a 2Re 4,33 donde Eliseo, como discípulo de Elías, entrando en la habitación donde estaba el niño muerto de la mujer de Šunem «cerró la puerta tras de ambos, y oró a YHWH». Unidos a Jesús, la oración oculta de sus discípulos se basa sobre la fe y la confianza plena en Dios-Padre, de quien todo lo esperan, características éstas incoadas ya en la oración oculta del profeta Elías (y de su discípulo Eliseo).

8. ORACIÓN DE INTERCESIÓN Y ORACIÓN PERSONAL

La *oración de intercesión* es una oración *abierta* porque el profeta intercede o media a favor de alguien. Así sucede en la casa de *Sarepta*, donde Elías intercede a favor del hijo y de la viuda. En esta ocasión, la vida – que pertenece exclusivamente a Dios – es transferida al niño a través del gesto físico y de la oración de Elías (1Re 17,21-22). También en el monte Carmelo ora Elías delante del pueblo y a su favor, acudiendo en defensa de YHWH-Dios (1Re 18,36-37). La expresión comunicativa del orante a través de las palabras (1Re 17,21b; 18,36-37) y de los signos (1Re 17,21a; Cf. 1Re 18,32-35; 18,42), es fundamental para manifestar – tanto oral como silenciosamente – su función mediadora.

La *oración personal* es una oración *cerrada* porque el orante se centra exclusivamente en sí mismo, como se constata en el desierto de *Ber eba* (1Re 19,1-8). El problema de la vida, de la supervivencia, atenaza al profeta, y la angustia le subyuga totalmente. Se considera vencido, y junto con él, Dios mismo parece definitivamente derrotado. El nombre del profeta: “YHWH es Dios”, parece estar anulado para siempre, privado de todo valor y relevancia. La dulce victoria obtenida en el monte Carmelo se ha convertido en la más amarga derrota, puesto que no sólo continúa la persecución de los fieles de YHWH sino que al mismo profeta le acecha, como una bestia a su presa, el asesinato: «Envió Jezabel un mensajero a Elías diciendo: “Que los dioses me hagan esto y me añadan esto otro si mañana a estas horas no he puesto tu alma igual que el alma de uno de ellos”» (1Re 19,2). Y Elías, oprimido por el miedo, huye camino del desierto para salvar su vida (1Re 19,3). Pero la realidad profunda del profeta es otra, ya que no se interna en el desierto para vivir sino más bien para morir¹⁸. Por

¹⁸ Dejando atrás a su siervo, Elías expresa su deseo de renunciar a su misión, y adentrándose en el desierto – lejos de la tierra de Judá – indica que también abandona al pueblo de la alianza de YHWH (Cf. S.J. DEVRIES, *1 Kings*, 237).

eso, precisamente, la disposición del orante es totalmente diversa de aquella mostrada en las otras oraciones. El mismo estado anímico de Elías – *tenía miedo* – no se ajusta ni a su nombre ni a su misión de profeta. Y el lugar en el que se encuentra, el *desierto* y debajo de una *retama*, simboliza y significa la misma muerte que se desea¹⁹. Además, el profeta ya no se *mantiene en pie delante de YHWH* (1Re 17,1), sino que, en el momento de la oración, aparece sentado (1Re 19,4) o acostado (1Re 19,5)²⁰. El orante no quiere continuar viviendo en la tierra y pide a YHWH que tome su vida (1Re 19,4), pero Dios, sin presentar argumento contrario alguno, le responde por medio de su mensajero con dos imperativos y con dos signos.

El primer *imperativo* (1Re 19,5), *levántate* (*qûm*, 𐤒𐤓), recuerda al profeta que su posición es aquella de *estar en pie* (*‘mad*, 𐤌𐤓) delante de Dios; el segundo, *come* (*‘škol*, 𐤍𐤓), tiene la intención de prolongar la ayuda providente de YHWH desde el torrente Kerit hasta el monte Horeb.

Por otra parte, los *signos* mostrados por el ángel – el *pan* y el *agua* (1Re 19,6) – ya eran para Elías conocidos por su experiencia en el torrente Kerit y en Sarepta de Sidón. Son signos que expresan la preservación y el sostenimiento de la vida en medio de la sequedad y ante la patente amenaza de la muerte. Ahora continúan manteniendo dicha función contra el trágico deseo del orante, pues Elías, una vez despertado del sueño de la muerte, pasará de su ciego *dormir* al consciente *ver* (*wayyabb t w^ehinn h*, 𐤗𐤓𐤁𐤁𐤕 𐤔 𐤗𐤀𐤇𐤏𐤏𐤏 𐤇; 1Re 19,5.6-7) que el pan y el agua le reclamaban continuar el camino que conduce a la victoria de la vida: «Se levantó, comió y bebió, y con la fuerza de aquella comida caminó cuarenta días y cuarenta noches hasta el monte de Dios, el Horeb» (1Re 19,8). Y una vez llegado al monte Horeb, YHWH-Dios – para hacerle salir definitivamente de sí mismo – le dirigirá el imperativo: «¡Sal!» (*š*, 𐤍; 1Re 19,11), pues la caverna en la que se encontraba Elías todavía era signo de su contumaz cerrazón.

Por tanto, aunque el orante estaba encerrado en sí mismo, su oración al Dios vivo no fue baldía, sino que dio su fruto al abrirle los ojos a la vida, de modo semejante a como le había sucedido en Sarepta a

¹⁹ En este contexto, la retama es un arbusto que adquiere un significado contrario a la parra o a la higuera, a cuya sombra se desarrolla la vida, y los hombres, en un ambiente de paz, encuentran la alegría (Cf. 1Re 5,5; Mi 4,4; Za 3,10).

²⁰ De algún modo, este gesto asemeja al acto de extenderse en 1Re 17,21, solo que aquí se emplea como intercesión en favor de la vida, mientras que en 1Re 19,4 expresa el deseo de perderla.

la madre viuda, cuando *vio* (ר'י, ׀")²¹ vivo ante sí a su propio hijo (Cf. 1Re 17,23).

9. EL SILENCIO DE YHWH COMO RESPUESTA A LA ORACIÓN

De las cinco oraciones de Elías, cuatro se ven acompañadas por el *silencio* de Dios. Pero un silencio que, como muestran los hechos, lejos de manifestar el desinterés o la impotencia de YHWH, está rebo-sante de su activo y eficaz obrar.

En la casa de *Sarepta*, Elías *invoca* (q r ' ; - -) a Dios verbalmente: «YHWH, Dios mío, ¿es que también vas a hacer mal a la viuda en cuya casa me hospedo, haciendo morir a su hijo?» (1Re 17,20); pero la respuesta no se corresponde con esa oración vocal escuchada (ma' , - -), pues Dios *se calla*, y sólo desde el silencio devuelve la vida (*nefe* , - -) al niño muerto (1Re 17,22).

También en el *monte Carmelo* permanece YHWH en silencio. Su repuesta (' nâ , - -) a la voz del profeta (1Re 18,36-37) *no es oída*, no hay trueno alguno que la exprese, pero todos *verán*, sin embargo, el fuego de YHWH caído del cielo (1Re 18,38-39).

Tampoco responde YHWH oralmente cuando Elías, en la cima del *monte Carmelo*, le pide la lluvia (1Re 18,42) orando gestualmente y realizando la intercesión en silencio. Tan sólo una simple nubecilla, como la palma de una mano, será *vista* e interpretada como respuesta (1Re 18,44).

Con todo, es en el *monte Horeb* donde el silencio de YHWH se percibe más intensamente como *no-respuesta*. No existe una respuesta manifestada en el fuego o en el agua, como sucedió en el Carmelo; ni expresada en la torta y el agua, como ocurrió en el desierto de Berseba ante el desolado lamento del orante. Ahora no hay nada: Dios se esconde detrás del silencio. Y Elías tan sólo *escucha el silencio* como respuesta a su oración vocal (1Re 19,10), ya que después del huracán violento, del temblor de tierra, y del fuego, no vino sino «el sonido del sutil *silencio*» (1Re 19,12; d^em mâ , - - a)²². Pero la presen-

²¹ Dentro del campo semántico del *ver*, los verbos *r 'â* - - ; 1Re 17,23) y *n baq* (- - ; 1Re 19,6) suelen emplearse a menudo conjuntamente (Cf. 1Sam 17,42; Is 42,18; 63,15) y también como sinónimos (Cf. H. RINGGREN, « - - nbq », *TDOT IX*, 126).

²² Tanto el verbo - - q (*d mam*) (*permanecer en silencio, no abrir la boca*) como sus derivados, están vinculados al silencio. También los dos pasos bíblicos en los que recurre el vocablo *d^em mâ* (- - a) presentan al silencio en acción (Sl 107,29; Job 4,16). Sobre la expresión: *qôl d^em mâ daqqâ* (- - a - - q % ,

a } g ~* q q ~q r)! # \$ % & () * + , -

./0123456789 : ; < = > ? @

ABCDEFGHIJKLMN OPQR

STUVWXYZ [\] ^ _ ' abc

cia de Dios en el silencio confirma el nombre de Elías (“YHWH es Dios”), y ofrece la respuesta definitiva a la oración iniciada en el desierto y continuada en el Horeb.

En el contexto de la lucha contra Baal, estos textos muestran que Baal no era capaz de responder por medio del silencio activo. Por eso, como evidencia la sarcástica sonrisa de Elías en el Carmelo, el silencio de Baal es absurdo: «Llegado el mediodía, Elías *se burlaba* de ellos y decía: “¡Gritad más alto, porque es un dios; tendrá algún negocio, le habrá ocurrido algo, estará en camino; tal vez esté dormido y se despertará!”» (1Re 18,27). Baal era verdaderamente un dios mudo porque, en definitiva, no era Dios; YHWH, sin embargo, muestra su divina potencia *hablando eficaz, y soberanamente, con y en el mismo silencio*.

10. LA ORACIÓN DESVELA QUE SÓLO “YHWH ES DIOS”

Aunque la tradición religiosa cananea afirmaba que Baal era el dios y señor de todo cuanto existe en el cielo y en la tierra, los eventos acontecidos con el profeta Elías revelan que sólo YHWH es el único Dios y Señor del universo.

Ya desde el inicio, Dios ordena a Elías que se dirija a *Sarepta*, a la frontera de Sidón, al país donde prevalece precisamente el culto a Baal y a los demás dioses cananeos (los Baales), para – como paulatinamente lo va desvelando el relato – vencerle y prevalecer sobre él en su mismo territorio. Justo allí donde Baal ejercía su dominio, Elías eleva su oración a otro Dios, a YHWH, y mostrará que el dominio sobre la vida no está en las manos del dios local *E m m*, patrón de Sidón, sino de YHWH, Dios de Israel.

Elías, el profeta orante, era un extranjero en Sarepta y su mismo nombre allí pronunciado – “YHWH es (mi) Dios” (= *'ēlîhâ*, “*ø*” ^) –, era una provocación, un desafío frontal contra Baal. La región transjordana de Galaad, de donde procedía el profeta (1Re 17,1), era una roca fuerte del yavismo frente a todas las influencias extranjeras y a sus cultos, en concreto frente a Moab y Amón. Ese ambiente hostil contra los dioses extranjeros en el que el profeta había

Cf. 1Re 19,12), ver: M. MASSON, *Elia*, 13-24, y la bibliografía allí indicada.

²³ La región de Galaad adquirió cierta importancia durante los reinos de David y Jehú, sobre todo considerando su gran valor estratégico. Ajab murió, precisamente, en la batalla de Galaad (1Re 22,29-38). Históricamente, es probable que Elías fuese una

crecido²³, explica, de alguna manera, su celo ardiente por YHWH y su misión de mostrar, a los ojos de todos, que el poder de YHWH no tenía comparación con ninguno de los Baales cananeos.

Mas el verdadero Dios tenía que manifestarse en el campo de batalla de la oración, ya que es ahí donde el dios del orante conduce siempre a la victoria (Cf. Ex 16,11-13). Pues bien, tres eran los dominios de Baal, y en los tres demostró YHWH su autoridad y absoluta hegemonía: en la vida, en el fuego y en la lluvia.

La *vida* (*nefe* , ~ ~) y los hijos estaban directamente relacionados con el poder creador del dios Ilu o Baal²⁴, al igual que el poder de curar y la capacidad de hacer retornar a las personas de la muerte a la vida, ya que tanto Ilu como Baal imperaban sobre el dios de la muerte Mot. La *oración de Elías* pretende destruir, precisamente, todos los argumentos en los que la mitología cananea sostenía el señorío de tales dioses sobre la vida y sobre la muerte²⁵.

Así se evidencia ya en la familia de *Sarepta*. El Baal local se mostró impotente para intervenir en la crisis, y su puesto fue tomado por YHWH, el Dios de Elías, que fue capaz de devolver la vida (~ ~) a través del mismo instrumento empleado, seguramente, por Baal, esto es: el aire insuflado de la boca de Elías en la boca del niño, tendiéndose tres veces sobre su cuerpo inerte²⁶. En realidad, los tres eventos narrados en 1Re 17 exaltan el poder de YHWH sobre (la sed y) el hambre – precursor de la muerte – (vv.2-7.15) y sobre la misma muerte (v.22). De hecho, es la victoria de YHWH la que provoca, en cada uno de los sucesos, el grito que exalta la vida: (1) El profeta grita ante el rey Ajab, a modo de juramento, subrayando el verbo de la vida (*h̄ yâ*, ? ~): «¡Vive YHWH (*hay*-YHWH, ! =-Ø~), Dios de Israel, a quien siervo!» (v.1); (2) Y en los labios de la viuda, que había perdido la esperanza de vivir, retorna el mismo grito: «Vive YHWH (*hay*-YHWH, ! =-Ø~) tu Dios,...» (v.12); (3) Por último, el profeta presenta a la mujer el retorno a la vida de su hijo muerto: «Mira, tu

personalidad importante en el territorio de Galaad y que liderase grupos de gente pobre enfrentados contra la monarquía; parece menos probable aquella posición que ve a Elías como sacerdote de una altura.

²⁴ Lo que en un principio se aplicaba al dios Ilu fue transferido posteriormente, en la tradición religiosa cananea, a su hijo Baal.

²⁵ Cf. Keret 57-58; A.J. HAUSER – R. GREGORY, *From Carmel to Horeb* Elijah in Crisis (BALS 19/JSOTSS 85; Sheffield 1990) 11-12.

²⁶ A la oración vocal (1Re 17,20), le acompaña el gesto de *tenderse* (1Re 17,21a) que – a la luz del gesto paralelo de Eliseo en casa de la viuda de Šunem (2Re 4,32-35) – parece expresar un ritual consistente en transmitir la vida a un muerto a través del

hijo vive (*hay, Ø*)» (v.23). Todos los episodios, y en particular aquel de la oración (1Re 17,17-24), celebran, por tanto, el triunfo de YHWH sobre la muerte, el triunfo del *vivir* sobre el *morir*.

El *fuego* (*' , ' .*), como atributo de Baal²⁷, es asumido por YHWH durante la primera oración en el *monte Carmelo* (1Re 18,20-40). Allí el fuego bajado del cielo como respuesta a la petición de Elías, despojó definitivamente a Baal de su pretendido dominio sobre este elemento atmosférico: «Cayó el *fuego de YHWH* (*' -YHWH, ! = .*) que devoró el holocausto y la leña, y lamió el agua de las zanzas» (1Re 18,38).

Baal, el supuesto señor de la *lluvia* (*ge em, ~ ~*), es derrotado con la sequía y con la repetida oración gestual del profeta en la cima²⁸ del *monte Carmelo* (1Re 18,41-46). La tradición religiosa cananea sostenía que Baal era capaz de abrir las compuertas del cielo después de siete años de absoluta sequía: “Durante siete años faltó Baal, durante ocho el que cabalga sobre las nubes; no había ni rocío, ni llovizna”²⁹. Pero he aquí que ahora, ante la sequía anunciada por Elías (1Re 17,1), ha sido incapaz de hacer algo para apagar la sed de la tierra y del pueblo. De ese modo, “destronado” de su puesto, Baal ya no puede permanecer delante de sus fieles, porque sólo YHWH, haciendo surgir del mar una pequeña nube, ha traído la lluvia torrencial y se ha manifestado como su único e indiscutible Señor.

Los fenómenos atmosféricos que estaban bajo el dominio de Baal, han sido vencidos y dominados por YHWH-Dios simplemente con el silencio, sin necesidad de emitir o mediar palabra alguna. Cualquier duda a este respecto ha quedado abolida: todos los elementos de la naturaleza están sometidos y obedecen únicamente a YHWH, porque sólo Él es Dios, el Dios que ha escuchado la oración de Elías, su profeta.

cuerpo del orante, haciendo coincidir los órganos y los miembros esenciales.

²⁷ Cf. KTU 1.4 v 6-7.

²⁸ En la mitología cananea, las alturas eran consideradas el lugar preferente de la presencia de Baal en medio de los hombres: «Subió Baal a la montaña, el hijo de Dagan al lugar (de su dominio)» (KTU 1.10 iii 10). Por eso Elías, al elegir las alturas como lugar de oración – en particular la cima de los montes Carmelo y Horeb – (Cf. *Supra*, 54-55), demostró que YHWH había derribado a Baal de su pretendido trono.

²⁹ Cf. KTU 1.19 i 42-43. Baal era considerado “el dios de la tormenta”, en la que manifestaba su poder convulsionando la naturaleza como un potente guerrero en marcha; en la Biblia, estas características serán aplicadas a YHWH: Señor de la tormenta (1Sam 12,18; Sl 29) y guerrero divino (Sl 50,1-3; 97,1-6; Cf. Ex 15,3) (Cf. F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* Essays in the History of the Religion of Israel [Cam-

11. EL SER DE ELÍAS SE MANIFIESTA EN LA ORACIÓN

La *naturaleza profética* de Elías³⁰ se desvela paulatinamente en sus oraciones. En todas ellas, el orante se muestra como enviado de YHWH, en cuyo nombre profetiza.

Su *nombre*: “YHWH es mi Dios” o bien “YHWH es Dios”³¹, condensa los rasgos de su personalidad, y es empleado en cada una de las oraciones como una *auténtica profesión de fe* de que verdaderamente YHWH es Dios³². *Elías* está vivo en su mismo nombre, que enarbola como una confesión permanente y una enseña perenne contra todo Baal. Así se constata al comenzar su oración en *Sarepta*: el profeta retoma por dos veces su nombre – «YHWH, Dios mío» (1Re 17,20.21) –, convirtiéndolo en oración y elevándolo como estandarte en el mismo territorio dominado por Baal. Y en el *monte Carmelo* son dos nombres los que se enfrentan entre sí: Baal y YHWH. Pero Baal, aunque proferido por sus cuatrocientos cincuenta representantes a voz en grito, aparece como el dios ausente, mientras que YHWH, aun antes de que el fuego descienda del cielo, está ya presente y activo en el nombre de Elías. Por eso era suficiente escuchar el simple *yo* con que se presenta el profeta al pueblo: «... “He quedado *yo* solo como profeta de YHWH...» (1Re 18,22). Finalmente, en el *monte Horeb*, YHWH mismo amonestará por dos veces al profeta repitiendo su nombre (1Re 19,9.13), y le ordenará que retorne al “campo de batalla” porque es allí – y no en el monte Horeb – donde debe permanecer y resonar su nombre “Elías”, como símbolo manifiesto de la presencia permanente de YHWH, el único Dios.

Algunos títulos utilizados en las oraciones y aplicados a Elías, también aluden a su misión y naturaleza profética. El título *hombre bridge*, MA 1973] 151-163; M.S. SMITH, *The Early History*, 80-91).

³⁰ Su misma irrupción en el relato – sin referencia alguna a su previa actividad, historia, vocación o nacimiento – constata que Elías no fue llamado para convertirse en profeta, sino que ya desde el principio – aun antes de nacer – era profeta (Cf. Jr 1,5).

³¹ La forma breve se emplea en 1Re 1,3.4.8 y Ml 3,23.

³² La viuda de Sarepta lo pronuncia como una profesión (1Re 17,24); en el monte Carmelo, el pueblo responde con la doble confesión: «YHWH es Dios, YHWH es Dios» (1Re 18,39); el rey Ajab confiesa a Jezabel de qué modo el *nombre* de Elías ha realizado el asesinato de los profetas de Baal: «Ajab refirió a Jezabel cuanto había hecho *Elías* y cómo había pasado a cuchillo a todos los profetas» (1Re 19,1); en el monte Horeb, YHWH pronuncia primero el nombre del profeta y seguidamente su propio Nombre, renovando así a Elías la misión de ser un recuerdo permanente de YHWH-Dios: «... Le fue dirigida la palabra de YHWH, que le dijo: “¿Qué haces aquí *Elías*?” ... “Sal y ponte en el monte *ante YHWH*”» (1Re 19,9.11; Cf. 1Re 17,1, donde se emplea el mismo tér-

de Dios (יְהוָה *’ēlohîm*, אֱלֹהִים); 1Re 17,24) – asignado a Moisés, Samuel y David, entre otros – se refiere a una persona carismática y cercana a Dios. Así le llaman a Elías tanto la viuda de Sarepta (1Re 17,18.24) como los comandantes del rey Ocozías (2Re 1,9.11.13). Además, la asonancia existente entre los términos *hombre* (אִישׁ) y *fuego* (אֵשׁ), permite entender dicho título como *fuego de Dios*, expresión que se amolda perfectamente al carácter ardiente y apasionado de Elías. La vinculación entre Elías y el fuego está presente en la primera oración en el monte Carmelo (1Re 18,24.38), donde se pone de manifiesto – por el fuego caído del cielo – que YHWH es el verdadero Dios y Elías el auténtico profeta. Pero además de esta vinculación externa con el fuego, los textos desvelan que el mismo Elías llevaba fuego – el fuego de YHWH – en sí mismo³³, tal y como lo experimentarán los hombres enviados por el rey Ocozías (Cf. 2Re 1,9-12).

El título de *profeta* se lo atribuye a sí mismo Elías en el monte Carmelo. Allí, enfrentado con los profetas de Baal, desvela su propia conciencia de ser profeta: «He quedado yo solo como *profeta* de YHWH,...» (1Re 18,22). Esta realidad será corroborada seguidamente tanto por YHWH-Dios, que escucha y responde a la petición del orante (1Re 18,38; Cf. 1Re 18,45, en cuanto a la petición de lluvia), como por el resultado final del enfrentamiento, al permanecer solo Elías como verdadero profeta, mientras que todos los demás – los falsos profetas – serán eliminados (1Re 18,40).

Otro título que está estrechamente unido a la función profética de Elías es aquel con el que se presenta al entrar en escena: *el que permanece en pie ante Dios* (1Re 17,1). Posteriormente, cuando se desea la muerte debajo de la retama en el desierto de Beršeba (1Re 19,4-5; Cf. *Supra*, 57), lo querrá abandonar, pero en la oración del monte Horeb, Dios le exhortará a retornar al puesto que le corresponde: «Sal y *permanece en pie* en el monte *ante YHWH*» (1Re 19,11).

Por último, las oraciones de Elías también dejan vislumbrar una dimensión “paterna” en su persona. Es cierto que el término “padre” (אָב, *’āb*) no aparece en el relato de la oración de Sarepta, ni tampoco el niño pronuncia palabra alguna al respecto, pero, de algún modo, éste ha renacido del profeta en cuanto su *espíritu* (*nefe*, נֶפֶשׁ, *nefesh*, [frente, ante; delante de]).

³³ También Sir 48,1 y Ap 11,4.5 relacionan, explícita o implícitamente, a la per-

– su misma vida – retorna a su cuerpo a través de la boca del profeta orante (1Re 17,21-22)³⁴. Por tanto, aunque hijo de la viuda, el niño también se convirtió, por medio de la oración, en “hijo” de Elías.

Esta paternidad del profeta orante está latente, de alguna manera, a lo largo de su mediación encaminada a convertir los corazones de las personas y a guiarlas – como discípulos – a dar culto al verdadero y único Dios³⁵. Dicha relación maestro-discípulo parece ser, en su realidad profunda, una relación paterno-filial, como queda sintetizada e iluminada en Eliseo – símbolo y figura ideal de todo discípulo de Elías (Cf. 1Re 19,16.19-18; 2Re 2,9) –. Es Eliseo, de hecho, quien da a Elías el título *padre* (*ʾab*, אב), justo en el momento en el que éste, dejando la tierra, está siendo arrebatado al cielo: «Mientras le estaba mirando, Eliseo clamaba: “¡Padre mío, padre mío!”» (2Re 2,12). De este modo, la relación *maestro-discípulo* queda esclarecida – al final de un ciclo (aquel de Elías) y el inicio de otro (aquel de Eliseo) – como una íntima relación paterno-filial³⁶, de la que – una vez el profeta Elías ya no es visible – es inseparable y más necesaria que nunca la oración que la sustenta.

SALVADOR VILLOTA HERRERO, O. Carm.

El Bachiller, 3
46010 – Valencia

sona de Elías con el fuego.

³⁴ Cf. *Supra*, 60 nota 26. El contacto con el cadáver – algo que la ley prohíbe para las personas consagradas (Cf. Lv 21,1-4; Nm 6,6-8), prescribiéndoles ritos de purificación – parece contradecir la misma oración de Elías. El profeta se hace a sí mismo anátoma, semejante a un sacrificio de purificación (Cf. Lv 17,11) a favor de la vida del niño (Cf. N. KIUCHI, «Elijah’s Self-offering: 1Kings 17,21», *Bib* 75 [1994] 78-79, aquí 74-79; M. ÁLVAREZ BARREDO, *Las narraciones*, 18).

³⁵ A este respecto, ver los apartados relativos a la conversión provocada por la oración de Elías y a su papel como “maestro” de oración: *Supra*, 50-52.

³⁶ Dado que el único que es capaz de resucitar al niño y de convertir los corazones de la gente es Dios, y que la petición de Eliseo (2Re 2,9) no solo pretende expresar su particular unión con Elías – como primogénito (Cf. Dt 21,7) –, sino también su deseo de participar en la misma relación de intimidad que el profeta tiene con YHWH, la relación paterno-filial existente entre el maestro y los discípulos parece reclamar ser extendida, a través del profeta Elías, a una relación paterno-filial con el mismo

CUSTODI DELLA SORGENTE
Un approccio simbolico carmelitano

Il bene prezioso e indispensabile dell'acqua si affaccia ormai all'orizzonte come una "delle future emergenze dell'umanità".

L'Organizzazione delle Nazioni Unite proclamò il 2003 come "Anno dell'Acqua" e propose il 22 marzo come "Giornata internazionale dell'acqua".¹ Ci si rende sempre più consapevoli che essa non è una risorsa "inesauribile" e si teme che una certa tendenza "privatistica" ne faccia un bene soggetto semplicemente alle leggi di mercato.

Scorreranno fiumi di pace tra paesi e nazioni, o anche le acque si muteranno in oggetto di contesa, d'inimicizia e persino di guerra? La radice ultima di questo problema risiede ancora nel cuore dell'uomo: dalla relazione che esso stabilisce con il creato, con le cose materiali.

A conclusione di un bellissimo commento al *Cantico delle Creature* di S. Francesco d'Assisi, Eloi Leclerc, con una sensibilità tipicamente femminile, osserva che oggi il rapporto dell'uomo non si definisce in termini di "simpatia e comunione", ma di "potere e di conquista". "Tutta la nostra civiltà tecnica e industriale riposa sul potere dell'uomo sulla natura. Essa è espressione di una ragione dominatrice del mondo..., essa non lascia affatto posto al canto e alla celebrazione delle cose. Oggetto del suo canto e della sua celebrazione è il potere dell'uomo e della sua ragione". Questo atteggiamento di fondo si ripercuote sulla natura delle sue relazioni umane e persino sulla sua capacità di sondare le profondità del proprio essere. "Dove trionfa lo sfruttamento tecnico e industriale della natura, la stessa realtà umana non è più compresa che in una prospettiva funzionale, in una prospettiva di rendimento".² Non è difficile prevedere che se non si lavorerà per una inversione di tendenza, le leggi di mercato invaderanno selvaggiamente anche questo bene prezioso e indispensabile per la vita di ogni uomo e del mondo stesso, avanzerà il fronte della sete e aumenterà la scarsità delle risorse idriche.

¹ G. SALVINI, *L'acqua bene sempre più raro e conteso*, in "La Civiltà Cattolica", II (2003), pp. 337-347.

² E. LECLERC, *Le Cantique des Creatures*, Desclée, Parigi 1988, pp. 233-234.

CONTRO CORRENTE

Alcuni studiosi,³ per fortuna, cominciano ad avvertire, contro corrente, un atteggiamento differente, proprio nelle società di più avanzata secolarizzazione; acque sotterranee sorgive, vagamente spirituali, sembrano reclamare un approccio al mondo che restituisca il sentimento del sacro e del senso nei confronti del cosmo. Ci si attende il ritorno ad un'attenzione alla dimensione spirituale dell'uomo e alla sua integrazione con l'insieme della vita, la ricerca di significato, la consapevolezza di un legame profondo fra gli esseri umani e il resto della creazione, il rifiuto di una visione razionalistica e materialistica dell'umanità. Sono questi gli aspetti, per esempio, che affasciano molti giovani nel movimento di nuova religiosità espressa dal *New Age* (Nuova Era), così chiamata perché sostiene che stiamo passando dal segno zodiacale dei Pesci a quello dell'Acquario, era di abbondanza, di pace, di prevalenza dell'intuitivo, affettivo (e perciò del simbolico) sul materialismo e sulla Dea Ragione. Il Simbolo del segno zodiacale dell'Acquario è un uomo con una brocca da cui si riversa sul mondo acqua viva, rinnovatrice della realtà, un "Portatore d'acqua".⁴ Il Cristiano non esita a riconoscere il vero "Portatore" d'acqua viva non in un evanescente segno celeste, ma in Gesù Cristo, Figlio di Dio, "Icona del Dio Invisibile", "per mezzo del Quale sono state create tutte le cose" (cf. *Col* 1,15–20). Gesù al pozzo della Samaritana offre l'acqua viva e non ha bisogno neppure della brocca per attingerla e distribuirla, perché essa sarà "una sorgente... che zampilla per la vita eterna" (cf. *Gv* 4, 14). È la vita stessa dello Spirito che zampilla, è il bisogno ardente di senso, di verità, di risposte alla sete di vivere... L'acqua di cui paventiamo la carestia o il passaggio a mani che solo la daranno in cambio di denaro, con conseguente rifiuto di questo mezzo indispensabile alla vita a chi non ha mezzi per acquistarla, ha una prossimità simbolica con quest'acqua viva; le due "acque" sono legate (simboleggiate) più che non sembri a prima vista, tra loro. "Chi ha sete venga a me e beva...; venite all'acqua, chi non ha denaro venga egualmente" (*Gv* 7,37; *Is* 55,1; cf. *Is* 12,3).

³ D. TACEY, *Rising Waters of the Spirit. The View from Secular Society*, in "Studies in Spirituality", Peters, 13 (2003).

⁴ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Gesù Cristo portatore dell'acqua viva. Una riflessione cristiana sul "New Age"*, LEV, Città del Vaticano 2003.

MODIFICARE LO SGUARDO

L'approccio simbolico al mondo delle creature, e all'acqua in particolare, può aprire la nostra immaginazione a un modo diverso di trattare il creato, e l'acqua in particolare? Non potrebbe essere questa "conversione" una via indiretta, ma efficace, a contribuire alla salvaguardia delle risorse idriche? Le soluzioni giuridiche e tecniche sarebbero ispirate a criteri di solidarietà e di rispetto per questo bene prezioso, se si promuovesse un forte movimento di liberazione da certi presupposti culturali, ispirati al consumismo, da cui siamo forse inconsciamente contaminati e condizionati.

In questo senso riteniamo che anche un tema come il nostro, l'approccio simbolico carmelitano all'acqua, come già quello francescano, sia un piccolo contributo a educarci al rispetto e alla gratitudine per un dono tanto prezioso.

UN CANTO COSMICO DI ALTRI TEMPI

Introduciamo il nostro discorso con un'ampia citazione dalla famosa opera di un carmelitano del secolo XIII, Nicolò Gallico, *Ignea Sagitta* (1270). L'acqua non vi è espressamente evocata, ma vi è cantata nei suoi effetti: il verde che circonda l'eremo, o il fango prodotto su strade non curate.

È uno sguardo contemplativo, che si scioglie in canto e meraviglia gustando la musica e la compagnia di tutto il creato, che si associa alla preghiera di una comunità di fratelli.

... Ascoltando gustate, ciò che rallegra, oltre l'immaginabile, noi solitari, sia fisicamente che interiormente...

Nella solitudine tutte le cose create ci sono favorevoli. Il firmamento meravigliosamente decorato dall'armonico ordine dei pianeti e delle stelle, con la sua bellezza ci attrae e invita ad ammirare le realtà superiori. Gli uccelli, rivestendosi in certo modo della natura angelica, modulano dolcemente la soave melodia del canto a nostro diletto. Anche i monti, secondo la profezia d'Isaia, stillano per noi una meravigliosa dolcezza; così pure i colli, nostri compagni, fanno scorrere latte e miele; cose tutte che gli stolti amanti di questo mondo non gusteranno. A noi, mentre cantiamo i salmi a lode del Creatore, la cerchia dei monti, nostri fratelli di comunità, rinvia la stessa nostra voce, toccando le corde vocali con eleganza, e cadenzando ritmicamente nell'aria i versetti, lodano, all'unisono con noi il Signore. Le radici germogliano, le erbe verdeggiano, le fronde e gli alberi si rallegrano a modo loro, applaudendoci; ma anche i fiori meravigliosi, che effondono un profumo stupendo, si

preoccupano di sorridere, per consolarci, a noi solitarii. Luci mute ci parlano con alcuni avvisi salutari. Cespugli ombrosi ci donano refrigerio benefico, e tutte le creature che vediamo e sentiamo nella solitudine ci ricreano e confortano come compagne; anzi, mentre silenziosamente annunciano meraviglie, eccitano il nostro uomo interiore a lodare il Creatore stupendo.⁵

È lo sguardo incantato e non possessivo del creato: lo statuto del dono, della gratuità e della gratitudine riconcilia gli animi tra loro e con il creato.

A questa visione di armonia con il creato il nostro autore fa seguire una descrizione dell'inquinamento (*ante litteram*) della vita cittadina: inquinamento acustico che non sa proporre che latrati di cani e grugniti di porci, urla sguaiate di gente che litiga, strade fangose...

PRESSO LA FONTE

La *Regola* dei Carmelitani, scritta da Alberto di Gerusalemme (1206-1214), descrive subito all'inizio un gruppo di uomini che dimorano in montagna, il Carmelo, "presso la sorgente". Il nome della montagna evoca il giardino; e la sorgente è detta dalla gente "Fonte di Elia". Montagna, giardino, fonte, il Profeta delle acque e del fuoco. In questi simboli c'è tutto l'ambiente ecologico di una vita sana.

Chi è vicino alla sorgente è l'ultimo a doversi preoccupare di fare l'espereinza della sete e della siccità. La fonte perenne zampilla e disseta, e nessun assetato può disseccarla. La prossimità e la disponibilità piena della fonte fa appello al senso di generosità e di condivisione. Colui che ha sete è lieto di bere, ma non si rattrista perché non riesce a prosciugare la fonte. È meglio che la fonte soddisfi la tua sete, piuttosto che la sete esaurisca la fonte. Se la tua sete viene spenta senza che la fonte s'inaridisca, potrai bervi di nuovo ogni volta che ne avrai bisogno. Se invece, saziandoti, seccassi la sorgente, la tua vittoria sarebbe la tua sciagura. Ringrazia per quanto hai ricevuto e non mormorare per ciò che resta inutilizzato. Quello che hai preso o portato via è cosa tua, ma quello che resta è ancora tua eredità. Ciò che non hai potuto ricevere subito a causa della tua limitatezza, ricevilo in altri momenti con la tua perseveranza. Non avere l'impudenza di voler prendere in un sol colpo ciò che non può essere prelevato se non

⁵ NICOLAUS GALLICUS, *Ignea Sagitta*, c. XI, pp. 298-299 [edizione a cura di A. STARING, O.CARM. in "Carmelus", 9 (1962), pp. 237-307]; la traduzione qui proposta è mia.

a più riprese, e non allontanarti da ciò che potresti ricevere solo un po' alla volta. Lascia che la sorgente disseti altri passanti e non voler impedire ad altri quello che è vitale per te. Alla sorgente potrai incontrarli. Si tratta di una visione poetica che fa vedere nell'acqua di sorgente il simbolo della Parola. Anche S. Efrem ci dice, come leggiamo nel Breviario: "Rallegrati perché sei stato saziato, ma non rattristarti per il fatto che la ricchezza della parola ti superi". Il simbolo è in questo parallelismo della disponibilità, della misura, dell'invito alla sobrietà contro l'ingordigia, alla solidarietà contro il possesso geloso, all'attenzione anche alla sete degli altri.

Teresa d'Avila, che si dice attenta osservatrice di questo prezioso elemento, ne fa il simbolo di ciò che non ti è costato fatica, perché dono naturale, dono di Dio: "Supponiamo, per meglio intenderci, di vedere due fontane i cui bacini si van riempiendo di acqua... Dunque, questi due bacini si riempiono d'acqua, ma in modo diverso. In uno l'acqua viene da lontano, per via di acquedotti e di artificio, mentre l'altro, essendo costruito nella stessa sorgente, si riempie senza rumore" (*Castello interiore*, Quarte mansioni, cap. II, 2-3). Il dono gratuito è rappresentato dalla sorgente perenne; la fatica umana, che ne cambia a volte il corso per l'utilità propria o per quella di molti, richiede ingegnosità, ed è rappresentata dall'acqua portata da un acquedotto.

Una sorgente ti dà acqua e si scava un cammino per arrivare a dissetare altri uomini e donne: perché deviarne il corso, impedirne la generosità naturale, comprimerla e sottometerla a un istinto di dominio e di profitto?

UNA LETTURA CARMELITANA DELLA FONTE

Il Carmelitano medievale conserva ancora la capacità di esprimersi in linguaggio simbolico, perché non sa immaginare nessuna creatura, nessuna realtà che non prolunghi il suo senso oltre se stessa. Egli vive "in un mondo popolato di significati, rimandi, sovrasensi, manifestazioni di Dio nelle cose, in una natura che parlava continuamente un linguaggio araldico, in cui un leone non era solo un leone, una noce non era solo una noce, un ippogrifo era reale come un leone, perché come quello era segno, esistenzialmente trascurabile, di una verità superiore".⁶

⁶ U. Eco, *Arte e Bellezza nell'Estetica Medievale*, Bompiani, Milano 1987, p. 69.

Per l'uomo del Medioevo, "qualunque cosa sarebbe assurda se il suo significato si limitasse alla sua funzione immediata e alla sua forma fenomenica...; tutte le cose si estendono per gran tratto nell'aldilà.... L'universo, per il medievale, è un sistema di simboli, più che una serie di effetti... [Egli] non si rende ragione delle cose con il solo spiegarle attraverso le sue cause interne, ma, anche – forse soprattutto – con lo scoprire questa misteriosa densità simbolica oltre la scorza di ciò che appare materialmente".⁷

Egli, come altri uomini immersi in una cultura mitica, si esprime in un linguaggio simbolico, perché scorge il legame e il parallelismo tra gli elementi cosmici e l'uomo; anzi, vede il legame tra cielo e terra, tra le altezze e gli abissi profondi della terra.

Così, l'eremita al Carmelo non si limita a constatare che la dimora è comoda, ben fornita, perché ha la provvista d'acqua da una sorgente perenne e abbondante. "Sulla vetta del Carmelo si offre alla vista la Sorgente", "sorgente viva, chiamata Fonte di Elia". Essa è a modo di pozzo, ricoperto.⁸

Questa fonte si trova in relazione simbolica con l'acqua che da essa scaturisce, ma anche con la profondità del mistero e l'accesso a sorgenti nascoste di conoscenza e sapienza.

La fonte, o il pozzo, riveste un carattere sacro in ogni tradizione, realizza una sintesi dei tre ordini cosmici costituiti da cielo, terra, inferi; la fonte è essa stessa una sintesi cosmica: l'acqua che viene dal cielo, le acque sotterranee e misteriose, l'acqua che scorre per la vita dell'uomo. L'acqua, specialmente quella sorgiva, è considerata una via di comunicazione tra i suddetti elementi.

Il simbolismo della fontana è espresso in particolare dalla sorgente che sgorga nel mezzo del giardino, ai piedi dell'Albero della vita, al centro del Paradiso terrestre. Secondo le diverse culture, essa è la fontana della vita o dell'immortalità, o della giovinezza, o ancora la fontana dell'insegnamento.

I pozzi dei patriarchi hanno acque salutari donate da Dio: i filistei che riempivano di terriccio i pozzi di Abramo staccavano simbolicamente gli Israeliti dalla divina sorgente della loro prosperità (*Gn* 26,15). Infatti, Dio stesso è la sorgente di acqua viva (*Ger* 17,13). Abbandonarlo è come preferire "cisterne screpolate che non possono contenere acqua" a una fonte perenne di acqua zampillante, viva (*Ger* 2,13).

⁷ M.-DOMINIQUE CHENU, *La teologia nel XII secolo*, Jaca Book, Milano 1986, p. 181.

⁸ GRAZIANO DI S. TERESA, O.C.D., *Vita fratrum del Sancto Monte Carmelo del P. Nicola Calciuri* († 1466), in "Ephemerides Carmeliticæ", 6 (1955), p. 386.

Il pozzo, in ebraico, evoca inoltre la donna, la sposa, il grembo materno. Come l'acqua stessa simboleggia la maternità: ogni fontana e ogni sorgente sono promessa di fecondità, simbolo del grembo generatore (cf. *Lv* 20,18).

In tutte le culture l'acqua è associata al femminile: "Nostra sorella acqua", una presenza femminile, servizievole, utile, e allo stesso tempo riservata, silenziosa e casta per Francesco di Assisi. Le note della delicatezza, gentilezza, compassione, freschezza e soavità. Grembo materno, ma anche "sorella", creatura che si pone alla pari.

Esistono acque minacciose, turbolente, dannose e sporche: un'anima pacificata sogna più frequentemente l'acqua sorgiva della fonte: chiara, limpida è quella che simboleggia una relazione amichevole, fraterna, casta e luminosa. L'acqua, infatti, è anche spesso espressione e simbolo dell'anima umana. L'acqua esprime la vita spirituale della persona.

Nella contemplazione simbolica carmelitana della "fonte" si hanno solo considerazioni positive e pacifiche dell'acqua. Infatti, la "fonte" viene associata all'espressione più nobile e alta della femminilità casta e materna.

LA "FONTE" È MARIA

La Donna che la "fonte" suggerisce ai carmelitani è Maria, la Madre di Gesù. Il "pozzo", la "fonte" è Maria: Gesù, stanco del viaggio, siede presso il pozzo (cf. *Gv* 4,6). Questa "fonte" del Carmelo è Maria, dal cui grembo scorrono acque vive; infatti, Gesù sedeva presso questa Fonte, da cui si riversa, sovrabbondante, la misericordia.

Da questa stessa "fonte", Maria, scaturisce l'invito ai disperati: "Se qualcuno ha sete, venga a me e beva" (*Gv* 7,37).

La "fonte" è associata al sole e alla luce: è ancora simbolo della Donna, vestita di sole: Una piccola "fonte" che crebbe sino a diventare fiume e a trasformarsi in luce e sole, e poi a riversare abbondanti acque rigeneratrici: le acque della grazia, della verità, della speranza. Da questa sorgente scaturiscono i fiumi del paradiso, che irrigano il mondo trasformandolo in giardino.

Quindi, questa "fonte" del Carmelo è Maria: grembo da cui nasce Gesù, acqua viva della tenerezza e misericordia. Maria, fonte del Salvatore, "di speranza fontana vivace", come fa dire Dante a san Bernardo (*Paradiso*, XXXIII, 12), fonte che dona gioia e allegria alla "Città di Dio", alla città che Dio desidera costruire per l'uomo, con l'uomo. "Un fiume e i suoi ruscelli rallegrano la città di Dio" (*Sal* 45, 5).

Non rimane che attingere con gioia alle sorgenti del Salvatore: la fonte del Salvatore, il grembo che gli ha dato vita è Maria; ma essa è “fonte” del Salvatore, perché in Lei zampilla abbondante il dono dello Spirito e sovrabbonda la tenerezza.

Per Lei, prima credente, è soprattutto vera la promessa di Gesù: fiumi di acque vive sgorgano dal suo grembo, ricolmo della forza dello Spirito Santo.

Maria, infatti, è “la piccola sorgente che divenne un fiume, la luce che spuntò, il sole, e l’acqua copiosa” (*Est* 10, 3c). Acqua mista a sole e luce: Maria fa da specchio al Sole che “sorge dall’alto”; Gesù si rispecchia in essa. Essa è acqua cristallina e limpida, è lo specchio di Dio e del suo Figlio Gesù Cristo. L’acqua sulla quale si posa il sole è “puro riflesso” del fuoco divino. Sappiamo che a questo punto non è l’elemento acqua ad essere in primo piano: l’attenzione si sposta su ogni sorgente di vita, su ogni grembo che dona alla vita uno slancio inesauribile.

Maria è la “fonte [che] zampillerà dalla casa del Signore” (*Gl* 4,18; cf. *Ez* 47,1). L’acqua viva scaturisce da profondità inviolate, da una sorgente nascosta, sacra...; il pozzo è profondo (cf. *Gv* 4,11). L’acqua viva ha sempre una sorgente più profonda di un pozzo, il più profondo. È una sorgente senza contatto con il mondo esterno, è una sorgente intatta, vergine, sacra.

C’è dunque una maniera di guardare le cose, di sognarle, che fa assaporare il linguaggio dell’interiorità più profonda.⁹ Il “femminile” che l’acqua simboleggia, l’anima (in reciprocità all’*animus*), secondo Jung, qui si collega alla luminosità massima, la donna nuova realizzata in Maria.

Il pozzo è simbolo di sapienza, di conoscenze profonde e misteriose: per il carmelitano del secolo XIV è ancora la Donna, Maria “Vergine Saggia” essa stessa e “Trono della divina Sapienza” (*sedes sapientiae*). Essa si fa portavoce del Figlio, che a tutti gli assetati grida: “se qualcuno ha sete, venga a me e beva” (*Gv*7,37), perché in lei si trova ogni guida di cammino e di verità.

Maria può dire di se stessa ciò che si legge nel *Siracide*: «Io sono come un canale derivante da un fiume e come un corso d’acqua sono uscita verso un giardino. Ho detto: “Innaffierò il mio giardino e irrigherò la mia aiuola”» (*Sir* 24,28-29). Essa è la “fonte” da cui “zampilla” la misericordia.

⁹ Cf. LECLERC, *op. cit.*

La “fonte” del Carmelo è quindi Maria. Essa sgorga sul monte Carmelo, ma le sue acque si riversano verso le parti inferiori, fecondando di fiori e di frutti la terra: tocca ai frati che bevono di questa sorgente portare a valle le acque della tenerezza di Dio, della compassione di Maria, del perdono e della riconciliazione.

FIUMI DI ACQUA VIVA

La lettura simbolica della “fonte” per il carmelitano non può che legarsi al “pozzo” di Sicar, dove Gesù s’intrattiene con la “straniera” che viene ad attingere acqua. Gesù promette non un’acqua che ti tocca superficialmente, ti disseta momentaneamente, ma non estingue la tua sete più profonda: l’acqua viva che egli offre diventerà “sorgente di acqua che zampilla per la vita eterna” (cf. Gv 4, 14). È la vita stessa dello Spirito che zampilla; è lo stesso spirito umano, nel profondo del “sé”, che esprime il bisogno ardente di senso, di verità, di risposte alla sete di vivere... Si può essere padroni esosi di un bene naturale di cui tutti hanno diritto ad usufruire, qual è l’acqua, e allo stesso tempo si può morire di... sete: sete di senso, di amore, di futuro...

Questo sguardo simbolico alla “fonte” del Carmelo, in una cascata di immagini e reminiscenze bibliche, è di John Baconthorpe (secolo XIV).¹⁰

FRONTE DI ELIA

La “fonte” è anzitutto un importante segno d’“identificazione”: il Carmelo nel quale i carmelitani hanno posto la loro dimora è il Carmelo di Elia, non quello di Nabal, lo stolto.

La “fonte” a cui si dissetano gli eremiti del Carmelo è quella stessa cui attingeva il Profeta Elia.

La vita carmelitana attinge alla “fonte” di Elia, il Profeta. La sorgente è nascita, origine, germe misterioso della vita. Indica paternità/maternità, indica che essa scaturisce misteriosamente dalla stesse profondità: affinità di “sapienza” e dottrina. I carmelitani bevono dalla stessa fonte a cui ha attinto Elia, vivono della stessa sapienza profetica, della stessa Parola.

¹⁰ J. BACONTHORPE, *Tractatus super Regula Ordinis Carmelitanum*, in *Monumenta historica carmelitana* (MCH), a cura di B. ZIMMERMAN, O.C.D., Lérins 1905-1907; p. 193; cf. IDEM, *Laus Religionis Carmelitanae*, in MCH, pp. 218-228.

L'acqua è la parola di Dio, è lo Spirito, è lo stare profeticamente davanti a Dio; l'acqua, che viene dall'alto, è segno dell'Alleanza che Elia ripristina tra il popolo e Dio; segno che Dio continua a camminare con il popolo.

L'acqua della "Fonte di Elia" è il torrente a cui egli si disseta, anzi è dissetato da Dio stesso: ivi berrai del torrente (*1 Re* 17,2-4; *Sal* 36,7-10; 107,9;), potrai gustare "la potenza della presenza divina e... la dolcezza della gloria celeste".¹¹

La "fonte" è la Sapienza, la legge del Signore: la gioia nasce come dono, come benedizione dello Spirito, come frutto della vicinanza e comunione con Dio (cf. *Sal* 1;). La "fonte" è dunque anche la Parola di Dio, è la sua Sapienza. Insondabile e inesauribile.

Elia appare come "padrone degli opposti", la siccità e la pioggia, il fuoco e l'acqua. Annuncia una grande siccità e insieme fa sapere che ha il potere, da Dio, di farla cessare (*1 Re* 17,1). La profezia si avvererà (*1 Re* 18,2).¹²

Elia trova un torrente a cui dissetarsi (*1 Re* 17,2-3). Il re Acab invia Abdia "verso tutte le sorgenti e tutti i torrenti della regione" in cerca di acqua ed erbe: e Abdia incontra Elia (*1 Re* 18,7). Incontrare Elia è come trovare la "fonte".

Il potere di Elia sugli opposti (acqua e fuoco, siccità e pioggia) trova il suo scenario solenne nella sfida ai profeti di Baal: il fuoco che scende dall'alto divora il sacrificio e dissecca anche l'acqua posta attorno all'altare del sacrificio. Ma allo stesso tempo ottiene e annuncia la pioggia che vince la siccità, non appena intravede la "nuvoletta, come una mano d'uomo, [che] sale dal mare" (*1 Re* 18,41-44). "Subito il cielo si oscurò per le nubi e per il vento; la pioggia cadde a dritto" (*1 Re* 18,45). Uno studioso del simbolo religioso rileva qui tanti elementi comuni con altre culture nella valorizzazione simbolica degli elementi cosmici. Egli sottolinea una caratteristica che compare al centro dei simboli più fondamentali: la cosiddetta *coincidentia oppositorum*, la coincidenza degli opposti (acqua-fuoco, secco-umido, siccità-pioggia). Una delle caratteristiche del simbolo è appunto quella di congiungere gli opposti "eufemizzando" il negativo.

Elia è solo a far fronte contro un grande numero (i 400 profeti di Baal), e tuttavia è proprio lui, debole e solo contro tutti, a riaccendere la fiamma splendente e a richiamare il fuoco dell'Eterno. Proprio

¹¹ F. RIBOT, carmelitano (†1391), *Istituzione e Gesta dei Primi Monaci*, edizione italiana a cura di E. COCCIA, LEV, Città del Vaticano 2002, libro I, cap. II, p. 36.

¹² C. BAUDOIN, *Psicanalisi del simbolo religioso*, EP, Roma 1957, pp. 162-63.

dopo l'uccisione dei profeti di Baal, il simbolo dell'idolatria, compare la nuvoletta ad annunciare il ritorno delle piogge. Il trionfo del fuoco sull'acqua nel sacrificio coincide dunque col suo opposto: il ritorno delle piogge nel regno bruciato dalla siccità. Se Elia è il padrone del fuoco, egli è pure il padrone dell'acqua. Quando Abdia, in cerca di acqua, incontrò Elia, fu veramente come se avesse incontrato l'acqua.

IL GIARDINO

La presenza delle acque irrigue e della fonte evoca a sua volta il giardino. È un simbolo anch'esso archetipo, presente in tutte le culture, simbolismo fondamentale: il giardino non fiorisce se la sua terra non è fecondata dall'acqua; il cielo dona la sua acqua e la terra assetata la riceve come dono. Vi crescono fiori e alberi rigogliosi.

L'albero che punta verso il cielo suggerisce il movimento verso la Trascendenza, verso il cielo. Dice la fecondità e promette frutti. Allo stesso tempo esso è profondamente radicato, mescolando terra e seme. L'albero rigoglioso simboleggia a sua volta l'uomo che medita, ricorda, rimugina ogni giorno la Legge del Signore. Egli stende le sue radici verso le correnti d'acqua, non appassisce mai e anche nella vecchiaia darà i suoi frutti (cf. *Ger* 17,7-8).

“Beato l'uomo che... si compiace della legge del Signore, la sua legge medita giorno e notte. Sarà come albero piantato lungo corsi d'acqua, che darà frutto a suo tempo e le sue foglie non cadranno mai” (*Sal* 1, 1-3). È l'uomo che ha riposto la sua fiducia in Jaweh, e in Lui cerca la sua felicità: “non teme quando viene il caldo, le sue foglie rimangono sempre verdi” (*Ger* 17,8; cf. *Ez* 47,12). Egli partecipa della vita stessa di Dio, vera acqua viva, e attinge da Lui la sua immortalità e l'eterna giovinezza.

L'anima umana ridotta a deserto ha bisogno di acqua che non può darsi da sé: “Irriga o Padre buono i deserti dell'anima..., tu che donasti alla terra il refrigerio dei fiumi e dei mari” (Inno dei Vespri del Lunedì).

GIOVANNI DELLA CROCE: “O FONTE CRISTALLINA”

La sorgente è un simbolo valorizzato splendidamente da Giovanni della Croce sia nel *Cantico dell'anima che si rallegra di conoscere*

¹³ cf. GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere*, versione del Padre Ferdinando di S. Maria, O.C.D., Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1963, pp.1047-48.

Dio per fede,¹³ sia nel *Cantico Spirituale*, dove troviamo l'espressione "fonte cristallina".¹⁴ Nella prima egli canta la SS.ma Trinità che si avvicina a noi nell'Eucaristia. Così riassume un commentatore le verità di fede ivi professate e cantate: "Dio scaturigine zampillante della vita di cui viviamo; Dio sorgente nascosta, eppure a noi nota solo per la fede; Dio fonte senza origine e di tutto origine e principio vivo, nei secoli passati e nel momento presente; Dio, bellezza piena e fonte inesauribile che sazia la sete di tutti, nei cieli e sulla terra; Dio acqua sorgiva senza suolo che sgorga senza terreno, mare ed oceano trascendente che nessuno con le proprie forze può attraversare; Dio, chiarezza infinita, luce che nessuno può oscurare, principio ed origine di ogni luce; Dio possente ondata d'acqua di vita che riempie tutto: i cieli, gli inferi, le genti tutte".¹⁵ La sorgente è unica, ma tripartita in tre correnti, Dio-Trinità: la sorgente è il Padre, la corrente dell'acqua che scorre è il Verbo, ma eguale al Padre, e una corrente che da queste due procede è lo Spirito Santo. Ed ecco i versi più significativi del *Cantico dell'anima*:

Quella fonte eterna sta nascosta,
ma io so ben dove sta riposta,
anche se è notte.

.....

Cotesta fonte eterna sta nascosta
in questo vivo pan per darci vita,
anche se è notte.

Qui se ne sta chiamando ogni creatura,
che dall'acqua si sazi, anche se al buio
perché è notte.¹⁶

Nel *Cantico Spirituale*, invece, Giovanni della Croce canta "la fonte limpida, calma dalle acque cristalline che, tersa, riflette... sotto i bagliori della luce del sole, quelle sembianze del Cristo che l'anima innamorata porta nei suoi occhi diseguate, sembianze amabili che la fede e l'amore scoprono".¹⁷ È il simbolo del desiderio ardente e amoroso. Anche qui i bagliori della luce del sole, associati alla limpidezza dell'acqua. Narciso cercava nelle acque il suo viso: Giovanni vi cerca gli occhi dell'Amato.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 489-723; l'espressione "O fonte cristallina" si trova a p. 497.

¹⁵ J. CASTELLANO, *La fonte*, in *Simboli e Mistero*, Edizioni del Teresianum, Roma 1991, pp. 142-43.

¹⁶ GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere*, p. 1048.

¹⁷ J. CASTELLANO, *op. cit.*, p. 146.

O fonte cristallina,
 se in questo tuo semblante inargentato
 formassi all'improvviso
 l'occhio desiato,
 che tengo nel mio interno disegnato!¹⁸

Qui l'acqua è lo specchio di Dio: l'acqua che si limita a rinviarmi la mia immagine, come a Narciso, non resta che alla superficie, non mi apre alle profondità, non nutre. Non ridona la vita e la giovinezza, non fa rinascere. L'acqua che ti rimanda l'immagine del Sole, ti rivela la tua Sorgente, l'Altissimo, Onnipotente Padre, "Bon Signore", come canta Francesco d'Assisi.

TERESA D'AVILA: LA SETE E LA SORGENTE

"Come la cerva anela ai corsi d'acqua, così l'anima mia anela a te, o Dio. L'anima mia ha sete di Dio, del Dio vivente" (*Sal* 41, 2-3). Individuare la Fonte è individuare la vita: l'incontro con la Sorgente significa la fatica per raggiungerla, la sete che resta ancora dopo l'affannosa ricerca di ciò che risponde alla voglia di vivere... Correre tanto e trovare che i corsi d'acqua sono asciutti.

S. Agostino esorta: "Corri alla Fonte, aspira a quella Sorgente! Ma non corrervi come un animale qualsiasi, bensì come un cervo, senza lentezze..., ma con la rapidità prodigiosa del cervo" (*PL* 36, 465).

Teresa ricorda che a lei "bastava anche la vista dei campi, dell'acqua e dei fiori".¹⁹

Più avanti ricorda: "Quante volte mi sono ricordata dell'acqua viva di cui parlò il Signore alla Samaritana!"²⁰. Altrove, dove parla del compito di attingere acqua dal pozzo e innaffiare il giardino, afferma che i vari modi di irrigare un giardino corrispondono ai vari modi di pregare.

Acqua, fonte, pozzo: sono altrettanti simboli che attirano l'attenzione di Teresa d'Avila, che se ne serve per spiegare le cose dello spirito. Nel *Castello Interiore*, essa ne parla in questi termini: "Si deve

¹⁸ GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere*, p. 497.

¹⁹ TERESA DI GESÙ, *Opere*, Quarta edizione, Postulazione Generale O.C.D., Roma 1963, *Vita*, cap. 9, 5, p. 102.

²⁰ *Ibidem*, cap. 30, 19, p. 300.

intanto considerare che la fonte, o, a meglio dire, il Sole splendente che sta nel centro dell'anima, non perde per questo il suo splendore né la sua bellezza".²¹ Il cammino verso il centro del *Castello* ha dunque anche il significato di una ricerca delle fonte sotto la spinta della sete. La sete, simbolo del desiderio profondo, incoercibile, associata alla fonte di acqua viva, è il segreto per vincere gli ostacoli che si frappongono nel cammino di ogni uomo verso la sua Verità.

La persona che ha raggiunto questa "fonte limpidissima" fa scorrere come "limpidi ruscelli" le sue opere. È l'anima in grazia, l'anima riconciliata, in pace con sé e con gli altri: "Come da una fonte limpidissima non sgorgano che limpidi ruscelli, così di un'anima in grazia; le sue opere riescono assai grate agli occhi di Dio e degli uomini, perché procedenti da quella fonte di vita nella quale essa è piantata come un albero, e fuor della quale non avrebbe né freschezza né fecondità. Quell'acqua la conserva, impedisce che inaridisca e le ottiene frutti saporosi..."²².

La Fonte, l'acqua, è incontro con Dio, grazia, bagno che rinnova: il Fonte Battesimale vi è sempre in qualche modo evocato.

TITO BRANDSMA († 1942)

Morto in un campo di sterminio a Dachau, ebbe lo sguardo contemplativo, non possessivo delle cose, lo sguardo tipico del mistico.

