

IT ISSN 0008-6673

CARMELUS

COMMENTARII AB INSTITUTO CARMELITANO EDITI

VOLUMEN QUINQUAGESIMUM ALTERUM

2006



EDIZIONI CARMELITANE
VIA SFORZA PALLAVICINI, 10
00193 ROMA

Copyright © 2006

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 2006
dalla Tipolitografia 2000 sas di De Magistris R. & C.
Via Trento, 46 – 00046 Grottaferrata (Roma)
Tel./Fax: 06.9410473 – www.tip2000.it*

EDITORIALE

Le ricorrenze centenarie, in un Ordine plurisecolare qual è il Carmelo, si stanno rivelando in questi ultimi anni, significativamente ricchi di date da celebrare, non semplici eventi da sottolineare con feste familiari, ma vere e proprie occasioni di “rivisitare” i carismi che si sono incarnati nel corso dei secoli in figure esemplari della storia carmelitana.

Non a caso, quindi, tra i contributi che gli studiosi hanno fatto pervenire alla nostra rivista, sono stati scelti all’inizio e alla fine della sezione riservata agli articoli, un prezioso saggio di Milton T. Walsh dedicato alla figura di santa Maria Maddalena de’Pazzi, morta il 25 maggio 1607, ed un altro saggio altrettanto prezioso di Filippo Burgarella, dedicato alla figura di sant’Alberto degli Abbati, di cui si registra la morte esattamente tre secoli prima, nel 1307. Con mirabile coincidenza, per altro, questi due centenari s’inseriscono nell’altra ricorrenza di fondamentale richiamo per l’Ordine, cioè l’ottavo centenario della *Regola* (1207-2007), già onorato con un prestigioso convegno di studio a Lisieux, che ha visto illustri studiosi impegnati nel mettere in luce gli aspetti storici e spirituali della *Regola* carmelitana.

Milton T. Walsh sa cogliere opportunamente negli scritti di santa Maria Maddalena, non confinabili a dimensioni sia pure sublimi di esperienze estatiche e mistiche, il messaggio “pratico” di un “rinnovamento” dello spirito cristiano, messaggio che egli vede attualissimo e quanto mai valido anche per la Chiesa post-conciliare.

Filippo Burgarella, pur contestualizzando la figura di sant’Alberto nella Sicilia del suo tempo, con magistrale ricostruzione del periodo storico in cui egli visse, ne mette efficacemente in risalto i tratti caratteristici di totale servizio al popolo di Dio, tanto da diventare uno dei santi più popolari non solo della sua terra, ma anche dell’intera Europa. I vari aspetti della sua vita sono stati oggetto anche di un riuscitissimo convegno di studio celebrato a Trapani nel maggio di quest’anno, con tema che ha giustamente suscitato l’interesse anche della gente comune, sorprendentemente numerosa in tutte le sessioni del convegno: «Un Santo vivo nel cuore della nostra gente».

Conrad Mutizamhepo ci offre un’approfondita analisi della *Ratio Institutionis Vitae Carmelitanae*, che rappresenta non solo un modo

originale di “vedere” il carisma carmelitano, ma anche un tentativo altrettanto originale di calare questo carisma nella situazione concreta africana, con la rilevazione dei valori e delle speranze dell’Africa in una loro interazione con i valori carmelitani; tutto questo nella prospettiva di una specifica formazione del candidato africano al Carmelo. Sotto questo punto di vista, il saggio di Mutizamhepo costituisce forse un vero e proprio prototipo pionieristico d’indagini che vogliano esaminare il processo d’“inculturazione carmelitana”, se così può dirsi, tipico per ogni cultura nella quale si voglia impiantare l’ideale del Carmelo.

Mettendo ancora una volta le sue particolari conoscenze patologiche a servizio di tutti, Edison Tinanbunan affronta il tema della “predicazione”, che è senza dubbio tra le componenti più importanti della vita “attiva” di ogni famiglia religiosa. Commentando dettagliatamente le *Homiliae in Evangelia* di Gregorio Magno, lo studioso rileva innanzitutto quanto sia importante la personale “esperienza di Dio” per il predicatore, di cui analizza poi il “compito”, la “specificazione vocazionale” e le varie qualità e virtù che possano portarlo ad essere un “predicatore degno”.

Nel campo di quella forma di “pietà comunitaria” che è la liturgia ci porta Kevin Alban, che traccia non solo una sintetica ma ben documentata storia della liturgia carmelitana in Inghilterra, ma ne indica anche il progressivo inserimento di festività e di celebrazioni sia locali, sia dell’intero Ordine; veniamo così a sapere, per esempio, in che modo arrivasse anche in Inghilterra una devozione così popolare come quella di sant’Alberto di Trapani.

Nella sezione dei COMMENTARIOLA trova doveroso spazio una delle consuete e benemerite ricerche d’archivio di Pablo María Garrido, che questa volta ci offre una preziosa “documentazione” relativa all’antica Provincia Carmelitana di Castiglia (1416-1836): veniamo informati in dettaglio, così, non solo sullo svolgimento, sui protagonisti e sui problemi di capitoli provinciali come quelli d’Avila (1760, 1766, 1773, 1781), ma anche su dati riguardanti l’importanza data alla formazione teologica dei religiosi di quella Provincia.

Carlos Mesters propone, infine, tutta una serie di riflessioni/proposte sul modo in cui l’Ordine carmelitano, nella sua qualità di membro effettivo ONG (Organizzazione Non Governativa) associato all’ONU, deve far propria una delle più gravi preoccupazioni espresse dall’Assemblea delle ONG nel 2002: “come contribuire alla ricostruzione di società o comunità disintegrate da gravi conflitti”. Mesters descrive in termini realistici i mali (da lui definiti “notte oscura”) del-

l'umanità in questa tormentata epoca di globalizzazione, soprattutto la violenza che sta minando alle radici la possibilità di una pacifica convivenza tra i popoli. Per ricostruire la "convivenza umana", che Mesters definisce una «nuova creazione», egli fa ricorso non tanto a nozioni più o meno scontate di facile sociologia, quanto invece (da buon biblista!) a quanto troviamo scritto, e che si rivela sorprendentemente valido, nella Sacra Scrittura, specialmente in Isaia. Proprio qui è la nuova prospettiva della Buona Novella, oltre che una nuova comprensione della specifica missione che deve compiere il Popolo di Dio.

Il fascicolo si chiude con un'ampia e variata raccolta di "Librorum aestimationes", che testimonia l'enorme impegno con il quale il nuovo responsabile della rubrica delle "recensioni", Johan Bergström-Allen, sta proseguendo il lavoro svolto in precedenza da Joachim Smet.

EDMONDO COCCIA

29 Giugno 2006
Festa dei SS. Pietro e Paolo

FROM RENOVATION TO RENEWAL: THE MESSAGE OF ST. MARY MAGDALEN DE' PAZZI FOR A POST-CONCILIAR CHURCH

The proclamation came as a clarion call in a letter written by the young Carmelite novice to a Jesuit priest: "The determined time has come, predestined from all eternity in the mind of God and so longed for by His servants past and present – the time for the renewal of His Bride, the Church".¹ The herald of this declaration was St. Mary Magdalen de' Pazzi, and the determined time was 1586, twenty years after the conclusion of the Council of Trent.

In the summer of that year Mary Magdalen experienced ecstasies concerning the Church, and in the course of the encounters she dictated twelve letters to some leading religious figures of her day. These letters were gathered into a manuscript entitled *Renovazione della Chiesa*. The Italian word "*renovazione*" can be translated into English as "renovation" or "renewal", although the two words carry different nuances in our language. "Renovation" is often used to describe the physical alteration of a church building, while "renewal" suggests a broader, dynamic process of rejuvenation. For the sake of our exploration, we might think of renovation as a visible expression of renewal. True spiritual renewal will lead to external change, be it in personal conversion or ecclesial life; on the other hand, exterior change does not necessarily indicate interior renewal.

As a woman religious in late sixteenth-century Italy, Mary Magdalen was concerned about the ecclesiastical reforms called for by the Council of Trent, but as a great mystic she was more concerned about the profound spiritual conversion which was the desired goal of those reforms. We who are the heirs of the Second Vatican Council seek to live out the vision of that historic event in the pilgrimage of the Church. The writings of this remarkable woman offer insights into how the renewal called for by an ecumenical council might be realized.

¹ FAUSTO VALLAINC (ed.), *Tutte le Opere di Santa Maria Maddalena de' Pazzi*, Volume Settimo: *Renovazione della Chiesa*, Centro Internazionale del Libro, Florence 1966, p. 84. Unless noted, translations in this article are by the author.

I. RENOVATION: THE LETTERS OF ST. MARY MAGDALEN DE' PAZZI

When Caterina de' Pazzi was a little girl the historic churches of her native Florence were undergoing significant renovation. Choirs were demolished, rood screens removed and private chapels destroyed to permit greater visibility of the high altar, as an incentive for better lay participation in the celebration of the Mass. Like the reordering of churches following the Second Vatican Council, these changes were not mandated by specific decrees, but arose more or less spontaneously as an expression of the times. Between 1565 and 1575 the noted painter and architect Giorgio Vasari oversaw, at the behest of Cosimo de Medici, the renovation of two of the premier churches of Florence, Santa Croce and Santa Maria Novella. Several factors contributed to this dramatic enterprise: the religious leaders were anxious to express their commitment to the vision of the Council of Trent; Cosimo de Medici saw the project as a way to ingratiate himself with the pope; and Vasari viewed the alterations as an opportunity to sweep away the clutter of medieval centuries and exalt the beauty of line and unity of space so prized in the Renaissance. Once the choir was relocated, the separate chapels demolished and a large wall torn down which had separated the laity from the area reserved to the friars (including the high altar), Vasari could boast that the changes made Santa Maria Novella "appear to be a beautiful new church, as it really is".²

The renovated churches were a visible expression of the post-conciliar enthusiasm sweeping through Europe. The city which had been the birthplace of Renaissance humanism sought to embrace the rather austere, devotional and affective piety of the Tridentine reform movement. Older orders, like the Dominicans, championed the religious revival, and new orders – most notably, the Society of Jesus – offered fresh expressions of religious life. Winds of renewal fanned the flickering flame of the Carmelite Order, prompting reform movements in Italy and France, and a new branch of the order in Spain. The spiritual descendents of the hermits of Mt. Carmel sought, in the words of St. Mary Magdalen, to return to "the rigor, the simplicity, and the purity of life" of their origins.³

² MARCIA B. HALL, *Renovation and Counter-Reformation: Vasari and Duke Cosimo in Sta Maria Novella and Sta Croce*, Oxford University Press, Oxford 1979, p. 5.

³ GIULIANO AGRESTI, (ed.), *Tutte le Opere di Santa Maria Maddalena de' Pazzi*, Volume Quinto: *Probatione*, Prima Parte, Centro Internazionale del Libro, Florence 1965, p. 95.

We do not know what Caterina made of the dramatic alterations to the churches of her childhood, but her upbringing was certainly shaped by the devotional climate of the times. Although she was named after her grandmother, the girl gloried in her name primarily because of her devotion to St. Catherine of Siena, whose doctrine and spirituality influenced her greatly. Another saintly Catherine was living in nearby Prato, Catherine di Ricci. Caterina de' Pazzi knew about her from mutual friends and treasured a book relating remarkable events in the holy woman's life. It is not surprising that this devout young girl should choose to enter religious life, but what attracted her to the Carmelites at Santa Maria degli Angeli was an aspect of their life expressive of *aggiornamento* in the sixteenth century: they encouraged the frequent reception of Holy Communion. The sixteen-year-old entered the Carmelite monastery in November of 1582, less than two months after the death of Teresa of Avila.

Sister Mary Magdalen de' Pazzi had experienced religious ecstasies before entering the monastery, but these became much more intense after her admission to Santa Maria degli Angeli. She and her companions were troubled by these remarkable happenings, and referred the matter to the priests responsible for the spiritual life of the community. (Since 1521 this responsibility had passed from the Carmelite friars to the Archbishop, who designated Dominican and Jesuit confessors to serve the convent.) The priests asked the sisters to record these experiences, and upon examination judged them to be authentic: in their opinion Mary Magdalen was neither mentally unbalanced nor misled by demonic forces. It is important to note that, as dramatic as these experiences were, they remained virtually unknown to the world outside the monastery. Mary Magdalen's diffidence should also be borne in mind. Far from seeing herself as a prophetic figure on a mission from God, Mary Magdalen felt her extraordinary experiences to be a burden, one which she assumed with humility and reluctance. She believed that these communications came from God, but she sought confirmation for that conviction in the judgment of her sisters and the priests responsible for the convent.

The letters dictated in 1586 speak repeatedly of de' Pazzi's "*ansiato desiderio*" for the renewal of the Church, but such anxious desire had marked her religious life all along. She saw the cloistered vocation as truly ecclesial, and she was drawn to embrace it not only by her own love for Christ, but out of love for the Church. Indeed, what pained her was to see Christ so neglected by the members of His Body. One night in Advent, 1583, the young novice remained behind in choir and was found there later reduced to tears, repeating, "O Love, you are neither

known nor loved, but only offended!”⁴ This anxiety for the Church was frequently repeated; Mary Magdalen was saddened by the ignorance and blindness of so many Christians, and she desired to offer herself for the renewal of the Church. Sister Vangelista del Giocondo, who knew the saint all of her religious life, testified in the canonical process that she spoke constantly about the salvation of souls.

The immediate context for the letters collected as *Renovazione della Chiesa* is as follows. After a period of exhilarating spiritual ecstasies in which the saint received many divine favors, God led her into an experience of the Dark Night which lasted for five years, from 1585 to 1590. It was a time of intense testing: unspeakable spiritual dryness, temptations to despair, diabolic trials and even thoughts of suicide. She said she felt like Daniel cast into the lions’ den. There was a small oasis in this desert, a brief space lasting from July 20 until the end of September, 1586, when the clouds lifted a bit and Mary Magdalen experienced the ecstasies which prompted the dictation of twelve letters regarding spiritual renewal of the Church.

Scholars today hold varying opinions about these letters. One author claims that they represent “...the most authentic and revealing document of the rich personality of this great contemplative, brimming over with anxiety for souls and love for the Church”;⁵ for others, “These letters remain somewhat mysterious for us readers of a later age, far removed from the psychology of their author and from the historical context of the Church in which they saw the light of day”;⁶ Fausto Vallainc, who edited *Renovazione della Chiesa* for the publication of St. Mary Magdalen’s collected works in the 1960s, maintains that the letters are of perennial value because they touch on fundamental aspects of the life of the Church:

The “vision” of mid-August 1586 was not the summer reverie of a fragile soul, but the prophetic contemplation of a truth which transcends particular persons and times and which is rooted in the essential structure of the Church – a reflection on the love of Christ for all of humanity which purifies its members continuously in order to establish them in His grace and His glory at the end of time.⁷

⁴ BRUNO SECONDIN, *Santa Maria Maddalena de’ Pazzi: esperienza e dottrina*, Institutum Carmelitanum, Rome 1974, pp. 116-117.

⁵ ERMANNIO ANCILLI, *La passione di Santa Maria Maddalena de’Pazzi per la Chiesa*, in «Ephemerides Carmeliticae», 17 (1966), p. 410.

⁶ PAOLA MOSCHETTI - BRUNO SECONDIN, *Maddalena de’ Pazzi, mistica dell’amore*, Edizioni Paoline, Milan 1992, p. 157.

⁷ VALLAINC, *Tutte le Opere...: Renovazione della Chiesa*, pp. 38-39.

While the message may be perennial, the medium was decidedly of its age. The flowery, baroque imagery of Mary Magdalen's visions is not to the taste of most moderns; we live in a time when emotional religious expressiveness is considered bad form, and we may be somewhat uncomfortable reading the descriptions of her spectacular experiences.

The language of the letters is dramatic, but their content reflects an astute awareness of the levers of spiritual authority in sixteenth century Italy and a calculated application of pressure to those levers. The young novice is mounting a campaign and the recipients of her letters have been carefully chosen: the pope, the college of cardinals, and her own archbishop; local representatives of three important religious orders (the Dominicans, the Jesuits and the Minims); and two women renowned for their sanctity, Veronica of Cortona and Catherine di Ricci. Renewal of the Church would come about through the efforts of the hierarchy, the religious orders, and holy individuals – and Mary Magdalen was anxious to encourage those efforts.

Was she audacious? De' Pazzi herself was reluctant to undertake this mission, and did so only because she was absolutely convinced that this was God's initiative, not hers; and she had received confirmation of this conviction from prudent and learned theologians. Furthermore, she had the example of her great model, Catherine of Siena, who had challenged the pope in her day to return to Rome. Finally, humble Carmelite though she was, Mary Magdalen belonged to one of the most prominent families of Florence. She had grown up in a world of prelates and princes, and Maria de' Medici – the future queen of France – was a childhood friend.⁸ A woman who grew up in a palace designed by Brunelleschi would not be intimidated by worldly prestige.

Mary Magdalen assumes a tone which is both courageous and modest in these epistles. She frequently refers to her own unworthiness in writing as she does, and seasons her entreaties with dashes of flattery. For example, when writing to the Archbishop of

⁸ When Maria was leaving for Paris, she visited Mary Magdalen and asked her to pray for three intentions: 1. That she would produce a male heir. 2. That she would be loved by the king. 3. That she would not lose the Kingdom of Heaven because of the Kingdom of France. The Carmelite promised to do this, and prayed every Saturday to the Blessed Virgin for these intentions. She in turn had three requests to make of Maria de Medici: 1. That she would work to restore the Jesuits to France. 2. That she would struggle against heresies there. 3. That she would assist the poor. Mary Magdalen's requests demonstrate how concerned she was about the cause of renewal.

Florence she compares the bishop to the sun and herself to the moon – “But as you know, when someone is assisted by the lesser light of the moon, this is no disparagement of the light and splendor of the sun; but it happens that the very insignificance of the lesser light serves to make the clarity and brilliance of the sun more apparent”.⁹ She also proposes inspiring examples of holiness appropriate to her recipients. Thus the pope is exhorted to imitate St. Peter; the cardinals should follow the example of saintly princes of the Church like St. Jerome, St. Bonaventure, and the recently deceased Charles Borromeo; and the Jesuits are urged to draw inspiration from the heroic labors of their companions in the Indies.

There are several themes running through the letters. Bruno Secondin proposes five of them:

- A. The “Bled Lamb”¹⁰ thirsts for the renewal of His Bride, the Church. This ardent desire is what motivates Mary Magdalen to write.
- B. The fundamental renewal must be an interior transformation which gives us a new heart in order to comprehend the mystery of God’s love expressed in the ministry of Christ’s blood. This interior renewal should not be prompted by a desire for prestige or practical results, but primarily “through love and with love”.
- C. This interior renewal expresses itself in a greater reverence for the blood of Christ, and a desire to drink more deeply from the fountain of divine life. This desire produces external virtues such as poverty, charity, purity, patience and perseverance. By means of these virtues the whole Church will be renewed.
- D. Those in greatest need of this renewal are priests and religious (whom Mary Magdalen refers to as “christs” and “spouses”).
- E. The tools for effecting this renewal are disciplinary sanctions, theological instruction, preaching and prayer.¹¹

We will examine these themes in more detail later. For now, two points should be noted. First, the specific “techniques” of renovation come at the end of the list: more fundamental is an interior experience

⁹ VALLAINC, *Tutte le Opere...: Renovazione della Chiesa*, p. 78.

¹⁰ “*Svenuto Agnello*”, a term used occasionally by St. Catherine of Siena, and frequently by St. Mary Magdalen.

¹¹ SECONDIN, *Santa Maria Maddalena de’ Pazzi: esperienza e dottrina*, pp. 369-371.

of conversion, and more fundamental still is the salvific desire of Christ. Secondly, the transformation is seen by Mary Magdalen in terms of an acceptance and imitation of the sacrificial love of Christ, symbolized by the shedding of His Blood.

The addressees would be sympathetic to her appeals for reform. Pope Sixtus V reigned from 1585 to 1590, the very years of Mary Magdalen's experience of the desolation in "the Lions' Den". A few days after his election, the Carmelite had a vision of the Cross planted as a beautiful tree in the garden of the Church, and then saw the new pope holding a large cross in his hand. Formerly a Franciscan friar renowned for his asceticism and preaching, Sixtus was nicknamed "the iron pope" and dedicated his energies to the implementation of the decrees of the Council of Trent, primarily by means of a thorough reorganization of the administration of the Church. Mary Magdalen urges the Holy Father to contemplate Christ crucified and imitate His self-emptying: "Strip yourself entirely of yourself, and clothe yourself with Him,"¹² apt advice for a son of St. Francis. She also wrote to the college of cardinals, urging them to assist the pope in his religious mission.

The Archbishop of Florence, Cardinal Alexander de' Medici, was a favorite disciple of St. Philip Neri, so he would be well-disposed to the cause of renewal – although it took nine years to get him to move from Rome to his diocese. Alexander belonged to a collateral branch of the powerful Medici family, and was also related to Pope Leo X on his mother's side. He was a deeply devout man with connections to the Dominican community of San Marco, which had been the home of Savonarola. Mary Magdalen wrote three letters asking him to visit her at Santa Maria degli Angeli. Both she and St. Philip told Alexander that he would be elected pope but would have a brief reign. He was indeed elected in April 1605, and took the name of Leo XI; perhaps his pontificate would have associated that name with the zeal of religious renewal as his uncle's had linked it to Renaissance splendor, but he was dead within the month.

Mary Magdalen de' Pazzi was convinced that the religious orders had a pivotal role to play in the renewal of the Church. This was true both because religious communities constituted a significant element in the populace and because the laxity of many religious was proverbial. A survey of Florence in 1552 reported that there were fifteen communities of men and forty-five communities of women, in

¹² VALLAINE, *Tutte le Opere... Renovazione*, p. 65.

a population of 60,000. The relative wealth of many of these communities and the custom of accepting young children who did not have a vocation had created a situation in which, as Mary Magdalen complained, "... the three vows are promised by many in their religious profession, but observed rarely".¹³

For this reason, she addressed letters to local representatives of the Dominicans, the Jesuits and the Minims. She placed great confidence in these three orders and warmly recommended them to the pope (a delicate matter, since Sixtus V was a Franciscan). The Dominicans were well known for their reforming zeal, personified in the figure of Pope Pius V, elected to the See of Peter in 1566, the year of de' Pazzi's birth. The Carmelite addressed the first of her letters to the archbishop's Dominican confessor, Fr. Angelo Pientini. The Minims were distinguished for their austerity and poverty, and, although they had been founded by St. Francis de Paola in 1435, they had come to Florence only three years before Mary Magdalen dictated her letters. The Jesuits were the newest order of the three, and closely associated with the Tridentine renewal. Mary Magdalen addressed a letter to the rector of the Jesuit community, and a second - her longest and most personal epistle - to Fr. Pietro Blanca, who had been her confessor before she entered the monastery. (It seems the Carmelite novice was aware of tensions between the Jesuits and Dominicans: in her letter to Fr. Pietro she urges them to put these disagreements aside for the sake of the important work of renewal.)

Finally, she wrote to two women who would later be canonized: the Dominican Catherine di Ricci and the Cistercian Veronica da Cortona. To them, as to the representatives of the religious orders of men, she writes of her grief that so many religious are not faithful to their vows. She also speaks of the place of contemplatives in the renewal of the Church: their prayer is a fire which should spread from the monastery to enflame cold hearts; they are like lions who by their courage and fidelity support the throne of the Church on which Christ, the new Solomon reigns; they are doves who leave the ark, not to see if the floodwaters have subsided, but to help make them subside and so bring souls back to Christ.

The twelve letters of Mary Magdalen de' Pazzi on the renovation of the Church combined spiritual ardor and prudent reserve. Her recipients were carefully chosen, both for their sympathy with the

¹³ *Ibid.*, p. 70.

cause of renewal and for their ability to further that cause in practical ways. What impact did the letters have? Apparently, none at all. It seems likely that some, perhaps most, of the letters never left the monastery. We know that Catherine di Ricci received hers, because she sent a rather guarded response. Mary Magdalen suspected that her first letter to the archbishop did not reach him, which prompted her to write two more. While some scholars believe that the only letters delivered were those to Catherine di Ricci, Bruno Secondin speculates that it is likely that those addressed to the Dominicans, Jesuits and Minims were sent; certainly it is plausible that Mary Magdalen's letter to her former spiritual director would have been passed on.

It is generally agreed that the letters to the pope, the college of cardinals, and the Archbishop of Florence were not released from the monastery. Competent theologians had assured the sisters that Mary Magdalen's remarkable experiences were authentic, but these occurrences remained "in house". This twenty-year-old novice did not enjoy the prestige of a Catherine of Siena, or a Catherine di Ricci for that matter, and the leadership of the community probably sensed that such letters addressed to the most eminent figures in the Church might create a stir. The prelates could consider their author a latter-day Catherine of Siena ... or a latter-day Savonarola. The caution endured: although many of the religious experiences of Mary Magdalen de' Pazzi became known soon after her death, the letters on the renovation of the Church were not published until 1884.

There is an interesting epilogue to the summer revelations of 1586. The archbishop did visit the convent at the end of September, not in response to Mary Magdalen's entreaties, but for the canonical election of a prioress. Naturally, she hoped to see him, but her superiors judged it prudent that they not meet. The morning of the election, Mary Magdalen went into an ecstasy after receiving Holy Communion and remained immobile (and immovable!) for eleven hours. This happened at the place where the cardinal had to enter the convent, so they met and she spoke to him about the urgent need for renewal in the Church. He was sufficiently impressed to ask to see her again after the election. In their conversation he agreed with her about the necessity of renewal and shared with her some of the obstacles in carrying out the needed reforms. And that, it seems, is where Mary Magdalen's initiative for the renovation of the Church ended.

If we recall the primacy this saint gives to interior conversion over exterior accomplishment, however, we realize that we have only scratched the surface of what Mary Magdalen de' Pazzi can teach us

about true, lasting renewal. Here is how one author recently evaluated the result of her work for the renewal of the Church:

Mary Magdalen does not enjoy the success of St. Catherine of Siena ... her efforts seem, instead, fated to remain confined in a kind of desert, muffled by a silence which dreadfully surrounds the saint. It is the mystery of the Cross! Mary Magdalen does not shirk the duty entrusted to her by God, because the same reform of the Church which had been desired for years and manifested in the fervor following the Council of Trent is being carried out in the depths of her being.¹⁴

What appeared to be an oasis in the desert of Mary Magdalen's desolation had turned out to be a mirage. The failure of her efforts, although they had been inspired by God, added to her suffering but confirmed her in her Carmelite vocation. In the words of Bruno Secondin, "If the '*sequela Christi*', the carrying of Him in one's own hands, the act of stripping oneself 'naked' with Him is the duty of the religious soul, it is all the more the obligation of a Carmelite".¹⁵ In her Dark Night Mary Magdalen recognized that human initiatives for the renewal of the Church could bear fruit only if they grew out of a profound conversion produced by the sacrificial love of Christ. Participation in His humiliation would do more to renew the Church than the successes achieved by implemented decrees and external reorganization.

II. RENEWAL: THE DOCTRINE OF MARY MAGDALEN DE' PAZZI

The "rapture" which prompted Mary Magdalen's letters ends with these words: "Our God is great and His ways are unsearchable; His works are lovable and hidden. The work of God is a profound abyss".¹⁶ The renewal of the Church is one such work, and the Carmelite recognized that the effect of the divine touch would not always be immediately apparent. Some of her experiences refer to the hidden quality of God's action. For example, at the end of the visions entitled *I Colloqui* (Christmas 1584 – Ascensiontide 1585) she is asked to choose between two pillars: the first is resplendent on the outside, but within is full of vile things; the other is ugly and battered on the

¹⁴ NICOLA GORI, *Maria Maddalena de'Pazzi: L'impazienza dell'Amore di Dio*, Edizioni San Paolo, Milan 2003, p. 67.

¹⁵ SECONDIN, *Santa Maria Maddalena de' Pazzi: esperienza e dottrina*, p. 400.

¹⁶ VALLAINC, *Tutte le Opere... Renovazione*, p. 53.

outside, but beautiful within. The second is Jesus, adorned with the marks of His Passion, but beneath this distressing appearance is found the Son of God.

The Church participates in this external humiliation and internal glorification. The experiences related in *I Colloqui* were followed by an eight-day rapture beginning at Pentecost. At the conclusion of these visions Mary Magdalen sees two brides: the first, adorned by the Divine Bridegroom with a vast array of festal garments and jewels, is escorted into the heavenly court; the second is naked, and not only does she not enter paradise, but will not even dare to raise her eyes and see it. The saint is urged to choose the latter bride. She does so, and she is plunged into “the Lions’ Den” of five-years’ testing. Of this period of extreme trial, Secondin writes:

She had to pass through this process of immersion into her own nothingness, her own “*nihilo*”, her own “non-being” and “non-willing” in order to reach the burning love of unifying and transforming participation which feeds Trinitarian life. This testing was advantageous not only to Maddalena but to the entire Church.¹⁷

This theme of “non-being” is central to what St. Mary Magdalen de’ Pazzi has to teach us about the true renewal of the Church, but it is a subject which meets with resistance in an era such as ours which exalts autonomy. What she teaches is nothing other than the Gospel imperative to take up our cross each day and follow Christ. It was in response to this call that Mary Magdalen embraced her Carmelite vocation, and it was this reality which inspired her remarkable religious experiences.

The ecstasies of Mary Magdalen de’ Pazzi were dramatic, and are highlighted in artistic depictions of the saint. However, we should recall that, for all their intensity, they took place within a relatively short space of time. Mary Magdalen was a Carmelite for twenty-five years, but her visions occurred during a period of just over five years; throughout the subsequent seventeen years of her religious life she had no such dramatic experiences. Claudio Catena observes that there were 80 sisters in the convent when Mary Magdalen entered, and that a further 62 joined during her lifetime; but of these 142 sisters only about 15 were privy to the nature of her experiences.¹⁸ The rest of

¹⁷ SECONDIN, *Santa Maria Maddalena de’ Pazzi: esperienza e dottrina*, p. 128.

¹⁸ CLAUDIO CATENA, *S. Maria Maddalena de’ Pazzi carmelitana: orientamenti spirituali e ambiente in cui visse*, Institutum Carmelitanum, Rome 1966, p. 49.

the community heard rumors of exceptional experiences, but their primary impression of Mary Magdalen was that she endured a great deal of suffering.

Mary Magdalen had joined an austere religious order, and she added privations to those called for by the Rule. For many years she lived on bread and water and slept for only a few hours a night. In addition, she experienced the severe spiritual “probation” from 1585 to 1590. In 1595, she begged the Lord for the grace “to suffer naked with the naked Christ” and this gift was given to her finally in 1604: the final three years of her life were spent in intense suffering and desolation. Throughout her religious life she contributed to the life of her community to the extent she was able and kept up a correspondence with family and friends. The noted historian of the Carmelite Order, Joachim Smet, observes, “When she inquires about her nephew Paul, who she heard was ailing, when she asks Geri [her brother] to send her a bit of nutmeg, the misty image of the exalted mystic comes into sharper focus”.¹⁹ Amid the daily duties of religious life, Mary Magdalen sought a greater and greater self-denial, because she understood this to be the way of discipleship and the means for true renewal of the Church.

Her desire to dispossess herself completely may strike many as harsh or even pathological, but in fact she was seeking to imitate the *kenosis* of Christ. This term is associated with the hymn cited in Philippians 2:6-11, which speaks of Christ “emptying Himself,” taking the form of a slave and accepting death on the cross. The concept has inspired a great deal of biblical and theological exploration over the centuries.²⁰ St. Mary Magdalen was no theologian; she simply sought to follow the advice given by St. Paul when he quoted this hymn: “Have this mind which was in Christ Jesus.” (Phil 2:5) She did this in a way which was shaped by liturgical and biblical texts she heard daily. In our own day, Jean Corbon’s reflections on the Church’s liturgical life offer a fruitful approach to the writings of St. Mary Magdalen. Here is his comprehensive description of “kenosis”:

The noun is derived from the verb ‘he emptied himself’ or ‘annihilated himself’ that is used in this passage [Phil 2:7]. The Son remains God

¹⁹ JOACHIM SMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume II: *The Post-Tridentine Period*, Carmelite Spiritual Center, Darien, IL 1976, p. 220.

²⁰ A useful survey of contemporary theological reflection on the theme of kenosis is LUCIEN RICHARD, *Christ: The Self-Emptying of God*, Paulist Press, New York 1997.

when he becomes incarnate but he divests himself of his glory to the point of being 'unrecognizable' (See Is 53:2-3). Kenosis is the properly divine way of loving: he became a human being without reservation and without calling for recognition or compelling it. Kenosis refers first to the self-emptying of the Word in the incarnation but this is completed in the self-emptying of the Spirit in the Church, while it also reveals the self-emptying of the living God in creation. The mystery of the covenant stands under the sign of kenosis, for the more far-reaching the covenant, the more complete the union. Our divinization comes through the meeting of the kenosis of God with the kenosis of the human being; the fundamental requirement of the Gospel can therefore be stated as follows: we shall be one with Christ to the extent that we 'lose' ourselves for him.²¹

Through her own meditation on the kenosis of Christ Mary Magdalen was led into a profound experience of the Trinity. Since the mystery of the Trinity is the foundation of the Church, her experiences of the Trinitarian kenosis offer important lessons for the renewal of the Church.

a) *The Passion of Christ*

In the late Middle Ages the West experienced a "rediscovery" of the humanity of Christ. Many factors contributed to this emphasis: the popularity of various forms of meditation on the life of Jesus, the artistic revolution inaugurated by Giotto and the blossoming of Renaissance humanism all played a part in this development. Mary Magdalen's native Florence was one of the centers of these movements, and the instruction in forms of meditation which she received from the Jesuits helped shape her religious experiences. The associations of the Order of Mt. Carmel with the Holy Land further fueled reflection on the events in the life of Jesus. The formula for receiving the habit at Santa Maria degli Angeli used during the saint's lifetime illustrates several aspects of this spirituality:

Receive this tunic which symbolizes the most bitter suffering endured by Jesus Christ on the cross and the sorrow which filled the soul of the Virgin Mary. The nails which pierced the flesh, nerves and bones of her Son penetrated the heart of the glorious Virgin; may you always carry in your heart the suffering of Jesus Christ and His most holy Mother.²²

²¹ JEAN CORBON, *The Wellspring of Worship*, Paulist Press, New York, p. 7.

²² The Latin text, dated 1564, is given in CATENA, *S. Maria Maddalena de' Pazzi carmelitana*, p. 98.

The young Carmelite followed this directive, and many of her visions dwell on the Passion of Christ. On three separate occasions she underwent lengthy sequences in which she accompanied Jesus through the final hours of His earthly life and re-enacted His Passion. She also received the stigmata and the crown of thorns in a painful (though invisible) way.

Two recurring themes in her visions are the wounds and the blood of Christ. The raptures of Mary Magdalen often present a kaleidoscopic array of images: the five wounds are furnaces, rooms, or caverns; the wound in the side is a hiding place or a nest, and it contains a thousand sacraments. The blood of Christ is central to Mary Magdalen's experiences. On the feast of the Annunciation, 1585, she had a vision in which St. Augustine inscribed in her heart: "The Word became flesh", writing "The Word" in letters of gold to signify Christ's divinity, and the rest of the phrase in red, to indicate His humanity and His blood. About a month later she asked him to add the words "the blood of union" to the inscription.

There is a dynamism to her meditations; for example, she makes a journey into an ever-deepening union with God by moving from wound to wound, receiving new graces from each one. In these journeys the blood of Christ is a fountain of purification and mercy, as she explains in an early *Colloquy*:

I mean this (she said), that first the blood in the left foot reduced /the soul/ to nothing, and the soul acquired the knowledge of itself. In the right foot the blood purified, and the soul was strengthened. In the left hand the blood enlightened, and the soul acquired the knowledge of God. In the right hand the blood illumined, and the soul was built up in charity. The side nourished; and the soul was transformed in the blood, so that it afterwards did not understand anything but blood, it did not see anything but blood, it did not relish anything but blood, it did not feel anything but blood, it did not think of anything but blood, it did not speak and it could not think of anything but blood. And everything that it did submerged it and deepened it in that blood, so that the soul, transformed in this way in the blood of Jesus, had become, so to speak, another Jesus.²³

Mary Magdalen de' Pazzi was moved emotionally by the sufferings of Christ, but what is remarkable is the theological insight expressed in her visions. She sees the *kenosis* of Christ as rooted in

²³ Fifth *Colloquy* as translated by GABRIEL PAUSBACK, *The Complete Works of Saint Mary Magdalen de'Pazzi, Carmelite and Mystic (1566-1607)*, Volume II: "The Colloquies", I, Carmelite Fathers, Westmont, IL 1973, p. 48.

the mystery of the Trinity. In the words of Catena, “The passion, in this vision, begins in the bosom of the Father and always has its anticipated conclusion in the Father’s bosom. The Word present in the Father is a redeeming Word who accomplishes the mystery of the passion and the sprinkling of blood”.²⁴

The cross as a revelation of the Trinity is a perennial part of the Christian Tradition, and at the time of Mary Magdalen it was frequently depicted in the *Throne of Mercy*, which showed God the Father holding up His crucified or dead Son, with the Holy Spirit hovering between them. The *Throne of Mercy*, together with a painting of the *Pietà*, were favorite devotional images for Mary Magdalen. Theologians in our day, such as Hans Urs von Balthasar, have explored the profound relationship between the *kenosis* of Christ and the Trinity. We will return to this theme when examining what Mary Magdalen says about the Trinity, but for now we can attend to the words of this modern theologian, which resonate with the insights of St. Mary Magdalen:

In the Passion, the Father’s loving countenance can disappear behind the hard facts of what must be: now, more than ever, this is very much a part of the Trinity’s eternal, salvific plan laid before him [Jesus] by the Spirit, the witness of the mutual will of the Father and the Son. It is as if the Spirit, now embodied in the form of a rule, says to them both: This is what you have from all eternity, this is what, from all eternity, we have determined.²⁵

For Mary Magdalen, according to Secondin, the Son’s *kenosis* proclaims His true greatness: “In this embrace of the Passion of the Word sent by the Father and the Spirit richness comes about through spoliation, freedom through obedience, power and dominion through oppression”.²⁶

b) *The Incarnation*

Traditionally the Church has interpreted the “self-emptying” of the Son on the cross to be rooted in the mystery of the pre-existent Word humbling Himself to embrace the status of a creature. St. Mary Magdalen de Pazzi affirms that the Word would have become incarnate even if there had been no Fall, because God always intended

²⁴ CATENA, *S. Maria Maddalena de' Pazzi carmelitana*, p. 101.

²⁵ HANS URS VON BALTHASAR, *Theo-Drama III: Dramatis Personae: Persons in Christ*, tr. Graham Harrison, Ignatius Press, San Francisco 1992, p. 188.

²⁶ SECONDIN, *Santa Maria Maddalena de' Pazzi: esperienza e dottrina* p. 320.

to share His divine life with us. In the aftermath of that primeval revolt there is need of “a new counsel of greater love” through which the Triune God desires to re-create us, and this counsel unites Incarnation and Redemption in such a way that the humanity of the Son is necessary to salvation:

This divinity rests itself upon the humanity, working our salvation with it, because if Jesus had not become Man He would not have been able to suffer; and if He had not also been God He would not have been able to save us; and so His divinity depended upon His humanity, and in this way the work of our redemption was accomplished.²⁷

The humanity of Christ becomes the bridge between the Father and ourselves. For Mary Magdalen this humanity, most vividly symbolized by the Passion and the blood of Christ, is both the means by which the Father bestows divine life upon us and the way that leads us to Him. Incarnation and Passion are inextricably combined. Meditating on the scene in which Pilate presents the humiliated Christ to the crowd, Mary Magdalen exclaims: “Behold that Man who has made Man God!”²⁸ Jean Corbon sees in the Incarnate Christ the twofold thirst of God for us and our thirst for God: “It was to be the meeting point of two loves and the focus of their covenant; the place where two piercing nostalgias met, but also the source of their satisfaction”.²⁹ Our imitation of Christ’s kenosis expresses our thirst for God, and is the path of personal holiness and ecclesial renewal. But before considering that path, we must see how St. Mary Magdalen traces God’s desire for us into the very heart of the Trinity.

c) *Trinity*

In our own day, several theologians have explored the “kenotic” reality of Trinitarian love, and their insights find an echo in the visions of Mary Magdalen de’ Pazzi. These words of Hans Urs von Balthasar could be a summary of her visions, many of which she experienced after receiving Holy Communion:

All the contingent ‘abasements’ of God in the economy of salvation are forever included and outstripped in the eternal event of Love. And so,

²⁷ CLAUDIO CATENA (ed.), *Tutte le Opere ...: I Colloqui*, Parte Prima, Centro Internazionale del Libro, Florence 1961, p. 286.

²⁸ *Ibid.*, p. 414.

²⁹ CORBON, *The Wellspring*, p. 24.

what, in the temporal economy, appears as the (most real) suffering of the Cross is only the manifestation of the (Trinitarian) Eucharist of the Son: he will be forever the slain Lamb, on the throne of the Father's glory, and his Eucharist – the Body shared out, the Blood poured forth – would never be abolished, since the Eucharist it is which most gathers all creatures into his body. What the Father has given, he will never take back.³⁰

The many and varied visions of Mary Magdalen returned incessantly to a contemplation of the Trinitarian foundation of revelation.

Mary Magdalen had a lifelong fascination with the mystery of the Trinity. A contemporary of hers related that the first writing she tried to read as a little girl was a copy of the Athanasian Creed, a prayer which she asked to have read to her on her deathbed. In between the dawn and the sunset of her life, Mary Magdalen loved to contemplate this mystery, although she recognized that the Trinity is “co-eternal, incomprehensible, co-equal, inscrutable, and, because I do not know how else to put it, inconceivable.”³¹ De'Pazzi was not an abstract thinker, and rarely does she contemplate the Trinity *in se*. Her visions were very concrete, and were shaped by a variety of influences, including the structure of Ignatian meditation and the liturgical and biblical texts which she heard on the occasions when she went into her raptures. It is significant how many of these experiences took place on or near the Feast of the Most Holy Trinity: she made her religious profession on Trinity Sunday in 1584, which ushered in the series of visions collected as *The Forty Days*; a year later she ended a series of visions on this feast and began her five years' experience in “the Lions' Den”, from which she emerged just a few days before the Feast of the Trinity in 1590; in 1604 she received a final ecstasy in the week between Pentecost and Trinity Sunday, before being plunged into the final three years of spiritual desolation.³²

Rooted in these biblical, liturgical and spiritual sources, Mary Magdalen's theology of the Trinity approaches this mystery in terms of the drama of salvation: in His desire for us, the Father sends the

³⁰ HANS URS VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale: the Mystery of Easter*, tr. by Aidan Nichols, Ignatius Press, San Francisco 2000), p. ix.

³¹ CATENA, *Tutte le Opere...: I Colloqui*, Parte Prima, p. 275.

³² The Carmelite mystics seem to have a predilection for this celebration: it was on the Feast of the Most Holy Trinity that St. Teresa of Avila began her Interior Castle and St. Thérèse composed her “Act of Oblation to Divine Love”.

Holy Spirit through His Word into the soul and the body of Christ, and from there into our souls; our desire leads us through the body and soul of the Word Incarnate in the Holy Spirit and thence through the Word into the bosom of the Father. In her understanding, God's desire for us is primary, and whatever we do must be seen as a response to His totally gratuitous love:

I see you God, Word and Spirit, and I understand that you search for your creature with consummate wisdom and eternal goodness, so much that it seems that you enjoy neither glory nor pleasure except in your creature, even though it is so base. And your Spirit is the hook with which you hope to catch it.³³

Her mental picture of this salvific Trinity could be a verbal description of the artistic renditions of the *Throne of Grace*: "The Father working, the Word dead in the bosom of the Father. The separate yet continually united Holy Spirit".³⁴ Paradoxically, from the dead body of Christ flow twelve channels which invigorate continuously the Church on earth. These channels embrace the mysteries in the earthly life of Christ as well as the whole panorama of sacred history, past, present and future.

Because everything is eternally present to God, Mary Magdalen pictures the whole drama of history at the same time; for example, she sees Jesus being scourged on earth and reigning gloriously in heaven simultaneously. The dead Christ is the fullest expression available to human experience of the utter acceptance of the Father's will which marks the Son's relationship to Him. This is the fundamental paradox which Balthasar explores in his *Theo-Drama*: that the union between Father and the Son is revealed above all in the Word's embrace of "wrathful alienation" in the death of the cross. Meditating on this paradox, Balthasar writes:

What is provocative in Jesus' message is that he manifests the glory of divine power in lowliness, defenselessness and self-surrender that goes to the lengths of the eucharistic Cross... This unveils a totally unexpected picture of God's internal, trinitarian defenselessness: the wisdom of God that is folly yet wiser than the wisdom of man (1 Cor 1-2). Only thus can the Son really reveal the Father... Truth is unreserved self-surrender and

³³ PELAGIO VISENTIN (ed.), *Tutte le Opere di Santa Maria Maddalena de' Pazzi*, Volume Quarto: *Revelatione e Intelligentie*, Centro Internazionale del Libro, Florence 1964, p. 64.

³⁴ *Ibid.*, p. 149.

hence the opening up of the depths of the Father. Truth is the Son's humility, which makes room for, and expresses, the whole sublimity of the Father's love.³⁵

What is crucial to Balthasar's understanding is not only the depth of obedience the Son manifests to the Father's will, but the utter *freedom* with which He exercises that obedience. This freedom is a mirror image of the Father's own freedom, which is part of the gift of Himself in the eternal generation of the Son. Freedom is part of "everything" which the Father hands over to the Son, and which provides a space for the Son to freely respond with the total gift of Himself to the Father in return. In the eternal metaphysics of Trinitarian charity, "What the Father gives is the capacity to be a self, and so also an autonomy, but an autonomy which can be understood only as a surrender of self to the Other".³⁶ In her visions Mary Magdalen contemplates this metaphysics of charity, and asks:

O Word, what is the greater working? The Father's, in begetting, or yours, O Word, in accepting being begotten? ...O, O, O, what is this begetting other than the Father Himself? And He begets the Word, and the Word receives it: O, O, O ... but what does He receive? He receives the Word, the Word Himself. ... He receives the working of the Father, who begets this same Word.³⁷

In his *Theo-Drama* Balthasar states simply: "... in this self-surrender, he is the whole divine essence ... He cannot be God in any other way than this 'kenosis' within the Godhead itself".³⁸ This insight opens up a helpful approach to two related and challenging themes in Mary Magdalen's teaching: "annihilation" and "purity". While we think of purity primarily in physical or moral terms, for Mary Magdalen de'Pazzi it is "the divine essence", which she frequently pictures as a fountain of pure water or milk flowing between the three Persons of the Trinity. This essence - delicate, brilliant and without any imperfection - is beyond human understanding, although God chooses to share it with us by grace to the extent that our created nature can receive it. This is why "annihilation" is necessary: not as the negation

³⁵ BALTHASAR, *Theo-Drama IV: The Action*, tr. Graham Harrison, Ignatius Press, San Francisco 1994, p. 450.

³⁶ HANS URS VON BALTHASAR, *Unless You Become Like This Little Child*, Ignatius Press, San Francisco 1991, p. 44.

³⁷ CATENA, *Tutte le Opere...: I Colloqui*, Parte Prima, pp. 369-370.

³⁸ BALTHASAR, *Theo-Drama IV*, p. 325.

of ourselves, but so that we can become our true selves as beings-in-relation. Her awareness that partaking in the divine nature means embracing the mutual *kenosis* among the Persons of the Trinity is echoed by Jean Corbon:

To this communion with its ebb and flow, to this rhythm of love from which love overflows, no living being can draw near unless the veil of mortality is rent asunder. The human heart cannot contain this inexpressible joy as long as the last attachment to 'self' has not been severed.³⁹

Mary Magdalen de'Pazzi embraced this path of kenosis-as-union throughout the various stages of her spiritual life, because she believed that only by this emptying of self in freedom can we attain divine union.

d) *St. Mary Magdalen's "Kenosis"*

In the first *Colloquy* St. John the Evangelist taught the young Carmelite that three virtues are essential: purity, humility and love. To be humble, according to the Apostle, is to abase oneself before God and others, to count oneself as nothing; if a person has this virtue, love will come of itself. In the abstract these virtues are attractive; but the life of St. Mary Magdalen shows how exacting they can be in practice. In her visions she learned that the process of deification demands an ever-deepening purification. In order to experience the birth of the Incarnate Word in the depths of one's soul one must be crucified with Christ, because this is the path which leads to true freedom. This was how Mary Magdalen understood the various trials she had to undergo.

She was aware that the only barrier to God's sharing His divine life with us is the obstacle of our own self-absorption. In his book *Crossing the Threshold of Hope* Pope John Paul II remarked that, "... in a certain sense we could say that *confronted with our human freedom, God decided to make himself impotent*".⁴⁰ So crucial is freedom to the relationship between the Persons of the Trinity that God will not overwhelm our freedom in order to bring us into a communion of love with Him. Out of love God makes Himself "impotent", and St. Mary Magdalen expressed great anguish that so many people were

³⁹ CORBON, *The Wellspring*, p. 16.

⁴⁰ POPE JOHN PAUL II, *Crossing the Threshold of Hope*, Knopf, New York 1994, p. 65.

indifferent to divine Love. Her desire to make herself “nothing” was fueled by her longing to allow maximum freedom for God to act in her life, and in this way become a channel of God’s love for a world which thirsted for God without realizing it.

The form of her visions expresses this yearning for humility. First of all, she relies on “guides” to lead her through these experiences. Various saints, angels, even the Persons of the Trinity take the initiative and she allows herself to be led by them. She takes on the persona of these figures, and in a sense loses herself in the visions. Her vocation in these raptures is to “embody” others, especially the Word Himself: by speech and gesture she makes Him present. Armando Maggi has explored this aspect of Mary Magdalen’s mystical experiences, and he notes that the very frustration the saint experienced furthered her union with God:

Indeed, Maria Maddalena’s concept of love is rooted in her awareness of being incapable of giving the Word a voice. ‘Perfect purity,’ the quality that, according to the Father (*Colloquio* 48), is necessary to converse with the Trinity, stems from a ‘perfect’ failure. The mystic knows that she may become pure only if she succeeds in embodying her own ‘baseness,’ as she says in several monologues.⁴¹

As dramatic as these ecstasies were, the real crucible for the Carmelite was the desolation which she embraced, above all in her five years’ “Probation” and the *nudo patire* of the final years of her life. Even our generous impulses are tainted with self-love, and purification is a lengthy and difficult process. In her *Revelatione e Intelligentie* (the eight days of raptures before entering “the Lions’ Den”) Mary Magdalen describes a kind of ladder of love whose final rung she describes as “dead love”. What distinguishes this highest degree of love is that it is so completely centered on the Other that it takes no account of anything, even the pleasure of loving God. All of the previous forms of love are contained in this “dead love”, but it is necessary to persevere in this emptiness (which she recognizes is very difficult) because only in this way can we truly say, “It is no longer I who live, but Christ who lives in me.” (Gal 2:20)

Phrases such as “transformation in Christ” and “divinization” are very appealing, but Mary Magdalen recognizes the price such realities

⁴¹ ARMANDO MAGGI, *Uttering the Word: The Mystical Performances of Maria Maddalena de’Pazzi, a Renaissance Visionary*, State University of New York Press, Albany 1998, p. 140.

exact. Just as “the dead Christ” is the icon of the Son’s total reliance on the Father, so “dead love” is the highest image of Christ in the believer. Jean Corbon speaks of the transforming power of the Holy Spirit which so deeply fuses our will with that of the Father that prayer “to” Jesus becomes prayer “of” Jesus, but he warns that this gift is costly:

For it is on the altar of the heart that this liturgy of pure faith is celebrated. The tomb is there to which our nostalgic memories of the Lord drive us and where the Spirit reveals that he has been raised up. The tomb is there in which prayer lays the always suffering body of Christ, certain that the author of life will raise it up. The tomb is there wherein the living Word descends into our hells in order to deliver us from our death. Fro the nights of our prayer are indeed the descent of the light into the depths of our darkness. Buried once and for all with Christ, in the prayer of the heart we continually experience this burial from which we rise up ever more one with him and ever more alive for the Father.⁴²

The pattern of totally unselfish love is given by Christ and embraced by St. Mary Magdalen. She did this as a daughter of the Church, and she offers her experience and spiritual insight to the Church as the path to authentic renewal.

e) *The “Kenosis” of the Church*

Mary Magdalen’s spiritual experiences, while profoundly personal, were eminently ecclesial: what she said about the individual’s relationship to Christ she applied also to the Church as a whole. The union between them was so profound that she could say that “the soul gives birth to the Church, and the Church gives birth to the soul”.⁴³ She frequently described both the Church and the individual as the “Bride” of Christ. Throughout her life Mary Magdalen was enflamed with a desire for the renewal of the Church, and her remarkable experiences underlined the truth that such reform must be primarily spiritual and interior. In speaking of the need for the Carmelite Order to return to the simplicity of its origins, she recognized the value of exterior observance, and then goes on to say:

But we must not limit ourselves to these external observances, which are the rind, but go on to taste the marrow: that is, to serve God with that

⁴² CORBON, *The Wellspring*, p. 146.

⁴³ CATENA, *Tutte le Opere...: I Colloqui*, Parte Prima, p. 258.

sublime and lofty purity and integrity which so few people know or understand. We must think, speak, go, stay and work solely, solely with a pure and right intention so that God might be honored and that we might offer one another genuine charity.⁴⁴

What was true for her was true for the Church: to follow Christ demanded an intense process of inner purification.

The visions of St. Mary Magdalen de' Pazzi are full of rich and varied images of the Church, most of them inspired by the Bible. The Church is a sheepfold, a garden, a vine, a ship, a sea. For example, in her thirty-sixth vision in the sequence of "Forty Days", she sees Jesus as a vine planted in the Church. The vine manifests various virtues: in heaven, glory and eternity; on earth, charity and mercy; in hell, justice and power; in the soul, purity and love. Its leaves are the Gospels, its grapes the sacraments. The imagery of her visions changes, but through them all she is pondering relationships: relationships between the Persons of the Trinity, between God and the saints, between Christ, the Church and the soul.

Two of her privileged relational images of the Church are Bride and Body of Christ. As Bride, the Church is purified by the blood of Christ. She repeatedly envisions this blood being sprinkled on all the members of the Church to bring about their sanctification. At times her imagery is particularly dramatic, as for example when she sees the Virgin Mary plunging an aspergillum into the heart of her Son and sprinkling the entire world with the blood of Christ. As the Body of Christ, the Church replicates the mysteries of Christ's life. Just as Mary Magdalen could mystically share in Christ's Passion, receive His wounds, and be given His own heart, so the Church as a whole was united to all of the events of His life, death and resurrection.

One of her most sustained mystical reflections on the renewal of the Church is *Colloquy* 43, which begins with an invitation from Christ: "Come, my bride, I want you to regenerate and renew the whole body of Holy Church with my blood, offering me all the states of creatures".⁴⁵ In the course of the vision, Mary Magdalen reviews various classes of people: religious, priests, the faithful, heretics, infidels, and the souls in purgatory. She offers these various groups to Christ, and offers His blood on their behalf. (This theme of offering is a very common one in her visions. In Mary Magdalen's understanding, only the ordained priest is empowered to draw Christ *from* the bosom

⁴⁴ AGRESTI, *Tutte le Opere...: Probatione*, Prima Parte, p. 95.

⁴⁵ CATENA, *Tutte le Opere...: I Colloqui*, Parte Prima, p. 94.

of the Father in the celebration of the Eucharist, but everyone takes part in offering the sacrifice *to* the Father.)

In this and other visions, Mary Magdalen shows a lively awareness of the variety of vocations in the ecclesial Body of Christ. Their roles pertain to different aspects of the life of Christ, or to various Persons of the Trinity; her view is both all-embracing and tailored to the individual. All the members of the Church have a role to play in the great work of renewal. Her understanding of the lengths to which God would go to “identify with” each individual and seek to elicit union with that person led to one of the few instances in which the theological experts “censored” an account of her visions. In a vision on June 24, 1584 she stated that God possesses many perfections (Wisdom, Goodness, Power, and so on), and that in the case of a particular individual He relates by means of the attribute most congenial to that person; in her case, this was “unitive love”. According to the prevailing scholastic thought of the time, a direct encounter between the soul and God was impossible, so the Jesuit Fr. Ceparri revised this paragraph. Without delving into the theological complexities of the question, it is noted here primarily as evidence that for St. Mary Magdalen each member of the Church has a unique role to play in the work of salvation.

As noted several times, the theme of the blood of Christ is central to Mary Magdalen’s doctrine. It is the offering of this saving blood which purifies the Church and its various members. This testifies to the divine initiative: it proclaims the thirst of God for our salvation, and the kenosis of the Word out of love for us. This total self-gift reveals the generous love of God and provides the means for us to imitate the kenosis of the Son. In the letter of renewal written to her former confessor, Mary Magdalen addresses Christ in these words:

O Bridegroom, infallible Truth, uncreated Wisdom, eternal God, ineffable Goodness, God equal and unequal, and un-coequal Equality! Equal to the Father because you are God, un-coequal because you are Man; equal to Man because you are Man, un-coequal because you are God. O un-coequal Equality, you made yourself Man to give your blood to this man. O “humanate” Word and bled Lamb, you have poured out your blood for Man, I mean for your spouse the Church. Oh, may this blood penetrate the heart of my most dear father, the minister of this blood, so that by offering it anew and being constantly nourished by it he may make its power known and understood! O, if the blood of irrational creatures offered by other creatures in the Old Testament had the power to purify and cleanse in part, how much more does this blood, not the blood of a

mere creature but of the God-Man, have the power to purify hearts and bring about such works, because only by means of this blood can such works can be accomplished!⁴⁶

She goes on to describe this blood as the ladder and the way that leads to paradise.

How did Mary Magdalen climb this ladder in her contemplative vocation? She clearly recognized the cloistered life as an ecclesial vocation. She urged her sisters to see themselves as a cross planted in the garden of the Church, upon which Christ is crucified so that His blood can bring life to the other members of His Body. His blood and their tears make the garden fruitful. She saw the apostolic and contemplative ways of life mutually supportive, and urged her cloistered sisters never to lose sight of others in their desire for Christ: "When you are dwelling in the secret bridal chamber of the heart, you should glance out the window of His wounded side and call out to so many men and women who are being lost, because you ought to have an anxious and loving desire for their salvation".⁴⁷

Mary Magdalen practiced what she preached. In spite of her sufferings and sickness she served the other sisters of her community with a generous spirit. For fifteen years she assisted the ill and elderly nuns, and also served for a time as novice mistress and subprioress. Even her remarkable mystical proved no obstacle to her charity. On the patronal feast of the convent (the Assumption) in 1589, she spent a good part of the day in ecstasy, but left her rapture to help serve at table. Like St. Thérèse, who centuries later lived out the maxim that "the zeal of a Carmelite should embrace the whole world", St. Mary Magdalen believed that to love Christ was to love everyone else in Christ: "O Word, I wish I could be in every place, to arrive at every place and to not be in any place, but only to reach You, to be with You and in You".⁴⁸ Joachim Smet emphasizes that it is this charity, not her mystical experiences, which is central to her message for us:

But if Sister Mary Magdalen de' Pazzi was canonized, it was not for her ecstasies, but for the perfection of love, manifested in fidelity to daily duty and sincere dedication to the needs of others. As in her girlhood,

⁴⁶ VALLAINC, *Tutte le Opere...: Renovazione della Chiesa*, p. 86. "Humanate" is a neologism of St. Mary Magdalen.