Riportiamo qui, in tema di acqua, le caratterizzazioni che ce ne fornisce Redento Valabek. Egli conosce "il mare tempestoso" e la "febbre spasmodica della vita", ma ha ricevuto il dono di vedere tutto permeato di divino intorno a sé. Davanti alle Cascate del Niagara egli gode, ammira, riflette e prega: "I turisti ascoltano il fiume rombante e non possono staccarsi da quella musica selvaggia. Godono a guardare la mescolanza dei colori nell'acqua, non solo l'arcobaleno che c'è nel mezzo, quando il sole risplende sulle cascate, ma anche quelli evidenziati dall'acqua... Si potrebbe dire... che la contemplazione intellettuale dà una soddisfazione più nobile che non l'altra, più sensitiva, ma si resta là semplicemente come esseri umani che godono di tutt'e due...; quanto più si lascia che le facoltà cooperino tra loro, più alto

²¹ TERESA DI GESÙ, *Opere*, Quarta edizione, Postulazione Generale O.C.D., Roma 1963, *Castello Interiore*, cap. 2, 3, p. 768.

²² *Ibidem*. Cf. G. TANI, *Il "Castello Interiore" di Santa Teresa d'Avila. Un'interpretazione simbolica*, EP, Roma 1991, pp. 56-59, 74.

e nobile e perfetto sarà il godimento... Io, da parte mia, medito piuttosto su quanto sta dietro a questo bel fenomeno; non solo l'occhio e l'orecchio rimangono qui affascinati, ma ancor più il mio intelletto, che riflette soprattutto ciò che Dio ha nascosto nell'acqua. Non vede solo la bellezza della natura, la forza incommensurabile dell'acqua, ma vede Dio all'opera nella sua creazione, nella sua rivelazione d'amore. Tuttavia, anche i miei occhi e i miei orecchi sono presi, e di volta in volta io torno a vedere e a sentire. Molte volte è quest'ultimo piacere che predomina”.

Negli ultimi giorni di carcere, nella solitudine, il dono della presenza divina che l'ha accompagnato a godere lo spettacolo del Niagara gli permette di godere di una preziosa compagnia: “Fermati Gesù. Non mi lasciare! La tua divina presenza rende facile e bella ogni cosa!”²³

CUSTODI DELLA SORGENTE

L'acqua, come ogni altro elemento cosmico (terra, aria, fuoco, monte...), rivela il suo valore simbolico di un viaggio interiore, di un' esplorazione dell'uomo nelle sue profondità. Acqua e vento, sole e luna, fuoco e terra. Tutti questi elementi si presentano come meraviglie dell'Altissimo che, come dice il Siracide, “sono a coppia, una di fronte all'altra. Egli non ha fatto nulla di incompleto. L'una conferma i pregi dell'altra...” (*Sir* 42, 22.24-25).

L'universo, quindi, è costituito da “coppie”: tutte affermano se stesse e rinviano allo stesso tempo a qualcosa oltre se stesse, come ad un altro elemento con cui essere in relazione fraterna. L'uomo moderno deve comprendere che, nella sua azione sulla natura, egli ha a che fare, inconsciamente, con se stesso: con la parte più segreta di sé, che è anche la più decisiva. Dal modo in cui l'uomo tratta la natura, egli si mostra amichevole e aperto alle sue profondità. Egli non può sentirsi bene con se stesso, riconciliato e pacificato, senza una fraternizzazione con tutta la natura. Non si può essere tuttavia tanto ingenui da pensare che l'uomo debba rinunciare al suo potere sulle cose. Ne ha bisogno per vincere la penuria e la malattia e per alleviare le sue sofferenze.

Forse c'è un modo più intelligente di mettere le risorse della natura al servizio dell'uomo, evitando la stoltezza della cecità umana.

²³ Da R. M. VALABEK, *Siate raggianti* [titolo originale: *Prayer Life in Carmel*], trad. di Elia Monari, Roma 1993, pp. 149-150.

C'è differenza, come osserva Marcuse, tra il coltivare il suolo e il distruggerlo, tra l'estrarne le risorse naturali e il farne uno sfruttamento di spreco, tra il tagliare qualche albero nella foresta e il diboscarla totalmente; sono fatti qualitativamente differenti. E, aggiunge-rei, anche eticamente e religiosamente differenti: sia per la natura che subisce, sia per l'uomo che agisce.²⁴

Dimorare presso la Sorgente è un privilegio, un dono prezioso e gratuito: ma non ti è dato per te, che tu sia persona singola, o gruppo, o popolo... La Sorgente non è per te solo, sia che si tratti di una vena di acqua vera e propria, sia che si tratti di ciò che essa simboleggia. Il già citato carmelitano, John Baconthorpe, nel secolo XIV, suggeriva ai confratelli che, come dalla fonte posta in cima al Carmelo l'acqua scorre sino a valle, così si debbono annunciare e portare a valle le acque della tenerezza divina, il suo perdono e la sua energia riconciliatrice. La fonte vuole portare l'acqua a tutti: non sei padrone della Fonte, ma solo suo Custode e amministratore accorto e provvidente, perché nessun uomo muoia di sete.

“Fraternizzare” con “nostra Sorella acqua” e con tutte le creature significa compiere l'opzione per una visione del mondo e per un impegno in cui «la conciliazione vince sulla lacerazione; è aprirsi, al di là di tutte le divisioni e di tutte le solitudini, a un universo di comunione ove “il mistero della terra si riallaccia a quello delle stelle” in una brezza immensa di perdono e riconciliazione».²⁵

Custodire la Sorgente, senza sentirsene padroni, evita la contesa attorno ad essa: l'acqua è a disposizione di ogni passante e può scorrere liberamente sino a valle e inondare anche paesi limitrofi. Conservare i vecchi pozzi, quando l'acqua si è mostrata di qualità attraverso i secoli, salvaguardarne la potabilità e disponibilità per le generazioni future, è arte e capacità ministeriale tanto preziosa quanto cercare e scavare nuovi pozzi.²⁶

CARLO CICCONE, O. CARM.

Curia Generalizia
Roma

²⁴ Cf. E. LECLERC, *op.cit.*, p.234.

²⁵ *Ibidem*, p. 235.

²⁶ Per una trattazione più ampia dei simboli carmelitani, cf. C. CICCONE, O. CARM., *Lecture simboliche della regola del Carmelo*, in “Carmelus” 39 (1992), pp. 22-86.

SIBERT OF BEEK'S RESPONSE TO MARSILIUS OF PADUA

The Carmelite theologian Sibert of Beek is remembered by modern historians for two very different works, an ordinal of Carmelite liturgy published in 1312 and a polemic against Marsilius of Padua's *Defensor Pacis*, written in 1327. The polemic, usually called the *Reprobatio sex errorum*, is brief compared with some papalist defenses of the mid-1320s, even modest efforts such as William of Cremona's *Reprobatio errorum* and Alexander de Sancto Elpidio's *De ecclesiastica potestate*.¹ Consequently, Sibert's work has been examined infrequently by historians. Yet it deserves more attention than it has received. The *Reprobatio sex errorum* appeared at a key point in early fourteenth-century controversies over papal power, and both its content and structure reveal an overlooked feature of contemporary papalist political discourse. Sibert ignored the essentially metaphysical approach to ecclesiology favored by William and Alexander, and instead adopted a historical and documentary mode of argumentation similar to that employed by Marsilius. Moreover, the *Reprobatio* has more in common with the ordinal - an attempt to recapture the ancient Carmelite liturgy - than is usually supposed. The documentary approach used in compiling the ordinal is essential to the structure of the *Reprobatio*. This study will review the *Reprobatio* in detail, both to examine the nature of Sibert's polemical technique and to place it within the framework of contemporary papalist ecclesiological discussion.

¹ Both William and Alexander's works are about thirty thousand words. Sibert's tract is less than ten thousand words. Cf. WILLIAM OF CREMONA, *Reprobatio errorum*, ed. D. Mac Fhionnbhair, Rome 1977; ALEXANDER DE SANCTO ELPIDIO, *De ecclesiastica potestate*, ed. J. T. Rocaberti, *Bibliotheca Maxima Pontificia*, II, Rome 1968, pp. 1-40; SIBERT'S *Reprobatio sex errorum* is preserved in Ms. Vat. lat. 5709 (=V), fols. 110va-119ra. It is partially edited in R. SCHOLZ, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*, 2 vols., Rome 1911-1914 [hereafter *UkS*], II, pp. 3-15.

1. SIBERT AND THE *REPROBATIO SEX ERRORUM*

When Sibert wrote the *Reprobatio* he was a prominent figure in the Carmelite order.² Although he is not as well-known today as his contemporaries Gerard of Bologna, John Baconthorpe, and Guido Terreni, in his time Sibert was highly regarded as an academic and administrator. The basis of his reputation was the ordinal, a product of considerable research that was officially adopted by the Carmelite order within three years of its publication.³ Sibert was also known for several other works very useful to the order: a collation of the Carmelite general chapters, another of papal bulls concerning the order and its privileges, and a commentary on the Carmelite rule.⁴ Like the Ordinal, these were the product of documentary research. Sibert's career blossomed with their publication. Recognition came quickly. In 1317, soon after he finished his theological studies at Paris, Sibert was elected prior provincial of Germany. He was reelected to this position several times before his death in 1332.⁵

Sibert's new prominence in the Carmelite order made him an influential theologian at the papal court in Avignon. In late 1326 or early 1327, Pope John XXII asked Sibert to compose the work that became the *Reprobatio sex errorum*. It was one of several *Responsiones*, or private theological opinions, that the pope requested as he prepared *Licet iuxta doctrinam*, the decree that would condemn Marsil-

² On Sibert's life and works, cf. B. XIBERTA, O. CARM., *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum*, Louvain 1931. pp. 142-166; Also *UkS*, I, pp. 3-12; T. BRANDSMA, O. CARM., *De opusculo nunc primum edito magistri Siberti de Beka*, and *Duo "quelibet" inedita Siberti de Beka*, in "Analecta Ordinis Carmelitarum", 4 (1917-1922), pp. 281-291, 305-341.

³ Ed. B. ZIMMERMAN, O.C.D., *Ordinaire de l'ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel, par Sibert de Beka (vers 1312)* (Bibliothèque Liturgique), Paris 1910.

⁴ *Annotatio capitulorum generalium, Bullarium Carmelitarum, and Considerationes super Regulam ordinis Carmelitarum*. Cf. XIBERTA, *De scriptoribus*, pp. 147-148; the *Annotatio* is edited by ZIMMERMAN, *Monumenta historica Carmelitana*, I, Lirinae 1907, pp. 190-202; the *Considerationes* by G. WESSELS, O. CARM., in "Analecta Ordinis Carmelitarum", 3 (1914-1916), pp. 218-223.

⁵ Sibert was prior provincial of all Germany 1317-1318, of lower Germany 1318-1321 and 1324-1327 (after the large province was divided), and of all Germany again 1327-1332. The province was reunited under his authority in 1327 to prevent a schism among German Carmelites over the struggle between Pope John XXII and the German emperor Lewis of Bavaria. For Sibert's life see XIBERTA, *De scriptoribus*, pp. 143-146, and BRANDSMA, *De opusculo*, pp. 284-287. Additional details regarding his academic career and his later service at the papal court can be found in F.-B. LICKTEIG, *The German Carmelites at the Medieval Universities*, Rome 1981, especially pp. 34-36, 122-129, 174-178.

ius.⁶ After the decree was published (27 October 1327), the *Reprobatio* was circulated as a polemical work supporting the pope's decision.⁷

Most scholars know Sibert's *Reprobatio* through the partial edition and brief analysis published by Richard Scholz at the beginning of the twentieth century.⁸ Scholz placed the *Reprobatio* first in his collection of polemics from the late 1320s, partly because it was among the earliest chronologically and partly because he found it to be different from the other papalist works he considered. Sibert, he said, defended moderate personal positions, especially on Church property, which contrasted strongly with what Scholz considered the exaggerated and "all too abstract" (*allzu abstrakt*) interpretations of the pope's power over temporal goods evident in the work of other curialists. Scholz attributed Sibert's moderation to the practical political experience he had gained during his many years as the Carmelite order's official representative in Germany. Scholz also noted in Sibert a careful, critical mind and a willingness to base his views on political rather than theoretical grounds, undisturbed if they restricted papal discretion. He even found a "veiled censure" (*versteckte Tadel*) of John XXII's policies in Sibert's work.⁹ Ironically, the apparent independence of thought that captured Scholz's admiration has also served to marginalize Sibert for later students of early fourteenth-century ecclesiology. Because mainstream papalists of this period have often been viewed as extremists, Sibert's comments have seemed an exception difficult to categorize.¹⁰ Moreover, scholars who have considered Sibert's *Repro-*

⁶ It was also directed at John of Jandun. All contemporary curial condemnations of the *Defensor*, including Sibert's, considered Marsilius and John to be co-authors. This was commonly held until disproved by A. GEWIRTH, *John of Jandun and the Defensor Pacis*, in "Speculum", 23 (1948), pp. 267-272. On John's relationship with Marsilius, see L. SCHMUGGE, *Johannes von Jandun (1285/89-1328). Untersuchungen zur Biographie und Sozialtheorie eines lateinischen Averroisten* (Pariser Historische Studien, 5), Stuttgart 1966, pp. 26-42, 95-119.

⁷ In the introductory passages of *Licet iuxta doctrinam*, Pope John describes the process by which the list of errors from Marsilius's work was drawn up and *responsiones* such as Sibert's were solicited; cf. *Annales Ecclesiastici*, eds C. BARONIUS ET AL., XXIV (1313-1333), Paris-Fribourg 1880, col. 323a.

⁸ *UkS*, I, pp. 3-12; II, pp. 3-15; Scholz's numbering of the folios in his edition is one digit off the current one; his fol. 109 is the current fol. 110.

⁹ *UkS*, I, p. 11. BRANDSMA agrees, *De opusculo*, p. 291.

¹⁰ Modern authors therefore have difficulty categorizing Sibert. Typical is MICHAEL WILKS, whose massive *The Problem of Sovereignty in the Middle Ages*, Cambridge 1964, pp. 167 n. 4, 402, n. 2, treats Sibert as an extremist. More recently, WILHELM KÖLMEL has followed Scholz in emphasizing the moderate aspects of Sibert's position in *Regimen Christianum*, Berlin 1970, pp. 422-424, 429, 434-435. Kölmel links Sibert with three slightly better-known contemporaries whom he thinks were also moderates

batio have focused primarily on his conclusions; they have paid little attention to his method. Yet Sibert's method is the most interesting aspect of his work.

2. MARSILIUS'S ERRORS REGARDING CHURCH PROPERTY

In his analysis of the *Reprobatio*, Scholz gave most of his attention to the first section, which addresses Marsilius's claim that the emperor, not the pope or any other Church official, held lordship over Church property. His basic concern was to compare Sibert's views to those of previous papalists, and this issue was ideal for that purpose. Secular lordship over Church property lay at the heart of Church-State debate from the days of Gregory VII, and became a matter of constant polemic after the French and English monarchies attempted to tax their Churches in the 1290s.¹¹

As Scholz noted, Sibert's response to the first error is unusual. The limits he put on Church authority over temporal goods contrast sharply with the claims of papal extremists. Moreover, his method of argument is different. Comparison with the only other extant *responsio* on Marsilius's errors that survives *in toto*, William of Cremona's *Reprobatio errorum*, makes this clear.¹² William, the prior general of

- Herman von Schildesche, Peter von Kaiserslautern, and Konrad von Megenberg - and contrasts them with the more numerous curial extremists. Scholz treats only one of these figures - Herman - whom he places squarely among the extreme papalists. *UkS*, I, p. 55. W. D. MCCREADY also places Hermann among the extremists, *Papal Plenitudo Potestatis and the Source of Temporal Authority in Late Medieval Papal Hierocratic Theory*, in "Speculum", 48 (1973), pp. 654-674.

¹¹ The familiarity of the question was probably what impelled the curial committee that collated Marsilius's errors to place it first on their list of six. But this was not necessarily the question of greatest concern to Sibert. He undoubtedly treated it first because, like other respondents to papal requests for theological advice, he adhered to the order of the errors as posed in the curial list. His response to it is slightly longer than those he gives to the other errors (it occupies about thirty percent of the treatise), but this is partly because he presents in it certain basic arguments to which he refers throughout the work. V, fols. 110vb-113rb.

¹² *UkS*, I, pp. 13-22; KÖLMEL, *Regimen Christianum*, pp. 439-442; MAC FHIONNBHAIRR, *Reprobatio errorum*, pp. xi-xic; A. PIOLANTI, *Guglielmo Amidani da Cremona, O.S.A. De primatu Petri et de origine potestatis episcoporum*, Vatican City 1971, pp. 11-16. Piolanti's work completes Scholz's edition in *UkS*, II, pp. 16-28. Longer lists of the papalist reactions to Marsilius, e.g. J. MIETHKE's in *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen 2000, p. 233, include responses redacted for publication like those of Alvarus Pelagius and Hermann von Schildesche.

the Augustinian Hermits, constructed his *responsio* by adapting the arguments of his fellow Augustinian Giles of Rome and James of Viterbo.¹³ Giles and James had dramatically altered papalist ideology at the turn of the fourteenth century by basing their defense of the pope's power on metaphysical rather than purely theological arguments. Their purpose was to answer contemporary royalist claims for the naturalness and independence of secular government rooted on Aristotle's political thought. Aristotelian discourse naturally ignored the scriptural, patristic, and canonistic proofs traditionally employed in Church-State debates, putting papalists at a temporary loss. But Giles of Rome offered a stunning reply in his *De ecclesiastica potestate* by subordinating scriptural and patristic arguments to a Pseudo-Dionysian metaphysical framework that emphasized the essential unity and hierarchy of all created things and proceeded deductively from these first premises. James of Viterbo's *De regimine Christiano* adopted a similar approach. Over the next quarter-century papalists commonly embraced these arguments.¹⁴

William's response to Marsilius's first error is typical of this Augustinian mode of argument. The question was apparently of great interest to William; he devoted about forty percent of his *responsio* to it.¹⁵ Marsilius's claim that all temporals lay under imperial authority alone targeted one of the essential principles of Giles of Rome's papal-

¹³ William's editors note his heavy dependence on these authors: PIOLANTI, pp. 15-16; MAC PHIONNBHAIRR, p. xiii; SCHOLZ, *UkS*, I, pp. 16-17.

¹⁴ GILES OF ROME, *De ecclesiastica potestate*, ed. R. Scholz, Weimar 1929; JAMES OF VITERBO, *De regimine Christiano*, ed. in H.-X. AROUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Église. Jacques de Viterbe, De Regimine Christiano (1301-1302). Étude des sources et édition critique*, Paris 1926. Their arguments were elaborated in many authors, notably their fellow Augustinians AUGUSTINUS TRIUMPHUS, *Summa de ecclesiastica potestate*, Rome 1479, and ALEXANDER DE SANCTO ELPIDIO, *De ecclesiastica potestate* (as in n. 1). J. MIETHKE summarizes a good deal of the research on the proliferation of this kind of argumentation among papalists in *Die Tractate De potestate papae. Ein Typus politiktheoretischer Literatur in späten Mittelalter*, in *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Critique et exploitation. Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve, 25-27 Mai 1981* (Université Catholique de Louvain. Publications de l'Institut d'Études médiévales. 2e série: Textes, Études, Congrès, 5), Louvain-la-Neuve 1982, pp. 193-211; and *Die Rolle der Bettelorden im Umbruch der politischen Theorie an der Wende zum 14. Jahrhundert*, in *Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft*, ed. K. ELM (Berliner Historische Studien, 3.2), Berlin 1981, pp. 119-153. Also W. D. MCCREADY, *Papal Plenitudo Potestatis and the Source of Temporal Authority*, and *Papalists and Antipapalists: Aspects of the Church-State Controversy in the Later Middle Ages*, in "Viator", 6 (1975), pp. 241-273.

¹⁵ In MAC PHIONNBHAIRR's edition, the whole tract is ninety-eight pages long (pp. 3-101), q. 1 fills thirty-eight (pp. 4-42).

ist doctrine, the pope's lordship over the whole Church and, indeed, over the whole world in all things, even temporal property. William constructed his work as Giles had built his own argument, from a series of characteristics he attributed to the Church. The most important was its oneness, a familiar theme. The Church, he argued, was a body with two unified parts, clergy and laity. The clergy had a higher function, and were thus the nobles of the Church. Elevated to the care of spiritual matters, the clergy alone, in a special way, could be called "the Church" - and thus the word "Church" was used in two senses, the community of Christians and the community of clergy. God, who possessed all things, had given churchmen authority over temporal things as well as spirituals because right use of temporals was tied intrinsically to the spiritual end of human beings. Thus no human legitimately possessed anything unless he submitted to God, and no human had submitted to God unless he had submitted to the Church. Further, no emperor could have any authority over any temporal goods without the permission of the Church.¹⁶ William elaborated his point about the preeminence of Church authority with nine separate deductive arguments.¹⁷

William then distinguished the kinds of temporalities the Church holds and the ways in which it holds them: the complicated reality of fourteenth-century Church dominion. Again he worked deductively and categorically, first asserting that all temporals are ultimately under the clergy's authority, even those donated to the Church by laymen, then distinguishing four kinds of goods subject to churchmen: those over which the Church had primary dominion, such as ecclesiastical tithes and taxes; those given to the Church as gifts; those that the Church could demand of the laity as penalties for sin in the forum of confession; and those that the Church could demand of laymen in the criminal cases over which it exercised authority.¹⁸ Only here did William introduce significant evidence from authorities, a list of scriptural, patristic, and canonistic texts that he enumerated without much interpretation.¹⁹ Then he proceeded to the ways in which temporals

¹⁶ Ed. MAC FHIONNBHAIRR, pp. 5-11. SCHOLZ, *UkS*, I, pp. 16-22, outlines some of William's arguments. William built on quotations from HUGH OF ST. VICTOR's *De sacramentis*, a favorite source of ecclesiological *dicta* among followers of Giles of Rome and James of Viterbo.

¹⁷ The second is a long section derived from Giles of Rome; the rest are relatively terse summaries of standard arguments. Ed. MAC FHIONNBHAIRR, pp. 7-11.

¹⁸ Ed. MAC FHIONNBHAIRR, pp. 11-18.

¹⁹ Ed. MAC FHIONNBHAIRR, pp. 18-20. William did cite Augustine and St. Paul in a section drawn from GILES OF ROME, pp. 8-9.

are subject to the emperor; the ways in which they are not, and to the all important issue of imperial authority over Church goods. Here he also included scriptural, patristic, and canonistic texts, but used them merely as ancillary evidence.²⁰

Sibert's approach to the same question is markedly different. As has been noted, Scholz attributed this to Sibert's experience in practical administration and to William's supposedly more academic orientation, which Scholz thought drew William to "fine distinctions and excurses" (*die feinen Distinktionen und Exkurse*).²¹ While it is surely true that Sibert's experience as a Church official in Germany affected his perspective, the reason for the difference is more than just a matter of background, experience, or attitude. Sibert was trained to use a distinct methodology, and consequently saw the problem differently. This is immediately evident in his *responsio*. Unlike William, who relied so heavily on deductive arguments, Sibert turned to Gratian's *Decretum*, not for legal authority, but for historical witnesses to the belief and practice of the early Church. His argument rested on Isidore in C.23 q.5 c.20, Ambrose in C.23 q.8 c.21, and Pope John VIII in C.23 q.5 c.26, who depicted the early Church as a propertied institution with a complicated legal relationship to the laity.²² Consequently, Sibert began by limiting his definition of Church goods to things legally held by the Church, and thus ignored the claim of William, Giles of Rome, and James of Viterbo that all temporals belong ultimately to the Church. Sibert conceded that goods given to the Church were under the full control of the emperor and other laymen who donated them right up to the moment of the actual donation, and further admitted that goods legitimately held by the Church could be said to be under the emperor's control in a relative sense, because the emperor was entrusted with their protection.

Sibert used similar patristic evidence to reject Marsilius's claim that the emperor had full dominion and right of sale over Church goods. In fact, he said, the kind of authority the emperor had over Church goods varied with the type of Church property. Like William of Cremona, Sibert distinguished four kinds of Church property, and

²⁰ Ed. MAC FHIIONNBHAIRR, pp. 20-38. References to Aristotle's *Politics* and *Ethics* were employed to equal effect (pp. 29-30). William allowed the emperor custodial authority in matters of defense and the settlement of lay property disputes. He explained ecclesiastical payments of tribute to laymen as practical measures to keep the peace, avoid scandal, and the like (p. 40).

²¹ *UkS*, I, p. 16.

²² V, fols. 110vb-111ra; ed. SCHOLZ, *UkS*, II, p. 4.

devoted the rest of this part of the *responsio* to specifying the degree of imperial control over each. But Sibert's categories were much more limited than William's, entirely consonant with the criteria he had set earlier: things consecrated to the divine cult; tithes, *primitiae*, and oblations; goods given to the Church freely and without condition; and goods given with terms and conditions.²³

The basis for Sibert's moderate attitude toward ecclesiastical rights to property is clearly the cluster of canons he cited to support his assertion that the emperor had a relative authority over Church goods because he was their protector. The canons were all from *Causa* 23 of the *Decretum*. They spanned a good deal of the Church's history, from the third century to the ninth, and were read literally as clear testimony to Church practice over time. They are typical of the evidence that Sibert relied upon to build his case. He ignored the metaphysics and deductive logics embraced by William of Cremona, and only briefly referred even to the decretals of recent popes and the interpretations of canonists. He used the words of the fathers, popes, and councils contained in the *Decretum* as testimony to the belief and practice of the Church throughout its history, especially its early history. As in this case, the *Decretum's* topical organization allowed him to dip into *Distinctiones* and *Causae* for handfuls of proof texts. His reliance on the texts was so complete that, at certain points, his argument became a series of quotations and paraphrases of the texts.

It was not unusual for medieval theologians to cite canon law, but Sibert far exceeded the norm. His purpose was apparently to immerse his reader in the sources.²⁴ Moreover, Sibert saw the canons not only as authoritative symbols of doctrine, but also as convincing testimony of the Church's ongoing adherence to certain beliefs. He was keenly aware of their historical dimension. This was a remarkably apt response to Marsilius's claims in the *Defensor Pacis*. Sibert's research into primitive Carmelite liturgy undoubtedly had some influence here, but a more immediate cause seems the nature of the arguments Marsilius presented. Sibert had not read the *Defensor Pacis*; none of the papalist respondents to Pope John were able to see it, because all available copies had been destroyed by Church authorities in Paris when the work was discovered there in 1326. John's advisors had to rely on the list of six errors drawn up by John XXII's curial committee at

²³ V, fols. 111ra; ed. SCHOLZ, *UkS*, II, pp. 4-5.

²⁴ SCHOLZ's edition obscures this technique by leaving out many of these clusters of citations and quotations, including the one I have cited.

Avignon, and it in turn had depended on reports sent by the Parisian authorities.²⁵ Nevertheless, Sibert's response seems to answer Marsilius directly. Just as Marsilius used an essentially historical and textual technique in attacking ecclesiastical authority, Sibert employed the same technique to refute him. As Marsilius manipulated scripture, canons, and historical sources to create an image of the primitive Church quite different from the contemporary Church, and had called for a return to the simple and powerless primitive institution he imagined, Sibert used these texts to demonstrate the identity of the primitive Church with the contemporary Church. He favored literal over difficult figurative readings of scripture, as did Marsilius, and gave authority to non-scriptural texts he considered sufficiently ancient.²⁶ Sibert responded with his own history and texts - as many as he could muster, mostly old, offered simply and literally, by depicting an ancient Church very like the contemporary Church.

So, in addressing the extent of imperial authority over the four types of Church property he has defined, Sibert jumped immediately to the texts with little introduction. The Emperor had no authority over the first type - basilicas, churches, etc. - because these things although defended by the emperor, were consecrated to God, and thus the emperor had no power over God. Ambrose said just this in C.23 q.8 c.21 (standing up to a powerful emperor), and Boniface VIII asserted the same in Sext. 5.12.51. Quoting both, Sibert declared the point obvious, and no more proofs necessary.²⁷ His juxtaposition of

²⁵ Pope John describes this situation in *Licet iuxta doctrinam, Annales Ecclesiastici*, XXIV, col. 323a.

²⁶ On Marsilius's manipulation of traditional texts, particularly those regarding poverty in the primitive Church, cf. K. SPIERS, *The Ecclesiastical Poverty Theory of Marsilius of Padua: Sources and Significance*, in "Il pensiero politico", 10 (1977), pp. 3-21; *Pope John XXII and Marsilius of Padua on the Universal Dominion of Christ: A Possible Common Source*, in "Medioevo: Rivista di storia della filosofia medievale", 6 (1980), pp. 471-478. In the same volume of "Medioevo", M. DAMIATA, *Funzione e concetto della povertà evangelica in Marsilio da Padova*, pp. 411-430; G. L. POTESTÀ, *Marsilio e Ubertino da Casale*, pp. 449-466. Also C. CONDREM, *Marsilius of Padua's Argument from Authority: A Survey of Its Significance in the Defensor Pacis, Political Theory*, 5 (1977), pp. 205-218; *Rhetoric, Historiography, and Political Theory: Some Aspects of the Poverty Controversy Reconsidered*, in "Journal of Religious History", 13 (1984), pp. 15-34; and D. R. CARR, *The Use and Image of History in Defensor Pacis*, in *Altro Polo: A Volume of Italian Renaissance Studies*, 4 eds. CONDREM and R. PESMAN COOPER, Sydney 1982, pp. 13-28.

²⁷ "Unde Ambrosius, loquens de basilicis et huiusmodi Deo consecratis... respondet, 'Noli te gravare, imperator, ut putes, te in ea, que divina sunt, imperiale aliquod ius habere... Ad imperatores palatia pertinent, ad sacerdotes ecclesie. Publicorum menium tibi ius commissum est, non sacrorum'. Et sequitur, 'Non tradi tibi hereditatem, nisi

the words of a revered father and a controversial recent pontiff was no accidental. He was demonstrating the continuity of ecclesiastical teaching that Marsilius had denied.²⁸

In dealing with the other three types of Church property, Sibert used a similar defense, though his tone became curter and his textual citations sparser than later in the *responsio*. Tithes, *primitiae*, and oblations - precisely the kind of Church property that had been contested by contemporary kings Philip IV of France and Edward I of England - Marsilius said had never been claimed by the primitive clergy. Sibert responded that they were the extension of the Levitical portion of the Old Testament, fully deputed to the divine cult and designed to allow God's ministers to obtain salvation for his people. They were not free gifts. Declarations by Jerome, Augustine, and many popes made this clear. Sibert admitted that it was difficult to see the origin of tithes and the like in the sources, but declared that their acceptance in the Old Testament and in the canons of these fathers was sufficient proof of their existence in the early Church.²⁹ Although tithes could be perceived the way Marsilius did, as temporals, in the ancient law of the Church they were always seen as the Levitical portion, beyond the authority of the laity. Gratian made that clear in his postscript to C.23 q.8 cc. 19-20, letters of Pope Nicholas I and Gregory the Great.³⁰

As to goods and lands freely given to the Church, gifts like the patrimony of St. Peter, Sibert contended that, if they were given outright, neither the emperor nor the donor had any claim to them. The judgment of the council of Toledo in C.10 q.1 c.6 verified this. The *ius patronatus*, a right of control exercised by some founders in the past, was held by grace of the Church rather than by any right. For Sibert, all this was so plain and absolutely consonant with reason that he

tradi Christi ecclesiam prout diffuse', prout diffuse ponitur XXIII di. q. viii c. *convenior et extra de reg. iuris* li. VI, 'Semel Deo dicatum est, non est ad usus humanos transferendum'. Nec oportet hic plus miscere plures probationes adducendo, quia hoc membrum planum reputo". V, fol. 111ra-b; ed. SCHOLZ, *UkS*, II, p. 5.

²⁸ The texts in the *Defensor Pacis* that contain these arguments are 2.4.9-11, 2.14.8., 2.17.16-18, and 2.21.5; ed. SCHOLZ, Hanover 1932, pp. 166-172, 306-308, 371-374, 407, 413-418.

²⁹ "Radicem igitur qualiter decime et huiusmodi iure divino ecclesie ministris debeantur, difficile est videre; licet hoc canones ex dictis sanctorum [Jerome, Augustine, and early popes] et ex veteri testamento videantur accipere... Ideo contra predictam radicem magis discutiendum non insisto, reputans sanctorum auctoritates et sacros canones sufficere pro testimonio, quod decime iure divino debantur". V, fol. 111rb-va; ed. SCHOLZ, *UkS*, II, p. 5.

³⁰ V, fol. 111va; ed. SCHOLZ, *UkS*, II, p. 5.

declared that he did not need to include the legal citations. These things were given to God completely, and consequently could not remain at the disposal of inferiors.³¹ Similarly, property freely given for the benefit of the emperor or the redemption of souls was deputed to the divine cult, and when this happened, its nature changed. For a layman to interfere with it at this point was sacrilege, as Gregory VII in C.12 q.2 c.5 and Pope Symmachus in C.16 1.1 c.57 warned. Sibert quoted both popes, taking a longer section from Symmachus, the more ancient source, and asserting that he was omitting many other corroborating canons for the sake of brevity. He finished with a discussion of the possibility of revocation of gifts by laymen because of the ingratitude of churchmen, clearly a rebuke of his fellow clerics. Sibert suggested that this was possible in extreme cases, but politically left the final resolution to lawyers.³²

Sibert's treatment of the last type of ecclesiastical property - goods given with conditions - is the one that most drew the admiration of Scholz for its willingness to admit the Church's legal responsibilities to the State and to patrons.³³ The Church, in Sibert's view, had to surrender donations if the conditions of the gift were not met. And although an emperor normally committed sacrilege if he seized or sold Church goods, in this case he was excused because the goods were non really the Church's.³⁴ Here Sibert cited only four canons, but they were critical: one of Boniface VIII's *regulae iuris*, Sext. 5.12.48, to initiate his argument that the Church could not enrich itself by injuring others; and decrees of the early popes Calixtus, Stephen, and Anacletus to verify that emperors were guilty of sacrilege if they seized Church goods (C.16 q.7 c.25; C.12 q.2 cc. 1,6). Summarizing, he placed

³¹ "Licet ante interdum fundatores huiusmodi ius patronatus habeant in talibus ecclesiis per eos fundatis et dotatis, hoc procul dubio magis est ex gratia ecclesie, ut alii ex hoc ad similia provocentur, quam ex debito. Iuris allegationes ad hoc omitto, quia mihi planum videtur et omnino consonum rationi. Ratio vero predictorum est, quia sicut episcopus non potest ponere primum lapidem vel consecrare ecclesiam, nisi dote primum dotata et assignata, ita nec dotem debet recipere, nisi libera sit, ut iura canunt; inconsequens enim est illa que Deo, superiori domino, sunt specialiter deputata, inferiorum servitute pregravari". V, fol. 111vb; ed. SCHOLZ, *UkS*, II, p. 6. The reference to C.10 1.1 c.6 is on fol. 111va.

³² V, fol. 111vb-112ra; ed. SCHOLZ, *UkS*, II, pp. 6-7, ending with, "Sed haec materia ad iuristas magis spectat".

³³ *UkS*, I, pp. 11-12.

³⁴ Sibert observed caustically that this problem rarely arose in modern times because princes were more likely to despoil the Church than give the gifts. V, fol. 112ra-vb; ed. SCHOLZ, *UkS*, II, pp. 7-9.

early popes Anacletus and Damasus, ninth-century popes Hadrian and Gregory IV, and recent pope Clement (at the council of Vienne) in opposition to Marsilius.³⁵ A concluding refutation of Marsilius's claim that Christ paid tribute to Caesar in Mt. 17,23-26 to demonstrate that the Church owed tribute to the State quoted at length from Origen's commentaries on Matthew and Romans and from Augustine in C.28 q.1 c.8. Sibert's interpretation of the passage was traditional and, as he noted, literal: Christ did not owe the tribute, but paid it to avoid scandal. His point was that this had always been the orthodox interpretation of Christ's tribute, as the ancient sources testified; to deny it was to question the consensus of the fathers.³⁶ Sibert could have piled up the opinions of contemporaries here, but two quotes from one very ancient father and another from Augustine were more telling.³⁷ He made a special effort to indicate to readers that his citations were precise and authoritative. Sibert was well aware of the power of the patristic texts he quoted. They answered the basic assertions of the *Defensor Pacis* quite effectively, despite the sketchy description of its doctrines presented to him by curial authorities.

The reason Sibert was able to mount such a thorough response without a detailed knowledge of Marsilius's arguments was that he had heard these assertions before, not from Marsilius, but from the dissi-

³⁵ C.12 q.2 c.6; C.25 q.1 cc.5, 11; D.19 c.5; and Clem. 5.5.1. V, fol. 112vb; ed SCHOLZ, *UkS*, II, p. 9.

³⁶ V, fols. 112rb-113rb; ed. SCHOLZ, *UkS*, II, pp. 9-10. The citations from ORIGEN are *Comm. in Matt.*, 13 (PG 13: 585) and *Super Epist. Rom.* 9 (PG 14: 657). Cf. JEROME, *Comm. in Matt.*, 3.17 (PL 26: 126-128); AUGUSTINE, *Quaestiones evangeliorum*, 1.23,24 (PL 35: 1327). In a rare reference to canonistic commentators, Sibert cited Huguccio and Guido of Baysio here to verify his reading of these sources. He also added a brief discussion of I Esdras 8.22-24, in which the Persian king Artaxerxes acknowledged that priests and Levites should not be taxed (fol. 113rb).

³⁷ Although Sibert spent a large portion of his *responsio* on this matter of Church property (about thirty percent), it is difficult to gauge his concern for it. William of Cremona obviously considered it the key to any refutation of Marsilius's assertions regarding Church property, at two places refuting arguments with a few patristic citations and a remark that there were too many other corroborating texts to bother with. V, fol. 111rb, vb; ed. SCHOLZ, *UkS*, II, pp. 5,6; also note 27 above. He warned only to the problem of gifts revoked because of the ingratitude of churchmen, perhaps because it gave him the opportunity to rebuke the greed of his fellow clerics. "De donatore vero modernis temporibus non multum oportet loqui, quia principes magis conantur ecclesias spoliare, quam ipsis huiusmodi bona donare..." V, fol. 112ra; ed. SCHOLZ, *UkS*, II, p. 7. Whatever his interest in the question, however, Sibert clearly commanded his patristic sources, applying them very judiciously to the arguments he confronted. When necessary, he moved beyond the patristic canons of the *Decretum*, as in this refutation of Marsilius's reading of Mt. 17.23-26 with Origen's interpretation.

dent Franciscans who had challenged the Avignon Church in the preceding decade. Rebellious Franciscans had proved particularly adroit at turning traditional sources against the Avignon Church, primarily by manipulating symbols of authority. Embracing the notion of an ideal primitive Church and emphasizing its traditional attributes of poverty and simplicity, they threw into question the authenticity of the contemporary Church's interpretation of sources about Christian perfection and ecclesiological order. This permitted them to alter the focus commonly used in reading authoritative texts on the nature of the Church. They discounted sources that weakened their position and augmented the importance of texts that strengthened it. Thus they were able to question the absoluteness of Petrine authority while exalting their own interpretation of the primitive Church and their own image as faithful imitators of apostolic perfection. Marsilius followed their lead, discarding erstwhile authoritative sources, emphasizing others that suited his argument, ignoring figurative interpretations of texts common in traditional papalist argument, and refashioning the content of ecclesiastical tradition.³⁸

Any effective papalist response had to address all these rhetorical and methodological challenges. And this is where William of Cremona failed. He missed Marsilius's point.³⁹ Sibert of Beek, on the other hand, understood that the Franciscans, and now Marsilius, were proposing a profound discontinuity in Christian tradition, a gap between the teachings of the ancient and modern Church. A historical dimension now intruded into ecclesiological polemic. The relative antiquity of sources had to be considered, and the texts arranged so as to demonstrate the continuity of the Church's teaching over time. This was what Sibert was attempting to do. He sought a polemical method that would emphasize continuity of teaching while it restored credibility to the authorities questioned by his opponents.

³⁸ John was first assailed by the Spiritual Franciscans in 1317; other factions joined the attack as his pontificate progressed. See B. TIERNEY, *Origins of Papal Infallibility, 1140-1350*, 2nd ed., Leiden 1988, pp. 171-204; CONDREN, *Rhetoric, Historiography, and Political Theory*, pp. 26-34. Marsilius laid out his arguments on ecclesial order in *Dictio II*, which occupies about three-quarters of the *Defensor Pacis* (ed. SCHOLZ, pp. 137-601). On Marsilius's methods, CONDREN, *Marsilius of Padua's Argument from Authority*, pp. 208-210.

³⁹ William did counter Marsilius on Church property with Jerome, Augustine, Origen, and Gregory the Great. But William invoked them only on the interpretation of Mt. 23-26, mistook the words of Chrysostom for those of Origen, and was much more vague than Sibert about the sources of his quotations. Ed. MAC FHIONNBHAIRR, pp. 41-42.

Sibert was not the only Carmelite to adopt this approach. Sibert's mentor at Paris, Guido Terreni, had a remarkable command of the fathers, and was very concerned to achieve correct readings for patristic texts. An early opponent of the dissident Franciscans, Guido also submitted a *responsio* to Pope John on Marsilius's errors. In answering both he employed a style of argument not unlike Sibert's. So, for example, in the response to Marsilius he used gospel passages supported by patristic materials to fashion an image of primitive Church practice entirely consonant with that of the current Church.⁴⁰ Subsequently Guido wrote a harmony of the gospels and a commentary on the *Decretum* that developed this theme, demonstrating the continuity of Church teaching and practice from the primitive Church to his own time. Another student of Terreni, John Baconthorpe, wrote important commentaries on the Gospel of Matthew and Augustine's *De civitate Dei* that reflected some of his master's concerns.⁴¹ Sibert must have owed some of his technique to his training with Guido Terreni.

3. THE OTHER ERRORS OF MARSILIUS

In answering the last five errors of Marsilius, Sibert demonstrated the full power of his method. The errors were all direct attacks on central aspects of papal authority, and like the first, each claimed support in the ancient sources. According to the curial committee, Marsilius asserted that the emperor was empowered to correct, punish, appoint, and depose popes; that the apostle Peter was no more head of the Church than any of the other apostles, and had no more authority, because Christ left no head or vicar for the Church; that all priests, whether popes, bishops, or simple priests, had the same authority and jurisdiction by Christ's institution, and that their present disparity in

⁴⁰ Unfortunately, only Guido's answer to Marsilius's first error survives in MS. Vat. lat. 10497, fols. 119ra-124vb. His *De perfectione vitae* (1323), directed at the opponents of John XII's poverty decrees, used a similar technique. MS. Avignon, Bibl. Mun., 299, fols. 1r-77v.

⁴¹ T. TURLEY, *Guido Terreni, Heresy, and the Reconstruction of Tradition: 1317-1342*, in *Tradition and Ecstasy: The Agony of the Fourteenth Century*, ed. N. VAN DEUSEN, Ottawa 1997, pp. 51-68; B. SMALLEY, *John Baconthorpe's Postill on St. Matthew*, in "Medieval and Renaissance Studies", 4 (1958), pp. 91-145; E. RANDI, *Baconthorpe politico. Il commento a De civitate Dei XIX dal ms. parigino lat. 9540*, in "Acme: Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano", 35 (1982), pp. 127-152.

authority was mainly the result of imperial concession; that the pope and the Roman Church could exercise no coercive punishment, and that the emperor could not grant this authority; and finally, that any priest had the same power of absolution as the pope, whatever the sin or penalty involved. Sibert responded to them in order.⁴² The second error asserted that emperors had authority to correct, punish, appoint, and depose popes just as Pilate judged Christ.⁴³ Sibert replied that any emperor who claimed to be a Christian was a layman dedicated to temporal things; he had little knowledge of spiritual matters. His position was to learn, no to teach. In support of this crucial assertion Sibert brought to bear "Pope John VIII", Ambrose, Gregory VII, Eusebius, the Roman emperor Valentinian, St. Paul, and "Pope Innocent".⁴⁴ Sibert realized that there was a potential weakness of this tactic: many of his witnesses were popes, whom Marsilius accused of deliberately misleading the faithful into accepting papal leadership early in the Church's history. So he added:⁴⁵

And if it might be said that this is a case of the blind leading the blind, in that these are the testimony of popes, who speak favorably of themselves, I say that they are the testimony of persons whose reputation for holiness is honored by the whole Church: not only popes, but also other saints, namely Paul, Ambrose, Gregory, as well as the holy popes. And I corroborate [them] with declarations from councils and synods and the recognition and judgment of the greatest philosophers and emperors.

Sibert then cited Pope Symmachus in synod, Pope Melchiodorus reporting on Constantine, the emperors Valentinian, Theodosius, and Arcadius, Constantine himself, Marcian at the Council of Chalcedon, Pope Nicholas I to the Emperor Michael, and Theodoric.⁴⁶

⁴² V, fols. 113rb-115rb, 115rb-117rb, 117rb-118rb, 118rb-119rb, and 119ra. MAC FHIIONBHAIIR discusses the list in the preface to his edition of WILLIAM OF CREMONA'S *Reprobatio errorum*, pp. xi-xiii.

⁴³ *Defensor Pacis*, 2.4.5.12; 2.5.9; 2.22.9-11; 2.25.6-9; 2.30.5; ed. SCHOLZ, pp. 163, 172-174, 196-197, 406-408, 428-430, 471-478, 596.

⁴⁴ D.96 c.11; C.23 q.8 c.21; D.96 c.9; C.2 q-7 c.13; D.63 c.3; I Cor. 2.12; and C.9 q-3 c.13. V, fol. 113va-b.

⁴⁵ "Et si forsitan dicatur a cecis ducibus cecorum, quod hec sunt testimonia paparum, qui pro se favorabiliter locuntur, dico quod sunt testimonia talium, quorum sanctitate notoria tota decoratur ecclesia non solum paparum, sed etiam aliorum sanctorum, puta Pauli, Ambrosii, Gregorii et talium sanctorum paparum. Et confirmo per dicta per concilium sive synodum et per recognitionem et sententiam philosophorum et maximorum imperatorum". V, fol. 113vb; ed. SCHOLZ, *UkS*, II, pp. 10-11.

⁴⁶ D.96 c.1; C.12 q.1 c.15; C.11 q.1 c.5; D.96 c.14; D.96 c.2; D.96 c.7; D.21 c.7; and D.17 c.6. V, fols. 113vb-114ra.

Sibert's method of argument is very clear here. He used no elaborate theorizing or complex exegesis, only ancient texts witnessing the beliefs and practice of the early Church. Because the question involved the powers of emperors, he included plenty of imperial witnesses. He concluded from these texts (which, he protested, were only a sampling of those available) that it was absolutely clear that the emperor had no power "regularly" to correct or punish the pope. But he did admit two instances that were exceptions: if a pope voluntarily submitted himself to imperial judgement, and if a pope was a heretic.⁴⁷ Both situations were described in the canons of the *Decretum*, and both were widely accepted by canon lawyers as instances in which, given certain circumstances, an emperor might judge a pope.⁴⁸ But many papalists of Sibert's time, including William of Cremona, worried that these exceptions weakened papal power, and so sought to minimize their impact. Relying on an aspect of the canonist Huguccio's gloss on these canons, they claimed that a pope who was an obdurate heretic *ipso facto* ceased to be pope, and consequently could be judged by many tribunals, not just the emperor's without compromising papal authority.⁴⁹ Sibert chose instead to accommodate both points of view. He allowed imperial judgment of a pope accused of improprieties provided that the pope submitted to the emperor, that the issue could be settled in no other way, and that the goodness and faith of the emperor was well established. Similarly, he permitted an emperor to be involved in the case of a heretical pope if he was requested to do

⁴⁷ "Dico ergo quod luce clarius constat ex predictis et ex quam pluribus aliis que possent adduci, quod imperator sua auctoritate regulariter non habet papam corrigere vel punire. In duplici tamen casu iura innuunt imperatorem catholicum posse quodammodo de papa iudicare: primo quidem si papa imperatoris iudicio se submittat, II q. VII. c. *Nos si incompetenter*, II q. V. *Mandastis*; nam et ipsemet se deponit, d. XXI. *Nunc autem*; secundo vero si papa foret hereticus et a fide devius nolens corrigi, XL. di. *si papa*, XCVI. di. *Sicut quamvis*". V, fol. 114ra; ed. SCHOLZ, *UkS*, II, p. 11.

⁴⁸ C.2 q.7 c.41 (Gregory the Great) and C.2 q-5 c.10 ("Systus III") discussed papal submission to imperial judgment; D.21 c.7 (Nicholas I) argued that such a pope deposed himself, thus making the judgment possible. D.40 c.6 was the classic text on papal heresy; Sibert also cited D.96 c.15 (Gelasius), which observed that the secular power can step in if the spiritual power fails.

⁴⁹ The gloss of Huguccio is edited in TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory*, Cambridge 1955, pp. 248-250. William of Cremona mentioned the heretical pope only in passing, without reference to D.40 c.6 (ed. MAC FHIIONNBHAIR, p. 64). He also limited judgment to heresy alone. So did AUGUSTINUS TRIUMPHUS, *Summa*, pt. I q.5 a.1, Rome 1479, fols 30vb-331ra; and GUIDO TERRENI, *Commentarium super Decretum ad D.40 c.6*, MS Vat.lat. 1453, fols. 152rb-153vb; MS. Paris, Bibl. Nat., lat 3914, fols. 269rb-272va.

so by the Church (presumably through a general council) or by the college of cardinals. On the other hand, Sibert followed Huguccio on the heretical pope's *ipso facto* loss of office, and went beyond most contemporary papalists in agreeing with Huguccio that erring popes lost their office not only when they became heretics, but also when they committed any notorious crime.⁵⁰ Here he seems to have been attempting to stay faithful to his sources, however complicated that made the papalist position. He knew from his chronicles that emperors such as Charlemagne and Otto the Great had judged popes in the past.⁵¹ Metaphysical theory might suggest a simple answer, but Sibert preferred an ecclesiology that comported with the real, if sometimes complex, Church he saw reflected in the historical documents.

A similar attitude is evident in Sibert's answer to the next question. He flatly denied the emperor any part in the election of a pope, because the pope, as the apex of the spiritual order, could never be appointed by a secular official like the emperor. But rather than attempt to prove that observation by metaphysical deduction, as did William of Cremona, Sibert immediately turned for verification to the description of the primitive Church in the gospels and Acts, and to the canons of D. 63, where the emperor Valentinian and the synod of Constantinople affirmed that no layman could be involved in a clerical election. He finished by explaining away some difficult texts in which popes granted the right of papal election to emperors and by dismissing as a blasphemous insult to divine authority Marsilius's claim that Pilate had authority over Christ.⁵²

⁵⁰ "Et certe primus casus totus rationalibus videretur, quando aliter scandalum contra papam ortum sedari non posset et de bonitate ac fidelitate imperatoris constaret. In secundo vero casu reputo quod imperator se intrmittere non deberet, nisi ab ecclesia seu a cetu cardinalium esset requisitus; et haberet forte hoc non solum locum in heresi, sed etiam in omni notorio crimine, si inde scandalizetur ecclesia et papa incorrigibilis esset, prout notatur di. XI. *Si papa*, et sic invenitur in cronicis aliquando fuisse factum. De electione vero papae sive institutione dico simpliciter quod ad imperatorem non spectat". V, fol. 114ra-b; ed SCHOLZ, *UkS*, II, p. 11.

⁵¹ "... et sic invenitur in cronicis aliquando fuisse factum". V, fol. 114ra; ed. SCHOLZ, *UkS*, II, p. 11.

⁵² V, fols. 114va-115ra. William of Cremona offered twenty-five reasons why the emperor could not judge the pope, most based on the deductive and metaphysical principles used by Giles of Rome: the pope served a higher end, his office was more noble, etc. (MAC FHIONNBHAIRR, pp. 43-67). SIBERT simply summarized the passages describing the choosing of clerics in the gospels and Acts, then cited the example of Valentinian and the synod of Constantinople (D.63 cc. 2, 3). He acknowledged that, in D.63 cc. 22 and 23, popes gave Charlemagne authority to judge a pope and Otto I authority to elect

Sibert used the same techniques to refute Marsilius's other errors. The third error listed by the curial committee, which denied that Peter had any more authority in the Church than the other apostles, was met first with a series of gospel-texts commonly used by papalists. Mt. 16.18-19 demonstrated that Peter alone received the keys of authority in the Church, while Jn. 21.15-17 and Jn. 10.14-16 confirmed that Peter alone was to feed Christ's flock and be its only shepherd.⁵³ Lk. 22,32's prayer for Peter's faith suggested that Christ's words deputed Peter and his see to insure the certitude and solidity of the Church's faith: a departure from standard exegesis.⁵⁴ Here Sibert may have been referring to the doctrine of papal infallibility championed by Guido Terreni and a few other curialists at this time, although it is also possible that he simply had in mind the pope's unique authority to determine matters of faith when they were in doubt.⁵⁵

Having established Peter's leadership at the creation of the Church, Sibert quickly moved beyond these gospel sources to the primitive Church, citing Pseudo-Dionysius's *De divinis nominibus* (believed to document early Church practice), the story of the Virgin's assumption in the *Legenda aurea*, the letters of Pope Clement to James in D.80 c.2, D.93 c.1, and C.,12 q.1, c.2, where Peter's headship seems to be verified.⁵⁶ Then he made a key point:⁵⁷

a pope, but also noted that in cc. 30, 32, and 33 various later emperors renounced these rights. Here he followed Gratian, *post* D.63 c.34.

⁵³ V, fol. 115rb-vb. MARSILIUS's arguments on this are in *Defensor Pacis*, 2.25.7, 2.16, 2.22,5, 2,28; ed. SCHOLZ, pp. 331-332, 337-355, 423-424, 528-575.

⁵⁴ "Salvator dixit Petro, Luc. XXII: 'Symon ecce Sathanas expetivit vos ut cribraret sicut triticum', generaliter loquens de apostolis, et subdit specialiter de Petro, 'Ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirma fratres tuos'. Ex quo evidenter accipitur quod retinentur in hiis que fidei sunt et certitudo et soliditas a Petro et eius cathedra iussu et deputatione Salvatoris". V, fol. 115va.

⁵⁵ In either case, Sibert refused to accept the common interpretation, which considered the promise to be intended for the whole Church and saw Peter as merely the Church's representative when Christ speaks. Sibert opted instead for a more literal interpretation of the text. TIERNEY, *Origins of Papal Infallibility*, pp. 14-57, 238-269; TURLEY, *Infallibilists in the Curia of Pope John XXII*, in "Journal of Medieval History", 1 (1975), pp. 71-101.

⁵⁶ V, fols. 115vb-116ra. *De divinis nominibus*, 3.2 (PL 122: 1127; PG 3: 682); JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea, Legenda assumptionis* (Aug. 15), trans G. Ryan and H. Ripperger, New York 1969, pp. 451-453.

⁵⁷ "Secundo confirmo questionem supradictam ex toto decursu ecclesie a tempore beati Petri usque nunc. Omnes enim Romani principes, successores Petri, se gerebant ut vicarios Christi super Romanam ecclesiam, quorum valde multi enumerati sunt

I settle the above question with the entire development of the Church from the time of St. Peter even to the present. For all Roman princes, successors of Peter, reign as vicars of Christ over the Roman Church, and many of them are numbered in the catalogue of saints. No sound mind therefore could hold that all of these erred and that the whole development of the Church had forsaken right up to the present.

This is the root of Sibert's whole argument. The Church could not teach an error for the entire course of its history, so Marsilius must be wrong. It was not a new argument; it had been used against the dissident Franciscans by Guido Terreni almost a decade before Sibert wrote.⁵⁸ Even the curial committee that drew up the list of errors to which Sibert was responding mentioned it, not in regard to this error, but to the next, Marsilius's denial that popes had any more jurisdictional authority than bishops and priests.⁵⁹ Sibert supported his point with Mt. 28.20 and 18.19-20, Christ's promises to be with the Church and the apostles to the end of the world, and with a succession of patristic texts from Augustine, Jerome, Gregory the Great, Cyprian, and the council of Nicea, all confirming the teaching authority of the Roman Church and the certainty of its doctrines.⁶⁰ He then presented a series of imperial quotes attesting papal authority - Constantine, Charlemagne, Louis the Pious - finishing with the words of Pope Anacletus in the pseudo-Isidorian text D.22 c.1, a classic proof of papal authority.⁶¹ Finally, as he con-

in sanctorum cathalogo; mens ergo sana non capit quod hii omnes erraverint et totus decursus ecclesie usque nunc a Christo derelictus fuerit". V, fol. 116ra; ed. SCHOLZ, *UkS*, II, p. 12.

⁵⁸ Guido Terreni and Pierre de la Palu made this point in a 1318 *responsio* on the errors of Spiritual Franciscans. The Spirituals, like Marsilius, asserted that the Roman Church had lost important doctrines for centuries. T. TURLEY, *John XXII and Franciscans: A Reappraisal*, in *Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages*, eds. J. R. SWEENEY and S. CHODOROW, Ithaca 1989, pp. 82-83.

⁵⁹ "Ex quo sequitur... quod in trecentis annis, quibus ydolatre prefuerunt mundo, de illis sanctis papis, quos colit ecclesia sicut sanctos, nullus fuerit papa vel pontifex, et quod ecclesia turpiter erraverit semper in suis officiis vocando Petrum principem apostolorum et dicendo eum esse legitimum vicarium Christi Jesu vel Romanam ecclesiam esse aliarum matrem". V, fol. 110va; ed. SCHOLZ, *UkS*, II, pp. 3-4.

⁶⁰ V, fol. 116ra-vb. He cited or quoted D.11 c.9; C.24 q.1 cc.14,25; D.22 cc.1,4; D.93 c.3; C.1 q.8 c.9; as well as AUGUSTINE, *Contra Faustum*, 22.71 (PL 42:445) and *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum*, 2 (PL 43: 746). Some of these are familiar proof-texts for papal authority, like C.24 q.1 c.14; others, however, seem the result of careful combining of the patristic sources.

⁶¹ D.96 c.14; D.19 c.3; D.63 c.30; D.22 c.2. V, fols 116vb-117ra.

demned Marsilius, Sibert offered a string of patristic authorities to show that denial of papal authority had always been considered heresy.⁶²

Sibert treated the last three errors more succinctly. Whereas he devoted approximately three folios to the first, and two each to the second and third, he gave only one to the fourth error, a third of a folio to the fifth, and half a column to the last.⁶³ Sibert seems to have considered these last errors to be corollaries of the first three, and thus partly refuted in the previous discussion. He also recognized that the fourth error, which equated the juridical authority of the pope with that of any other priest and declared that only the emperor could raise one cleric above another, was derived in part from the arguments used by the secular clergy in their long struggle with the papacy over mendicant privileges during the last half of the thirteenth century.⁶⁴ Sibert dipped into the papalist literature from these disputes to extract a long list of scriptural, patristic, and later texts to demonstrate that even at its inception, the Church was divided into disciples and apostles, with Peter at their head.⁶⁵

The fifth error, which denied to the Church the right to administer coercive punishment without imperial permission, posed a problem for Sibert, for there were few patristic sources that addressed the issue. Here he changed tactics, relying on a series of descriptive distinctions.⁶⁶ Spiritual punishment, he asserted, was obviously within the authority of the Church, because it pertained to the key of spiri-

⁶² C.24 q.1 c.34; D.22 c.1; C.24 q.3 c.26. He also added THOMAS AQUINAS, *In IV Sent.*, d.24, 1.3, art.2, quaestiuncula 3, solutio 3, *Opera Omnia*, Parma 1948, 7.902a.

⁶³ See notes 11 and 42 above.

⁶⁴ *Defensor Pacis*, 2.15, 2.15.7-10, 2.16, 2.17, 2.21.4-6, 2.22.5, 2.25.4, 2.28.2, 2.28.17; ed. SCHOLZ, pp. 325-336, 331-336, 337-355, 355-375, 405-408, 423-424, 469-470, 529-531, 548-550. On the arguments of the seculars, see especially K. SCHLEYER, *Anfänge des Gallikanismus im 13. Jahrhundert*, Berlin 1937; Y. CONGAR, O.P., *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e*, in "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge", 36 (1961), pp. 35-151; and J. MARRONE, *The Ecclesiology of the Parisian Secular Masters, 1250-1320*, Cornell Univ., Ph. D. Diss., 1972.

⁶⁵ Lk. 6.13-4, 10.1; Acts 1.26, Rom. 13.1. Gratian *ante* D.21 cc.1,4 (cited for their concise summaries of the content of the canons on this matter); *ante* D.17 c.7; D.19 c.7; D.21 cc.2,3; D.22 cc.1,2; D.68 c.4; D.93 c.24; D.96 c.5; C.9 q.e c.8; C.12 q.1 c.15. The authorities cited include Popes Leo I, Anacletus, and Gelasius, Nicholas I and II, Jerome, and the *Vita beati Silvestri papae*. V, fols. 117rb-118rb; ed. SCHOLZ, *UkS*, II, pp. 12-13.