⁴⁷ AGRESTI, *Tutte le Opere...: Probatione*, Prima Parte, p. 259.

⁴⁸ CATENA, *Tutte le Opere...: I Colloqui*, Parte Prima, p. 630.

she liked to help with the household chores. She rose early to light the fire in the kitchen or laundry and spent hours cooking and washing. She was devoted to the aged and infirm; she would have dearly loved to be infirmarian.⁴⁹

CONCLUSION

Considering this sixteenth-century mystic from a twentieth-century perspective, Claudio Catena made a plea: “The saint should be shown to us as she really was: a woman who for a short period of time was a reluctant ecstatic, but who throughout her life was aflame with love for the Church”.⁵⁰ He recognizes that she had remarkable experiences, a trait which she shares with other spiritual figures such as St. Teresa of Avila and St. John Bosco, but he maintains that she was “a very normal saint”.⁵¹ The obstacle, of course, is that for most of us “normal saint” seems to be an oxymoron. This is because we so easily confuse “normal” with “widespread”, and the saints challenge us to see that “normal” should mean human nature as God intends it: generous, self-sacrificing and loving.

The paradigm of true humanity in any age is Jesus Himself, freely obedient unto death, and the fact that the saints who imitate Him both fascinate and discomfort us is an indication of how easily we debase the currency of what is “normal” humanity. It is fashionable in some circles to dismiss as passé the “baroque” expressions associated with saints like Mary Magdalen, although the fascination that a figure like Padre Pio exercises in our time suggests that the new millennium is not exempt from a taste for the mystical.

What is ironic is not that the saints attract our attention, but that they do so for the wrong reasons - we miss the interior transformation because we are distracted by the exterior manifestations. This dynamic is clear in the life of St. Mary Magdalen de Pazzi: she sought to be “nothing”, to imitate the kenosis of Christ - and in the process attracted notoriety. In her thirst for renewal, she had exhorted her sisters to not be content with the rind of external observance, but to savor the marrow of interior self-denial. The caution applies to her life

⁴⁹ SMET, *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, Volume II: *The Post-Tridentine Period*, p. 220.

⁵⁰ CATENA, *S. Maria Maddalena de' Pazzi carmelitana*, p. 128.

⁵¹ *Ibid.*, p. 81.

as well: to learn the lesson she teaches, we must dig beneath the accounts of her raptures (colorful though these are!) and encounter the heroic woman who sought self-denial in humble service to others and the endurance of spiritual and physical sufferings.

What does she have to say to the Church at the beginning of a new millennium? Pre-occupied as we often are by the structures and forms of ecclesial life, she bears witness to the primacy of interior renewal. In the words of Bruno Secondin:

Her intuition of a Church always holy and always seeking to purify itself, which models itself on Christ and which manifests Him as His beautiful Bride and mystical Body; the structure of the Church as a reflection of the Christ's love for all humanity; the conviction that a loving life rooted in the Trinity will bear fruit; the priority given to personal renewal as the necessary precondition for any structural renovation; a reforming zeal which is born and bred from profound love. All of this is a message which is alive and valid today.⁵²

If the Jews seek “signs” and the Greeks desire “wisdom”, we want ... “results”. In response to our thirst for external renovation St. Mary Magdalen de’Pazzi offers the testimony of a hidden life and an interior crucifixion. Together with the holy men and women of every age, she is one of those myrrh-bearing women, the “ecclesial souls” described so poetically by Jean Corbon:

The most beautiful service the Church renders to this world is to come to the tomb and to stand at the altar of the heart, not now to embalm the body of Jesus but to heal the dead who throng the earth by offering them even now the hope and pledge of the resurrection. The ‘silent love’ of prayer ‘to’ Jesus then expands into its proper space, for it gives life to the members of Jesus who are wounded by death and it is the place in his body from which love spreads. When we pray thus in the Spirit, the name of Jesus is ‘poured out’ (Sg 1:3) over his crucified body. We are then the Church in its most hidden but also most life-giving mystery: we are at the heart of the kenosis of the Spirit and the Bride.⁵³

MILTON T. WALSH, S.T.D.

⁵² SECONDIN, *Santa Maria Maddalena de' Pazzi: esperienza e dottrina*, p. 378.

⁵³ CORBON, *The Wellspring*, p. 147.

THE *RATIO* IN AN AFRICAN SITUATION

Outline: 1. Introduction: What the *Ratio* is - 2. The Vision of the *Ratio* - 3. Way of Appropriating the *Ratio* (Internalisation) - 4. Formation on the African Scene - 5. African Values and Hopes - 6. The African Candidate: Who he is, Where he is coming from, What he seeks - 7. African and Carmelite Values in Dialogue - 8. Using the *Ratio* in an African Situation

1. INTRODUCTION - WHAT THE *RATIO INSTITUTIONIS VITAE CARMELITANAE* IS

*In the Ratio we propose a journey of personal, communitarian and structural conversion which is faithful to the call of the Spirit, to the problems of today's world and to the founding experience of the Carmelite Order.*¹

The *Ratio Institutionis Vitae Carmelitanae* is a document that “describes the purpose of our Carmelite life”.² The *Ratio* is therefore an instrument:

- to help the Formation programs in the various Provinces in their assimilation and encouragement of the fundamental values that are so essential in a formation process;³
- to prepare better our candidates and all Carmelites to be of service to the people of God all over the world;⁴
- to help us rediscover the beauty of our vocation and spur us to open ourselves ever more to God's transforming action on our journey to the summit of the mountain;⁵

¹ GENERAL CURIA OF THE CARMELITE ORDER, *Ratio Institutionis Vitae Carmelitanae, Forming Prophetic Brotherhood: The Carmelite Guide to Formation*, Rome 1988, art. 5, pp. 16-17.

² JOSEPH CHALMERS, Prioer General, *Letter of Commending the Ratio to the Order*, in GENERAL CURIA OF THE CARMELITE ORDER, *Ratio Institutionis Vitae Carmelitanae, Carmelite Formation: A Journey of Transformation*, Rome 2000, p. 5.

³ *Ibid.*

⁴ CARLO CICONETTI, *Development of the R.I.V.C.*, in *RIVC* (1988), p. 10.

⁵ ALEXANDER VELLA, *Preface*, in *RIVC* (2000), p. 9.

- of on-going formation for all of us who are still on our way towards an ideal which is never fully achieved.⁶

One can say that the *Ratio* is a visionary and programmatic document of the Order as it seeks to hand on what it has received from our spiritual ancestors and propose to mould the next generation of Carmelites into authentic disciples of Christ according to the Carmelite Charism. We can therefore say that the *Ratio* is a document that lays down the guidelines for Carmelite formation not only for those in initial formation but is equally targeted for ongoing formation. Because it is an instrument, it will be as effective as it will be put to use. This is why the Prior General, Joseph Chalmers, in commending *RIVC 2000* to the Order wrote:

The *Ratio* is not intended only to be for initial formation but for ongoing formation also. Therefore I strongly encourage each friar to read this *Ratio* frequently because, along with our Rule and Constitutions, it describes the purpose of our Carmelite life.⁷

2. THE VISION OF THE *RATIO VITAE INSTITUTIONIS CARMELITANAE*

Before we analyse the vision of the *RIVC 2000*, it is important to look briefly at its history. In the history of the Order, there have been only two *RIVCs*, the first one being *RIVC (1988)*. Documents of this nature have a long gestation period from the moment of their proposition to the time that the texts see the light of day. The *RIVC 1988* was first mooted before the 1983 General Chapter and was presented to the Order on 3 March 1988. Similarly, the *RIVC 2000* took a long time from the period after the 1995 General Chapter to 25 March 2000 when it was presented to the Order on the feast of the Annunciation.

Already, the seeds of the *RIVC 2000* lay within the provisions of the *RIVC 1988*, which foresaw the need for revision.⁸ Furthermore, the 1995 Constitutions prescribed this revision: "The Prior General and his Council shall convene a meeting of all the formators in the Order, at least once every six years, to revise and update the *RIVC*".⁹ Thus the

⁶ *Ibid.*, pp. 8-9.

⁷ JOSEPH CHALMERS, *op. cit.*

⁸ *RIVC (1988)*, art. 133.

⁹ *Constitutions (1995)*, art.129. See also *CIC*, 659 §2 & 650§1.

immediate factors which precipitated the need for the revision of RIVC 1988 were

- the *need to update* the *Ratio* due to publication of several papal documents on the consecrated life;
- the need to have the *Ratio* fall in line with *concerns and insights* of 1995 Constitutions.

Following the 1995 General Chapter, the General Council constituted an International Formation Commission drawn from all geographical areas of the Order. The Commission was tasked to revise the RIVC 1988, but the product was much more than a revision; it amounted to an overhaul but still within the framework of the Rule and Constitutions. The Commission initiated a process of consultation involving formators and provincials. Various meetings were held at various *fora* - regional and international. A draft of the new RIVC was presented at the General Congregation held in Bamberg, Germany, from 24th August to 3rd September 1999. An international congress of formators called at San Felice del Benaco, Brescia, Italy in October 1999 deliberated on and made useful suggestions, comments and changes to the draft text. Thereafter, the subcommission for the redaction of the text met for the last time in December 1999 and prepared the definitive text which was presented to the Prior General and Council resulting in its approval and presentation to the Order.

In their revision of the 1988 text, the Commission used five criteria:

1. Following *developments within the Church and the Order* from 1988 to the present;
2. Attending to the *experience and sharing among formators* especially during the regional meetings and the international congress;
3. Framing the anthropological and psychological principles of RIVC 1988 in a better *theological-spiritual style*;
4. Use of pedagogically *sensitive style and language*;
5. Maintaining a certain *balance between various sensibilities* within the Order¹⁰ (italics: mine).

¹⁰ *Preface* of RIVC 2000, p. 8.

The Prior General noted that *RIVC* 1988 had been the “fundamental document for formation throughout the Order”¹¹ issued in the post Vatican II era. Its whole project was the general Vatican II programme of *aggiornamento*, up-to-date renewal. One of the great merits *RIVC* 1988 was that it heralded a break-through in the understanding and presentation of our charism characterised by the three elements of contemplation, fraternity and service.¹²

A significant improvement in *RIVC* 2000 is its very clear statement on the Carmelite charism and self identity on the one hand and the adoption of a Programme of Carmelite Studies in order to promote a deeper and more life-giving knowledge of the charism and tradition of the Order.

This is a most favourable time (*kairos*) for us to enter into dialogue with the text. We need to grow into loving familiarity with the text, the contents of *RIVC* 2000. But we may ask, what is the vision of *RIVC* 2000?

The vision of Carmel presented in *RIVC* 2000 took long to arrive at. It is a vision that was being brewed from Vatican II through all the reflection, deliberation and discernment at both the ecclesial and congregational level down through the decades to the present. In the intervening years between 1965 to 2000, the Order was growing in maturity in its self-understanding. *Ratio* 1988 was a kind of summary of the insights that had emerged in the Congregation since Vatican II. Thus *Ratio* 1988’s vision of Carmel was expressed thus:

As Carmelites we undertake the radical following of Jesus Christ through the evangelical counsels in a total self-emptying, symbolised in our tradition by the desert. In this unconditional commitment to the Lord, we seek to be guided by the Spirit of God, and we focus on the following fundamental values:

- a) living constantly in the presence of God (contemplation);
- b) building the fraternity proposed by Jesus Christ;
- c) living in the midst of the people and at their service.

We walk this path following the example of Mary and Elijah.¹³

¹¹ JOSEPH CHALMERS, *op. cit.*

¹² A.VELLA, *Preface*, in *RIVC* 2000, pp. 8-9.

¹³ *Ratio* 1988, art. 1.

Ratio 1988's catch phrase was "a journey of conversion to Christ". Thus the *Ratio* noted that

The process of formation is a concrete expression of the continual conversion to which we are all called. It is this continual conversion which enables us to be citizens of the Kingdom. In the *Ratio* we propose a journey of personal, communitarian and structural conversion which is faithful to the call of the Spirit, to the problems of today's world and to the founding experience of the Carmelite Order...¹⁴

Furthermore,

Carmelite formation can be seen as a *process or journey of conversion* which is the starting point for spirituality.

Conversion is, above all, a *firm decision or fundamental option to walk «in the footsteps of Jesus Christ»* and to choose the means necessary for this. It involves a deep, radical change by which we begin to think, judge and re-order our lives inspired by the holiness and goodness of God as it has been shown to us and given to us abundantly in his Son...

Conversion, therefore, is a never ending journey or growth which continues throughout the whole of life as the way of following Christ.

*Conversion means not only a breaking away from sin, from a selfish life closed in on oneself and from personal idols; it also means growing through fullness of life in the Spirit to full adult maturity in Christ.*¹⁵

Already, *Ratio* 1988 spoke of the process of Carmelite formation as a journey of conversion to Christ.¹⁶ *Ratio* 2000 deepens our appreciation of that Carmelite vision in its very title - *Carmelite Formation: A Journey of Transformation*. The motif of journey is a constant in Christian tradition in general and in our spiritual tradition in particular. The theme of journey fascinates the Carmelite imagination. This is no coincidence because the very origins of the Order are rooted in a time when pilgrimages were a favourite form of asceticism for those who wished to live a more intense spiritual life. The first Carmelites were pilgrims who left, like Father Abraham (*Gn* 12), familiar surroundings to go and live in the Holy Land. The pilgrims sought to live out in a concrete way the Christian concept of *being strangers in this world while journeying toward our heavenly home*. Later, groups of hermits settled on Mount Carmel keen to live

¹⁴ *Ratio* 1988, art. 5.

¹⁵ *Ratio* 1988, art. 60.

¹⁶ *Ratio* 1988, pp. 32-52, or art. 35-75.

in allegiance to Jesus Christ and waging a spiritual battle while others had waged a military battle to free the land of Christ from Muslims.

The symbol of journey describes the spiritual life. In Jewish and Christian scriptures and other faiths pilgrimages are seen as symbols of the human journey toward God. For example, the journey of the Hebrews from Egypt to the Promised Land became a paradigm of every spiritual journey in all its phases: from enslavement to freedom, passing through the desert. We can also notice that Jesus presented himself as the Way (*Jn* 14:6) and invited his disciples to follow him. Indeed in Acts of the Apostles Christians were first known as “followers of the Way” (*Acts* 9:2).

Within Carmelite tradition the *Institution of the First Monks* presents the spiritual life as a four-step journey by which we “ascend to the peak of prophetic perfection”.¹⁷ The *Institution of the First Monks* sees the whole spiritual journey encapsulated in God’s address to Elijah:

Depart from here and go towards the east, and hide yourself in the wadi Carith, which is over against the Jordan, and there you will drink of the torrent, and I have commanded the ravens to feed you there (*1 Kgs* 17:2-4).

Elijah himself is one of the greatest models of Carmelite life whose journey aims at offering “God a heart that is holy and pure from all actual stain of sin”. Thus the four-step journey proposed by the *Institution of the First Monks* are:

- the renunciation of earthly things;
- the renunciation of sin and self-will;
- solitude, silence and celibacy and;
- growth in love.

The theme of journey is also notable in the writings of Carmelite saints. St Teresa of Jesus (of Avila)’s works, *The Interior Castle*, *The Way of Perfection* and the *Life* use the imagery of the journey. For her, the way of perfection is a royal road where the person who truly loves God walks safely. John Welch says that, for Teresa, the journey to and with God is the movement from the periphery of the circle to its centre.¹⁸ The way to God is a journey made in companionship with Jesus. Thus

¹⁷ *Institution of the First Monks*, 1.2.

¹⁸ JOHN WELCH, *The Carmelite Way: An Ancient Path for Today’s Pilgrim*, Gracewing, Herefordshire 1996, p. 64.

she could counsel: "The farther a soul progresses the closer becomes its companionship with this good Jesus".¹⁹ For Teresa, walking in the company of Jesus is almost synonymous with 'the journey of prayer' on which souls have to guard against illusion and discouragement through humility and a strong determination not to abandon the journey.

The theme of journey is implied in St John of the Cross' *Ascent of Mount Carmel*. John conceives the spiritual life as an ascent of a mountain. At the summit of that mountain the soul is united with God in love. The ascent is a journey of transformation in God. Journeying implies movement and this is very clear in John's writings, for example, *The Spiritual Canticle*, *The Dark Night* and *The Living Flame*. There is a lot of movement in the poetry of John of the Cross, for example:

Where have you hidden,
Beloved, and left me moaning?
You fled like the stag after wounding me;
I *went out* calling you, but you were gone (SC, Stanza 1).

One dark night,
fired with love's urgent longings
- ah, the sheer grace! -
I *went out* unseen, my house being now all stilled (DN, Stanza 1).

John stresses that God is the principal agent in the spiritual journey for he places a person on the path of the mountain²⁰ and it is by his grace that one makes progress along the way leading to him. God is the Bridegroom who goes in search of his bride.²¹

In the modern era, the theme of journeying emerged at the 12th Council of Provinces meeting held at Salamanca, Spain, which produced the document, *Carmelite Charism: Journey into God, Following the Word*.²² This Council of Provinces meeting was influenced by the centenary of St John of the Cross. It stressed two themes: the mystical dimension of Carmelite life and *lectio divina*.

The 134th General Chapter of 1995 had for its theme: *Carmel: A Place and a Journey into the Third Millennium - Our Mission Today* -

¹⁹ ST THERESE OF AVILA, *Interior Castle, Spiritual Masters*, Sheed & Ward, London 1944, 1974, Book 6.8.1.

²⁰ *Ascent, Prologue*, 9.

²¹ *Spiritual Canticle*, 22.1.

²² 12TH COUNCIL OF PROVINCES, *Carmelite Charism: Journey into God, Following the Word*, Salamanca, 1991, Carmelite Communications, Melbourne 1991.

'Get Up and Eat, Lest the Journey be too long' (1 Kg 19:7).²³ The importance of this General Chapter document is evident in that an extract from it prefaces the *RIVC 2000*:

The biblical concept of journey reminds us of the pilgrimage to Jerusalem (*peregrinatio hierosolymitana*) of the first Carmelites, and then their forced return to Europe. It also reminds us of the inner journey which requires us to seek God undergoing the purification of the desert and the dark night. With all those who journey alongside us, we discern the way ahead. Moreover the notion of journey demands that we work out and put into action a plan of how we can best serve the Church. This implies a commitment to the work of justice and peace and to solidarity with all people of good will, and especially with those who are searching for community and striving to meet the demands of love.²⁴

The theme of journey also featured in the topic of the 2001 General Chapter, *Carmel: Journey Continues*.²⁵ To facilitate our journeying the Final Message of the General Chapter 2001 states:

In recent years we have produced documents that are our lifeblood, but we must reflect on them in greater depth in personal prayer and together with our brothers and sisters.²⁶

In the Letter of His Holiness, Pope John Paul II, to the Prior General on the occasion of the General Chapter 2001, the Pope impressed on Carmelites the need to get encouragement from the Prophet Elijah and from the Blessed Virgin Mary for our journey:

The theme of the Chapter is *The Journey Continues*. This reference to human experience is typical of Carmelite spirituality. Ever since the first hermits settled on Mount Carmel as pilgrims in the land of the Lord Jesus, life has been represented as an ascent to the holy mountain who is Jesus Christ our Lord (cf. *Roman Missal*, Collect for the Mass in Honour of Our Lady of Mount Carmel, 16th July). Two biblical figures who are dear to the Carmelite tradition give direction to this interior pilgrimage: the prophet Elijah and the Virgin Mary.²⁷

²³ 134TH GENERAL CHAPTER, *Carmel: A Place and a Journey into the Third Millennium - Our Mission Today: 'Get up and eat, lest the journey be too long' (1 Kg 19:7)*.

²⁴ *Ibid.*, 3.5.

²⁵ GENERAL CURIA OF THE CARMELITES, *Carmel: The Journey Continues, A Letter to the Carmelite Family from the Members of the General Chapter*, Rome 2001.

²⁶ *Ibid.*, p. 5.

²⁷ POPE JOHN PAUL II, *Letter of His Holiness*, in «Carmel in the World», vol. XL, n. 3 (2001), p. 163.

The theme of journey captures for the Carmelite tradition the experience of Carmelites “as pilgrims on this earth, having deep hungers, and haunted by a call”.²⁸ John Welch highlights the movement of “journey” in the Carmelite spiritual life when he writes: “Carmelites tell many stories, but the story of the lover restlessly awaiting the approach of the Beloved emerges as a common theme”.²⁹ Welch goes on to identify five movements of the heart which he calls “seasons”:

1. a longing heart (our desire for God);
2. an enslaved heart (the worship of false gods);
3. a listening heart (contemplative prayer);
4. a troubled heart (the tragic in life);
5. a pure heart (the transformation of desire).

Welch says that the Carmelite tradition names the hunger, gives words to the desire and says that the journey ends in God.³⁰

After this review of the motif of journey we can go back to address the question of the vision of the *RIVC* 2000. But before we address that question it is important to note that the image of journey pervades *RIVC* 2000's whole content. The topic *Carmelite Formation: A Journey of Transformation* sets the tone of movement. The subtitle, *A Journey of Transformation*, is a double emphasis. We have already looked at the motif of journey. Transformation is also a key word in spirituality.³¹ Transformation is more transition than established forms (e.g., Rule, models, structures, patterns, lifestyle, timetable). Thus, the *RIVC* sees Carmelite formation as a journey of transformation (*trans-form-ation*). The component of “-ation” draws our attention to who the subject or agent of transformation is. Within spirituality generally and in the *RIVC* 2000 in particular, God is the actor and the acting person. Hence the *RIVC* 2000 says of contemplation:

Contemplation is the inner journey of Carmelites, arising out of the free initiative of God, who touches and transforms us, leading us towards

²⁸ J. WELCH, *op. cit.*, p. 9.

²⁹ J. WELCH, *Seasons of the Heart: The Spiritual Dynamic of the Carmelite Life, Carmelite Spiritual Directory Project*, Horizons 4, Carmelite Communications, Melbourne 2001, p. 11.

³⁰ *Ibid.*, p. 13.

³¹ For a more extended treatment of ‘transformation’ see KEES WAAIJMAN, *Transformation: A Key Word in Spirituality*, in «Studies in Spirituality», vol. 8, Peeters, Leuven 1998.

unity in love with him, raising us up so that we may enjoy his gratuitous love and live in his loving presence...³²

Through this gradual and continuous transformation in Christ, which is accomplished within us by the Spirit, God draws us to himself on an inner journey which takes us from the dispersive fringes of life to the inner core of our being, where he dwells and where he unites us with himself.³³

Having made this assessment we may be in a better position to pronounce what the *Ratio* 2000 envisions for Carmelites. *Ratio* 2000's vision of Carmelites is that

Carmelites receive and share a common charism to live *a life of allegiance to Jesus Christ, in a contemplative attitude which fashions and supports our life of prayer, fraternity and service.*³⁴

In expounding this vision, the *Ratio* is drawing us to the guidance of the Rule and Constitutions. The Rule, that foundational document we have received from St Albert, calls us to *Christoformation, that is, formation into Christ*. The Constitutions (1995) actually provide the *Ratio* with the vocabulary in the spelling out of this vision when they point out that the heart of Carmelite spirituality lie in "*an intense search for God, in total adherence to Christ, finding expression in fraternal life and apostolic zeal*".³⁵ The whole of Chapter II of the *Constitutions* addresses the theme of Charism of the Order. Here the *Constitutions* state:

Carmelites live their life of allegiance to Christ through a commitment to seek the face of the living God (the contemplative dimension of life), through fraternity, and through service (diakonia) in the midst of the people.³⁶

Following this summary statement, the three essential elements of the charism are then spelt out: *the contemplative dimension* (16-18), *fraternity* (19-20) and *service in the midst of the people* (21-24). These elements are not to be treated in isolation; rather they ought to be

³² *RIVC* 2000, nn. 23 §1; 124 §3. See also 1995 *Constitutions*, n. 17.

³³ *RIVC* 2000, n. 24.

³⁴ *Ibid.*, n. 4.

³⁵ *Constitutions* 1995, nn. 3, 14.

³⁶ *Ibid.*, n. 14.

integrated into the life of the Carmelite. *Ratio* 2000 therefore envisions the Carmelite life as a

*contemplative fraternity in the midst of the people.*³⁷

The *Ratio* 2000 has developed these thoughts further and states:

The contemplative dimension is not merely one of the elements of our charism (prayer, fraternity and service): it is the dynamic element which unifies them all.³⁸

The *Ratio*, like the *Rule* and *Constitutions*, envisions the Carmelite as a human being engaged in a process of transformation, being conformed to Christ, becoming a new creation in Jesus Christ, taking on the mind of Christ so that he or she begins to hear the voice of God in all sounds and attentively seek to recognise the hidden signs of God's presence and of his work in the world and in himself. Indeed, the invitation to contemplation is as the Prior General, Joseph Chalmers, has said that we be "slowly transformed so that we can look upon the world as if with the eyes of God and love it as if with God's heart".³⁹

The vision of RIVC 2000 for the Carmelite is conformation to Christ. We need to hand on this heritage because Christ is Way, the Truth and the Life (cf. Jn 14:6). The *Ratio* itself spells it out clearly:

The Father - who, through the action of the Holy Spirit, calls us to a spiritual experience of deep attraction to and love for Jesus Christ the chaste, poor and obedient One - is the source and goal of religious life, and therefore of Carmelite life. Through the Holy Spirit, the Father consecrates us, transforms us and conforms us to the image of Christ, guiding us to communion with himself and with our brothers and sisters.

As individuals and as communities, we in turn choose Jesus as the one Lord and Saviour of our lives. We commit ourselves to a journey of gradual and progressive conversion encompassing every aspect of life, allowing ourselves to be conformed to Jesus by the action of the Spirit and to come to union with God.

The commitment to follow Jesus Christ with all one's being and to serve him 'faithfully with a pure heart and total dedication' is a commitment

³⁷ *Ratio* 2000, n. 25.

³⁸ *Ibid.*, n. 23.

³⁹ JOSEPH CHALMERS, Prior General, *Letter of Presentation of RIVC* 2000, p. 5.

to live in him, allowing him to guide our thoughts, our feelings, our words, our deeds, our fraternal relations and the use we make of things, so that everything may come from his Word and be done in his Word... The commitment to live a deep relationship with Christ and to conform to him is therefore the very core of our formation.⁴⁰

Questions for personal and group reflection

- What is your vision of Carmelite formation?
- How do you introduce candidates to Carmel and what do you stress in their journey of formation?
- What are we forming candidates for?

3. WAYS OF APPROPRIATING THE *RATIO*

One way of beginning to appreciate *Ratio* 2000 is to appreciate its structure and content. *Ratio* 2000 comprises an *introduction, three parts and an appendix*. The introduction gives a description of our charism and spirituality and situates our formation discourse within the world in which we live. While our context influences us it is to it that we are sent as evangelisers. The introduction also points out that the 'common charism to a life of allegiance to Jesus Christ, in a contemplative attitude which fashions and supports our life of prayer, fraternity and service' ought to find expression and be *incarnated in various cultures, times and places*.⁴¹ Hopefully our meeting here will stir in us the desire to want to *incarnate and inculturate* the Carmelite charism on the African continent

The lay out of the *RIVC* 2000 is as follows:

Introduction

Part One - The Process of Formation

- Called to Follow Christ - "In Obsequio Jesu Christi vivere"
- Called to the Carmelite Life - Contemplative fraternity in the midst of the people
- Agents and mediators of formation - Obedient to the *actio* of the Spirit

⁴⁰ *Ratio* 2000, nn. 5-6; see also *RIVC* 1988, nn. 49-50.

⁴¹ *RIVC* 2000, n. 4.

Part Two - The Stages of Formation

- The Vocations Ministry - Helping others to find their way
- The Pre-Novitiate - Preparing for the Journey
- The Novitiate - Setting out on the Journey
- The Period of Simple Profession - On the Journey
- Formation for Service - Journeying for others
- Ongoing formation - A Continuing Journey

Part Three - Programme of Carmelite Studies

It provides a frame of reference describing and situating the subjects and areas which must be covered to ensure a complete formation in the Carmelite life beginning with the pre-novitiate, through to specialisation.

Appendix

It sets the guidelines and criteria to help formators with their periodic evaluation of candidates covering the following dimensions: human, spiritual and Carmelite, intellectual, practical and service.

The *Ratio* as we have it is a labour of love. Those who conceived, drafted, deliberated on it, approved it used their energy in a painstaking way. The only way to do justice to it is that we read it, reflect upon it, discuss it, pray it, and creatively apply it in our various contexts and interpret it in the light of the Gospel, the Rule and the Constitutions of the Order.

In the Zimbabwean context, we have taken some significant strides in trying to own the *Ratio*. We held an all-Commissariat workshop on the *Ratio* from 9-10 April 2002. For some of the brothers who are not in the formation ministry, it was their first time to see the document. Our aim was to introduce the members of the Commissariat to the *Ratio* and to have them familiarise themselves to it. Furthermore, the Provincial has gone an extra mile to make the text of the *Ratio* available to every friar. This is commendable.