⁶⁶ *Defensor Pacis*, 1.15.10, 1.19.12, 2.5, 2.6.11-14, 22.9, 2.10, 2.29, 2,30; ed. SCHOLZ, pp. 92, 135-136, 178-198, 208-215, 231-255, 575-601.

tual jurisdiction, which he had already proved the Church possessed. Punishment of criminal clerics by whipping and beating was also outside imperial control because clerics were consecrated to God, just as were ecclesiastical lands, churches, and basilicas.⁶⁷ Besides, as Augustine said (C23 q.5 c.1), whipping and beating were really no more than what parents and schoolmasters did to punish disobedient children, and if these authorities did not need imperial permission to discipline the children under their care, the Church did not need it to discipline those under its authority. Moving on to more serious punishments, Sibert defended sentences of execution and mutilation for criminal clerics meted out by Church courts. It was carried out in many places by the secular authorities, but only because of a historic circumstance; the primitive Church did not exercise the judgment of blood. Since those times, in places where the Church held temporal jurisdiction, it had always imposed such penalties, enacting them through bailiffs.

On the difficult question of whether the Church could exercise temporal lordship in imperial and princely vacancies and when there was some defect of justice, Sibert was very restrained. Many papalists claimed this as the pope's right.⁶⁸ Sibert said the Church should be very humble and deliberate in situations like this, keeping in mind the example of the apostolic Church, taking care to avoid scandalizing laymen, and remaining content with the Levitical portion lest clerics become covetous. He ended with a strong assertion that the Church had no need of imperial or secular permission for its exercise of justice.⁶⁹

Sibert clearly thought the fifth error was a corollary of earlier errors. Little new material was included in this response. He laid out the issues and referred the reader to his previous arguments and texts for resolution. His was even more abrupt in answering the sixth error, Marsilius's assertion that any priest has as much power to absolve as the pope.⁷⁰ Even the curial list Sibert was working from suggested that this followed from the other errors. Sibert agreed, identifying the errors he thought it were its source - the third and fourth - and referring the reader to his earlier responses to them.⁷¹

⁶⁷ As well as D.96 c.11 and I Esdras 8.19-24. V, fol. 118rb-va; ed. SCHOLZ, *UkS*, II, p. 13.

⁶⁸ E. g., William of Cremona, ed. MAC FHIONNBHAIRR, pp. 91-94.

⁶⁹ V, fols. 118va-119ra; ed. SCHOLZ, *UkS*, II, pp. 13-14.

⁷⁰ *Defensor Pacis*, 2.6.8, 2.15.8; ed. SCHOLZ, pp. 205-206, 332-334.

⁷¹ V, fols. 110vb, 119ra; ed. SCHOLZ, *UkS*, II, pp. 4, 15.

4. SIBERT'S ACHIEVEMENT

Although he never saw Marsilius's work, Sibert of Beek managed in his *responsio* to identify precisely the device used so successfully in the *Defensor Pacis* to question ecclesiastical authority, and to answer it on Marsilius's own terms. Sibert's canonistic and textual training certainly helped here, as did the experience in handling sources he had gained in constructing his famous ordinal. But more important was his familiarity with the mode of argument Marsilius chose. Marsilius was elaborating the position of the dissident Franciscans in his ecclesiological positions. Sibert's master Guido Terreni had already formulated an effective polemical reply to this in the early 1320s. Sibert elaborated Guido's response. Literal readings of basic texts formed the foundation of his arguments. And he cited only witnesses whom his contemporaries believed were present for what they described. Thus the New Testament and the fathers were used to verify the situation of the early Church, while later authors were restricted to testifying to the belief of the Church in their own time. Sticking these texts together, Sibert was able to create thumbnail histories of the doctrines he discussed, and to demonstrate a continuity of belief and practice where Marsilius asserted dissimulation and confusion.

The extent of Sibert's achievement can be gauged from further comparison with the *responsio* of William of Cremona. William's comments on the last four errors did move closer to Sibert. William used many prooftexts here, although not nearly as effectively as Sibert. For example, in answering the denial of Petrine leadership in the Church, William first presented a deductive, metaphysical argument for the necessity of single leadership in the Church, then turned to the actual practice of the primitive Church with a series of scriptural quotations and patristic glosses.⁷² Unfortunately, the kind of deductive argument he employed was precisely that Marsilius had ridiculed in the *Defensor Pacis* as confused and weakly based in political philosophy.⁷³ Moreover, William's presentation of his texts did

⁷² Ed. MAC FHIIONNBHAIRR, pp. 68-81. The deductive argument is on pp. 68-72; the prooftexts are on pp. 72-80.

⁷³ E. g., *Defensor Pacis*, 2.1, 2.19; ed. SCHOLZ, pp. 181-185, 384-392. Marsilius, of course, devoted the entire first part of the *Defensor* to philosophical discussion of the State. Perhaps William felt justified in providing a similar balance of philosophical and textual material. But William failed to answer Marsilius's criticisms of papalist philosophical technique.

not convey the clear sense of historical continuity that Sibert was able to achieve. They stood individually rather than reinforcing each other. And William's constant injection of references to patristic and later glossators to explain his scriptural proofs undercut the literal power of the texts.⁷⁴

Despite its quality, Sibert's work did not become famous. It was too brief. But a gauge of its success is its effect on *Licet iuxta doctrinam*, the papal decree that the *responsio* was intended to advise. In *Licet*, John XXII used a method much closer to Sibert's than William's, organizing his textual references in essentially chronological order.⁷⁵ Of course, it is difficult to be sure whose advice led the pope to this strategy. John was accustomed to seek many *responsiones* when preparing a decree. Some have not survived. But the pope's acceptance of Sibert's style of argument demonstrates its cogency here. It provided an apt answer to Marsilius. Moreover, Sibert's work may have helped draw other papalists to the new mode of ecclesiological argument that he, Guido Terreni, and John Baconthorpe began to employ in the late 1320s. Hermann von Schildesche and Peter von Kaiserslautern adopted it shortly after. And Thomas Netter, one of the major defenders of papal authority in the early fifteenth century, structured his massive and highly influential *Doctrinale* around the same documentary, historical approach.⁷⁶

Sibert's work, brief as it is, offers a fresh perspective on fourteenth-century papalism. Modern analysis of papalism, especially in the early fourteenth century, has commonly focused on a few perceived core issues: "direct" versus "indirect" papal power; papal authority over temporal goods, the relationship of royal to papal rule.⁷⁷ Concern with these issues has privileged ecclesiological works

⁷⁴ Ed. MAC FHIONNBHAIRR, pp. 82-107.

⁷⁵ *Annales Ecclesiastici*, XXIV, cols. 322b-329a. John also left out the sixth error, as Sibert had advised.

⁷⁶ HERMANN VON SCHILDESCHÉ, *Tractatus contra haereticos negantes immunitatem et iurisdictionem Sanctae Ecclesiae*, ed. A. ZUMKELLER, Würzburg 1970; A. ZUMKELLER, *Schrifttum und Lehre des Hermann von Schildesche*, Würzburg 1959; PETER VON KAISERSLAUTERN, *Tractatus contra Michelem de Cesena et socios eius*, ed. SCHOLZ, *UkS*, II, pp. 29-63; also I, pp. 22-27; THOMAS NETTER, *Doctrinale antiquitatum fidei catholicae ecclesiae*, ed. B. BLANCIOTTI, 3 vols., Venice 1757. The best analysis of the *Doctrinale* and its methodology is that of K. SMITH, *The Ecclesiology of Controversy: Scripture, Tradition, and Church in the Theology of Thomas Netter of Walden, 1372-1430*, Cornell Univ., Ph. D. Diss., 1983.

⁷⁷ See, e. g., KÖLMEL, *Regimen Christianum*; W. ULLMANN, *Medieval Papalism*, London 1949; and WILKS, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*. A contemporary shift away from this approach is illustrated in A. BLACK, *Political Thought in Europe, 1250-1450*, Cambridge 1992, pp. 42-78.

that addressed them, particularly works that approached those issues in the philosophical mode preferred by moderns. But a significant body of fourteenth-century political writings used a different method of argument. They do not deserve to be marginalized. Works like Sibert of Beek's were original and profound, though they deliberately avoided philosophical speculation. Taken together, they may alter significantly our picture of papalist political theory in the fourteenth century.

THOMAS TURLEY

*Santa Clara University,
Dept. of History,
Santa Clara, CA 95053 - USA*

PAUL RICOEUR ET LA QUESTION DE L'ÉTHIQUE DU SENTIMENT DE LA JUSTICE*

«La justice est une vertu complète, non en soi, mais par rapport à autrui. Aussi, souvent, la justice semble-t-elle la plus importante des vertus et plus admirable même que l'étoile du soir et que celle du matin. C'est ce qui fait que nous employons couramment ce proverbe: la justice contient toutes les autres vertus». ARISTOTE

«Le souci de soi et le souci de l'autre sont ici réunis de sorte qu'on peut considérer comme équivalentes l'estime de l'autre comme soi-même et l'estime de soi-même comme un autre».

«Ne fais pas à ton prochain ce que tu détesterais qu'il te soit fait. C'est ici la loi tout entière; le reste est commentaire». PAUL RICOEUR

«La justice est la première vertu des institutions sociales comme la vérité est celle des systèmes de pensée». JOHN RAWLS

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La question de l'éthique du sentiment de la justice que nous voudrions analyser, est intrinsèquement liée à vie dans la société. Elle est également une des questions très épineuses qui, sans cesse, préoccupent l'homme de tous les temps et de partout. Aussi, a-t-elle été plusieurs fois débattue, en particulier, par Paul Ricoeur.

C'est à partir de l'injustice, ou de l'inégalité ressentie ou subie lors des partages inégaux ainsi que des promesses trahies, des rétributions disproportionnées, des violences infligées à l'homme par l'homme, de la prise en compte de la fragilité tant de personnes que des constitu-

* L'articolo qui proposto, inviato a "Carmelus" da Irénée Hangi Mahamba, O.Carm., del Commissariato Provinciale del Congo, è un adattamento di un lavoro accademico con ricerca di livello scientifico per la Facoltà di Filosofia dell'Università di Kinshasa (n. d. e.).

tions elles-mêmes que Ricoeur situe la question de la demande de la justice.

Car c'est d'abord à l'injustice que nous sommes sensibles: «Injuste !» Quelle injustice ! Nous écrivons-nous. La justice est plus souvent ce qui manque et l'injustice ce qui règne. Et les hommes ont une vision plus claire de ce qui manque aux relations humaines que de la manière droite de les organiser. C'est pourquoi, même chez les philosophes, c'est l'injustice qui, la première, met en mouvement la pensée. En témoignent les dialogues de Platon et l'éthique aristotélicienne.¹

En effet, le cri: «C'est injuste!» exprime bien souvent une intuition plus clairvoyante concernant la nature véritable de la violence que tout discours raisonnable sur la justice. «Cette persistance de la violence-vengeance fait que nous n'accédons au sens de la justice que par le détour de la protestation contre l'injustice».²

La plus tenace des formes de violence, à savoir la vengeance, autrement dit la prétention de l'individu à se faire justice à lui-même, est engendrée par l'injustice sociale. En effet, une double question doit retenir notre attention: qu'en est-il de l'éthique du sentiment de justice dans cette société exposée continuellement à l'esprit de vengeance? Est-il possible que la justice soit rétablie dans la société? Aussi quelles relations interpersonnelles et formes institutionnelles d'associations pouvons-nous restaurer ensemble pour accéder à la paix sociale? Cette double question, dans notre monde aux grandes tensions engendrant des guerres fratricides, nous semble importante pour que nous y réfléchissions encore.

L'exigence permanente de la justice s'avère aujourd'hui plus vive que jamais en notre société actuelle. Il y a au dedans de l'homme une soif de justice, une attente de réparation des torts subis, un besoin impérieux qui est autre que le désir de vengeance, même s'il peut puiser aux mêmes sources impures. Elle suscite une demande croissante. Surtout, ce qui est nouveau, la justice est aujourd'hui au cœur des controverses politiques: elle est devenue objet et enjeu politique. L'exigence de la justice que réclament de nos jours les peuples du monde entier, les organismes internationaux, et bien des contemporains, n'est pas une nouveauté. Dans l'Antiquité, comme au Moyen-âge, le thème de la justice est au cœur de la pensée comme celle de Platon, d'Aris-

¹ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 231.

² P. RICOEUR, *Le juste*, Ed. Esprit, Paris 1995, p. 190.

tote et de saint Thomas d'Aquin. Actuellement John Rawls le met au centre de sa réflexion lorsqu'il s'agit de chercher à trouver la meilleure forme d'organisation sociale et politique, «une société bien ordonnée».³

Notre société, plongée dans les conflits, l'injustice et la violence-vengeance, est fondamentalement périssable. Comment régler nos différends? Comment éviter l'esprit de vengeance? A quelles médiations légales ou institutionnelles recourir pour sortir du cercle infernal de la violence?

Dans l'avant-propos de son ouvrage *Le juste* Ricoeur confesse ceci:

Le choc produit par le déchaînement de la violence durant l'horrible vingtième siècle explique en grande partie cette occultation de la problématique juridique par celle qu'on peut qualifier en termes d'éthico-politique. C'est dès lors, avec le sentiment de résister à un entraînement encouragé par l'esprit du temps que je me suis imposé, depuis quelques années, de faire droit au droit, de rendre justice à la justice.⁴

Autant donc dire que c'est un thème qui lui tient à cœur parce qu'il lui permet de réfléchir sur «la guerre, thème lancinant de la philosophie politique et sur le thème la paix de la philosophie du droit».⁵

Pour bâtir une société pacifiée, loin du désir de se faire justice ou de se venger, Ricoeur insiste beaucoup sur le «tiers qui est à la fois institution et juge. Le tiers prend ici la figure humaine du juge».⁶ C'est une des méditations institutionnelles à laquelle nous pouvons recourir pour sortir de la violence. En effet, selon P. Draï, «un personnage est à la rescousse, pour s'interposer, séparer et tenter de rendre à chacun son dû. Ce personnage arrivera, peut-être au bonheur suprême, celui de réconcilier les combattants et d'instaurer la paix entre eux. Cet homme, c'est le juge».⁷ Et bien mieux, l'institution s'incarne dans le personnage du juge. Sans céder au penchant excessif pour la symétrie, on pourrait dire que «le juge est au juridique ce que le maître de justice est à la morale et le prince, ou toute autre figure personnalisée du pouvoir souverain, est au politique. Mais, c'est seulement dans la

³ Cf. J. RAWLS, *Théorie de la justice*, Seuil, Paris 1987, p. 31.

⁴ P. RICOEUR, *Le juste*, pp. 8-9.

⁵ *Ibidem*, p. 10.

⁶ *Ibidem*, p. 195.

⁷ P. DRAÏ, *Quel juge pour la société d'aujourd'hui?*, in "Justice ou vengeance, colloque organisé par la Croix L'Événement", Centurion, Paris 1994, p. 40.

figure du juge que la justice se fait reconnaître comme “première vertu des institutions sociales”.⁸

C’est sous l’égide de l’idée de justice distributive que l’acte de juger se laisse représenter. Pris au sens large, l’acte de juger consiste à dé-partager des sphères d’activité, à délimiter les prétentions de l’un et de l’autre et finalement à corriger les distributions injustes. Le juge est donc «celui qui dé-partage, sé-pare. Ce qui correspond à l’antique définition romaine: “suum cuique tribuere” - attribuer à chacun son dû».⁹

La justice finalise l’action humaine. Placée sous le signe du bien, elle s’annonce comme l’une des vertus. Nous observons ce que tout le monde entend signifier par «justice». Tenir la justice pour une vertu, c’est admettre qu’elle contribue à orienter l’action humaine vers sa perfection. Pour Ricoeur, la justice comme vertu s’applique d’abord aux institutions. Par institution, nous entendons les structures variées du vouloir vivre-ensemble.¹⁰ La justice, comme vertu, vise à rétablir la paix sociale brisée. Par le procès qu’elle institue entre les parties rivales, elle vise de réparer les dommages subis par le plaignant et se termine par la sanction. Celle-ci est, en principe, exécution des mesures qui consacrent l’exclusion physique et symbolique portée à son comble par l’incarcération. Ainsi l’œuvre de la justice semble inachevée, voire suspendue. D’où l’exigence de passer par d’autres étapes aussi décisives: la réhabilitation du condamné dans ses droits civiques et juridiques; le pardon comme possibilité offerte pour «renaître», pour regarder l’avenir.

Notre investigation trouve son ancrage dans l’anthropologie et la philosophie morale de notre auteur; notamment dans ses deux livres *Soi-même comme un autre* et *Le juste*; nous chercherons à cerner avec ce que la justice permet d’éviter dans la résolution des conflits, à savoir le désir de vengeance et de se faire justice qui pourrait entraîner la société dans la logique infernale de la violence.

Pour ce faire, nous traiterons ce travail en deux parties. Dans la première partie, nous parlerons du sentiment de la justice. Ici nous passerons en revue des situations typiques des injustices ressenties lors des partages inégaux. Et c’est ce qui amène à la prétention de se faire justice soi-même. Aussi, nous allons devoir montrer le rôle que joue le «tiers». Dans la seconde partie, intitulée «De la sanction-au-pardon», s’offrira à notre réflexion l’ensemble des mesures accompa-

⁸ P. RICOEUR, *Le juste*, p. 15.

⁹ Cf. *Ibidem*, p. 188.

¹⁰ Cf. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 264.

gnant l'exécution de la peine, visant à restaurer la capacité du condamné à redevenir citoyen à part entière à l'issue de sa peine. Une conclusion générale fera le point final à notre parcours.

I

LE SENTIMENT DE LA JUSTICE

I.1. INTRODUCTION

Le terme «justice» nous est plus que familier. Cependant, il reste difficile, sinon impossible, à cerner et à définir. La justice est celle qui concourt le plus au bien commun des hommes. Elle est issue d'un sentiment, et c'est cela sa force, elle-même ne peut être qu'un sentiment. Selon notre penseur, ce sentiment naît d'une situation d'injustice. L'expérience de celle-ci s'impose clairement à notre conscience dès notre petite enfance. Comme le soutient aussi Serge Lebovici: «Le sentiment de la justice – ou de l'injustice – semble être la chose la mieux partagée. Il naît lorsque le très jeune bébé ressent un relatif délaissement de la part de sa mère».¹¹ Il paraît bien que les conditions d'union des soins maternels avec le bébé devraient faire de sa vie un paradis qu'il ne peut qu'imaginer en raison de l'injustice dont il est victime. Ce sentiment en lui-même nous est commun à tous dès nos premières expériences vécues, puis, il n'est discursif, mais plutôt réactif. En effet, le sentiment n'est pas du côté de la connaissance, qui relève de la raison, il n'est pas non plus discursif, mais il est réactif.

C'est à dessein qu'évoquant ses souvenirs d'enfances que Ricoeur nomme l'injuste avant le juste comme Platon et Aristote. Peut-être, en effet, est-ce par là que nous entrons d'abord dans le problème de la justice, par le sentiment de l'injustice, surtout par le sentiment qu'il y a des partages injustes. L'indignation est alors la réaction, une protestation face à ce que nous ressentons comme injuste. Notre première entrée dans la région du droit n'a-t-elle été marquée par le cri: C'est injuste !, la première expression de notre sens de la justice?

¹¹ S. LEOVICI, cité par M. BESSONE, *La justice*, Flammarion, Paris 2000, p. 13.

I.2. LE CRI: C'EST INJUSTE!

Paul Ricoeur a cherché dans nos souvenirs d'enfance un témoignage d'ordre en quelque sorte ontogénétique, rendu à l'ancienneté de notre demande de justice.¹² C'est le cri, est celui de l'indignation dont la perspicacité est parfois confondante, mesurée à l'aune de nos hésitations d'adultes sommés de se prononcer sur le juste en termes positifs. Nous éprouvons tous de l'indignation face à une action que nous n'hésitons pas à qualifier intuitivement d'injuste, avant même de faire le détour de la raison. C'est bien sur le mode de la plainte que nous pénétrons dans le champ de l'injustice et du juste. Et même au plan de la justice instituée devant les cours de justice, nous continuons de nous comporter en plaignant et de porter plainte. Ricoeur affirme que le sens de l'injustice n'est pas seulement plus poignant, mais plus perspicace que le sens de la justice; car la justice est le plus souvent ce qui manque et l'injustice ce qui règne.

Une équation majeure, où le juste commence à se distinguer de l'injuste se présente: celle entre justice et impartialité. Juste distance, médiation d'un «tiers», impartialité s'énonce comme le grand synonyme du sens de la justice sur la voie duquel l'indignation nous conduit dès notre plus jeune âge. En fait, l'injustice, chacun de nous l'a ressentie à un moment ou un autre de son existence, de façon précoce. Rappelons-nous en effet ce que furent les situations typiques où notre indignation juvénile s'est enflammée. Cette indignation se fixe sur une revendication d'égalité.

Ce furent, d'une part, des partages inégaux que nous trouvions inacceptables. Ce furent, d'autre part, des promesses non tenues qui ébranlaient pour la première fois la confiance innocente que nous avions dans la parole sur laquelle, nous devions l'apprendre plus tard, reposent tous les échanges, tous les contrats, tous les pactes. Ce furent encore des punitions qui nous paraissaient sans proportion avec nos larcins supposés ou des éloges que nous voyions arbitrairement échoir à d'autre que nous, bref des rétributions non méritées.¹³

Nous sommes sans doute témoins: d'un événement quelqu'un ne reçoit pas son dû. Avant de nous demander pourquoi il ne l'a pas reçu, ou si c'était vraiment quelque chose qui lui était dû, et au nom de quels critères, etc., nous traduisons le sentiment que nous éprouvons

¹² Cf. P. RICOEUR, *Le juste*, p. 13.

¹³ *Ibidem*, pp. 11-12.

par: «ce n'est pas juste!». Notre aspiration à la justice est motivée par ce sentiment de l'injustice. De cette façon, le premier sentiment de la justice ne vient pas de celle que nous devons, mais de celle qui nous est due.

Notre indignation dénonce les partages inégaux, les rétributions non méritées, les distributions disproportionnées, les exploitations anarchiques et systématiques des ressources minières et les guerres fratricides imposées à certains pays du monde comme injustes. En effet, ce sont des problèmes et difficultés socio-politiques qui incitent les individus au désir de la violence-vengeance, c'est-à-dire la prétention de se faire justice à soi-même. A cet égard, l'injustice s'oriente radicalement du côté opposé de l'idéal social. Dans son *Éthique de Nicomaque*, Aristote décrit parfaitement le comportement et l'habileté de l'homme injuste. «Celui-ci est, semble-t-il, aussi bien celui qui agit contre la loi que celui qui veut posséder plus qu'il ne lui est dû, et même au dépens d'autrui». ¹⁴ De cette façon, celui qui commet l'injustice s'attribue toujours plus que ce qui lui revient; tandis que celui qui subit l'injustice reçoit moins qu'il ne devrait avoir. Le moindre mal fait figure du bien, eu égard à un mal plus grand. Ainsi, étant donné qu'elle s'oppose alors radicalement à la justice:

l'injustice est un vice général, dit saint Thomas, en ce sens que le mépris du bien commun, de droits de l'autre peut conduire l'homme à commettre tous les péchés de même que tous les vices, sous le rapport où ils s'opposent au bien commun. A cela, il ajoute encore que l'injustice qui consiste toujours dans un dommage causé à autrui, constitue par son genre, un péché mortel. ¹⁵

Par ailleurs, le cri d'injustice est le cri de la victime,

de cette victime que l'utilitarisme est prêt à sacrifier au bénéfice de l'intérêt général. Or, si notre sens de l'injustice est d'ordinaire sain, nous avons bien moins d'assurance quand il s'agit de voir comment répartir correctement la richesse et l'autorité. Il nous faut alors chercher un moyen de dissiper nos doutes. ¹⁶

Quand la justice ne fait pas son travail, le sentiment personnel comme la vengeance prend le relais.

¹⁴ ARISTOTE, *Ethique de Nicomaque*, Texte, traduction, préface et notes par J. VOLQUIN, Garnier, Paris 1965, p. 124.

¹⁵ THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, II-II, Q. 59 a. 1-4.

¹⁶ R.-J. LUCAS, cité par RICOEUR, *Le juste*, p. 94.

Face à toutes les injustices subies d'une manière ou d'une autre, Ricoeur, attentif à ce qui blesse ou atteint la dignité de l'être humain, pose et s'intéresse à la question de la justice. Celle-ci est là pour protéger de tous les risques, pour réparer tous les préjudices, pour remédier à tous les maux de la société, pour donner à chacun son dû. Le sentiment que la justice est lointaine, peu accessible, peu compréhensible, est largement partagé. Comment pouvons-nous rétablir cette justice et la rendre plus proche afin qu'elle soit renforcée et faite pour tous? La justice, d'après Ricoeur, se fait reconnaître comme première vertu des institutions sociales dans la personne du juge. Celui-ci est désigné en terme de «tiers».

I.3. LE TIERS

Le «tiers» est l'opérateur de la juste distance que le procès institue entre les parties. En vertu de sa capacité, et de sa compétence, il est bon pour le juge de parvenir à la possession et à la maîtrise de la justice. Et comme le dit Aristote, la justice d'après lui doit être une vertu de tous les jours. Le tiers tranche les conflits et occupe alors la position de l'arbitre. La justice arbitrale fonde l'autorité du juge sur la convention des adversaires qui se mettent d'accord sur le moyen de régler leurs litiges. C'est pourquoi la justice «comme institution, a pour fonction d'abord de dire le droit, puis de corriger l'injustice commise, de réparer un dommage subi». ¹⁷

Le «tiers», chez Ricoeur, comporte trois constituants, à savoir: l'État, l'institution judiciaire et le juge. Chacune de ces trois composantes du «tiers», dans la pensée de Ricoeur, joue un rôle important dans la garantie de la justice. En ce sens, elle contribue au partage équitable d'attribuer à chacun le sien. Le droit doit être reconnu dans sa spécificité non violente.

I.3.1. L'État

Sous ce titre du tiers, considéré comme une des instances distinctes, Ricoeur le place sous forme d'une institution d'un État distinct de la société civile et à ce titre détenteur de la violence physique légitime. Sous cette optique le *Dictionnaire de la pensée politique* de Dominique Colas définit l'État comme étant «la forme institutionnalisée de

¹⁷ E. CLEMENT, *La justice*, Hatier, Paris 1995, p. 4.

domination où un territoire et sa population sont contrôlés par une instance, dont les moyens est la détention du monopole de la violence physique légitime et qui remplit des fonctions multiples (approvisionnement, hygiène, scolarisation, etc.).¹⁸ C'est la perspective ouverte par Max Weber, qui définit l'État en termes «de rapport de domination de l'homme sur l'homme fondé sur le moyen de la violence physique légitime».¹⁹

Contrairement à cette perspective qui qualifie l'État comme détenteur de la violence physique légitime, Ricoeur, à la suite d'Éric Weil, met l'accent sur la «forme» de l'Etat, et non sur le «pouvoir», que semblait pourtant appeler cette définition de l'Etat comme décision et volonté de survie:

elle met au premier plan de la théorie de l'État non le monopole de la violence mais la structure juridique, et, dans cette structure juridique, non le droit pénal, mais le droit civil; l'apport essentiel de l'État est en effet de dresser le catalogue de tous les rôles, de tous les masques du personnage social, et d'en établir les droits et devoir; c'est ainsi que principalement que l'Etat est l'Etat du droit et qu'il pose les conditions réelles de l'égalité devant la loi.²⁰

La loi doit être respectée, observée et les infractions sanctionnées. On est là fort loin de l'appétit de vengeance: on est dans l'ordre de la politique. Selon René Remond:

il n'y a pas d'État digne de ce nom sans que la loi y soit respectée. C'est la grandeur de l'Etat et sa justification que d'en assurer le règne. L'Etat seul est habilité à fixer les règles, à définir les normes; seul aussi, il a droit à exercer la coercition contre qui enfreindrait la règle reconnue comme légitime. Il doit arracher les hommes à l'empire de la violence et substituer aux rapports fondés par la force nécessairement inégaux, des rapports de droit qui corrigent les inégalités et protègent les faibles et les petits contre les puissants.²¹

L'État moderne se réalise dans et par la loi formelle et universelle. L'État doit donner à chacun ce qui lui est dû conformément à la loi. Et le premier dû revenant à tout être humain, c'est d'être reconnu

¹⁸ D. COLAS, *Dictionnaire de la pensée politique, Auteurs, Œuvres, Notions*, Larousse-Bordas, Paris 1977, p. 87.

¹⁹ M. WEBER, *Le savant et le politique*, Plon, Paris 1959, p. 101.

²⁰ P. RICOEUR, *Lectures 1. Autour du politique*, Seuil, Paris 1991, p. 104.

²¹ R. REMOND, *Table ronde*, in "Justice ou vengeance, colloque organisé par la Croix L'Événement", Centurion, Paris 1994, p. 115.

comme une valeur, une dignité inviolable dont les droits fondamentaux doivent être garantis. Les devoirs et les fruits de la coopération doivent être répartis équitablement en tenant compte des situations sociales dans lesquelles se trouvent les individus.

Puisque le bien-être de chacun dépend d'un système de coopération sans lequel nul ne saurait avoir une existence satisfaisante, la répartition des avantages doit être telle qu'elle puisse entraîner la coopération volontaire de chaque participant, y compris les moins favorisés.²²

Max Weber avait déjà dit:

Là où existe un État, la vendetta, la vengeance privée sont sanctionnées et peuvent même disparaître totalement. L'État a la fonction de pacification des rapports sociaux qui font même le prix de l'État pour Luther et Hobbes.²³

L'État moderne se réalise dans et par la loi formelle et universelle, mais qui est-ce qui se réalise ainsi, dans et par la loi, sinon le pouvoir? Ce problème du pouvoir n'a pas la place qu'il mérite dans la philosophie politique. Cet effacement est très significatif; il faut que l'État soit le lieu du sens, de la raison, pour l'individu violent. C'est à titre de pensée raisonnable plutôt que de pouvoir qu'il enveloppe la technicité simplement rationnelle et non pas encore raisonnable de l'administration. La philosophie politique se propose d'accomplir le vœu de la morale qui était, nous nous en souvenons, l'éducation du genre humain à la liberté rationnelle. Car c'est un État éducateur qui apparaît la fin de la philosophie politique; l'éducation, c'est l'intégration du formel (morale), du rationnel (travail), de l'historique (tradition), du légal (droit), dans la vie du tout qui est l'État. Celui-ci étant l'organe de décision, organise la communauté.

Hegel avait déjà affirmé que

l'État est la réalité effective de la liberté concrète. Or, la liberté concrète consiste en ceci que la personne individuelle et ses intérêts particuliers trouvent leur développement complet et obtiennent la reconnaissance de leur droit- pour soi (dans le système de la famille et de la société civile).²⁴

²² J. RAWLS, *Op. cit.*, p. 41.

²³ M. WEBER, cité par D. COLAS, in *Dictionnaire de la pensée politique*, p. 89.

²⁴ G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, Vrin, Paris 1989, pp. 264-

Par rapport aux sphères du droit privé et du bien privé, de la famille et de la société civile, l'État est, d'une part, une nécessité extérieure et une puissance supérieure, à la nature de laquelle sont subordonnés leurs lois et leurs intérêts et dont ils dépendent. Mais, d'autre part, l'État est aussi leur but immanent et trouve sa force dans l'unité de son but final universel et des intérêts particuliers des individus, autrement dit dans ce principe que si les individus ont des devoirs envers l'État, ils ont en même temps des droits. C'est ainsi que Hegel déclare:

Dans cette identité de la volonté universelle et de la volonté particulière, devoir et droit ne font qu'un: dans l'ordre éthique, le sujet a des droits dans la mesure où il a des devoirs, et il a des droits dans la mesure où il a des devoirs.²⁵

C'est dans l'État que la liberté atteint son droit le plus élevé. Chacun de nous trouve sa pleine liberté comme un droit à travers l'instance de l'État. La téléologie de l'État de manière irréductible est de contribuer à l'humanité de l'homme.

L'État doit définir un avenir souhaitable pour lequel tous les citoyens doivent se mobiliser. Puis, il doit régler les conflits et endiguer la violence et protéger la vie de chacun. En droit international, l'État est considéré comme une personne juridique dont la reconnaissance dans le monde contemporain permet la participation à des institutions judiciaires internationales justes. C'est pourquoi, la justice fait partie intégrante du souhait de vivre bien. Autrement dit, le souhait de vivre dans des institutions justes relève du même niveau de moralité que le vœu d'accomplissement personnel et que celui de réciprocité dans l'amitié.

I.3.2. L'Institution judiciaire

Le vivre-ensemble, dit Ricoeur, ne se limite pas aux relations interpersonnelles mais s'étend à la vie des institutions. L'institution comme point d'application de la justice et l'égalité comme contenu éthique du sens de la justice, tels sont les deux enjeux de l'investigation portant sur la troisième composante de la visée éthique. De cette enquête résultera une détermination nouvelle du soi, celle du chacun: à chacun son droit. La visée éthique constitue un monde commun où chacun est reconnu dans son droit.

²⁵ *Ibidem*, p. 197.

D'une façon générale, la justice désigne l'institution dont la fonction est d'appliquer les lois, c'est-à-dire le pouvoir judiciaire. La justice comme institution, a pour fonction de dire le droit, de corriger les injustices ressenties et réparer les dommages subis.

Par institution, Ricoeur entend ici

la structure du vivre-ensemble d'une communauté historique – peuple, nation, région, etc., structure irréductible aux relations interpersonnelles et pourtant reliée à elles en un sens remarquable que la notion de distribution – qu'on retrouve dans l'expression de «justice distributive» – permet d'éclairer. C'est par des mœurs communes et non par des règles contraignantes que l'idée d'institution se caractérise fondamentalement.²⁶

Le vivre en commun engage toujours l'idée de l'institution. Pour que les gens parviennent à bien vivre, il faut faire intervenir l'idée de règles, c'est-à-dire la médiation entre deux libertés, qui tient, dans l'ordre éthique, la même position que l'objet entre deux sujets. Nous ne pouvons agir qu'à travers des structures. Ce qui justifie l'idée d'établir une institution, c'est l'idée d'égalité qui survient le plus souvent dans le vivre en commun. Comment donner une part juste et égale à chacun dans la communauté? Souvent la violence éclate entre les membres du groupe à cause de l'inégalité dans la répartition des biens et des charges. C'est dans ce sens et dans cette mesure qu'il faut faire intervenir l'idée d'institution pour que le partage se passe dans la concorde et l'entente. Cette institution vise à régler les rapports entre les membres du groupe.

L'institution, en effet, est cet espace qui aménage la pluralité des hommes, permet et leur coexistence et leur action. Elle n'est pas d'abord une structure vide et contraignante, mais plutôt ce qui nous met en relation avec les autres sur un mode impersonnel, avec l'autre comme «tiers». Pour Paul Ricoeur, la mise en œuvre des institutions doit se faire au service de la justice, c'est-à-dire d'une distribution juste entre les individus qui composent la communauté.²⁷

En outre, nous pouvons comprendre une institution comme un système de partage, de répartition portant sur les droits et devoirs, des revenus et des patrimoines, des responsabilités et des pouvoirs; bref, des avantages et des charges:

C'est ce caractère distributif - au sens large du mot, affirme Ricoeur, - qui pose un problème de justice. Une institution a en effet une ampli-

²⁶ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 227.

²⁷ *Ibidem*, p. 230.

tude plus vaste que le face-à-face de l'amitié ou de l'amour: dans l'institution, et à travers le processus de distribution, la visée éthique s'étend à tous ceux que le face-à-face laisse en dehors au titre de tiers.²⁸

Ainsi, se forme la catégorie du chacun, qui n'est pas du tout le on, mais le partenaire d'un système de distribution. La justice consiste précisément à attribuer à chacun sa part. Le chacun est le destinataire d'un partage juste.

Comment l'idée de justice s'applique-t-elle dans ce contexte institutionnel? Et quels relais faut-il introduire entre les principes de justice et la pratique judiciaire ordinaire? Il nous semble qu'il faut ici replacer l'appareil judiciaire, largement défini par la séquence: loi, tribunaux - juges - sentence, entre une instance supérieure et une base porteuse. L'instance supérieure est l'État, l'appareil judiciaire attend de lui deux choses:

qu'il garantisse le bon fonctionnement de la justice dans un espace protégé, délimité à l'intérieur de l'espace public; mais aussi qu'il décide par voie législative de l'ordre de priorité à instaurer à moyen terme entre les grandes catégories des biens sociaux primaires, biens marchands et biens non marchands.²⁹

L'idée de justice, quels qu'en soient le sens ou le contenu, régit une pratique sociale dont il importe de rappeler d'abord les occasions ou les circonstances, ensuite les voies ou canaux au plan institutionnel, enfin les arguments au niveau du discours. Quant aux canaux de la justice, il s'agit de l'appareil judiciaire lui-même, comprenant plusieurs choses: un corps des lois écrites; des tribunaux ou des cours de justice, investis de la fonction de dire le droit; des juges, c'est-à-dire des individus comme nous réputés indépendants et chargés de prononcer la sentence juste dans une circonstance particulière; à quoi, il ne faut pas oublier d'ajouter le monopole de la coercition, à savoir le pouvoir d'imposer une décision de justice.

L'institution judiciaire ne fonctionne ni dans une société sans État de droit ni non plus dans une société civile où l'on ne saurait pas discuter; où l'on aurait aucune idée des règles non écrites, traçant la frontière entre la violence et le discours, et où manquerait la pratique de l'exerce oral du jugement, dont le judiciaire est la manière formalisée. Le fait de l'institution judiciaire est très important à relever,

²⁸ P. RICOEUR, *Lectures 1. Autour du politique*, p. 259

²⁹ *Ibidem*, p. 191

parce qu'il signifie que l'instance de la justice est au moins le point de départ voulu des institutions d'État, sinon, peut être, la matrice fondamentale de ces institutions. Les lois et prescriptions sur la justice caractérisent l'activité du juge. Pour Ricoeur, l'institution s'incarne dans le personnage du juge.

1.3.3. *Le Tiers comme juge*

Chez Ricoeur «le tiers» prend surtout la figure humaine du juge. A vrai dire, c'est seulement dans la figure de celui-ci que la justice se fait reconnaître comme première vertu des institutions sociales pour reprendre John Rawls.³⁰ Il est l'opérateur de la juste distance que le procès institue entre les parties. A côté du juge, il y a l'accusateur public et les conseils des parties qui contribuent aussi à l'instauration de la juste distance; cette fois entre le plaignant et l'accusé.

En effet, les juges sont des hommes comme nous, mais élevés au-dessus de nous pour trancher des conflits. Dans ce sens, ils jouent le rôle d'arbitre; puisqu'ils tranchent les différends, en prenant certes appui sur les lois écrites, mais en appréciant aussi la situation des deux parties en conflit.

Le juge, tout en se maintenant pleinement dans la vie sociale, au contact des misères et des injustices, percevra mieux et pèsera au plus juste le droit, mais aussi le devoir de chacun. C'est pourquoi, Ricoeur dit: «trancher, c'est séparer, tirer une ligne entre “le tien” et “le mien”».³¹ De même, l'acte de juger fait par le juge consiste à bien faire la part de l'un et la part de l'autre, attribuer à chacun le sien. Raison pour laquelle Alain Renaut dit que

la philosophie politique sera avant tout une science du partage où de la répartition, comme Aristote le souligne, ainsi qu'on l'a déjà noté en donnant en cette discipline son nom et comme le droit romain en prolongera la perspective dans la formule par laquelle il exprime l'objectif de la justice: «suum cuique tribuere», attribuer à chacun ce qui lui revient.³²

Cela étant, l'acte de juger réalisé par le juge apparaît ici comme celui dont l'objectif s'avère de renforcer la paix civique.

³⁰ J. RAWLS, *Op. cit.*, p. 29.

³¹ P. RICOEUR, *Le juste*, p. 190.

³² A. RENAUT, *Histoire de la philosophie politique, La liberté des anciens*, tome 1, Calman-Lévy, Paris 1999, p. 32.

La justice, tout au long du cours de l'histoire, est caractérisée par une conquête qui lui permet de se substituer à la vengeance, le désir de se faire justice. La grande conquête en effet, consiste certes dans le départage entre vengeance et justice.

En fait, seule la personne de juge est susceptible de faire la part de l'un et la part de l'autre dans les parties rivales. Alors, quel juge pour notre société d'aujourd'hui afin de restaurer la justice? Il y a vraiment urgence de remettre la justice à sa place au cœur de nos institutions. Il faut lui donner les moyens de tenir sa place. A cet effet, en cas de la violence réduite à l'agression même élargie au-delà de l'agression physique, coups, blessure, mort, entrave la liberté, séquestration, etc., nous avons tous recours au juge parce que, dans le combat qu'il arbitre, nous l'acceptons et nous avons confiance en lui.

Aller devant le juge, dit Aristote, c'est aller devant la justice, car le juge tend à être comme une justice vivante et incarnée, et on cherche dans un juge un moyen terme (dans certains pays, on appelle les juges de médiateurs), dans la pensée qu'en obtenant ce qui est moyen, on obtiendra ce qui est juste. C'est pourquoi le juste est une sorte de moyen, s'il est vrai que le juge l'est aussi.

Le juge doit rendre justice avec impartialité. C'est ainsi que Draï déclarait que: «dans sa démarche, tout au long du combat judiciaire, il est l'objectivité, impartialité et la loyauté».³³ Pour Ricoeur, c'est par l'impartialité seule du juge que l'indignation peut s'affranchir du désir de vengeance qui incite la victime à se faire justice à elle-même.³⁴ C'est pourquoi être juste, en ce sens, est donc, «une qualité essentiellement formelle qui consiste à s'abstenir d'agissements égoïstes et des jugements partiiaux».³⁵

Un homme qui écoute avec patience et clairvoyance, qui médite et trouve une solution, qui tranche et impose une décision conforme à une norme légale, objective, et à défaut sans jamais omettre l'équité, ce supplément d'âme et d'humanité qui permet d'associer justice et charité. Cet homme, c'est le juge.

Tout en sachant que le sentiment de la justice comporte deux éléments essentiels, à savoir le désir de punir, sanctionner la personne qui a causé un préjudice, aussi d'identifier l'individu à qui ce préjudice a été causé, sans doute, nous pensons que l'acte de juger fait par

³³ P. DRAI, *Art. cit.*, p. 40.

³⁴ P. RICOEUR, *Le juste*, p. 19.

³⁵ A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., Paris 1985, p. 550.

le juge atteindra son but dans un procès lorsque celui qui a gagné le procès se sent capable de dire:

mon adversaire, celui qui a perdu, demeure comme moi, un sujet de droit; sa cause mériterait être entendue. Cette reconnaissance ne serait cependant complète que si la même chose pouvait être dite par celui qui a perdu, celui à qui on a donné tort, le condamné; il devrait déclarer que la sentence qui lui donne tort n'était pas un acte de violence mais de reconnaissance.³⁶

C'est à juste titre que le juge dont la fonction première consiste à trancher, ne doit aspirer qu'à être un porteur de légalité et un chercheur de vérité et de paix. Il doit être très attentif au combat judiciaire qui se déroule sous ses yeux, le juge sait que ce que l'homme supporte le plus difficilement c'est d'être jugé (Albert Camus). C'est pourquoi, au gagnant du procès comme au perdant, c'est-à-dire au coupable, il doit s'attacher à expliquer et à montrer qu'il n'a usé des pouvoirs et de ses armes que dans la seule limite imposée par le respect de la loi dont il est le serviteur loyal et ce rétablissement de l'équilibré, un jour rompu. En ce sens, il apparaît que l'horizon de l'acte de juger, c'est finalement plus que la sécurité, mais plutôt la paix.

CONCLUSION

Ce premier chapitre fait ressortir l'indignation au principe du sentiment de justice. C'est l'expérience vécue très tôt des injustices subies qui nous amène à la demande de la justice au sein de la société. Cette justice ne peut-être rétablie que par «le tiers». Celui-ci a comme objectif fondamental d'établir d'abord la paix entre les deux parties en conflit, ensuite, donner à chacune d'elles son dû, et enfin, mettre fin à la tentation de se faire justice soi-même.

Le juge institue alors le procès entre ces deux parties rivales, et, au nom du droit ou des lois écrites, prononce la sentence qui corrige les injustices ressenties, répare les dommages subis. La sentence étant prononcée, l'acte terminal du procès s'appelle sanction. Faut-il en rester à ce niveau? Pourrait-on prétendre que la nécessité de passer par les exigences de la justice signifie tout soit arrangé?

³⁶ P. RICOEUR, *Le juste*, pp. 190-191.

La réponse à cette question fera l'objet de notre deuxième partie, partie dans laquelle nous essayerons de montrer que, quand s'achève le temps où il fallait rendre la justice dans toute sa rigueur, suivent d'autres étapes, aussi décisives, de réhabilitation et de pardon pour rendre la vie sociale possible. D'où l'intitulé: «Sanction - réhabilitation - pardon».³⁷

II

DE LA SANCTION AU PARDON

II.1. INTRODUCTION

Dans cette partie, nous allons considérer la phase de l'exécution de la sentence qui, pour Ricoeur, est l'étape final du procès. La sanction pénal, considérée comme réparation du dommage subi par la victime, implique, d'après notre penseur, une double reconnaissance: «reconnaissance du plaignant comme victime, reconnaissance de l'accusée comme coupable».³⁸

Avec cette étape, quelque chose est restauré sous des noms aussi divers que l'honneur, la bonne réputation, le respect de soi est plus fondamentalement l'estime de soi, comprise, à la suite de Charles Taylor comme la dignité attachée à la qualité de la personne humaine.³⁹ Le passage de l'honneur à la dignité assure l'égalité de tous les citoyens, avec comme corollaire l'égalisation des droits et des attributions.

La reconnaissance de l'accusé comme coupable supposant la reconnaissance de la raisanabilité de la sanction par le condamné est le lieu où la sanction connaît son échec. Et pourtant, c'est là que se joue la réhabilitation. Un accent particulier est attaché à ce terme réhabilitation, à savoir l'ensemble des mesure accompagnant l'exécution de la peine, visant aussi à mettre fin à l'exclusion physique et symbolique portée à son comble par l'incarcération, à rétablir des droits, et finalement restituer à une capacité humaine, celle de citoyens porteurs de droits civiques et juridiques.⁴⁰

³⁷ *Ibidem*, p. 197.

³⁸ *Ibidem*, p. 201.

³⁹ TAYLOR Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, trad. De l'américain par Denis-ARMAND CANAL, Aubier, Paris 1994, p. 43.

⁴⁰ Cf. P. RICOEUR, *Le juste*, p. 203.

Paul Ricoeur insiste sur trois termes dans l'exécution de la sanction, à savoir la sanction, la réhabilitation et le pardon. L'idée du pardon requiert la mémoire. Elle donne à celle-ci un futur. Elle préside à la justice, et de cette façon, elle aboutit à la pleine réalisation de la loi.

II.2. JUSTICE ET LOI

Résoudre la question de la violence, des conflits, de la différence, du mal qui existe entre les hommes suppose que la visée éthique soit mise à l'épreuve de la norme. L'éthique doit se soumettre désormais à l'impératif, à la morale, à la loi et à l'interdiction. D'après Ricoeur, c'est en revêtant le sens de l'obligation morale et son double négatif, l'interdiction, que la loi accède au statut normatif que l'usage ordinaire lui reconnaît. Le terme de la loi relève indifféremment du registre du droit et de celui de la moralité. Nous verrons à quel point la compréhension du lien entre éthique et juridique est nécessaire à la juste appréciation du rôle de la conscience à ce niveau.

La norme juridique comporte trois traits: d'abord l'interdiction, qui est la face sévère que la loi tourne vers nous. Puis, le deuxième trait commun à la norme juridique et à la norme morale est leur prétention à l'universalité. Nous disons bien prétention, car, au plan empirique, les normes sociales varient plus ou moins dans l'espace et dans le temps. Mais il est essentiel qu'en dépit de cette relativité des faits, et à travers elles, une validité de droit soit visée. Enfin, le troisième trait retenu concerne le lien entre norme et la pluralité humaine.⁴¹

Ce qui est universellement condamné, interdit, ce sont, en dernier ressort, toute la série de torts faits à autrui. Un soi et son autre sont ainsi les protagonistes obligés de la norme éthico-juridique. Ce qui est ainsi présupposé, par le droit comme par la norme, c'est ce que Kant appelait l'état: «d'insociable sociabilité» qui rend si fragiles les relations interhumaines et menace sans cesse de dissoudre la société.⁴²

La légalité ne demande qu'une obéissance extérieure, c'est-à-dire simple conformité à la loi, pour la distinguer du respect de la loi par amour du devoir; à ce caractère extérieur de la légalité s'ajoute cet autre qui la distingue de la moralité, à savoir l'autorisation de la correction physique, en vue de restaurer le droit, de donner satisfaction

⁴¹ *Ibidem*, p. 213.

⁴² Cf. I. KANT, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Bordas, Paris 1988, p.75.

aux victimes, bref de laisser, comme on le dit, le dernier mot à la loi. Dans cette mesure où la simple conformité à la légalité prend ainsi appui sur la crainte de la punition, on comprend que le passage de la simple légalité à la moralité véritable puisse être assimilé à un processus d'intériorisation de la norme.

La loi est d'abord la condition nécessaire, si ce n'est suffisante, de la justice. La justice sans loi n'existe pas. La loi ne nous protège pas seulement de notre injustice, mais encore de celle qu'autrui peut commettre à notre égard. Dans les conflits et les différends qui nous opposent à autrui, c'est vers la loi et le juge qui la représentent que nous nous tournons, afin qu'un tiers tranche et prononce le droit. La loi est placée au-dessus des individus et s'impose à eux. Et c'est la loi qui doit fixer tous les droits. Nous avons besoin de gouvernement et des lois parce que nous ne savons pas exercer la justice qui nous vient de Dieu. Rousseau déclarait à ce propos que: «Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source; mais si nous savions la recevoir de si haut nous aurions besoin ni de gouvernement ni de lois. Sans doute il est une justice universelle émanée de la raison seul; mais cette justice pour être admise entre nous doit être réciproque. A considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle, les lois de la justice sont vaines parmi les hommes; elles ne font que le bien du méchant et le mal du juste, quand celui-ci les observe avec tout le monde sans que personne ne les observe avec lui».⁴³

La loi exprime le corps de convention morales qui assurent les consensus minimal du corps politique, consensus résumé dans l'idée d'ordre. Lorsque l'ordre social est perturbé, la paix publique est menacée. Il faut donc des conventions et lois pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet. La loi fait ainsi passer la justice du domaine privé au domaine public. Une des premières fonctions de la loi est, par conséquent, d'établir la paix civile et de briser la spirale de la vengeance, comme en témoigne une des plus anciennes lois écrites, la loi dite de Talion, dont la formule la plus connue est «œil pour œil, dent pour dent».⁴⁴ Il a fallu arriver au Décalogue pour découvrir dans la loi de Talion que la vengeance ne pouvait être le dernier mot de la vie en société et qu'il fallait conquérir une raison dans la vengeance pour accéder à une vie sociale plus fraternelle et plus équitable.

⁴³ J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, Flammarion, Paris 2001, p. 76.

⁴⁴ Cf. E. CLEMENT, *Op. cit.*, p. 39.

Derrière la formule dite de Talion est en fait affirmée l'idée d'une mesure égale, par opposition à la violence et à la démesure qui s'exerce le plus souvent, à travers les actes d'une vengeance privée. Mais pour qu'elle puisse effectivement servir de référence commune, la loi doit être solennellement proclamée et écrite. La loi est générale, et les hommes devant elles sont tous égaux. Ainsi, la loi réalise, dans sa forme, l'une des exigences de justice qu'est l'égalité. La loi en effet est valable pour tous et s'applique à tous avec une égale rigueur. Par exemple, l'interdiction du meurtre perdrait son caractère normatif dans la société, affirme Ricoeur, si nous ne la jugions pas valable pour tous, à toutes circonstances et sans exception.⁴⁵ Rousseau, à son tour, avait déjà dit que les lois sont des actes de la volonté générale; on est libre et soumis aux lois, puisqu'elles ne sont que des registres de nos volontés.⁴⁶

Paul Ricoeur se pose la question de savoir si les personnes sont vraiment reconnues dans leur singularité insubstituable aussi longtemps que le respect s'adresse plus à la loi qu'aux personnes tenues elles-mêmes pour la simple expression d'une humanité abstraite en éthique de la justice et dans une éthique de la discussion.

Les choses deviennent plus graves encore lorsque ce ne sont plus seulement des normes qui entrent en conflit, mais lorsque s'affrontent d'un côté le respect dû à la norme universelle, et de l'autre le respect dû aux personnes singulières. Il s'agit bien du tragique de l'action, dès que la norme reste reconnue comme partie au débat, dans le conflit qui l'oppose à la sollicitude en charge de la misère humaine. La sagesse de jugement consiste à élaborer des compromis fragiles où il s'agit de trancher moins entre le bien et le mal, le mal et le pire, la justice et vengeance. C'est au niveau du principe d'autonomie, dans la nudité du rapport de la liberté à la loi, lorsqu'il n'a pas encore été fait acception des personnes en tant que fins «en elles mêmes», que le respect révèle son étrange nature. Celles-ci tiennent à la place du respect, en tant que sentiment parmi les mobiles de la raison pure pratique. Les êtres raisonnables, eux sont des personnes qui, par suite, ne doivent pas être considérées comme des moyens, doivent être considérées aussi comme des fins en soi. D'où, cette formule kantienne: «Agis toujours de sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin et jamais

⁴⁵ Cf. P. RICOEUR, *Le juste*, p. 213.

⁴⁶ J.-J. ROUSSEAU, *Op. cit.*, p. 77.

simplement comme moyen». ⁴⁷ Ricoeur y décèle l'idée des personnes comme fin en elles-mêmes qui exigent la prise en compte nouvelle de la pluralité des hommes. De la même façon que la sollicitude ne s'ajoute pas du dehors à l'estime de soi, de même le respect dû aux personnes ne constitue pas un principe moral hétérogène par rapport à l'autonomie du soi, mais en déploie, au plan de l'obligation, de la règle, la structure dialogique implicite. La justification de cette thèse se fait ici en deux temps: «d'abord par la norme du respect dû aux personnes demeure rattaché à la structure dialogique de la visée éthique, c'est-à-dire précisément à la sollicitude. En suite, le respect dû aux personnes est, au plan moral, dans le même rapport à l'autonomie que la sollicitude l'est à la visée de la vie bonne au plan éthique». ⁴⁸

Pour résoudre les conflits nés de l'opposition entre le respect de la loi et le respect des hommes singuliers, nous devons faire appel aux ressources de l'intention éthique. C'est en rétablissant le lien existant entre la promesse de fidélité à la parole donnée, par exemple, et à la structure dialogique instaurée par la règle d'or, qu'il est possible d'inventer des conduites créatrices adaptées à l'attente d'autrui. C'est à l'autre que je vais être fidèle, non à une maxime abstraite. En étudiant la promesse en effet, par exemple, «on découvre qu'elle possède une structure réciproque: tenir ma promesse correspond à l'attente de l'autre qui compte sur moi. De ce fait, c'est l'attente de l'autre qui doit être prise pour mesure pour l'application de la règle de la promesse». ⁴⁹

L'égalité est à la vie dans les institutions ce qu'est la sollicitude est aux relations interpersonnelles. Finalement, l'égalité, en dernière instance, dit favoriser aussi les plus faibles comme le suggère John Rawls. Il faut avoir souci et pardon à l'égard des plus défavorisés.

II.3. JUSTICE ET PARDON

Justice et pardon se vivent et se disent là où quelque chose a été atteint, cassé ou brisé dans une relation humaine: il y a besoin que justice soit rendue là où l'injustice, sous ses multiples formes, a lésé

⁴⁷ I. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Delagrave, Paris 1982, p. 46.

⁴⁸ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 254.

⁴⁹ A. THOMASSET, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, PUL, Belgium, 1996, p. 566.

autrui dans sa personne ou dans ses biens, dans sa dignité ou intégrité, dans ce qui fait son être au monde ou son être avec autrui; il y a désir que le pardon intervienne parce qu'il est seul à pouvoir libérer du passé et rouvrir un avenir sans conditions. «Justice et pardon, en effet, signifie le même refus de s'abandonner à une logique de haine et de vengeance; en brisant la chaîne infernal de réactions et de représailles indéfini. Par le canal de ses lois et ses juges, la justice veut réguler la violence; par le mot du pardon, la relation entre personnes se voit ouvrir un avenir jusqu'à l'impossible. Car l'homme n'est jamais réductible à ce qu'il a fait un jour de sa vie».⁵⁰

D'après Ricoeur, l'idée du pardon consiste à garder la mémoire vivante. Son projet n'est pas d'effacer la mémoire, ce n'est pas l'oubli; bien, au contraire, son projet est de briser la dette. Mais ce projet est incompatible avec celui de briser l'oubli. En brisant ainsi la dette, «le pardon est une sorte de guérison de la mémoire; l'achèvement de son deuil; délivrée du poids de la dette, la mémoire est libérée pour de grands projets. Le pardon afin donne un futur à la mémoire».⁵¹ De ce fait, le pardon transcende la justice humaine. Il faut que justice soit faite pour que le pardon intervienne.

Le pardon trouve difficilement sa place dans l'ordre juridique. Ricoeur estime que «le pardon n'appartient pas à l'ordre juridique; il ne relève même pas du plan du droit. Il échappe en effet au droit aussi bien par sa logique que par sa finalité».⁵² D'un point de vue qu'on peut dire épistémologique, il relève d'une économie, du don en vertu de la logique de surabondance qui l'articule et qu'il faut bien opposer à la logique d'équivalence présidant à la justice; à cet égard le pardon est une valeur non seulement supra-juridique mais aussi supra-éthique. Dans la même perspective, François-Xavier Dumortier déclare: «si la justice et le pardon vise les mêmes situations, il relève pourtant de deux logiques différentes. Le pardon exige le passage par la justice. Il faut assumer et réparer le mal fait. La justice devra s'achever par le pardon. Celui-ci est difficile, car il s'exerce selon la logique de la grâce, de la croix. C'est au croisement de la justice et du pardon que se situe notre tâche humaine».⁵³

⁵⁰ F.-X. DUMORTIER, *Entre justice et pardon*, in "Cahiers de l'Atelier. Que fait la justice?", n° 469, Septembre-Octobre, Ed. d'Atelier, Paris 1996, p. 47.

⁵¹ P. RICOEUR, *Le juste*, p. 207.

⁵² *Ibidem*, p. 206.

⁵³ F.-X. DUMORTIER, *Art. cit.*, p. 46.

Pour ce qui est du pardon, la Bible, surtout le Nouveau Testament, peut nous être d'une grande utilité. Hannah Arendt, nous le suggère dans la remarque suivante, où elle reconnaît et précise que: c'est «Jésus de Nazareth qui découvrit le rôle du pardon dans le domaine des affaires humaines. Qu'il ait fait cette découverte dans un contexte religieux, qu'il l'ait exprimée dans un langage religieux, ce n'est pas une raison pour la prendre moins au sérieux dans un sens strictement laïc». ⁵⁴

Jésus de Nazareth insiste dans ses sermons sur l'exigence du pardon, sachant que c'est le seul moyen par lequel les hommes peuvent se délivrer mutuellement des fautes causées par leurs actes maladroits. Il montre de cette façon que le pardon est une relation singulière entre deux personnes, qui place l'amour du prochain au premier plan. Le pardon ne consiste pas d'abord à réhabiliter une confiance, mais à la reprendre dans une relation personnelle d'amitié, de confiance, etc. Et, par conséquent, le pardon libère des conséquences de l'acte, à la fois celui qui pardonne et celui qui est pardonné. Bien entendu, pas le pouvoir de Dieu seul, les hommes sont également revêtus de la capacité de se pardonner entre eux.

«Si vous pardonnez aux autres le mal qu'il vous ont fait, votre père qui est au ciel vous pardonnera aussi. Mais si vous ne pardonnez pas aux autres le mal qu'ils ont commis, votre Père ne vous pardonnera pas non plus vos fautes» (Mt. 6, 14-15). Autant dite que la faculté de pardonner reste l'unique moyen par lequel l'homme peut supprimer les actes du passé, dont les fautes sont suspendues comme l'épée de Damoclès au dessus de chaque génération nouvelle. ⁵⁵

Il convient, en tout cas, que l'on pardonne, que l'on laisse aller pour que la vie puisse continuer, en déliant constamment les hommes de ce qu'ils ont fait à leur insu. Ce n'est que dans la mesure où les hommes se délient ainsi mutuellement qu'ils peuvent conserver leur caractère d'être libres ou des libres agents.