In the Students' House (Mount Carmel), soon after its publication and circulation, we begun familiarising ourselves with the text of the *Ratio* through *lectio divina* in three groups. I like the way Dom Columba Marmion OSB has described *Lectio divina*:

| | |
|----------------------------|----------------------|
| We read | <i>lectio</i> |
| Under the eye of God | <i>meditatio</i> |
| Until the heart is touched | <i>oratio</i> |
| And leaps to flame | <i>contemplatio.</i> |

Lectio divina with the *Ratio* 2000 has proved for us to be the best way for us to internalise its content. *The dynamic of lectio divina means that it is both a personal and communal appropriation of this fundamental document of the Order.* Our experience has been that a good preparation for *lectio divina* with the text of *Ratio*, that is, reading the text the night before, will help on both the individual and communal level. When it is read in the context of the community, words that may not have touched one may begin to make a new impression on oneself. The quiet and slow reading of the text individually and listening to it being read with reverence by another brother helps to make the words sink into one's consciousness. Without noticing it, the text becomes part of the reader.

As the process continues, we have noticed that the period of reflection on the text brings up a myriad of words, events and messages. We then rest with these aware of the presence of God. When it comes to sharing, it has always been like a new revelation. Our experience has been that *the experiences, insights and sharing of our brothers have enriched us and given us new ways of appreciating the words of the text.*

When it comes to prayer, we have noticed that the text and message of the *Ratio* has enriched our prayer vocabulary. Our personal and communal prayer has been enriched and deepened by *lectio divina* with the *Ratio*. It has facilitated us to appreciate our common vocation and spurred us onto care for each other more deeply.

4. THE AFRICAN CANDIDATE IN FORMATION

There is a crisis of vocations throughout the world. It appears that the crisis of vocations to the priestly and religious life is most acute in Europe where Africa has depended heavily for a supply of priests and religious for a long time. Many religious Orders did not engage in the work of promoting African vocations when first they arrived on the African continent. In the context of Zimbabwe, European missionaries were very suspicious of promoting local vocations because, some of them thought that *the African could not live a celibate commitment.* Others *did not think it was urgent at all* since there was a steady supply of new religious from Europe. Others did not want to promote local vocations because of *deepseated religious 'apartheid', racism or superiority complex.* Many Congregations began promoting vocations at the height of the wars of independence from colonial occupation or in the post independence era. There are other

Congregations that did not promote indigenous vocations to the religious life because they said they wanted *to promote vocations to the priestly life in particular dioceses*.

Whatever, the reasons for the slowness in promoting local vocations, it means that African religious are young and few. Even when the indigenisation process began to take root, *the formation was very much a transliteration of the European model on the African with the result that many early African vocations to the religious life were to convert not merely to Christ but to European ways of thinking and doing things. Formation as Europeanisation⁴² of the African* (that is, the African religious developing European tastes and idiosyncracies) *has created a gap between the African religious and his people and sometimes created identity crises for many African religious. Many felt and continue to feel a sense of alienation which compounded their sense of loneliness which ultimately leads to disorientation and disgruntlement with the religious vocation*. It is in the light of this that we need to look at the African candidate in formation visa-viz the *Ratio*.

Our candidates are coming to us through an active vocations promotion exercise. The Vocations Director goes to primary, secondary and high schools and parish Churches meeting Catholic students and

⁴² FRANCES M. MORAN points out that in the three stages of recent Church history: (i) pre-Vatican II; (ii) Vatican II and (iii) turn of the century, there have been three styles of thought that have tended to dominate and operate in the respective historical stages: (i) the theological; (ii) the dialogical and (iii) the individualistic styles of thought. These thought patterns affected the understanding of formation. Characteristics of these styles of thought are as follows: (i) Theological style of thought: institutional church seen as harbinger of theological truth; mind-set ensured absolute certainty. Religious identity expressed by concepts of the three vows, notion of communal life and idea of a specific shared mission; secure identity supports: religious believed that the dedication of their lives would bring about the salvation of souls for themselves and others; lifestyle portrayed as sacrosanct; religious life - the way to be par excellence; change of name symbolised a radical approach to the formative processes. (ii) Dialogical style of thought: change in church's dealings with the world; dialogue - church: both speaker and listener; world seen as a partner; notions of absolute gradually replaced with the idea of relativity; sense of freedom prevailed with the result of some turmoil and turbulence; old notions of authority were challenged; religious no longer understood in terms of a sacrifice, a giving up of the world but in terms of a living fully within the world yet not of the world; change in understanding of vows ultimately leading to confused and confusing religious identity; (iii) individualistic style of thought: dominance of Western cultural influence; sidelining of institutional church worsened by sex scandals, hypocrisy; notions that Church is irrelevant in considering contemporary issues; dominant philosophy: each person seeks to look after self, to satisfy self, to develop self: subjectivism and individualism. Cf. his article, *To Be a Religious: Identity and History*, in «Religious Life Review», vol. 43 (September/October 2004), pp. 301-302.

telling them about the Carmelite religious vocation. In places where Carmelites are working, young men have been attracted by *our lifestyle of prayer, community living and particularly their service in the midst of the people*. So we can say our candidates come to us chiefly through vocation promotion exercises and the witness of Carmelites in ministry. Although the Vocations Director has from time to time put advertisements in Catholic newspapers, the response from these has been small.

Many of those who have been joining us have been coming to us after secondary and high school. Their average age upon entering the initial formation experience in the pre-novitiate is about 20. I am sure this is different from Europe where Roderick Strange says:

Those interested in the possibility of being ordained these days will generally be older. They will have been to university or received some form of professional training. They will usually have been employed. They will often bring with them some experience of intimate and loving relationships, relationships which they may have decided to sacrifice because of their vocation, or relationships which have, whether prosaically or painfully, broken down. Some will have been widowed. Some of them may also have had a real sense of conversion...⁴³

Our situation is quite different from Europe. Why are the candidates coming to us? Some are genuinely seeking to deepen their spirituality and to prepare themselves for ministry in the vineyard of the Lord. However, there are others who seem to come to us seeking merely an education and a safe haven from the social-political and economic problems of the country. There is a very high rate of unemployment in Zimbabwe (some estimate it to be around 60%). Some of the candidates look at religious life as a comfortable way of life without too many challenges compared to the majority of people who have to eke out a living in trying circumstances. It appears that the religious' lifestyle is closer to or slightly above the middle class lifestyle. In other words religious are looked upon as rich. This is an enduring effect of the Europeanisation of religious lifestyle.

Furthermore, the candidates coming to us are coming from both rural and urban backgrounds. The majority of those who come from urban centres still maintain some close contacts with their rural childhood homes. A very distressing observation is that some of our

⁴³ RODERICK STRANGE, *Formation, change and commitment*, in «Priests and People: Pastoral Theology for the Modern World», June 2004, pp. 213-218, at 213.

candidates have come from broken childhood homes due to divorce, separation of parents and death of one or both parents. Some of our students are orphaned, having lost both parents to the AIDS pandemic. The prevalence of HIV/AIDS in Zimbabwe is such that there has been no family that has not been affected. So it is quite clear that our candidates are coming to us from very challenging circumstances.

Considering the challenges that our candidates are emerging from, the *Ratio* offers tremendous hope in its view of formation through the motif of 'journey of transformation'. In reality, our students are journeying. They are engaged in a journey of transformation towards 'commitment to follow Jesus Christ with all one's being and to serve him "faithfully with a pure heart and total dedication". It is «*a commitment to live in him, allowing him to guide our thoughts, our feelings, our words, our deeds, our fraternal relations and the use we make of things, so that everything may come from his Word and be done in his Word*».⁴⁴

Our hope in formation is that *the candidate who comes to us will be fascinated with the person of Christ that they will want to continue to follow him within the context of the Carmelite Order*. In the initial formation phase, *the candidate has to be steeped in the reality of his circumstances - both personal and communal - so that in their response to these circumstances, they may do so in the light of the Gospel*. During the long break students are appointed to Carmelite communities for an immersion experience. This exercise has been largely positive. Students look forward to this time of formation in the midst of the people. At the end of the immersion experience students are expected to write a *theologico-pastoral reflection paper*. My analysis is that students have had to engage in a lot of reflection and discernment *as they encountered human brokenness, trauma, suffering, bereavement, corruption and the heights of expression of faith, hope and love*.

Through the immersion experience students are expected to be steeped in an active Carmelite ethos and values. During such experiences students have noted that the expression of the Carmelite charism as a contemplative fraternity in the midst of the people is not merely a theoretically neat expression but that Carmelites actively seek to put this self understanding in practice.

Noticing that the taking of local candidates into the formation programme took place just over two decades ago, we should be grateful to the Lord and the generosity of the candidates and those

⁴⁴ RIVC 2000, n. 6.

who have persevered over the years in the work of formation. In the 21 years since the start of the formation programme in 1983, there are twelve men working in Carmelite communities and parishes run by Carmelites. At present there are twenty students studying for philosophy and theology. In the spirit of the *Ratio* there is need to accelerate the rate of indigenisation of the formation programme so that the charism may be expressed and incarnated concretely in the local culture. This will take time and a lot of prayer, reflection and discernment. But it is imperative that this indigenisation takes place.

Our aim in the initial formation period is the raising up of **MATURE AFRICAN CHRISTIAN CARMELITE PERSONS**. We wish our candidates to be:

- Contemplative
- Communal /fraternal
- Servants
- Committed to the gospel
- Collaborative
- Far-seeing / Discerning
- Real prophets
- Sensitive (compassionate)

This can be done because these qualities are prized not only in the Christian and Carmelite heritage but also in traditional Africa. Our candidates ought to grow into mature people of character, courage and conscience if they are to evangelise their brothers and sisters.

Questions for personal and group reflection

- Who is the African candidate in formation?
- What are the candidates looking for from Carmel?
- How does our formation programme respond to the reality of the situation on the ground in Africa (i.e., conflict ridden, unstable family life, poverty in the midst of material affluence, fast changing society, permissive society)?
- How is Carmel responding to the needs of Africans generally?
 - Now?
 - In the future?
 - In the formation programme?

5. AFRICAN AND CARMELITE VALUES IN DIALOGUE

There is a lot in common between traditional African and Carmelite values. Both traditions focus on the person (anthropocentric). In Christian Carmelite heritage we learn that God created human beings in his own image and likeness (*Gn 1:27*). Furthermore, after the fall, God continued to pursue human beings into a relationship that would nurture the best in them and restore them to communion with their Creator. That relationship had its highs and lows and culminated in the mystery of incarnation, passion, death, resurrection and ascension of the Lord Jesus. So much did God love humanity. Quite a number of verses in the Bible point out with poignancy this great love of God for each individual person:

- The Word became flesh, he lived among us (*Jn 1:14*).
- For this is how God loved the world: he gave his only Son, so that everyone who believes in him may not perish but may have eternal life (*Jn 3:16*).
- I have come so that they may have life and have it to the full (*Jn 10:10*).
- So for anyone who is in Christ, there is a new creation: the old order is gone and a new being is there to see. It is all God's work; he reconciled us to himself through Christ and he gave us the ministry of reconciliation. I mean, God was in Christ reconciling the world to himself, not holding anyone's faults against them, but entrusting to us the message of reconciliation (*2 Cor 5:17-19*).
- You are well aware of the generosity which our Lord Jesus Christ had, that, although he was rich, he became poor for your sake, so that you should become rich through his poverty (*2 Cor 7:9*).
- As you are sons, God has sent into our hearts the Spirit of his Son crying, 'Abba, Father'; and so you are no longer a slave, but a son; and if a son, then an heir, by God's own act (*Gal 4:6-7*).
- Thus he chose us in Christ before the world was made to be holy and faultless before him in love, marking us out for himself beforehand, to be adopted sons, through Jesus Christ (*Eph 1:4-5*).
- But he emptied himself, taking the form of a slave, becoming as human beings are; and being in every way like a human being, he was humbler yet, even to accepting death, death on a cross (*Phil 2:7-8*).

- To do this is right, and acceptable to God our Saviour: he wants everyone to be saved and reach full knowledge of the truth. For there is only one God, and there is only one mediator between God and humanity, himself a human being, Christ Jesus, who offered himself as a ransom for all (*1 Tim 2:3-6*).
- We have recognised for ourselves, and put our faith in, the love God has for us. God is love, and whoever remains in love remains in God and God in him (*1Jn 4:16*).

Christianity celebrates a God of life. This God is love. God is Triune, a communion of love - love between the Father and the Son and the Holy Spirit. God loves his creation so much as to want to have his creatures participate in his life. God's passion is to have human beings live in communion with himself. God has a preferential option for the sinner to whom he shows loving-kindness, *hesed* (cf. *Lk 5:31; Lk 15*).

The Carmelite values derive from the basic vocation of every Christian expressed in the *Rule*:

Many and varied are the ways in which our saintly forefathers laid down how everyone, whatever his station or the kind of religious observance he has chosen, should live a life of allegiance to Jesus Christ - how, pure in heart and stout in conscience, he must be unswerving in the service of his Master.⁴⁵

Basically what the *Rule* is saying is that as Carmelites our fundamental option is to live a life of allegiance to Jesus. This allegiance is to be manifested in our service of Jesus Christ. In other words we have to prioritise our love for the Triune God and our neighbour. How this is designed is expressed in the Carmelite charism. The gift of Carmel to the Church and the world is to be a contemplative fraternity in the midst of the people. Already the charism expresses the values in Carmel:

- prayer,
- contemplation,
- obedience,
- silence,
- fraternity or brotherhood or community, and
- service of the people or solidarity with the people.
- sensitivity.

⁴⁵ BRUCE BAKER - GREGORY L. KLEIN (eds.), *The Carmelite Rule*, Catholic Book Publishing Co., New Jersey 2000, ch. 2.

These are the same values that were prized in traditional African societies. Among the Bantu speaking peoples of Southern Africa, and in particular the Shona, life is directed by the values of social justice, obligation and responsibility. In other words Africans prize *ukama*, brotherhood or community and community wellbeing. All these values are summed up in one word, *unhu* or *ubuntu*. Archbishop Desmond Tutu tries to unpack the meaning of *ubuntu* in a way that characteristically present it as the *summum bonum* of the African:

Ubuntu is very difficult to render into a Western language. It speaks of the very essence of being human. When we want to give high praise to someone we say, “*Yu, u nobuntu*”; “Hey, he or she has *ubuntu*”. This means they are generous, hospitable, friendly, caring and compassionate. The share what they have. It also means my humanity is caught up, is inextricably bound up, in theirs. We belong in a bundle of life. We say, “a person is a person through other people”. It is not “I think, therefore I am”. It says rather: “I am human because I belong”. I participate, I share. A person with *ubuntu* is open and available to others, affirming of others, does not feel threatened that others are able and good; for he or she has a proper self-assurance that comes from knowing that he or she belongs in a greater whole and is diminished when others are humiliated or diminished, when others are tortured or oppressed, or treated as if they were less than who they are.

Harmony, friendliness, community are great goods. Social harmony is for us the *summum bonum* - the greatest good. Anything that subverts or undermines this sought-after good is to be avoided like the plague. Anger, resentment, lust for revenge, even success through aggressive competitiveness, are corrosive of this good. To forgive is not just to be altruistic. It is the best form of self-interest. What dehumanises you, inexorably dehumanises me. Forgiveness gives people resilience, enabling them to survive and emerge still human despite all efforts to dehumanise them.⁴⁶

We notice that in both African and Christian traditions the following are fundamental values: life, harmony in relationships, community spirit (sense of belonging and participation), spirit of discernment, service, loving-kindness etc. These values are contradicted by the *secular spirit of Westernisation which seeks above all individual achievement, success and gratification, materialism and indulgence of the lower appetites of human beings.*

⁴⁶ DESMOND TUTU, *No Future Without Forgiveness*, Rider, London - Johannesburg 1999, pp. 34-35.

In our formation programmes, we therefore need to build on the best traditions of Africa and creatively fuse them with the rich heritage of Christian and Carmelite values. Our formation has to be holistic - touching the following key aspects: human, spiritual, intellectual and pastoral.⁴⁷

Formation into Christian and Carmelite values should not strip a person of his Africanness. Rather it should enhance it. This is why the *Ratio* says that the responsibilities of the formators are to

- discern,
- accompany,
- nourish and
- evaluate.⁴⁸

The role of the formator(s) is really to foster in candidates the desire to deepen viable relationships with Jesus so much that whatever they do, whether they persevere in the religious vocation or not, they may be persons of integrity who are of service to others and themselves.

Questions for personal and group reflection

- How do Christian Carmelite values relate to Traditional African values?
- What values are threatening both Christian Carmelite values and traditional African values in the contemporary world?
- What do we wish our candidates to be?

6. USING RATIO IN AN AFRICAN SITUATION

As we have observed that African and Christian Carmelite values intersect, we may then say that one way to use the *Ratio* in an African situation is *to read, reflect, ponder and pray with it so that it helps us in finding pathways towards integration*. As we have seen, the aim of the formation programme is Christof ormation, that is, the formation of candidates who are transformed in Christ - both mind and heart -

⁴⁷ POPE JOHN PAUL II, *Pastores Dabo Vobis*, n. 43.

⁴⁸ *RIVC* 2000, n. 58.

in the context of their cultures. Inculturation is the surest way to judge the effectiveness with which that integration takes place. We notice that the contemporary world has been predominantly influenced by Western cultural thought that is individualistic. This individualistic style of thought seems to be pervading all cultures at a fast pace. The flowering of this approach to life has generally tended to see the Church as irrelevant mainly due to the fact that the Church is perceived with resentment for the times it held sway with its absolutist and authoritarian approach as well as its slowness to dialogue with the world so much so that when the Church began opening its windows, the world was past the point of dialogue leading to the present malaise. Thus because of sexual abuse scandals which are indicative of the hypocrisy of some of its members and the perceived cover up by local ordinaries, many people are slow to listen to the Church and do not wish to enter into dialogue with it. It is within this context that the individualistic style of thought which says as Frances Moran has observed: "each person seeks to look after *self*, to satisfy self, to develop self"⁴⁹ thrives unchecked. Moran goes on to say that the characteristics of this approach to life is its exaltation of the subjective and individualism. Furthermore, there is an increasing disregard for the objective or relative truth; its understanding is that truth is subjective and (yet) non-negotiable and people do things for what they get out of it.⁵⁰

The *Ratio* appears to be mindful of this kind of scenario brought about by the post-modern mentality. This is why it proposes to critique the pervasive contemporary spirit because it cultivates a culture of emptiness and deprives life of meaningfulness. Both Traditional African cultures and the Christian Carmelite heritage give evidence of a quest for peace, harmony and service of God and human beings through prayer, fraternal relations and service. It is therefore in the same context that the *Ratio* should be used, that is, the context of prayer, community and service as it becomes the foundation upon which a new awareness of being African, Christian and Carmelite can emerge.

We therefore need to read, reflect, discuss, dialogue with the text of the *Ratio* personally, in community and to interpret it in creative ways so that it becomes the springboard of our continuing and

⁴⁹ FRANCES M. MORAN, *To Be a Religious: Identity and History*, in «Religious Life Review», vol. 43 (September/October 2004), pp. 301-312 at p. 309.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 309.

ongoing dialogue with our varied contexts. In my formation community the way we have used it is through private and communal reading of the *Ratio* in the context of *lectio divina*. This way, all members of the community become aware of it, notice its relevance and become keen to incarnate its principles in their own lives.

One of the pleasures of the *Ratio* is that it has been written not only through the light of the Gospels, the teaching of the Church but also in line with the *Rule, Constitutions* of the Order and in openness and dialogue with the signs of the times. It is a timely document to help us imbibe the spirit of the Gospel and of Carmel.

The *Ratio* is clearly a gift and challenge for every member of the Order. Here in Africa as elsewhere we need to recognise that the methods of appropriating the *Ratio* are five-fold:

1. Read: personally and communally.
2. Reflect: personally and communally.
3. Pray: personally and communally.
4. *Lectio divina*: in communities.
5. Discuss: in local communities, deaneries or provincial or commissariat group.

The *Ratio* acts as an instruction manual. It is a guide, a tool that provides a broad scope of formation as “a journey of personal, communitarian and structural conversion which is faithful to the call of the Spirit to the problems of today’s world and to the founding experience of the Carmelite Order”.⁵¹

The significance of the *Ratio* becomes clear:

- *it pronounces in a clear way the Carmelite charism;*
- *it guides us along the path of transformation in Christ;*
- *it integrates and synthesises the vision of the Church and the Carmelite documents as it proposes these for each Carmelite.*

We, in Africa, need to do justice to this labour of love that is the *Ratio*. It is incumbent upon all formators and major superiors to see that the *Ratio* is

- breathed.
- implemented,
- lived,
- inculturated in our varied contexts.

⁵¹ *Ratio* 1988, n. 5.

When we are formed by the spirit of the *Ratio*, we will live in accordance with the Gospel and the best traditions in Carmel's long history in its quest for peace and tranquility in God alone.

The *Ratio* envisages ongoing formation until old age. No one is ever to act as if he is fully formed in Christ. The *Ratio*, at the end of its prose section, in Part Two says:

The contemplative journey of transformation will have brought the Carmelite to be configured to Christ in the paschal mystery, making him ready to go in hope into the embrace of the Father, to the goal of transformative union with God towards which he once set out.⁵²

Questions for personal and group reflection

- How may we use the *Ratio* in an African situation?
- What is the significance of the *Ratio Institutionis Vitae Carmelitanae*?
- What in your opinion are the strengths of the *Ratio*?
- What in your opinion are the limitations of the *Ratio*?

CONRAD MUTIZAMHEPO, O.CARM.

*Harare,
Zimbabwe*

⁵² *Ratio* 2000, n. 124.

IL “PREDICATORE” E LA “PREDICAZIONE” SECONDO SAN GREGORIO MAGNO

Un commento alle *Homiliae in Evangelia* 1, 17*

INTRODUZIONE

Gregorio Magno ci offre una trattazione più specifica, per quanto riguarda il predicatore e la predicazione, in una delle sue *Homiliae in Evangelia* (1.17).¹ Egli divide la sua omelia in 18 paragrafi; qui divideremo il commento in cinque punti: 1) importanza dell’esperienza di Dio; 2) il compito del predicatore; 3) la vocazione del predicatore; 4) ammonimenti su come essere un predicatore degno; 5) esortazioni ai predicatori su come preoccuparsi di predicare per la salvezza delle anime.

Gran parte dell’omelia verrà citata, qui, nelle note a piè di pagina.

1. IMPORTANZA DELL’ESPERIENZA DI DIO PER IL PREDICATORE

Gregorio comincia la sua omelia sottolineando la necessità del silenzio per il predicatore. Egli afferma che Gesù Cristo ammonisce i predicatori a compiere il bene attraverso la predicazione e l’esempio. È importante notare come Gesù, prima di predicare e prima di comandare ai suoi 72 discepoli di andare a predicare nelle città e nei villaggi, si raccolga egli stesso nel silenzio.² In questa omelia, Gregorio basa la sua predicazione sul Vangelo di Luca (10, 1-9):

Dopo questi fatti il Signore designò altri settantadue discepoli e li inviò a due a due avanti a sé in ogni città e luogo dove stava per recarsi.

* Testo originale in lingua inglese; trad. it. di Edmondo Coccia.

¹ *Homiliae in Evangelia.*, 1,17, 1-18 [Bibliotheca Gregorii Magni, Roma (citata in seguito come BGM) 2, pp. 198-220].

² Gesù è un esempio per il predicatore nel modo di prepararsi al suo compito. Così, un predicatore medita la parola di Dio nel silenzio [*Moralia in Iob.*, 1,6,44 (BGM 1/1, p. 516)]; assimila la parola di Dio [*Homiliae in Hiezechielem*, 1,11,3 (BGM 3/1, p. 338)], poiché la parola di Dio è la fonte della sua predicazione [cf. *H. in Hiez.*, 1,6,3 (BGM 3/1, p. 186)].

Diceva loro: «La messe è molta, ma gli operai sono pochi. Pregate dunque il padrone della messe perché mandi operai per la sua messe. Andate: ecco io vi mando come agnelli in mezzo a lupi; non portate borsa, né bisaccia, né sandali e non salutate nessuno lungo la strada. In qualunque casa entriate, prima dite: Pace a questa casa. Se vi sarà un figlio della pace, la vostra pace scenderà su di lui, altrimenti ritornerà su di voi. Restate in quella casa, mangiando e bevendo di quello che hanno, perché l'operaio è degno della sua mercede. Non passate di casa in casa. Quando entrerete in una città e vi accoglieranno, mangiate quello che vi sarà messo dinanzi, curate i malati che vi si trovano e dite loro: È vicino a voi il regno di Dio».³

Gregorio ha scelto questo brano del Vangelo per la sua omelia per sottolineare l'importanza dell'esperienza di Dio da parte del predicatore, se deve raggiungere il suo scopo nella predicazione. Una tale esperienza si compie nel silenzio. In questo brano, Gesù invia i settantadue discepoli «a due a due», ciò che viene interpretato da Gregorio allegoricamente, cioè nell'amore, che si rivolge in due direzioni: verso Dio e verso il prossimo. L'amore autentico deve essere condiviso da almeno due persone.⁴ Gregorio fornisce l'esempio di Gesù perché egli apprezza il silenzio e chiede ai suoi discepoli di osservarlo sempre. Il silenzio non si osserva per punizione e non è una menomazione, come si potrebbe pensare, ma fornisce l'opportunità di ascoltare la voce di Dio.⁵ Gregorio paragona il silenzio agli occhi dell'anima: essi ci consentono di vedere le vie della nostra redenzione e le vie di Dio.

³ Traduzione italiana secondo l'Edizione Ufficiale della C.E.I., cui si fa riferimento in tutte le citazioni della Sacra Scrittura [Nel testo inglese, invece, si fa riferimento alla *New Jerusalem Bible*, New York - London - Toronto - Sidney, Auckland - Doubleday 1990].

⁴ *H. in Ev.*, 1,17,1 (BGM 2, p. 198): «Quia duo sunt praecepta caritatis, Dei videlicet amor et proximi: et minus quam inter duos caritas haberi non potest. Nemo enim proprie ad semetipsum habere caritatem dicitur, sed dilectio in alterum tendit, ut caritas esse possit. Cf. anche J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, Introduction, Translation and Notes by Joseph A. Fitzmyer, New York - London - Toronto, Sydney, Auckland, The Anchor Bible Doubleday, 1985, p. 846: vi si nota che la «coppia» potrebbe fare riferimento al reciproco rapporto sul viaggio o, più probabilmente, al concetto di testimonianza di due testimoni in senso giuridico. Cf. *Dt* 19,15; *Nb* 35,30; Nel Nuovo Testamento possono individuarsi «coppie» in Paolo e Barnaba (*At* 13,1), Paolo e Sila (*At* 15,40), Pietro e Giovanni (*At* 8,14), Barnaba e Marco (*At* 15,40), Giuda e Sila (*At* 15,32).

⁵ *Mor.*, 2, 10, 3 (BGM 1/2, p. 130). G. A. ZINN, *Sound, Silence and Word in the Spirituality of Gregory the Great*, in «Colloques Internationaux du CNRS sur Grégoire le Grand», Éditions du CNRS, Paris 1986, p. 371, afferma che nel pensiero di Gregorio il silenzio è totalmente interiore, tale da permettere che Dio possa comunicare con l'anima.

Nel silenzio questi occhi interiori sono alla ricerca dei suoi comandi.⁶

Nelle sue *Homiliae in Hiezechielem*, Gregorio chiede pressantemente al predicatore di seguire l'esempio di Gesù Cristo,⁷ che sottolineò l'importanza del silenzio in più di un'occasione. Egli rileva che con il silenzio un predicatore innalza i suoi ascoltatori alla pratica delle virtù;⁸ con il silenzio un predicatore purifica il suo atteggiamento e, in particolare, cerca di eseguire meglio il suo compito e di evitare l'orgoglio.⁹ Il silenzio, allora, gli consente di riconoscere ciò che deve fare.¹⁰ Inoltre, osservando il silenzio, un predicatore riconosce le sue colpe, i suoi desideri carnali, le sue ansie, che sono altrettanti ostacoli alla sua possibilità di conseguire il fine ultimo della sua predicazione.¹¹ Questo significa che un predicatore deve saper distinguere ciò che viene suggerito da uno spirito cattivo da ciò che viene suggerito da uno spirito buono. Un predicatore, ovviamente, tende ad esprimere nel suo insegnamento ciò che suggerisce lo spirito buono. Solo in questo modo egli conseguirà efficacemente il suo compito di predicazione.¹² La predicazione implica inevitabilmente l'insegnamento.¹³ Quindi, un predicatore deve saper controllare le sue emozioni, usare le sue parole con giudizio, esprimere ordinatamente le sue convinzioni.¹⁴ Il predi-

⁶ *Mor.*, 1, 7, 23 (BGM 1/1, p. 562): «In eo enim nobis loquitur quod erga nos tacitus operatur» [*Mor.*, 2, 9, 35 (BGM 1/2, p. 54)].

⁷ *H. in Hiez.*, 1, 2, 19 (BGM 3/1, p. 130).

⁸ *H. in Hiez.*, 1, 2, 19 (BGM 3/1m oo, 128-130: «Id est a Mediatore Dei et hominum Deo Domino traxerunt. Huius se hominis similitudinem habere egregius praedicator ostendit. Sanctus etenim quisque in tantum ad similitudinem huius hominis ducitur, in quantum vitam sui Redemptoris imitatur».

⁹ *Mor.*, 2, 9, 34 (BGM 1/2, p. 54).

¹⁰ *Mor.*, 2, 9, 37 (BGM 1/2), pp. 54-56).

¹¹ *Mor.* 1, 1, 42 (BGM 1/1, p. 144).