Par ailleurs, Ricoeur exige cependant d'être prudent dans l'emploi de la catégorie du pardon, qui ne doit pas se transformer en exigences ou en prétention: «Mais comment vous ne voulez pas me pardonner». La première notion, ici, c'est celle de demande et toute demande du pardon doit pouvoir affronter le refus, c'est-à-dire l'im-

⁵⁴ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, trad. de l'anglais par Georges Fadier, Calmann-Lévy, Paris 1983, p. 268.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 200.

pardonnable. Sans cela, il n'a pas de sens. Mais il est certain que, lorsqu'il est donné, il a une immense valeur curative, non seulement pour les coupables, mais aussi pour les victimes. Car il permet de reconstruire une mémoire intelligible et acceptable. Le pardon brise la dette, mais non pas l'oubli.⁵⁶

Nous pouvons tenir pour des retombés du pardon sur la justice, toutes les manifestations de compassion, de bienveillance, à l'intérieur de l'administration de la justice, comme si la justice, touchée par la grâce, visait dans sa sphère propre à cette extrême que depuis Aristote nous nommons équité. Aussi, il revient pour finir au pardon d'accompagner la justice dans son effort pour éradiquer sur le plan symbolique la composante sacrée de la vengeance, à laquelle nous avons fait référence dès le commencement. Toutefois, ce n'est pas seulement de la vengeance sauvage que la justice cherche à se dissocier, mais de la vengeance sacrée, en vertu de laquelle le sang appelle le sang et qui prétend elle-même au titre de justice.⁵⁷

Après le temps de la loi et des institutions, il y a le temps où l'homme peut se faire proche de l'autre quand il comprend que son désir de justice exige de lui la justesse dans le rapport à l'autre et d'abord à cet autre qui, prostré par l'épreuve ou enfermé dans la violence, attend que lui soit rendu son dû, sa dignité d'homme, sa capacité à vivre, à aimer et à souffrir par la faim d'autrui, disait Dumortier.⁵⁸ Ce que la sollicitude ajoute, c'est la dimension des valeurs qui fait que chaque personne est irremplaçable dans notre affection et dans notre estime. A cet égard, c'est dans l'expérience irréparable de la perte de l'autre aimé que nous apprenons, par transfert d'autrui sur nous-mêmes, le caractère irremplaçable de notre vie. C'est d'abord pour l'autre que je suis irremplaçable. En ce sens la sollicitude répond à l'estime de l'autre pour moi-même.

Le pardon est une forme spécifique de révision mutuelle du passé qui touche les souffrances infligées aux autres. Il s'agit alors ici de réviser son propre récit en écoutant la souffrance de l'autre dans le passé et le présent. Ricoeur trouve en ce niveau un lien privilégié d'influence de l'ordre de l'amour et de l'économie biblique du don sur la sphère politique. Le pardon relève en effet de cette économie spirituelle qu'il

⁵⁶ P. RICOEUR, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Calmann - Lévy, Paris 1995, p. 191.

⁵⁷ P. RICOEUR, *Le juste*, pp. 207-208.

⁵⁸ F.-X. DUMORTIER, *Art. cit.*, p. 53.

appelle la «poétique de la vie morale». En un mot, le pardon est un correctif nécessaire des inévitables préjudices résultant de l'action. On pense communément que l'amour seul a le pouvoir de pardonner.

II.4. JUSTICE ET AMOUR

Ricoeur articule le sens de la justice avec la conception de l'amour tel qu'il est transmis dans la Tradition chrétienne. C'est donc l'influence sur la vie en société de l'intention éthique véhiculé par le récit biblique que nous allons développer en présent. En effet, la confrontation entre ces deux ordres ne peut être évitée, comme le rappelle Thomasset, puisque l'un et l'autre prétendent ultimement guider la praxis individuelle et sociale. «L'amour est loué pour sa beauté morale et toutes choses lui sont subordonnées; quant à la justice, elle régule l'action par sa règle mais sans référer à l'amour, ou du moins en le renvoyant au domaine des mobiles personnels de l'agir».⁵⁹

Pour Ricoeur, tout discours sur l'amour et la justice semble pointer son encre dans cette formule qu'il appelle Règle d'Or commune à toutes les cultures du monde entier. Or, que dit la Règle d'Or? Lisons-la chez Hillel, le maître juif de saint Paul: «Ne fais pas à ton prochain ce que tu détesterais qu'il te soit fait. C'est ici la loi tout entière; le reste est commentaire».⁶⁰ La même formule parallèle à celle-ci se lit dans l'Évangile de Saint Luc (Luc 6, 31) en ces termes: «ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le pareillement pour eux». En revanche, selon Ricoeur, la formule de Hillel et ses équivalents évangéliques expriment mieux la structure commune à toute ces expressions, à savoir l'énonciation d'une norme de réciprocité. La Règle d'Or, et en générale la règle de justice, sont en général le canal de l'amour. C'est à juste titre que Ricoeur déclare: «qu'il est principalement question de l'amour que les hommes se doivent les uns aux autres; cet amour est décrit, à la manière du sermon sur la montagne, comme un amour qui pardonne, qui ne résiste pas au méchant, et qui rend le bien pour le mal et qui finalement restaure ou même institue en neuf une réciprocité complète entre les personnes; "Aimez-Vous réciproquement d'une affection tendre et fraternelle", dit l'apôtre».⁶¹

⁵⁹ A. THOMASSET, *Op. cit.*, p. 520.

⁶⁰ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 255.

⁶¹ P. RICOEUR, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris 1955, p. 248.

Le passage de la Bible que nous avons évoqué ci-dessus peut s'exprimer de la façon suivante chez Ricoeur: «Je veux que ta liberté soit...». Il est question non seulement d'affirmer ma liberté, mais surtout de faire advenir celle de l'autre. Ce qui justifie en quelque sorte la demande de la réciprocité. Avec celle-ci, intervient la deuxième composante de la visée éthique, la sollicitude pour l'autre: avoir le souci de soi signifie aussi et nécessairement avoir le souci de l'autre. Je peux voir en cet autre un être qui choisit, décide; il est capable d'agir selon des raisons, de s'estimer soi-même. Ainsi s'établit le mouvement qui va de soi vers l'autre, une relation de réciprocité qui reconnaît le caractère irremplaçable de chacun: semblable dans l'altérité, mais autre dans la similitude. J'estime ainsi l'autre sur un titre d'égalité. De cette façon, affirme Gabriel Madinier, l'amour vrai se propose essentiellement les fins d'autrui, par conséquent la liberté d'autrui. Ce qui le conduit au respect et à l'observation de la justice, c'est pourquoi la justice consiste en ce que l'agent moral, au lieu de subordonner les fins d'autrui aux siennes, considère la personne d'autrui comme semblable à lui et possédant des fins propres auxquelles il doit porter respect.⁶² La similitude est le fruit de l'échange entre estime de soi et sollicitude pour autrui. «Cet échange autorise à dire que je ne puis m'estimer moi-même sans estimer autrui comme moi-même».⁶³ Ici la sollicitude pour l'autre atteint son sommet dans la reconnaissance mutuelle.

La justice n'est ni un idéal purement spirituel ni un strict fait sociologique, mais la morale en tant que s'appliquant à la réalité sociale et préparant l'avènement de l'amour. L'homme est un ami pour l'homme. Paul Ricoeur fait intervenir ici la relation d'amitié. La sollicitude pour l'autre devient l'échange entre le donner et le recevoir. En ce sens, c'est l'amitié qui constitue le sommet de cette relation dialogale. L'amitié conçue par Ricoeur fait l'indifférence à toute notion de profit. C'est dans la perspective de la mutualité et précisément dans une relation de réciprocité que l'amitié prend sens. On n'aime l'autre ici tel qu'il est. Il n'est pas question d'un amour utilitaire où l'on aime l'autre en raison d'un avantage qu'on espère qu'il procure. Sur le plan éthique, c'est la réciprocité qui s'impose, et sur le plan moral, à l'heure de la violence, sera requise par la Règle d'Or et l'impératif catégorique du respect.⁶⁴ L'amour est constitutif de la mutualité; autrement dit,

⁶² G. MADINIER, *Conscience et amour. Essai sur le "nous"*, P.U.F., Paris 1962, pp. 24, 27.

⁶³ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 226.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 215.

l'ami constitue pour soi un autre soi. Le passage de la Bible nous révèle bien cela: «Aimez son prochain comme soi-même» (Lv 19,18). «L'ami, dit Aristote, qui est un autre soi-même, a pour rôle de fournir ce qu'on est incapable de se procurer par soi-même».⁶⁵ L'amitié devient ainsi une relation de complémentarité dans le vivre-ensemble. C'est ainsi que le manque habite le cœur de l'amitié la plus solide. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la relation que Ricoeur établit entre le donner et le recevoir.

Par ailleurs, la perspective de l'amour permet à la Règle d'Or d'être interprétée dans le sens de la générosité, tandis que la Règle d'Or donne à cette perspective supra-éthique le moyen de s'incarner dans la vie sociale. L'appel supra-éthique à l'amour donne ici naissance à des convictions qui, après passage au crible de l'argumentation pratique, aboutissent au respect d'abord des plus défavorisés dans la construction sociale, puis à la considération de l'autre, et enfin à la réconciliation, au fait que la personne a une valeur et non un prix comme des choses, et au caractère irremplaçable de toute personne.

La dialectique de la justice et de l'amour nous invite avant tout à un travail pratique. Cette éthique, malgré son caractère chrétien qu'elle comporte, n'est pas à réduire à la morale chrétienne, car, d'après Ricoeur, il y a la preuve selon laquelle il n'existe pas de morale chrétienne en soi. D'autant plus que le commandement d'aimer n'élimine pas ni se substitue à la Règle d'Or. Aussi l'agapè biblique relève d'une économie du don de caractère méta-éthique qui me fait dire qu'il n'existe pas de morale chrétienne en soi.⁶⁶

Le commandement de l'amour des ennemis dans le sermon sur la montagne indique l'extension maximale qu'il faut donner au concept qui n'échappe pas souvent aux restrictions culturelles ou nationales. L'amour du prochain ne cesse de motiver les approches concrètes de la politique internationale en direction de l'utopie de la paix perpétuelle. A cet égard, Jean Lacroix:

Au sommet nous identifions l'amour et la paix, il est bien vrai que la paix est œuvre de charité. Mais la paix humaine n'est pas donnée; elle est une pacification continue qui ne refuse pas à la lutte, ce qui serait désert; mais qui pénètre jusqu'à l'origine même du conflit et commence par l'assumer afin de pouvoir le dénouer.⁶⁷

⁶⁵ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, IX, 1169 b 5-10.

⁶⁶ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 37.

⁶⁷ J. LACROIX, *Personne et Amour*, Seuil, Paris 1955, p. 31.

Ricoeur est aussi soucieux de démarquer la disproportion entre la sanction punitive de l'État et le règne de l'amour. Mais, au contraire, cette disparité n'est pas séparation. Si le politique est incapable de se tenir au niveau de l'éthique de l'amour, cette insistance est aussi bonne en elle-même grâce à sa capacité non seulement de conservation de la société, mais de promotion d'institution et d'éducation du genre humain. En cela, elle participe également à la dynamique de la Rédemption, qui touche l'établissement des relations longues dans des institutions, celles qui concernent l'autre comme socius. Ceci a permis à Ricoeur de dire que: «si la justice est le dynamisme de l'ordre, et l'ordre, la forme de la justice; cette dialectique de la justice et de l'ordre rentre à son tour dans la grande dialectique de l'histoire mue par la charité de Dieu». ⁶⁸

En définitive, le sens final des institutions, c'est le service rendu à travers elles à des personnes; s'il n'y a personnes à en tirer profit et croissance, elles sont vaines. Personne ne peut évaluer les bienfaits personnels prodigués par les institutions. La charité est cachée dans l'humble service abstrait des postes, de la sécurité sociale; elle c'est bien souvent le sens caché du social. Il me semble, dit Ricoeur, que «le jugement eschatologique veut dire que nous serons jugés sur ce que nous aurons fait à des personnes, même sans le savoir, en agissant par le canal des institutions les plus abstraites et que c'est finalement le point d'impact de notre amour dans des personnes individualisées qui sera départagé. C'est cela qui reste étonnant». ⁶⁹

II.4. CONCLUSION

Dans cette deuxième partie, nous avons analysé l'étape finale du procès. A ce stade du procès, la sanction pénale implique la reconnaissance des droits du plaignant et celle de l'accusé comme coupable. Il s'agit de rétablir quelqu'un dans ses droits, dans une capacité civile et juridique. C'est ainsi qu'il bénéficie dans des circonstances plus spécifiques d'un pardon qui ne lui est pas dû. Par conséquent, il est rétabli dans l'estime publique et dans l'estime de soi-même. Cette dernière veut dire la dignité attachée à la qualité de la personne humaine. Avec cela, s'établit une relation d'amour entre le plaignant et le condamné.

⁶⁸ P. RICOEUR, *Histoire et vérité*, p. 106.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 110.

En effet, à travers les relations interpersonnelles, s'exerce une charité à l'égard des personnes condamnées. Dès lors, l'idéal que se fixe le plaignant, c'est que la vengeance soit substituée à l'amour de l'ennemi de sorte que l'estime de l'autre devienne comme celle de soi-même et l'estime de soi-même comme celle de l'autre. Jean Lacroix avait déjà dit: «Le plus grand malheur de l'humanité vient sans doute de ce que les hommes ne savent pas s'aimer eux-mêmes».⁷⁰

CONCLUSION GÉNÉRALE

Rien, nous semble-t-il, n'est plus difficile que conclure, sauf peut-être commencer. Conclure délimite un espace, en l'occurrence celui du discours et du texte. Mais achever ainsi son propos implique une double opération: interrompre et donner sens. Insister en effet sur l'interruption ne sert alors qu'à mettre en lumière l'inévitable inachèvement d'une recherche. Comment dire que cet homme est juste si sa vie n'est pas achevée. Poser une limite engage.

Nous ne prétendrions pas ici conclure au sens de récapituler, comme si la richesse du thème de Ricoeur pouvait se rassembler en une unité, du sens qui le contiendrait tout. Cette conclusion sera plutôt une relecture du parcours accompli à la lumière de notre interrogation initiale sur l'apport de Ricoeur au débat contemporain du sentiment éthique de la justice.

Pour l'éthique, que Ricoeur tient pour plus fondamentale que toute norme, il proposait la définition suivante: souhait de vivre bien avec et pour les autres dans des institutions justes. En ce sens, ce ternaire relie le soi appréhendé dans sa capacité originelle d'estime, au prochain, rendu manifeste par son visage et au tiers porteur de droit sur le plan juridique, social et politique. Ainsi, nous voyons que tout ce qui constitue la visée éthique, c'est le vivre-bien. Par conséquent, l'engagement pour la paix sociale s'impose.

En effet, l'enjeu qui émerge du débat contemporain sur la justice n'est rien d'autre que la contribution de Ricoeur à cette paix. Dès lors, comment s'articule cette contribution? Dans un premier temps, nous sommes parti de l'indignation au principe du sentiment de la justice. Il a été question ici de relever l'indignation de notre penseur sous forme d'une réaction et protestation aux injustices et dommages subis

⁷⁰ J. LACROIX, *Les sentiments et la vie morale*, P.U.F., Paris 1959, p. 46.

de son temps. Choqué par ces pratiques intolérables, il y a l'idée de justice qui surgit avec l'indignation. D'où le désir de vengeance, se faire justice soi-même.

Pour faire face à cette situation malheureuse des injustices, Ricoeur propose le «tiers», composé de l'État, l'institution judiciaire et le juge. Ce dernier se charge de réparer les dommages et de corriger les injustices. Une fois le procès terminé, la justice est faite et, en ce sens, elle contribue à la paix entre les deux parties rivales. Passer en justice, passer devant la justice n'est jamais un moment comme les autres, tant il exprime le pouvoir exorbitant qu'une société se donne sur ces membres au service de la paix sociale. Mais accepter cette référence au «tiers» entre le plaignant et le coupable, n'est-ce pas renoncer à la prétention de se faire juge et de dire la justice, et reconnaître que seul un autre peut me dire mon droit et mon tort à partir de cette référence commune qui sont le droit et ses institutions.

Nous rappelons que Ricoeur a mis l'accent sur la justice comme enjeu fondamental pour contribuer à la paix. Cette justice ne s'arrête pas à la pratique judiciaire, elle constitue également l'idée ou l'idéal de justice, qui, nous l'avons vu, est la vertu des institutions présidant à toutes les opérations du partage. Depuis l'antiquité jusqu'à nos jours la justice distributive a comme formule générale «*suum cuique tribuere*», qui consiste à rendre à chacun son dû.

Par ailleurs, une question à ne pas oublier peut à nouveaux frais retenir notre attention. A vrai dire, la justice seule peut-elle être à la base d'une paix durable? Pourrions-nous seulement nous arrêter au niveau de la justice comme soubassement de la justice aujourd'hui? La réponse à cette question se trouve explicitement dans la deuxième partie intitulée: «de la sanction au pardon». Il s'agit ici d'une reconnaissance mutuelle. Celle-ci consiste essentiellement à rétablir le coupable dans l'estime de soi-même.

Ne s'arrêtant pas au niveau de la justice, Ricoeur, à travers la phase de l'exécution de la sentence qui est l'étape dernière du procès, souligne l'importance d'autres nouvelles dimensions au-delà de la sanction, à savoir l'amour et le pardon; lesquelles dimensions contribuent activement à la paix dans la société ou communauté.

En effet, nous apprécions brièvement le pardon, thème relatif à la justice. Le pardon est une réponse à un accident de la relation. Il vise à rétablir la relation menacée ou rompue par le préjudice et l'offense. Le pardon commence avec la décision de ne pas se venger. Pardonner à quelqu'un, c'est le libérer du poids de jugement, lui remettre sa dignité. Nous avons toujours besoin du pardon pour bâtir la paix dans notre société.

Eu égard à cela, notons que l'apport de Ricoeur au débat contemporain du sentiment de justice est très considérable non seulement parce qu'il est éthique, mais parce qu'il est aussi politique. Ce lien entre l'éthique et le politique était son principal souci. Et l'impasse était faite sur le statut spécifique du juridique. La question est alors de savoir: en quoi les conflits de la pratique politique sont-ils spécifiques, et de quelle manière renvoient-ils au sens éthique de la justice? Le politique, à la suite de Hannah Arendt, est habité par la tension entre les structures de domination entre les gouvernants et les gouvernés et l'origine oubliée du pouvoir dans le vouloir vivre et agir en commun.

C'est seulement la vertu de la justice, selon Ricoeur, l'élément éthique du politique, au sens de l'*isotès* de Périclès et Aristote, qui vise spécialement à égaliser le rapport, c'est-à-dire à remettre la domination sous le contrôle du pouvoir en commun. Cette forme, dit Ricoeur, est à son expression dans l'approximation par la constitution du rapport de connaissance mutuelle entre les individus, et entre ceux-ci et l'instance supérieure.⁷¹ Somme toute, l'idée de justice s'élève au niveau d'une reconnaissance mutuelle authentique, où chacun se sent en dette ici vis-à-vis de l'autre.

BIBLIOGRAPHIE

I. Ouvrages et articles de l'auteur

PAUL RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Coll. «L'ordre philosophique», Seuil, Paris 1990.

Id., *Le juste*, Coll. «Philosophie», Esprit, Paris 1995.

Id., *Lectures 1. Autour du politique*, Coll. «La couleur des idées», Seuil, Paris 1991.

Id., *Histoire et vérité*, Coll. «Esprit», Seuil, Paris 1955.

Id., *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Lau-nay*, Calmann-Lévy, Paris 1995.

Id., *Sanction - Réhabilitation - Pardon*, in «Justice ou vengeance, colloque organisé par le journal La Croix-L'Événement», Centurion, Paris 1994.

II. Ouvrages et articles utilisés sur l'auteur

FRANÇOIS-XAVIER DUMORTIER, *Entre justice et pardon*, in «Cahier de l'Atelier. Que fait la justice?», Ed. d'Atelier, Paris 1996.

⁷¹ Cf. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 299.

ALAIN THOMASSET, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, P.U.L., Belgium, 1996.

III. Autres sources

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, Introductions, notes et index par J. T., J. Vrin, Paris 1979.

ID., *Ethique de Nicomaque*, Traduction, préface et notes par J. Volquin, Flammarion, Paris 1965.

HANNAH ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, traduit de l'anglais par G. Frieder, Coll. «Liberté de l'Esprit», Calmann-Lévy, Paris 1983.

MAGALI BESSONE, *La justice*, Flammarion, Paris 2000.

ELISABETH CLEMENT, *La justice*, Coll. «Profil», Hatier, Paris 1995.

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Fayard, Paris 1984.

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, texte présenté, traduit et annoté par Robert Derathe, J. Vrin, Paris 1989.

IMMANUEL KANT, *Fondement de la métaphysique de mœurs*, Delagrave, Paris 1982.

ID., *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Bordas, Paris 1988.

JEAN LACROIX, *Personne et amour*, Coll. «Esprit», Seuil, Paris 1955.

ID., *Les sentiments et la vie morale*, Coll. «Initiation philosophique», P.U.F., Paris 1959.

GABRIEL MADINIER, *Conscience et amour. Essai sur le «nous»*, 3^e Ed., P.U.F., Paris 1938.

JOHN RAWLS, *Théorie de la justice*, traduit de l'américain par Catherine Audard, Seuil, Paris 1987.

ALAIN RENAUT, *Histoire de la philosophie politique. Liberté des anciens*, Tome I, Calmann-Lévy, Paris 1999.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Du contrat social*, Coll. «Les confessions», présentation, notes, bibliographie et chronologie par Bruno Bernardi, Flammarion, Paris 2001.

MAX WEBER, *Le savant et le politique*, Coll. «Bibliothèque», Plon, Paris 1959.

IV. Dictionnaires

DOMINIQUE COLAS, *Dictionnaire de la pensée politique. Auteurs, œuvres, notions*, Larousse-Bordas, Paris 1997.

ANDRÉ LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., Paris 1985.

IRÉNÉE HANGI MAHAMBA, O. CARM.

*Kinshasa,
DR Congo*

JUAN BAUTISTA DE LEZANA (1586-1659)
UN CARMELITA FAMOSO DEL SIGLO XVII: TEÓLOGO,
MORALISTA, MARIÓLOGO E HISTORIADOR DE LA ORDEN

Lezana se ganó la admiración de sus contemporáneos y fue considerado como una autoridad indiscutida de su tiempo sobre todo en el campo de la teología moral y del derecho de los religiosos. Así lo reconocía ya, pocos años después de su muerte, su hermano de hábito Luis Pérez de Castro, que intentaría seguir sus huellas: “Todos – decía – admiraban sus tratados morales, sobre todo los que concernían a la vida de los religiosos y sus consultas o respuestas relativas a los dos foros de la conciencia (moral y jurídico). Pero la admiración de los que le conocíamos era mayor, pues mientras los demás sólo veían el valor y la perfección de sus obras, nosotros conocíamos también la facilidad y celeridad con que las escribía, sin que nadie le prestara la menor ayuda”.¹

I. VIDA

Juan Bautista de Lezana era hijo de Bonifacio Lezana, natural de Briviesca (Burgos) y de Angela de Isla, natural de Valencia, y había nacido en Madrid el 23 de noviembre de 1586, siendo bautizado en la iglesia parroquial de San Martín el 8 de diciembre del mismo año.² Y

¹ Roma, Arch. Gen. O. Carm., I C.O. II, 19: *Ludovici Pérez de Castro pro scriptoribus carmelitis collectanea, codex 3*, f. 191v.: «Rerum autem moralium, statum religiosorum hominum contingentium potissimum, pluriumque aliarum pro utroque foro consultationum tractationis eiusdem, *maior nostra, quam reliquorum est admiratio*: caeteri enim, quam bene atque emendate, nos etiam quam facile atque celeriter ea percipserit (nemine suppetias ferente) scimus». El subrayado es mío.

² Todos estos datos constaban en el acta de su bautismo, cuyo tenor era el siguiente: “En ocho días de diciembre del año de [15]86, yo, Pedro de Torres, tiniente cura de S. Martín, bapcticé a un hijo de Bonifacio Lezana, natural de Briviesca, y de Angela de Isla, natural de Valencia: púsele por nombre Juan; fueron padrinos Baltasar de Aguilar y doña María Parda de Trenillas; testigos fueron Lucas de la Peña, Alonso Méndez, Juan de Villanueva.- Pedro de Torres”. Así lo certificaba con juramento el 18

en 1600, apenas cumplidos los 14 años de su edad, según él mismo dice,³ tomaba el hábito del Carmen en el convento de La Alberca (Cuenca), profesando dos años después, el 13 de diciembre de 1602, en el de Madrid.⁴ Le había precedido su hermano Andrés, al que él recordaría después en sus *Anales de la Orden*,⁵ que era diez años mayor que él y había profesado, a su vez, en el convento de Toledo el 7 de febrero de 1593,⁶ el cual tendría años después, en 1614, como buen teólogo escriturario y predicador; el sermón en las honras fúnebres del P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, que le dedicó su convento de Madrid. En él, de hecho, se había prohijado el predilecto de Santa Teresa, cuando después de su expulsión de la descalcez y de su cautiverio en Túnez, y previa autorización de Clemente VIII, tuvo que volver al viejo tronco de la Orden, precisamente el mismo día en que había profesado su hermano Juan.⁷

de noviembre de 1685. Fray Francisco de Noboa, carmelita del convento de Madrid, quien dice que lo trasladó “ad unguem” del libro de bautizados que empezaba el 27 de enero de 1585 y acababa el 22 de noviembre de 1593, fol. 103 (Roma, Arch. Gen. O. Carm., II C.O. II 4 (1): *Scriptorum O. Carm. Codex 4*, f. 47).

³ En su obra *María Patrona* (Roma 1648), c. XI, n. 11, f. 147, donde, hablando de la devoción de su Orden a Santa Ana, escribía: “Utinam pia haec devotio ab Ordine resumeretur, quo mihi desiderabilis, qui in conventu Albercae dicto, S. Annae attitulato *Religioni nomen dedi* an. 1600” Lo mismo afirmaba en un *Inventarium rerum quas habeo ego, fr. Ioannes baptista de Lezana*, que se conserva en Arch. Gen. O. Carm., II C.O. 29. Al final del mismo, que está escrito por algún amanuense, después de la firma, añadía de su propia mano: “Item declaro me debere dare conventui del Alberca, qui est in provincia Castellae, et in quo sumpsit habitum Religionis, tria scuta monetae romanae, quae illi sunt restituenda post obitum meum. fr. Ioannes Baptista de Lezana”. El primero de estos dos testimonios lo había recogido ya el P. Pérez de Castro (*Roma, Arch. Gen. O. Carm., I C.O. II 19: Ludovici Pérez pro scriptoribus carmelitis collectanea, codex 3*, f. 191r). Los subrayados son míos.

⁴ Así constaba en el libro antiguo de profesiones del convento, p. 31, según certificaba, con fecha de 19 de julio de 1668, el P. Isidro de Carrión, socio del provincial de Castilla y secretario de la provincia, añadiendo que hizo la profesión en manos del P. M^o. Fray Antonio de Aragón, definidor de la provincia, estando presentes el prior fray Pedro de Royuela y otros Padres del convento, algunos de los cuales firmaban el acta (Roma, Arch. Gen. O. Carm., II C.O. II 4: *Scriptorum O. Carm., codex 4*, f. 49r). Y lo mismo había certificado el ya mencionado P. Noboa (*Ibid.*, f. 48r).

⁵ *Annales sacri, prophetici et eliani Ordinis B. V. Mariae de Monte Carmeli* (4 v., Roma 1645-1656), III, 525.

⁶ Moraba, de hecho, en el convento de Toledo el 8 de julio de 1594, cuando el general de la Orden Esteban Chizzola giraba la visita al mismo: “Fr. Andreas Lezana, ... habet aetatis annos 18, ab emissa professione 2. Studet philosophiae” (Roma, Arch. Gen. O. Carm., I C.O. 1 (8): *Regestun Jo. Steph. Chizzola in visitatione Hispaniae*, f. 23) Dato éste que recogía ya Luis Pérez de Castro en su *Miscellanea historica*, f. 51r (Roma, Arch. Gen. O. Carm., II C.O. 20).

⁷ Roma, Arch. Gen. O. Carm., II C.O. II 4: *Scriptorum O. Carm. Codex 4*, f. 49r.

Y éste, como su hermano fray Andrés, tuvo, sin duda, una formación religiosa e intelectual esmerada. En el supuesto de que hubiera hecho su noviciado en el mismo convento de Madrid, en el que hizo su profesión, debió de tener por maestro de noviciado al P. Cristóbal Márquez, benemérito y ejemplar religioso, futuro biógrafo del mencionado P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, pues consta que, efectivamente, ejerció ese cargo,⁸ y consta igualmente que en 1601 era maestro de profesos en el mismo convento de Madrid. Lo dice él expresamente en un documento en el que responde a ciertas preguntas de un cuestionario, relativas, al parecer, al mismo convento de Madrid.⁹

Ignoramos dónde hizo sus primeros estudios, pero sí sabemos que la Lógica la cursó en 1603 en el convento de su Orden de Valladolid, al que debió de ser enviado después de su profesión. Lo dice también él mismo en sus *Anales*, hablando de las reliquias que se veneraban en el convento de San Pablo de la Moraleja.¹⁰ Y que fuera realmente conventual de Valladolid el 5 de julio de dicho año de 1603, consta por una escritura que éste convento otorgaba, con esa fecha, en favor del convento de Segovia.¹¹ Pero debió de pasar muy pronto, tal vez al acabar ese curso, al convento de Toledo, en el que estudiaría la filosofía y la teología durante varios años, desempeñando además el oficio de prefecto o maestro de estudiantes.¹² El convento de Toledo, al igual que el de Valladolid, había sido designado, de hecho, pocos años antes, en el capítulo provincial que había presidido el general de la Orden Esteban Chizzola en septiembre de 1594, colegio de artes y teología, asignándosele hasta 20 estudiantes, cuyos lectores serían fray Cristóbal de Toledo y fray Felipe de Santiago, “ut perficiant cursum theologiae et artium”.¹³ Y es posible que los dos fueran profesores de fray Juan Bautista, especialmente el segundo, que ocuparía

⁸ Roma, Arch. Gen. O. Carm., II Castella 4: *Miscellanea de viris illustribus et conventibus Castellae*, f. 7r.

⁹ Cf. *supra*, nota 7. Sobre el P. Márquez puede verse mi trabajo *Noticias bibliográficas sobre el P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios*, en “Carmelus”, 41 (1994), pp. 88-155. Una reseña más breve del mismo, en *DS* (= *Dictionnaire de Spiritualité*), X (París, 1980), cols. 648-649.

¹⁰ *Annales*, IV, 509: “Ipsarum memoriam Vallisoleti, dum iuvenis Logicae vacarem circa annum 1603, typis editam vidi”. El subrayado es mío.

¹¹ Madrid, A.H.N., Clero, libro 12083: *Escrituras del convento de Segovia*, f. 222r-224r.

¹² Lo afirma él igualmente, hablando del mismo convento de Toledo: “Ibi [Toleti] per plures annos, tum Philosophiae, tum etiam Theologiae studiis vacavi, Praefectus studentium, quin el ipsius monasterii ad tempus fui” (*Annales*, III, 523).

¹³ *Reg. Chizzola* (cf. *supra*, nota 6), f. 59v.

la cátedra de Durando en la Universidad de Toledo de 1601 a 1607, aunque, al hablar de éste en sus *Annales*, no lo dice expresamente.¹⁴

Pero la afirmación de Lezana de que estudió filosofía y teología en Toledo durante varios años (“per plures annos”) tendría que ser matizada. En realidad, debió de estudiar sólo los tres cursos de artes o filosofía, pues el 15 de noviembre de 1606 aparece ya matriculado en la Universidad de Salamanca, como teólogo del 1º Año.¹⁵ Y en ella seguiría matriculándose en los cursos siguientes hasta el de 1609-1610, en el que aparece ya como “presbítero y teólogo del 3º Año”.¹⁶ Él mismo se refiere también a estos cursos de teología que hizo en Salamanca, y de lo que dice se infiere claramente que alternó las clases de la Universidad con las del colegio de San Andrés, que después se llamaría de Santa Teresa. Recuerda, en efecto, entre los profesores de su Orden que tuvo en éste último a los Maestros Celedón de los Santos y Pedro Cornejo, el último de los cuales había sido designado, de hecho, lector de teología en él en el capítulo provincial de 1594, que ya he recordado.¹⁷ Como profesores suyos en la Universidad recuerda al mismo Cornejo y a los agustinos Juan Márquez y Alonso de Curiel, a los que se referirá siempre con admiración y gratitud.¹⁸ Pero Lezana tendría ocasión de perfeccionar sus estudios de teología en la Universidad de Alcalá, en la que, al parecer, pudo alternar la enseñanza de la misma en el colegio de su Orden, con la asistencia a las lecciones del también famoso agustino Luis de Montesinos.¹⁹ Tuvo así el privilegio de pulsar el ambiente teológico de los dos centros culturales más importantes de la España de aquel tiempo, en plena floración, los cuales no pudieron por menos de dejar una huella profunda en su formación intelectual.

¹⁴ *Annales*, III, 525. Sobre fray Cristóbal de Toledo y fray Felipe de Santiago, véase PABLO MARÍA GARRIDO, O. Carm., *El solar carmelitano de San Juan de la Cruz*, (3 v. Madrid 1996- 2002), I, p. 87, nota 98.

¹⁵ AUS (= Archivo de la Universidad de Salamanca), libro 312, f. 6v.

¹⁶ *Ibid.*, libro 313, f. 10r; libro 314, f. 23v (entre los extravagantes).

¹⁷ Cf. *supra*, nota 13. Fray Celedón de los Santos debió de suceder como lector de teología a fray Ambrosio de Vallejo, probablemente al finalizar el curso de 1597-1598, cuando éste debió de pasar como prior al convento de Valladolid (Cf. PABLO MARÍA GARRIDO, O. Carm., *El solar carmelitano de San Juan de la Cruz*, III, p. 87).

¹⁸ Cf. *Annales*, III, 523; IV, 1502; *Summa theologiae sacrae* (3 v., Roma 1651-1658), I, Prefatio, f. Pr. 5v: II, 27).

¹⁹ No sólo le recuerda junto a los ya mencionados, sino que expresamente le reconoce como maestro suyo a propósito de cierta cuestión teológica, en la que dice: “Haec conclusio est.... sapientissimi doctoris el magistri mei Ludovici Montesino” (*Summa theologiae sacrae*, III, tract. 1, disp. 3, p. 46).

Que fuera profesor de teología en Alcalá y antes en Toledo lo afirma él mismo en el prefacio de su *Summa Theologiae sacrae*.²⁰ Pero antes, si hemos de dar fe a Villiers, habría enseñado artes y filosofía en el convento de Valdemoro (Madrid),²¹ inaugurando, al parecer, el estudio de las mismas que se había establecido en él en 1609, como consecuencia de la división de la provincia de Castilla en dos: la de Castilla la Nueva y la de la Vieja, que tuvo lugar en ese año.²² Pero, dado que, como hemos visto, estaba todavía en Salamanca en el curso de 1609-1610, estudiando su tercer año de teología,²³ es de suponer que llegara al convento de Valdemoro en el curso de 1610-1611 y que enseñara en él las artes sólo en este curso y en los dos siguientes, porque en octubre de 1614 lo encontramos ya como lector de teología en el de Toledo. En cuanto tal, tomaba, de hecho, parte activa en los festejos que en ese mes y año se celebraron en la Ciudad Imperial con ocasión de la beatificación de Santa Teresa de Jesús, de la que siempre sería admirador y devotísimo, presentando al concurso literario en honor de la misma, un epigrama en versos latinos.²⁴

Pero su estancia en este convento debió de ser breve, pues al año siguiente lo hallamos ya en el de Alcalá con el mismo oficio de lector de teología. Su paso a este convento-colegio tuvo que deberse a una decisión del capítulo provincial de Castilla la Nueva, que se celebró el 18 de enero del mismo año de 1615²⁵ y en el que se pidió para él el grado de Presentado al general de la Orden Fantoni, quien se lo concedería, de hecho, el 31 de julio de 1618.²⁶ Y en Alcalá seguiría enseñando teología en los años sucesivos hasta 1623, año en que se cele-

²⁰ En él dice, en efecto: "Expende... in hoc opere novam et antiquam me Theologiam moliri.... Veterem, quia eam quam a triginta circiter annis dictavi *Compluti el Toleti* in Hispania, el postea in Transpontina de Urbe, ac novissime in Sapiencia Romana hoc tomo conclusi; novam autem, quia visis etiam ac recognitis doctissimorum modernorum voluminibus, qui post me eam scripserunt: ex eorum namque doctrina, quae antea dixerant, limatius et pressius correctam nunc evulgo" (I, f. pr. 3r-v). El subrayado es mío.

²¹ COSMAS DE VILLIERS, O. Carm., *Bibliotheca Carmelitana* (ed. de GABRIEL WESSELS, O. Carm., 2 v., Roma 1927), I, 772.

²² Cf. GARRIDO, *El solar carmelitano de San Juan de la Cruz*, II, pp. 380-382.

²³ Cf. *supra*, nota 16.

²⁴ Cf. DIEGO DE SAN JOSÉ, O.C.D., *Compendio de la solemnes fiestas que en toda España se hicieron en la beatificación de N.V.M. Teresa de Jesús* (Madrid 1615), 2ª parte, f. 33v. Y véase también mi obra *Santa Teresa, San Juan de la Cruz y los carmelitas españoles*, Madrid 1982, pp. 145, 223-226.

²⁵ Cf. PABLO MARÍA GARRIDO, O. Carm., *Capítulos de la provincia carmelita de Castilla de 1567 a 1672*, en "Carmelus", 27 (1989), p. 151.

²⁶ Roma, Arch. Gen. O. Carm., II C.O. 1 (17): Reg. *Fantoni-Philippini-Venturini*, f. 27r. Véase también *Ibid.*, (16). Reg. *Fantoni* 1615-1622, f. 60r.

braría en el convento de Valdemoro capítulo provincial, en el que era promovido al grado de Maestro, siendo además elegido prior del de Toledo. Así se lo decía el P. Bartolomé Camuñas al P. Pérez de Castro en carta del 23 de abril de 1669, en la que escribía:

No ay quien me diga si el M^o. Lezana se graduó antes de irse a Roma. Siendo yo artista en Toledo, en un capítulo que ubo en Valdemoro en que salió provincial el M^o. Aragón, hicieron M[aestr]o al M^o. Lezana y iuntamente Prior de Toledo, y en el tiempo que estubo en Toledo no se graduó, porque no salió de allí a parte ninguna hasta que se fue a Roma, ni se graduó por la Universidad de Toledo. De todo esto soy testigo ocular, con que tengo por probable no fue graduado en España.²⁷

El P. Camuñas se refería al grado de Doctor en teología, cuya consecución en alguna de las Universidades aprobadas era condición necesaria para poder obtener el Magisterio de la Orden y gozar de sus privilegios. Por lo mismo, el P. Lezana, que obtuvo este grado en su Orden y gozó de esos sus privilegios tuvo que doctorarse en teología en alguna Universidad. Si no lo hizo en la de Alcalá, como parece más probable, aunque no haya quedado constancia de ello, lo haría después en Roma o en alguna otra universidad de Italia, a menos que fuera dispensado por la autoridad competente.

Durante su estancia en Toledo y Alcalá por lo años 1614-1615, cuando explotó el fervor inmaculista que invadió toda España, el P. Lezana fue testigo presencial de diversos actos y disputas teológicas públicas en favor de la Inmaculada Concepción de la Virgen María; en concreto, presenció el famoso acto, celebrado en el convento de los Padres Franciscanos de los Reyes de Toledo, en el que se defendió que la Virgen María no tuvo débito de contraer el pecado original. Y asistió igualmente a otros actos similares celebrados en Alcalá, a los que él mismo se referiría en la obra que sobre este tema publicaba al año siguiente, con la que intervenía de manera clara y decidida en esas acaloradas disputas teológicas.²⁸

²⁷ Roma, Arch. Gen. O. Carm., I C.O. II 20: *Miscellanea historica L. Pérez*, entre los ff. 74 y 75. Se trata de un pequeño fragmento de la carta enviada por el P. Camuñas, a cuyo margen el mismo P. Pérez anotó: "Auctor huius epistolae datae Matriti 23 Aprilis 1669 est Fr. Bartholomaeus Camuñas, vir senex, optimae fidei". Sobre el capítulo de Valdemoro, al que alude, cf. GARRIDO, *Capítulos*, p. 151. Que fuera prior de Toledo lo afirma también el mismo Lezana en sus *Annales*, en el lugar que ya he citado (cf. *supra*, nota 12).

²⁸ Cf. *su Liber apologeticus pro Immaculata Deiparae Virginis Conceptione. Ubi non modo caruisse peccato originali, sed neque in Adamo peccasse, nec debitum proximum originalis habuisse defenditur* (Madrid 1616), y véase PABLO MARÍA GARRIDO, O. Carm., *La*

En los años siguientes el P. Lezana debió de seguir ejerciendo tranquilamente su oficio de Lector de teología en su convento de Alcalá hasta el año de 1625, en el que tuvo que interrumpir sus lecciones para asistir, ya como maestro en teología, al capítulo general de la Orden, que se celebró en ese año en Roma, a partir de la fiesta de Pentecostés, 18 de mayo.²⁹ No tenía, al parecer, título alguno jurídico para participar en él y debió de asistir por voluntad de la provincia para dar lustre a la defensa de las conclusiones teológicas que solían tener lugar durante su celebración. Pero debía de gozar ya de cierta reputación, pues era nombrado examinador de los graduandos³⁰ y uno de los días del capítulo presidió la defensa de las conclusiones teológicas que hizo el P. Lector Rodrigo Spada, de su provincia de Castilla.³¹ Su intervención en el capítulo debió de ser un hecho determinante en su vida. Su amplia formación jurídico-teológica tuvo que merecerle la admiración de los capitulares y en Roma se quedaría ya definitivamente como Lector y Regente del Estudio General de la Orden en el convento de Santa Maria in Transpontina hasta 1641, año en el que pasaría a regentar igualmente la cátedra de metafísica en la Sapienza Romana, que mantendría durante otros dieciséis años.³²

Entre tanto, en septiembre de 1626 el general Canali le había ya incluido entre los candidatos al provincialato de Castilla la Nueva, en el capítulo que se había de celebrar en abril del año siguiente. Pero, al parecer, renunció, pues su nombre fue tachado después, añadiéndose: “questo non vuole esserci”.³³ Y esta actitud de no querer aceptar ningún cargo que implicara algún ejercicio de jurisdicción sería una constante a lo largo de toda su vida, no sabemos si por razones de

Virgen de la fe: Doctrina y piedad marianas entre los carmelitas españoles de los siglos XVI-XVII, Roma 1999, pp. 201-205; 215-217.

²⁹ Cf. *Acta cap. gen.* (= *Acta capitulorum generalium Ordinis fratrum B. V. de Monte Carmelo*, ed. GABRIEL WESSELS, O. Carm., 2 v., Romae 1912-1934), II, pp. 41ss.

³⁰ Roma, Arch. Gen. O. Carm., II C.O. III 1: *Liber Ordinis*, f. 241r.

³¹ *Ibid.*, f. 241v. Este P. Rodrigo Spada debe de ser el Presentado P. Rodrigo García, que asistió como segundo socio de la provincia de Castilla la Nueva al mismo capítulo (Cf. *Acta cap. gen.*, II, 43), y al que recordaba ya en su tiempo Juan Pérez de Montalván con el nombre de Rodrigo de la Espada como “varón de gran talento y excelente sumista” (*Libro para todos. Exemplos morales y divinos*, Huesca 1633, en el *Indice de los ingenios de Madrid*, que trae al final, f. 14v.).

³² Roma, Arch. Gen. O. Carm., II Roma (Tra) II 4: Avertano M^a Bevilacqua, O. Carm., *Necrologium S. Mariae Transpontinae... Anno... MDCCL*, pp. 102-103. No he podido localizar los nombramientos oficiales respectivos.

³³ Roma, Arch. Gen. O. Carm., II C.O. (20): *Reg. Canali (Memoriale provinciarum)*, f. 51r. A continuación se le incluía entre los Maestros de la provincia, ocupando el sexto lugar.

humildad o por otros motivos. Sí aceptaba, en cambio, el provincialato titular de Sajonia, en fecha que ignoramos, del que pasaría al de Inglaterra que le concedía, con fecha de 22 de enero de 1643, el Vicario General de la Orden Leone Bonfigli, quien además le había escogido por su socio.³⁴ Y el mismo Leone Bonfigli le cambiaría este provincialato titular de Inglaterra por el de Tierra Santa, mediante patentes del 9 de marzo de 1645. Patentes que serían renovadas posteriormente, el 23 de febrero de 1648, por el Vicario General Hipólito Sesoldi,³⁵ que sucedería a Bonfigli por muerte de éste en 1647.

Con esos dos títulos de provincial de Tierra Santa y socio de Bonfigli había tomado parte en el capítulo general de 1645, en el que tuvo ya 5 votos para el generalato, que recaía sobre el mismo Bonfigli.³⁶ A él, en cambio, que había presidido la defensa de todas las conclusiones teológicas que se tuvieron durante la celebración del capítulo,³⁷ y éste le encomendaba una tarea importante: la de revisar y, si era necesario, corregir los decretos y estatutos, aun manuscritos, de la Observancia de Santa María della Vita, que debían ser observados después fielmente por los religiosos de la misma hasta nueva provisión por parte de la Orden.³⁸

Seguía siendo provincial de Tierra Santa y socio del Rmo. Vicario General Hipólito Sesoldi el 30 de mayo de 1648, pues, como tal, asistía de nuevo al capítulo general, que se celebraba en Roma a partir de esa fecha,³⁹ y, como en el anterior, le fue encomendada la presidencia de todas las conclusiones teológicas que habían de ser defendidas durante su celebración,⁴⁰ y a su dictamen, junto con el otros Maestros, sometió el capítulo la conveniencia de erigir en provincia la Vicaría de Brasil y la de enviar religiosos reformados de la provincia de Turaine a las de ambas Alemanias, la Superior y la Inferior.⁴¹

³⁴ Roma, Arch. Gen. O. Carm., II C.O. 1 (28): *Reg. Stratii-Massari-Bonfigli...*, f. 32v.

³⁵ El documento original de este nombramiento se conserva en Arch. Gen. O. Carm., II C.O. 24. Cf. II C.O. 1 (28): *Reg. Stratii-Massari-Bonfigli...*, f. 42r.

³⁶ Cf. *Acta cap. gen.*, II, 55-57.

³⁷ Roma, Arch. Gen. O. Carm., II C.O. III 1: *Liber Ordinis*, f. 263r.

³⁸ *Ibid.*, f. 263; cf. *Acta cap. gen.*, II, 60: "Commitimus etiam Ad. R. P. M. Joanni Baptistae de Lezana, Provinciali Terrae Sanctae, ut Decreta et statuta manuscripta Observantiae Sanctae Mariae de Vita Civitatis Neapolis revideat, eaque corrigat, si opus fuerit, illaque fratribus eiusdem Observantiae omnimode observari mandamus, donec aliter a Religione provisum fuerit". Sobre esta observancia de Santa María della Vita, que había surgido en Nápoles en 1631, cf. JOAQUÍN SMET, O. Carm., *Los Carmelitas. Historia de la Orden del Carmen*, 5 v., Madrid 1987-1995, II, pp. 577-581.

³⁹ Cf. *Acta cap. gen.*, II, 74.

⁴⁰ Roma, Arch. Gen. O. Carm., II C.O. III: *Liber Ordinis*, f. 293r.

⁴¹ *Ibid.* f. 294v; cf. *Acta cap. gen.*, II; 77-78.

El prestigio y la estima del P. Lezana debió de ir creciendo en toda la Orden, hasta tal punto que la mayor parte de los gremiales del capítulo general de 1654 presentaban al Cardenal Protector de la Orden una petición en favor del generalato del P. Lezana, protestando al mismo tiempo de que, al hacerla, no se movían por impulsos ajenos al bien de la Orden (es decir, por motivos políticos), como, al parecer, sospechaban los representantes de las provincias francesas de la Orden, sino por impulso del Espíritu Santo, teniendo en cuenta “tot transacti labores, tot studia, tot merita” del mismo. La petición estaba firmada por 45 gremiales, faltando sólo, como era natural, las firmas de los gremiales franceses.⁴² Pero la petición no debió de ser acogida, pues el capítulo general se celebraba normalmente bajo la presidencia del cardenal protector Ginetti y en él se procedía a la elección de nuevo general, elección que recaía en el M^o. Mario Venturini.⁴³

El P. Lezana, que asistía ya sólo como provincial de Tierra Santa⁴⁴ siendo de nuevo “praeses disputationum”⁴⁵ y que ciertamente no estaba interesado por el cargo, debió de renunciar a ser elegido, pues solamente tenía un voto, probablemente el del nuevo general. Éste, hombre, al parecer, piadoso y de conciencia delicada, se vería, en efecto, obligado a recurrir a él más tarde, en busca de consejo y apoyo para poder desempeñar debidamente su cargo en aquellos difíciles años en los que se intentaba introducir en todas las provincias de la Orden la “strictior observantia”. Se ha conservado, de hecho, una carta del P. Lezana, o mejor, el borrador de la misma, en la que éste, a petición del mismo general Mario Venturini, trata de “aprirle l’íntelletto come in coscienza possi domandar [a la Santa Sede] la licenza di vestire novitii mentre non vede nelle provincie alcuna dispositione requisita per vivere in comuni”. La carta, interesantísima para conocer los sentimientos íntimos del P. Lezana respecto de su Orden, lleva la fecha de 30 de septiembre de 1656 y está escrita, al parecer, por un amanuense, aunque, entre líneas y al margen, lleva muchas correcciones y añadiduras autógrafas del mismo p. Lezana.⁴⁶

⁴² Una copia imperfecta de esta petición se conserva en Arch. Gen. O. Carm., II C.O. II 4(1): *Scriptorium O. Carm. Codex 4*, f. 56r-v.

⁴³ Cf. *Acta cap. gen.* II, 91, 94.

⁴⁴ *Ibid.*, 91.

⁴⁵ Roma, Arch. Gen. O. Carm., II C.O: III 1: *Liber Ordinis*, p. 329.

⁴⁶ Roma, Arch. Gen. O. Carm., II C.O. 25: Doc. 1650-1659. He publicado el texto completo de la misma en *Crisis de conciencia del general de la Orden Mario Venturini (1654-1660), Una carta aleccionadora del P. Lezana*, en “*Analecta O. Carm.*”, 45 (1994), pp. 204-214.

Éste, que había sido nombrado Consultor de la Congregación del Índice por Urbano VIII y de la de Ritos por Inocencio X, en fechas que ignoramos, se había ganado también con sus intervenciones en asuntos de doctrina y por la santidad de su vida el aprecio y la estima de estos dos papas, como se ganaría también la del sucesor de los mismos Alejandro VII, quien en 1658 le nombraba “*motu proprio*” Procurador General de la Orden. Y en este mismo año, con fecha de 1 de octubre pedía al mismo facultad para poder disponer, sin ninguna otra licencia de los superiores de su Orden, del dinero proveniente de su lectura en la Sapienza Romana, de los libros que había publicado y del que le procuraba la Orden para el desempeño de su oficio de Procurador General para fines lícitos, píos y honestos que cedieran en bien y utilidad de su Orden, de sus conventos y de sus religiosos. Así lo había venido haciendo con anterioridad con el permiso, consentimiento y licencia, al menos implícita, de sus superiores, pero ahora, para evitar todo escrúpulo y por la seguridad de su conciencia, pedía la dicha licencia. Licencia que el Papa le concedía “*vivae vocis oraculo*”.⁴⁷

Probablemente lo que el P. Lezana pretendía con esta petición era tener las manos libres para procurarse los libros que estimaba necesarios o convenientes en orden a sus estudios y a la impresión de sus libros, y habría que relacionarla con la que bastantes años antes, el 26 de enero de 1644, había hecho igualmente a Urbano VIII para poder tener en su celda una biblioteca hasta la suma de 500 escudos.⁴⁸

Conocemos otro documento que nos revela de algún modo uno de los aspectos tal vez menos conocidos del P. Lezana: su espíritu piadoso acrítico y un tanto credulón, característico, por lo demás, de la época en que le tocó vivir. Se trata de una carta del Senado de la ciudad de Mesina (Sicilia), agradeciéndole el afecto que siempre había demostrado a la devoción de la presunta carta que la Virgen María, según la tradición o leyenda, habría escrito a la Ciudad, encomendándole al mismo tiempo ciertas diligencias ante el Patriarca de Antioquía en orden a la recuperación de cierto libro en el que se confir-

⁴⁷ El texto latino de la petición con la concesión del Papa se conserva en Roma, Arch. Gen. O. Carm., II C.O. 25.

⁴⁸ El breve de Urbano VIII, por el que, con la fecha indicada, se lo concedía, puede verse en *Bull. Carm.* (= *Bullarium Carmelitanum*, ed. ELISEO MONSIGNANI-JOSÉ ALBERTO XIMÉNEZ, O. Carm., 4 v., Roma 1715-1768), II, 497.

maría la tal devoción. La carta estaba fechada en la misma ciudad de Mesina, el 22 de enero de 1659 y la firmaba el prosecretario Filippo Serra.⁴⁹

Sin embargo, el P. Lezana no tendría tiempo de realizar esas diligencias, pues poco después, el 29 de marzo del mismo año de 1659, moría piadosamente en su convento, después de haber recibido los sacramentos de la Iglesia, siendo sepultado al día siguiente, que cayó en Domingo, en la capilla de San Ángel de su iglesia de Santa María in Transpontina. Y pocos días después se le hacía solemne funeral, en el que el panegírico del sabio carmelita corría a cargo del famoso predicador P. Paulo Carrafa, clérigo regular teatino.⁵⁰

Pero la muerte del P. Lezana sería sentida y recordada en muchos otros lugares del mundo y de Italia, al menos en todos aquellos en los que existía un convento carmelita, de alguno de los cuales nos ha quedado constancia. Así sucedió, por ejemplo, en el de Turín, desde donde, con fecha de 23 de abril de 1659, el entonces provincial de Lombardía Pablo de San Ignacio, que años más tarde, en 1686, sería Prior General de la Orden, escribía:

Insomma le cattive nuove si verificano pur troppo. Non sò quando la Religione havrà un altro sogetto, che con la vita tanto esemplare e scritti così dotti la possa altrettanto illustrare, quanto ha fatto la b[uona] m[e-moria] del M. R. P. Mro. Lezana, al qual già ho celebrato quà la messa cantata solememente in musica con apparato cinto di lumi, et attorniato dall'opere da lui stampate tutte aperte nella prima facciata, che l'hanno lodato assai più che quanti elogi et orationi funerali li potessimo fare. Ho avisato tutta la Provincia humilmente per li dovuti suffragii. Voglio credere che la Religione conserverà accuratamente tutti li scritti e memorie che lui haveva preparati per continuar li Annali el altre opere, e mi sarei persuaso che havesse conferito la sua lettura della Sapienza a

⁴⁹ Copia de esta carta en Roma, Arch. Gen. O. Carm., II C.O. II 4 (1): *Scriptorum O. Carm. Codex 4*, f. 59. Sobre ella puede verse PAULUS BELLI, S: J., *Dissertationes de epistula Deiparae scripta ad Messinenses*, París, 1654, en especial lib. II, cap. 27.

⁵⁰ Estas noticias acerca de la muerte y sepultura del P. Lezana las recogía de boca de un testigo ocular el P. Luis Pérez de Castro en su *Miscellanea historica*, f. 50r (ter) (Arch. Gen. O. Carm., I C.O. II 20). Y el testigo ocular, al que se refiere, debía de ser el P. Serafín de Jesús María, como parece desprenderse de una nota que añadía en el f. 50r (quater) y en la que repetía: "Die sabbathi, 29 martii 1659, inter 5 el 6 horas matutinas obiit in hac cellula Lezana, teste oculari P. Fr. Seraphino a J: M.". Sobre este padre, a cuya muerte asistiría, a su vez, el P. Pérez, cf. *Bibl. Carm.*, II, 732-736, y mi obra *Un censor español de Molinos y de Petrucci: Luis Pérez de Castro (1636-1689)*, Roma 1988, p. 87, nota 111. Desgraciadamente, no parece que el sermón del P. Carrafa llegara a publicarse.

qualche maestro dei più idonei della Religione, a continuar li detti Annali et compir l'altre sue compositioni con rimetterle tutte nelle sue mani, acciò si mandassero in luce.⁵¹

Así también en Palermo, donde predicó en las honras fúnebres que se le dedicaron en el templo de los carmelitas el jesuita P. José Perdicaro, quien publicaría su panegírico,⁵² y en Nápoles, en cuya Academia le recordó y alabó Antonino Merello.⁵³ Pero el mejor panegírico del P. Lezana sería, sin duda, el que, a raíz de su muerte, le hizo el Bolandista P. Godofredo Henschen en el prefacio a la segunda edición de la vida de San Pedro Tomás, que entonces preparaba para la imprenta, y en el que trazaba un estrecho paralelo entre la vida del santo y la del mismo P. Lezana.⁵⁴

De hecho, como lo ponen ya de relieve los testimonios aducidos, este último no sólo se había distinguido por la vastedad de su ciencia y por su gran sabiduría, sino también por la ejemplaridad y santidad de su vida, de la que nos han quedado igualmente numerosos y elocuentes testimonios, el más autorizado de los cuales habría sido el del mencionado papa Alejandro VII, quien, al enterarse de la muerte del P. Lezana, según refiere el P. Henschen, habría exclamado, conmovido, “Patrem Lezanam virum sanctum fuisse”, que el P. Lezana había sido un hombre santo. Y lo mismo debió de pensar aún antes de que muriera, el Vicario General de la Orden Leone Bonfigli, pues fue, sin duda, en atención a su santa vida por lo que le había nombrado director o consejero espiritual del Venerable fray Francisco de la Cruz, hermano lego de su provincia de Castilla durante la estancia del mismo en Roma en 1645, mientras peregrinaba a Jerusalén, cargado con una pesada cruz y obrando maravillas.⁵⁵

⁵¹ La carta, de la que tampoco se indica el destinatario, se conserva en Roma, Arch. Gen. O. Carm., II C.O. II 4 (1): *Scriptorum O. Carm. Codex 4*, f. 61r-v.

⁵² GIUSEPPE PERDICARO, S.J., *Panegirico XXIII detto nelle esequie del Reverendo padre Maestro Frà Giov. Battista de Lezana, carmelitano*, en *Panegirici sacri*, Roma 1665, pp. 503-519. Recogía ya esta noticia Pérez de Castro, en su *Miscellanea historica*, f. 50r.

⁵³ *Il funerale della virtù nella morte del M. R. P. Maestro Giov. Battista Lezana. Composto dal Sig. Antonino Merello e hora Accademico Abbarbicato detto lo Sterile* (Grabado del Escudo de la Orden sin estrellas). In Napoli, per Sebastiano di Allecci... 1659.

⁵⁴ El texto del P. Henschen lo recoge VILLIERS, *Bibl. Carm.*, I, 773-774.

⁵⁵ El documento original de este nombramiento, que lleva la fecha de 2 de febrero de 1645, se conserva en Roma, Arch. Gen. O. Carm. II C.O. 24; he publicado el texto del mismo en mi trabajo *En torno a Fray Francisco de la Cruz (1585-1647): escritos inéditos y documentos relativos al mismo*, en “Carmelus”, 31 (Roma 1984), p. 200.

Por lo demás, sabemos que el P. Lezana mantuvo también estrecha relación y frecuente comunicación epistolar con una ejemplar religiosa capuchina, Sor María del Beato Amedeo, que moriría también con fama de santidad después de haber sido fundadora y promotora de los conventos de monjas capuchinas en el Piemonte, la cual, según se dice en una carta del carmelita P. Domingo de Santa María, promotor de la "strictior observantia" en la provincia carmelita de Turín, del 23 de noviembre de 1643, habría predicho la muerte del general de la Orden Teodoro Straccio y de su sucesor Alberto Massari.⁵⁶ Y, por su parte, el P. Daniel de la Virgen María, que trató familiarmente con el P. Lezana, hablando de los carmelitas que, al parecer, habrían rehusado el obispado, decía que, entre éstos habría que enumerar al mismo P. Lezana, y en confirmación de su aserto, aducía algunas cartas originales de la mencionada monja capuchina, mujer -según decía- de piedad eximia y de gran santidad de vida, dirigidas al P. Lezana, quien se habría encomendado a sus oraciones y a las de sus hermanas religiosas. En una de las cuales, fechada el 24 de agosto de 1644, le decía: "Por obediencia a mi padre espiritual, le comunico que recibí la carta de V. P. R., en la que me pedía encomendar a Dios el asunto de ese obispado. Estando en oración ante el Smo. Sacramento, esto fue lo que entendí: 'Si ese mi siervo acepta el grado del obispado, éste será ocasión de honor para él; pero, si no lo acepta y persevera en su primera vocación, esto cederá en mayor gloria para mí'. Y en otra, fechada en Turín el 3 de julio de 1643, le había escrito igualmente: "En la solemnidad de San Juan Bautista, cuyo glorioso nombre lleva, por obediencia al Padre Comisario, tanto yo como mis hermanas comulgamos por V. R. Y pedimos a Dios que le haga muy semejante a su Santo Patrono y conforme a su divina voluntad". Y, finalmente, en otra, cuya fecha no indica: "En la fiesta de San Juan Bautista, en la oración de la tarde, me parece haber entendido que el Señor quiere que le escriba lo siguiente: 'Que todos los que desean asemejarse a San Juan y agradarle a él, deben imitarle en sus virtudes, especialmente en el desprecio y olvido de todo honor terreno y mundano'".⁵⁷ El P.

⁵⁶ El texto original de esta carta, de la que no se indica el destinatario, y en la que se habla también del mismo P. Lezana, se conserva en Arch. Gen. O. Carm., II C.O. 24. Sobre el P. Domingo de Santa María, cf. FRANCO SCALISE, *La Riforma carmelitana di Torino (sec. XVII-XVIII)*, en "Carmelus", 17 (1970), pp. 71-150, en especial pp. 77-86.

⁵⁷ DANIEL A VIRGINE MARIA, O. Carm., *Speculum carmelitanum* (4 t. en 2 v, Antwerpiae 1680), II, 962-963. Lo mismo afirmaría, y con más fuerza aún, el carmelita francés Paul Lombard en su aprobación de la edición de *Opera regularia et moralia* del mismo P. Lezana que se imprimió en el Lión en 1655-1656. Pero el P. Pérez de Castro narra

Lezana debió de intentar hacerlo así hasta la hora misma de su muerte, como parece desprenderse de otra carta de la misma monja, fechada en Como el 22 de abril de 1659, a raíz de la misma, en la que, lamentándola, decía:

Mi rincresce molto la perdita fatta del fu Padre Mro. Lezana, da cui ero molto amata e spero che pregarà per me lasù in cielo; era tanto humile che mi scriveva lettere come se avesse scritto ad una madre vera e reale; horsù! hora goderà il premio di sue virtù.⁵⁸

Testimonios que podrían cerrarse, como con broche de oro, con el de ya tantas veces mencionado P. Luis Pérez de Castro, quien, hablando de su amor al estudio y de su laboriosidad incansable, decía: “Temo parezca que, llevado del amor, digo más cosas de las que en realidad hubo en él, pero no es así: otras y mayores cosas pudieran decirse del mismo, pues creo que ninguno entre los carmelitas de su tiempo, pudo compararse con él ni en continencia, ni en piedad, ni en cualquier otra virtud”.⁵⁹ Y no deja de ser significativo en este sentido el hecho de que, al llegar a Roma el mismo P. Pérez en 1666, seis años después de su muerte, pudiera comprobar aún la veneración con que seguía recordándole la Ciudad Eterna y especialmente su convento de Santa María in Transpontina. Lo anotaba él mismo en su diario:

El 30 de marzo de 1667, estando yo presente, se celebró solemnemente en nuestra iglesia de Santa María in Transpontina la Misa por el alma del Rmo. P. Juan Bautista de Lezana en el aniversario de su muerte que

que, preguntando él repetidas veces al P. Vicenzio Giusti, sacerdote carmelita de óptima fe, que estaba bien al tanto de todos los secretos del P. Lezana y a quien probablemente había confesado más de una vez, qué fe le merecía esa afirmación del P. Lombard, le había contestado siempre que de ningún modo era verdad y que la carta de la monja capuchina relativa a esta cuestión se debía únicamente a la benevolencia de los cardenales españoles Gil de Albornoz y Juan de Lugo que habrían hablado de pedir al Rey de España alguna sede para el P. Lezana, como el mencionado P. Vincenzo Giusti se lo habría oído decir a él mismo (Roma, Arch. Gen. O. Carm., I C.O. II 20: *Miscellanea historica L. Pérez*, f. 50 [8]r-50 [10v]). En cuanto a este último, que estuvo también relacionado con el venerable fray Francisco de la Cruz, puede verse mi trabajo citado supra, en nota 56, en especial pp. 190-192 y 194.

⁵⁸ La carta se conserva también en Arch. Gen. O. Carm., II C.O. II 4 (1): *Scriptorum O. Carm., codex 4*, f. 62, pero tampoco se indica el destinatario. El P. Pérez de Castro anotaba al margen: “Maria a B. Amadeo, fundatrix capuccinarum in Pedemonte, praeclara virago”.

⁵⁹ Roma, Arch. Gen. O. Carm., I C.O. II 19: *Pro scriptoribus carmelitis collectanea*, f. 191v: “Vereor ne amore videar plura, quam fuerint in illo, dicere, quod non ita est: alia enim de illo maiora dici possunt: nam nec continentia, nec pietate, nec alio genere virtutis, quemquam eiusdem aetatis intra nostra claustra cum illo conferendum puto”.

había tenido lugar el 29 del mismo mes [del año de 1659] por la mañana... La había anunciado la noche anterior en comunidad el R. P. Prior, llamándole Reverendísimo (le pertenecía este título al difunto Maestro, porque había sido Consultor de la Sagrada Congregación de Ritos), recomendando su buena fama y afirmando que se le debía este recuerdo, porque había sido benemeritísimo de toda la Orden.⁶⁰

II. ESCRITOS

Si hemos de creer al mismo P. Pérez, el P. Lezana había gozado siempre de bastante buena salud, así como de una vista perfecta y vigorosa, hasta tal punto que incluso al final de su vida pudo, sin necesidad de usar lentes, estudiar expeditamente y escribir sin interrupción.⁶¹ Y añadía que, aunque no fuera fácil de creer que entre sus hermanos de hábito hubiera alguno que le superara en agudeza de ingenio, ninguno de ellos pudo tampoco superarlo en su dedicación al estudio, ni en su laboriosidad. A este respecto, recordaba el dicho que Cicerón, en su diálogo *De senectute* ponía en boca de Catón y que muy bien podía aplicarse al P. Lezana: “nadie vino a verme, que no me encontrara ocupado”,⁶² porque realmente no disponía nunca de tiempo alguno, que no estuviera dedicado o a la explicación y defensa del foro en numerosas asambleas, o a la preparación y redacción de los *Annales* de su Orden, o a escribir, o a pensar.⁶³

Frutos de ese su amor al estudio y de esa su incansable laboriosidad fueron las numerosas obras que escribió y publicó, que abarcan los más diversos campos de la cultura eclesiástica: la historia de su

⁶⁰ Roma, Archivo Gen. O. Carm., I C.O. II 21: *Notitiae diariae L. Pérez Hispani*, f. 81r: “Anno 1667, me praesente, die 30 mensis Martii, celebrata est solemniter Missa anniversaria in nostra ecclesia Transpontina pro anima R.mi Patris M. Fr. Ioannis Baptistae de Lexana, qui mortuus est die 29 eiusdem mensis [anno 1659] mane... Intimavit hoc in communitate R. Prior nocte pervigilia nominans Reverendissimum (debebat iste titulus defuncto Magistro, quia fuit consultor Sacrae Congregationis Rituum), commendans eius famam el asserens hanc memoriam illi deberi, quia benemeritissimus fuit de tota Religione”.

⁶¹ Roma, Arch. Gen. O. Carm., f. 191r: “Prospera satis valetudine usus, oculorum aciem vegetam integramque sortitus, extremo ipso vitae suae tempore, sine perspicillorum usu expeditè studuit, scripsit continenter”.

⁶² “Nemo adhuc convenire me valuit, quin fuerim occupatus” (*De senectute*, IX, 32).

⁶³ Éste es, de hecho, el texto que recogen las ediciones que dependen de la de Erasmo. Las ediciones modernas, en su mayor parte, como he podido comprobar, dan un texto inexacto, pues leen: “Nemo adhuc convenire me *voluit*, cui fuerim occupatus”.

Orden, la teología dogmática y moral, la teología y devoción marianas, el derecho de los regulares, la liturgia, la hagiografía y la espiritualidad. Fue, realmente, un escritor fecundo y polifacético, y resulta tarea muy difícil, por no decir imposible, hacer el catálogo completo de las obras que publicó y de sus numerosas ediciones. Intenté hacerlo ya en otra parte⁶⁴ y no voy a repetirlo aquí. Me limitaré a hacer algunas observaciones generales sobre esas sus obras, que se imprimieron, al menos sobre las principales, recogiendo fundamentalmente las que hacía y recogía ya, a su vez, el P. Luis Pérez de Castro, quien, a la muerte del P. Lezana, le sucedería en la Ciudad Eterna, intentando colmar el vacío que él había dejado en ella.⁶⁵

1. Obras mayores (teológico-morales e históricas)

a) La primera obra de amplio respiro, escrita y publicada por el carmelita madrileño, fue el *Liber apologeticus pro Immaculata Deiparae Virginis Conceptione. Ubi non modo caruisse peccato originali, sed neque in Adamo peccasse, nec debitum proximum originalis habuisse defenditur*, que se imprimía en Madrid, en la imprenta de Alonso Martín, en 1616. La he mencionado ya, y con ella, como he indicado también, tomaba parte de manera clara y definida en las acaloradas disputas teológicas de aquel tiempo, algunas de las cuales pudo presenciar personalmente, en favor de ese privilegio de la Virgen María, que estaba aún por definir por el magisterio de la Iglesia, así como en el no menos discutido problema del “debitum” de la misma respecto del pecado original.⁶⁶

Esta obra del P. Lezana es, sin duda, una de las más conocidas de todas las suyas y tal vez la más estudiada y citada, al menos en el momento de su aparición y en estos últimos tiempos, en torno sobre todo al primer centenario de la definición dogmática de este privilegio mariano en 1954,⁶⁷ y yo mismo le prestaba alguna atención en una de mis obras publicada posteriormente.⁶⁸

⁶⁴ En el *Catálogo de manuscritos e impresos de carmelitas castellanos*, que publiqué como apéndice de mi obra *El solar carmelitano de San Juan de la Cruz*, I, pp. 251-348. Véanse los nn. 49-54 (Manuscritos), 41, 47, 52, 98-99, 112, 126, 135-136, 138, 141, 144, 148, 151-154, 157-159, 163-167, 170-176, 179-181, 183, 194, 201, 213, 302 (Impresos).

⁶⁵ Cf. PABLO MARÍA GARRIDO, O. Carm., *Un censor español de Molinos y de Petrucci: Luis Pérez de Castro, O. Carm. (1636-1689)*, Roma 1988, en especial p. 85.

⁶⁶ Cf. *supra*, nota 28.

⁶⁷ Recogí los trabajos publicados acerca de este punto en mi colaboración sobre el mismo P. Lezana, en *DS (= Dictionnaire de Spiritualité)*, IX (París, 1976), 743.

⁶⁸ La he recordado ya *supra*, nota 28.

Como se reconoce comúnmente, el P. Lezana fue el primero en proponer en ella de manera expresa la distinción entre “débito remoto” y “débito próximo”, para negar éste último y afirmar el primero, y ésta su postura ejerció un gran influjo en los autores posteriores que se ocuparon de esta cuestión. En este sentido cabe recordar especialmente el autorizado parecer de los Salmanticenses, según el cual “el primero que, llevado de su devoción hacia la Madre de Dios, siendo aún joven (pero siempre con agudeza de ingenio y con gran destreza) trató de dilucidar con seriedad esta opinión parece haber sido nuestro sapientísimo maestro Juan Bautista de Lezana en su *Liber apologeticus pro Immaculata Conceptione*, cap. 32 el 33. Y la misma opinión siguieron después Fernando Quirino de Salazar... Jaime Granado, Bartolomé de los Ríos... Juan Antonio Vázquez”.⁶⁹

Sin embargo, y por incomprensible que parezca, esta obra, al contrario de las que me voy a ocupar a continuación, no conocería otras ediciones.

b) La segunda gran obra publicada por el P. Lezana sería su *Summa quaestionum regularium seu de casibus conscientiae ad personas religiosas utriusque sexus spectantibus*, que se imprimía por primera vez en Roma, por Guillermo Facciotti, en 1634. Se trataba del primer tomo de la obra, de los cinco que irían apareciendo en los años siguientes (1637, 1642, 1644 y 1647, respectivamente), mientras se iban reimprimiendo las diversas ediciones de cada uno de esos cinco tomos, encabalgándose unas con otras, lo que hace realmente difícil, como ya he dicho, la enumeración e identificación de las mismas. Y complemento de esta obra puede considerarse la que lleva por título: *Consulta varia theologica, iuridica et regularia pro conscientiarum instructione, circa controversias in Alma Urbe, etiam apud Sacra Tribunaalia agitatas*, que se imprimía en Venecia por Francisco Baba en 1651 y que, al parecer, no volvería a imprimirse separadamente, aunque sí sería recogida con los cinco tomos de la anterior en sus *Opera regularia et moralia, quatuor tomis distributa*, que en dos gruesos volúmenes en folio se imprimían primero en Lión en 1655-1656, y de nuevo, en la misma ciudad, en 1678.

⁶⁹ *Salmanticensis fratrum Discalceatorum B. Mariae de Monte Carmeli primitivae observantiae Cursus Theologicus* (ed. Palmé, 20 v., París 1870-1883), IV, tr. 13, disp. 15, n. 124. Pero al P. BERNARDO OGERÍN JAURREGUI, O.F.M. este juicio de los Salmanticenses sobre la obra el P. Lezana le parece “algo exagerado”: *Exención del débito y del “fomes peccati” en la Virgen María*, en “Verdad y Vida”, 5 (1947), pp. 419-445.

Por lo demás, aunque el P. Pérez de Castro afirma que dejó manuscritas muchas otras *Consultationes* o *Consulta*, como él las llamaba, al menos más de 20, perfectamente elaboradas, las cuales las había tenido entre sus manos el P. Serafín de Jesús María, provincial de Tierra Santa, como se lo atestiguaba él mismo con fecha de 18 de octubre de 1687,⁷⁰ creo que estas *Consultationes* no se perdieron, sino que fueron introducidas 'por su autor en sus lugares oportunos en las ediciones de los diversos tomos que fueron publicándose posteriormente. Debe de tratarse, en efecto, de las *Adiciones*, cuya aprobación aparece entre los preliminares de esos diversos tomos, firmada por el mencionado carmelita francés Paul Lombard.

Probablemente, fueron éstas las obras que mayor admiración y autoridad le conciliaron al P. Lezana, como ya hemos oído decir al P. Pérez de Castro,⁷¹ el cual, entre otros testimonios en este sentido, aduce, en otra parte, uno fuera de toda excepción. Narra, en efecto, que, conversando un día amigablemente en Alcalá de Henares con el famoso teólogo dominico Juan Martínez del Prado, provincial y profesor primario de teología en la Universidad Cisneriana, cayó la conversación sobre el P. Lezana, y que, deshaciéndose él en sus alabanzas, le habría dicho que, por lo que se refería a sus tratados de moral, le tenía en la misma veneración que cualquiera de los antiguos doctores, por ejemplo Martín Navarro, había merecido y seguía mereciendo a los más prudentes y expertos moralistas.⁷²

Como expresión de la estima que estas obras le merecieron al P. Lezana, el P. Pérez recordaba también al famoso moralista-canonista Julio Clemente Scoti, el cual dedicaba a nuestro carmelita madrileño el cap. 6 del opúsculo tercero de su obra que lleva por título: *Animadversiones quinquaginta pro illo qui libros legit* con estas palabras: "Reverendissimo Patri Magistro / Io. Baptistae Lezana / Matritensi e Sacro Carmelitarum Ordine / in Romana Sapientia / Publico Profes-

⁷⁰ Roma, Arch. Gen. O. Carm., I C.O. II 20: *L Pérez Miscellanea historica*, f. 50 (8): "Plures alias consultationes [consulta vocabat ipse] supra viginta, ut minus, ad umbilicum elucubratas, mss, relinquit, quas in manibus habuisse testatur mihi Romae, hac die XIII octobris 1687, P. Fr. Seraphinus a Jesu Maria, Terrae Sanctae provincialis".

⁷¹ Cf. *supra*, nota 1.

⁷² Rom, Arch. Gen. O. Carm., I C.O. II 20: *Miscellanea historica L. Pérez*, f. 50(8)v: "Dum Compluti in Hispania cum R.P.M. Fr. Ioanne Martínez de Prado, Ord. Praedicatorum provinciali et primario S. Th. Professore familiariter discurrerem, incidit nobis Lezanam commemorare, cuius laudes non paucis ille prosecutus, subiunxit: Vester sane Lezana, quoad operum moralium tractationem apsectatus, eo in loco apud me est, ea cum veneratione suspicitur quam priscus quisque Doctor, puta Martinus Navarrus apud cordatos scriptores promeritus est, hactenus retinet".

sori: / S. Congregationis Indicis / Consultori / ob singularem / tum morum integritatem, / tum scientiae praestantiam / quam in eruditissimis pluribusque / editis voluminibus / praefert / valde spectabili, / Comes Placentinus, illius pietatis et doctrinae cultor D. D. D".⁷³

c) Mientras se multiplicaban las ediciones de estas su obras teológico-jurídico-morales, lo que es el mejor indicio de la buena acogida que tuvieron, el P. Lezana irrumpía también en el campo de la teología dogmática con la publicación de su *Summa theologiae sacrae, tractatus omnes qui in Scholis a Theologis agitari solent, qua fieri potuit claritate et brevitate complectens. Ex Angelici Doctoris, aliorumque Scholae Principum, eorum maxime qui Ordinis Carmelitani Professores extiterunt, doctrina deprompta*, cuyo primer tomo se imprimía en Roma, en los tórculos de Vitale Moscardi, en 1651, mientras que el tomo segundo y el tercero se imprimían por el mismo impresor, en 1654 y 1658, respectivamente.

En el título del primer tomo, que he recogido íntegramente, enunciaba ya claramente su intento, a saber: explicar todos los tratados que los teólogos solían enseñar en las escuelas con la mayor claridad y brevedad posible, siguiendo siempre a Santo Tomás, aunque teniendo además presentes a los principales representantes de otras escuelas y, especialmente, a los de su Orden del Carmen. El primer tomo es, de hecho un comentario breve y claro de la Primera parte de la Summa del Santo; el segundo tomo, de la *Prima-Secundae*, y el tercero, de la *Secunda-Secundae*. El 4º tomo, que habría comentado la Tercera Parte del Santo, no llegaría a publicarlo, pero en el Archivo General de la Orden se conserva ms. Un *Tractatus de sacramentis in genere et de virtutibus theologalibus* suyo, cuya primera parte, probablemente, debería haber formado parte de ese tomo 4º.⁷⁴

Ninguno de los tomos de esta obra volvió a reimprimirse, lo que puede ser también indicio de que no tuvo en ningún caso la acepta-

⁷³ *Ibid.* Cf. *Iulii Clementis Scoti Comitis Placentini Animadversionum opuscula tria* (Patavii 1650), p. 105 del opúsculo tercero. Pero ya antes, en el lugar citado en la nota 1, el P. Pérez había advertido también que le había recordado igualmente entre los mejores tratadistas de teología moral Jorge Gobat en el prefacio de su *Theologia experimentalis*, publicada en Monaco, en 1669, y Antonio Gabata al final de la vida de Inocencio IX, publicada en Venecia en 1663, entre los famosos hombres de letras que habían florecido durante su pontificado.

⁷⁴ Lo describí ya en mi mencionado *Catálogo de manuscritos e impresos de carmelitas castellanos* (cf. supra, nota 64), I, Manuscritos, n. 53, p. 262. El *Tractatus de virtutibus theologalibus* lo había incluido, de hecho, en el tomo tercero, aunque refundiéndole sin duda, pues el texto manuscrito no coincide el todo con el impreso.

ción que tuvieron su obras jurídico-morales. Y, por lo demás, difícilmente podía tenerla, pues se trataba, al parecer, de una especie de manual de teología, ordenado principalmente a los que se iniciaban en el estudio de la misma, tal vez con la pretensión de que sirviera como libro de texto a los estudiantes carmelitas de toda la Orden y, en especial, a los de su provincia de Castilla, intentando tal vez, al mismo tiempo, salvaguardar la orientación tomista, propia y característica de esta última, aunque sin renunciar al conocimiento de los autores más representativos de la Orden, cuyas opiniones aduce siempre y, a veces, las defiende en contra de las del Angélico Doctor.⁷⁵

d) La última de las grandes obras publicadas por el P. Lezana sería la de sus *Annales Sacri, Prophetici et Eliani Ordinis Beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmeli*, cuyo primer tomo aparecía en Roma, en 1645, y al que seguirían otros tres, que aparecerían también en Roma, en 1650, 1653 y 1656, respectivamente. Pero, como lo indica ya sobramente el título general de la obra y lo subrayan los subtítulos de cada uno de los cuatro tomos, el P. Lezana estaba totalmente inmerso en la antigua mentalidad de la Orden, según la cual ésta habría tenido su principio y origen en el profeta Elías y de él se habría derivado por sucesión ininterrumpida, por lo que, más que de una historia de la Orden del Carmen propiamente dicha, se trata de una historia del monacato cristiano y precristiano en relación con el Monte Carmelo. El primer tomo abarcaba, de hecho, el tiempo transcurrido desde el profeta Elías hasta la venida de Cristo; el segundo, los primeros cuatrocientos años después de Cristo; el tercero, el tiempo posterior hasta el establecimiento de los eremitas en el Monte Carmelo bajo la presunta dirección de San Bertoldo; y, finalmente, el cuarto, la historia de la Orden, como mendicante, desde San Bertoldo hasta el nacimiento de Santa Teresa en 1515.

Fue, sin duda, un esfuerzo ingente, digno de admiración, pero, como advertía ya H. Denifle,⁷⁶ de estos cuatro tomos de los Annales, el único aprovechable para la verdadera historia de la Orden es el 4º, aunque también en los tres primeros puedan encontrarse algunas noticias de interés para la misma. Pero lo mismo había opinado mucho antes el P. Pérez de Castro, que intentaría continuar de algún

⁷⁵ Sobre la orientación tomista de la provincia de Castilla, véase mi obra *El solar carmelitano de San Juan de la Cruz*, I, pp. 156-158.

⁷⁶ H. DENIFLE, O. P., *Quellen zur Gelehrten-geschichte des Carmelitanordens in 13 und 14 Jahrhundert*, en "Archiv für Literatur und Kinchengeschichte des Mittelalters", 5 (Friburgi i Br. 1889), p. 369.

modo esta obra del P. Lezana, aunque con un espíritu crítico muy superior al suyo, y a quien hay que considerar como un pionero de la “crítica histórica” dentro de su Orden. Así se desprende, de hecho, de su correspondencia epistolar con el P. Daniel de la Virgen María, a quien el P. Lezana había encomendado la continuación de sus *Annales*.⁷⁷ Pero, él, ante la imposibilidad de poder hacerlo, enredado como estaba en la composición de su *Speculum Carmelitanum*, traspasaba el encargo recibido al P. Pérez en carta del 6 de marzo de 1676, rogándole desde lo más íntimo de su corazón que quisiera aceptarlo y llevarlo a feliz término.⁷⁸ Y el P. Pérez aceptaba, al parecer, su ardiente ruego en carta del 17 de diciembre de 1677, en la que le decía que estaba dispuesto, sí, a continuar los Anales de la Orden, pero “no prosiguiendo los del P. Lezana – como hubiera deseado el P. Daniel –, sino independientemente de ellos o sin relación alguna con ellos, tanto porque en el tomo 4º del P. Lezana se echaban de menos muchas cosas, como porque en el mismo tomo 4º se habían introducido no pocas alucinaciones o fantasías”.⁷⁹ Pero, desgraciadamente, el P. Pérez, no podría tampoco, a causa de sus muchas ocupaciones, realizar su buen deseo, y los *Annales* del P. Lezana quedarían incompletos para siempre.⁸⁰

El P. Pérez pudo, sin duda, comprobar que la empresa no era nada fácil y, tal vez por esto se sintió obligado a excusar los innegables defectos de la obra del P. Lezana, aplicándole las palabras de Teodorico de Apoldía en la vida preliminar de su Padre San Domingo, en la edición de Lorenzo Surio: “Confieso – decía él – que todas estas cosas podrían haberse expresado y escrito con mayor ornato literario y más ordenadamente, pero tenéis que perdonarme, porque nadie me

⁷⁷ Así se lo decía él mismo al P. Pérez en carta del 13 de abril de 1668, en la que, hablando del P. Lezana, “qui paterno me affectu prosecutus fuit, el ego vicissim filiali ipsum amore colui”, añadía que “aliquoties diu ante obitum monuit el ursit, ut in me susciperem prosecutionem Annalium nostrorum, el quidem sub finem vitae suae per litteras datas 16 Novembris 1658 his terminis: *Vix spero ipse tomum 5 Annalium componere, negotiis gravioribus non tam Ordinis, quam Ecclesiae el Summi Pontificis occupatus, quapropter optarem istam provinciam a V. R. P. suscipi*” (Roma, Arch. Gen. O. Carm. II C.O. II 4 (1): *Scriptorum O. Carm. Codex 4*, f. 47).

⁷⁸ “Opus istud, ut in se suscipiat, inchoet el tuto perficiat, ex imo cordis desidero, hortor, rogo”. Esta carta se conserva también en Roma, Arch. Gen. O. Carm., II C.O. 22.

⁷⁹ “Non proseguendo annales V. P. Lezanae, sed independenter ab illis seu ad eos non habito respectu; tum quod in tomo 4º P. Lezanae plurima sint praetermissa... tum quod hallucinationes non paucae irreperunt in tomum llud quartum” (*Ibid.*).

⁸⁰ Me he ocupado más ampliamente de esta cuestión en mi obra *Un censor español de Molinos y de Petrucci*, pp. 56-57, 113-118.

ayudó a componerlas y redactarlas y, por otra parte, nunca me consideré eximido por causa de este trabajo de ninguna de las exigencias de la observancia regular”.⁸¹ Por lo demás, el P. Daniel de la Virgen María había propuesto también al mismo P. Pérez la conveniencia de escribir la vida del P. Lezana que podría anteponerse al 5º tomo de los *Annales*, como había hecho los Bolandistas con la vida del P. Juan Bolando, anteponiéndola, a su vez, al principio de las *Acta Sanctorum* del mes de marzo, y le rogaba su colaboración para honrar así “isti suo praestantissimo compatriotae ad condignam eius memoriam”.⁸²

Pero, aunque, por desgracia, tampoco esta propuesta llegaría a realizarse, al no tener lugar la publicación de ese posible 5º volumen de los *Annales*, el P. Daniel de la Virgen María no dejaría de ofrecer el tributo de su admiración al autor de los mismos en las numerosas noticias que recogió sobre él, primero en su *Vinea Carmeli*⁸³ y después en su *Speculum Carmelitanum*.⁸⁴ Y, por su parte, el P. Pérez debió de pensar también en prestarle la colaboración que le había pedido, como parecen demostrarlo las abundantes notas y observaciones que recogió sobre él en sus diversos tratados históricos, que quedarían manuscritos, y de los que me he servido hasta ahora y seguiré sirviéndome en adelante.

2. Obras ascéticas y espirituales

La primera obra de este género publicada por el P. Lezana sería su *Reformatio Regularium seu de disciplina religiosorum, ad normam et exemplar SS. Patrum et monachorum*, que se imprimía en Roma en 1627 y se reimprimía, en el mismo año, en Bracciano, teniendo después otras ediciones: Colonia, 1629 (con el título de *Disciplina monastica*); Roma, 1640, 1646. Estas repetidas ediciones dan fe igualmente

⁸¹ Roma, Arch. Gen. O. Cam., II C.O: II 19: L. Pérez pro scriptoribus carmelitis collectanea, codex tertius, f. 191v; “Quod Annalium scriptionem spectat, usurpare merito possent verba Theodorici de Appoldia, in sui S.mi parentis Dominici vita preliminarium apud Laurentium Surium: ‘Fateor [inquit ille] haec omnia ornatus et ordinatus exprimi poterant et conscribi, sed condescendum es mihi: quia in his compingendis mihi nullus affuit; nec propter hunc laborem, aliquid, quod regularis observantia exigit, intermissi’”, remitiéndose a *Acta Sanctorum*, t. 4º. Día 5 de agosto.

⁸² En carta, que ya he mencionado, del 13 de abril de 1668 (cf. *supra*, nota 75).

⁸³ En la edición de Amberes de 1652, n. 933, pp. 523-524.

⁸⁴ En la edición de Amberes igualmente de 1680 (4 t. en 2 v), II, 962-963, 1000-1001, 1078. En él publicaría también (I, 434-470) un amplio resumen de su obra *Maria Patrona*, a la que tendré que referirme.

de la aceptación que tuvo esta obra, de la que se ha dicho que es “uno de los tratados más cabales del tiempo”, relativos a la espiritualidad y formación de los religiosos, “la más completa en el aspecto aspecto jurídico y teológico, aunque quizá no tanto en el espiritual”.⁸⁵ De hecho, habría que completarla con muchas de las páginas que dedica a las obligaciones de los religiosos en el primer tomo de su *Summa quaestionum regularium*. Pero, en todo caso, la obra es expresión fiel de la espiritualidad de su autor, no exenta de cierto rigorismo, como inspirada en la del Venerable Miguel de la Fuente, al que había tenido por maestro y mentor mientras estudiaba en el convento de Toledo, y en la de los Santos Doctores de la Iglesia, Santa Teresa y San Juan de la Cruz, por los que sintió siempre una grande admiración y devoción, y a los que sigue fielmente en la exposición de los temas fundamentales de la vida religiosa, como son la perfecta observancia regular y la vida de oración, en orden a promover una auténtica reforma de la vida de los regulares.⁸⁶

b) La segunda obra de carácter espiritual publicada por el P. Lezana, que merece atención especial, es su *Maria Patrona, sive de singulari sanctissimae Dei Genitricis Mariae Patrocinio et Patronatu in sibi devotos, specialiter in Carmelitici Ordinis fratres et sodales, qui sub Scapularis sacri vexillo ipsi deserviunt*, que se imprimía en Roma, en 1648, y volvía a imprimirse en Bruselas, en 1651, siendo además recogida en compendio por el P. Daniel de la Virgen María en su *Speculum Carmelitanum* (I; 434-470). Se trata de un bello tratadito de espiritualidad mariana, en el que el P. Lezana, recogiendo la rica tradición de su Orden en este sentido y, en especial, en torno a su Escapulario, expone, como lo indica ya el mismo título de la obra, las relaciones espirituales de la Virgen con los carmelitas y sus afiliados, y la de éstos con Ella, a la que están consagrados por la vestición del mismo Escapulario. Todo sobre un fondo común de espiritualidad mariana que la hace provechosa para todos lo devotos de la Virgen.

Desgraciadamente, esta obra, aunque ha sido muy aprovechada por los que se han ocupado de este tema de la espiritualidad mariano-carmelitana, no ha sido aún estudiada a fondo, pues, fuera de las múl-

⁸⁵ EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN (Pacho), O.C.D., *Literatura espiritual del barroco y de la Ilustración*, en *Historia de la espiritualidad*, 4 v., Barcelona 1969, II, 340, nota 28.

⁸⁶ Cf. PABLO MARÍA GARRIDO, O. Carm., *Santa Teresa, San Juan de la Cruz y los carmelitas españoles*, Madrid 1982, pp. 110-117, 145, 223-226.

tiples referencias que hacía ya a ella el P. Valerio Hoppenbrouwers,⁸⁷ sólo conozco un estudio, sin grandes pretensiones, publicado hace ya algunos años.⁸⁸

c) En tercer lugar hay que recordar su *Vida de la Bienaventurada y Extática virgen María Magdalena de Pazzis, florentina, monja carmelita observante, beatificada por la Santidad del Papa Urbano VIII. Traducida de lengua Toscana... Con algunas anotaciones de los puntos de teología mística y sobrenatural...*, que aparecía, como la anterior, en Roma y en el mismo año de 1648, y que tendría diversas ediciones: Zaragoza 1650, Madrid 1669, Madrid 1754.

Se trata, en realidad, como se indica en el mismo título, de una traducción al castellano de la biografía que había escrito y publicado en 1609 el jesuita italiano P. Vincenzo Puccini, confesor que había sido de la Santa, refundida y completada, a base de las deposiciones de los procesos para la beatificación y canonización de la misma Santa, por su también confesor Anton Maria Reconesi, quien la publicaba en 1629 bajo el mismo nombre de Vicenzo Puccini. Originales del P. Lezana son sólo “algunas anotaciones de los puntos de teología mística y sobrenatural que en esta vida se contienen” y que podían crear dificultad a sus lectores. Anotaciones que el conocido escritor espiritual Jiménez Duque calificaba hace apenas cincuenta años de “muy doctas e interesantes”.⁸⁹ Pero ya en el mismo siglo XVII, poco después de publicarse esta vida de la santa, recomendaba vivamente las anotaciones del P. Lezana el también jesuita Francisco de Salinas en las anotaciones que él escribió, a su vez, a la vida extraordinaria y prodigiosa de Marina de Escobar, en las que, a propósito de cierto punto, escribía: “Léanse las anotaciones del P. Lezana a la vida de Santa María Magdalena de Pazzi, que no hay más que ver”.⁹⁰

⁸⁷ En su conocida y alabada obra *Devotio mariana in Ordine fratrum B. M. V. De Monte Carmelo a medio saeculo XVI usque ad finem saeculi XIX*, Roma 1960.

⁸⁸ REDEMPTUS VALABEK, O. Carm., *María, Patrona del Carmelo. La Madonna del Carmine nel pensiero di Giovanni Battista de Lezana, O. Carm. (1586-1659)*, en “Presenza del Carmelo”, n. 25 (Supplemento, 1981), pp. 46-60.

⁸⁹ BALDOMERO JIMÉNEZ DUQUE, *Santa María Magdalena de Pazzi*, en “Revista de espiritualidad”, 9 (Madrid 1850), p. 166, quien en nota (7) añadía: “Es el P. Lezana (Madrid, 1586; Roma, 1659) el carmelita de la Antigua Observancia que juntamente con Miguel de la Fuente, el santo autor de *Las Tres vidas del hombre*, más gloria ha dado a su rama carmelitana en España. Fue teólogo, canonista, historiador, autor ascético...”.

⁹⁰ Así lo afirma el P. Pérez de Castro, quien añade que lo leyó él en algunos fragmentos de las notas del P. Salinas, quien le habría confirmado haberlo escrito él así (Roma, Arch. Gen. O. Carm., I C.O: II 20: *Miscellanea historica L. Pérez*, f. 50 [8]v).

3. *Obras menores*

Las enumeradas hasta aquí son las obras principales, escritas y publicadas por el P. Lezana. Pero, para completar de algún modo el catálogo de todas las que escribió y publicó tengo que ocuparme, aunque sólo sea brevemente, de algunas otras que, aunque de menor interés e importancia, según creo, vieron también la luz pública, mientras vivía aún el autor de las mismas.

a) La primera, en orden cronológico, es la que lleva el siguiente título: *Appannagium seu de quodam praetense testamento Serenissimi Principis Philiberti à Sabaudia et haerede in ipso constituto... Serenissima Infante Maria à Sabaudia, pro conscientia et veritate theologica et iuridica consultatio*, que se imprimió en Roma, por Giacomo Febo, en 1654, y que volvería a imprimirse en el 2º volumen de sus *Opera regularia et moralia*, pp. 565-598.

El valor e interés de esta obra no es otro que el que pudo tener para la resolución del caso concreto, con transfondo político, al que alude, pero pone también de relieve la autoridad y el prestigio de que gozaba el P. Lezana, a cuyo parecer quisieron someterse los ilustres personajes protagonistas del mismo.⁹¹

Autoridad y prestigio que se verían confirmados apenas un año después por el hecho de que la Sagrada Congregación de Ritos le encomendara a él solo la censura de los escritos de San Juan de la Cruz, con vista a su beatificación que por aquel entonces se estaba tramitando, cuyo proceso culminaría, como es sabido, apenas diez años después, en 1675. Su breve, pero denso parecer sería aducido después por todos en primer lugar en defensa de la sublime sabiduría del Místico Doctor, que por aquellos tiempos era puesta por muchos en entredicho en la resaca del quietismo. Así lo hacía, por ejemplo, el carmelita descalzo Quintín de San Carlos en su respuesta a la denuncia que

⁹¹ Debieron de ser muchas las "consulta" de este género, que fueron sometidas al parecer del P. Lezana, aunque no hayan llegado hasta nosotros. Conozco, por lo menos otras dos: la primera, que se imprimió también, aunque sin indicación de su nombre, lleva por título el de *Relectio de validitate cuiusdam capituli provincialis et illius electionum* (14 fol. sin numerar, sin fecha ni lugar de impresión, referente al capítulo provincial de su provincia de Castilla de 1642; ejemplar en Roma, Arch. Gen. O. Carm., II Castilla 1); la segunda, que quedó manuscrita, lleva el siguiente: *Consultatio R. P. M. Joannis Baptistae Lezana ad Summum Pontificem Alexandrum septimum pro iustitia Regis Catholici in provisione episcopatuuum Regni Portugalliae*, (Madrid, B.N., ms. 7.388 [ant. 3.373]; cf. JULIÁN DE PAZ, *Catálogo de "Tomos de varios"*, I, [Madrid, 1938], p. 146. No las recoge VILLIERS, *Bibl. Carm.*, I, 777-778).

había hecho en este sentido de los escritos del Santo el capuchino Félix de Alamín.⁹²

b) De mayor interés, al menos por razón de su contenido y por la motivación que se encuentra a base de las mismas, son otras dos obras menores, con las que el P. Lezana, al parecer, su actividad literaria y publicitaria. Son las que llevan los títulos siguientes:

- *Columna immobilis seu de antiquissima ac continua cathedralitate angelicae, apostolicae et miraculosae ecclesiae S. Mariae Maioris de Columna Caesaraugustanae dissertatio*, que imprimía en Bracciano, en la imprenta de Giacomo Febo, en 1655;
- *Turris davidica seu de Angelicae, aposotolicae et miraculosae ecclesiae S. Mariae de Columna Ceasaraugustanae iugi, perpetua et reafirmata cathedralitate dissertatio altera pro conscientia et veritate ac historia*, que imprimía en Roma por el mismo impresor y en el mismo año.

Como se desprende sobradamente de los títulos, más que de dos obras diversas, se trataría de una doble parte de la misma obra, con la que el P. Lezana quiso dar un nuevo testimonio de su acendrada devoción mariana, concretada esta vez en torno a una imagen de la Virgen íntimamente unida a las vicisitudes del pueblo español, que había sido venerada desde tiempos antiquísimos junto a la ribera del Ebro, en la ciudad de Zaragoza, y seguiría siendo objeto de gran devoción en los tiempos sucesivos: la Virgen del Pilar.

Estas dos obras o partes de la misma obra no volverían a imprimirse separadamente, pero que no fueran las últimas en el aprecio de su autor, parece manifestarlo el hecho de que no dejara de incluirlas en sus *Opera regularia et moralia bajo el único título de Duplex allegatio pro cathedralitate Ecclesiae Caesaraugustanae Sanctae Mariae del Pilar ad Sacram Rotam* (en la ed. de León de 1555-1556, pp. 473-515, 515-565).

⁹² Su *Delatio delationis Patris Felicis de Alamín, cappucini* sería después publicada con amplia introducción por el P. VALENTINO DI S. MARIA, O.C.D., en “Ephemerides carmeliticae”, 13 (1962), pp. 427-496. La cita de Lezana en p. 460, donde, en nota (37) se añadía: J. B. LEZANA, O. Carm., *Votum de scriptis Servi Dei Ioannis a Cruce*, d. 21 novembris 1655. Cf. FILIPPO M. DI S. PAOLO, O.C.D., *Vita del... servo di Dio Giovanni della Croce*, Roma 1673, L. 2, c. 13, p. 266-267. Páginas en las que había publicado, de hecho, el texto completo del voto o censura del P. Lezana. Otras valoraciones de este voto o censura, que hasta tiempos bien recientes ha solido preceder o acompañar numerosas ediciones de los escritos del Santo, pueden verse en mi ya citada obra *Santa Teresa, San Juan de la Cruz y los carmelitas españoles*, pp. 223-224.

Pero estas obras, si pueden aceptarse como expresión de la devoción que el P. Lezana sentía hacia la advocación de nuestra Señora del Pilar, tan querida para todos los españoles, por lo que se comprende también su deseo de realzar la dignidad del templo que la cobija, no pueden en modo alguno aceptarse como expresión de la verdad histórica de que hacía gala en el segundo de sus títulos.

De hecho, no muchos años después, su hermano de hábito y compatriota, fray Luis Pérez de Castro,⁹³ que, como he dicho, se había abierto ya a los nuevos aires de la crítica histórica, aceptaría ya como razonable y justo el duro juicio que acerca de estas obras del P. Lezana sobre la catedralidad del Pilar expresaba Luis Exea y Talagero, autor de una obra en la que defendía la catedralidad de la Iglesia del Salvador ("La Seo"), y en la que denunciaba diversos errores históricos en las obras del carmelita⁹⁴ y en la que le acusaba de prestar a las indoctas fábulas de Lucio Dextro. Máximo, Luitprando, Italo y Decio casi la misma fe que a los relatos evangélicos, habiendo sido, de hecho, la fuente contaminada de donde habría sacado sus aguas una decisión ejecutorial, al parecer de la S. Rota, del 6 de marzo de 1656 en favor de la catedralidad de la iglesia del Pilar.⁹⁵

Como ya he indicado repetidas veces, la autoridad que logró el P. Lezana en el campo doctrinal, no halló, por desgracia, correspondencia en el campo de la historia. La crítica histórica estaba apenas haciendo sus primeros balbuceos por los últimos años de su vida, por obra sobre todo de los bolandistas, y el carmelita madrileño se quedó ya totalmente al margen de la misma. Y estas sus últimas obras no son, desde luego, una excepción respecto de sus famosos *Annales*.

PABLO MARÍA GARRIDO, O. Carm.

Institutum Carmelitanum
Pintor Ribera, 9
Madrid

⁹³ Roma, Arch. Gen. O. Carm., I C.O. II 20: *Pro scriptoribus carmelitis collectanea*, f. 192r.

⁹⁴ LUIS EXEA Y TALAGERO, *Discurso histórico-jurídico sobre la instauración de la Santa Iglesia cesaraugustana en el templo de San Salvador* (s. l. n. a., pero que debió de imprimirse en Madrid, en 1674). Véase, en especial el *Indice*, p. 176.

⁹⁵ Cf. *Ibid.*, n. 291, p. 159; n. 299, p. 161.

COMMENTARIOLA

THE OFFICE OF ST. ANNE IN THE CARMELITE LITURGY

In the introduction to their book on the cult of St. Anne, Kathleen Ashley and Pamela Sheingorn¹ offer an extensive description and discussion of a late fifteenth-century altarpiece commissioned by a brotherhood of St. Anne for the Carmelite church in Frankfurt, which gives a comprehensive pictorial overview of devotion to St. Anne among the Carmelites. This artistic depiction of St. Anne's life, including her relationship to the Carmelites, invites a further investigation of her cult and the chants which were used to celebrate her feast in surviving Carmelite manuscripts from Mainz, Germany, and Krakow, Poland.

Since the Carmelites were founded as a group of hermits on Mount Carmel at the end of the twelfth or beginning of the thirteenth century, receiving their rule from the local patriarch Albert of Jerusalem between 1206 and 1214,² their early observance of Mass followed the rite of the Holy Sepulchre,³ while they recited the psalms

¹ *Interpreting Cultural Symbols, Saint Anne in Late Medieval Society*, edited by KATHLEEN ASHLEY and PAMELA SHEINGORN, The University of Georgia Press, Athens - London 1990; the question of St. Anne and the Carmelites is discussed in detail in their "Introduction", pp. 1-68.

² Albert became Patriarch of Jerusalem in 1206 and was assassinated in 1214, so that the original rule was given to the Carmelites sometime during his term in office; cf. V. L. BULLOUGH, "Albert of Jerusalem, St", in *New Catholic Encyclopedia* I, 258; cf. also, ADRIANO STARING, "Alberto, patriarca di Gerusalemme, santo", in *Bibliotheca Sanctorum* I, cols. 686-90. A good edition of the rule is that of HUGH CLARKE, O. Carm. and BEDE EDWARDS, O.C.D., eds., *The Rule of Saint Albert, Vinea Carmeli I*, Aylesford - Kensington 1973. The rule is discussed in detail in CARLO CICONETTI, O. Carm., *La Regola del Carmelo*, Institutum Carmelitanum, Roma 1973.

³ HUGO BUCHTHAL, *Miniature Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem*, Clarendon Press, Oxford 1957, contains a section on the liturgy of the Holy Sepulchre done by Francis Wormald. For a discussion of the church itself, cf. CHARLES COÜASNON, O.P., *The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem*, translated by J.-P. B. and Claude Ross, The Schweich Lectures of the British Academy, 1972, Oxford University Press, London 1974.

privately in the cell rather than chanting the Divine Office in common. Once the Carmelites embraced the mendicant way of life with the revision of the Albertine rule in 1247,⁴ they observed the rite of the Holy Sepulchre for the Divine Office as well, gradually creating a proper Carmelite rite as they incorporated new feasts into their liturgical tradition.

The veneration of St. Anne among the Carmelites closely relates to the veneration of Holy Land persons as saints within the Order's liturgical tradition,⁵ a distinctive feature of their liturgy from its inception. Following the custom of the Holy Sepulchre liturgy, the Carmelites from their earliest days honored the Hebrew patriarchs Abraham, Isaac and Jacob as saints in their own tradition, along with bishops of Jerusalem such as Simeon, and people mentioned in Gospel accounts such as Zacchaeus, whom Jesus coaxed down from a tree to be his dinner companion in Lk 19:5. Thus, the veneration of St. Anne in the Carmelite liturgy logically derives from this impetus to honor liturgically saints associated with the Holy Land.

The second reason for venerating St. Anne is her status as mother of the Virgin Mary. From the earliest settlement on Mount Carmel the first hermits honored the Virgin Mary as the lady of the place;⁶ as their liturgy became formalized, the Carmelites venerated Mary liturgically, observing all the established feasts in her honor and progressively introducing newer ones into their rite, such as Our Lady of the Snows,

⁴ The mitigated text of the Albertine Rule was promulgated by the Apostolic Letter "Quae honorem conditoris", by Innocent IV on October 1, 1247, and is found in the Vatican Archives, Reg. Vat., no. 21, folios 465v-466. It has been edited by M.-H. LAURENT, O.P., *La lettre 'Quae honorem Conditoris' (1er octobre, 1247): Note de diplomatique pontificale*, in "Ephemerides Carmeliticae" 2 (1948), pp. 5-16. Cf. also my article *From Rule to Rubric: The Impact of Carmelite Liturgical Legislation upon the Order's Office Tradition*, in "Ephemerides Liturgicae" 108 (1994), pp. 262-298, now chapter 6 of *Praising God in Carmel, Studies in Carmelite Liturgy*, The Carmelite Institute, Washington, D.C. 1999, pp. 180-230.

⁵ For a discussion of the Carmelite Office liturgy, cf. my article, *The Medieval Carmelite Office Tradition*, in "Acta Musicologica" 62 (1990), pp. 119-151, now chapter 7 of *Praising God in Carmel*, pp. 231-278.

⁶ For a discussion of the liturgical veneration of Mary among the Carmelites, cf. my articles, *Chants, Feasts and Traditions: The Liturgical Celebration of the Virgin Mary in the Carmelite Rite*, in DONALD W. BUGGERT, O. Carm., LOUIS P. ROGGE, O. Carm. and MICHAEL J. WASTAG, O. Carm., eds., *Mother, Behold Your Son, Essays in Honor of Eamon R. Carroll, O. Carm.*, The Carmelite Institute, Washington, D.C. 2001, pp. 137-158; and *The Virgin Mary in the Medieval Carmelite Liturgy*, in *Carmel and Mary, Theology and History of the Devotion*, edited by JOHN F. WELCH, O. Carm., The Carmelite Institute, Washington, D.C. 2002, pp. 143-163.

the Presentation and Visitation, all accepted into the liturgy by the General Chapter of Frankfurt in 1393.⁷ The closely related feast of the Three Marys, honoring Mary Cleophas and Mary Salome, the sisters of the Virgin Mary, was accepted into the liturgy by the General Chapter of Lyons in 1342⁸ and enjoyed universal celebration throughout the order after that date. The feast of St. Anne thus figures prominently within the framework of these closely related Marian feasts.

While the Carmelites may have observed a standardized liturgy as soon as they became mendicants in the middle of the thirteenth century, the first document attesting to such a standardization is known as the ordinal of Sibert de Beka, promulgated for universal observance within the order by the General Chapter of London of 1312.⁹ This medieval ordinal stipulated the textual incipits of all the prayers, chants, psalms and readings to be used for the celebration of the Divine Office and most of those to be used for Mass every day. Surviving chant manuscripts from Florence, Mainz, Pisa and Krakow¹⁰

⁷ FR. GABRIEL WESSELS, O.Carm., ed., *Acta Capitulum Generalium Ordinis Fratrum B. V. Mariae de Monte Carmelo*, I Apud Curiam Generalitiam, Romae 1912, p. 154.

⁸ R. P. BENEDICTUS ZIMMERMAN, O.C.D., *Monumenta Historica Carmelitana*, I, Ex Typis Abbatiae, Lirinae 1907, p. 141. Two versions of this Carmelite office have been edited in my article *The Office of the Three Marys in the Carmelite Liturgy*, in "Journal of the Plainsong & Mediaeval Music Society", 12 (1989), pp. 1-38.

⁹ R. P. BENEDICT ZIMMERMAN, O.C.D., ed., *Ordinaire de l'ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel par Sibert de Beka (vers 1312) publié d'après le manuscrit original et collationné sur divers manuscrits et imprimés*, in "Bibliothèque liturgique", 13, Alphonse Picard et fils, Libraires, Paris 1910. An earlier, late thirteenth-century ordinal, now Dublin, Trinity College Library, ms. 194, is almost identical to that of Sibert de Beka and may have served as a model for it, but its usage was probably restricted to England and Ireland rather than being promulgated for observance in the Order as a whole; it has been edited by PATRICK DE SAINT-JOSEPH RUSHE, *Antiquum Ordinis Carmelitarum Ordinale, Saec. XIII*, in "Études Carmélitaines", 2 (1912-1913), pp. 5-251.

¹⁰ I discuss the Mainz Carmelite manuscripts in *The Carmelite Choirbooks of Mainz and the Liturgical Tradition of the Carmelite Order*, chapter 3 of *Praising God in Carmel*, pp. 71-114; the article originally appeared as *Die Mainzer Karmeliterchorbücher und die Liturgische Tradition des Karmeliterordens*, in "Archiv für mittelhessische Kirchengeschichte", 39 (1987), pp. 267-303. For the Florence choirbooks, cf. chapter 4 of *Praising God in Carmel, The Carmelite Choirbooks of Florence and the Liturgical Tradition of the Carmelite Order*, pp. 115-150; it originally appeared in "Carmelus", 35 (1988), pp. 67-93. Chapter 6 of *Praising God in Carmel* discusses the Pisa codices: *Two Antiphonals of Pisa: Their Place in the Carmelite Liturgy*, pp. 151-179, an article originally published in "Manuscripta", 31 (1987), pp. 147-165. For a preliminary study of the Krakow Carmelite manuscripts, cf. my article, *The Carmelite Choir Books of Krakow: Carmelite Liturgy before and after the Council of Trent*, in "Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae", 45 (2004), pp. 17-34, as well as JERZY GOLOS, *Muzykalna Biblioteki Klasztoru Karmelitów na Piasku w Krakowie*, in "Muzyka", 11 (1966), pp. 86-97.

demonstrate that what was prescribed by Sibert's ordinal was in fact carried out in liturgical practice. Uniformity of text was not accompanied by a uniform musical tradition, as was the case with the Dominicans, however, and no liturgical exemplar comparable to the codex of the Dominican General Humbert of Romans¹¹ was ever produced for the Carmelites. As a result, the Carmelite rite preserved standardized liturgical texts with no attempt to standardize the music, leading in many cases to an interesting variety of chants for the same text within the tradition.

Sibert's Ordinal of 1312 included the feast of St. Anne, indicating that the Carmelites venerated her at the earliest stage of their uniform liturgy. The ordinal prescribed the feast to be observed as a duplex, with the Matins readings being taken from "aliqua propria legenda vel de sermone" [i.e., "any proper readings or from the sermon"], while all the other chants were to derive from the common of a holy woman (*matrona*).¹² The ordinal thus allowed more latitude for the celebration of St. Anne than for most other feasts in the Carmelite rite. Devotion to St. Anne within the order increased progressively, so that the general chapter of 1375 prescribed a commemorative prayer in her honor to be said after that of the Virgin Mary herself.¹³ The chapter of 1387 made this more precise, prescribing that the antiphons *Anna matrona* and *Anna parens* be prayed every day at Matins and Vespers respectively.¹⁴

Sibert's ordinal was held in such respect that it was never emended or updated for subsequent use. For instance, the feast of the Three Marys, accepted into the liturgy in 1342, is found in an antiphony, or choir book with chants for the Divine Office, now identified as Mainz, Dom- und Diözesanmuseum, Codex E, and in a comparable choir book from Florence, now known as Florence, Carmine, Ms. O, each with a distinctive version of the rhymed office "Hec est

¹¹ The manuscripts known as the Codex of Humbert of Romans containing the complete service books for the Dominican liturgy is preserved in the Dominican convent of Santa Sabina, Rome, Curia Generalizia dei Domenicani, ms. XIV, lit. 1; the portable copy used by the Master General to correct the service books in the convents he visited is now London, British Library, Additional ms. 23935. Cf. WILLIAM R. BONNELL, O.P., *A History of the Dominican Liturgy, 1215-1945*, Joseph F. Wagner, Inc., New York 1945, especially pp. 83-97, for this discussion.

¹² ZIMMERMAN, *Ordinaire*, p. 236.

¹³ WESSELS, *Acta Capitulum Generalium*, I, p. 75.

¹⁴ *Ibidem*, p. 102.

dies gloriosa.”¹⁵ A copy of Sibert’s Ordinal from Dijon from the year 1468 still makes no reference within the ordinal itself to this newer feast, although it is mentioned elsewhere.¹⁶ As a result, more latitude evidently prevailed in celebrating feasts which entered the rite later rather than earlier, so that feasts such as St. Anne were prescribed only in general terms in Sibert’s ordinal and were never rendered more precise later on. Thus a printed breviary from Venice from 1495 uses identical terminology, “lectiones de aliqua propria legenda vel sermone,” as the ordinal itself to describe this feast.¹⁷

The feast of St. Anne, like the feasts of the Three Marys and the Presentation of the Virgin, derived from the apocryphal *Protoevangelium Jacobi*, or Infancy Gospel of James, now dated to around the year 150 C. E.¹⁸ The story was also popularized in the *Legenda Aurea* of Jacob of Voragine, among other popular works of the later middle ages.¹⁹ Sherry Reames, in discussing the office of St. Anne from the 14th-century Stowe breviary (London, British Library, ms. Stowe 12), points out that the celebration of a feast of St. Anne only was extended to most of England in 1382 and to the Church as a whole in 1584.²⁰ The presence of the feast in Sibert de Beka’s Ordinal of

¹⁵ These two versions of the office of the Three Marys have been edited in my article, *The Office of the Three Marys in the Carmelite Liturgy*, in “Journal of the Plain-song & Mediaeval Music Society”, 12 (1989), pp. 1-38.

¹⁶ The manuscript, Dijon, Bibliothèque municipale, ms. 121, a French Carmelite ordinal from 1468, includes the liturgical prescriptions from the chapters of Montpellier [1369], Frankfurt [1393] and Paris [1456] for the feast, but not the texts themselves. Cf. my article, *From Rule to Rubric: The Impact of Carmelite Liturgical Legislation upon the Order’s Office Tradition*, in *Praising God in Carmel*, pp. 180-230, especially p. 219, for this discussion.

¹⁷ PASCHALIS KALLENBERG, O. Carm. discusses this printed breviary in *Fontes Liturgiae Carmelitanae, Investigatio in Decreta, Codices et Proprium Sanctorum*, Institutum Carmelitanum, Romae 1962, p. 262. The breviary was printed in Venice by Andreas de Torresanis de Asula on 1 February 1495. A copy of this incunable breviary which was originally used in the Carmelite convent of Bamberg is now in the library of Amherst College, with the shelf-mark xRBR Incun 1495 B7. The feast of St. Anne occurs on f. 300 in this breviary.

¹⁸ Cf. *The Infancy Gospel of James (Protoevangelium Jacobi) (The Birth of Mary)*, in *The Other Bible, Jewish Pseudepigrapha, Christian Apocrypha, Gnostic Scriptures, Kabbalah, Dead Sea Scrolls*, Edited with Introductions by WILLIS BARNSTONE, HarperCollins Publishers, New York 1984, pp. 383-392.

¹⁹ ASHLEY-SHEINGORN, p. 17.

²⁰ SHERRY REAMES, *Origins and Affiliations of the Pre-Sarum Office for Anne in the Stowe Breviary*, in *Music and Medieval Manuscripts, Paleography and Performance, Essays dedicated to Andrew Hughes*, edited by JOHN HAINES and RANDALL ROSENFELD, Ashgate Publishing Limited, Aldershot 2004, p. 350.

1312 is therefore noteworthy, even though devotion to St. Anne was also prominent in many other centers in Europe before its official papal promulgation.

Since the prescriptions for celebrating the feast were rather general in Sibert's Ordinal, much latitude prevailed in its liturgical organization in extant Carmelite antiphonaries and breviaries. Thus the printed Venice breviary of 1495 contains a complete series of readings based on the Gospel of James, but with no prescriptions for the chants to be done in the office. A breviary from Mainz, now New Haven, Yale University Library, ms. 41 (John W. Sterling 80) repeats the "*aliqua legenda*" stipulation of Sibert's Ordinal, but has a completely different series of texts than the 1495 breviary, also with no indication of the chants to be used.²¹ Fourteenth-century antiphonaries from Pisa and Florence contain no specific chants for the celebration of the feast, so that presumably they were all taken from the common of a holy woman as Sibert's Ordinal prescribed. Only in Carmelite manuscripts from Krakow (Poland) and Mainz (Germany) do we find a complete office for St. Anne. The earliest Krakow manuscripts date to approximately 1397, roughly contemporaneous with the Florentine ones, and contain a complete rhymed office for the feast, while the Florence ones do not.

The choir books containing chants for the Divine Office, manuscripts Krakow, Carmelite Convent codex 1 (Rkp. perg. 12) and codex 3 (Rkp. 15)²² contain the rhymed office for St. Anne, beginning with the text "Gaude Syon filie laudantes" as the first antiphon for first Vespers. This is a completely different office from the version in Mainz, Dom- und Diözesanmuseum, Codex C, which begins with the text

²¹ This manuscript is described in BARBARA SHAILOR, *Catalogue of Medieval and Renaissance Manuscripts in the Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University* (Center for Medieval and Renaissance Texts and Studies 34), New York 1984, I, pp. 70-71; SEYMOUR DE RICCI, *Census of Medieval and Renaissance Manuscripts in the United States and Canada*, New York 1935-37, I, p. 370; and PASCHALIS KALLENBERG, O. Carm., *Fontes Liturgiae Carmelitanae*, pp. 164-167.

²² JERZY GOLOS, in his article *Muzikalia Biblioteki Klasztoru Karmelitów na Piaschu w Krakowie*, in "Muzyka", 11 (1966), pp. 86-97, as well as in a handlist in the Krakow archive, numbered the manuscripts according to size from the largest to the smallest, using the term Rkp. for "rekopis", the abbreviation for the Polish word for "manuscript", to designate them. In my article *The Carmelite Choir Books of Krakow: Carmelite Liturgy before and after the Council of Trent*, in "Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae", 45 (2004), pp. 17-34, I ordered them chronologically from earliest to latest. Thus I designate the manuscripts with my number as ms.number and Golos's number as Rkp.