¹² Gregorio indica in Giobbe un esempio del predicatore capace di distinguere ciò che proviene da uno spirito cattivo da ciò che proviene dallo Spirito Santo, e ciò che, conseguentemente, mette in pratica ed esprime con la parola a vantaggio del suo prossimo [*Mor.*, 2, 11, 44 (BGM 1/2, p. 226)]: «Sensu carnis locutos quos idcirco ad silentium restringit, ut ea quae illi mens suggesserit dicat, ac si aperte dicat: Non ego carnaliter, sed spiritualiter loquor, quia per sensum spiritus audio quae per ministerium corporis profero». Cf. *Mor.*, 2, 11, 46 (BGM 1/2, p. 228): «Animam in manibus portare est intentionem cordis in operatione ostendere. Habent namque hoc iusti proprium ut in omne quod dicunt atque omne quod agunt, non solum propectum suum, sed etiam proximorum aedificationem quaerant». Cf. anche *Mor.*, 1, 3, 5 (BGM 1/1, pp. 244-246).

¹³ *Mor.*, 1, 5, 79 (BGM 1/1, p. 466): «Et nonnumquam haec silentii severitas per disciplinae dispensationem geritur si tamen sollicitate in intimis discretionis forma teneatur».

¹⁴ *Regula Pastoralis*, 2, 4 [*Sources Chrétiennes*, Cerf, Paris (in seguito: Sch), 381, pp. 390-392].

catore medita in silenzio, e in questo modo cresce nell'ineffabile sapienza di Dio. Questa sapienza gli insegna come parlare senza il fragore delle parole;¹⁵ egli medita anche sul giudizio che l'aspetta. Un predicatore deve coltivare l'umiltà, ciò che implica una riflessione sulle sue colpe, come anche una previa confessione. Secondo Gregorio, un predicatore può peccare con le parole in due modi: dicendo ciò che è errato e non dicendo ciò che è giusto.¹⁶ Nel silenzio il predicatore può esaminare la sua coscienza riguardo alle sue colpe commesse con le parole. Un predicatore deve sapere ciò che deve essere detto e ciò che si deve evitare di dire; deve sapere quando deve parlare e quando non deve parlare; e deve sapere tutto questo, se la sua predicazione deve essere utile. Gregorio insiste su questo punto.¹⁷

Se si confronta il pensiero di Gregorio sul silenzio qui all'inizio della sua omelia con quanto egli dice nel resto della sua opera, si arriva alla conclusione che il silenzio è un modo attraverso il quale si matura la propria esperienza di Dio. Questa esperienza consente all'anima di venire a contatto con Colui che l'ama, e questa unione nell'amore di Dio si esprime pienamente nella carità.

Nei suoi *Moralia in Iob*, Gregorio individua le virtù nella fede, nella speranza e nella carità.¹⁸ Egli fornisce una più completa spiegazione nelle sue *Homiliae in Hiezechielem*. Le camere nuziali sono i cuori di coloro che ardono dell'amore di Dio senza passare attraverso le pareti. Quindi, non la carità precede la fede, ma la fede precede la carità. Solo attraverso la fede i cuori degli ascoltatori vengono uniti dall'amore di Dio.¹⁹ L'amore di Dio e la fede in lui sono inseparabili: lo Spirito Santo li uni-

¹⁵ *H. in Hiez.*, 1, 8, 17 (BGM 3/1, p. 248): «Fortasse enim doctore sunt, sed cum coeperint tacita mente cogitare quae sit ineffabilis Dei sapientia, quae mentes hominum sine strepitu verborum docet, et quomodo haec eadem sapientia si auditorum mentes non doceat, vox docentium vacue laborat, sua eis doctrina protinus vilescit».

¹⁶ *Mor.*, 1, 3, 17 (BGM 1/1, p. 256): «Duobus modis labiis delinquimus, cum aut iniusta dicimus aut iusta reticemus».

¹⁷ *R. Past.*, 2, 4 (Sch 381, pp. 186-188): «Sit rector discretus in silentio, utilis in verbo, ne aut tacenda proferat, aut proferenda reticescat. Nam sicut incauta loquutio in errorem pertrahit, ita discretum silentium hos qui erudiri poterant, in errore derelinquit. Saepe namque rectores improvidi humanam amittere gratiam formidantes, loqui libere recta pertimescunt; et iuxta Veritatis vocem, nequaquam iam grecis custodiae pastorum studio, sed mercennariorum vice deserviunt, quia veniente lupo fugiunt, dum se sub silentio abscondunt».

¹⁸ *Mor.*, 1, 1, 46 (BGM 1/1, p. 146): «Cum virtutes nostrae in omne quod agunt, spem, fidem et caritatem ciunt, quasi operatores filii tres convivium sorores vocant ut fides, spes et caritas gaudeat in opus bonum quod unaquaeque virtus administrat».

¹⁹ *H. in Hiez.*, 2, 4, 13 (BGM 3/2, p. 112): «Sicut saepe diximus thalami corda electorum sunt, omnipotentis Dei amore ferventia. Quid per marginem ante thalamos, nisi

sce per sempre. Gregorio si spinge più avanti fino a rilevare il rapporto tra l'amore di Dio e il compiere il bene: compiere il bene è l'attualizzazione dell'amore di Dio nella propria vita esteriore. È un ulteriore passo di questo amore.²⁰ Compiere il bene non è qualcosa da attribuire al proprio merito, ma all'amore di Dio e alla fede in lui.²¹ Fede e amore conducono inevitabilmente a compiere il bene, ciò che ne rappresenta la manifestazione.²² Ed il frutto della fede e della carità conduce alla vita eterna, ciò che è fondamentalmente la virtù della speranza.²³

Nei *Moralia in Iob*, Gregorio rileva di nuovo l'unità tra amore di Dio e amore del prossimo. E la stessa cosa viene ribadita anche nell'omelia che stiamo esaminando.²⁴ Dall'amore di Dio nasce l'amore del prossimo.²⁵ Ciò significa che l'amore di Dio viene visto attraverso l'amore del prossimo e che l'amore del prossimo è impossibile senza l'amore di Dio, per il quale Gregorio preferisce il termine «carità».

Nell'inviare i suoi discepoli a predicare, Gesù Cristo li induceva a mettere in pratica la carità. La carità, quindi, è un requisito della predicazione. Chiunque non abbia questa carità, non ha diritto ad assumere il ministero della predicazione.²⁶ Possiamo affermare, quindi, che un'esperienza di Dio è il prerequisito della predicazione.

fides exprimitur? Quia nisi prius ipsa teneatur, nullo modo ad spiritalem amorem pertingitur. Non enim caritas fidem, sed fides caritatem praecedit. Nemo enim potest amare quod non crediderit. Sed margo ante thalamos cubiti unio est, quia tunc fides corda audientium Deum in amore copulat».

²⁰ *H. in Hiew.*, 1, 9, 2 (BGM 3/1, p. 266).

²¹ Cf. *1 Cor* 15, 10: «... ho faticato più di tutti loro, non io però, ma la grazia di Dio che è con me».

²² *H. in Hiez.*, 1, 9, 6 (BGM 3/1, p. 270): «Unum enim sine altero prodesse nil valet, quia nec fides sine operibus, nec opera adiuvant sine fide, nisi fortasse pro fide percipienda fiant».

²³ *Mor.*, 1, 1, 48 (BGM 1/1, p. 148).

²⁴ *Mor.*, 1, 7, 28 (BGM 1/1, p. 566): «Quia duo sunt praecepta caritatis, Dei videlicet amor et proximi». *H. in Ev.*, 1, 17, 1 (BGM 2, p. 198): «Quia duo sunt praecepta caritatis, Dei videlicet e proximi». Le due citazioni rinviano alla Scrittura: *Lv* 19,18; *Mt* 22,37,39; *Mc* 12, 30-31; *Dt* 6,5; 10,12; 11,13; *Lc* 10,27.

²⁵ *Mor.*, 1, 7, 28 (BGM 1/1, p. 566): «Per amore Dei amor proximi gignitur, et per amorem proximi Dei amor nutritur».

²⁶ *H. in Ev.*, 1, 17, 1 (BGM 2, p. 198): «Binus ad praedicandum discipulos Dominus mittit, quatenus hoc nobis tacitus innuat, quia qui caritatem erga alterum non habet, praedicationis officium suscipere nullatenus debet». C. LEYSER, *Expertise and Authority in Gregory the Great: The Social Function of "Peritia"*, in JOHN C. CAVADINI (a cura di), *Gregory the Great: A Symposium*, University of Notre Dame Press, Notre Dame - London 1991, pp. 41-49, chiarisce che l'esperienza di Gregorio è una conoscenza di esperienza ascetica, acquisita dai Padri precedenti, in particolare da Giovanni Cassiano. Egli esprime questa opinione anche nel suo libro *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Clarendon Press, Oxford 2000, pp. 159-163.

2. IL COMPITO DEL PREDICATORE

Secondo questa omelia, Gregorio vede il compito del predicatore come quello di preparare le anime a Cristo. Egli basa il suo argomento sul fatto che Cristo invia i suoi discepoli a due a due avanti a sé in tutte le città e in tutti i luoghi che stava per visitare.²⁷ Gregorio aggiunge che Cristo non lascia il predicatore solo nell' eseguire il suo ministero; con la predicazione il Signore viene ad abitare nel nostro spirito;²⁸ con le esortazioni l'anima viene ornata della verità.

La predicazione prepara la via di Cristo. Gregorio cita due testi riferiti al profeta Isaia, che grida: «Nel deserto preparate la via al Signore, appianate nella steppa la strada per il nostro Dio».²⁹ Cita anche il *Salmo* (67,5): «Spianate la strada a chi cavalca le nubi».³⁰ Egli osserva che, da una parte, accogliere Dio richiede una conversione quotidiana, come afferma Agostino nel commentare il *Salmo*;³¹ e, dall'altra, la proclamazione della salvezza è importante per l'anima anche nella misura in cui questa predicazione è l'esperienza di Dio da parte del predicatore.³² Questo significa che la predicazione, che s'identifica nella proclamazione di Dio, porta salvezza all'anima. Proprio per questo Gregorio insiste ripetutamente su questa esperienza. In tale contesto, Gregorio identifica il "tramonto" (*occasus* della *Vulgata* nel citato testo del Salmo) nella passione, morte e gloria della risurrezione di Cristo.³³

R. Bélanger ha scritto un articolo in cui spiega, nel contesto della cristologia, il rapporto tra vita interiore e vita esteriore secondo Gregorio Magno. Egli sostiene che Dio è spirito; attraverso l'incarnazione del Verbo l'«interiorità» di Dio si manifestò esteriormente nell'umanità

²⁷ *H. in Ev.*, 1, 17, 2 (BGM 2, p. 198): «Viam Christo praedicatores parant. Bene autem dicitur, quia misit eos ante faciem suam in omnem civitatem et locum, quo era ipse venturus».

²⁸ *H. in Ev.*, 1, 17, 2 (BGM 2, p. 198): «Praedicatores enim suos Dominus sequitur, quia praedicatio praevenit, et tunc ad mentis nostrae habitaculum Dominus venit, quando verba exhortationis praecurrunt, atque per haec veritas in mente suscipitur».

²⁹ Gregorio rileva la vocazione profetica del predicatore in Isaia (*Is* 40,3) e in Giovanni Battista (*Mt* 3,3).

³⁰ Secondo la *Vulgata*: «Iter facite ei, qui ascendit super occasum, Dominus nomen illi».

³¹ AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, 67,4 [CCL (Corpus Christianorum Latino-rum, Turnholt, Brepol) 39, p. 871].

³² In questo argomento, l'interpretazione di Gregorio è parallela a quella di Origene. Cf. M. I. DANIELI (a cura di), *Origene: Omelie su Isaia*, traduz., introduz. e note, Città Nova, Roma 1996, p. 29.

³³ Cf. *H. in Ev.*, 1, 17, 2 (BGM 2, p. 198).

corporea di Gesù. L'interiorità si manifestava anche più apertamente quando Gesù predicava al popolo. In quanto spirito, Dio è invisibile; egli diviene visibile nella sua apparenza visibile nella predicazione di Cristo.³⁴ La Scrittura (Parola), quindi, dovrebbe incarnarsi nell'anima del predicatore, producendo la vita interiore (*incarnata veritas*). Quest'ultima si manifesta esteriormente quando viene espressa a vantaggio dell'ascoltatore.³⁵

Gregorio, nella sua *Expositio in Canticum Cantorum*, trova un simbolo di questa incarnazione nell'anima nell'odore del profumo. L'odore si diffonde nell'aria; esso diviene visibile attraverso la pratica delle virtù a vantaggio degli altri. Questo odore diviene il profumo della Chiesa.³⁶

La spiritualità di Gregorio è cristocentrica: egli spiega così l'Antico Testamento alla luce di Gesù Cristo. Quindi, le sue interpretazioni dell'Antico Testamento (*Moralia in Iob*, *Expositio in Canticum Cantorum*, *Expositio in Primum Regum* e *Homiliae in Hiezechielem*) forniscono molte figure (*typoi*) di Cristo. Giobbe, il profeta Ezechiele ed il re sono figure di Cristo, così come lo è lo sposo nella sua *Expositio in Canticum Cantorum*. Nella *Homilia in Evangelia* (1, 17, 2), Gregorio sottolinea l'incarnazione di Cristo, attraverso la quale egli ha operato la redenzione del mondo. C. Straw commenta il significato di questo incontro tra divinità e umanità in Cristo:

Cristo spiega come e perché la vita sia ordinata così come è: come la vita carnale possa essere trasformata ed elevata, come la carne possa essere restituita alla sua vera associazione con lo spirito. L'uomo, il suo corpo, il suo servizio attivo per il prossimo, anche il potere terreno della Chiesa, possono rinnovarsi e rivivificarsi perché Cristo ribalta lo sfortunato ordine risultante dal peccato dell'uomo. Il regno temporale può essere esaltato, anche se questa esaltazione avviene dialetticamente attraverso il sacrificio dell'umiltà: il trionfo avviene attraverso la tentazione della sofferenza e la tribolazione fisica. Si vede qui, di nuovo, l'ambivalenza dialettica caratteristica del pensiero di Gregorio. I regni temporale e spirituale vengono riuniti in Cristo, ma l'uomo non è mai libero di celebrare questa riunificazione, perché la paura oscilla sempre con la speranza. Anche se l'economia della salvezza dimostra ripetutamente che tutto il

³⁴ R. BÉLANGER, *La dialectique Parole-Chair dans la christologie de Grégoire le Grand*, in JOHN C. CAVADINI (a cura di), *A Symposium*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-London 1995, pp. 83-86.

³⁵ *Ibid.*, p. 88.

³⁶ Cf. *Exp. in Cant.*, 14 (Sch 314, pp. 90-92; 15 (Sch 314, p. 92). R. BÉLANGER, *op. cit.*, p. 89.

potere è nelle mani di Dio, tuttavia gli sforzi dell'uomo debbono essere continui ed assidui.³⁷

Nella sua visione cristocentrica, Gregorio indica in Gesù Cristo il mediatore tra Dio e l'umanità,³⁸ colui nel quale il Dio invisibile diviene visibile. Come mediatore, Cristo rende Dio visibile nell'espressione della nostra vita concreta. Quindi, l'esperienza di Dio non è semplicemente una categoria mentale, ma una realtà di vita percettibile nel mondo esteriore.

Nel considerare Cristo come mediatore, Gregorio rivela alcune linee di pensiero.

Innanzitutto, egli sottolinea l'importanza dei primi cinque concili ecumenici come fondamentali per la fede.³⁹ Cristo venne definito effettivamente come mediatore nel secondo concilio ecumenico di Costantinopoli nel 553, che dichiarò: «Uno infatti è Dio padre, dal quale sono tutte le cose, uno il signore Gesù Cristo, mediante il quale sono tutte le cose; uno è lo Spirito Santo, nel quale sono tutte le cose».⁴⁰

³⁷ C. STRAW, *Gregory the Great, Perfection in Imperfection*, University of California Press, Berkeley- Los Angeles - London 1988, pp. 148-149.

³⁸ *Mor.*, 5, 22, 42 (BGM 1/3, p. 254): «Ipse quippe adiuvit hominem factus homo, ut quia puro homini via redeundi non patebat ad Deum, via redeundi fieret per hominem Deum. Longe quippe distabamus a iusto et immortalis, nos mortales et iniusti. Sed inter immortalem iustum et nos mortales iniustos apparuit Mediator Dei et hominum mortalis et iustus, qui et mortem haberet cum hominibus, et iustitiam cum Deo, ut quia per ima nostra longe distabamus a summis, in seipso uno iungeret ima cum summis, atque ex eo nobis via redeundi fieret, quo summis suis ima nostra copularet».

³⁹ *Registrum Epistularum* [in seguito: *Ep*], 1, 24 (BGM 5/1, p. 164): «Sicut sancti evangelii quattuor libros, sic in quo perversum suscipere et venerari me fateor: Niconum scilicet, in quo perversum Arianum dogma destruitur, Constantinopolitanum quoque, in quo Eunomii et Macedonii error vincitur, Ephesinum etiam primum, in quo Nestorii impietas iudicatur, Calcedonense vero, in quo Euthychis Dioscorique pravitas reprobatur tota devozione complector, integerrima approbatione custodio, quia in his velut in quadrato lapide sanctae fidei structura consurgit, et cuiuslibet vitae atque actiones existat, quisquis eorum soliditatem non tenet, etiam si lapis esse cernitur, tamen extra aedificium iacet. Quintum quoque concilium pariter veneror, in quo epistula, quae Ibae dicitur, erroris plena, reprobatur, Theodorus personam mediatoris Dei et hominum induens subsistentiis separans ad impietatis perfidiam cecidisse vincitur, scripta quoque Theodoretis, per quae beati Cyrilli fides reprehenditur, ausu demeritiae prolata refutantur. Cunctus vero quas praefata veneranda concilia personas respuunt, respicio, quas venerantur, amplector, quia, dum universali sunt consensu constituta, se et non illa destruit, quisquis praesumit aut solvere, quos religant, aut ligare, quos solvunt. Quisquis ergo aliud sapit, anathema sit». Egli ripete la stessa convinzione in altre lettere: *Ep* 4, 33 (BGM 5/2, p. 82); 5, 52 (BGM 5/2, pp. 238-240).

⁴⁰ H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei e morum*, a cura di Peter Hünermann, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996, p. 237.

In secondo luogo, al tempo di Gregorio l'eresia ariana non era scomparsa, ma costituiva un problema serio per varie diocesi,⁴¹ anche fuori d'Italia,⁴² in Spagna e specialmente nella popolazione longobarda.⁴³ Per questo motivo, nella sua lettera a tutti i vescovi della Spagna, Gregorio ricordava loro i pericoli di questa eresia. Egli menzionava anche le altre eresie, che persistevano in quest'area. I vescovi della Spagna gli avevano chiesto quale rito dovessero usare quando gli eretici tornavano alla Chiesa cattolica.⁴⁴ Gregorio prese l'occasione per distinguere i vari tipi d'eresia. Il problema era se si dovesse amministrare il battesimo in caso di conversione. Le eresie che avevano il battesimo nel nome della Trinità non avevano bisogno di un nuovo battesimo; ne avevano bisogno, invece, quelle che non battezzavano nel nome della Trinità. Quando un ariano si convertiva al cattolicesimo in Occidente il rito consisteva nell'imposizione delle mani, in Occidente nell'unzione con il crisma: entrambi sono simboli del dono dello Spi-

Ma Gregorio rileva che Cristo venne dichiarato come mediatore già nei concili precedenti. Il Concilio di Calcedonia (451) spiegò le nature umana e divina di Gesù Cristo che sussistono in una sola persona (p. 169). Questo concilio rigettò Eutiche, il quale sosteneva che prima dell'incarnazione Gesù Cristo aveva due nature (divina ed umana), ma dopo l'incarnazione ebbe una sola natura; Leone Magno, *Ep.*, 35, 3 [*Patrologia Latina*, Migne (in seguito: PL) 54, p. 807B]: «Ante incarnationem duas in Christo fuisse naturas, post incarnationem autem unam». Cf. *Ep.*, 35, 2 (PL 54, pp. 805B-807B); 28, 2 (PL 54, pp. 757B-763A). Il Concilio Niceno (325) aveva dichiarato che Cristo è vero Dio, non un dio di second'ordine, né adottato da Dio; anche egli è Creatore. Questo concilio condannò Ario, che negava tutto questo perché per lui Cristo è una creatura, creata *ex nichilo* (*Enchiridion Symbolorum*, p. 69). Il primo Concilio di Costantinopoli (381) formulò la dottrina di Cristo sulla Trinità, poiché il Niceno non si era occupato dello Spirito Santo (*Enchiridion Symbolorum*, p. 90). Si confronti la formulazione del Concilio di Nicea (*Enchiridion Symbolorum*, p. 64). Quest'ultimo si era concentrato sugli errori di Ario. La polemica sullo Spirito Santo era sorta nel periodo tra il Niceno e il Costantinopolitano I. Il Concilio di Efeso (431), a sua volta, sottolineò il modo in cui la divinità e l'umanità si fondono in Gesù Cristo; egli è vero Dio e vero uomo nell'unione ipostatica (*Enchiridion Symbolorum*, p. 90). Questa formulazione del concilio rigettava quella di Nestorio, in cui si negava che Maria potesse essere chiamata la madre di Dio, in quanto era piuttosto la madre dell'uomo Gesù (*Enchiridion Symbolorum*, pp. 248-250). Il concilio proclamò solennemente Maria come Madre di Dio (*Enchiridion Symbolorum*, p. 147): «Se qualcuno non confessa che l'Emmanuele è Dio nel vero senso della parola, e che perciò la Santa Vergine è madre di Dio perché ha generato secondo la carne il Verbo che è Dio, sia anatema. Se qualcuno non confessa che il Verbo del Padre ha assunto in unità di sostanza l'umana carne, che egli è un solo Cristo con la propria carne e senza dubbio è Dio e uomo insieme, sia anatema». Alla stessa maniera si pronuncia il Concilio di Calcedonia.

⁴¹ Per esempio, in Campania e in Sicilia, *Ep.*, 3, 19 (BGM 5/1, pp. 406-408).

⁴² Per esempio, presso i Goti, *Ep.*, 9, 229 (BGM 5/3, p. 492).

⁴³ *Ep.*, 11, 52 (BGM 5/4, p. 148).

⁴⁴ *Ep.*, 11, 52 (BGM 5/4, pp. 148-150).

rito Santo. Nel caso di conversione di un monofisita,⁴⁵ il rito consisteva nella professione di fede. Queste eresie avevano il battesimo nel nome della Trinità; le persone che si convertivano, quindi, non avevano bisogno di essere ribattezzate. La conversione dalle eresie di Bonosio⁴⁶ e di Catafrigio⁴⁷ richiedeva il battesimo, perché queste eresie non battezzavano nel nome della Trinità.⁴⁸

In terzo luogo, Gregorio, particolarmente nella sua interpretazione di Giobbe, che è la figura della sofferenza e passione di Gesù Cristo, anticipò la cristologia del Medio Evo. J. Auman chiarisce:

L'interesse per la lettura e discussione del Vangelo e la predicazione delle crociate per la liberazione dei luoghi santi contribuirono molto, ovviamente, ad un'altra caratteristica saliente della pietà medievale: la devozione verso la santa umanità di Cristo. Alcuni storici hanno affermato

⁴⁵ Il monofisismo sostiene che Cristo ha una sola natura (divina o umana): cf. M. SIMONETTI, *Monofisiti*, in ANGELO DI BERARDINO (a cura di), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Marietti, Genova 1994, pp. 2291-2297. Quindi, quando un monofisita si convertiva al cattolicesimo, doveva confessare la sua fede nelle due nature di Cristo (divina e umana).

⁴⁶ Quella di Bonosio era un'eresia mariologica, che negava la verginità di Maria e affermava che Maria fosse madre di Gesù e di altri figli; cf. M. G. MARA, *Bonosio*, in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, pp. 552-553; cf. anche AMBROGIO, *De institutione Virginis*, 10, 65 (PL 16, pp. 336D-337A); *Epistula*, 1, 56 (PL 16, pp. 1222B-1224C).

⁴⁷ Catafrigio fu il successore di Montano, che esigeva una vita rigorosa. I seguaci sostenevano di essere la voce di Cristo e dello Spirito Santo; cf. E. PERETTO, *Catafrigio*, in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, pp. 621-622; B. ALAND, *Montano-Montanismo*, in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, pp. 2299-2301.

⁴⁸ Gregorio proponeva ai vescovi, in questa lettera, una soluzione circa la conversione da varie eresie al cattolicesimo, *Ep.*, 11, 52 (BGM 5/4, p. 150): «Et quidem ab antiqua patrum institutione didicimus, ut, quilibet apud haeresim in Trinitatis nomine baptizantur, cum ad sanctam ecclesiam redeunt, aut unctione chrismatis aut impositione manus aut sola professione fidei ad sinum matris ecclesiae revocentur. Unde Arrianos per impositionem manus Occidens, per unctionem vero sancti chrismatis ad ingressum catholicae Oriens reformat. Monophysitas vero et alios ex sola vera confessione recipit, quia sanctum baptisma, quod sunt apud haereticos consecuti, tunc in eis vires emundationis accipit, cum vel illi per impositionem manus spiritum sanctum acceperint vel isti per professionem verae fidei sanctae et universali ecclesiae visceribus fuerint uniti. Hi vero haeretici qui in Trinitatis nomine minime baptizantur, sicut sunt Bonosiaci et Catafrigae, quia et illi Christum dominum non credunt et isti sanctum Spiritum perverso sensu esse quandam pravum hominem Montanum credunt, quorum similes multi sunt alii, cum ad sanctam ecclesiam veniunt, baptizantur, quia baptismum non fuit, quod in errore positi in sanctae Trinitatis nomine minime perceperunt. Nec potest hoc ipsum baptisma dici iteratum quod, sicut dictum est, in Trinitatis nomine non erat datum. Nestoriani vero, quia in sanctae Trinitatis nomine baptizantur sed eos iudaicae perfidiae similes incarnatione unigeniti suae haereseos error obscurat, ad sanctam catholicam venientes de verae fidei firmitate et confessione docendi sunt, ut unum eundemque Dei et hominis filium Deum dominum Iesum Christum credant».

che questa devozione venne introdotta da san Bernardo e diffusa da san Francesco d'Assisi, ma è vero che questa devozione era esistita nella Chiesa nei primi tempi. Essa si sviluppò, tuttavia, nel dodicesimo secolo, e, a causa dell'ampio interesse per le Crociate e per la Terra Santa, la devozione dei fedeli cominciò ad accentrarsi sempre di più sulle varie scene dei misteri della vita di Cristo o sugli strumenti della passione e morte di Cristo.⁴⁹

Nel Medio Evo, l'umanità di Cristo ebbe un'importanza primaria nell'esperienza cristiana di Dio. Evitando gli errori sia di Nestorio che di Eutiche, l'umanità di Cristo viene interpretata come la via per unirsi alla divinità.

Gregorio, quindi, ricorda ai predicatori che la loro predicazione è finalizzata a guidare le anime sulla via autentica che conduce a Cristo. L'esperienza di Dio (Dio abita nel più profondo dell'anima del predicatore)⁵⁰ è, per questo motivo, necessaria prima che il predicatore si accinga a predicare.

3. LA VOCAZIONE DEL PREDICATORE

Poiché la predicazione è così importante, Gregorio chiede ai suoi predicatori di capire lo scopo della loro vocazione. Egli basa la sua richiesta sulle parole di Cristo: «La messe è molta, ma gli operai sono pochi. Pregate dunque il padrone della messe perché mandi operai per la sua messe».⁵¹ I membri della gerarchia chiedono al padrone della messe, attraverso il successore di Pietro, di diventare i suoi operai nella sua messe.⁵² Ma prima di questo, Gregorio ricorda ai suoi predicatori che il Signore li invita a chiedere che gli inviati a predicare lo facciano degnamente a vantaggio di coloro che pregano. Nel contesto, Gregorio ricorda ai predicatori che la messe è abbondante, ma gli operai sono pochi. Da ciò non si deve dedurre che le vocazioni fossero scarse ai tempi di Gregorio, ma piuttosto che i predicatori non

⁴⁹ J. AUMAN, *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*, Ignatius Press - Sheed & Ward, San Francisco - London 1986, p. 110. Cf anche C. STRAW, *op. cit.*, p. 149.

⁵⁰ *H. in Ev.*, 1, 17, 2 (BGM 2, p. 198).

⁵¹ *Lc* 10, 2.

⁵² *H. in Ev.*, 1, 17, 3 (BGM 2, p. 200): «Sed pensate, fratres carissimi, pensate quod dicitur: "Rogate dominum messis, ut mittat operarios in messem suam". Vos pro nobis petit, ut digne vobis operari valeamus». Gregorio interpreta la messe come la predicazione. Così, Cristo invia i settantadue in missione attraverso la predicazione. J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 844, fornisce la stessa interpretazione.

esequivano il loro compito a vantaggio dei fedeli. Questa negligenza era probabilmente causata dalla situazione sociale. Quindi, Gregorio lamenta che, pur essendoci molti predicatori, era tuttavia difficile trovare chi si sentisse spinto ad eseguire i propri doveri di predicatore. Sacerdoti/predicatori erano stati ordinati, ma molti di loro non compivano responsabilmente il loro dovere.⁵³

Costantino concesse ai cristiani la libertà di praticare la loro fede apertamente. L'imperatore Teodosio il Grande (379-395) dichiarò il cristianesimo religione di Stato. Specialmente da questo momento i cristiani si diffusero in tutto l'impero.⁵⁴ Le celebrazioni cristiane erano quindi celebrazioni di Stato,⁵⁵ e lentamente vennero abolite le feste pagane.⁵⁶ Questo significava che i cristiani avrebbero controllato posi-

⁵³ Gregorio basa il suo argomento su *Lc* 10, 2: «Messis quidem multa, operarii autem pauci», parole che interpreta poi in *H. in Ev.*, 1, 17, 3 (BGM 2, p. 200): «Ad messem multam operarii pauci sunt, quod sine gravi maerore loqui non possumus, quia etsi sunt qui bona audiant, desunt qui dicant. Ecce mundus sacerdotibus plenus est, sed tamen in messe Dei rarus valde invenitur operator: quia officium quidem sacerdotale suscepimus, sed opus officii non implemus».