“Celeste beneficium introivit” as the first antiphon for first Vespers.²³ The Krakow version is consistent between Codex 1 and Codex 3, but the office in Codex 3 is more complete and, unlike that of Codex 1, was never emended for subsequent use after the Council of Trent. Krakow manuscripts 1 and 2, along with a third choir book which is now housed in the Biblioteka Narodowa “Ossolineum” of Wrocław, ms. [rkps] 12025/IV,²⁴ were produced in Prague and brought to Krakow for the foundation of the new convent in 1397. Codex 3, a manuscript dated to 1468, includes the closely related feast of the Three Marys, the third example of this feast in Carmelite antiphonals, complementing the other two offices in the Mainz and Florence manuscripts.²⁵ The Krakow manuscripts also include the Bohemian feasts of Sts. Wenceslaus and Ludmilla,²⁶ not otherwise known in the Carmelite liturgical tradition, suggesting that the Prague Carmelites who produced the codices allowed greater latitude in their liturgical practices than did their more western counterparts, despite the close ties they maintained with the Upper German province, of which they formed a part.²⁷

Ashley and Sheingorn trace the story of Anne and her *trinubium* or three marriages to the 9th-century biblical commentator Haymo of Auxerre in his *Historiae sacrae epitome*.²⁸ According to this story, Anne was married first to Joachim, by whom she had Mary, the mother of Jesus, then after Joachim’s death to Cleophas, by whom she had

²³ The chants for the feast of St. Anne begin on fò 117 in Krakow, Carmelite Convent, ms. 3 and on f. 226 in Mainz, Dom- und Diözesanmuseum Codex C. The Mainz version has been edited in BOYCE, *Cantica Carmelitana: The Chants of the Carmelite Office 2* (Ph.D. Dissertation, New York University, 1984), pp. 126-153.

²⁴ The manuscript is described in *Inwentarz Rekopisów Biblioteki Zakładu Narodowego im Ossolińskich we Wrocławiu*, Tom III, Recopisy 11981-13000, opracowały i przygotowały do druku Amelia Dician i Janina Loret-Heintsch pod redakcją Adama Fastnachtsa (Wrocław, Warszawa, Kraków, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1966), pp. 24-25.

²⁵ The Mainz and Florence versions of this office have been edited in my article *The Office of the Three Marys in the Carmelite Liturgy*, in “Journal of the Plainsong & Mediaeval Music Society”, 12 (1989), pp. 1-38.

²⁶ The office of St. Ludmilla is the same version as that edited by DOMINIQUE PATIER, *L’office rythmique de Sainte Ludmila*, in “Études Grégoriennes”, 21 (1986), pp. 49-96.

²⁷ For a discussion of the foundation of the Carmelite convent of Krakow, cf. TADEUSZ M. TRAJDOS, *Fundacja Klasztoru Karmelitów Trzewickowych na Piasku w Krakowie* (“The foundation of the monastery of the Carmelites Antiquae Observantiae in Cracow”), in “Naza Przeszłość”, 60 (1983), pp. 91-127.

²⁸ ASHLEY - SHEINGORN, p. 11.

another Mary and then after Cleophas' death to Salome, by whom she had a third Mary. The intermingling of feasts became more complex, since Mary Salome was identified in Church tradition as the mother of James and John, sons of Zebedee, and therefore herself the wife of Zebedee.²⁹ The James in question is the famous saint whose shrine is at Compostela in Spain, a town which also has a church dedicated to St. Mary Salome not far from the cathedral. The offspring of the marriages of the three Marys were understood as the cousins to Jesus who were interpreted as the brothers referred to in the Gospels, thus safeguarding the perpetual virginity of Mary herself. This may be the reason why the Carmelites, Dominicans and Franciscans all defended the *trinubium* during the later middle ages.³⁰ The Carmelite chronicler Jean de Venette wrote a history of the Three Marys,³¹ which relates closely to the Provençal devotion which the Carmelites adopted into their own liturgy in 1342 at the chapter of Lyons, which Jean de Venette would have attended in his capacity as provincial of France.³²

If the Gospel of James expanded upon the scriptural references to the Virgin Mary, confined to the Gospels of Matthew and Luke, by illustrating the infancy of the Virgin as well as the lives of her parents, Joachim and Anne, the Carmelites in the fourteenth century were busy expanding upon and even creating their own history as well. While the original Carmelites sought to emulate the prophet Elijah by the manner of their life in the very place where Elijah had once exercised his ministry, their successors described Elijah's influence upon them in a document known as the *rubrica prima* of the Constitutions of 1281:

We declare, bearing testimony to the truth, that from the time when the prophets Elijah and Elisha dwelt devoutly on Mount Carmel, holy Fathers both of the Old and the New Testament, whom the contemplation of heavenly things drew to the solitude of the same mountain, have without doubt led praiseworthy lives there by the fountain of Elijah in holy penitence unceasingly and successfully maintained.

²⁹ *Ibidem*, p. 12.

³⁰ ANDREW JOTISCHKY, *The Carmelites and Antiquity. Mendicants and their Pasts in the Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford 2002, p. 226, fn. 50.

³¹ For a discussion on the Carmelite chronicler Jean de Venette and his story of the Three Marys, cf. MICHAEL T. DRISCOLL, O. Carm., "L'histoire des Trois Maries" by Jean de Venette, O. Carm., in "Cahiers de Joséphologie", 23 (1975), pp. 231-254; ALFRED COVILLE, *Jean de Venette, auteur de l'Histoire des Trois Maries*, in "Histoire Littéraire de la France", 38 (1949), pp. 355-404.

³² MICHAEL T. DRISCOLL, O. Carm., "L'histoire des Trois Maries" by Jean de Venette, O. Carm., p. 235.

It was these same successors whom Albert the patriarch of Jerusalem in the time of Innocent III united into a community, writing a rule for them which Pope Honorius, the successor of the same Innocent, and many of their successors, approving this Order, most devoutly confirmed by their charters. In the profession of this rule we, their followers, serve the Lord in diverse parts of the world, even to the present day.³³

This *rubrica prima* thus indicates that the sacred memory of the presence of Elijah and Elisha on Mount Carmel attracted people to the site as a place of contemplation; it also identifies the site of Elijah's fountain as the specific area on Mount Carmel where they settled. This declaration also includes the Carmelites to whom Albert gave the rule in the long line of holy people who had embraced the eremitical life on Mount Carmel. In fact, Elias Friedman referred to the original Carmelites as Latin hermits to distinguish them from Greek Orthodox and others who had established themselves there and who coexisted with the first Carmelites.³⁴

By the fourteenth century, however, Carmelite references to Elijah amplified the *rubrica prima*, describing his spiritual influence upon the order, and sought to identify him as their founder. Thus they came to identify the sons of the prophets whom Elijah gathered around him with the Carmelites themselves and used some rather tenuous scriptural interpretations to arrive at the conclusion that Elijah the prophet had directly founded the Carmelites. John Baconthorpe, the fourteenth-century Carmelite scholar who at one time served as provincial of England, sought to establish a link between Elijah and the Virgin Mary. In chapter 1 of his *Speculum de Institutione* he maintained that the Carmelites were founded for the specific purpose of honoring the Virgin Mary³⁵ and that Elijah and his prophetic sons themselves rendered devotion to Mary on Mount Carmel.³⁶

³³ JOACHIM SMET, O. Carm., *The Carmelites, A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume I, Ca. 1200 Until the Council of Trent, Revised Edition, Carmelite Spiritual Center, Darien, Illinois 1988, pp. 15-16.

³⁴ ELIAS FRIEDMAN, *The Latin Hermits of Mount Carmel, A Study in Carmelite Origins*, Institutum Historicum Teresianum, Roma 1979.

³⁵ "Fratres Carmeli specialiter originem habuerunt pro veneratione Beatae Mariae"; cited in P. RUDOLF HENDRIKS, O. Carm., *La succession héréditaire (1280-1451)*, in "Études Carmélitaines" ("Élie le prophète", vol. 2), XX (1956), p. 42.

³⁶ P. RUDOLF HENDRIKS, O. Carm., *La succession héréditaire (1280-1451)*, p. 42.

Around 1370 the Catalan Carmelite Philippe Ribot wrote his *Institution of the First Monks*,³⁷ a retelling and amplification of these ideas in story form which held enormous influence over the way Carmelites viewed themselves throughout the later middle ages. Carmelite efforts to strengthen their spiritual ties with Elijah the prophet paralleled the desire to strengthen their bonds with the Virgin Mary as well. Thus the Constitutions of 1324 expanded upon the *rubrica prima* to maintain that the original Carmelite hermits, successors to Elijah after the incarnation, dedicated their church to Mary.³⁸

With the progressive interest in and devotion to St. Anne in the later Middle Ages, it was relatively easy for later Carmelite writers to incorporate her into the relationship between the Carmelite sons of the prophets and the Virgin Mary. Andrew Jotischky also mentions that the idea that the "house of St. Anne" in Jerusalem was a Carmelite priory is found in the *Universis christifidelibus* of the 1290s and quoted by the Carmelite writers Jean de Cheminot and John of Hildesheim.³⁹ In their introduction, Ashley and Sheingorn maintain that the Carmelites were the first of the orders to observe the feast of St. Anne in the thirteenth century,⁴⁰ perhaps because it is mentioned in a late 13th-century ordinal now in the library of Trinity College, Dublin.⁴¹ Carmelite observance of this feast would only have become universal, however, with the promulgation of Sibert's ordinal in 1312. Jotischky also maintains that later Carmelites were interested in Saint Anne: thus the English Carmelite John Bale copied out a History of Saint Anne in one of his travel notebooks, (now London, British Library, ms. Harley 1819) ostensibly from a fifth century work by Cyril of Alexandria, but clearly one of his own inventions.⁴² Carmelite writer Arnold Bostius (d. 1499), in his *Speculum Historiale*, wrote of Anne's mother Emerentia seeking advice from the Carmelites concerning her mar-

³⁷ For a brief discussion of Philippe Ribot and his work, cf. ADRIANUS STARING, O. Carm., *Medieval Carmelite Heritage*, Institutum Carmelitanum, Roma 1989, especially pp. 11-12.

³⁸ The text reads: "quorum successores post incarnationem Christi ibidem iuxta fontem Helie ecclesiam in honore beate Marie Virginis construxerunt"; quoted in P. RUDOLF HENDRIKS, O. Carm., *La succession héréditaire (1280-1451)*, p. 41.

³⁹ ANDREW JOTISCHKY, *The Carmelites and Antiquity*, p. 226.

⁴⁰ ASHLEY - SHEINGOR, p. 21.

⁴¹ This early ordinal is discussed in PASCHALIS KALLENBERG, O. Carm., *Fontes Liturgiae Carmelitanae, Investigatio in Decreta, Codices et Proprium Sanctorum*, pp. 104-105; it has been edited by PATRICK DE SAINT-JOSEPH RUSHE, *Antiquum Ordinis Carmelitarum Ordinale, Saec. XIII*, in "Études Carmélitaines", 2 (1912-1913), pp. 5-251.

⁴² ANDREW JOTISCHKY, *The Carmelites and Antiquity*, p. 225.

riage.⁴³ Carmelites also cultivated the association with St. Anne in art, such as the Florentine Carmelite Fra Filippo Lippi's panel, now in Bamberg, of St. Anne along with the Carmelite saints Albert and Angelus.⁴⁴ Perhaps they expressed these stories of St. Anne in art rather than in the order's liturgy and music, because such artistic depictions were less subject to the jurisdiction of Church authority than would be the liturgy itself.

In their discussion of the Carmelite altarpiece, Kathleen Ashley and Pamela Sheingorn state: "The outer left wing begins with a scene unique in art: a visit of the Holy Kinship to the Carmelites on Mount Carmel... It is surely meant to embody a vision devoutly wished for by contemporary Carmelites, for the Holy Kinship is represented as the altarpiece at the choir in the background, its stalls filled with Carmelites".⁴⁵ The choir in the background filled with Carmelites could also be a representation of the early chapel on Mount Carmel where the original hermits gathered for Mass and later for Office. Fr. Eamon Carroll, O. Carm. discusses the widely-held tradition of the visit of St. Anne and her relatives to Mount Carmel:

So it was that a young girl by the name of Emerentia visited Mount Carmel in her mother's company. The monks encouraged her to comply with her parents' wishes and marry a devout man, Stellanus. Of their marriage two children were born, Anne and Esmeria. Esmeria continued the custom of visiting Carmel with her own children, one was St. Elizabeth. St. Anne did the same and when Mary was born she sometimes brought her to visit the hermits on the holy mountain.

This was a well-known story at the end of the 15th century, when there was a great interest in St. Anne.⁴⁶

Thus the vision devoutly wished for may also have a basis in these later Carmelite writings which expand upon the network of relationships among the Carmelites, Elijah, Mary and eventually St. Anne.

Table 1 shows the text incipits and modal assignments for the office of St. Anne in Mainz, Codex C, while Table 2 shows the version in Krakow, ms. 3. While their chant texts are entirely different offices, both of these offices have counterparts in various breviaries cited by

⁴³ *Ibidem*, p. 227.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 227.

⁴⁵ ASHLEY - SHEINGORN, p. 35.

⁴⁶ EAMON R. CARROLL, O. Carm., *The Medieval Flowering*, in *Carmel and Mary, Theology and History of the Devotion*, edited by JOHN F. WELCH, O. Carm., The Carmelite Institute, Washington, D.C. 2002, pp. 49-68.

Dreves and Blume in their work, *Analecta Hymnica Medii Aevi*⁴⁷ and in the electronic publication of Andrew Hughes, *Late Medieval Liturgical Offices*.⁴⁸ Given the late date of these offices, one cannot conclude from their occurrence in other sources which one influenced the other; since more than one liturgical tradition could easily have adopted this office at the same time. Many of the Mainz Carmelite pieces coincide with those in a Dominican antiphonary, now Vatican Library, Vat. Lat. 10775.

Sherry Reames has discussed an office for St. Anne in an English Carmelite breviary and festive missal written around 1400, now Oxford, University College, Ms. E.9, which is “almost identical with the version in Stowe for Matins, Lauds and Second Vespers”.⁴⁹ Her Stowe breviary version of the office is essentially different from this Mainz antiphonal, although the responsory “Inclita stirps Jesse” is common to both. The chant “Celebremus hodiernam” is used as a responsory in the Stowe breviary and as an antiphon in the Mainz Carmelite antiphonal.⁵⁰ The Mainz Carmelite office uses the “Stirps Yesse” responsory originally composed by Fulbert of Chartres for the feast of the Nativity of Mary,⁵¹ here appropriating what was once said of the daughter, the Virgin Mary, to apply it now to the mother, St. Anne. Moreover, this same responsory is used for first Vespers, for the first nocturn of Matins and for second Vespers, indicating that it was much appreciated in the Carmelite rite. Within the Carmelite tradition this “Stirps Yesse” melody was given a new text, “Unam quam petii,” to be used for the office of the Presentation of Mary found in Mainz, Codex D, one of the very few chants in this newly composed office which was not based on the office of St. Thomas Becket.⁵² The

⁴⁷ DREVES - BLUME, *Analecta Hymnica Medii Aevi* 25, pp. 52-61.

⁴⁸ ANDREW HUGHES includes twenty-four offices for St. Anne and one for Sts. Joachim and Anne in his *Late Medieval Liturgical Offices*, Resources for electronic research. Vol. I. Texts. *Subsidia mediaevalia* 23 (Toronto, 1994), now available on the Internet, at <http://www.let.uu.nl/cgi-bin/cantus/scripts/LMLO/index.cgi?zoek=Anna&type=XN&resultaten=true>, consulted on 15 May 2005.

⁴⁹ SH. REAMES, *Origins and Affiliations of the Pre-Sarum Office for Anne in the Stowe Breviary*, p. 353.

⁵⁰ Cf. *ibidem*, pp. 359-361, for this discussion.

⁵¹ YVES DELAPORTE, *Fulbert de Chartres et l'école chartraine de chant liturgique au XIe siècle*, in “Études Grégoriennes”, 2 (1957), pp. 51-81; R. DE SAINTE-BEUVE, O.S.B., *Les Répons de Saint Fulbert de Chartres pour la Nativité de la Sainte Vierge*, in “Revue grégorienne”, 13 (1928), pp. 121-128, 157-174.

⁵² I discuss the composition of the Mainz Carmelite office of the Presentation of the Virgin in *The Carmelite Feast of the Presentation of the Virgin, A Study in Musical*

use of the same chant melody creates a link among the three feasts of the Nativity of Mary, St. Anne and the Presentation of the Virgin, all of which are closely related anyway. The Krakow Carmelite version of the office applies the melody of “Stirps Yesse” to a new text, “Stirps Aaron”, which further indicates that the Carmelites shared in the general respect for Fulbert’s text and music.

While most of the pieces in the Mainz Carmelite version of this office have correspondences in the listing of chants in *Analecta Hymnica*, several do not; furthermore, the liturgical ordering of chants in the Mainz Carmelite version is different from that in the published source of Dreves and Blume. Chant melodies are normally written in one of the eight Church modes, each one defined by the range of its pitches and by the note on which the chant ends. Thus the pitches of mode 1 are $\underline{d} \ \underline{e} \ \underline{f} \ \underline{g} \ \underline{a} \ \underline{b} \ \underline{c} \ \underline{d}$, with the last note of the chant, known as the final, on \underline{d} . Similar modes are organized beginning and ending on \underline{e} , \underline{f} and \underline{g} , giving modes 3, 5 and 7. When the range of the \underline{d} mode begins a fourth lower, yielding $\underline{a} \ \underline{b} \ \underline{c} \ \underline{d} \ \underline{e} \ \underline{f} \ \underline{g} \ \underline{a}$ and keeping the final on \underline{d} we call the range “plagal” rather than “authentic”: and label the mode 2 rather than 1; thus modes 4, 6 and 8 are the plagal versions of modes 3, 5 and 7, also ending on \underline{e} , \underline{f} and \underline{g} respectively. Our major and minor scales today derive from these modes, the natural minor scale from mode 2 and the major scale from mode 5. Metric or rhymed offices often arrange their antiphons and responsories in numerical order according to mode. Thus the ideal organization of chants has the nine antiphons and responsories of Matins follow a consecutive order of modes one through eight with the ninth one being again in mode one.⁵³ A perusal of the modes as listed in our table 1 illustrates that this prevails only to a limited extent. The use of the mode 2 responsory “Stirps Yesse” as the third responsory is perhaps in deference to Fulbert of Chartres, who composed his three new responsories to conclude each of the three nocturns, that is, the 3rd, 6th and 9th responsories of Matins. Nonetheless it distorts the modal order, since it is in mode 2 rather than in mode 3.

Whereas the Carmelite altarpiece cited earlier directly relates St. Anne to the Carmelites, the liturgical texts are much less specific and

Adaptation, in MARGOT E. FASSLER - REBECCA A. BALTZER, eds., *The Divine Office in the Latin Middle Ages: Source Studies, Regional Developments, Hagiography, Writings in Honor of Professor Ruth Steiner*, Oxford University Press, New York 2000, pp. 485-518.

⁵³ ANDREW HUGHES discusses the question of the modal ordering of chants in *Modal Order and Disorder in the Rhymed Office*, in “Musica disciplina”, 37 (1983), pp. 29-52.

refer to general themes of St. Anne's marriage late in life. Like her Jewish ancestor Hannah, whose Latinized name she bears, Anne remains for many years, in this case, twenty, without child ["sic per annos bis decenos" N2A1] before conceiving the Virgin Mary. The texts here closely relate to the Gospel of James, dealing with the themes of infertility, Anne being from Bethlehem and hence of royal descent, Joachim's shame at being without progeny and their prayers being answered in the birth of Mary. Musically the chants follow the custom of rhymed offices by featuring newly composed music. The most striking aspects of this music are the verses used for the Matins responsories, all of which are newly composed, rather than simply following the prescribed tone for each mode. They normally end on the final of the given mode, that is, d, e, f or g, in order to clarify the mode of the piece, something made necessary by the digression from the standard tonal formula for the verse.⁵⁴

Table 2 shows the chants for the Krakow Carmelite office of St. Anne. Ashley and Sheingorn postulate that papal approval for a feast of St. Anne on 21 November 1378 may have been out of deference to Anne, the new queen of Bohemia, meant "as a compliment to her through honoring her name saint".⁵⁵ Possibly this Krakow Carmelite office of St. Anne, compiled in Prague, was written to coincide with the extension of St. Anne's cult at this time.

While the chant texts are entirely different from the Mainz version [and from the English Oxford breviary version], most of them can be identified with another office in honor of St. Anne, also included in Dreves and Blume's *Analecta Hymnica Medii Aevi*⁵⁶ and in Hughes' *Late Medieval Liturgical Offices*. Apart from the Matins antiphons, not included in the *Analecta Hymnica* version, and a few other chants, the Carmelite version has the same chant texts and follows the same order as the published office here. This office emphasizes the *trinubium* by speaking of Anne's three daughters, "Anne tres sunt filie" in 1VA3 and their six other sons [that is, in addition to Jesus], "sex alie natos genuerunt hosque beatos", of N1R3v3; these would be St. James the Lesser, St. Simon, St. Jude and St. Joseph the Just, offspring of Mary,

⁵⁴ I discuss these musical characteristics in *Rhymed Office Responsory Verses: Style Characteristics and Musical Significance*, in *Cantus Planus, Papers Read at the 7th Meeting, Sopron, Hungary, 1995*, Hungarian Academy of Sciences, Institute for Musicology, Budapest 1998, pp. 99-121.

⁵⁵ ASHLEY - SHEINGORN, p. 21.

⁵⁶ DREVES - BLUME, *Analecta Hymnica Medii Aevi* 25, pp. 58-61.

daughter of Cleophas and wife of Alphaeus, and St. James the Great and St. John the Evangelist, the offspring of St. Mary Salome.⁵⁷ The text of N2R2: “Oriunda ex Bethleem,” emphasizes Anne’s relationship to the royal city of Bethlehem and, by extension, to the royal line of David, while N1R2, “Stirps Aaron,” emphasizes her relationship to the priestly line of Aaron.⁵⁸ The fact that the ordering of chants in the Krakow Carmelite tradition so closely reflects the standardized ordering of pieces in *Analecta Hymnica* may suggest that the Krakow Carmelites simply adopted this standardized office as a whole into their liturgy while the Mainz Carmelites either adopted their office in a revised form or changed it themselves to make it conform to their own liturgical taste. Musically the Krakow Carmelite office of St. Anne offers an ideal plan of Matins antiphons extending from modes 1 through 8 and then using mode 1 again for the 9th antiphon. The first six Matins responsories also follow a modal order, as do the first four of the five Lauds antiphons.

The Carmelites’ celebration of St. Anne in art as depicted in the Frankfurt altarpiece was more than balanced by their celebration of her life in their liturgical tradition. The veneration of the mother of the Virgin Mary was a logical broadening of their devotion to the Virgin Mary herself, extending it back one generation in the family tree even as their celebration of the Three Marys extended the devotion laterally. Their adaptation of the “Stirps Yesse” responsory, originally composed for the Nativity of Mary, into the feast of her mother in the Mainz office, and their ready acceptance of the “Stirps Aaron” counterpart in the Krakow office, allowed them creatively to link mother and daughter by musical and textual inference as well as to pay tribute to the original author of the chant, Fulbert of Chartres. The several references in the Krakow office to the other daughters of St. Anne allowed the Carmelites to interrelate these two feasts honoring the relatives of the Virgin Mary, thereby reinforcing their own veneration of the Virgin Mary, in whose service and imitation they exercised their vocation.

⁵⁷ ALFRED COVILLE, *Jean de Venette, auteur de l’Histoire des Trois Maries*, in “Histoire Littéraire de la France”, 38 (1949), p. 398.

⁵⁸ VIRGINIA NIXON mentions such liturgical attempts to link St. Anne to the royal and priestly houses in *Mary’s Mother, Saint Anne in Late Medieval Europe*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania (2004), p. 53, and p. 177, fn. 45, citing *Ain gar nutzlichs büchlin von dem ganzen geschlecht sant Anna und von sant Anna lobliche brüderschaft: Vnnd von elichen grossen wunderzaichen sant Anna*, Augsburg, after 1494, now in the Bayerische Staatsbibliothek in Munich.

If Carmelite writers such as John Baconthorpe, Philippe Ribot, Arnold Bostius and others sought to reinforce the Carmelites' sense of personal identity and history as a religious order, leading eventually to the depiction of St. Anne's visit to the hermits on Mount Carmel in liturgical art, Carmelite celebration of the feast of St. Anne reinforced their unique heritage and sense of communal and personal identity in liturgical texts and music. In the process they celebrated in their liturgy and preserved in their manuscripts two interesting offices in honor of St. Anne which serve as valuable monuments today.

JAMES JOHN BOYCE, O. CARM.

St. John Priory
235 Harrison Street
Leonia, NJ. 07605 - 1609
U.S.A.

TABLE 1
 CHANT INCIPITS AND MODAL ASSIGNMENTS
 MAINZ, DOM- UND DIÖZESANMUSEUM, CODEX C

<u>Chant</u>	<u>Incipit</u>	<u>Mode</u>
<u>1st Vespers</u>		
IV A	Celeste beneficium	1
R	Stirps Yesse (rubric only)	
A	Felix Anna quedam matrona	
<u>Matins</u>		
Inv	In honore beatissime Anne P. Venite	
N1A1	Apud Dominum hominesque P. Domine Dominus noster	1
A2	Substantia nempe P. Celi enarrant	2
A3	Peregrinis et egenis P. Domini est terra	3
R1	Nazareus pater huius vite v. Dignum enim erat talem	1
R2	Quadam die soli stanti v. Sic dolorem eius gravem	2
R3	Stirps Yesse [rubric only]	
N2A1	Sic per annos bis decenos P. Eructavit	4
A2	Ea quidem tempestate P. Deus noster refugium	5
A3	Exprobrabat et dicebat P. Fundamenta	6
R1	Firma fide fidens crede v. Quia Deus vestros pius	4
R2	Preces tue sunt accepte v. Uxor Deo cara concipiet	4
R3	Erant autem circa templum v. Que et quanta sit futura v. Gloria patri	7

1V = 1st Vespers; A = Antiphon; Inv = Invitatory Antiphon [Psalm 94]; P = Psalm; N = nocturn; R = responsory; v = responsory verse; L = Lauds; 2V = 2nd Vespers; M = Magnificat antiphon [for Vespers]; B = Benedictus antiphon [for Lauds]

<u>Chant</u>	<u>Incipit</u>	<u>Mode</u>
N3A1	Non nature sed peccati P. Cantate j.	7
A2	Cum ad portam P. Dominus regnavit	8
A3	Infecundos cum fecundis P. Cantate ij.	4
R1	Promiserunt et voverunt v. Et mancipaturos	8
R2	Vobis quoque nascituram v. Vocabitis hanc Mariam	5
R3	Inclita stirps Yesse v. Hec est virga Dei v. Gloria patri	1
<u>Lauds</u>		
L A1	Virgo semper hec Maria P. Dominus regnavit	1
A2	A Nazareth oriunda P. Jubilate	2
A3	Hec Ioachim viro iuncta P. Deus Deus meus	3
A4	Hec ad casam exhinc suam P. Benedicite	4
A5	Ex hoc autem P. Laudate	5
B	Preces tue sunt accepte P. Benedictus	7
<u>2nd Vespers</u>		
2V M	Anna parens P. Magnificat	1
R	Stirps Yesse v. Virgo Dei genitrix v. Gloria patri	2
B	O Anna matrona nobilis P. Benedictus	6

TABLE 2
 CHANT INCIPITS AND MODAL ASSIGNMENTS
 KRAKOW, CARMELITE CONVENT, MS. 3

<u>Chant</u>	<u>Incipit</u>	<u>Mode</u>
<u>1st Vespers</u>		
1VA1	Gaude Syon filie laudantes	
	P. Laudate pueri	1
A2	Anne vita vitans pia	
	P. Euouae	5
A3	Anne tres sunt filie	
	P. Euouae	5
A4	Templo servientibus de rebus	
	P. Euouae	6
A5	Anna mater cum filia	
	P. Euouae	6
R	Regnum celi et vite corona	
	v. Gloriatur in conspectu	5
M	O rosa vernalis	
	P. Magnificat	5
<u>Matins</u>		
Inv	Diem festum Anne sancte	
	P. Venite	1
N1A1	Manum suam Anna misit	
	P. Domine Dominus	1
A2	Manum suam aperuit	
	P. Celi enarrant	2
A3	Fortitudo et décor	
	P. Domini est terra	3
R1	Anna florens clara prosapia	
	v. Digna quidem celesti	1
R2	Stirps Aaron sanctam [based on Stirps Yesse]	
	v. Prodiit ex Anna	2
R3	Felix domina sublimat	
	v. Sex alie natos	
	v. Gloria patri	3
N2A1	Os suum aperuit	
	P. Eructavit	4
A2	Consideravit semitas	
	P. Dominus regnavit exultet	5
A3	Date ei de fructu	
	P. Fundamenta	6

<u>Chant</u>	<u>Incipit</u>	<u>Mode</u>
R1	Anna nupta Ioachim v. Stirpe nobilis virtute	4
R2	Oriunda ex Bethleem v. Tam clarum genus	5
R3	Anna floret ut lilium v. Tam cum sanctis v. Gloria patri	6
N3A1	Ego quasi terebintus P. Cantate j.	7
A2	Ego quasi vitis P. Dominus regnavit exultet	8
A3	Beatus venter P. Cantate ij.	1
R1	Felix Anna cuius tres filie v. Prima gignit regem	4
R2	O mater Anna nobilis v. Anna mater egregia	5
R3	Trinitati laus eterna v. Speciosa facta es v. Gloria patri	1
 <u>Lauds</u>		
L A1	Anna Christi thalamum P. Dominus regnavit	1
A2	Pulso mentis iubilo P. Iubilate	2
A3	Vigilans et sitiens P. Deus Deus	3
A4	Benedicant omnia Deum P.	4
A5	Aulam celi curie P. Laudate	7
B	Benedictus Deus qui dimisit nos P. Benedictus	5
M	Felix locus felix ecclesia	

FILIPPO FERRARA O.CARM.,
PORTAVOCE DELL'“OBEDIENZA” DELLA SICILIA
AL PAPA DI AVIGNONE
DURANTE LO SCISMA D'OCCIDENTE

CONDIZIONI POLITICHE E RELIGIOSE IN SICILIA DURANTE LO SCISMA D'OCCIDENTE

Lo Scisma d'Occidente (1378-1419) durava già da 14 anni quando gli Aragonesi sbarcarono in Sicilia nel marzo del 1392 sotto la guida di Martino il Vecchio, Duca di Montblanc, tutore del figlio Martino, sposo di Maria di Sicilia, e sotto l'obbedienza dell'antipapa avignonese Clemente VII, che aveva dato il suo consenso alla conquista del regno siciliano.

Da questo momento i Siciliani avranno sempre meno voce in capitolo. La storia, la vita tutta della Sicilia sarà condizionata dalla volontà e dalle scelte dei nuovi dominatori.

I Martini altaleneranno l'obbedienza tra il papa di Roma e il papa di Avignone, in un prudente e ambiguo equilibrio, in base ai loro scopi politici da raggiungere, ai sostegni da ottenere o privilegi da mantenere, con un occhio sempre rivolto all'evoluzione della politica internazionale e agli avvenimenti dello Scisma.

Solo con Ferdinando I ci sarà una scelta chiara a favore del papa di Avignone, con l'obbligo per i sudditi di seguire il suo esempio.

Nella scelta del nuovo sovrano nella persona di Ferdinando I di Aragona, aveva molto influito Benedetto XIII, che aveva ottenuto in cambio la promessa di un valido appoggio per sé e per la sua Chiesa.

Ferdinando mantenne la promessa. Appena eletto, riconobbe l'autorità dell'antipapa e prestò a Benedetto XIII l'omaggio delle tre isole, recandosi personalmente a Tortosa, dove stava l'antipapa.

Così, nel 1414, dalla Sicilia venne inviata a Ferdinando di Castiglia e al papa Benedetto XIII una legazione composta da Ubertino de

Marinis, arcivescovo di Palermo, e Filippo Ferrara, vescovo di Patti, quali rappresentanti del Clero, e Giovanni Moncada, quale rappresentante dei Baroni.

Proprio alla luce di questa situazione politico-religiosa bisogna leggere l'“Obbedienza” della Sicilia ai Papi di Avignone e verificare la portata della categorica affermazione, contenuta nel Cod. Vat. Lat. 7110, secondo la quale Benedetto XIII ricevette nel mese di giugno del 1414 l'obbedienza di tutta la Sicilia (“*plenam totius regni insule Sicilie obedientiam habuit*”) tramite i tre ambasciatori, rappresentanti dei siciliani.

E intanto facciamo la conoscenza di uno di questi messi, il carmelitano Filippo Ferrara, vescovo di Patti prima (sotto l'obbedienza romana), di Agrigento poi (sotto l'obbedienza di Avignone).

FILIPPO FERRARA

Nato a Caltanissetta da Simone de Ferrario in un anno imprecisato, non sappiamo né quando né dove sia entrato tra i Carmelitani.

Si hanno sue notizie solo dal 1393, anno in cui partecipò al capitolo generale dell'Ordine a Francoforte, in Germania, come Priore Provinciale di Sicilia, carica in cui venne confermato; forse era in tale carica già da qualche tempo, poiché nel precedente capitolo del 1387, celebratosi a Brescia, la nomina del Provinciale di Sicilia era stata lasciata alla scelta del Priore Generale.¹ In detto capitolo del 1393 si prospettò l'ipotesi che se egli avesse rinunciato al provincialato avrebbe potuto leggere le Sentenze *pro forma* in una università d'Italia.

Nel successivo capitolo del 1397 fu confermato in carica e nominato Baccelliere lettore delle sentenze nel convento della Curia Romana per quell'anno e della Bibbia per il 1398.

Al capitolo generale tenuto nel Convento delle Selve presso Firenze nel 1399 (nei cui atti il suo nome è preceduto dal titolo di “maestro”), egli fu confermato Provinciale, incaricato della reggenza degli studi nel convento della Curia e nominato Procuratore. In tale veste il priore

¹ Era generale dell'Ordine Giovanni de Raude (Giovanni da Rho), nominato direttamente dal papa Urbano VI ed eletto successivamente dal Capitolo generale di Brescia. Cf. J. BALE, *Catalogus priorum generalium*, p. 255; B. XIBERTA, O.CARM., *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex Ordine Carmelitarum*, Louvain 1931, p. 59, citato in J. SMET, O.Carm., *I Carmelitani, Storia dell'Ordine del Carmelo*, II, Institutum Carmelitanum, Roma 1990, p. 83.

generale dell'Ordine Fra Giovanni de Raude lo incaricò di adoperarsi per l'elevazione agli onori degli altari del carmelitano beato Alberto da Trapani.² Nel documento che ricevette per tale incarico veniva anche detto vicario generale delle Province di Sicilia e di Cipro.³

Rocco Pirro⁴ scrive che re Martino I, con lettera da Catania dell'8 aprile 1396, indizione I (ma l'indizione non corrisponde), raccomandò al papa romano Bonifacio IX di tenere presente Filippo per la prima sede vacante in Sicilia.⁵ È anche del Pirro la notizia secondo cui il 12 Gennaio 1402 re Martino nominò Filippo suo cappellano ed elemosiniere, in seguito alla morte dell'arcivescovo di Messina che deteneva tale carica.⁶

E. Stinco asserisce che nell'anno 1400, in seguito alla morte di Francesco Hermenir, vescovo di Patti,⁷ il re Martino, valendosi dei suoi diritti, «*de jure ... in hac parte concessa*», elesse in quella sede Filippo De Ferraro.⁸ Questa nomina è accompagnata dall'autorizzazione a poter amministrare la Chiesa predetta tanto nel temporale, quanto nello spirituale, finché il Sommo Pontefice l'avesse conferita canonicamente.

Eletto vescovo di Patti dal papa Bonifacio IX, Filippo Ferrara, il 15 giugno 1401, prega il re Martino I di ottenergli dal Papa le bolle necessarie e l'esonero dal pagamento dell'annata, obbligandosi di corrispondere alla Curia Romana, alla consegna delle bolle d'istituzione, solo duecento onze. Tale richiesta è motivata dalla povertà del frate, che doveva anzi contrarre dei debiti per il pagamento delle stesse duecento onze.⁹

² Il 15 ottobre 1457 Callisto III, *vivae vocis oraculo*, ne permise il culto, confermato in seguito da Sisto IV con bolla del 31 maggio 1476; cf. L. SAGGI O.CARM., *I Santi carmelitani*, Roma 1972, p. 155.

³ *Acta capitulorum generalium Ordinis Fratrum B. V. Mariae de Monte Carmelo*: ed. GABRIEL WESSELS, O.CARM., 2 v., Romae 1912-1934, I, pp. 106, 109, 116ss., 118ss., 124ss. Cf. anche DANIEL A VIRGINE MARIA, O.CARM., *Speculum carmelitarum*, 2 v. in quattro tomi, Antverpiae 1680, II, p. 950, n. 3342

⁴ R. PIRRO, *Sicilia sacra*, a cura di A. MONGITORE, 2 vv., Palermo 1733, I, p. 713; II, p. 785.

⁵ E. STINCO E., in *La politica ecclesiastica di Martino I di Sicilia*, riporta a pag. 99 la lettera (Doc. LXXXIV), che però è datata 9 aprile 1397, indizione V (Real Cancelleria, Anno 1396, vol. 27, f. 130 retro n. 2).

⁶ R. PIRRO, *Op. cit.*, II, p. 783.

⁷ Non di morte si tratta, ma solo di trasferimento: Roma, Archivio Segreto Vaticano, Reg. Lat. 102, fol. 126-127r (trasferimento del predecessore di Filippo da Patti ad Arborea, l'attuale Oristano).

⁸ E. STINCO, *Op. cit.*, p. 84.

⁹ Real Cancelleria, vol. 38; f. 150; inoltre, Archivio segreto Vaticano: *Obligaciones et solutiones*, 57, fol. 80v sg. (obbligazioni di Filippo, eletto vescovo di Patti).

Il re lo assicura che avrebbe scritto al Sommo Pontefice e l'avrebbe supplicato *instantissime* per la conferma. Promessa che realmente mantiene.¹⁰ La conferma giunge e viene resa esecutiva dalla stessa autorità regia l'8 settembre 1402 da Catania.¹¹ Pirro ci fa anche sapere che il 3 aprile 1403 il re gli donò il castello di Patti, nel 1407 alcune case già del conte Bartolomeo d'Aragona e 100 onze d'oro per un biennio, ed il 20 settembre 1405 intervenne in una controversia tra Filippo e l'Abbadessa di S. Salvatore.¹²

Da questa data fino al 1414 non abbiamo notizie documentate. Nel 1414 lo ritroviamo tra i seguaci del papa di Avignone Benedetto XIII, del quale diventa interlocutore a nome dei regnanti di Sicilia.

Che cosa possa aver provocato questa inversione di tendenza, e quando, non ci è dato di sapere.

Non ci aiuta la posizione dell'Ordine Carmelitano, di cui egli era stato guida illuminata per tanti anni, perché, come gli altri Ordini, anche quello carmelitano viveva la scissione fra i seguaci delle due obbedienze (tre dopo il Concilio di Pisa nel 1409 con Alessandro V), e l'adesione dipendeva da molti fattori: nazione, regione... In generale, gli Ordini religiosi si conformarono all'obbedienza dei paesi in cui si trovavano. L'argomento che stiamo svolgendo ne è prova. Nel 1411 si tenne a Bologna un capitolo delle due obbedienze e tra le province presenti c'era anche la Sicilia. La conclusione sarà una raggiunta unità che porterà all'elezione di un solo generale per l'intero Ordine, anticipando di sei anni la fine dello scisma nella Chiesa.¹³

Non sappiamo quando Filippo Ferrara esattamente si sia schierato con il papa di Avignone. Se obbligatoriamente dopo l'elezione di Ferdinando I o prima ancora. Propenderei per quest'ultima ipotesi. Alla morte di Clemente VII, seguita dall'elezione a papa del Cardinale De Luna, legato da vincoli di parentela ai Martini, anche i rapporti tra la Sicilia ed Avignone si fecero più stretti ad imitazione dell'atteggiamento del Regno di Aragona, che era divenuto il sostegno principale del Papa di Avignone. Ferrara, che era stato sempre in ottimi rapporti con i Martini, pur stando sotto l'obbedienza del Papa di Roma, Bonifacio VI, nel caos che si viene a generare, soprattutto dopo il Concilio di Pisa, fa una scelta in favore del papa avignonese, parente dei suoi benefattori. Senza tuttavia voler escludere una scelta di convinzione e

¹⁰ Real Cancelleria, vol. 38, f. 149r; in E. STINCO, *Op. cit.*, p. 84.

¹¹ Protonotaro del Regno, vol. 4, f. 374r.

¹² R. PIRRO, *Op. cit.*, II, p. 783.

¹³ J. SMET, O. CARM., *I Carmelitani, Storia dell'Ordine del Carmelo*, II, p. 86.

di coscienza: se un san Vincenzo poteva schierarsi in buona fede con Benedetto XIII...

Nel 1414, con Ubertino de Marinis,¹⁴ arcivescovo di Palermo, e Giovanni Moncada¹⁵ fece parte della legazione dei Siciliani diretta a Ferdinando di Castiglia e al papa Benedetto XIII.

¹⁴ Ubertino de Marinis, nativo di Palermo, avvocato, giudice della Curia Regia, regio consigliere. Devoto della Casa di Aragona, fu da questa tenuto in grande considerazione. Venne eletto Arcivescovo di Palermo dal Capitolo della Chiesa Palermitana (sarà l'ultimo arcivescovo di Palermo eletto dal Capitolo dei Canonici; per i successori provvederà direttamente il Re, avvalendosi del diritto di patronato ch'egli diceva competere a lui e ai successori sopra la Chiesa siciliana: cf. R. PIRRO, *Sicilia Sacra*, Eccl. Panorm., Notizia I, p. 170) su richiesta della regina Bianca il 20 giugno 1414, e consacrato da Benedetto XIII (C. EUBEL, *Hierarchia catholica*, I, p. 388). Non appena eletto, venne inviato come ambasciatore dei Siciliani insieme a Filippo Ferrara, vescovo di Patti, e al barone Giovanni Moncada, dal re Ferdinando e dal papa Benedetto XIII. Per volere del Re partecipò al Concilio di Costanza (1414-1417), nonostante Benedetto XIII, il 20 settembre 1414, avesse interdetto formalmente sotto pena di scomunica ai Prelati della sua obbedienza di parteciparvi. Ma Ferdinando, che aveva dato la sua adesione all'imperatore Sigismondo, abbandonando Benedetto XIII, prima di spirare, il 2 aprile 1416, aveva raccomandato al suo erede, Alfonso V il Magnanimo, la causa dell'unione. Alfonso, scrivendo subito al Concilio, s'impegnò a mantenere la politica del defunto padre e coinvolse in questo suo atteggiamento anche il fratello Giovanni, vicerè in Sicilia, convincendolo a inviare "*regio nomine*" l'arcivescovo di Palermo Ubertino De Marinis al Concilio di Costanza per favorire la causa dell'unione. E' datato Firenze, 24 maggio 1420, un documento attestante la visita *ad limina*, compiuta da Ubertino, al papa Martino V (Arch. Segr. Vat. Ann.29, Tomo 6, g 110r; in G. PISTORIO, *Riflessi dello Scisma d'Occidente in Sicilia (documenti)*, Catania, p. 120, doc.32). Nel 1430 fece costruire la porta principale della Cattedrale di Palermo, decorandola di preziosi marmi (MONGITORE, *Op. cit.*, p. 174). Da arcivescovo ricoprì la carica di Gran Cancelliere del Regno (R. PIRRO, *Op. cit.*, Eccl. Panorm., Notizia I, p. 170). Morì nel 1434.

¹⁵ Moncada Giovanni, discendente dalla nobile famiglia di origine spagnola detta anche Montecatenò, devota agli aragonesi. L'ascesa della famiglia era iniziata con Guglielmo Raimondo III (*vedi* nota 24). Il figlio Giovanni, di cui si parla nel manoscritto Vat. Lat. 7110, in esame, si trovò ad agire in quel tormentato periodo seguito alla morte di Martino il Vecchio, periodo noto alla storia col nome di "interregno" (1410-1412). La Sicilia era allora governata dalla regina Bianca, vedova di Martino il Giovane, da lei sposata in seconde nozze, nominata da Martino il Vecchio, re di Aragona, sua Vicaria in Sicilia. Ma con la morte improvvisa di Martino il Vecchio era venuta meno ogni parvenza di legalità del vicariato della Regina Bianca. Il Gran Giustiziere del regno, Bernardo Cabrera, reclamò il governo dell'isola, sostenuto in questa sua aspirazione da una parte di nobili e osteggiato da altri che favorivano la Regina Bianca. Cabrera tentò, pur di impossessarsi della Corona, di sposare Bianca anche con la forza, con una serie di agguati e di assalti ai palazzi e ai castelli nei quali Bianca si rifugiava per sottrarsi alle persecuzioni del Gran Giustiziere. In questa lotta tra Bianca e Cabrera, emerse la figura di Giovanni Moncada, che riuscì più volte (a Siracusa, Naro, Messina, Palermo...), insieme all'ammiraglio del regno Sancio Ruiz de Livori, a proteggere la regina e a sconfiggere Cabrera, che più tardi, forse per tradimento, venne catturato. Intanto a Caspo si procedeva all'elezione di Ferdinando di Castiglia a re di Aragona e di Sicilia. Con tale elezione cadevano le speranze siciliane di avere un proprio re o di vedere eletto il

A parte i risultati generici di questa legazione, dei quali parliamo in altra pagina, Filippo ne trasse dei vantaggi personali. Ferdinando lo favorì: scrivendo da Saragozza in data 12 maggio 1414 a Tommaso Grisafi, arcivescovo di Messina, si lamentò con lui che avesse usurpato il titolo di Cappellano maggiore ed elemosiniere tenuto da Filippo, mentre questi era in legazione; inoltre, l'11 agosto seguente, nominò Filippo regio consigliere per la Sicilia.¹⁶

Lo favorì anche il papa Benedetto XIII, trasferendolo alla sede di Agrigento¹⁷ e facendolo suo Cubiculario.¹⁸

Sull'attività di Filippo in Agrigento non si sa molto. Pirro dà notizia di una conferma concessa a Fra Giovanni del Porto (altrove del Prato), abate di S. Maria del Bosco, in data 10 maggio, indizione IX (corrisponderebbe al 1416, ma altrove il Pirri dice che fu nel 1421).¹⁹ Lo si vede ancora qui nell'aprile 1421. Nella bolla di nomina del successore, Lorenzo de Mesassal, Martino V, il 16 marzo 1422, dice che la sede agrigentina è vacante per la morte di Filippo: non si capisce quindi come il Pirri possa aver desunto da documenti della Regia Cancelleria il suo trasferimento ad altra sede nel 1421.²⁰

Il contemporaneo Giovanni Grossi, priore generale dei Carmelitani, gli attribuisce molti discorsi tenuti davanti al re e ai Magnati di Sicilia; lo dice anche Cardinale, ma la notizia non trova conferma.²¹

Presentati l'argomento da trattare e i personaggi protagonisti,²² non ci resta che descrivere la situazione politica e religiosa della Sicilia dalla venuta dei Martini in Sicilia, periodo caratterizzato dal pro-

favorito Federico di Luna, figlio naturale di Martino I, nato nell'isola nel 1403 e legittimato il 20 agosto 1403 da Benedetto XIII, la cui nomina avevano dato per certa false notizie giunte nell'isola. Proprio per chiedere Federico di Luna come loro re, i Siciliani organizzarono una legazione, composta dal nostro Giovanni Moncada come rappresentante dei Baroni, dall'arcivescovo di Palermo Ubertino de Marinis e dal vescovo di Patti Filippo Ferrara, rappresentanti del Clero. Giovanni Moncada fu onorato in molti modi anche da Alfonso di Aragona e venne nominato Maresciallo del Regno di Sicilia. Morì nel 1452.

¹⁶ R. PIRRO, *Ibidem*.

¹⁷ Archivio Segreto vaticano, Reg. Aven. 342, fol. 627-628v (trasferimento di Filippo ad Agrigento). Cf. C. EUBEL *ET ALII*, *Hierarchia catholica mediæ et recentioris ævi*, 6 vv. Monasterii-Patauii 1913-1958, I, pp. 79, 384; P. COLLURA, *Le più antiche carte dell'archivio capitolare di Agrigento*, Manfredi, Palermo 1961, XVII.

¹⁸ R. PIRRO, *Op. cit.*, p. 723.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Archivio Segreto Vaticano, Reg.Lat. 221 26v (nomina del successore di Filippo in Agrigento). Cf. R. PIRRO, *Ibidem*.

²¹ I. GROSSI, O. CARM., *Tractatus de scriptoribus Ordinis*, in B. XIBERTA, O. CARM., *De scriptoribus scholasticis sæc. XIV ex Ordine Carmelitarum*, Louvain 1931, p. 44.

²² Nelle note 14 e 15 abbiamo fatto la conoscenza anche degli altri due protagonisti dell'ambasceria siciliana: Ubertino de Marinis e Giovanni Moncada.

gressivo asservimento della religione a fini di potere, fino all'ultimo atto politico ufficiale, con Ferdinando I, dell'“obbedienza” della Sicilia al Papa di Avignone, testimoniata dal manoscritto Vat. Lat. 7110 dell'Archivio Segreto Vaticano.

Sintetizzeremo il tutto in tre paragrafi.: 1) *La questione siciliana e lo scisma d'Occidente*; 2) *I Martini fra le due obbedienze*; 3) *Ferdinando I e l'obbedienza della Sicilia a Benedetto XIII*. Parleremo infine dell'ambasceria dei Siciliani a Benedetto XIII e dei risultati conseguiti alla luce del documento Vat. Lat. 7110.

1) *La questione siciliana e lo scisma d'Occidente*

Ufficialmente l'adesione del regno di Aragona all'obbedienza del Papa di Avignone era stata sancita a Barcellona nel 1387 in seguito al parere di una commissione di teologi e canonisti incaricati di giustificare l'adesione a un'obbedienza o all'altra; in realtà, era stata determinata proprio dal problema siciliano, in quanto il possesso della Sicilia era indispensabile all'Aragona per la sua politica espansionistica nel Mediterraneo.

Per poter diventare re di Sicilia, Martino avrebbe dovuto sposare Maria, figlia di Federico III. Questo progetto veniva contrastato dal papa di Roma, Urbano VI (che mirava a realizzare il matrimonio di Maria di Sicilia col proprio nipote Francesco Prignano), ufficialmente per motivi giuridici derivanti dal trattato del 29 agosto 1372, concluso fra gli Angioini e gli Aragonesi e confermato da Gregorio XI, ove si conveniva che l'Infante avrebbe potuto succedere al padre a condizione che avesse sposato un cattolico, devoto alla Chiesa di Roma. Quindi, se Maria avesse sposato uno scismatico, qual era ritenuto Martino, fautore dell'antipapa, Urbano VI non avrebbe più potuto considerarla o riconoscerla sovrana dell'isola. A tal fine, aveva scritto il 1° maggio 1380 ai Siciliani perché l'Infante Maria²³ non contraesse matrimonio con alcuno senza licenza del Romano Pontefice.²⁴

I Martini pensarono allora di rivolgersi al papa di Avignone, con il quale, invece, sarebbe stato possibile l'accordo soprattutto perché a

²³ La regina Maria, subito dopo l'elezione del nuovo pontefice Urbano VI, si era premurata d' inviargli una solenne ambasceria, composta dal provinciale dei Carmelitani, fra Leone da Sciacca, dall'avvocato della curia, Burgio de Usina, e dal palermitano Matteo de Arenano, “felicissimum putans italico ac tanto degnissimo pastori submitti” (cf. STINCO, *Op. cit.*, doc. II).

²⁴ R. STARRABBA, *I diplomi della Cattedrale di Messina*, Palermo 1878, Doc. CCI. La lettera è pubblicata in «Archivio Storico Siciliano», Serie III, Vol. XIV (1963), doc. III, p. 219.

Clemente VII importava assicurarsi l'appoggio dell'Aragona, che godeva di un grande prestigio nel Mediterraneo.

Così, nel maggio del 1390, venne inviato alla Curia del papa Clemente VII in Avignone G. Raimondo Moncada, conte di Augusta,²⁵ con la procura di: a) prospettargli la conquista del regno siciliano, nel suo duplice aspetto politico-religioso, poiché «lo Regno de sicilia es apresent per culpe de quells quil manegen desobedient e rebelle de la sua santedat e de la sancta mare esgleya»; b) ottenere la dispensa pontificia per il matrimonio di Maria con Martino; c) prestargli l'omaggio di fedeltà, dovuto al Papa dai re di Sicilia, «*sacramentum et homagium fidelitatis de et pro Regno Trinacrie*».²⁶

La questione siciliana s'inserisce così in quella più vasta dello Scisma d'Occidente, perché l'adesione al Papato avignonese offriva l'argomento più valido a Roma per opporsi alla venuta degli aragonesi nell'isola.

Da parte aragonese si tinge di religiosità un motivo semplicemente politico. Questo modo di procedere sarà abilmente sfruttato da Bonifacio IX. Facendo leva sul sentimento religioso del popolo siciliano, egli muterà una questione di carattere schiettamente politico in una crociata contro lo scismatico "barbaro" invasore.²⁷ I Siciliani diranno infatti di combattere i Martini perché «el santo padre de Roma los tenia publicos enemigos y rebelles de la fe cattolica».²⁸

Il matrimonio tra Maria e Martino celebrato nel 1391 col favore del Papa di Avignone²⁹ renderà ancora più difficile la posizione dei Martini, perché rafforzerà i rapporti tra la Curia Romana e la feudalità siciliana,³⁰ contraria alla venuta dei Martini, e il motivo religioso maschererà interessi di natura assai diversa.

²⁵ Si tratta di quel Guglielmo Raimondo III che aveva rapito dal castello Ursino di Catania (1379) la regina Maria perché sposasse Martino d'Aragona, troncando così i disegni di Urbano VI, che cercava di spianare la via del regno della Sicilia al nipote Francesco Prignano, favorendone il matrimonio con Maria. Con tale impresa si era meritata la fiducia del duca di Montblanc, che nel maggio del 1390 lo inviò alla Curia dell'antipapa Clemente VII in Avignone per i motivi sopra esposti.

²⁶ Cf. STINCO, *Op. cit.*, p. 9.

²⁷ Cf. R. GREGORIO, *Considerazioni sopra la storia di Sicilia, Opere scelte*, Palermo 1861, p. 391; LAGUMINA, *Enrico di Chiaramonte in Palermo dal 1393 al 1397*, in «A.S.S.», XVI (1891), doc. XV, p. 294.

²⁸ SURITA, *Anales de la Corona de Aragon*, Saragozza 1579, liber X, p. 408.

²⁹ Maria de Luna era figlia di Federico III di Sicilia, fratello di Eleonora nonna di Martino il Giovane. La dispensa dall'*impedimentum sanguinis* fu concessa da Benedetto XIII nel 1391.

³⁰ Bonifacio IX, successore di Urbano VI, nel luglio 1391, mandò come suo nunzio apostolico in Sicilia Nicolò Sommariva, con l'incarico di creare una lega tra gli archi-

Il papa di Roma non poteva accettare la presenza in Sicilia dei Martini perché scismatici, ma soprattutto perché la sovranità sull'isola di un aderente al papato avignonese avrebbe significato la perdita di un'altra porzione di adesione alla propria obbedienza. E questo avrebbe significato ancora perdita di vescovadi, canonicati, parrocchie e prebende in genere. I motivi politici si intrecciano con quelli religiosi ed economici.

Anche i nobili siciliani fautori di Urbano avevano giurato, nella chiesa di S. Pietro a Castronovo (10 luglio 1391), di resistere a tutti i costi alla venuta dei principi aragonesi perché scismatici. «In realtà l'opposizione dei nobili siciliani traeva origine soprattutto dal timore che la restaurazione monarchica nell'isola potesse significare la perdita di privilegi e di posizioni che essi avevano acquistato nei molti anni della decadenza del potere regio e dello sviluppo del particolarismo isolano».³¹

I Martini cercarono di controbattere la propaganda pontificia rassicurando i nobili e il clero dell'isola circa la sorte dei loro beni e sui rapporti con la S. Sede, avviando, negli ultimi anni che precedettero la spedizione, un fitto lavoro diplomatico con una serie di ambascerie, dall'Aragona alla Sicilia e dalla Sicilia all'Aragona.³²

Fondamentale quella del 1391, guidata da Berengario Cruillas e da Gerardo Queralt. Con lettere dirette ai quattro Vicari, Martino il Vecchio li informa che sarebbe venuto col figlio e la regina Maria a prendere possesso del regno. Di fronte alle loro osservazioni di segno contrario e alle loro perplessità i legati assicurarono, come da mandato ricevuto, che i Martini avrebbero abbandonato l'antipapa Clemente VII e riconosciuto il legittimo Pontefice Bonifacio IX; che, stabilita l'autorità di Martino il Giovane, suo padre sarebbe tornato in Aragona; che infine sarebbero stati confermati tutti i privilegi.³³

vescovi di Monreale, fra Paolo de' Lapi, quello di Palermo, Ludovico Borrito, e i Vicari Andrea Chiamonte, Manfredi Alagona, Antonio Ventimiglia e Guglielmo Peralta, ai quali confermò la loro giurisdizione nell'isola, ricevendone il giuramento di fedeltà, onde impedire che i Martini, scismatici, mettessero piede in Sicilia. Il tutto, unito ad un'attiva propaganda presso il popolo, rafforzò la parte antiaragonese dell'isola e diede maggior vigore ai patti di Castronovo, relativi alla lotta contro Martino riconosciuto come invasore (GIUNTA, *Aragonesi e Catalani nel Mediterraneo*, Palermo 1953, I, pp. 184, 187).

³¹ N. TORRISI, *I riflessi dello Scisma d'Occidente in Sicilia*, in «Siculorum Gymnasium», N.S. 7., p. 133.

³² Cf. F. GIUNTA, *Op. cit.*, p. 192, nota 7; l'elenco può essere integrato da M. TORRISI, *Op. cit.*, p. 132, n. 7.

³³ SURITA, *Op. cit.*, X, p. 49.

Rassicurati, i baroni non esitarono a giurare fedeltà nelle mani del Cruillas. Tutti, «sembravano disposti ad accogliere i nuovi signori, alcuni sperando che la situazione migliorasse con il cambiamento di governo, altri per paura del peggio».³⁴

Anche il papa Bonifacio IX (1389-1404), successore di Urbano VI, mostrò di credere a Martino e incaricò l'arcivescovo di Messina e il vescovo di Cordova di ricevere il giuramento della regina.³⁵ Le città presentarono i Capitoli, che ricevettero l'approvazione regia.³⁶

Gli avvenimenti successivi manifesteranno il vero volto dei nuovi conquistatori, così che nel volgere di un anno, dallo sbarco dei Martini a Trapani, vi fu in tutta l'isola un pullulare di ribellioni che si protrassero sino al 1397.

A provocare e alimentare la ribellione erano principalmente gli interessi lesi della nobiltà e del clero. Ai posti di comando i siciliani venivano sostituiti con elementi catalano-aragonesi. Scrive il Gregorio: «quando i grandi si avvidero che i governi delle città e le alte magistrature, i feudi erano concessuti da Martino ai Catalani che egli riguardava come gli unici fedeli e immancabili sostegni del nuovo e contrastato suo impero, allora veramente divennero i contrastatori del suo dominio».³⁷

La stessa cosa accadde anche al Clero. Vennnero intaccati i benefici ecclesiastici, sequestrate le rendite, rimossi dai benefici i titolari e assegnati a ecclesiastici catalani e fedeli i benefici di maggior conto.³⁸

L'obbedienza religiosa non era che un pretesto per mascherare la difesa di personali interessi, tuttavia largamente sfruttato, soprattutto dal pontefice Bonifacio IX, il quale non tralasciava occasione per tentare la ricomposizione dell'unità delle forze siciliane attorno ad un motivo religioso o nazionalistico.³⁹ Questa politica feudale pontificia

³⁴ F. GIUNTA, *Op. cit.*, p. 193. RAIANALDO, *Annales Ecclesiastici*, 1392, in TORRISI, *Op. cit.*, p. 133.

³⁵ RAIANALDO, *Annales Ecclesiastici*, 1392, in TORRISI, *Op. cit.*, p. 133.

³⁶ F. GIUNTA, *Op. cit.*, p. 193, nota 16.

³⁷ R. GREGORIO, *Op. cit.*, p. 394.

³⁸ Pietro Serra, aragonese, fu nominato amministratore dei beni della Chiesa di Monreale e poi Vescovo di Catania (Real Cancelleria, anno 1392, f. 15 r, vol. 20, in STINCO, *Op. cit.*, Appendice, doc.13). Il Borrit, arcivescovo di Palermo, fu sostituito dal Villamarin prima e dal Santopan poi, entrambi catalani (PIRRO, *Sicilia Sacra*, Eccl. Panorm.1, I, not.1). Ad Agrigento fu eletto Pietro De Curtis, catalano, venuto in Sicilia con i Martini (PIRRO, *Sicilia Sacra*, Eccl. Agrig. 1, III, not. 3).

³⁹ Nel 1393 ai palermitani in rivolta scriverà: «*Recipimus ... summo cum gaudio... litteras... significantes quod accensi devotionis ardore et viribus reasumptis ad impugnationem vestrum et Romanae ecclesiae inimicorum et cathalanorum videlicet barbarorum*

provocò o almeno favorì l'unità della nobiltà e del clero, e di conseguenza le ribellioni popolari anticatalane.

Alcuni avvenimenti internazionali – la morte dell'antipapa Clemente VII (settembre 1394) e l'elezione di Benedetto XIII (Pietro di Luna, aragonese), la morte di Giovanni I d'Aragona (maggio 1395) e l'ascesa al trono di Martino padre, la momentanea distrazione di Bonifacio IX, il più accanito sostenitore della reazione antiaragonese, perché impegnato con Carlo VI di Francia nel tentativo della composizione dello scisma – valsero a rafforzare la posizione degli aragonesi di Sicilia e quindi a isolare sempre più i nobili siciliani nella loro opposizione, con un popolo stanco di seguirli in una resistenza ad un potere che si affermava decisamente in tutta l'isola.

2) I Martini tra le due obbedienze

I rapporti tra i Martini e la S. Sede risultano strettamente legati all'evoluzione della politica internazionale e agli avvenimenti dello Scisma.

Alla morte di Clemente VII, seguita dall'elezione a papa del Cardinale De Luna, legato da vincoli di parentela ai Martini, anche i rapporti tra la Sicilia ed Avignone si fecero più stretti ad imitazione dell'atteggiamento del Regno di Aragona, che era divenuto il sostegno principale di Benedetto XIII.

Martino il Giovane nominò un suo procuratore, Pietro Zagariga, in Avignone⁴⁰ e Benedetto XIII, nel Concistoro del 22 settembre 1397,⁴¹ creò cardinale Pietro Serra, cancelliere del Re di Sicilia, a testimonianza dei buoni rapporti tra Avignone e la Sicilia.

Nello stesso tempo, però, Martino tentò di rassicurare i Siciliani devoti al Papa di Roma e il 20 aprile 1397 scriveva da Catania di acconsentire che i Siciliani «vivessero e perseverassero nella loro obbedienza, fede e culto della santa romana Chiesa, e del Santissimo Padre e Signore Bonifazio Papa IX».⁴²

fidei orthodoxe protectione et patriae libertatem arma cepistis contra hos barbaros quos est servire Italicis non dominari viriliter insurgendo...» (LAGUMINA, *Op. cit.*, doc. XV).

⁴⁰ STINCO, *Op. cit.*, Appendice, doc. 95.

⁴¹ VALOIS, *La France et l'Italie au temps du grand Schisme d'Occident*, Paris 1902, vol. III., pag. 124. Cf. C. EUBEL, *Hierarchia Catholica Medii Aevi (1190-1431)*, Monasterii 1930, p. 30.

⁴² *La Sicilia e la S. Sede*, Malta 1865 pagg. 24-25. Viene citato il Diploma riportato nel Codice ecclesiastico siculo, lib.I, tit. I, dipl. V, pag. 3, Palermo 1846; estratto da DE VIO, *Privileg. Urbis Pan.*, p. 184, n. 2.

Nel 1399 tutti i sovrani d'Europa, per iniziativa dell'imperatore Venceslao, tentarono di risolvere la questione dello Scisma con una nuova elezione papale.⁴³

Anche i fedelissimi del Papato Avignone (i re di Castiglia e di Aragona, come il re di Francia), considerando «la obstinacion del Papa Benedicto se apartaron de su obediencia».⁴⁴ Poi, visto che non si era potuto arrivare ad alcuna soluzione, l'Aragona e la Francia tornarono ufficialmente nell'obbedienza di Benedetto XIII.⁴⁵

Tutti questi avvenimenti ebbero la loro ripercussione nei rapporti tra la Sicilia e la S. Sede.

Gli anni della crisi della obbedienza avignone (1399-1404) segnarono il periodo dei più stretti rapporti tra la Corte siciliana e la Curia romana. I personaggi che avevano favorito e svolto la politica di avvicinamento a Roma acquistarono posizioni di primo piano;⁴⁶ mentre i fautori della politica avignone vennero allontanati.⁴⁷

Questo momento favorevole nei rapporti con Roma permise a Martino il Giovane, alla morte di Maria, alla quale era premorto l'unico figlio, di conservare il titolo regio e, dopo aver sposato Bianca, di farsi incoronare solennemente a Palermo nel 1402.

Bonifacio IX non gli rinnovò l'investitura, ma non sollevò obiezioni alla sua successione, per evitare forse il pericolo di far passare apertamente Martino dalla parte di Benedetto XIII.⁴⁸

Tuttavia i rapporti con Avignone non si interruppero mai del tutto, e questa strana situazione permise a Martino d'intervenire nelle cose ecclesiastiche di Sicilia, ora appoggiandosi a Roma, ora ad Avignone.⁴⁹

⁴³ VALOIS, *Op. cit.*, vol. III, pp. 88ss., 361ss.

⁴⁴ STINCO, *Op. cit.*, p. 135.

⁴⁵ VALOIS, *Op. cit.*, vol. III, p. 400.

⁴⁶ Francesco Hermenir, protonotaro di Bonifazio IX, che già nel 1393 era stato *magna pars* nelle trattative tra i Martini e Roma, fu nominato Vescovo di Patti (STINCO, *Op. cit.*, Appendice, doc. 21-28. Filippo Crispo venne nominato nunzio per una missione in Aragona (STARRABBA, *I diplomi della Cattedrale di Messina, Doc. 212*; cf. «Archivio Storico Siciliano», I serie, v.1, Palermo 1888).

⁴⁷ Pietro Serra ritornò in Aragona.

⁴⁸ G. FASOLI, *L'unione della Sicilia all'Aragona*, in «Rivista storica italiana», LXV (1953), p. 3.

⁴⁹ STINCO, *Op. cit.*, Appendice, Doc. 136, 139, 143, 145. Chiariamo con un esempio. Abbiamo parlato già di Ubertino de Marinis (cf. nota 13). La sua promozione ad arcivescovo di Palermo è un chiaro esempio di come i Martini si destreggiassero fra i due papi, rivolgendosi ora all'uno ora all'altro, secondo gli interessi e la situazione politica del momento, in divergenza anche fra di loro. Il 10 novembre 1408 re Martino aveva

Ecco perché re Martino, pur aderendo all'obbedienza di Benedetto XIII, dovendosi assentare per la seconda volta dalla Sicilia per la spedizione militare in Sardegna, suggerì alla regina Bianca, nominata vicaria dell'isola, di mantenere buoni rapporti con il papa di Roma, Gregorio XII, la cui obbedienza era seguita da molti siciliani, e di mantenere continui contatti con il nuovo vescovo di Catania, fra Mauro. Al fine sempre di evitare lotte religiose in Sicilia, inviò, inoltre, al Frate Simone del Pozzo, già vescovo di Catania, aderente all'obbedienza romana, due messi, Alemanno de Foxa e Ludovico de Raia-delles, con l'incarico di esortare il vescovo a non fomentare rivolte nell'isola durante la sua assenza.⁵⁰

Ai Martini serviva la *pax religiosa* per poter imporre la loro presenza politica. Il motivo religioso era solamente strumentale. Perciò, non si può condividere l'affermazione del Valois: «l'unione (di Martino e di Maria) e la conquista che ne fu conseguenza riuscirono a stabilire ufficialmente nell'isola di Sicilia, malgrado le ripugnanze della popolazione, la autorità del papa di Avignone, nello stesso tempo che la dominazione d'un principe aragonese».⁵¹ Eco, questa, dell'affermazione di Theodorico De Nyem, cardinale contemporaneo allo scisma, secondo cui «Martino annientò in Sicilia l'obbedienza di Bonifacio IX».⁵²

I fatti dimostrano che le cose non andarono proprio così e che i Martini, più che a imporre l'autorità di un papa, mirarono a destreggiarsi tra il papa di Roma e il papa di Avignone, in un prudente e ambi-

scritto all'antipapa Benedetto XIII, rammentandogli che, sia oralmente, sia per iscritto, gli aveva chiesto una degna promozione per De Marinis, e incaricava di insistere nella petizione il camerlengo Egidio Royz de Lihori, governatore di Aragona (Protonotaro del Regno, vol. 17, f. 135, n.1; in E. STINCO, *Op. cit.*, p. 108.); inoltre, pregava il vescovo eridense di caldeggiare la precedente richiesta presso Benedetto XIII (Protonotaro del Regno, vol. 17, f. 134 r., in E. STINCO, *ibidem*). Il padre, il re Martino di Aragona, invece, aveva un altro progetto. Volendo ricompensare la famiglia De Procida per i continui servizi resi alla casa d'Aragona, si rivolse personalmente al papa di Roma, Bonifacio IX, tramite il vescovo di Messina, che era stato mandato dal papa romano Nunzio in Catalogna, per la promozione e la consacrazione canonica di Giovanni di Procida ad arcivescovo di Palermo (1400-1411). Cosa che avvenne e che mandò a vuoto la candidatura di Ubertino de Marinis, favorito dalla regina Bianca e da Martino di Sicilia. Ubertino verrà eletto dal Capitolo della Chiesa Palermitana, sempre per interesse della regina Bianca, solo il 20 giugno 1414 e consacrato da Benedetto XIII.

⁵⁰ A. BOSCOLO, *La politica italiana di Martino il Vecchio, re d'Aragona*. Cedam, Padova 1962, p. 164.

⁵¹ VALOIS, *Op. cit.*, II, p. 215.

⁵² TH. DE NYEM, *De Schismate*, Lipsia 1890, lib.III, p. 328; opera terminata nel 1410.

guo equilibrio, in base ai loro scopi politici da raggiungere o sostegni da ottenere, con un occhio sempre rivolto all'evoluzione della politica internazionale e agli avvenimenti dello scisma.

Solo con Ferdinando I ci sarà una scelta chiara a favore del papa di Avignone, con l'obbligo per i sudditi di seguire il suo esempio.

3) *Ferdinando di Castiglia e l'obbedienza della Sicilia a Benedetto XIII. Il documento vaticano 7110*

Martino il Giovane morì improvvisamente a Cagliari il 25 luglio 1409, senza lasciare eredi legittimi. La corona di Sicilia venne assunta dal padre, Martino il Vecchio, re d'Aragona, il quale nominò sua Vicaria la regina Bianca, vedova del defunto re.

Dai Siciliani questo venne considerato un atto assolutamente illegale, dato che Martino il Giovane si era impossessato della Sicilia proprio mediante le nozze con Maria, erede del regno. Inoltre, assumendo la corona di Sicilia, Martino il Vecchio poneva praticamente fine all'indipendenza dell'isola, tenacemente difesa per secoli dai Siciliani, e ne faceva un'appendice del regno d'Aragona.

A complicare ulteriormente le cose sopraggiunse la morte di Martino il Vecchio (3 maggio 1410), con la quale veniva meno ogni parvenza di legalità del Vicariato della regina Bianca.

In Aragona, poiché Martino era morto senza lasciare eredi, il trono era rimasto vacante. Fra i pretendenti venne eletto a Caspo, due anni dopo, Ferdinando di Castiglia.

Nella scelta del nuovo sovrano, che prese il nome di Ferdinando I di Aragona, aveva molto influito il papa Benedetto XIII, che ne aveva ottenuto in cambio la promessa di un valido appoggio per sé e per la sua Chiesa.

Ferdinando mantenne la promessa. Appena eletto, riconobbe l'autorità dell'antipapa e in pari tempo proseguì la politica dei suoi predecessori e prestò a Benedetto XIII l'omaggio delle tre isole (Sicilia, Corsica e Sardegna), recandosi personalmente a Tortosa dove stava l'antipapa.⁵³

⁵³ I giorni trascorsi nella città giovarono a stringere forti legami tra la Corona e la Curia. L'antipapa concesse al re con un anello d'oro l'investitura della Sardegna, della Corsica e della Sicilia, che, secondo la Curia, «dopo la morte di Martino il Giovane, suo re, era passata nuovamente alla Sede Apostolica, alla quale apparteneva». Il re riconobbe il dominio dell'antipapa nelle tre isole, accordò alla Chiesa un censo annuo (ottomila fiorini d'oro di Firenze), e infine mise a disposizione di Benedetto cinque galee armate (cf. A. BOSCOLO, *Medioevo aragonese*, Padova 1958, p. 34).

In Sicilia, i quattro vicegerenti, agendo in modo da evitare torbidi religiosi, tenderanno di condurre tutta l'isola all'obbedienza di Benedetto XIII, forti dell'ordine emanato da Ferdinando. Questi, infatti, aveva ordinato con lettere datate Saragozza, 22 gennaio 1414, che le città siciliane e i religiosi facessero atto di obbedienza a Benedetto XIII, seguendo l'esempio regio.⁵⁴ Così si assisterà quasi a una lenta ma continua processione di rappresentanze siciliane verso l'“obbedienza” a Benedetto XIII.

Da parte sua, nei territori appartenenti all'Aragona, Benedetto XIII aveva imposto a mano a mano la sua autorità: nelle sedi divenute vacanti aveva messo dei vescovi della sua obbedienza.⁵⁵ Al contrario, nei territori posseduti dai ribelli le diocesi erano in mano dei vescovi fedeli all'obbedienza di Giovanni XXIII (Pisa) o di Gregorio XII (Roma), e accadeva spesso che, quando i ribelli occupavano un territorio controllato dall'Aragona, gli ecclesiastici di quel territorio venivano spogliati dei benefici, che venivano concessi ad ecclesiastici dell'altra obbedienza.

Ferdinando riuscì a isolare i ribelli e a difendere meglio i territori appartenenti alla Corona d'Aragona, tutelando di conseguenza anche il clero di Benedetto XIII, che era ossequiente all'Aragona, in quanto questa aveva protetto le chiese e i monasteri e riorganizzato le decime, non più versate a causa delle continue guerre e delle continue lotte.

Volendo legalizzare poi la sua posizione di fronte ai Siciliani, Ferdinando aveva inviato i suoi ambasciatori in Sicilia per riceverne l'omaggio e il giuramento di fedeltà e per confermare, come Vicaria, Bianca, qualora il suo potere fosse da tutti riconosciuto.

In effetti, gli inviati di Ferdinando, sbarcati a Trapani nel novembre-dicembre del 1412, si resero conto, visitando il regno, che il potere della vicaria non dava molto affidamento, per cui, usando i poteri che Ferdinando aveva loro dato in alternativa, nell'eventualità di una situazione simile, agirono in proprio. Nel gennaio 1413 gli ambasciatori furono a Palermo e convocarono il Parlamento. Nel febbraio ricevettero dai Siciliani il giuramento di fedeltà, mentre loro si impegnavano, in nome di Ferdinando, a rispettare tutti i privilegi del Regno. Nell'aprile 1413 Bianca cedette il suo potere agli ambasciatori, che si chiameranno “vicegerenti”.

⁵⁴ G. PISTORIO, *Riflessi dello Scisma d'Occidente in Sicilia*, Catania 1969, p. 35.

⁵⁵ Cod. Vat. Lat. 7110.

Ferdinando prese così, tramite i suoi delegati, effettivo possesso del Regno di Sicilia: «Tutto quel regno, in virtù della nuova nostra signoria, è ridotto in grande tranquillità e sta in totale obbedienza e soggezione della nostra real dignità». ⁵⁶

Bianca, il 1° maggio, con una sua lettera a Ferdinando, cercò di attenuare tanta certezza. Gli ambasciatori, secondo lei, avevano falsato agli occhi di Ferdinando la realtà della situazione siciliana. In Sicilia non tutto era tranquillo. C'erano ancora ambienti ostili e anti-catalani nell'isola, che avrebbero potuto rafforzare le antiche pretese pontificio-angioine sulla Sicilia.

Non per nulla andò diffondendosi tra i Siciliani la voce di non riconoscere l'investitura del regno fatta a Ferdinando da Benedetto XIII e di dare invece l'obbedienza religiosa al papa Giovanni XXIII. ⁵⁷ A conferma di quanto denunciato da Bianca, inutilmente i vicegerenti cercheranno di imporre il silenzio ai siciliani su tali argomenti.

AMBASceria A FERDINANDO

Sono queste le premesse che porteranno i Siciliani a riunirsi in Parlamento Generale a Catania il 1° settembre, alla presenza di Bianca. Da questa assemblea scaturirà la decisione d'invviare una delegazione a Ferdinando e a Benedetto XIII e di affidare agli ambasciatori un memoriale ⁵⁸ con le tre richieste che dovevano essere formulate a Ferdinando: che il Re risiedesse in Sicilia; in alternativa, che un figlio venisse nominato Re, indipendente dall'Aragona; che, infine, venisse liberato il conte Antonio Ventimiglia.

La sostanza dell'ambasceria, su cui si doveva insistere "*opportune et importune*", era il richiamo al rispetto integrale, da parte del re, dei

⁵⁶ Così Ferdinando comunicava la notizia ai suoi colleghi di Granada e di Francia: cf. G. GIUNTA, *Op. cit.*, p. 304, nota 42.

⁵⁷ R. STARRABBA, *Lettere e documenti della Regina Bianca in Sicilia*, Palermo 1888, pp. 183, 306, nota 52. Anche il papa di Pisa aveva i suoi seguaci in Sicilia. Durante la crisi per la successione al trono di Aragona, approfittando della lotta tra le fazioni, aveva inviato a Messina un suo legato per prendere possesso dell'isola con il pretesto che la Corona di Aragona non pagava né aveva pagato il censo alla Curia Romana. Ma l'isola interessava pure a Ladislao di Napoli, che non vedeva di buon occhio l'occupazione del pontefice, così che, invadendo il territorio romano, aveva intralciato l'opera di Giovanni XXIII e l'aveva costretto a rifugiarsi a Firenze. Con la proclamazione di Ferdinando di Castiglia, l'ordine in Sicilia verrà stabilito, come vedremo, prima dai quattro vicegerenti nominati dal sovrano, poi da Giovanni di Penafiel come viceré.

⁵⁸ Il memoriale è riportato in STARRABBA, *Op. cit.*, pp. 211ss.

Capitoli e delle Costituzioni, specialmente quelle di Federico III, che sancivano l'obbligo della residenza in Sicilia dei re e l'impegno di non allontanarsene per alcun motivo.

Una richiesta, questa, destinata ad avere esito negativo, non potendo Ferdinando lasciare la penisola iberica. Ma i Siciliani lo sapevano benissimo, e per questo suggerivano *“instantissime”* quelle formule di ripiego, che, in effetti, contenevano la soluzione desiderata.

Prima fra tutte, il ritorno fra i “suoi”, come re, di Federico di Luna,⁵⁹ «per il quale i siciliani avevano un grande affetto, amandolo come re naturale di quel regno».⁶⁰

Se ciò fosse risultato impossibile, ripiegare su uno dei figli di Ferdinando, sul primogenito Alfonso oppure sul secondogenito Giovanni, purché l'uno o l'altro prestassero giuramento di non abbandonare il regno e di essere indipendenti, dato che questo era «lu universali desideriu et contentamentu di li Sichiliani».⁶¹

Infine, si richiedeva la liberazione del conte Antonio Ventimiglia,

⁵⁹ I Siciliani avevano già manifestato questo loro desiderio a Martino il Vecchio. Dopo la morte di Martino il Giovane, infatti, gli avevano inviato ambasciatori per scongiurarlo «*ut eis regem praeficeret Foedericum, ex Siculo rege, et de Siculis optimo merito, et ex matre Sicula, et in insula ipsa genitum*» (cf. L. VALLA, *De rebus a Ferdinando Aragonice rege gestis, in Hispania illustrata*, Francoforte 1603, lib. II, p. 757). Martino non era contrario a una tale soluzione. Arriverà a far legittimare Federico di Luna da Benedetto XIII per il regno di Sicilia (la bolla di Benedetto, datata 20 agosto 1410, è riportata in R. PIRRO, *Sicilia Sacra*, I; LX), e, per accondiscendere alle richieste delle città siciliane, aveva in animo d'inviarlo nell'isola (BOFORULL, *Op. cit.*, I, Doc. XXVI, 131; SURITA, *Anales*, X, 455). Ma egli era ostacolato in questo dai rappresentanti degli stati che formavano la Corona di Aragona, i quali sottolineavano per la successione al trono da parte di Federico la difficoltà dovuta alla sua condizione di figlio naturale, che l'atto di legittimazione da parte di Benedetto XIII non era sufficiente a cancellare; e soprattutto il fatto che con una tale successione le due corone di Sicilia e di Aragona si sarebbero scisse per sempre. Questa opposizione lasciava incerto il vecchio sovrano. Persino sul letto di morte Martino non seppe decidersi, e invano «*los embajadores de Sicilia le pedieron con lagrimas que les diera por roy a don Fedrique su nieto*» (MONFAR, *Historia de los condes de Urgel*, f. 381, in GIUNTA, *Op. cit.*, p. 239). Il 31 Maggio 1410 Martino il Vecchio si spegneva a 54 anni, lasciando i suoi Stati nella crisi più completa. E, mentre Federico conte di Luna restava in Catalogna e non abbandonava la sua aspirazione alla Corona, si acuivano maggiormente in Sicilia le lotte e i contrasti fra le due fazioni, quella favorevole a Bianca, vedova di Martino il Giovane, e quella favorevole al Gran Giustiziere Bernardo de Cabrera, accusato poi di volersi impadronire della Corona dell'isola. Si aveva di conseguenza in Sicilia, data anche la mancanza di un successore di Martino il Vecchio, un indebolimento del potere e dell'autorità dell'Aragona, e si apriva per gli Stati aragonesi un periodo veramente difficile, quello dell'interregno (1410-1412).

⁶⁰ SURITA, *Anales*, XII, 102v.

⁶¹ STARRABBA, *Op. cit.*, p. 214.

il quale per la sua lotta instancabile contro i Martini era per il popolo il vero rappresentante del suo sentimento xenofobo.

L'ambasceria deliberata in Catania il 1° settembre 1413 potè essere realizzata solo il 4 aprile 1414, perché Ferdinando, avvertito subito dai suoi vicegerenti circa le intenzioni dei siciliani, cercò d'intervenire tempestivamente, ingiungendo ai suoi rappresentanti di impedire che si continuasse a fare il nome di Federico di Luna e di far richiedere invece dai siciliani uno degli Infanti non come re, ma come vicario o governatore;⁶² in caso contrario, che fosse in ogni modo ostacolata la partenza dell'ambasceria.

I vicegerenti trovarono un insperato alleato nella rivalità fra i Siciliani circa la nomina degli ambasciatori. Palermo, che si era assunta l'onere dell'organizzazione di questa delicata missione, si trovò costretta a rivolgersi ai Vicegerenti per risolvere la questione, e questi ebbero così l'occasione di nominare persone di sicura fede ferdinandiana.⁶³

AMBASCERIA A BENEDETTO XIII

L'obbedienza della Sicilia, prima che a Benedetto XIII, era stata già espressa a Clemente VII da Martino I, quando il 18 maggio del 1390 aveva dato a G. Raimondo Moncada, conte di Augusta (cfr. nota 24), la procura per prestare «*sacramentum et homagium fidelitatis de et pro Regno Trinacrie*», dopo avere ottenuto da Clemente VII il consenso alla conquista del regno siciliano da parte aragonese.

Ora l'obbedienza veniva rinnovata a Benedetto XIII con l'invio di una delegazione, decisa nel parlamento riunitosi in Catania il 1° settembre 1413, quasi a corollario dell'ambasceria organizzata per Ferdinando.

L'ambasceria aveva, come ormai sappiamo, uno scopo politico ben preciso. La diplomazia aragonese cercò di camuffarla con un pretesto religioso, pur esso credibile però, data la realtà del momento.

Quando alla corte aragonese si presentarono gli ambasciatori dell'isola, scrive il Surita, «pubblicamente si diceva che la venuta di questi ambasciatori era dovuta alla divisione ed alla discordia che era in quel regno (di Sicilia), seguendo le città e la popolazione chi l'obbedienza di papa Benedetto, chi quella di papa Giovanni o di Grego-

⁶² SURITA, *Op. cit.*, 102r.

⁶³ STARRABBA, *Op. cit.*, pp. 307-308: lettera del 28 marzo 1414.

rio». ⁶⁴ Alla luce di questa notizia, che cioè anche in Aragona si riconosceva la difficile situazione religiosa in Sicilia con aderenti alla triplice obbedienza, ci sorprende di più la categorica affermazione contenuta nel Cod. Vat. Lat. 7110 di Benedetto XIII, che asserisce di aver ricevuto l'obbedienza di tutta la Sicilia, «*plenam tocius regni insule Sicilie obedientiam habuit*», e questo ci costringe a limitare la reale portata di tanta assoluta affermazione.

Di chi sono portavoce Ubertino de Marinis, Filippo Ferrara e Giovanni Moncada?

Nel Cod. Vat. Lat. in esame leggiamo: «*Primo presentabunt (Ubertino e Filippo, con o senza Giovanni Moncada) litteras apostolicas quas differunt pro baronibus regni insule Sicilie in communi quam in particulari et cuilibet eorumdem prout occurrit eis sed signanter Domine Regine Blanche et Ambaxiatoribus Domini Regis et deinde aliis qui cum eisdem pro dicta obedientia Domino Regi scripserunt*». ⁶⁵

Veniamo così a sapere che i destinatari della risposta del papa sono in primo luogo i baroni (comunitariamente e singolarmente), la regina Bianca, gli ambasciatori del re (cioè i 4 vicegerenti). Chi siano gli altri «*qui cum eisdem pro dicta obedientia Domino Regi scripserunt*» è specificato più avanti: «*praedicta omnia dicent dicti Archiepiscopus et Episcopus etiam universitatibus civitatum et locorum cui super dicta obedientia scripserunt Domino Regi*». ⁶⁶ Quell'“*aliis*”, allora, sta a indicare Università e Comuni.

Il quadro così è completo: Baroni, Regina Bianca, Vicegerenti, Università, Comuni; sono gli artefici del Parlamento di Catania, rivestito e corretto secondo i desiderata di Ferdinando.

Un'altra considerazione. I due vescovi, Ubertino e Filippo, dovevano riferire, al loro ritorno in Sicilia, che il papa era disposto ad esaudire le loro giuste richieste, specialmente di ordine spirituale, delle quali era stato pregato.

Quali richieste? Non ci è dato di rispondere. Da quanto si evince dalla lettura del testo non ci sono concessioni tali da giustificare un'ambasciata in grande stile, se si eccettuano la concessione di sedi vescovili e di benefici che riguardano una stretta cerchia di persone, concessioni per giunta possibili a farsi per altre vie: “*alias*”: espressione che ritorna più volte nel documento in esame.

⁶⁴ SURITA, *Op. cit.*, XII, 102.

⁶⁵ Roma, Cod. Vat. Lat. 7110, 178r (1° capoverso).

⁶⁶ Roma, Cod. Vat. Lat. 7110, 178r (penultimo capoverso).

Se si ritiene opportuno precisare che il papa era disposto ad esaudire le richieste di ordine spirituale, è da supporre che ci fossero ben altre richieste non certo della sfera spirituale. E sappiamo bene ormai quali erano le altre richieste.

Inoltre, i due vescovi avrebbero dovuto ringraziare «le città ed i paesi che avevano scritto al re circa la detta obediencia». Quindi, non tutte le città e i paesi avevano scritto; e non è difficile individuarli sulla scorta dei partecipanti al Parlamento di Catania.

Ancora ci torna come enfatica l'espressione «*plenam tocius regni insule Sicilie obedientiam habuit*».

E per quei luoghi che non avevano scritto? «Omesso il ringraziamento, si sarebbe fatto ciò che fosse sembrato opportuno». Il quale "opportuno" viene specificato più avanti.

Il papa, infatti, dà mandato a Ubertino de Marinis, arcivescovo di Palermo, e a Filippo Ferrara, promosso frattanto vescovo di Agrigento, di visitare tutte le chiese e i monasteri, anche esenti, di qualunque Ordine, esistenti nelle loro diocesi.

Di coloro che non volessero accettare l'obbedienza di papa Benedetto, lo informassero consigliandolo per iscritto sul da farsi, perché il papa potesse debitamente provvedere. «*Et si aliquas personas infra dictas suas dioceses reppererint pertinaces contra obedientiam Domini nostri procurent eas reducere cum debitis informacionibus et aliis modis decentibus primo, deinde si expedierit cum cohercionibus debitis*».⁶⁷

Fatto forte dell'appoggio dei regnanti, il papa dà via libera ai mezzi forti pur di far accettare da tutti la sua obbedienza. E sappiamo, almeno a livello gerarchico, quali siano tali mezzi forti: rimozioni dalle cariche, privazioni di benefici, confino...

Ancora una considerazione. A chi era stata scritta l'"obbedienza": al Re o al Papa?

Sembrerebbe una domanda superflua, se non ce l'autorizzassero le espressioni precedentemente lette. Per esempio: «*et aliis qui cum eisdem pro dicta obedientia Domino Regi scripserunt*». Detta obbedienza, l'obbedienza religiosa, era stata scritta al re e non al papa direttamente come sarebbe stato legittimo attendersi. Questo potrebbe dare adito al sospetto di una mossa politica!

I Siciliani prestano al re l'obbedienza religiosa, scrivono al re di aderire all'obbedienza del papa da lui sostenuto, forse attendendosi più disponibilità alle loro richieste, formulate tramite i loro amba-

⁶⁷ Roma, Cod. Vat. Lat. 7110, 178r.

sciatori, soprattutto quella di avere un re indipendente, preferibilmente Federico di Luna.

Con queste osservazioni non si vuole certo escludere che in Sicilia ci fossero dei seguaci di Papa Benedetto XIII. Lo Scisma era un fatto reale. Interessava la cristianità intera. Anche in Sicilia aveva avuto i suoi riflessi. Se un S. Vincenzo Ferreri poteva essere convinto della legittimità del pontificato di Benedetto XIII, non escludiamo che un po' ovunque ci fossero dei seguaci convinti dei diritti dell'antipapa. Anche in Sicilia, quindi. Ma si vuole sottolineare che l'asserita unità di adesione attorno a Benedetto XIII era quella della Sicilia ufficiale, e nemmeno tutta.

Se tra gli incarichi affidati a Ubertino e a Filippo, c'è anche quello «*quod possint per totum regnum insule Sicilie pro obediencia Domini nostri publice predicare...*»,⁶⁸ è chiaro che l'adesione a Benedetto era tale *in votis*, non nella realtà. Confermato questo dal fatto, già citato, di usare anche i mezzi forti per spingere a tale adesione.

Per raggiungere infine tale assoluta adesione al papa, si propone a lui di recarsi personalmente in Sicilia, perché, «sperando nella Divina Misericordia, nel favore del Re d'Aragona e degli abitanti del regno di Sicilia, e per mezzo di loro, avvenga presto l'unione della Chiesa di Dio».⁶⁹

Ma sappiamo che l'“unione della Chiesa” per Benedetto XIII era a senso unico, significava solo adesione alla sua obbedienza!

Quando la cristianità intera, stanca della triplice tiara, invocherà unanime la fine di questo scandalo, sarà lui e solo lui a frapporte indugi e ostacoli. Anche dopo il Concilio di Costanza, egli continuerà con la sua sempre più flebile e inascoltata voce a sentirsi l'unico, vero capo della Chiesa

RISULTATO POLITICO ED ECCLESIASTICO DELLA MISSIONE. INCARICHI AFFIDATI AI MESSI DA BENEDETTO XIII COME RISULTA DAL COD. VAT. LAT. 7110

Premessa

Non intendo proporre una traduzione letterale del documento, ma una presentazione indicativa di tutto il contenuto.

Sui nominativi indicati dal documento, limitatamente alle sedi di una certa importanza, e cioè per le diocesi e abbazie, ho svolto le

⁶⁸ Roma, Cod. Vat. Lat. 7110, 177r.

⁶⁹ Roma, Cod. Vat. Lat. 7110, 178r.

relative ricerche per meglio individuarli e contestualizzarli nel loro particolare momento storico.

Ho cercato di avvalorare nomi e cose presenti nel Codice Vaticano Latino 7110 con documenti collaterali, o con citazioni da autori di autorità riconosciuta, che, per non intaccare il testo e creare confusione, ho condensato nelle note. Quindi, i richiami numerali non fanno parte del testo, ma servono di richiamo, nei casi possibili, per più esaurienti informazioni e precisazioni.

Risultato politico

Abbiamo già elencato i motivi politici ispiratori dell'ambasceria spedita dai Siciliani a Ferdinando. Tre le richieste che dovevano essere formulate: che il re risiedesse personalmente e stabilmente in Sicilia; in caso di esito negativo (scontato in partenza!), richiedere la venuta di Federico di Luna, che i Siciliani amavano «come re naturale di quel regno», o, come ripiego, uno dei figli di Ferdinando, il primogenito Alfonso oppure il secondogenito Giovanni, purché l'uno o l'altro prestassero giuramento di non abbandonare il regno e di essere indipendenti dall'Aragona; e infine la liberazione del conte Antonio Ventimiglia, il quale per la sua lotta instancabile contro i Martini era per il popolo il vero rappresentante del suo sentimento xenofobo.

I risultati pratici conseguiti non furono esaltanti.

1) Re Ferdinando non concesse quello che più stava a cuore ai Siciliani, e cioè Federico di Luna come re dell'isola. Un esito negativo scontato, d'altronde, se pensiamo come Ferdinando, avvertito dai suoi vicegerenti di quanto era stato deciso dal Parlamento di Catania, avesse dato disposizioni ai suoi rappresentanti d'impedire che si continuasse a fare il nome di Federico di Luna, fino al punto di ostacolare la partenza dell'ambasceria. E, risultato vano questo tentativo, che chiedessero uno degli Infanti non come re ma come vicario o governatore.

2) Re Ferdinando promise, infatti, d'inviare l'anno seguente il suo secondogenito, l'infante Giovanni, come vicerè, sperando con una tale decisione che «los animos de los Sicilianos se sossegassen con tener uno de sus hijos por su Lugarteniente y governador general».⁷⁰

⁷⁰ SURITA, *Anales*, XII, 107v.

3) Accontentò i Siciliani facendo rimettere in libertà dal Castello di Malta, ove era tenuto prigioniero, il conte Don Antonio di Ventimiglia, potente e ben voluto dai baroni e dal popolo.

Risultato Ecclesiastico

La presenza alla corte di Ferdinando degli ambasciatori siciliani si tentò di giustificarla con pretesti religiosi; si tentò, cioè, di attribuirle «alla divisione e alla discordia che era in quel regno (di Sicilia), seguendo le città e la popolazione chi l'obbedienza di papa Benedetto, chi quella di papa Giovanni o di Gregorio». Era anche questa (scissione religiosa) una realtà. E i tre ambasciatori dovevano essere tre assertori convinti di Benedetto XIII.

Quando la città di Marsala attraverso i suoi rappresentanti laici religiosi il 22 marzo 1415 presterà giuramento di fedeltà a Benedetto XIII, il delegato papale, Nicola Galantuccio, canonico di Mazzara e arciprete di Alcamo, esibirà lettere regie datate 3 aprile 1414, nelle quali si afferma che, ad istanza di Ubertino, arcivescovo eletto di Palermo, di Filippo Ferrara, vescovo di Patti, di Giovanni Moncada (de Montecateno) e di molti altri prelati e nobili dell'isola, il re è venuto nella determinazione d'imporre un giuramento di fedeltà a Benedetto XIII.⁷¹

Può essere giustificata così, in linea di principio, l'affermazione categorica e generale contenuta nel manoscritto Vat. Lat. 7110 della Biblioteca Vaticana in nostro esame, in cui si afferma che nel mese di Giugno del 1414 Benedetto XIII, nell'anno ventesimo del suo pontificato, ricevette l'“obbedienza” di tutta la Sicilia: «*plenam totius regni insule Sicilie obedienciam habuit et subsequenter de episcopatibus, de ecclesiis, monasteriis et beneficiis... duxit providendum*”.

Analisi del documento:

Il documento si compone di due parti.

Nella prima parte sono numerate le diocesi, i monasteri, le abbazie che hanno prestato l'obbedienza al Papa avignonese, con la conseguente nomina a capo di esse di persone di sua fiducia e della sua obbedienza.

⁷¹ Arch. Segr. Vat, Instr. Arm. C. n. 482; in G. PISTORIO, *Op. cit.*, p. 102, doc. 26.

Chiese cattedrali:

Palermo: sede vacante: Ubertino De Marinis, già precedentemente eletto arcivescovo dal Capitolo della Chiesa.

Agrigento: sede vacante: Filippo Ferrara, carmelitano, trasferito da Patti. Patti: Matteo di Catania, provinciale dei Domenicani di Sicilia.⁷²

Malta:⁷³ Andrea de Vaccarinis, domenicano.⁷⁴

Catania: riservata per ora a sé; vi fa Vicario generale il sacerdote Pietro di Agrigento.⁷⁵

Monreale: riservata a sé; vi nomina Vicario Generale Giovanni de Pisano della terra di Trapani, canonico di Mazzara.⁷⁶

Cefalù: Filippo da Butera, che già ne era in possesso.⁷⁷

⁷² Fra Matteo da Catania, laureato a Parigi, Inquisitore Cappellano regio, Provinciale dei Domenicani di Sicilia, ora vescovo di Patti. Cf. M. A. CONIGLIONE, *La Provincia Domenicana in Sicilia*, Catania 1937, p. 404.

⁷³ Malta era suffraganea della diocesi di Palermo.

⁷⁴ Andrea de Vaccarinis di Agrigento, già Provinciale dei Domenicani di Sicilia, nominato con Bolla di Alessandro V in data 28 giugno 1409. (Cf. CONIGLIONE, *Op. cit.*, pp. 12, 404). Ora innalzato da Benedetto XIII alla dignità vescovile, 14 agosto 1414: Archivio segreto Vaticano, Ben. XIII Reg. Av. t. 342, f. 650.

⁷⁵ Il papa, «*certis ex causis rationalibus*» (Cod. Vat. Lat. 7110, p. 173r), per il momento non provvede di un vescovo la Chiesa di Catania, la cui amministrazione è stata tenuta dal 5 febbraio del 1412 fino ad ora da F. Tommaso d'Asmar, OSB. A questo Tommaso il nostro documento dedica più pagine per farci conoscere le decisioni del papa nei suoi riguardi (cf. Cod. Vat. Lat. 7110, pp. 179r, 180v, 180r, 181v). Tommaso abdiccherà nel 1415 e morirà nel 1423 (cf. G. CAPPELLETTI, *Le Chiese d'Italia*, vol. 21, p. 638).

⁷⁶ Da una lettera datata Catania 21 gennaio 1416 sappiamo che i vicerè affidarono a lui la composizione di una lite tra Giovanni da Termini, che si era dimesso da arcivescovo di Palermo nel 1414 perché invisato alla corte, e Ubertino de Marinis, nuovo arcivescovo di Palermo, intorno al mutuo fatto da Giovanni alla Regina Bianca in once 400 sugli introiti dell'Arcivescovado di Palermo (R. Cancelleria, vol. 52, p. 70 r; in F. LIONTI, *Codice Diplomatico di Alfonso il Magnanimo*, Palermo 1891, vol. 1 [1416 - 1417], decr. CCXXX, p. 137).

⁷⁷ Anche se non per volontà dei Canonici, in effetti Filippo da Butera fungeva da vescovo, forte dell'appoggio della Regina Bianca. Filippo era canonico della Cattedrale, coadiutore e vicario del vescovo F. Giuliano da Mileto, domenicano. Alla morte di quest'ultimo (1410). dal Capitolo dei Canonici viene eletto Andrea da Campisio (20 agosto 1411). La Regina Bianca non approva tale elezione e da Taormina, in data 23 agosto 1411, scrive che si tengano nuove elezioni e venga eletto vescovo F. Filippo. Nel frattempo la Regina designa Filippo Vicario Cefaludense con diritto alla metà dei redditi. I Canonici dicono ancora no e fanno convergere i loro voti su Pietro de Virsione. Ma Filippo, forte dell'appoggio della regina Bianca, verrà confermato vescovo di Cefalù nel 1414 da Benedetto XIII, come risulta dal Cod. Vat. Lat. 174r. La sua bolla di nomina è datata 27 agosto 1414, in Archivio Vaticano Segreto, Ben. XIII, Reg. Av. t. 42 f. 638. Filippo nominerà l'antagonista Pietro de Virsione suo coadiutore e Vicario. Morirà nel 1421. Il successore verrà insediato da Martino V, il papa di Costanza. (Cf. R. PIRRO, *Sicilia Sacra*, Cephaludensis eccl., Notizia, II, 811).

Al tempo di cui ci occupiamo, in Sicilia c'erano 10 diocesi.⁷⁸ Di queste ben 6 aderiscono all'antipapa; la settima è Malta.

Sei diocesi (non volendo tener conto di Malta) non sono tutta la Sicilia, ma ben la rappresentano. D'altra parte, non tutte le diocesi potevano essere libere quell'anno; a qualcuna si era provveduto negli anni precedenti, per qualche altra si provvederà anche dopo,⁷⁹ visto che con Ferdinando l'obbedienza ad Avignone diventa più ampia, soprattutto perché resa obbligatoria.

Con lettere datate Saragozza, 22 gennaio 1414, infatti, il re Ferdinando, richiamandosi al processo informativo promosso, a suo tempo, da suo padre Giovanni di Castiglia, aveva ordinato che le città siciliane e i religiosi facessero atto di obbedienza a Benedetto XIII, seguendo l'esempio regio. Così assistiamo a un lento ma continuo atto di obbedienza da parte di rappresentanze siciliane a Benedetto XIII.

Il 20 aprile 1414 sono i monaci di S. Nicolò l'Arena a prestare giuramento di fedeltà a Benedetto XIII; il 20 settembre 1414 (giurano) i frati Agostiniani e in date successive, Catania (23 novembre 1414), Cefalù (2 gennaio 1415), Sciacca (2 febbraio 1415), Marsala (22 marzo 1415), Piazza (21 marzo 1415), Paternò (6 aprile 1415).⁸⁰

Tra le diocesi elencate mancano Mazzara, Siracusa, Lipari. Ma anche tra queste ci sono delle adesioni.

Mazzara: nel 1414 non vi troviamo alcun vescovo documentato. In quell'anno muore Francesco Vitale, e nel 1415 Giovanni Rosa, O. Min. Vi succede un seguace dell'obbedienza di Avignone: Pietro, O. Min., mag. Theol, in data 14 giugno 1415.⁸¹ Inoltre, la diocesi è rappresentata dall'Arcipretura di Alcamo, affidata al canonico di Mazzara Nicola Galantuccio;⁸² dalla chiesa di San Nicola di Lusco, affidata al prete Andrea di Iorlando; dalla chiesa di S. Nicola Lojale, affidata al prete Giovanni di Licata, «*ad obedientiam veniens*»;⁸³ da

⁷⁸ Le elenchiamo indicandone tra parentesi la data della loro fondazione: Agrigento (1° sec.), Catania (1° sec.), Palermo (1° sec.), Siracusa (2° sec.), Messina (5° sec.), Lipari (5° sec.), Mazzara (1093), Patti (12° sec.), Cefalù (1131), Monreale (1176). (Cf. *Annuario Pontificio*).

⁷⁹ A Mazzara, che non risulta nell'elenco, per esempio, nel 1415 verrà eletto un seguace dell'obbedienza di Avignone nella persona di Pietro, dei frati Minori. (Cf. Arch. Segr. Vat., Ben. T. 342, f. 236).

⁸⁰ G. PISTORIO G., *Op. cit.*, pp. 135ss.

⁸¹ Roma, Arch. Segr. Vat., Ben. XIII, Av. 342, f. 236.

⁸² Nicola Galantuccio (di Colanducio), sarà delegato dal papa Benedetto XIII a ricevere il giuramento di fedeltà della città di Marsala, 22 marzo 1415. Cf. G. PISTORIO, *Op. cit.*, p. 102; doc. 26.

⁸³ Cod. Vat. Lat. 7110.

S. Pietro di Cantara, affidata ad un certo Urlanno di Mazzara; dalla grangia di Delia, O.Cist., affidata a Ranieri di Mirambello, «prete siciliano»; dalla precettoria dell'Ospedale di S. Giovanni di Gerusalemme di Marsala, affidata a fra Giovanni Candino, milite di detto ospedale.

Siracusa: la diocesi di Siracusa è rappresentata da S. Maria dell'Arco, O.Cist., che viene data in commenda al vescovo titolare Giovanni dei Francescani; dalla Chiesa di S. Lucia, affidata al chierico detto «Vinchi Campulu»; dalla prebenda di Mineo, affidata al chierico Simone Navarro; e da S. Maria di Ragusa, O.S.B., affidata a fra Antonio di Platamone, dello stesso ordine, catanese.⁸⁴

Messina: è rappresentata dall'Abbazia di Santa Maria di Gala, dell'Ordine di S. Basilio, affidata a fra Nicodemo dello stesso ordine, greco; e dalla Precettoria dell'Ospedale di Taormina, affidata a fra Antonio di Rechiputo, milite di detto ospedale.⁸⁵

Per gli altri benefici viene così disposto.

Monasteri e abbazie:

Beata Maria della Nuova Luce, OSB, diocesi di Catania: a fra Simone dello stesso Ordine, già Abate del medesimo monastero.⁸⁶

Beata Maria di Licodia, OSB, diocesi di Catania: a fra Pietro Rizzari dello stesso ordine.⁸⁷

Beata Maria de Maniacio, OSB, diocesi di Monreale: a fra Nicola di Messina, dello stesso Ordine.⁸⁸

⁸⁴ *Ibidem.*

⁸⁵ *Ibidem.*

⁸⁶ Pirro scrive che F. Simone Renda da Caltagirone nel 1414, abiurato lo scisma e Benedetto XIII, giurò obbedienza alla sede apostolica (PIRRO, *Sicilia Sacra*, S. Mariae Novae Lucis notitia, t. II, p. 1188).

⁸⁷ Il Cod. Vat. Lat. 7110 dice che Pietro Rizzari già «*alias ad huiusmodi monasterium fuerat electus*». In realtà, Pietro Rizzari era stato nominato già da Gregorio XII abate di S. Maria di Licodia e S. Nicolò l'Arena. Pietro Rizzari, temendo che la sua elezione ad abate da parte del papa di Roma potrebbe non essere riconosciuta, dato che in Sicilia Ferdinando aveva imposto l'obbedienza al papa di Avignone, la sottopone alla curia di Benedetto XIII. Il 20 aprile 1414 i monaci di S. Nicolò l'Arena prestano giuramento di fedeltà a Benedetto XIII (cf. G. PISTORIO, *Op. cit.*, p. 31). Al giuramento di fedeltà dei monaci benedettini Benedetto XIII risponde con la bolla «*Apostolicae sollicitudinis studium*». In essa fa presente che Pietro Rizzari, nell'accettare l'elezione fatta dai monaci, non ha tenuto conto che questa era riservata a lui e che quindi non doveva essere accettata. Ciò affermato, nomina abate Pietro. E così, Pietro Rizzari ha una doppia nomina ad abate: una dal papa di Roma, l'altra dal papa di Avignone.

⁸⁸ Nicola de Apro, messinese, eletto da Benedetto XIII, viene immesso nel possesso col consenso dell'Infante Giovanni, Vicario del Regno, come risulta dalla lettera dello stesso Giovanni, datata Palermo 26 maggio 1415 (cf. PIRRO, *Op. cit.*, t. II, p. 127).

S. Giovanni degli Eremiti, OSB, diocesi di Palermo: a fra Tommaso de Bellachera, già abate in questa stessa sede.⁸⁹

Beata Maria degli Angeli, OSB, diocesi di Palermo: a fra Nicola, del medesimo ordine.

Beata Maria delle Scale, OSB, diocesi di Catania: a fra Pino di Catania, dello stesso Ordine.⁹⁰

Chiesa di Cefalù: Filippo de Boera, che già ne era in possesso.

Altri benefici vacanti:

Priorato della Chiesa Catanese, OSB: a fra Tommaso d'Asmar, che già aveva occupato tale chiesa, con le Grange di Palazzo Adriano e di Perico. Nel frattempo (finché non avesse tali grange), godesse dei frutti dei priorati antichi di S. Agata antica e S. Paolo.

Priorato di S. Anna, OSB, diocesi di Monreale: a Matteo di S. Martino, dello stesso ordine.

Grangia di S. Pietro della Bonyara, O.Cist., diocesi di Palermo: a Ranieri di Mirambello, prete siciliano.

Cantoria della chiesa agrigentina: al Chierico Ruggeri di Bellomo.

Grangia della Beata Maria della Bonyara di Castronovo, O.Cist., diocesi di Agrigento: a Ranieri di Mirambello sopradetto.

Priorato di S. Andrea de Placa, Ord. S. Sepolcro di Gerusalemme: al predetto Ruggero di Bellomo.

Chiesa parrocchiale di S. Caterina di Catania: al prete Raimondo di Raimondaccio.

Precettoria dell'ospedale di Taormina, diocesi di Messina, a fra Antonio di Rechiputo, pur esso milite.

Precettoria di S. Spirito in tutta l'isola della Sicilia: a fra Cristoforo di Viterbo, dell'Ordine di S. Spirito.

Precettoria di Gratteri, di detto ospedale, diocesi di Cefalù: al predetto fra Giovanni Candino.

Precettoria di S. Antonio *viennensis* nelle isole di Sicilia e Sardegna: a fra Antonio di Ascoli.

Viene nominato come Vicario generale di Catania, a solo titolo di onore e senza stipendio, il monaco fra Nicola di Ragusa.

⁸⁹ Tommaso di Bellachera, abate ordinario del Monastero reale S. Giovanni degli Eremiti, Cappellano maggiore del Sacro Palazzo della città di Palermo. Il Cod. Vat. Lat. gli dedica l'intera pagina 176r (*Iuramentum Abbatibus de Eremitis*).

⁹⁰ Pirro nomina al suo posto Riccardo Rizzari, probabilmente appartenente all'obediencia romana di Gregorio, come il fratello (o il nipote?) Pietro R. Cf. nota 88.

Vicari generali *in temporalibus* della Chiesa di Monreale, che il papa riserva a sé, l'abate di S. Maria degli Angeli, Nicola e Andrea di Bombardo, milite palermitano.

Seguono (176') delle disposizioni, che devono essere accettate con giuramento, riguardanti l'abate di San Giovanni degli Eremiti di Palermo, Tommaso di Bellachera: dovrà lasciare la sua concubina; ogni anno spenderà (metà) dei proventi di detta abazia per riparare il monastero sino al valore di 50 ducati, sino alla fine dei lavori di riparazione; per assicurare l'ufficiatura divina avrà con sé quattro monaci del suo Ordine e, finché non li avrà, prenderà quattro preti secolari o religiosi di altro ordine.

La seconda parte del documento contiene:

Incarichi affidati ai Messi da Benedetto XIII.

Si tratta di una serie di disposizioni emesse da Benedetto XIII: facoltà e privilegi all'arcivescovo di Palermo e al vescovo di Agrigento, ed incarichi (con consegna di *Lettere apostoliche*) per personaggi importanti in Sicilia, tra i quali i baroni, la regina Bianca, gli ambasciatori del re e gli altri che con essi avevano scritto al re stesso per detta obbedienza

Da parte del papa dovevano essere tutti ringraziati di cuore col far rilevare quanto merito si erano acquistati davanti a Dio nel procurare detta obbedienza, per il bene che ne derivava alle anime e ai corpi degli abitanti del regno, alle chiese, ai monasteri o altri luoghi pii, e per il bene che ne ricavava la Chiesa universale; per tale obbedienza, i due vescovi (con o senza Giovanni de Montecatenò) dovevano dire che il papa era disposto ad esaudire le loro giuste richieste, specialmente di ordine spirituale, delle quali era stato pregato; dovevano inoltre esortare a continuare in detta obbedienza; il papa prometteva di andare in Sicilia, se fosse stato possibile, e sperava che presto si riottenesse l'unione nella Chiesa di Dio.

I Legati avrebbero dovuto ringraziare le città ed i paesi che avevano scritto al re circa la detta obbedienza; per quei luoghi invece che non avevano scritto, omesso il ringraziamento, si sarebbe fatto ciò che fosse sembrato opportuno.

I due vescovi furono altresì incaricati di portare a Martino de Turibus, nunzio apostolico in Sicilia, un memoriale (di cui fu mandata copia anche per altra via, il 25 settembre 1414): egli avrebbe dovuto agire d'accordo con l'arcivescovo di Palermo, con i vescovi di Agri-

gento e Patti e cogli altri servitori del papa circa i beneficiati con bolle degli intrusi; avrebbe anche dovuto fare in modo che coloro che non avessero contribuito «*in expensis ambaxiate facte per dictos archiepiscopum Panormitanum et episcopum Agrigentinum super obedientia dicta domino nostro*», contribuissero *pro rata*.

I due vescovi, sempre secondo tale manoscritto, “*recesserunt* (per tornare in Sicilia) *de mense Septembris anno Domini MCCCCXIII, Domino nostro papa apud Morellam Dertusen* (Tortosa, Spagna) *dioc. personaliter cum domino rege existente*”.

Il documento contiene, inoltre:

Facoltà e Privilegi all'Arcivescovo di Palermo e al Vescovo di Agrigento (177v):

1) Destinare a cause pie le cose rubate. Nelle loro diocesi ci pensino loro, nelle altre ci facciano pensare i rispettivi vescovi. Per ottenere ciò possono usare anche la scomunica, possibilmente senza scandalo.

2) Si dispensa per un triennio dalla visita *ad limina*, a meno che non debbano partecipare ad un Concilio e siano personalmente chiamati.

3) Possono provvedere a riservare benefici e darli a persone di loro scelta nelle loro diocesi: due nelle cattedrali, otto benefici curati e dodici benefici semplici.

4) Per sei mesi possono dispensare chierici scomunicati per essersi trovati a fatti d'arme, purché non abbiano partecipato né abbiano mutilato o ucciso; ugualmente possono assolvere i laici scomunicati per aver percosso chierici, ed altri scomunicati, ma nei casi nei quali possono assolvere i penitenzieri *maiores* nella Curia Romana; e ciò sia nelle proprie che nelle altrui diocesi. I sei mesi si devono computare “*a die qua applicuerint ad regnum insule sicilie*”.

5) Possono in tutto il regno predicare e incaricare di predicare quattro frati dei Mendicanti e concedere a chi partecipa alla predica 100 gg. d'indulgenza.

6) Se nel viaggio verso la Sicilia (... *in isto viaggio quod facient ad Siciliam*), si trovassero in pericolo di morte, possono eleggersi il confessore che può dar loro l'assoluzione piena: ciò non pregiudica la facoltà di eleggersi il confessore nell'ultimo pericolo di morte.

7) Possono dispensare cinque volte nelle proprie diocesi, dal 4° grado di consanguineità o affinità.

8) I due dovranno visitare nelle proprie diocesi tutte le chiese e tutti i monasteri anche esenti di qualsivoglia Ordine, e riformarli se ce ne fosse bisogno. Quanto alle altre diocesi, avvertire il papa della situazione eventualmente non buona e suggerirgli il rimedio.

9) I due devono procurare che si abbiano maestri di grammatica in certi monasteri, come già sono stati del tutto informati.

10) Circa le cose prodotte ed eventuali altre che riguardano il servizio del papa, se l'intendano col sig. Martino de Turribus, che darà loro «*ut honestius poterit*» consiglio, aiuto e favore debito.

Memoriale per Martino De Turribus:

Con questo *Memoriale* Martino de Turribus viene provvisto di una delega generale con pieni poteri di esigere tutti i diritti spettanti alla camera Apostolica in tutto il regno della Sicilia, arretrati compresi, ma “*dulciter et prudenter quantum diligentius poterit sine scandalo*”, a motivo degli intrusi. Gli si raccomanda di farsi consegnare le bolle delle nomine e delle indulgenze da parte degli intrusi e di provvedere che tutti i prelati e i chierici contribuiscano alle spese per l'ambasciata dell'arcivescovo di Palermo e del vescovo di Agrigento.

Disposizioni sui frutti della Chiesa catanese (179r-181v):

1) Poiché il papa, «*certis ex causis rationalibus*», ha deliberato di non provvedere per il momento la Chiesa di Catania di un vescovo a pastore, ordina a fra Tommaso, che ha tenuto dal 5 febbraio del 1412 fino ad ora l'amministrazione di detta Chiesa, percependone i frutti e i proventi, di consegnarli subito, senza resistenza, nelle mani di colui o di coloro che designerà il papa.

2) Restituisca anche i beni mobili e immobili di appartenenza a detta Chiesa e alla mensa episcopale.

3) Abiurato lo scisma in forma canonica nelle mani dell'arcivescovo di Palermo, Ubertino de Marinis, o nelle mani di fra Simone da Nicosia, abate del Monastero di S. Maria di Novaluce, OSB, venga da questi assolto da ogni sentenza in cui è caduto a causa dello scisma e venga abilitato alla possibilità di ricevere benefici e dignità ecclesiastiche.

4) Grazie ai servizi che Guglielmo di Asmar, miles catanese e fratello di detto f. Tommaso, dice di aver reso alla Chiesa e al papa e che potrà rendere in futuro, *gratiose et misericorditer*, dona e rimette al fratello F. Tommaso i frutti dell'episcopato catanese da lui indebitamente percepiti dal 5 febbraio 1411 al 22 gennaio 1414.

5) In più, sempre in vista degli asseriti predetti servizi del fratello, concede a F. Tommaso che dei proventi da lui percepiti e da percepire dal 22 gennaio 1414 al 22 gennaio 1415 si faccia un computo e cumulo da cui si deducano tutti gli oneri (spese per la chiesa, i ministri servitori...) fino a tutto il mese di Luglio 1415. Del resto si facciano due parti, una per F. Tommaso e una per la sede apostolica.

6) Soddisfatte tali condizioni, il papa, oltre al priorato della Chiesa catanese (che riserva di nuovo a sé), dà in commenda perpetua a F. Tommaso le grange site nel regno di Sicilia di Palazzo Adriano e di Perico, i frutti delle quali ascendono alla somma di 800 ducati.

7) In attesa di prendere possesso di tali grange, il papa concede a F. Tommaso i frutti dei Priorati di S. Agata antica in Catania e di S. Paolo fuori le mura, sempre in Catania.

8) Se F. Tomaso non soddisferà le condizioni poste dal Papa, ogni remissione e collazione di benefici e delle grange predette siano considerate irrite e di nessun valore. In effetti, da un altro documento veniamo a sapere come la fiducia del papa Benedetto XIII in Tommaso d'Asmar non fosse mal riposta. Infatti, il 20 Maggio 1415, Tommaso d'Asmar, priore del convento della cattedrale di Catania, che era stato eletto vescovo da Bianca e reggeva la diocesi, alla presenza di testimoni, rinuncia alla sua carica nelle mani dell'abate di S. Maria di Novaluce,⁹¹ fra Simone di Nicosia, e giura obbedienza a Benedetto XIII, abiurando lo scisma e sconfessando Gregorio XII, Giovanni XXIII e Alessandro V. L'atto è redatto dal notaio Lorenzo da Noto.

⁹¹ Nel Cod. Vat. Lat. 7110 si diceva che doveva abiurare lo scisma o nelle mani dell'arcivescovo di Palermo, Ubertino de Marinis, o nelle mani di Fra Simone da Nicosia, abate del Monastero di S. Maria di Novaluce, O.S.B., come di fatto avvenne.

APPENDICE: testo del Cod. Vat. Lat. 7110

Descrizione:

È stato il padre Ludovico Saggi il primo a tentare una descrizione di questo codice. Non si sa con certezza quando esso sia entrato nella biblioteca; il suo numero pare stia ad indicare che è stato catalogato dopo il 1750. La scrittura è certamente del secolo XV, e dal contenuto si può dedurre che è stato compilato al tempo di Benedetto XIII; la legatura è piuttosto moderna, in tutta pergamena.

Il contenuto riguarda l'inizio dello scisma, i tentativi per porvi riparo, per es. alcune istruzioni date il 20 maggio 1408 per approcci di riunione, pareri circa le tre vie per estinguere lo scisma, disposizioni di Benedetto XIII circa l'"obbedienza" datagli dalla Sicilia nel 1414, deliberazione se Benedetto XIII, allora a Penisola, doveva riconoscere come papa Ottone Colonna eletto «*in congregacione Constancie seu pretenso concilio*»; verso la fine del codice alcune «*regule et ordinaciones facte per papam super illis in curia expediuntur*», elenco di province ecclesiastiche in Spagna e Francia, ordinazioni di Benedetto XIII circa cose spettanti alla cancelleria. Si tratta di cose che non oltrepassano il periodo di Benedetto XIII e che perciò fanno ritenere l'insieme appartenente a lui.