⁵⁴ A. TUILIER, *La politique de Théodose le Grand et les évêques de la fin du IV^e siècle*, in *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, in occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino, 396-1996 [SEA (Studia Ephemeridis Augustinianum) 58, Institutum Patristicum "Augustinianum", Roma 1997, pp. 68-71. Il Codice Teodosiano dichiara il cristianesimo religione di Stato; cf. *Codice Teodosiano*, 16, 1, 2 (Editto di Tessalonica, 27 Febbraio 380, *Legge Generale, Editto al Popolo*), in ALBERTO BAZZANO (a cura di), *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Milano 1996, pp. 228-229: «Gli imperatori Graziano, Valentiniano e Teodosio Augusti. Editto al popolo della città di Costantinopoli. Tutti i popoli, che sono retti dalla moderazione della nostra clemenza, vogliamo che restino fedeli a quella religione, che la religione tramandata dal divino apostolo Pietro dichiara che fu tramandata un tempo da lui stesso ai Romani, e che è chiaro che è seguita dal pontefice Damaso e da Pietro, vescovo d'Alessandria, uomo di santità apostolica, cioè che crediamo, secondo la disciplina apostolica e la dottrina evangelica, una sola divinità del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, sotto una pari maestà e sotto la Trinità. Ordiniamo che il nome dei Cristiani cattolici abbracci coloro i quali seguono questa legge, mentre gli altri pazzi e insensati, che giudicano opportuno sostenere l'infamia del dogma ereticale e non dare alle loro comunità il nome di chiese, devono essere colpiti dalla punizione, in primo luogo dalla vendetta di Dio e poi anche dal nostro sdegno, che abbiamo assunto dalla volontà celeste. Data il terzo giorno prima delle calende di marzo a Tessalonica sotto il quinto consolato di Graziano Augusto e il primo di Teodosio Augusto». Tutte le successive citazioni del codice imperiale verranno prese da questa edizione.

⁵⁵ Gli spettacoli non potevano essere organizzati di Domenica, *Codice Teodosiano*, 2, 8, 23 (27 Agosto 399), pp. 266-267; *Codice Teodosiano*, 2, 8, 25 (1 Aprile 409), pp. 293-294; *Codice Giustiniano*, 3, 12, 11 (9 Dicembre 469), pp. 332-333; gli spettacoli non potevano essere organizzati una settimana prima e una settimana dopo Pasqua, Natale, Epifania, *Codice Teodosiano*, 2, 8, 24 (4 Febbraio 405), pp. 272-273.

⁵⁶ *Codice Teodosiano*, 16, 10, 17 (20 Agosto 399), pp. 264-265.

zioni di responsabilità nel governo.⁵⁷ Durante il pontificato di Leone Magno (440-461), la Chiesa si organizzò ulteriormente, quando il cattolicesimo raggiunse anche i villaggi. Divenne così inevitabile il sistema delle parrocchie, che a sua volta influenzò l'intero sistema del Medio Evo. Rispetto al precedente sistema, questo era totalmente nuovo. Prima l'autorità era concentrata nei centri urbani e dipendeva sostanzialmente dai vescovi locali. Durante il pontificato di Leone Magno, lo *status* dei chierici ebbe una sua organizzazione, s'introdusse il seminario per la formazione del clero, e in Occidente la Chiesa Romana godette dell'autorità di raccogliere le chiese nell'unità.⁵⁸ Ma questo trionfo non durò a lungo, poiché nel sesto secolo l'Italia subì due invasioni. Negli anni 535-555, i Bizantini occuparono l'Italia, e Roma divenne come un deserto. Poi, nel 568, entrarono in Italia i Longobardi,⁵⁹ e la loro invasione durò fino al 595, quando il re Agilulfo fece un armistizio con il popolo italiano, grazie in gran parte a negoziati con Gregorio.⁶⁰ Durante l'invasione dei Longobardi, la popolazione italiana ebbe molto a soffrire; Gregorio pronunciò la sua *Homilia in Evangelia* 1, 17 in questa precisa congiuntura. Proprio in questo momento particolarmente difficile sul piano politico e sociale, Gregorio esortò i predicatori ad avere il coraggio di svolgere il loro compito, cioè di predicare. Anche se i tempi sono avversi, scriveva Gregorio, non è consentito astenersi dal predicare.⁶¹ Al contrario, i predicatori debbono incoraggiare i loro ascoltatori nella loro sofferenza; non vi è alcuna scusa nel rimanere in silenzio in una tale congiuntura. Un predicatore deve rimanere in silenzio quando ha commesso qualche colpa, perché quest'ultima diventa un ostacolo ad una sua predica-

⁵⁷ I chierici potevano diventare giudici o avvocati, *Codice Teodosiano*, 16, 2, 38 (15 Novembre 407), pp. 277-279.

⁵⁸ H. I. MARROU, *Dalla persecuzione di Diocleziano alla morte di Gregorio Magno*, in G. D. GORDINI (a cura di), *Nuova storia della Chiesa, dalle origini a San Gregorio Magno*, Marietti, Genova 1989, pp. 485-489.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 504-508.

⁶⁰ La data del 595 è ricavata dalla lettera scritta da Gregorio in quest'anno, dove si menziona l'armistizio del re Agilulfo; cf. *Ep.*, 5, 34 (BGM 5/2, p. 168): «Scitote quatenus quia Agilulfus Longobardorum rex generalem pacem facere non recusat, si tamen dominus patricius iudicium esse voluerit. Nam multa sibi in locis suis intra pacis terminum queritur esse commissa». Anche nelle lettere successive Gregorio menziona spesso la pace stipulata con Agilulfo: *Ep.*, 6, 33 (BGM 5/2, pp. 338-340); 6, 34 (BGM 5/2), pp. 340-342; 9, 11 (BGM 5/3, pp. 116-118); 9, 44 (BGM 5/3, p. 168); 9, 66 (BGM 5/3, p. 200); 9, 136 (BGM 5/3), p. 414; 10, 6 (BGM 5/3, p. 554); 14, 12 (BGM 5/4, p. 338).

⁶¹ *H. in Ev.*, 1, 17, 3 (BGM 2, p. 200): «Ne ab exhortatione lingua torpeat, ne postquam praedicationis locum suscepimus, apud justum iudicem nostra nos taciturnitas addicat».

zione feconda. A conferma della sua posizione, Gregorio cita il versetto di un *Salmo*: «All'empio dice Dio: "Perché vai ripetendo i miei decreti?"». ⁶² Quando un predicatore commette una colpa, perde la sua autorità di predicare agli altri. Gregorio rafforza il suo argomento con una citazione dal libro di *Ezechiele*: «Ti farò aderire la lingua al palato e resterai muto; così non sarai più per loro uno che li rimprovera, perché sono una genia di ribelli». ⁶³ Nelle sue *Homiliae in Hiezechielem*, Gregorio interpreta questo versetto come consiglio per i predicatori, ⁶⁴ affinché essi nutrano la compunzione e vivano all'altezza della dignità del loro compito.

L'omelia comincia col ricordare ai predicatori che l'ascoltavano la loro vocazione ricevuta da Cristo, suggellata dalla loro ordinazione. Il compito ed il ministero dei predicatori debbono mostrare la via che i credenti debbono seguire per arrivare a Cristo. Gregorio usa alcune parole aspre, poiché con tutta verosimiglianza molti di essi trascuravano il loro dovere. Così, egli può affermare che solo pochi predicatori compiono il loro ministero correttamente. ⁶⁵

Gregorio vede la funzione di un predicatore nell'essere mediatore tra Dio e i suoi ascoltatori, poiché è partecipe del ruolo di Cristo come mediatore tra Dio e gli esseri umani. Infatti, con la sua predicazione il predicatore aiuta i suoi ascoltatori a liberarsi delle loro abitudini peccaminose, piantando la parola di Dio nei loro cuori. Egli li introduce alla disciplina dei divini comandamenti solo quando egli stesso ha riflettuto costantemente su di essi, come fece Giobbe durante la sua vita. ⁶⁶ Riflettendo sulla predicazione del predicatore, le anime

⁶² *Sal* 49,16.

⁶³ *Ez* 2,26; *H. in Ev.*, 1, 17, 3 (BGM 2, p. 200): «Ex sua quippe nequitia praedicatorum lingua restringitur, sicut psalmista ait: "Peccatori autem dixit Deus: quare tu enarras justitias meas?" Et rursus ex vitio subjectorum vox praedicatorum prohibetur, sicut ad Ezechielem Dominus dicit: "Linguam tuam adhaerescere faciam palato tuo, et eris mutus nec quasi vir objurgans: quia domus exasperans est". Ac si aperte dicat: Idcirco tibi praedicationis ergo tollitur, quia dum me in suis actibus plebs exasperat, non est digna cui exhortatio veritatis fiat. Ex cujus ergo vitio praedicatorum sermo subtrahatur, non facile cognoscitur».

⁶⁴ *Cf. H. in Hiez.*, 1, 12, 14 (BGM 3/1, pp. 370-372).

⁶⁵ *H. in Ev.*, 1, 17, 3 (BGM 2, p. 200): «Pauci sunt qui hoc officium rite impleant». Ambrogio afferma che la funzione del predicatore è di esporre nel modo dovuto i pericoli nel presentare la pace; cf. *Expositiones Evangelii Secundum Lucam*, 7, 46 [Biblioteca Ambrosiana (BA) 12, p. 126].

⁶⁶ *Mor.*, 6, 30, 40 (CCL 143B, p. 1519): «Sed cum divina praecepta corde concipimus, non statim quasi iam solide cogitata parturimus. Unde et beatus Iob non de partu ibicum, sed de tempore partus inquiritur. Quod videlicet tempus in nobismetipsis vix comprehendimus, multo magis in aliena mente nescimus. Prius enim superni timoris

diventano capaci d'accogliere la vita futura.⁶⁷ Così, con l'aiuto della grazia di Dio e dello Spirito Santo, l'ascoltatore si dispone a camminare nella verità e nelle virtù fino al giudizio finale.

4. AMMONIMENTI SU COME ESSERE UN PREDICATORE DEGNO

Subito dopo aver parlato della vocazione dei predicatori, Gregorio rivolge loro degli ammonimenti, perché nel loro ministero, sotto molti aspetti, essi potevano diventare negligenti nell'adempimento delle loro responsabilità.

Gregorio insiste sulla necessità di una corretta disposizione per poter predicare. Egli cita, come già si è visto, la Scrittura: «Ti farò adere la lingua al palato e resterai muto; così non sarai più per loro uno che li rimprovera, perché sono una genia di ribelli» (*Ez* 3,26). Ed interpreta questo versetto nel senso che l'indegnità di un predicatore crea indegnità nel suo compito di predicare e indegnità nei confronti degli altri.

4.1. *Figura dell'agnello tra i lupi*

Non tutti i sacerdoti sono in grado di pronunciare un'omelia valida durante la celebrazione liturgica. Gregorio osserva che se un predicatore non è in grado di offrire un'omelia valida, deve almeno offrire al suo popolo l'esempio di una vita innocente.⁶⁸ Di fronte ai suoi ascoltatori il predicatore è qualcuno rivestito d'autorità, ma per Gregorio questa autorità non è nella forma del potere e del terrore, bensì in quella dell'umiltà e dell'amore/carità.⁶⁹

semina utero cordis excepta, per meditationem studii coagulantur, ut maneant, post modum stricta intentione cogitationis affixa, dum ad discretionis rationem tendunt, quasi in membrorum distinctione formatur; dehinc usu perseverantiae confirmata, velut in soliditate ossium veniunt; ad extremum vero perfecta auctoritate roborata, quasi in partum procedunt; quae incrementa divinatorum seminum nullus in aliena mente considerat, nisi ipse qui creat».

⁶⁷ C. STRAW, *op. cit.*, pp. 205-206.

⁶⁸ *H. in Ev.*, 1, 17, 4 (BGM 2, p. 200): «Sed utinam se ad praedicationis virtutem non sufficimus, loci nostri officium in innocentia vitae teneramus».

⁶⁹ *H. in Ev.*, 1, 17, 4 (BGM 2, p. 200-202): «Multi autem cum regiminis jura suscipiunt, ad lacerandos subditos inardescunt: terrorem potestatis exhibent, et quibus prodesse debuerant, nocent. Et quia caritatis viscera non habent, domini videri appetunt, patres se esse minime recognoscunt: humilitatis locum in elationem dominationis immutant: et si quando extrinsecus blandiuntur, intrinsecus saeviunt). Ambrogio interpreta gli eretici come lupi: *Expositiones Evangelii Secundum Lucam*, 7, 49 (BA 12, p. 128).

L'ordinazione dà al predicatore l'autorità di salvare le anime.⁷⁰ Ma molti predicatori abusano di questa autorità, perché pensano che sia un'occasione per dominare o terrorizzare; recano danno a coloro che dovrebbero aiutare. Essi sono privi di carità; vorrebbero essere visti come coloro che si prendono cura degli altri, ma non sanno comportarsi come padri. Abbandonano l'umiltà per il prestigio del loro egoistico interesse, e se esteriormente abbondano di lusinghe, interiormente sono pieni di crudeltà.⁷¹ Per illustrare l'atteggiamento di un predicatore, Gregorio ricorre al Vangelo di Matteo, dove l'evangelista parla di falsi profeti.⁷² È compito del predicatore adempiere le parole di Cristo: «Andate: ecco io vi mando come agnelli in mezzo a lupi» (Lc 10, 3). Secondo Gregorio, per conservare lo spirito d'innocenza il predicatore deve evitare ogni ombra di malizia. Un predicatore non deve provocare dolore, ma piuttosto sopportarlo egli stesso. La sua mansuetudine deve mitigare l'ira di coloro che l'attaccano. E se talvolta egli arde di zelo nei confronti del suo gregge, questo zelo deve sgorgare dall'amore e non da spirito di crudeltà.⁷³ Vivendo in questo modo, il predicatore dimostra che il suo amore non è egocentrico, ma piuttosto paterno.⁷⁴ Così, nella figura di agnello in mezzo ai lupi, il predi-

⁷⁰ Cf. *H. in Hiez.*, 1, 11, 1 (BGM 3/1, p. 336); 1, 11, 8 (BGM 3/1, p. 342); cf. anche J. TH. BOSMAN, *Authority in the Discourses of St. Gregory the Great*, Pontificia Universitas Lateranensis - Academia Alfonsiana - Institutum Superius Theologiae Moralis, Roma 1971, p. 120.

⁷¹ Allo stesso modo interpreta Ambrogio: *Expositiones Evangelii Secundum Lucam*, 7, 49 (BA 12, pp. 128-130).

⁷² Gregorio paragona i cattivi predicatori ai lupi; cf. L. GIORDANO, *Note sul simbolismo del "praedicator" nelle "Omellie sui Vangeli" di Gregorio Magno*, in LITANIA GIORDANO (a cura di), *Gregorio Magno, il maestro della comunicazione spirituale e la tradizione gregoriana in Sicilia*, CUECM, Catania 1991, p. 171. Alcuni interpreti moderni sono d'accordo con l'interpretazione di Gregorio; cf. W. F. ALBRIGHT - C. S. MANN, *Mathew*, Introduction, Translation and Notes, The Anchor Bible Doubleday, New York - London - Toronto - Sydney - Auckland 1971, p. 86.

⁷³ *H. in Ev.*, 1, 17, 4 (BGM 2, p. 202): «Contra quae omnia considerandum nobis est, quia sicut agni inter lupos mittimur, ut sensum servantes innocentiae, morsum malitiae non habemus. Qui enim locum praedicationis suscipit, mala inferre non debet, sed tolerare: ut ex ipsa sua mansuetudine iram saevientium mitiget, et peccatorum vulnera in aliis ipse afflictionibus vulneratus sanet. Quem et si quando zelus rectitudinis exigit, ut erga subjectos saeviat, furor ipse de amore sit, non de crudelitate: quatenus et iura disciplinae foris exhibeat, et intus paterna pietate diligat, quos foris quasi insequendo castigat. Quod tunc bene rector exhibet, cum seipsum diligere per amorem privatum nescit cum nulla quae mundi sunt, appetit».

⁷⁴ Per Gregorio, la grazia, che viene ricevuta gratuitamente dal predicatore, deve essere partecipata gratuitamente anche ai suoi ascoltatori; *H. in Hiez.*, 1, 7, 21 (BGM 3/1, pp. 228-230).

cattore impara a prendersi cura delle ferite dell'anima, che sono state causate nei suoi ascoltatori dai loro peccati.⁷⁵ Gregorio esprime spesso questa stessa verità: egli ritiene che la parola del predicatore sia come una medicina per le anime;⁷⁶ il predicatore stesso è, in pratica, un medico. Come medico, il primo passo che egli deve compiere è conoscere la malattia specifica dell'anima; e a tale scopo egli ha bisogno della dovuta competenza per poter esaminare la condizione dell'anima. In secondo luogo, egli deve saper scegliere la medicina corretta di cui ha bisogno l'anima. Ciò richiede la dovuta competenza non solo nello scegliere la medicina, ma anche nel prescrivere la giusta dose. Egli deve possedere, inoltre, anche la necessaria competenza nell'ordinare in modo dovuto le parole, e quindi gli strumenti della retorica. Deve sapere cosa deve dire, a chi, in quale momento, in quale maniera, e per quanto tempo.⁷⁷ Il predicatore deve essere attento a ciò che dice, perché le sue parole sono destinate a indirizzare l'anima verso Dio.⁷⁸ Egli deve conoscere la situazione degli ascoltatori, cercando di capirne le circostanze particolari.⁷⁹ Il predicatore deve saper intuire il tempo in cui parlare, perché parlare al momento opportuno produce frutto abbondante.⁸⁰ Il predicatore deve sapere come parlare: certe volte dovrà usare pazienza con i suoi ascoltatori, mentre altre volte dovrà usare la sua autorità. Talvolta dovrà mostrare gentilezza, talvolta

⁷⁵ Gregorio paragona il predicatore ad una specie di «psichiatra» dell'anima; cf. *H. in Hiez.*, 1, 10, 17 (BGM 3/1, p. 310). L'idea si trova anche in GIROLAMO, *Commentariorum in Hiezechielem* 1, 3, 5-6 (CCL 75, p. 33).

⁷⁶ Gregorio fornisce molti esempi di problemi personali tipici nella sua *Regula Pastoralis*, 3, 1-40 (SCh 382, pp. 262-532). Cf. anche GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio*, 1, 16 [Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien (CSEL) 46, pp. 104-105].

⁷⁷ *H. in Hiez.*, 1, 11, 12 (BGM 3/1, p. 346): «Sed quia de exhortatione sermo se intulit, innotescere breviter debemus in ore pastoris quantus esse debeat ordo atque consideratio locutionis. Pensare etenim doctor debet quid loquatur, cui loquatur, quando loquatur, qualiter loquatur, et quantum loquatur. Si enim unum horum defuerit, locutio apta non erit». Cf. *Mor.*, 1, 3, 23 (BGM 1/1, p. 260).

⁷⁸ Cf. anche *Col* 4, 6.

⁷⁹ *H. in Hiez.*, 1, 11, 13 (BGM 3/1, p. 346): «Pensandum vero nobis est cui loquamur, quia saepe increpationis verbum quod haec admittit persona, altera non admittit. Et saepe ipsa eadem persona secundum factum fit altera. Unde Nathan propheta David post adulterium forti increpationis sententia percussit. Qui cum de raptore ovis diceret: Filius mortis est vir qui fecit hoc, ei protinus respondit, (2 Reg. 12,5), dicens: Tu es ille vir, (2 Reg. 12, 7). Qui tamen cum de Salomonis regno loqueretur, quia culpa defuit, ei se humiliter in adoratione prostravit. In una ergo eademque persona quia causa dispar exitit, etiam sermo propheticus dissimilis fuit». Cf. anche 2 Cor 12, 5-7.

⁸⁰ *H. in Hiez.*, 1, 11, 14 (BGM, 3/1, p. 346): «Pensa dum quoque est quando loqui debeamus, quia saepe etsi differtur increpatio, post modum benigne recipitur. Et nunquam languescit, si hoc quo ante proferri debuit tempus amiserit». Cf. *Sal* 78, 2-4.

severità.⁸¹ Dve sapere quanto deve parlare, perché talvolta l'ascoltatore non riesce a sopportare un lungo discorso, che può anche annoiarlo.⁸² D'altra parte, il predicatore deve sapere quando deve prolungare il suo discorso, ma in questo caso deve essere più attento a ciò che dice e al modo in cui lo dice.⁸³

4.2. *Liberi dalla cupidigia*

Proseguendo nei suoi ammonimenti, Gregorio ricorda ai predicatori che debbono essere liberi dalla cupidigia.⁸⁴ Questo ammonimento è basato su *Lc* 10, 4: «Non portate borsa, né bisaccia, né sandali e non salutate nessuno lungo la strada». Gregorio offre una spiegazione allegorica per questo brano. Egli presenta quattro punti, che sottolineano come il predicatore debba comportarsi di fronte alle tentazioni che gli vengono dal mondo. Non raramente un predicatore rimane coinvolto nelle faccende del mondo e, conseguentemente, può deviare dal suo vero compito, che è quello di predicare. D'altra parte, un predicatore può anche predicare pensando al suo prestigio personale. Gregorio, quindi, esorta i suoi predicatori a vivere nella fiducia in Dio, che promette di provvedere a quanto è loro necessario per vivere. Così, il pericolo, per un predicatore, è di coinvolgersi nelle faccende temporali.⁸⁵

Gregorio raccomanda, in particolare: «Non portate borsa!» La borsa contiene denaro nascosto, che simboleggia la sapienza nascosta. Quindi, un predicatore che possiede parole di sapienza, ma trascura di offrirle ad altri, le possiede come denaro che rimane nascosto in

⁸¹ *H. in Hiez.*, 1, 11, 15 (BGM 3/1, p. 348): «Leni per auctoritatem imperii iniungenda erat severitas verbi, is autem qui per spiritum fervebat, per patientiam temperandus fuerat». Cf. *Tt* 2, 25; *2 Tm* 4, 2.

⁸² *H. in Hiez.*, 1, 11, 16 (BGM 3/1, p. 348): «Curandum quoque quantum loquamur, ne si ei qui multa ferre non valet verbum vel exhortationis vel increpationis longius trahimus, auditorem nostrum ad fastidium peerducamus». Cf. *Eb* 13, 22.

⁸³ *H. in Hiez.*, 1, 11, 17 (BGM 3/1, p. 348): «Sciendum tamen quia etsi quando modum suum sermo prolixior transeata, periculus, hoc auditoribus non est. Si autem qualiter quid dicatur, et quibus dicatur, non vigilanter conspicitur, valde valde periculum est». Cf. *1 Cor* 1, 4-7.

⁸⁴ *H. in Ev.*, 1, 17, 5 (BGM 2, p. 202): «A cupiditate sit alienus qui praedicandi munus suscipit».

⁸⁵ *H. in Ev.*, 1, 17, 5 (BGM 2, p. 202): «Praedicatori etenim tanta debet in Deo esse fiducia, ut praesentis vitae sumptus quamvis non provideat, tamen sibi hos non desse certissime sciat: ne dum mens ejus occupatur ad temporalia, minus aliis provideat aeterna».

una borsa.⁸⁶ «Né bisaccia!» La bisaccia prefigura il peso delle cose terrene. Gregorio esorta il predicatore che assume il ministero della predicazione a non caricarsi degli affari del mondo, perchè non trascuri di predicare i valori celesti.⁸⁷ «Né sandali!» Per Gregorio i sandali sono simbolo di opere morte. I sandali, dopo tutto, sono fatti con la pelle di animali morti e sono destinati a proteggere i piedi. Un peccatore inganna sempre per difendere la sua cattiva azione.⁸⁸ «Non salutate nessuno lungo la strada!» Gregorio osserva che non è decoroso, per un predicatore, salutare qualcuno lungo la strada, perché questo dimostra un desiderio ispirato da ambizione o ricerca di prestigio. Un cattivo predicatore che predica per mostrarsi esteriormente non ha come obiettivo la salvezza eterna dei suoi ascoltatori.⁸⁹

Gregorio ammonisce i predicatori a non ingolfarsi in valori terreni come il prestigio, l'autorità e l'ambizione. Non è difficile, per un predicatore, cadere in queste tentazioni, poiché sa che i suoi ascoltatori credono in lui e sperano che egli abbia esperienza di Dio. I predicatori possono esibire la loro autorità, che però può far risentire i loro ascoltatori. Gregorio approfondisce questo argomento nella sua *Regula Pastoralis*, dove nota che un predicatore generalmente ha stu-

⁸⁶ *H. in Ev.*, 1, 17, 5 (BGM 2, p. 202): «Pecunia vero clausa, est sapientia occulta. Qui igitur sapientiae verbum habet, sed hoc erogare proximo negligit, quasi pecuniam in sacco ligatam tenet. Unde scriptum est: "Sapientia abscondita et thesaurus occultus, quae utilitas in utrisque?" (Sir 41, 17)».

⁸⁷ *H. in Ev.*, 1, 17, 5 (BGM 2, p. 202): «Quid vero per peram, nisi onera seculi? Qui ergo officium praedicationis suscipit, dignum non est ut onus saecularium negotiorum portet: ne dum hoc ejus colla deprimit, ad praedicanda coelestia non assurgat».

⁸⁸ *H. in Ev.*, 1, 17, 5 (BGM 2, p. 202): «Quid hoc loco per calceamenta, nisi mortuorum operum exempla signatur? Nec debet stultorum operum exempla conspiciere, ne sua opera quasi ex mortuis pellibus credat munire. Sunt etenim multi, qui pravitatem suam ex alienis pravitatibus tumentur. Quia enim alios talia fecisse considerant, se haec facere licenter putant. Hi quid aliud faciunt, nisi pedes suos ex mortuorum animalium munire pellibus conantur?» Anche Ambrogio propone la stessa interpretazione, *Expositiones Evangelii Secundum Lucam*, 7, 57 (BA 12, p. 132).

⁸⁹ *H. in Ev.*, 1, 17, 5 (BGM 2, pp. 202-204): «Omnis vero qui salutem in via, ex occasione salutem itineris, non ex studio optandae salutis. Qui igitur non amore aeternae patriae, sed praemiorum ambitu salutem audientibus praedicat, quasi in itinere salutem: quia ex occasione, e non ex intentione, salutem audientibus exoptat». J. FITMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 847, afferma che l'atteggiamento richiesto dalla predicazione del regno non deve essere caratterizzato da comune cortesia sociale, né da aspetti esteriori, né da saluti. Ma l'esortazione può mirare anche a mettere in guardia contro l'ostilità che i discepoli debbono aspettarsi come messaggeri di Gesù, un'ostilità come quella che esprime *Sal 128, 7-9*, dove si accenna all'erba che «dissecca» e di cui non si «riempie la mano il mietitore», insieme al rifiuto dei «passanti», o come quella che si esprime nell'indifferenza degli Esseni nei confronti di tutti coloro che non fanno parte della loro comunità.

diato molto e quindi è chiamato ad insegnare con autorità, ma troppo spesso non ha messo in pratica ciò che predica. Egli può avere forti argomenti in ciò che predica, ma l'esempio della sua vita è molto lontano da ciò che predica.⁹⁰ Lo scopo della sua predicazione è quello di condurre le anime sulla via della salvezza, ma talvolta il suo esempio non fa che contribuire alla rovina delle anime. La predicazione non può essere separata dall'esempio che il predicatore deve fornire nella sua vita.

In altra occasione, Gregorio ammonisce il predicatore a rendersi conto della possibilità di cadere nella tentazione di un amore per se stesso, per il quale egli evita di correggere le cattive abitudini dei suoi ascoltatori nel timore di perderli.⁹¹ Un simile predicatore pensa solo alla sua popolarità e alla sua gloria. Per lui, il proprio prestigio è più importante della salvezza delle anime. Purtroppo, un simile predicatore è assetato d'ambizione: non è interessato a sperimentare la presenza di Dio, ma piuttosto a ricercare se stesso.⁹² In quanto guida di anime, il predicatore deve evitare questo amore egocentrico, ed essere animato dalla purezza del cuore; la fonte del suo discorso deve essere la sua esperienza di Dio, caratterizzata dall'umiltà. Gregorio prosegue nel dire che il predicatore deve parlare in maniera piacevole non per suscitare simpatia verso se stesso, ma per indirizzare i suoi ascoltatore all'amore della verità, che si trova in Dio. Ciò che deve animare la piacevolezza del suo linguaggio è la sua esperienza di Dio.⁹³

⁹⁰ *R. Past.*, 1, 2 (SCh 381, pp. 132-136); 1, 8 (SCh 381, pp. 154-156).

⁹¹ *R. Past.*, 2, 8 (SCh 381, p. 232): «Qui nimirum amor proprius cum rectoris mentem ceperit, aliquando hanc inordinate ad mollitiem aliquando vero ad asperitatem sapit. Ex amore etenim suo mens rectoris in mollitiem vertitur, quia cum peccantes subditos respicit, ne erga hunc eorum dilectio torpeat, corripere non praesumit; nonnunquam vero errata subditorum quae increpare debuerat adulationibus demulcet».