Il nostro argomento, e cioè l'"obbedienza" data a Benedetto XIII dalla Sicilia nel 1414, occupa le pp. 173-181.

Il manoscritto Vaticano Latino 7110 della Biblioteca Vaticana si apre con la solenne affermazione che nel mese di giugno del 1414 Benedetto XIII, nell'anno ventesimo del suo pontificato, ricevette l'"obbedienza" di tutta la Sicilia: «*plenam tocius regni insule Sicilie obedienciam habuit et subsequenter de episcopatibus, ecclesiis, monasteriis et beneficiis... duxit providendum*».

Nella prima parte si elencano le diocesi, i monasteri, le abbazie che hanno prestato l'obbedienza al Papa avignonese, con la conseguente nomina a capo di esse di persone di sua fiducia e della sua obbedienza.

Nella seconda parte viene riferita una serie di disposizioni emesse da Benedetto XIII in quell'occasione: facoltà e privilegi all'arcivescovo di Palermo e al vescovo di Agrigento, ed incarichi per personaggi importanti in Sicilia, tra i quali i Baroni, la regina Bianca, gli ambasciatori del Re e gli altri che con essi avevano scritto per detta obbedienza.

Le disposizioni dal Papa Benedetto XIII furono trasmesse a Martino de Turribus, dottore in decreti, nunzio apostolico in Sicilia, accluse in alcune lettere tramite Guglielmo Asmar.

A Martino furono pure consegnate da Ubertino e da Filippo le lettere affidate loro dal papa e fu fatto conoscere il tenore delle grazie e delle facoltà loro concesse, e il memoriale delle cose che dovevano fare.

Trascrizione

c.173v// Ad habendum de gestis Sicularum memoriam in futurum Sanctissimus in Christo Pater et Dominus noster Benedictus divina providentia papa XIII de mense Junii anni Domini MCCCCXIII, sui vero pontificatus anni vigesimi, plenam tocius regni insule Sicilie obedientiam habuit. Et subsequenter de episcopatibus, ecclesiis, monasteriis et beneficiis modo qui sequitur duxit providendum.

Et primo de ecclesiis cathedralibus

Ecclesie Panormitane tum vacanti de persona Revend. patris dni Ubertini qui alias ad ipsam Ecclesiam fuerat electus per eundem dominum nostrum exstitit provisum. Causa autem provisionis huiusmodi Reverendissimis in Xto patribus dominis Johanni Sabinensi episcopo Auscitan nuncupato et Carolo Santi Georgii diacono sante Romane ecclesie cardinalibus commissa fuit ut est moris.

Deinde vero prefatus Dominus noster Reverendum Patrem fratrem Philippum Ordinis Carmelitarum in sacra Pagina professorem tunc episcopum Pattensem ad ecclesiam Agrigentinam tunc vacantem transtulit causa enim translacionis huiusmodi commissa fuit Reverendissimis in Christo Patribus Domini [finisce senza nomi]...

De Ecclesia autem Pattensi Domino fratri Matheo Ordinis Predicatorum tunc provincie Sicilie ipsius Ordinis provinciali fuit provisum et causa huius provisionis commissa Reverendissimis in Christo Patribus Dominis Montisaragonensi et Sancti Angeli Cardinalibus.

Item Ecclesie Melivitane de persona Domini Andree de Vaccarinis Ordinis Fratrum Predicatorum et in sacra pagina professoris providit Dominus noster cuius provisionis causa Reverendissimis in Christo patribus Dominis Santi Georgii praedicto et P. Sancti Angeli Cardinalibus commissa fuit ut est moris.

De Ecclesia vero Cathaniensi prefatus Dominus noster nulli providit sed illam pro nunc ad manus suas retinet fecit tamen et constituit Vicarium Generalem ipsius Ecclesie presbiterum Petrum de Agrigentum et Dominum Ioannem dedi legum doctorem civem cathaniensem eius assessorem sive iudicem in huiusmodi Vicariatu et nihilominus cuilibet istorum pro vandiis vel stipendiis centum florenos monetae in illis partibus currentis concessit et assignavit.

c.174v// De Ecclesia etiam Montisregalis nulli est provisum fecit tamen Dominus noster Vicarium Generalem dicte ecclesie in spirituales et temporalibus Dominum Iohannem de Pisano de terra Trapani Canonicum Mazariensem eique ratione officii huiusmodi super fructibus mense episcopalis ipsius ecclesie provisionem sive stipendia ducatorum ducatorum assignavit donec et quousque de beneficio vel beneficiis similis vel maioris valoris eidem Iohanni duxerit providendum. Ita tamen quod cum dominus noster ipsi Iohanni de aliquo vel aliquibus beneficiis huiusmodi providerit tantum de summa ducatorum huiusmodi deducatur quantum fructus et redditus ipsorum beneficiorum valebunt sem-

pre sic quousque valor conferendorum beneficiorum huiusmodi ad summam ducentorum ducatorum similium ascendat et cum summa beneficiorum istorum locum habuerit assignacio sive ducati predictae assignacionis camere apostolice in parte et toto cedant ipso facto.

De monasteriis vel abbaciis.

Primo sepedictus Dominus noster de monasterio sive abbacia monasterii beate Marie Novelucis Ordinis Sancti Benedicti Cathaniensis diocesis domino fratri Symoni monacho ipsius ordinis qui olim ut abbas dictum monasterium tenuerat et possederat gratiose providit cuius provisionis causa prefato domino auxitan in solidum commissa fuit. Et quia huiusmodi Monasterio de observancia extitit voluit et ordinavit item Dominus noster quod pretextu previsionis huiusmodi annata vel minuta servicia alias persolvi consueta minime solventur quod ita factum fuit.

Item de abbacia monasterii beate Maria de Licodia dictorum Ordinis et diocesis fratri Petro Rizzari monacho eiusdem Ordinis qui alias ad huiusmodi monasterium fuerat electus fuit proviso cuius provisionis causa prefato Domino S. Angeli in solido commissa extitit. Et quia eciam monasterium istud de osservancia existit modo simili voluit idem Dominus noster quod pretextu huiusmodi provisionis annata vel minuta servicia minime solverentur.

Item de abbacia monasterii beate Marie de Memachi dicti Ordinis S. Benedicti Montirealis diocesis providit Dominus noster Domino fratri Nicolao de Messina monacho eiusdem Ordinis qui alias ad huiusmodi monasterium fuit electus cuius provisionis causa domino cardinali Montis Aragon commissa extitit ut est moris.

c.174r// Item de abbacia monasterii S. Iohannis de heremitis dicti Ordinis S. Benedicti Panormitane diocesis provisum extitit Domino Fratri Tomae de Bellachera qui olim ut abbas huiusmodi monasterium tenuerat et possederat cuius provisionis causa prefato Domino Cardinali S. Georgi commissa fuit ut est moris.

Item de abbacia monasterii beate Marie de Angelis ordinis S. Benedicti dicte Panormitane diocesis providit Dominus fratri Nicolao monacho dicti Ordinis cuius provisionis causa Rev.mo in Christo patri Domino A. cardinali S. Eustachii commissa fuit in solidum in forma.

Item de abbacia monasterii beate Marie de Scalas predicti Ordinis S. Benedicti Cathaniensis diocesis domino fratri Pirro de Catania monacho eiusdem Ordinis provisum fuit cuius provisionis causa prefato domino Cardinali montis Aragonensis extitit commissa ut in forma.

Item abbacia monasterii sante Ilarie de Archo Cisterciensis Ordinis Siracusane diocesis fuit data et concessa in comendam Rev.ndo Patri Domino fratri Iohanni Ordinis fratrum Minorum episcopo titulato cuius commendacionis sive provisionis causa prefato Domino Cardinali Santi Angeli commissa extitit ut est moris.

Post hec autem in Ecclesiam Cefaludensi fuit provisum Domino Philippo de Botera qui olim ipsam possederat et detinebat cum provisionibus intrusorum causa autem huiusmodi provisionis commissa extitit Dominis Montis aragonensis et santi Eustachii cardinalibus supradictis ut est moris.

Et subsequenter de abbacia monasterii sancte Marie de Gala Ordinis sancti Basilii Messanensis diocesis in regno insulae Sicilia fuit provisum cuidam fratri dicti ordinis graeco natione qui vocatur Nicodemus. Causa autem provisionis huiusmodi commissa extitit domino Cardinali S. Eustachii predicto in forma consueta.

c.174v // De aliis beneficiis vacantibus

Primo Dominus noster de prioratu Cathanensis Ordinis S. Benedicti certo modo vacante fratri Thome de Asmar qui olim dictam ecclesiam occuparat providit sibi quod nihilominus in perpetuam comendam dedit grancias dumtaxat sitas in dicto regno intitulatas palacium Adriani a monasteriis de Fossanova in Campania romana terracinensis diocesis et pericii de Casamari in eadem Campania Verillanensis diocesis cisterciensis Ordinis deppendentes ipsarum granciarum fructuum ad summam octocentorum ducatorum ascendunt communiter annualitim.

Et subsequenter idem Dominus noster voluit et ordinavit quod dictus frater Thomas fructus prioratuum beate Agate antiquioris in civitate Cathanie et santi Pauli extra muros dicte civitatis percipiat donec et quousque possessionem habeat dictarum granciarum vel alicuius earum dumtaxat.

Item de Prioratu Sante Anne Ordinis S. Benedicti diocesis Montis-regalis ab ecclesia montisregalis eiusdem Ordinis deppendente cuius fractus redditus et proventus importat centum ducatus auri valent providit dominus noster fratri Matheo de Santo Martino monacho dicti Ordinis.

Item prefatus Dominus noster granciam S. Petri de Labanyara ordinis Cisterciensis panormitane diocesi a monasterio beate Marie de la Gloria in Campania romana eiusdem Ordinis deppendentem cuius fructus valent quadraginta ducatus similes importatur domino Rocinerio de Mirambello presbitero Siculo in comendam perpetuam dedit et assignavit.

Item de Archipresbyteratu de Terralcami Mazzariensis diocesis fuit provisum Nicolao de Calanducio presbitero. Valet fructus huiusmodi Archipresbyteratus 150 ducatus auri importat communiter annualitim.

Item de post providit dominus noster Andree de Iorlando presbitero de perpetuo beneficio ecclesie santi Nicolai de Lusco dicte Mazzariensis diocesis, cui fructus triginta florenos aurei valent importat.

Item Ioannes de Ligoda presbiter ad obbedientiam veniens unum beneficium quod obtinebat renunciavit et ultra illud valoris XX florenorum auri quod sibi Dominus noster de novo contulit, providit sibi de beneficio ecclesie sancti Nicolai lo iale (?) dicte Mazariensis diocesis

cuius fructus valent in portatis alios XXV florenos auri communiter annuatim.

c.175r // Item dominus noster papa primo quinque vel sex beneficia valoris centum florenorum auri que quidem Urbanus de Mazara abtenuerat et renunciarat eidem Urlannuo confirmavit vel contulit de novo et ulterius sibi de beneficio ecclesie sancti Petri de Cantara dicte Mazariensis providit cuius fructus XXX florenos similes valent importatis communiter annuatim.

Item gracia de Delia Ordinis Cistercensis mazzariensis diocesis que a monasterio de Sannone eiusdem Ordinis Terracinensis diocesis deppendet fuit concessa et assignata in comendam perpetuam Raynerio de Mirabello predicto. Valent eius fructus in portatis octuaginta ducatos auri communiter annuatim.

Item fuit provisum cuidam clerico Rogerio de Bellomo de cantoria ecclesie agrigentine que dignitas est vel officium cuius fructus valent communiter annuatim CL ducatos auri.

Item de beneficio ecclesie Sante Lucie Siracusane providit Dominus noster cuidam clerico Vinchi Campulu vulgariter nuncupato. Valent eius fructus CL ducatos similes importatis communiter annuatim.

Item est etiam provisum Sjmoni Navarro clerico de prebenda de Mineo Siracusane diocesis. Valent eius fructus importatis XXX florenos auri annuatim.

Item fuit provisum fratri Antonio de Platamane monacho ecclesie cathaniensis ordinis Santi Benedicti de prioratu Sante Marie de Ragussa eiusdem ordinis Siracusane diocesis qui ab Ecclesia predicta deppendet. Valent eius fructus C florenos similes importatis.

Item gracia beate Marie de La Banjara de Castronovo Ordinis Cisterciensis Agrigentine diocesis que a Monasterio beate Marie de la Gloria predicto deppendet. Fuit concessa et assignata in comendam perpetuam Raynerio de Mirabello supradicto. Valent eius fructus importatis LX ducatos auri communiter annuatim.

c.175v // Item sepedictus Dominus noster dedit in comendam similem Rogerio de Bellomo predicto prioratum sante Andree de placa Ordinis S. Sepulcri Dominici Ierosolomitani Cathaniensis diocesis. Valent eius fructus CL florenos auri importatis.

Item fuit provisum Rajmundo de Raimundacio presbitero de parochiali ecclesie Sante Catarine cathaniensis cuius fructus valent XXX ducatos auri importatis

Item etiam providit Dominus noster de preceptorie domus de Marçala ospitalis Santi Iohannis Ierosolomitani fratri Iohanni Caudino militi dicti. Ospitalis est in diocesi Mazzariensi et valent eius fructus CL ducatos auri.

Item est provisum etiam fratri Antonio de Rechiputo simili militi de preceptorie domus de Tauromena dicto ospitalis Messanensis diocesis cuius fructus et redditus centum ducatos similes valent communiter annuatim.

Item fratri Cristophoro de Viterbo Ordinis Santi Spiritus fuit provisum de preceptoria Santi Spiritus in tota insula Siciliae. Valent eius redditum quadraginta florenos auri communiter annuatim.

Item providit eciam Dominus noster fratri Iohanni Caudino predicto de preceptoria domus de Graterii dicti ospitalis Cefaludiensis diocesis cuius fructus valent quadraginta ducatos auri importatis.

Ita fuit provisum fratri Antonio de Astulo de preceptoria vel preceptoris sancti Antonii Viennensis in insula Siciliae et Sardinie. Valent redditus et proventus CCLXX florenos auri importatis.

Iuramentum Abbatis de Eremitis

c.176r // Item postquam de abbacia monasterii sancti Iohannis de eremitis urbis Panormi Ordinis beati Benedicti domino fratri Thomae de Bellachera fuit provisum ut supra continetur item frater Thomas de voluntate et mandato Santissimi domini nostri in manibus reverendi patris domini A. episcopi senecensis presente domino P. Commollis subdiacono ipsius domini nostri iuravit infrascripta tria fideliter observare et tenere et ad illa se obligavit sub pena privacionis abbacialis dignitatis.

Primo quod cum quadam muliere olim concubina sua sive cum alia quacumque non habitabit ab inde in antea in eadem domo nec ipsam concubinam aut aliam unquam tenebit aut teneri faciet infra dictam civitatem panormitanam aut alibi sub nomine suo quavis quesito colore.

Secundo quod quolibet anno ab inde in antea de fructibus dicte abbacie expendet in reparacione dicti monasterii usque ad valorem quinquaginta ducatorum donec monasterium ipsum competenter sit reparatum.

Tercio quod ad dicendum et peragendum inibi divinum officium diurnum pariter ac nocturnum habebit amodo secum continuo in dicto monasterio quattuor monachos sui ordinis et quousque illos habuerit habebit in eodem numero presbiteros seculares vel religiosos alterius religionis secundum quod sibi magis occurrerit opportuno.

Ceterum prefatus Dominus noster Papa fratrem Nicholaum de Ragusia Monachum et canonicum dicte ecclesie cathaniensis causa honoris etiam vicarium generalem eiusdem ecclesie constituit et ordinavit abque stipendiis tamen cum idem dominus noster alium ibidem iam posuerit vicarium stipendiatum ut supra continetur.

Subsequenter nihilominus idem dominus noster Papa dominos Nicolaum abbatem monasterii sante Marie de Angelis predictum et Andream de Bombardo militem panormitanum ordinavit et constituit Vicarios generales in temporalibus tantum ecclesie montis regalis predictae de qua nulli est provisum usquequaque jmo illa retinet dominus noster.

c.177r // Sequuntur ea que committuntur Dominis Ubertino Archiepiscopo Panormitano et Filippo episcopo Agrigentino.

Primo quod super incertis male ablatis procurent per se ipsos in propriis diocesibus et per alios diocesanos in eorum diocesibus quod distribuantur in pias causas et super hoc exercent censuram ecclesiasticam ubi sine scandalo id fieri possit et viderint expedire.

Item ad eorum supplicationem Dominus noster dispensat cum eis ut hinc ad triennium limina Apostolorum seu Curiam Romanam non teneantur personaliter visitare nisi ad generale concilium vel alias specialiter per eundem Dominum nostrum fuerint convocati.

Item Dominus noster concedit cuilibet predictorum ut in propriis ecclesiis et diocesibus possint personis idoneis per eorum quemlibet eligendis duabus videlicet de canonicatibus sub reservacione predictorum in cathedralibus ecclesiis providere et pro eisdem personis vel aliis duas dignitates, personatus, administrationes vel officia ipsarum cathedralium ecclesiarum eisdem conferenda reservare et nichilominus pro octo personis aliis octo beneficia curata et pro duodecim aliis personis duodecim beneficia simplicia civitatum et diocesum quibus presunt conferenda eisdem personis similiter reservare, que persone alternis vicibus preferantur in horum assecucione beneficiorum aliis expectantibus apostolicis preterquam officialibus domini nostre pape et aliis ut in forma.

Item quod predicti Archiepiscopus et Episcopus usque ad sex menses possint in suis diocesibus dispensare cum clericis promotis et promovendis super irregularitate si quam contraxerunt interessendo in bellis vel aliis actibus clericis interdictis in quibus intervenerunt mortes vel mutilaciones membrorum etiam si ibi armati interfuerint, dummodo actualiter non bellaverint aut aliquos interfecerint vel mutilaverint. Et insuper quod possint laicos qui inciderunt in canonem. Si quis suadente diabolo at alios excommunicatos absolvere in casibus in quibus maiores penitenciarum in Romana Curia residentis absolvere possunt: et hoc possint tam in propriis quam aliis diocesibus per dictos sex menses computandos a die qua applicuerint ad regnum in insule Sicilie.

Item quod possint per totum regnum insule Sicilie pro obedientia Domini nostri publice predicare et pro hoc quatuor fratres de Ordinibus Mendicantium eligere et quod tam ipsi quam predicti fratres possint populum ad suam predicacionem convocare et in qualibet predicacione interessentibus centum dies de indulgentia concedere in forma.

c.177v // Item concedit Dominus noster supradictis Archiepiscopo et Episcopo quod si in isto viagio quod facient ad Siciliam immineat eis evidens mortis periculum possint sibi eligere confessores qui audita confessione peccatorum possint super illis eos plenarie absolvere. Ita quod si evaserint a periculo possint iterum in ultimo mortis articulo similem absolucionem habere. Et pro decem familiaribus suis per eos specialiter Domino nostro nominandis Dominus noster concedet similem indulgentiam pro una vice tantum in articulo mortis, ut in forma.

Item Dominus noster concedit cuilibet predictorum ut possint in suis propriis diocesis in quinque matrimoniis contrahendis in quarto consanguinitatis vel affinitatis gradu dispensare, dummodo mulieres propterea rapte non fuerint etc., ut in forma.

Item mandat Dominus noster predictis Archiepiscopo et Episcopo quod in propriis diocesis visitent omnes ecclesias et monasteria etiam exempta cuiuscumque Ordinis et illa que reformatione et reparatione indigerint reformare procurent et faciant reparari. Et si aliquas personas infra dictas suas diocesis reppererint pertinaces contra obedientiam Domini nostri procurent eas reducere cum debitis informacionibus et aliis modis decentibus primo, deinde si expedierit cum coercicionibus debitis. De monasteriis vero aliarum diocesium de quibus habuerint informacionem debitam quod indigerint reformatione et reparatione ac etiam de personis dictarum aliarum diocesium que per ipsorum informacionem noluerint obedientiam Domini nostri acceptare informabunt Dominum nostrum per eorum scripta seriose avisando etiam quid eis videtur per Dominum nostrum faciendum ut abhinc possit debite provideri.

Item mandat Dominus noster dictis duobus quod auctoritate sua procurent quod teneantur magistri grammaticorum in certis monasteriis prout sunt iam plenarie informati.

Item quod de predictis omnibus et aliis occurrentibus que tangant servicium Domini nostri pape conferant et deliberent cum Domino Martino de Terribus qui eis dabit ut honestius poterit consilium, auxilium ac favorem debitum in eisdem.

c.178r // Memoriale agendorum per Dominos Archiepiscopum Panormitanum et Episcopum Agrigentinum una cum Domino Iohanne de Montecatheno vel sine ipso.

Primo presentabunt litteras apostolicas quas defferunt tam pro baronibus regni insule Sicilie in communi quam in particulari et cuilibet eorundem prout occurret eis sed signanter Domine Regine Blanche et Ambaxiatoribus Domini Regis et deinde aliis qui cum eisdem pro dicta obedientia Domino Regi scripserunt rengratiabuntur ex parte Domini nostri cordialiter declarando eis quantum promeruerunt coram Deo in procurando dictam obedientiam propter bona que inde sequuntur tam animabus quam corporibus habitantium in illo regno necnon ecclesiis et monasteriis et aliis locis piis et magna opportunitas que inde provenit ad prosequendum utilius et consequendum citius unionem Ecclesie universalis secundum quod predicta dicti Archiepiscopus et Episcopus scient extensius cuilibet declarare. Et ulterius pro eorum bona voluntate in scrivendo ut prefertur super obedientia iam dicta Dominus noster reputat se teneri eisdem et cuilibet ipsorum ad exaudiendum dignas petitiones eorumdemmaxime spirituales, super quibus pro eorum parte fuerit requisitum. Et in fine rogabunt quemlibet eorundem quod id quod bene inceperunt studeant continuare diri-

gendo, manutenendo, deffendendo et conservando obedientiam predicatam in illo regno quantum ad eorum quemlibet spectat modis congruentibus et opportunis declarando eisdem affectum quem Dominus noster habet ad prosequendum unionem predictam pro quo dum sibi opportunum fuerit proponit eciam ad regnum illud personaliter se transferre, sperans in divina misericordia quod cum bono favore Illustris Domini Regis Aragonie et incolarum illius regni et per medium eorundem dicta unio fiet breviter in ecclesia sancta Dei.

Prelatis vero et personis ecclesiasticis et capitulis ecclesiarum denunciabunt predicti archiepiscopus et Episcopus omnia suprascripta et ulterius indulgentias quas dominus noster concessit orantibus Deum pro assecucione unionis supradicte,

Et predicta omnia dicent dicti Archiepiscopus et Episcopus etiam universitatibus civitatum et locorum qui super dicta obedientia scripserunt Domino Regi.

Aliis vero personis, capitulis et universitatibus qui non scripserunt omnia rengratiacione que superius mandatur fieri illis qui scripserunt, presentatis litteris credencialibus quas deferunt pro eisdem referent omnia alia suprascripta mutatis mutandis prout statui cuiuslibet viderint competere et etiam expedire.

c.178v // Pro Martino de Turribus

Memoriale agendorum pro Domino nostro papa et eius camera per Dominum Martinum de Turribus in Sicilia.

Primo Dominus noster facit dicto Domino Martino generalem commissionem et dat sibi plenam potestatem ad exhigendum et recipiendum iura omnia ad cameram apostolicam pertinentia in regno insule Sicilie de temporibus preteritis, presentibus et futuris et mandat sibi quod dicta iura cum diligencia previa discrecione exhigat, recipiat et conservet ac fideliter ad cameram transmittat, et in hoc se habeat taliter quod Dominus noster qui iam ex serviciis preteritis confidit de ipso et afficitur ad eius onorem amplius confidat et afficiatur ad ipsum.

Item sit cautus dictus Dominus Martinus in exhigendis iuribus de temporibus retroactis per intrusos in beneficiis ut illa exhigat et recuperet prudenter et dulciter quantum diligencius poterit sine scandalo.

Item habita deliberacione cum Archiepiscopo Panormitano et Episcopis Agrigentino et Pattensi et aliis servitoribus Domini nostri provideat per edicta successive in valvis ecclesiarum cattedralium affigenda et in ipsis ecclesiis publicanda et aliis modis decentibus ut beneficiati cum bullis intrusorum bullas ipsas sibi restituant.

Item providebit cum similibus edictis quod habentes bullas indulgentiarum ab intrusis bullas ipsas eidem restituant, quas procurabit etiam mittere ad Dominum nostrum cum informacione in dorso cuiuslibet bulle de manu sua scripta utrum similes maiores vel minores indulgentias Dominus noster debeat eisdem locis vel ecclesiis concedere quibus per intrusos concesse fuerunt, secundum quod poterit veridice

informari et Dominus noster intendit eas expediri facere sub bulla sua cum temperatis expensis.

Item providebit quantum sine scandalo poterit quod prelati et clerici dicti regni qui neglexerunt actenus contribuere in expensis ambaxiate facte per dictos Archiepiscopum Panormitanum e Episcopum Agrigentinum super obedientia data Domino nostro contribuant in eadem pro rata eorum quemlibet contingente.

c.179r // Ordinationes super fructibus Ecclesie Cathaniensis

Deliberacio sanctissimi Domini nostri pape in facto honorandi viri fratris Thome de Asmar Ordinis S. Benedicti prioris ecclesie Cathaniensis. F.R.

Et primo quia idem Dominus noster certis ex causis rationalibus deliberavit non providere pro nunc dicte ecclesie de episcopo et pastore vult et ordinat dictus frater Thomas administracionem illius quam a quinta die mensis februarii anni Domini MCCCCXII hucusque occupavit fructusque et proventus illius recepit confestim in manibus illius aut illorum de quo vel quibus idem Dominus noster ordinandum duxerit sine contradicione dimittant. F.R.

Item vult idem Dominus noster quod si idem frater Thomas quecumque bona ad dictam Cathaniensem ecclesiam vel mensam episcopalem ipsius pertinencia ultra dictos fructus receperit ut sunt libri, paramenta, iocalia, lectisternia sive utensilia qualiacumque aut alia bona mobilia vel immobilia quecumque fuerint illa in integrum restituat predicte Ecclesie ad illa pertinencia, et pertinencia ad mensam episcopalem predictam illi de quo Dominus noster papa duxerit ordinandum. F.R.

Item vult idem Dominus noster quod dictus frater Thomas prius abiurato scismate in forma canonica in manibus Reverendissimi in Christo Patris Domini Ubertini Panormitani Archiepiscopi vel Venerabilis Patris Domini fratris Symonis abbatis monasterii Novelucis Ordinis Sancti Benedicti ab eorum altero ab omnibus sententiis iuris et hominis quas huiusmodi deflendi scismatis occasione incurrit absolvatur et habilitetur ad suscepcionem quorumcumque beneficiorum ac dignitatum ecclesiasticorum. F.R.

Item considerans idem Dominus noster papa grata servicia servicia que Dominus Guillelmus de Asmar miles Cathaniensis et germanus dicti fratris Thome Romane Ecclesie et dicto Domino nostro pape asserit se fecisse et que prestante Domino facere poterit in futurum de sua benignitatis clemencia premissorum serviciorum intuitu eidem fratri Thome fructus dicti episcopatus Cathaniensis per eum indebite perceptos et consuetos percipi a dicta die V mensis februarii anni a Nativitate Domini MCCCCXI usque ad diem XXIIam mensis ianuarii proxime preteriti anni presentis MCCCCXIII gratiose et misericorditer dat et remittit. F.R.

c.179v // Item volens prefatus Dominus noster papa predictorum

assertorum servitorum intuitu graciosius se in predictis habere gratiam ampliando concessit eidem fratri Thome quod de omnibus et singulis fructibus, redditibus, proventibus et emolumentis episcopatus antedicti per prefatum Thomam perceptis et quomodolibet percipiendis a predicta XXII die mensis ianuarii a Nativitate Domini MCCCCXIII usque ad aliam XXIIam mensis ianuarii anni a Nativitate Domini MCCCCXV fiat unus computus et cumulus de quo quidem cumulo ante omnia deducantur omnia et singula onera expense et gravamina incumbentia et incumbere solita ac concernere consueta tam ipsam ecclesiam quam servitores, ministros et ministrantes ministraturos et servituros eidem ecclesie ac domui episcopali et alios quoscumque tam intus quam extra et tam in victualibus quam in ceteris aliis solitis incumbere oneri quorumcumque in ecclesia et domo episcopali predictis et potissime circa monachorum personas ecclesie prelibate et hoc usque per totum mensem Iulii anni MCCCCXV predicta omnia et singula onera et gravamina deducantur pariter et expense. Deinde de restanti quantitate computando in ea etiam fructus et redditus qui per prefatum fratrem Thomam eiusque ministros percipi potuerunt et debuerunt idem Dominus noster vult quod eidem detur medietas gracie atque benigne computando in sua medietate fructus et redditus tam perceptos quam qui percipi potuerunt et debuerunt reliqua medietate perceptorum cum extimacione eorum fructuum et reddituum qui percipi potuerunt sedi apostolice libera et liquida remanente. F.R.

Premissis autem omnibus et singulis sic ut premissum est expeditis, idem Dominus noster dicto fratri Thome ultra prioratum ecclesie Cathaniensis quem sibi de novo contulit dat in commendam perpetuam grancias dumtaxat sitas in regno insule Sicilie intitulatas Palacium Adriani a monasteriis de Fossanova in Campania Romana Terratinensis diocesis et Perici de Casamari in eadem Campania diocesis Verillane cistercensis Ordinis dependentes quarum fructus ad summam octingentorum ducatorum communiter ascendunt. F.R.

In huiusmodi autem granciarum collatione non intendit Dominus noster includere quascumque ecclesias, fructus, proventus aut emolumenta alia nisi illa dumtaxat que ipsiis grangiis sunt essentialia et non illa que in dicto regno dispersa ab eisdem grangiis deppendenciam habent. F.R.

c.180r // Item vult et ordinat idem Dominus noster quod idem frater Thomas fructus prioratuum beate Agathe antiquioris in civitate Cathanie et sancti Pauli extra muros dicte civitatis percipiat donec et quousque possessionem habuerit grangiarum predictarum vel alicuius earum dumtaxat. F.R.

Item vult et ordinat Dominus noster quod si dictus frater Thomas omnia et singula premissa per suam sanctitatem conclusa et ordinata quantum eum concernunt non impleverit cum effectu omnes remissiones et collationes beneficiorum et grangiarum predictorum sint casse

et irrité nulliusque roboris vel momenti. F.Rovira notarius.

Suprascripte ordinationes transmissæ fuerunt Domino Martino de Turribus decretorum doctori apud Siciliam degenti in quibusdam litteris intercluse quas sibi tradere debuit Dominus Gulielmus Asmar miles Cathaniensis.

Et subsequenter redeuntes ad dictam insulam Sicilie Domini Archiepiscopus Panormitanus et Episcopus Agrigentinus ambaxiatores predicti nonnulla quo sibi commissa fuerunt scilicet tenores graciaram et potestatum per Dominum nostrum eis concessarum necnon memorialia agendorum per ipsos ab una et per prefatum Martinum ab alia partibus in insula predicta prout supra in scriptis lacius continetur secum asportarunt debent tradere eidem Domino Martino memoriale suum et sibi directum.

Isti recesserunt de mense Septembris anno Domini MCCCCXIII Domino nostro papa apud Morellam Dertusensis diocesis personaliter cum Domino Rege existente.

Sed postmodum quia dubitabatur quod dictus Martinus recepisset copiam predictorum ex superhabundanti fuerunt sibi transmissi tenores gratiarum et facultatum dictis ambaxiatoribus ut premittitur concessarum necnon memorialia predicta ac ordinationes facte per prefatum Dominum nostrum super fructibus et redditibus ecclesie Cathaniensis interclusi in quadam littera quam ipsi Martino transmisset ipse Dominus noster cuius tenor talis est ut sequitur.

c.180v // Dilecto filio Martino de Turribus decretorum doctori apostolice Sedis Nuncio.

Benedictus, etc. Dilecte fili. Nuper siquidem certas ordinationes et provisiones per nos factas super ecclesia Cathaniensi ac fructibus et redditibus ipsius quam ad manus nostras decrevinus retinere tibi nostris litteris interclusas duximus transmittendas. Verum quia an illas habueris dubitamus ex superhabundanti tamen ut caucius procedere valeas in agendis ordinationes ipsas ac tenorem graciaram et potestatum per nos venerabilibus fratribus nostris Ubertino Archiepiscopo panormitane Ecclesie et Philippo Episcopo agrigentino concessarum necnon memoriale agendorum ibi per te quod tibi iidem Archiepiscopus et Episcopus tradere debuerunt devotioni tue trasmittimus presentibus interclusa. Sic igitur te habeas circa commissa tibi negocia quod apud nos merito valeas commendari. Datum apud sanctum Matheum Dertusensis diocesis die XXV Septembris sub nostro sigillo secreto.

FRANCESCO IMBRÒ

*Via Salemi 88
91100 Trapani*

LIBRORUM AESTIMATIONES

Vita Spiritualis

FRANS MAAS, *Spirituality as Insight: Mystical Texts and Theological Reflections*, (Leuven & Paris: Peeters, 2004), pbk, pp. 176.

The *Fiery Arrow Collection*, produced under the auspices of the Titus Brandsma Institute at the Catholic Institute of Nijmegen and the Carmelite Order, aims to make the 'treasures of the spiritual tradition' accessible to the contemporary reader, especially to those who 'in a great variety of ways are in search of interior life and the fire of love'. In this respect, the latest addition to the series by Frans Maas, a Professor at Nijmegen, does not disappoint. Maas has taken the 'spiritual treasures' from five writers in the tradition and relates them to contemporary academic debate on the nature of mysticism, as well as the wider 'thirst for spirituality' within contemporary society. I say, 'the spiritual tradition' for Maas is clear that he will not confine himself solely to Christian perspectives. However, in doing this he does not dilute his analysis of the implications these spiritual writings have for our understanding of Christian spirituality regarded as a distinct discipline. The five writers chosen: Meister Eckhart, John of the Cross, Dag Hammarskjöld, Thérèse of Lisieux and Etty Hillesum, may at first sight seem somewhat eclectic, yet within the brief Maas has set himself the selection begins to make sense. Indeed, the book has a certain 'circular' or 'spiral' feel to it, once I had completed it I wanted to return to the beginning and start again. Insofar as Maas presents an overriding 'thesis' I would suggest that he is advocating a way of understanding 'spirituality', or more contentiously, 'mysticism', through a theological interpretation of 'spiritual diaries'. The diaries of Hillesum, Thérèse and Hammarskjöld are viewed through an interpretation of mystical theology drawn from the writings of John of the Cross and Eckhart. In doing this Maas is very much aware of what has recently been termed the 'hermeneutic of mysticism' and in so doing makes us aware of what Jorge Ferrer calls 'the participatory turn':

'This new experience of existence which comes to us through the text can take on many contours: a consciousness of overwhelming abundance, of being transformed, being fully alive with hardly anything to sustain us, an intense desire, an unprecedented courage to withstand suffering and adversity, thriving in a limitless love'. (p. 6)

Or, as he says elsewhere, 'letting the strangeness of the text to its work'.

Bot John and Eckart are very good at providing this hermeneutical space where the strangeness of the text can do its work and in a somewhat intense chapter we are presented with as good as an account of the mystical teaching of the two writers as can be found anywhere in recent scholarship. The choice of the two, one a saint of the Roman Catholic church, the other a scholar whose writings often present more questions than they do answers, is interesting in itself and the dialogue that is set up between the two opens the debate nicely. One small point, I would have liked to have seen more mention of some of the recent excellent commentaries that have appeared on John in recent years, not least Colin Thompson's *John of the Cross: Songs in the Night*. Also, some mention of the (albeit limited) scholarship that has attempted to link the two writers might have been interesting. But as in a lot of the text Maas is more concerned with developing his own theses rather than presenting an academic digest of other scholars.

As mentioned above, the theme of 'spiritual diaries' links the following exposition of Dag Hammarskjöld, Thérèse of Lisieux and Etty Hillesum and again the choice of the three: A Lutheran career diplomat, a nineteenth century Roman Catholic enclosed contemplative and a Dutch Jewess killed at Auschwitz, presents some interesting conversations and a chance for Maas to develop his theses through their writings. I think the diversity of the material covered will be sufficient to introduce new insights to most readers: very few readers will be as familiar with all three of these writers as Maas. A counter-theme to the text may be the relationship between Christianity and Christian spirituality to a contemporary seemingly 'godless' world where Christianity has no place. Through the minds, experiences and writings of the three we are presented with strategies for making sense of such a godless universe and, in three quite different ways, presented with possible paths and answers to the dilemma of how to be a Christian in a postmodern world.

Two concluding essays on *Beauty and Religion* and *Venturing and Working* are appended to the end, but feel a little superfluous to what has preceded them. Perhaps a concluding statement on the discussion of the five may have been better. These two essays feel like the beginning of another book and (hopefully) will be elaborated upon at a later stage.

Two little gripes. It would have been helpful to have had an index and a good bibliography: with the amount of source material covered, in German, Spanish, Latin, Swedish, French, Dutch and Danish, a bibliography which points to the main source material would seem pretty crucial.

Secondly, and this is perhaps a more serious flaw, the English translation of the work is a little infelicitous. Some passages are awkward, to say the least, and I feel this could be a serious barrier for some readers. Passages such as the following (writing on Hillesum) occur throughout the book:

'It was the war that was the context of her spiritual growth although there was of course a mutual interaction between them. The persecution of the Jews constituted the extreme situation of her religious maturation, but was not its prerequisite. The mysticism of suffering is seen

as problematic because it suggests a conditional relationship and implies a type of mysticism that only thrives in a context of suffering'. (p. 113)

Time and again I had to make a conscious effort to overcome this somewhat awkward style. In the end it was worth it, but I believe Maas's thesis deserves a little more polishing, in English translation at least.

Overall then, a good contribution to the ongoing debate as to the nature of mystical interpretation of the text and one that will present much new material to its readers.

PETER TYLER

MARIE-MADELEINE DE' PAZZI, *Les quarante jours*, édition établie et annotée par Giancranco Tuveri, éd. Jérôme Millon, Grenoble, 2002, 224 p.

MARIE-MADELEINE DE' PAZZI, *Les trois extases de la passion de Jésus*, traduction, introduction et notes de Frère Gianfranco Maria Tuveri, Abbaye de Bellefontaine, coll. *Flèche de feu* n° 5, 2003, 160 p.

En France où ses oeuvres furent largement imprimées au XVII^e siècle, mais d'accès difficile aujourd'hui, sainte Marie-Madeleine de' Pazzi demeure peu connue malgré les trois éditions de la biographie de M. Vauusard de 1921 à 1925. Les lecteurs francophones seront reconnaissants au carme Gianfranco Tuveri qui leur rend accessible le message de la carmélite de Florence par ces deux livres ainsi que par un article paru dans *Mélanges carmélitains* I (2003), Téqui, Paris, pp. 248-279: *La prière au Carmel. L'expérience de Marie-Madeleine de' Pazzi* (1566-1607). Dans la préface, le traducteur explique comment il en est venu à «boire plus abondamment à cette source cachée» qu'est sainte Marie-Madeleine, à savoir par l'intermédiaire de sainte Thérèse de Lisieux qui écrit: «à Florence, je fus heureuse de contempler sainte Marie-Madeleine de' Pazzi». Une riche introduction présente la spiritualité de Marie-Madeleine. L'opposition entre la mystique de Thérèse d'Avila et celle de Marie-Madeleine, Thérèse de Lisieux et Élisabeth de Dijon présentée par une citation de la thèse de doctorat du P. Secondin peut prêter à discussion. Si la mission de Thérèse de Jésus s'exprime différemment de celle des trois jeunes carmélites qui n'ont pas eu sa charge de prieure et de fondatrice, ne relève-t-elle pas d'un même amour et d'un même zèle en présence du Dieu vivant? Après des notes bibliographiques (corriger la table des matières où il est écrit «bibliographiques») sont présentées douze méditations de la jeune novice, les quarante jours d'extases quotidiennes qui ont suivi sa profession le 27 mai 1584 et d'autres extases de l'été de cette même année.

Le récit des extases constitue une source spirituelle et théologique où se perçoit l'esprit du Carmel, nourri de la Bible, de l'héritage patristique et des grands spirituels. Dès la première méditation on notera la mystique trinitaire de Marie-Madeleine qui fit profession le dimanche de la Trinité. Dans la neuvième méditation, le Père est honoré à travers le voeu d'obéissance, le Fils par

celui de pauvreté et l'Esprit par celui de chasteté. Lors de l'extase qui suit sa profession, elle est liée à la sainte Trinité par les voeux, mais d'une manière différente: au Père par la pureté, au Fils par l'obéissance, à l'Esprit par la pauvreté. La Parole de Dieu est souvent le point de départ des extases qui suivent la communion. Le christocentrisme de Marie-Madeleine est une forte relation sponsale. Son amour de la Vierge Marie ainsi que son zèle apostolique sont onniprésents. Elle évoque les prophètes Élie et Élisée dans une de ses visions: "il me sembla voir la Mère Soeur Marie portée sur un char de feu comme Élie, et je compris que ce char était de feu en raison de sa grande charité, tant spirituelle que temporelle; les quatre roues figuraient les quatre vertus cardinales: la justice, la force, la tempérance et la prudence, vertus qu'elle avait exercées. Je vis encore qu'elle avait fait au Père confesseur le même don qu'Élie à Élisée, c'est-à-dire qu'elle lui avait laissé le double de l'esprit qu'elle eut durant sa vie en ce monde, surtout celui de charité" (p. 141). Cette interprétation de l'enlèvement d'Élie s'inscrit dans l'exégèse patristique. Saint Ambrose qui est le premier à nommer cardinales les quatre vertus fondamentales (*Con Luc* V,62) présente aussi le char de feu d'Élie comme étant la charité (*Isaac* 8,77). On trouve la systématisation platonicienne des vertus appliquée au char d'Élie dans un texte byzantin attribué à Théophraste l'hymnographe (778-845): «Exerçons-nous, mes frères, de jour en jour comme le prophète Élie le tesbé: que les quatre vertus cardinales soient notre char de feu» (stichère des vêpres du premier dimanche de Carême). Marie-Madeleine contemple l'amour fou de Dieu - «L'Amour, l'amour t'a rendu fou, fou pour ta créature ingrate» (p. 92) - en des accents qui l'apparentent à Nicolas Cabasilas chantant le *manikos erôs* - «Qui a jamais conçu pour quelque beauté un amour si fou qu'au nom de cet amour, vient-il à être blessé par celui même qu'il aime, non seulement il le supporte, non seulement il garde encore son amour à l'ingrat, mais il place ces blessures au-dessus de tout?» (*La vie en Christ* VI,16) - ou qui annoncent «le trop grand amour» qui éblouit la bienheureuse Élisabeth de Dijon.

Dans la collection *Flèche du feu*, dirigée par les frères Carmes de l'Institut Titus Brandsma de Nimègue, en collaboration avec le Centre nantais d'Études d'histoire de la spiritualité, Frère Gianfranco Tuveri, O. Carm., présente les trois extases de la passion de Jésus vécues par Marie-Madeleine de Pazzi en 1584, 1585 et 1592. Cette édition est munie d'un précieux index biblique. La première extase est déjà éditée dans le volume *Les quarante jours*. La sainte carmelite de Florence s'inscrit dans la grande lignée des mystiques associées à la passion du Christ. Elle vécut dans son corps et dans son âme les souffrances de la Passion.

Une introduction substantielle présente la passion de Jésus dans la spiritualité chrétienne à partir de saint Paul (Ga 2,19), les influences qu'ont pu avoir sur Marie-Madeleine Catherine de Sienne, Ignace de Loyola et les instructions du jésuite Gaspar Loarte. Frère Gianfranco Tuveri analyse son expérience après l'avoir située dans la spiritualité carmélitaine où le Christ occupe une place fondamentale. À l'importance du lieu de naissance de l'Ordre du Carmel, on pourrait ajouter le christocentrisme de la Règle de saint Albert.

La première extase du 14 au 15 juin 1584 survint alors qu'elle est malade à l'infirmerie. Elle dura seize heures et demie. Le lendemain elle fut guérie de sa maladie. L'année suivante, la seconde extase de vingt-six heures, ainsi que celle de 1592 (vingt-quatre heures) eurent lieu du jeudi au vendredi saint. Ces deux extases se déroulent en des déplacements continuels dans les différents endroits du monastère. Le texte ici traduit se compose des notes prises par ses soeurs carmélites: elles comprennent tout à la fois les paroles de Marie-Madeleine et la description de ses mouvements durant six extases.

C'est l'amour qui est une force extatique qui l'unit au Christ en sa passion. C'est cet amour du Père et du Fils que Marie-Madeleine contemple; c'est cet amour inouï qui la fait sortir d'elle-même et la fait si intimement et amoureusement participer aux souffrances de son Époux. C'est à cet amour que les extases de Marie-Madeleine nous conviennent.

ÉLIANE POIROT, O.C.D.

Hagiographia

HELGA MARIA JAEGER, *Gott lebt! Sie sind seine Zeugen*, Volume 1: *Heilige und Selige des Karmel*, Volume 2: *Diener Gottes und Ehrwürdige des Karmel*, (Straubing: Karmelitanische Gemeinschaft, 2005).

Publisher: Attenkofer'sche Buch und Kunstdruckerei, 94315 Straubing, Germany

Available from: Karmelitenkloster, Albrechtsgasse 20, 94315 Straubing, Germany, 42,90 E www.karmelitenorden.de; karmel.straubing@t-online.de

A few days before a new Pope from Germany was elected, the *Karmelitanische Gemeinschaft* (Carmelite Family) of Straubing published in the German language - at the initiation of Fr. Elias Steffen, O.Carm. - this compendium of all Carmelites who are prominent (some more so, some less) in the spirituality of the Order.

Primarily this book will be of immense value to all those searching to deepen their awareness of the Carmelite charism and way of life. The meaning and value of this double-volume book lies not only in its very precise use of the legion of sources for the historical basis of its 1,120 pages. In a very industrious manner the author, Helga Maria Jaeger - a retired high school teacher of German and History in Straubing and a member of the Carmelite Family - presents a respectable number of short biographies in comprehensible language, combining succinct selections from original source texts (in the German original or in translation) with questions and reflections to aid meditation, before closing with a prayer.

Whilst this publication is primarily addressed to general readers interested in engaging personally with the spirituality of the Carmelite Order, it is also of wider hagiographic, historical, and theological interest, facilitated by annotations and remarks regarding pertinent secondary literature.

The first volume - after a preface and introduction on using the book, an outline of the procedures for beatification and canonisation, and a discussion of *Lectio divina* (pp. 5-30) - presents information on 'Mary of Mount Carmel' and St. Joseph in their patronal roles within the Order. The coverage of the book is global in its treatment of saints and blessed from the whole Carmelite Family over multiple centuries. Carmelites and Discalced Carmelites are included, from all expressions of the Carmelite vocation; hermits, friars, nuns, sisters, and laity. Legendary and less well-known figures commemorated in liturgies past and present, such as Brocard and Cyril of Constantinople, are not overlooked. Indeed, the liturgical memorials of holy men and women in the Carmelite calendar furnish the methodology.

The second volume presents 108 'Servants of God and Venerables of Carmel', chronologically ordered (though following the years of death rather than birth might have been more sensible).

The two volumes are enlivened by a rich selection of meditative pictures (complete with citation of their sources), and some imaginative graphics. Scholars will welcome the full bibliography, and the indices of topics and persons arranged both alphabetical and chronological.

German readers may be disappointed that presentations of figures as prominent as Teresa of Jesus, John of the Cross, and Teresa Benedicta of the Cross (Edith Stein) lack references not only to the excellent German editions of their works and contemporary sources, but also to some current critical studies available in German.

This is a minor complaint considering the immense effort that has clearly been expended by a single author. The two volumes of *Gott lebt! Sie sind seine Zeugen* continue the tradition established by Ludovico Saggi in *Santi del Carmelo* (1972) of widening the appreciation of the richness of the Carmelite tradition as seen through its personalities, an appreciation that surely demand the translation of this work (with pertinent reference to supporting literature) into other major languages.

FELIX M. SCHANDL, O. CARM.

Historia

ALBERTO BARRIOS MONETO, CLARETIANO, *Por Cañadas Oscuras. Los orígenes de las Hermanas Carmelitas del Sagrado Corazón de Jesús. Fundadas por la Madre Asunción Soler Gimeno*, Madrid, 1997. Libro Pro manuscrito, 648 páginas.

Comienzo por afirmar que es tarea ingrata hacer recensión de esta obra polémica, desde la primera página a la última, aunque esto no sea lo más grave. Intenta el P. Barrios reivindicar la figura de la M. Asunción Soler (1882-1959), fundadora de las Hermanas Carmelitas del Sagrado Corazón de Jesús, como reza el título. El fin no puede ser más noble. El crédito que merece el

libro lo dejamos a juicio del lector; ante las siguientes observaciones. El proceso de Canonización de la M. Asunción se encuentra en la fase diocesana.

1. Estimo modestamente que el planteamiento general es demasiado reiterativo; abundan las repeticiones, que no hacen agradable su lectura. Puede comprobarse en las siguientes páginas, como ejemplo: 35 y 48; 280 y 306; 242 y 545; 291y 334.

2. Algunos títulos de apartados deberían haberse suavizado; se podrá discrepar del proceder de determinadas personas, pero chirrían titulares como éstos: *La mala sombra del P. Elías Ortiz* (p. 577); *El Presidente del Capítulo en las redes de la Madre Eufrosina* (p. 36); *El odio de la M. Elisea* (p. 363). Advertimos que la M. Elisea Oliver (1869-1931) fue la fundadora de las Hermanas de la Bienaventurada Virgen Maria del Monte Carmelo y cuyo proceso de canonización está en curso, ya en Roma.

3. Son desconsideradas y hasta despectivas la alusiones que hace a los autores que, de algún modo, se han acercado a la historia de las congregaciones de la M. Elisea o de la Madre Asunción (p. 143), a las que familiarmente conocemos, como de Orihuela y Málaga respectivamente. Falta cortesía académica.

4. Asunto delicado el referente al Capítulo General de las Hermanas de la Bienaventurada Virgen María del Monte Carmelo, celebrado en la casa Madre de Orihuela en los primeros días de septiembre de 1922. Las actas oficiales incomprensiblemente han desaparecido, más aun, han sido arrancadas y substituidas en el libro original. Por distintos conductos sabemos que fue elegida General de la Congregación la M. Asunción Soler. En el escenario del capítulo y al ir a prestar obediencia debió de producirse una escena llamativa. Ante una posible provocación de la M. Elisea a la M. Asunción, ésta perdió los nervios y en movimiento, a nuestro juicio, irreflexivo, se le escapó la mano a la cara de la M. Elisea. La escena la describen dos hermanas, quienes, a su vez, lo oyeron a testigos presenciales, en sendas declaraciones del proceso de canonización de la Madre Elisea y las reproduce el P. Moneo (pp. 293 ss.), quien gratuitamente afirma que esto es pura fábula (pp. 293, 294, 296). Tendría que probar primeramente el autor que las declarantes cometieron perjurio o que mintieron quienes les proporcionaron esta información y tendría que explicar por qué en el nuevo consejo de gobierno de la Congregación quedaron excluidas las MM. Elisea y Asunción, principales protagonistas. Creemos sencillamente que es preciso asumir el contenido de dichas declaraciones y que entra en el marco de las debilidades de los santos, que también las tuvieron. En ambientes muy restringidos se tenía alguna noticia de lo sucedido. Opinamos además que fue el detonante de los acontecimientos posteriores y que desembocaron en la escisión de la Congregación.

5. Recuerda el P. Barrios la disciplina eclesiástica vigente en 1922 concretamente el canon 506, párrafo 4, en virtud del cual el Presidente de un capítulo de una Congregación religiosa de derecho diocesano, tenía la facultad de “confirmar o rescindir la elección según su conciencia” (pp. 35, 48, 327).

Afirma que su estudio “revela por primera vez que M. Asunción fue elegida Superiora General pero vetada inválidamente por el Presidente, el Vicario Capitular de la Diócesis de Orihuela” (Dr. Cavero) (p. 48). La pregunta surge insoslayable ¿cómo entrar en la conciencia de dicho Vicario, al afirmar que fue vetada inválidamente?. Si el Vicario tenía atribuciones en calidad de Presidente, para confirmar o rescindir la elección según su conciencia, y la rescindió, la última responsabilidad quedaba para su conciencia. ¿Es lícito entrar y juzgar su conciencia?. Será preciso recordar el viejo aforismo: de internis neque ecclesia!. Si fue rescisión o inhabilitación es asunto complicado (ver canon 2343, párrafo 4). Tema distinto es que el historiador o el canonista intente examinar las causas que siempre le será lícito y así lo hemos indicado anteriormente.

6. Hagamos entrar en escena a un carmelita quien, en mi opinión, tuvo una importancia excepcional, tal vez decisiva, en el proceso posterior al Capítulo General: el P. Juan Bautista Felú. Afirma el P. Barrios: “El P. Juan Bautista Felú, de corazón más comprensivo y lúcido, se vuelca a favor de la M. Asunción y su obra” (p. 579). Sobre el P. Felú y su conducta, como religioso, voy a ofrecer una nota al P. Barrios. En el Archivo General de la Orden del Carmen en Roma existe una carta dirigida al General de la Orden el 29-12-1918, del P. Elías Sendra, provincial de la provincia Arago - Valentina y nombrado después en 1932, primer comisario general de los carmelitas de Cataluña, persona de gran virtud y prudencia: “Para dicho Padre (Feliu), dice, no hay superiores locales, ni provinciales, ni consejeros, ni mandatos”.

7. Según el P. Moneo, la Hna. Arcángela Miralles en el Proceso de Canonización de la M. Elisea afirma:

“Nunca oí hablar mal a M. Elisea de M. Asunción. ¡Nunca hacía callar a M. Asistentia, cuando comenzaba a hablar mal de aquélla” (pp. 242, 545). Considera el P. Barrios que en la M. Elisea esta declaración constituye una “omisión gravísima” (p. 242). Efectivamente, si la puntuación ofrecida por él fuera la correcta, la responsabilidad de la M. Elisea sería gravísima y la causa de su canonización habría que revisarla y quizá hasta paralizarse. La puntuación, sin embargo, de acuerdo con el original, prueba justamente lo contrario. Veámoslo:

“Nunca le oí hablar mal a M. Elisea ni de M. Asunción. ¡Nunca! Hacía callar a M. Asistentia, cuando comenzaba a hablar algo en contra.” (Orihuela, Arch. Hermanas Carmelitas, Borradores de declaraciones, Libreta 1, 65). La letra inconfundible del original es del P. Fernando Rodríguez, O.Carm. (q.e.p.d.), quien fue el que tomó declaración, en calidad de Vicepostulador del Proceso de Beatificación de la M. Elisea y era meticuloso en extremo. En el trasunto de dicho Proceso se matiza así: *“nunca oí hablar mal a m. Elisea de m. Asunción. ¡Nunca! Hacía callar a m. Asistentia, cuando comenzaba a hablar mal de aquélla”*. (Vol. II, f. 546).

Por otra parte y, como fácilmente puede advertirse, esta puntuación dice bien con la sintaxis castellana; no así la trascripción y lectura que ofrece

el P. Moneo, en la que parece existir contradicción entre dos proposiciones yuxtapuestas.

No entramos en la responsabilidad subjetiva del P. Barrios que naturalmente merece todas nuestras excusas; objetivamente, sin embargo, la afirmación está ahí, y además repetida. El lector queda profundamente desconcertado cuando lee la transcripción del P. Moneo y los comentarios que hace sobre un texto indebidamente puntuado y que falsea radicalmente el sentido.

8. Es preciso aludir a un documento del Archivo Secreto Vaticano, aunque sea un tema desagradable. El P. Alberto Barrios, después de afirmar que la M. Asunción fue elegida General de la Congregación canónicamente (p. 327 ss.), aunque no confirmada, y ya General la M. Badosa, añade que el Presidente del Capítulo, Dr. Cavero, Vicario Capitular del obispado de Orihuela, “siente grandes escrúpulos” (p. 328). “Solo la santa Sede, continúa diciendo el autor, puede sanar estas heridas que el Dr. Cavero ha inferido a la Iglesia y al Instituto de las Carmelitas. Por ello eleva a la Congregación de Religiosos un informe y una súplica. Se ignora la fecha, probablemente es del mismo 6 de septiembre (de 1922), puesto que se recibe el 12 en Roma. Ha sido enviado por vía de urgencia. Urgía legalizar el gobierno de la M. Badosa” (p. 329).

Cita a continuación el autor la referencia del protocolo del Archivo Secreto Vaticano, donde habría estado el informe en cuestión (p. 329). En esta referencia, ofrecida por él, se indica que el documento tiene relación con carmelitas descalzas: “Camelitane Salze” (sic) (p. 329), lo cual naturalmente ya hace sospechosa la referencia en cuestión. Dicho Informe habría sido sustraído del Archivo Secreto Vaticano, según el P. Barrios, por el Dr. Cavero (pp. 330-331).

Consultado el asunto con la Hna. Aurea M^a Ferreira, quien ha investigado directamente en el mencionado Archivo, ha puesto en mis manos fotocopia del Informe completo, al que alude el P. Barrios. Dicha fotocopia prueba que, no solamente no ha sido sustraído o desaparecido el informe, sino que existe en la actualidad, y nada tiene que ver con la Congregación de las Hermanas de Ntra. Sra. del Carmen a que venimos aludiendo. Se refiere a las Carmelitas descalzas de Campo Bicerizio (Italia).

EI P. Barrios monta un tinglado al que dedica, p. e. las páginas 327-331. Si tenía algún indicio, la responsabilidad histórica exigía comprobar. Una simple consulta al Archivo Secreto Vaticano hubiera podido evitar la desgraciada y lamentable equivocación, para la que no se encuentra explicación razonable.

9. Estamos de acuerdo con el P. Barrios y nada que objetar sobre la nulidad del decreto de expulsión de la Congregación de la Madre Asunción Soler. Se trata simplemente de la aplicación del canon 652, párrafo 1. Existen pruebas documentales de que estaba destinada en Baños de Fortuna (diócesis de Cartagena-Murcia). Por consiguiente, al Ordinario de esta diócesis correspondía substanciar el proceso de expulsión, según el canon citado. Hubo una invasión de derechos por parte del obispado de Orihuela en el ámbito del de

Cartagena - Murcia y dejación de sus derechos por parte de éste. Para una recensión, es suficiente. Volveremos sobre el tema en el volumen IV de la Historia del Carmelo español en vías de publicación en Roma. Reprochable la forma con que se intentó ejecutar el decreto por parte de las hermanas. Tenía razón la Madre Soler al resistirse a obedecer el decreto. Y tiene razón el P. Moneo en el fondo, pero hubiéramos deseado sobriedad en el relato.

10. Reproduce el autor fotocopia de algunos documentos, pero al transcribir uno de ellos omite una frase que hace difícil su comprensión. Lo puede comprobar el lector contrastando la fotocopia con la transcripción (pp. 318-319).

Se podrían examinar otros puntos; los señalados pueden orientar sobre el valor del libro. Desafortunado el método para reivindicar la memoria de una persona. Erróneo el contenido en puntos fundamentales. Un libro mejor para olvidarlo.

BALBINO VELASCO, O. CARM.

Pintor Ribera 9
18016 Madrid

LIBRI AD CONSILIUM COMMENTARIORUM MISSI

ANZELM OD ŚW. ANDRZEJA CORSINI, O.C.D. (MACIEJ GADEK), *Zasady życia Duchowego*. 2001, 236 p. Archiwum Założyciela, Zgromadzenia Sióstr Karmelitanek Dzieciątka Jezus, 91-358 Łódź, ul. Złocieniowa 38. ISBN 83-87931-52-7.

WAAIJMAN, KEES, *Mystiek in de psalmen*. 2004, 205 p. Uitgeverij Ten Have, Baarn / Uitgeverij Carmelitana, Burgstraat 46, B-9000 Gent. ISBN 90-76671-54-0.

Cum permissu superiorum

C A R M E L U S

Direttore responsabile: Emanuele Boaga

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

Finito di stampare nel mese di Ottobre 2005

dalla Tipolitografia 2000 sas di De Magistris R. & C.

Via Trento, 46 - 00046 Grottaferrata (Roma) - Tel./Fax: 06.941.04.73

www.tip2000.it - info@tip2000.it - tip2000@virgilio.it