⁹² *R. Past.*, 2, 8 (SCh 381, p. 234): «Nil de subsequenti iudicio metuunt, improbe de temporali potestate gloriantur libet ut licenter et illicita faciant, subditorum nemo contradicat. Qui ergo et prava studet agere, et tamen ad haec ceteros tacere, ipse sibi met testis est, quia plus veritate se appetit diligi quam contra se non vult defendi. Nemo quippe est, qui ita vivat, ut aliquatenus non delinguat, ille ergo se ipso amplius veritatem desiderat amari, qui sibi a nullo vult contra veritatem parci».

⁹³ *R. Past.*, 2, 8 (SCh 381, pp. 234-236): «Sciendum quoque quod oporteat ut rectores boni placere hominibus appetant, sed ut suae aestimationis dulcedine proximos in affectum veritatis trahant, non ut se amari desiderent, sed ut delectionem suam quasi quandam viam faciant, per quam corda audientium ad amorem conditoris introducant. Difficile quippe est, ut quamlibet recta denuntians praedicator qui non diligitur, libenter audiatur. Debet ergo qui praeest, et studere se diligi, quatinus possit audiri, et tamen amorem suum pro semetipso non quaerere, ne inveniatur ei cui servire per officium cernitur, occulta cogitationis tyrannide resultare».

4.3. *L'offerta di pace*

Proseguendo nei suoi ammonimenti, Gregorio interpreta l'insegnamento del Vangelo: «In qualsiasi casa entriate, prima dite: Pace a questa casa. Se vi sarà un figlio della pace, la vostra pace scenderà su di lui, altrimenti tornerà su di voi» (*Lc* 10, 5-6).⁹⁴ Il dono più prezioso che il predicatore possa offrire ai suoi ascoltatori è la pace, che è essenzialmente la vita eterna. Gregorio afferma che la pace offerta da un predicatore non è mai senza effetto,⁹⁵ e questo in due direzioni: sia per gli ascoltatori che per lo stesso predicatore. Se il figlio della pace abita nella casa, la pace rimane in essa, altrimenti ritorna al predicatore.⁹⁶ Tutto questo procede dall'insegnamento del Vangelo di Luca. Secondo Gregorio, ciò significa che Dio premia il predicatore per i suoi sforzi.⁹⁷ In realtà, quindi, non c'è alcun motivo, per il predicatore, di ricorrere alla sua autorità per conquistare un prestigio di gloria terrena.⁹⁸ Da lui si aspetta che impari come offrire il dono della pace in modo tale che questa possa diventare una realtà nella vita dei suoi ascoltatori.

Con la sua predicazione il predicatore acquista la vita eterna per se stesso. Ma secondo Gregorio il predicatore si guadagna anche un compenso terreno. Proprio in questo modo egli interpreta le parole di *Lc* 10, 7: «Restate in quella casa, mangiando e bevendo di quello che hanno, perché l'operaio è degno della sua mercede».⁹⁹ Quando una

⁹⁴ Secondo J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 847, il saluto «Pace a questa casa» è tipicamente semitico.

⁹⁵ *H. in Ev.*, 1, 17, 6 (BGM 2, p. 204): «Pax a praedicatore oblata nunquam effectum caret». Anche Ambrogio afferma che il predicatore porta la pace: *Expositiones Evangelii Secundum Lucam*, 7, 46 (BA 12, p. 126).

⁹⁶ *H. in Ev.*, 1, 17, 6 (BGM 2, p. 204): «Pax, quae ab ore praedicatoris offertur, aut requiescit in domo, si in ea filius pacis fuerit, aut ad eundem praedicatorem revertitur, quia aut erit quisque praedestinatus ad vitam, et coeleste verbum sequitur».

⁹⁷ *H. in Ev.*, 1, 17, 6 (BGM 2, p. 204): «Aut si nullus audire voluerit, ipse praedicator sine fructu non erit: quia ad eum pax revertitur, quoniam ei a Domino pro labore sui operis merces recompensatur». Ambrogio vi vede il simbolo della Pasqua, *Expositiones Evangelii Secundum Lucam*, 7, 58 (BA 12, p. 134). In tale contesto, J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 847, interpreta che la pace non verrà perduta perché richiede un'opportuna accoglienza.

⁹⁸ *Mor.* 4, 22, 54 (BGM 1/3, pp. 270-271): «Pia etenim pastorum mens, quia non propriam gloriam sed auctoris quaerit, ab omnibus vult adiuvari quod agit. Fidelis namque praedicator optat, si fieri valeat, ut veritatem quam solus loqui non sufficit ora cunctorum sonent».

⁹⁹ J. T. FITZMYER, *The Gospel According to Luke*, p. 848, interpreta queste parole nel senso che ogni vero profeta che intenda stabilirsi in mezzo a voi, è degno del suo sostentamento. Cf *1 Cor* 9, 14; *1 Tm* 5, 18.

persona accoglie un predicatore che offre il dono della pace, gli offre a sua volta, gratuitamente, qualcosa da mangiare e da bere. In tal modo, questa persona esprime la sua gioia per la presenza del predicatore. Se è vero che la predicazione conduce al premio eterno di una persona, il predicatore deve poter accettare l'offerta materiale dell'ospitalità. Gregorio spiega ulteriormente questa sua opinione citando san Paolo, che afferma la stessa cosa.¹⁰⁰ Gregorio, quindi, dichiara che il predicatore merita un compenso,¹⁰¹ che gli rende possibile svolgere il suo compito; questo compenso è naturalmente, soprattutto, la visione della verità nella vita futura.¹⁰²

Gregorio, quindi, non è contro la possibilità che un predicatore riceva un salario dai suoi ascoltatori, perché egli ne ha bisogno per il suo sostentamento e per la sua attività. Il predicatore, così, acquista un duplice merito, cioè in questo mondo e nell'altro. Ma è necessario, per il predicatore, ricordare che il suo salario deve avere lo scopo di poter ottenere più sicuramente il suo premio eterno.¹⁰³ In questo caso

¹⁰⁰ *H. in Ev.*, 1, 17, 7 (BGM 2, p. 204): «Si pax nostra recipitur, dignum est ut in eadem domo maneamus, edentes et bibentes quae apud illos sunt, ut ab eis terrena stipendia consequamur, quibus praemia patriae coelestis offerimus. Unde Paulus haec ipsa pro minimo suscipiens, dicit: "Si nos vobis spiritalia seminavimus, magnum est si vestra carnalia metamus" (*I Cor* 9, 11)». Nell'antichità (dalla fine del primo secolo all'inizio del secondo), la maggior parte dei missionari erano laici. Il battesimo motivava la loro missione e le loro attività missionarie avevano luogo durante i viaggi, nel lavoro, nelle loro famiglie. La loro predicazione, quindi, non era pubblica. Cf ADRIANA CRESPI, *La vita quotidiana dei primi cristiani (95-197)*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1996, p. 107: «Fra i cristiani, ve ne furono molti che consacrarono la loro esistenza alla evangelizzazione, come avevano fatto quelli che nel giudaismo venivano fin da allora chiamati apostoli e dei quali parla la *Didachè* (11, 3-4). Con i profeti e i dottori, si spostavano di città in città. Qualcuno viveva del proprio lavoro, mentre altri, senza dubbio più numerosi, erano nutriti, quando la comunità era presente, dai fratelli che affidavano loro qualche incarico e li consideravano meritevoli di salario come lavoratore. Mancando un centro adatto a ospitarli, i missionari con il loro mestiere provvedevano personalmente al proprio sostentamento, come aveva fatto l'apostolo Paolo. Il loro distacco e il loro disinteresse erano di per se stessi una forma di predicazione che permetteva di individuare i veri apostoli».

¹⁰¹ *H. in Ev.*, 1, 17, 7 (BGM 2, p. 204): «Dignus est operarius mercede sua».

¹⁰² *H. in Ev.*, 1, 17, 7 (BGM 2, p. 204): «De mercede sunt operis ipsa alimenta sustentationis, ut hic merces de labore praedicatoris inchoetur, quae illic de veritatis visione perficitur».

¹⁰³ *H. in Ev.*, 1, 17, 7 (BGM 2, p. 204): «Qua in re considerandum est, quod uni nostro operi duae mercedes debentur, hoc in nobis debet agere, ut ad sequentem mercedem debentur: una in via, altera in patria: una quae nos in labore sustentat, alia quae nos in resurrectione remunerat. Merces itaque quae in praesenti accipitur, hoc in nobis debet agere, ut ad sequentem mercedem robustius tendatur. Verus ergo quisque praedicator non ideo praedicare debet, ut in hoc tempore mercedem recipiat, sed ideo mercedem recipere, ut praedicare subsistat».

il salario non diventa un ostacolo per l'altra vita.¹⁰⁴ Al contrario, il predicatore che predica per conseguire un compenso terreno priva senza dubbio se stesso del suo compenso eterno.¹⁰⁵ Certamente, per raggiungere i suoi ascoltatori, il predicatore ricorre a tutti i mezzi disponibili, come la retorica, ma il suo scopo deve essere quello di far amare di più non se stesso, ma il Signore.¹⁰⁶

4.4. *Il salario*

Gregorio propone questo triste commento: mentre riceviamo i frutti della santa Madre Chiesa in forma del nostro salario quotidiano, purtroppo non compiamo alcuno sforzo, con la nostra predicazione, per lavorare per la Chiesa eterna.¹⁰⁷ Si trattava ovviamente di una considerazione amara, perché Gregorio sviluppa senza mezzi termini il

¹⁰⁴ *H. in Ev.*, 1, 17, 7 (BGM 2, p. 204): «Idcirco terrena stipendia in praedicatione consequitur, ne a praedicationis voce per indigentiam lassetur; huic procul dubio ad recipiendam mercedem nil obstat in patria, quia sumptus sumpsit in via».

¹⁰⁵ *H. in Ev.*, 1, 17, 7 (BGM 2, p. 204): «Quisquis namque ideo praedicat, ut hic vel laudis vel muneris mercedem recipiat, aeterna procul dubio mercede se privat».

¹⁰⁶ *H. in Ev.*, 1, 17, 7 (BGM 2, p. 204): «Quisquis vero vel ea quae dicit, ideo placere hominibus appetit, ut dum placet quod dicitur, per eadem dicta non ipse, sed Dominus ametur».

¹⁰⁷ *H. in Ev.*, 1, 17, 8 (BGM 2, pp. 204-206): «Fructus quippe sanctae Ecclesiae in stipendio quotidiano percipimus, sed tamen pro aeterna Ecclesia minime in praedicatione laboramus». Gregorio sottolinea con forza i compiti del predicatore. Probabilmente il predicatore era troppo influenzato dal potere secolare. Troppi predicatori facevano cattivo uso del salario ed erano alla ricerca di prestigio mondano. La situazione della Chiesa al tempo di Gregorio era molto differente da quella del tempo d'Agostino, ed anche da quella all'inizio della pace tra imperatore e cristianesimo; cf. B. STUDER, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche*, traduz. tedesca di Mathias Westerhoff dell'opera di ANDREW LOUTH, *Trinity and Incarnation, The Faith of the Early Church*, T & T Clark, Edinburgh 1993, pp. 128-130. Dopo la pace con i cristiani, le tradizioni del paganesimo furono abolite e sostituite da tradizioni cristiane. Quindi, le feste cristiane divennero feste imperiali e la predicazione divenne qualcosa di simile ad uno spettacolo; cf. B. STUDER, *La situazione ecclesiale*, in ANGELO DI BERARDINO - BASIL STUDER (a cura di), *Storia della teologia*, I, *Epoca patristica*, Istituto Patristico "Augustinianum", Casal Monferrato 1993, pp. 317-318; R. A. MARKUS, *The Sacred and the Secular*, in «Journal of Theology Studies», Clarendon Press, Oxford 1985, p. 87: «L'interesse di Agostino nel potere era quello di un teologo; quello di Gregorio, di un pastore. Ma la differenza tra di loro è più fondamentale di quanto lo sia questa divergenza tra i loro interessi personali. La teologia agostiniana del potere nasceva dal bisogno d'interpretare in una prospettiva cristiana i fatti del potere secolare, specialmente in quanto incarnato nell'Impero Romano. Che Gregorio non sentisse un simile bisogno non è solo il risultato della sua indifferenza per molte delle cose che interessavano Agostino. Ciò si deve, almeno in larga misura, al cambiamento nella natura del potere e all'istituzione attraverso la quale questo veniva esercitato. In senso significativo, l'autorità e le istituzioni "secolari" erano scomparse del mondo di Gregorio. Nel dire questo, voglio appena

suo pensiero: non è forse condannabile ricevere il premio della fatica senza faticare? Mentre viviamo delle offerte dei fedeli, quali sforzi compiamo per il bene delle loro anime? Siamo pronti ad accettare il nostro salario che ci portano i fedeli per il perdono dei loro peccati, ma non sudiamo per combattere contro il peccato né con la preghiera assidua né con la nostra predicazione.¹⁰⁸ È da biasimare un predicatore che trascuri di riprovare il peccato di una persona che faccia la sua offerta in espiazione del suo peccato; ed è anche più da biasimare un predicatore che esalti il comportamento erroneo di una persona ricca e potente per il timore che questa persona si rivolti contro di noi e ci privi del salario che stava per darci.¹⁰⁹ Gregorio è chiaro su questo punto, e cita il profeta Osea: «Essi si nutrono del peccato del mio popolo e sono avidi della sua iniquità» (*Os* 4, 8). Egli vede in questo passo due significati: da una parte, un predicatore incoraggia i peccati dei delinquenti per non perderne il compenso in denaro; dall'altra, se accettiamo il denaro che ci danno i fedeli per il perdono dei loro peccati, ma senza alzare la nostra voce contro i peccati, non c'è dubbio che «mangiamo i loro peccati».¹¹⁰ Gregorio commenta il libro di Giobbe per mostrare la reazione di coloro che ascoltano un predicatore negligente: «Se contro di me grida la mia terra e i suoi solchi piangono con essa; se ho mangiato il suo frutto senza pagare e ho fatto sospirare dalla fame i suoi coltivatori, in luogo di di frumenti, getti spine, ed erbaccia al posto dell'orzo» (*Gb* 31, 38-40). Nei suoi *Moralia*

sorvolare sui luoghi comuni che riguardano il crollo dell'autorità secolare, specialmente in Italia nel periodo dopo Giustiniano, e sul ruolo ampiamente innalzato che i vescovi stavano acquisendo nel mantenimento della vita delle città». G. RICHARD, *Consul of God, The Life and the Times of Gregory the Great*, Henley, Rutledge & Kegan Paul, London-Boston 1980, p. 140.

¹⁰⁸ *H. in Ev.*, 1, 17, 8 (BGM 2, p. 206): «Pensemus cujus damnationis sit, sine labore hic percipere mercedem laboris. Ecce ex oblatione fidelium vivimus, sed quid pro animabus fidelium laboramus? Illa in stipendium nostrum sumimus, quae pro redimendis peccatis suis fideles obtulerunt; nec tamen contra peccata eadem vel orationis studio, vel praedicationis, ut dignum est insudamus».

¹⁰⁹ *H. in Ev.*, 1, 17, 8 (BGM 2, p. 206): «Vix pro culpa sua quequam aperta voce reprehendimus. Ed adhuc (quod est gravius) aliquando si personam in hoc mundo potens sit, ejus forsitan errata laudantur, ne si adversetur, per iracundiam munus subtrahat quod impendebat».

¹¹⁰ *H. in Ev.*, 1, 17, 8 (BGM 2, p. 206): «Sed debemus sine cessatione meminisse quod de quibusdam scriptum est: "Peccata populi mei comedent" (*Os* 4, 8)". Cur autem peccata populi comedere dicuntur, nisi quia peccata delinquentium fovent, ne temporalia stipendia amittant? Sed et nos qui ex oblationibus fidelium vivimus, quas illi pro peccatis suis obtulerunt, si comedimus et tacemus, eorum procul dubio peccata manducamus. Pensemus ergo, cujus sit apud Deum criminis, peccatorum pretium manducare, et nihil contra peccata praedicando agere».

in *Iob*, Gregorio fornisce una più profonda interpretazione di questa omelia.¹¹¹ Può essere molto utile un breve commento alle sue opinioni.

Secondo Gregorio, il terreno è il simbolo della comunità dei credenti della Chiesa; il proprietario del terreno è il predicatore che ha autorità di governare, mentre il seme prefigura la predicazione.¹¹² La frase «se contro di me grida la mia terra» significa che la comunità dei credenti della Chiesa mormora contro il predicatore se egli non compie il suo dovere correttamente. Quando egli non è corretto, i credenti hanno ragione a lamentarsi di lui per la sua colpa, perché egli pecca nel suo dovere di predicatore.¹¹³

Gregorio prosegue nella sua interpretazione descrivendo l'anima di fronte ad un predicatore negligente e alla sua predicazione: «i suoi solchi piangono con essa». I solchi simboleggiano le anime degli ascoltatori.¹¹⁴ Talvolta, anche senza ricevere insegnamenti o esortazioni, le anime producono del bene, sia pure minimo, per se stesse, come la terra coltivata.¹¹⁵ Certe altre, intente nell'ascoltare e nel ritenere prediche e meditazioni, anche se inizialmente insensibili, ricevono tuttavia i semi dell'esortazione, e quasi toccate, per così dire, dal vomere della lingua del predicatore, producono una messe di buone opere attraverso i solchi di una volontaria afflizione.¹¹⁶ Talvolta, le anime semplici avvertono che il superiore/predicatore agisce ingiustamente, e così se ne lamentano. In tal modo il predicatore reca danno a coloro

¹¹¹ Probabilmente Gregorio sintetizzò in questa omelia i *Moralia in Iob* 4, 22, 52-56 (BGM 1/3, pp. 266-274); parla infatti della reazione degli ascoltatori del predicatore.

¹¹² *Mor.* 4, 22, 52 (BGM 1/3, p. 268): «Omnis enim qui vel privato iure domesticam familiam regit, vel pro utilitate communi fidelibus plebibus praeest, in hoc quod iura regiminis in commissis sibi fidelibus possidet, quid aliud quam terram incolendam tenet? Ad hoc quippe divina dispensatione ceteris unusquisque praeponitur, ut subiectorum animus quasi substrata terra, praedicationis illius semine fecundetur».

¹¹³ *Mor.*, 4, 22, 52 (BGM 1/3, p. 268): «Sed terra contra possessorem clamat, si contra eum qui sibi praeest aliquid iustum vel privata domus, vel sancta Ecclesia murmurat. Clamare quippe terrae est contra regentis iniustiam rationabiliter subiectos dolore». Cf. anche *H. in Ev.*, 1, 17, 8 (BGM 2, p. 206): «Terra enim contra possessorem suum clamat, quando contra pastorem suum iuste Ecclesia murmurat».

¹¹⁴ *H. in Ev.*, 1, 17, 8 (BGM 2, p. 206): «Cujus etiam sulci deflent, si corda audientium».

¹¹⁵ *Mor.*, 4, 22, 52 (BGM 1/3, p. 268): «Terra enim, etiam nullis operibus exulta, plerumque ad usum hominis aliquod alimentum proferet, exarata vero fruges ad satietatem parit. Et sunt nonnulli qui nullo lectionis, nullo exhortationis vomere proscissi, quaedam bona, quamvis minima, tamen ex semetipsis proferunt, quasi terra necdum exarata».

¹¹⁶ *Mor.*, 4, 22, 52 (BGM 1/3, p. 268): «Sunt vero nonnulli qui, ad audiendum semper atque retinendum sanctis praedicationibus ac meditationibus intenti, a priori mentis duritia, quasi quodam linguae vomere scissi, semina exhortationis accipiunt, et fruges boni operis per sulcos voluntariae afflictionis reddunt».

che intendeva aiutare.¹¹⁷ Invece, coloro che sono stati già toccati dall'aratro della parola e sono stati coltivati in modo tale da produrre il frutto di buone opere, quando vedono che gli innocenti vengono danneggiati anche nelle cose più piccole, ne provano pietà e lamentano che il prossimo soffra ingiustamente, come se si trattasse di una loro sofferenza personale.¹¹⁸ Coloro che hanno compiuto grandi progressi, e sono sempre spiritualmente consapevoli, sanno come lamentarsi del danno materiale inferto ad altri, nella misura in cui hanno imparato a lamentare il danno da loro stessi sofferto. Se, poi, colui che è in autorità si comporta malamente contro i fedeli, se ne lamenta la terra e ne piangono i solchi; i semplici si lamentano della sua deplorabile condotta senza provare dolore, mentre i più avanzati nella virtù deplorano in silenzio la sua cattiva condotta. E così, i semplici si lamentano senza provare dolore, mentre coloro che sono stati condotti ad una vita migliore piangono e rimangono nel silenzio.¹¹⁹

Gregorio procede con l'interpretare le parole successive di Giobbe: «se ho mangiato il suo frutto senza pagare». Egli ricorda al predicatore la sua responsabilità di fronte a Dio. La Chiesa garantisce al predicatore un salario o un'offerta., ma se egli non esercita il suo ministero a favore dei suoi fedeli, dovrà renderne conto a Dio.¹²⁰

¹¹⁷ *Mor.*, 4, 22, 52 (BGM 1/3, p. 268): «Saepe vero contingit ut hi qui praesunt iniusta aliqua faciant, fitque ut ipsi subiectis noceant qui prodesse debuerant. Quae dum rudes quique conspiciunt, commoti contra rectorem murmurant; nec tamen valde proximis per compassionem dolent».

¹¹⁸ *Mor.*, 4, 22, 52 (BGM 1/3, p. 268): «Cul vero hi qui iam aratro lectionis attriti sunt, atque ad frugem boni operis exculti, gravari vel in minimis innocentes aspiciunt, per compassionem protinus ad lamenta convertuntur, quia velut sua plangunt ea quae proximi iniuste patiuntur».

¹¹⁹ *Mor.*, 4, 22, 52 (BGM 1/3, p. 268): «Omnis ergo qui praeest, si perversa in subditis exercet, contra hunc terra clamat et sulci deflent, quia contra eius iniustitiam rudes quidem populi in murmurationis vocibus erumpunt, sed perfecti quique pro pravo eius opere sese in fletibus affligunt; quodque imperiti clamant et non dolent, hoc probatoris vitae subiecti deflent et tacent. Cum clamante ergo terra sulcos plangere est per hoc unde multitudo fidelium iuste contra rectorem queritur uberius vitae homines ad lamenta pervenire».

¹²⁰ *Mor.*, 4, 22, 53 (BGM 1/3, p. 270): «Terrae igitur fructus absque pecunia comedit, qui ecclesiastica commoda ad usum corporis percipit, sed exhortationis ministerium populo non impendit. Quid ad haec nos pastores dicimus, qui adventum districti iudicis praecurrentes, officium quidem preaeonis suscipimus, sed alimenta ecclesiastica muti manducamus? Exigimus quod nostro debetur corpori, sed non impendimus quod subiectorum debemus cordi». Cf. anche *H. in Ev.*, 1, 17, 8 (BGM 2, p. 206): «Cujus videlicet terrae fructus possessor bonus sine pecunia non manducat: quia discretus pastor praeerogat talentum verbi, ne ad damnationem suam de Ecclesia stipendium sumat alimenti. Tunc enim de terra nostra cum pecunia fructus comedimus, quando sumentes ecclesiastica subsidia, in praedicatione laboramus».

4.5. *Sale per i suoi ascoltatori*

In questo ammonimento, Gregorio paragona i frutti della predicazione al sale. Egli cita *Mt* 5, 13: «Voi siete il sale della terra». Se quindi siamo sale, siamo destinati a dare sapore alla vita interiore dei fedeli che sono il gregge di Dio.¹²¹ Per capire il significato di queste parole, «dare sapore alla vita interiore dei fedeli, gregge di Dio», Gregorio ricorre a *Sal* 67 (68), 11: «E il tuo popolo abitò il paese che nel tuo amore, o Dio, preparasti al misero». Il salmo, quindi, insegna che il predicatore deve stare in mezzo al suo popolo. Di qui il paragone con il sale messo davanti agli animali perché possano leccarlo.¹²² In tale contesto, Gregorio sottolinea che il predicatore deve prodigare i suoi ammonimenti secondo le necessità e le particolari situazioni dei suoi ascoltatori ed aiutarli a risolvere i loro problemi. Nella sua *Regula Pastoralis*, egli fornisce molto dettagliatamente esempi delle varie situazioni nelle quali possono trovarsi gli ascoltatori: uomini o donne; giovani o vecchi; poveri o ricchi; lieti o tristi; sudditi o superiori; servi o padroni; sapienti o semplici; impazienti o impazienti; benevoli o malevoli, ecc.¹²³ Ciascuna di queste situazioni esige da parte del pre-

¹²¹ *H. in Ev.*, 1, 17, 9 (BGM 2, pp. 206-208): «Si ergo sal sumus, condire mentes fidelium debemus. Vos igitur qui pastores estis, pensate quia Dei animalia pascetis».

¹²² *H. in Ev.*, 1, 17, 9 (BGM 2, p. 208): «Et saepe videmus, quod petra salis brutis animalibus ponitur, ut eandem salis petram lambere debeant, et meliorari. Quasi ergo inter bruta animalia petra salis debet esse sacerdos in populis». Secondo Agostino, la presenza del pastore in mezzo al suo gregge fornisce l'esempio di come compiere il bene e di mostrare amore e giustizia; cf. *Enarrationes in Psalmos*, 67, 13 (CCL 39, p. 877).

¹²³ *R. Past.*, 3, 1 (SCh 382, pp. 262-266): «1. Aliter namque viri, aliter ammonendae sunt femine. 2. Aliter iuvenes, aliter senes. 3 Aliter inopes, aliter locupletes. 4. Aliter laeti, aliter tristes. 5. Aliter subditi, aliter praeliti. 6. Aliter impudentes, aliter verecundi. 9. Aliter protervi, aliter pusillanimes. 10. Aliter impatientes, aliter patientes. 11. Aliter benevoli, aliter invidi. 12. Aliter simplices, aliter impuri. 13. Aliter incolumes, aliter aegri. 14. Aliter qui flagella metuunt et propterea innocenter vivunt; aliter qui sic in iniquitate duraverunt, ut nec per flagella corrigantur. 15. Aliter nimis taciti, aliter multiloquio vacantes. 16. Aliter pigri, aliter praecipites. 17. Aliter mansueti, aliter iracundi. 18. Aliter humiles, aliter elati. 19. Aliter pertinaces, aliter inconstantes. 20. Aliter gulae dediti, aliter abstinentes. 21. Aliter qui sua misericorditer tribuunt, aliter qui aliena rapere contendunt. 22. Aliter qui nec aliena rapiunt, nec sua largiuntur; aliter qui et ea quae habent sua tribuunt, et aliena rapere non desistunt. 23. Aliter discordes, aliter pacati. 24. Aliter seminantes iurgia, aliter pacifici. 25. Aliter ammonendi sunt qui sacrae legis verba non recte intellegunt; aliter qui recte quidem intellegunt, sed humiliter non loquuntur. 26. Aliter qui cum praedicare digne valeant, prae humilitate formidant; aliter quos a predicatione imperfectio vel aetas prohibet, et tamen praecipitatio impellit. 27. Aliter qui in hoc quod temporaliter appetunt, prosperantur; aliter qui quidem quae mundi sunt concupiscunt, sed tamen adversitatis labore fatigantur. 28. Aliter coniugiis obligati, aliter a coniugii nexibus liberi. 29. Aliter admixtionem carnis experti,

dicatore uno specifico atteggiamento pastorale che lo porti a scegliere gli ammonimenti più opportuni, perché sia effettivamente «sale» che garantisca la vita eterna.¹²⁴

Con questi ammonimenti, Gregorio fa intendere che la predicazione non deve limitarsi alle celebrazioni liturgiche, ma estendersi a tutte le attività della cura pastorale. Anche questa è predicazione. Così, all'inizio della terza parte della sua *Regula Pastoralis*, Gregorio insiste nel sottolineare la diversità nell'arte della predicazione.¹²⁵ Per poter ammonire un ascoltatore, il predicatore deve conoscere la vera situazione, e conseguentemente quale tipo d'ammonimento sia necessario. La predicazione è un'arte;¹²⁶ il predicatore, quindi, deve possedere l'arte di scegliere le parole: nella sua silenziosa meditazione della parola di Dio, egli deve saper scegliere le parole che possano condurre a salvare le anime. Nel suo specifico discorso, egli deve tener conto della situazione concreta dei suoi ascoltatori. Specialmente quando la sua predicazione assume la forma d'ammonimento, le sue parole debbono talvolta pungere come pugnali,¹²⁷ frecce,¹²⁸ spine,¹²⁹

aliter ignorantes. 30. Aliter qui peccata deplorant operum, aliter qui cogitationum. 31. Aliter qui commissa plangunt, nec tamen deserunt; aliter qui deserunt, nec tamen plangunt. 32. Aliter qui illicita quae faciunt, etiam laudant; aliter qui accusant prava, nec tamen devitant. 33. Aliter qui repentina concupiscentia superantur, atque aliter qui in culpa ex consilio ligantur. 34. Aliter qui licet minima, crebro tamen illicita faciunt, atque aliter qui se a parvis custodiunt, sed aliquando in gravibus demerguntur. 35. Aliter qui bona nec inchoant, aliter qui inchoata minime consummant. 36. Aliter qui mala occulte agunt et bona publice; aliter qui bona quae faciunt abscondunt, et tamen quibusdam factis publice mala de se opinari permittunt. 37. Sed quid utilitatis est, quod cuncta haec collecta enumeratione transcurrimus, si non etiam admonitionis modo per singule, quanta possumus premitate, pandamus». Una traduzione inglese di questa parte della *Regula Pastoralis* è stata proposta da Henry Davis (Newman Press, New York - New Jersey 1950, pp. 90-92).

¹²⁴ Cf. *H. in Ev.*, 1, 17, 9 (BGM 2, p. 208): «Curare namque sacerdotem necesse est, quae singulis dicat, unumquemque qualiter admoneat: ut quisquis sacerdoti jungitur, quasi ex salis tactu aeternae vitae sapore conditur. Sal etenim terrae non sumus, si corda audientium non condimus. Quod profecto condimentum ille veraciter proximo impedit, qui praedicationis verbum non subtrahit».

¹²⁵ *R. Past.*, 3, 1 (Sch 382, p. 262): «Quanta debet esse diversitas in arte praedicationis».

¹²⁶ Cf. E. GANDOLFO, *Gregorio Magno, Servo dei Servi di Dio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 71-74.

¹²⁷ *Mor.*, 5, 27, 4 (BGM 1/3, p. 538): «Per praedicationis verbum caelestis amoris spiculis vulnerant». Cf. anche *Mor.*, 3, 15, 29 (BGM 1/2, pp. 454-456).

¹²⁸ *Mor.*, 6, 34, 21 (CCL 143B, p. 1746): «Quid enim sagittas, nisi verba praedicatorum accipimus? Quae dum ex voce bene viventium distinguntur, audientium corda transfigunt». Cf. anche *Mor.*, 6, 29, 47 (CCL 143B, p. 1466); *Mor.*, 6, 31, 65 (CCL 143B, p. 1596); *Mor.*, 6, 33, 51 (CCL 143B, p. 1718); *Mor.*, 2, 10, 25 (BGM 1/23, pp. 156-158).

¹²⁹ *H. in Ev.*, 1, 20, 13 (BGM 2, p. 260): «De spina vero». Cf. *Gn* 3, 18.

chiodi,¹³⁰ spade,¹³¹ e coltelli,¹³² per consentire alla parola di Dio di penetrare nei cuori.¹³³ Talvolta, le parole del predicatore sono come un martello, una scure o altra arma di ferro, che tendono a rimproverare il peccatore e a correggere, cambiare e ispirare positivamente l'anima.¹³⁴ Talvolta le parole del predicatore sono come mirto o olio d'oliva, simbolo della compassione che deve avere il predicatore nel condividere l'afflizione del suo prossimo.¹³⁵ Le sue parole sono una medicina, perché tendono a guarire le ferite del peccatore dalla prigione dei peccati.¹³⁶ Le parole del predicatore sono come luce dal cielo, perché attraverso la *lectio divina*, esse sono l'espressione dell'amore celeste, destinato ad infiammare la mente dell'ascoltatore di amore per la patria celeste.¹³⁷ Infine, talvolta le parole del predicatore sono meravigliose, nel senso che ispirano l'intimità tra Dio e i suoi ascoltatori; egli apre il loro cuore, in modo tale che essi riconoscono il potere di Dio e si fanno ispirare in tutta la loro vita dalla verità. Dio vuole essere unito con tutte le sue creature: la separazione da lui è la morte o l'inferno, l'unione con lui è la vita eterna.¹³⁸

¹³⁰ *Mor.*, 5, 24, 41 (BGM 1/2, p. 380): «Recte autem eorum verba clavi vocati sunt, quia culpas delinquentium nasciunt palpare, sed pugnare». Cf. anche *Mor.*, 5, 25, 18 (BGM 1/3, pp. 414-416).

¹³¹ *Mor.*, 6, 33, 51 (CCL 143B, p. 1718): «... dum a sanctis praedicatoribus gladio verbi iaculatur». Cf. anche *Mor.*, 6, 34, 17 (CCL 143B, pp. 1744-1746); *Mor.*, 3, 15, 29 (BGM 1/2, pp. 454-456).

¹³² *Mor.*, 5, 24, 41 (BGM 1/3, p. 382): «Prius namque superborum brachia studuit per blandimentorum vincula religare ut postmodum potuisset vulnus superbiae ferro correptionis incidere». Cf. anche *Mor.*, 2, 10, 11 (BGM 1/2, p. 142); *Mor.*, 2, 7, 21 (BGM 1/1, p. 560); *Mor.*, 5, 26, 34 (BGM 1/3, p. 482).

¹³³ Cf. C. STRAW, *Gregory the Great, Perfection in Imperfection*, p. 209.

¹³⁴ *Mor.*, 6, 34, 23 (CCL 143B, p. 1749): «Hic malleus, hic securis, hic omnia tun-ionum resonant ferramenta».

¹³⁵ *H. in Ev.*, 1, 20, 13 (BGM 2, p. 260): «Quid itaque per myrtum, nisi hi signati sunt, qui afflictionibus proximorum compati sciunt, eorumque tribulationem per compassionem temperant? Quia et graece "eleos" misericordia vocatur, et quasi olivae liquor ante omnipotentis Dei oculos misericordiae fructus lucet». Cf. *2 Cor* 2, 15; *Is* 41, 19; cf. C. STRAW, *Gregory the Great, Perfection in Imperfection*, p. 210.

¹³⁶ *H. in Ev.*, 2, 40, 2 (BGM 2, p. 564): «Canum etenim lingua vulnus dum lingit, curat: quia et doctores sancti dum in confessione peccati nostri nos instruunt, quasi vulnus mentis per linguam tangunt: et quia nos loquendo a peccatis eripiunt, quasi tangendo vulnera ad salutem reducant».

¹³⁷ *H. in Hiez.*, 1, 5, 13 (BGM 3/1, pp. 178-180): «Loquentes autem verbis suis corda audientium feriunt et incendunt. Quasi ergo fulgur coruscans redeunt, qui, cum caelestia loquuntur, quia per eos supernum lumen intermicat, ad amorem caelestis patriae mentes audientium inflammat».

¹³⁸ Cf. *Mor.*, 1, 3, 11 /BGM 1/1, p. 259), 1, 3, 10 (BGM 1/1, p. 248); *Mor.*, 1, 3 60 (BGM 1/1, p. 294); *Mor.*, 6, 35, 7 (CCL 143B, pp. 1777-1778).

Sono queste le ragioni per le quali è importante che il predicatore sappia presentare la sua predicazione e adattarla alle varie situazioni. Alcune delle omelie di Gregorio Magno sono da vedere indubbiamente in un contesto liturgico; sono tali, per esempio, le *Homiliae in Evangelia*. Ma le sue lettere suggeriscono di tener presenti i vari problemi degli ascoltatori ai quali è destinata la predicazione.¹³⁹ Il predicatore deve tener presente anche la capacità dei suoi ascoltatori di capire il suo ammonimento; talvolta deve affrontarne i problemi in privato, cercando di arrivare al cuore di coloro che vengono ammoniti.¹⁴⁰

4.6. Esempio nella propria purificazione e compunzione

Gregorio insiste nel raccomandare al predicatore di rafforzare la sua predicazione con la testimonianza del suo modo di vivere, perché soltanto così potrà annunciare la verità. Il predicatore, quindi, deve sempre mostrare compunzione e volontà di purificazione dai peccati quotidiani, che contaminano sia lui stesso, sia i suoi ascoltatori.¹⁴¹ La testimonianza della propria vita non può essere separata dalla predicazione. Se il predicatore esorta i suoi ascoltatori alla compunzione e alla purificazione, ciò deve mostrarlo innanzitutto nella sua vita. E talvolta le azioni che si compiono parlano più fortemente delle parole pronunciate in una predica; la predicazione avrà un effetto maggiore se l'ascoltatore potrà essere indotto dall'esempio a compiere nella sua vita quotidiana ciò che ha ascoltato. Così, in questa omelia, Gregorio chiede ai suoi predicatori di mostrare con la propria vita la compunzione e la purificazione dai peccati. In tal modo, il predicatore riuscirà a convertire l'ascoltatore dai suoi peccati, che gli impediscono di entrare nella vita eterna.¹⁴²

¹³⁹ Cf. P. A. GRAMAGLIA, *Linguaggio sacrificale ed Eucaristia in Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno e il suo tempo* (Studia Ephemeridis Augustinianum, Roma, 33-34), Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma 1991, pp. 229-230; cf. anche G. RAPISARDA, *I doni nell'epistolario di Gregorio Magno*, in *Gregorio Magno e il suo tempo*, p. 285.

¹⁴⁰ *H. in Ev.*, 1, 17, 9 (BGM 2, p. 206): «Et quia una eademque exhortationis voce non sufficit simul cunctos admonere, debet singulos, in quantum valet, instruere, privatis locutionibus aedificare, exhortatione simplici fructum in filiorum suorum cordibus quaerere».

¹⁴¹ *H. in Ev.*, 1, 17, 10 (BGM 2, p. 208): «Sed tunc vere aliis praedicamus, si dicta rebus ostendimus, ... et humanae vitae, quae sine culpa transire nequaquam potest, quotidianis lacrymis maculas lavamus».

¹⁴² *Mor.*, 5, 27, 22 (BGM 1/3, p. 556): «Per haec nimirum verba praedicatorum, id est guttas nubium, per haec fulgura miraculorum Deus populos iudicat, quia eorum corda territa ad paenitentiam vocat. Nam dum superna audiunt, dum mira opera attendunt, mox ad corda sua redeunt, et sese de anteactis pravitatibus affligentes, aeterna

Per mostrare l'importanza della compunzione e della purificazione, Gregorio cita *Es* 38, 8, «[Mosè] fece la conca di rame e il suo piedistallo di rame, impiegandovi gli specchi delle donne, che nei tempi stabiliti venivano a prestar servizio all'ingresso della tenda del convegno». Gregorio interpreta allegoricamente la conca di rame e gli specchi, spiegando che la conca di rame è quella in cui i sacerdoti debbono purificarsi prima d'entrare nel santuario, che è la tenda del convegno.¹⁴³ Gli specchi delle donne sono simboli delle leggi divine. Attraverso questi specchi, le anime possono vedere i loro peccati prima d'entrare nella vita eterna, che è simboleggiata dalla tenda del convegno.¹⁴⁴

La compunzione e la purificazione sono importanti, perché sono le condizioni per acquisire l'esperienza di Dio. Esse sono necessarie, quindi, per tutto il corso della vita. Secondo Gregorio, il modo migliore per arrivare alla compunzione e alla purificazione è l'osservanza delle leggi divine, che si pratica, in concreto, leggendo e meditando la Scrittura. Elementi indispensabili del processo di compunzione e purificazione sono la sofferenza e la penitenza. Ciò significa che ogni predicatore deve essere pronto a rinnegare se stesso e a compiere la volontà del suo Creatore.

Non è facile stabilire quali Padri della Chiesa abbiano influenzato Gregorio sull'argomento della compunzione e della purificazione. Il suo pensiero, comunque, presenta somiglianze con quello dei Padri. Gregorio usa comunemente la parola *metanoia*, che viene tradotta con «conversione», «pentimento», e implica un totale cambiamento di pensieri e atteggiamenti. La persona penitente sperimenta il dolore.¹⁴⁵ Girolamo, Ambrogio e Agostino usano la parola *compunctio*, con la

tormenta pertimescunt. Sed per easdem nubes per quas terror infligitur, etiam esca datur, quia magna praedicatorum dispensatio est, ut sic sciant superbientium mentes affligere; ut etiam afflictas noverint consolationis eloquio nutrire, quatenus et peccantes de aeternis suppliciis terreant et praenitentes de superni regni gaudiis pascant».

¹⁴³ *H. in Ev.*, 1, 17, 10 (BGM 2, p. 208): «Labrum quippe aeneum Moyses ponit, in quo sacerdotes lavari debant, et Sancta Sanctorum ingredi: quia lex Dei prius nos lavari per compunctionem praecipit, ut nostra immunditia ad penetrandam secretorum Dei munditiam non si indigna. Quod bene labrum de speculis mulierum perhibet factum quae ad tabernaculi ostium indesinenter excubabant».

¹⁴⁴ *H. in Ev.*, 1, 17, 10 (BGM 2, p. 208): «Specula quippe mulierum sunt praecepta Dei, in quibus se sanctae animae semper aspiciunt, et si quae in eis sunt foeditatis maculae, deprehendunt. Quae quumdiu in hac vita sunt, aeternum tabernaculum ingredi nequaquam possunt».

¹⁴⁵ ORIGENE, *Homiliae in Jeremiam*, 16, 10 (Sch 238, pp. 84-86); 20, 3 (Sch 238, pp. 260-264).

quale intendono la purificazione dalla corruzione carnale.¹⁴⁶ Giovanni Cassiano afferma che la compunzione è la tristezza¹⁴⁷ a causa dei propri peccati, che non si può esprimere se non versando lacrime.¹⁴⁸ Tutti questi concetti si trovano nel pensiero di Gregorio; essi hanno esercitato una notevole influenza sulla pratica della compunzione e della purificazione nel Medio Evo.¹⁴⁹

4.7. Carità

Gregorio descrive poi il sentimento di carità verso Dio e verso i suoi ascoltatori che il predicatore deve coltivare. A tale scopo, egli paragona la carità alla stoffa di colore scarlatto che adorna la tenda del convegno.¹⁵⁰ Con la coltivazione della compunzione e della penitenza, il predicatore deve tendere alla carità;¹⁵¹ e precisamente in due direzioni: verso Dio e verso il prossimo (gli ascoltatori).¹⁵²

Gregorio sostiene che, per predicare la carità, il predicatore deve praticare questa stessa virtù.¹⁵³ Egli l'esprime nell'amore di Dio e nell'amore per le Scritture.¹⁵⁴ L'amore di Dio è la dimensione verticale, l'amore del prossimo quella orizzontale. Le due dimensioni sono inseparabili, perché l'amore di Dio fa nascere l'amore per gli ascoltatori e l'amore per gli ascoltatori è un'applicazione dell'amore

¹⁴⁶ GIROLAMO, *Epistula*, 18A, 15 (CSEL 54, pp. 92-96); AMBROGIO, *Expositio Psalmorum*, 118, 3, 8 (CSEL 62, pp. 44-45); AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, 57, 20 (CCL 39, pp. 725-727).

¹⁴⁷ GIOVANNI CASSIANO, *De institutis coenobiorum*, 4, 8 (SCh 109, pp. 130-132).

¹⁴⁸ GIOVANNI CASSIANO, *Collationes*, 9, 26-27 (SCh 54, pp. 62-63).

¹⁴⁹ Cf. J. M. PATERSON, *The Influence of the Spirituality of the Desert upon Gregory the Great*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1984, pp. 164-165.

¹⁵⁰ *H. in Ev.*, 1, 17, 11 (BGM 2, p. 210): «In ornamento quippe tabernaculi bis tinctus coccus offerri praecipitur (*Es* 25,4), ut ante Dei oculos caritas nostra Dei et proximi amore coleretur. Ille vere se diligit, qui pure diligit auctore. Tunc ergo coccus bis tingitur, quando erga se et proximum ex amore veritatis animus inflammatur».

¹⁵¹ Cf. *IH. in Ev.*, 1, 17, 11 (BGM 2, p. 210).

¹⁵² La compunzione e la penitenza non sono separate, perché la penitenza è in vari modi la continuazione della compunzione; cf. M. E. POSADA, *Penitenza*, in *Dizionario di mistica*, pp. 1006-1007.

¹⁵³ Cf. R. A. MARKUS, *Gregory the Great and his World*, University Press, Cambridge 1997, p. 27.

¹⁵⁴ P. CATRY, *Parole de Dieu, Amour et Esprit Saint chez Saint Grégoire le Grand*, Bégrolles-en-Maugues, Abbaye de Bellefontaine, Maine-&-Loire, 1984, p. 34: «Aimer Dieu, aimer son Écriture, y trouver sa joie». La carità impegna il ministero pastorale della Chiesa; cf. C. LA PIANA, *La teologia della predicazione in San Gregorio Magno*, Excerpta ex dissertatione ad doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana, Roma 1986, p. 14.

di Dio.¹⁵⁵ La base dell'amore è la fede. La carità è, infatti, un'espressione della fede; la fede precede ogni attività.¹⁵⁶ La fede quindi precede l'amore e si traduce nella carità, poiché non si può amare ciò che non si crede.¹⁵⁷ L'amore di Dio si nutre dell'amore per il prossimo. La persona che trascura l'amore di Dio non sa amare il prossimo.¹⁵⁸ Gregorio sostiene, quindi, che arriviamo a Dio attraverso la carità.¹⁵⁹ Essa infatti è la via perfetta per arrivare a Dio. Gregorio descrive la nota caratteristica della carità: la carità non ricerca la gloria o la lode della gente, ma la gloria di Dio e il desiderio di servirgli.¹⁶⁰ La carità è la più alta delle virtù, perché porta la salvezza.¹⁶¹ La carità è la virtù più dolce,¹⁶² perché desidera amare Dio; la carità

¹⁵⁵ Cf. G. R. EVANS, *Gregory the Great on Faith and Order*, in *Gregorio Magno e il suo tempo*, p. 162; cf. *H. in Hiez.*, 2, 7, 5 (BGM 3/2, p. 182).

¹⁵⁶ *H. in Hiez.*, 2, 4, 13 (BGM 3/2, p. 112): «Non enim caritas fidem, sed fides caritatem praecedit».

¹⁵⁷ *H. in Hiez.*, 2, 4, 13 (BGM 3/2, p. 112): «Nemo enim potest amare quod non crediderit».

¹⁵⁸ *Mor.*, 2, 7, 28 (BGM 1/1, p. 566): «Quia autem duo sunt praecepta caritatis, Dei videlicet amor et proximi, per amorem Dei amor proximi gignitur, et per amorem proximi Dei amor nutritur. Nam qui amare Deum neglegit, profecto diligere proximum nescit». Cf. J. C. CAVADINI, *A Note in Gregory's Use of Miracles in the Life and Miracles of St. Benedict*, in «American Benedictine Review», 49 (March 1998), p. 106; cf. anche *H. in Hiez.*, 2, 29, 4 (BGM 2, pp. 370-372).

¹⁵⁹ *H. in Hiez.*, 2, 5, 13 (BGM 3/2, p. 136): «Sed ecce, dum loquor animo occurrit quomodo lata est caritas? Si per caritatem pertingitur ad Deum, et per semetipsam Veritas dicit: "Intrate per angustam portam, Mt 7,13". Rursus psalmistam audio dicentem: "Propter verba labiorum tuorum ergo custodivi vias duras, Ps 16, 4". Atque in Evangelio Dominus dicit: "Iugum enim meum suave est, et onus meum leve est, Mt 11, 30". Quomodo ergo aut lata caritas si angusta porta? Quomodo iugum suave est et onus leve si in praeceptis Dei viae durae sunt quae custodiuntur? Sed hanc nobis quaestionem citius ipsa caritas solvit, quia via Dei et inchoantibus angusta est et perfecte iam viventibus lata. Et dura sunt quae contra consuetudinem spiritualiter animo proponimus, et tamen onus Dei leve est, postquam hoc ferre coeperimus, it ut pro amore eius et persecutio placeat, et omnis pro eo afflicto in mentis dulcedine veniat, sicut sancti quoque apostoli gaudebant cum pro Domino flagella tolerabant (cf. Ac 5, 41). Ipsa ergo angusta porta amantibus lata fit, ipsae viae durae spiritualiter currentibus molles et planae fiunt, dum enim sicut animus se pro temporalibus doloribus gaudia aeterna recipere, et hoc incipit quod affligitur amare. Atrium ergo ante frontes est, id est in perfectione operis latitudo dilectionis». Cf. *Ep.* 1, 65 (BGM 5/1, p. 244): in questa lettera, l'oggetto della carità è la gente che ha bisogno d'aiuto, specialmente i poveri.

¹⁶⁰ *H. in Hiez.*, 2, 10, 16 (BGM 3/2, p. 282): «Qui enim legendo atque praedicando, gloriam propriam quaerunt, largiendo quae habent, et corpus in abstinentia macerando, laudes recipere ab hominibus appetunt sibi, non Domino ministrant. Quatenus omne quod facimus, non nostro sed Domini zelo faciamus».

¹⁶¹ Cf. *Ep.*, 7, 15 (BGM 5/2, p. 438).

¹⁶² *Ep.*, 7, 27 (BGM 5/2, p. 468): «Dulcissima autem vestra caritas. Et tua caritas dicere bona vult, sed mala petiti recusat».

è la madre delle virtù; essa non conosce l'orgoglio, ma l'amore;¹⁶³ e la carità crea l'unità.¹⁶⁴

4.8. *Mitezza*

Lo scopo della predicazione è sempre quello di portare l'ascoltatore più vicino al suo Creatore e di guidarlo sulla via della vita eterna. Quindi, con zelo, il predicatore deve costantemente denunciare le cattive azioni dei suoi ascoltatori, ma ricordando di essere mite.¹⁶⁵ Questo significa, innanzitutto, che egli deve conoscere lo stato dei suoi ascoltatori, affinché possa scegliere parole che siano efficaci.¹⁶⁶ Ciò non significa che un predicatore talvolta non possa parlare adirato nei confronti dei suoi ascoltatori, ma deve ricordare di controllare la sua ira, che non deve essere disordinata.¹⁶⁷ La mitezza contribuisce all'efficacia della predicazione. Il predicatore deve rimanere vicino alla persona che rimprovera.¹⁶⁸ Gregorio paragona lo zelo del predicatore che esercita questo suo compito al tempio che ha le basi decorate con leoni, buoi e cherubini. Le basi del tempio prefigurano quelle dei predicatori della Chiesa, che hanno la responsabilità di governarla e di sostenerla. I cherubini simboleggiano lo spirito del predicatore, che

¹⁶³ *Ep.*, 7, 28 (BGM 5/2, p. 472): «Unde omnipotenti Deo incessanter gratias refero, quia, si erga nos in corde vestro virtutum mater caritas permanet, bonorum operum ramos numquam amittitis, qui ipsam bonitatis radicem tenetis. Oportet ergo ut mihi atque omnibus fratribus vestris eius caritatis pulchritudinem in hoc primum, opere monstretis, ut verbum superbiae, per quod grave scandalum in ecclesiis generatur. Tunc enim ostensa caritas vera est, si per typhum superbiae inter nos scissura non fuerit». *Ep.*, 2, 40 (BGM 5/1, pp. 338-340); 3, 29 (BGM 5/1, pp. 424-426).

¹⁶⁴ *Ep.*, 8, 13 (BGM 5/3, p. 48): «Vigilantiae studete curam impendere atque ea hortando, suadendo, terrendo emendare caritatis unitate servata; atque eum ab invio itinere lingua duce et actione reducite et ita vestram in omnibus efficaciam exhibete, ut Deus omnipotens, qui bonae voluntatis auctor et intentionis inspector est, velle vestrum et hic adiuvet et in futura vita remuneret».

¹⁶⁵ *H. in Ev.*, 1, 17, 12 (BGM 2, p. 210): «Sed inter haec sciendum nobis est, ut sic exercentur zelus rectitudinis contra prava acta proximorum. Quatenus in fervore districtiois nullo modo relinguatur virtus mansuetudinis».

¹⁶⁶ *R. Past.*, 3, 1 (SCh 382, pp. 262-266). Qui Gregorio propone un elenco dei vari tipi di ascoltatori e suggerisce come preparare una predica efficace per i singoli casi. Nello stesso libro, *R. Past.*, 2, 4 (SCh 381, pp. 186-188), Gregorio ammonisce il predicatore a preoccuparsi dell'efficacia del suo discorso; egli deve sapere ciò che deve dire e cosa non dire. Quindi, ha bisogno di discernimento per poter eseguire il suo compito.

¹⁶⁷ *H. in Ev.*, 1, 17, 12 (BGM 2, p. 210): «Ira enim sacerdotis nequaquam debet esse praeceptis et perturbata, sed magis ex consilii gravitate mitiganda».

¹⁶⁸ Cf. *R. Past.*, 2, 5 (SCh 381, p. 196). *H. in Ev.*, 1, 17, 12 (BGM 2, p. 210): «Et portare ergo debemus quos corrigimus, et corrigere quos portamus: ne si ex utroque unum defuerit, vel in fervore vel in mansuetudine actio sacerdotalis non sit».

deve essere ripieno di scienza; i leoni indicano il timore suscitato dalla severità del predicatore; i buoi sono figure della pazienza o mitezza dei predicatori.¹⁶⁹ Nel cuore del predicatore deve sempre conservarsi la virtù della mitezza, insieme al timore causato dalla sua severità; in modo tale che la mitezza mitighi l'ira e, nello stesso tempo, lo zelo accenda la mitezza nel caso che questa risulti indebolita.¹⁷⁰ La mitezza deve essere sempre accompagnata dall'umiltà, con la quale il predicatore rimane nella costante ricerca della verità, che poi cerca di comunicare ai suoi ascoltatori.¹⁷¹

4.9. *La simonia*

Gregorio prosegue con il mettere in guardia i predicatori dalla simonia, che in realtà non era un problema nuovo emerso durante il suo pontificato. Se ne trova un esempio già negli *Atti degli Apostoli*. Simone, nato a Gitta in Samaria, era chiamato Mago perché dedito alla magia. L'arrivo del diacono Filippo in Samaria causò la conversione di molti samaritani, che chiesero di essere battezzati. Tra di loro c'era anche Simone. Frattanto gli apostoli, a Gerusalemme, seppero che la Samaria aveva accolto la parola di Dio e vi inviarono Pietro e Giovanni.¹⁷² Quando Simone vide che lo Spirito Santo veniva conferito con l'imposizione delle mani da parte degli apostoli, offrì loro del denaro per ottenere lo stesso potere: «Date anche a me questo potere perché a chiunque io imponga le mani, egli riceva lo Spirito Santo.

¹⁶⁹ *H. in Ev.*, 1, 17, 12 (BGM 2, p. 210): «Quid enim aliud designant bases in templo, nisi sacerdotes in Ecclesia? Qui dum sollicitudinem regiminis tolerant, quasi more basium superimpositum onus portant. In basibus ergo cherubim exprimuntur; quia decet nimirum, ut sacerdotum pectora plenitudine scientiae sint referta. Per leones autem terror severitatis, per boves vero patientia mansuetudinis figuratur».

¹⁷⁰ *H. in Ev.*, 1, 17, 12 (BGM 2, p. 210): «Quia semper in sacerdotali pectore cum terrore severitatis custodiri debet virtus mansuetudinis: ut et iram mansuetudo condat, et eandem mansuetudinem, ne fortasse dissoluta sit, zelus districtiois accendat».

¹⁷¹ *R. Past.*, 2, 6 (Sch 381, pp. 202-204).

¹⁷² *At* 8, 9-17. Cf. P. M. BLOWERS, *Simon Magus*, in EVERETT FERGUSON (a cura di), *Encyclopedia of Early Christianity*, Garland Publishing, New York - London 1998, p. 1058: «Capo religioso, non meno che popolare ciarlatano in Samaria, convinto a passare al cristianesimo solo per cercare di ottenere con denaro di partecipare del potere spirituale degli apostoli, Simone Mago venne ritenuto nella prima tradizione cristiana come l'ideatore originale da vedersi dietro lo gnosticismo cristiano e come fondatore virtuale di ogni eresia. Gli *Atti* riferiscono che egli si era guadagnato in Samaria il favore della popolazione, che lo acclamava: "Questi è la potenza di Dio, quella che è chiamata Grande"; e intorno alla metà del secondo secolo, Giustino Martire riferiva che Simone aveva dato origine ad un culto in Roma ed era ancora proclamato come "primo dio" dai samaritani e da altri concittadini».

Ma Pietro gli rispose: “Il tuo denaro vada con te in perdizione, perché hai osato pensare di acquistare con denaro il dono di Dio. Non v'è parte né sorta alcuna per te in questa cosa, perché il tuo cuore non è retto davanti a Dio”» (At 8, 18-21). Simone Mago morì probabilmente attorno al 70 d.C.¹⁷³

Ne sappiamo di più della sua vita dagli scritti dei primi Padri, che menzionano la setta dei Simoniti. Giustino informa che i samaritani ed altri seguaci appartenenti ad altre popolazioni riconoscevano Simone Mago come «primo dio» e lo veneravano come tale, insieme ad una ex-prostituta, di nome Elena, che aveva viaggiato insieme a lui. Simoniti che praticavano riti satanici o la magia si potevano trovare nel secondo secolo anche a Roma, dove gli avevano eretto persino una statua vicino al Tevere.¹⁷⁴ Anche il senato romano onorava i Simoniti.¹⁷⁵ Simone e la sua amica Elena si autoproclamavano profeta e profetessa; essi praticavano esorcismi, la magia amorosa, l'evocazione di spiriti e l'induzione di sogni.¹⁷⁶ I Simoniti credevano che Simone Mago aveva ricevuto potere e intelligenza dal Creatore; quindi, era un mediatore tra il Cielo e la Terra.¹⁷⁷ Egli, quindi, chiamava se stesso il secondo Cristo. I suoi seguaci crebbero in misura considerevole nel terzo secolo.¹⁷⁸

Effettivamente, la simonia è un'eresia gnostica,¹⁷⁹ derivata da Simone, già noto per il suo abuso di cose spirituali.¹⁸⁰ La simonia venne discussa nel concilio di Calcedonia (451), dove fu bandita per coloro che si trovavano negli Ordini Sacri. Il concilio sancì che, se un vescovo ordina per denaro o stabilisce un prezzo su una grazia che non può essere venduta; o se per denaro ordina un vescovo, un vescovo ausiliare, un sacerdote, un diacono o qualsiasi altro annoverabile nel clero, o se per desiderio di guadagno nomina un amministratore o un avvocato o qualsiasi altro che appartenga ai ranghi della Chiesa, sia condannato per questo, e tolto dal suo rango; e colui che ha comprato

¹⁷³ A. J. HULTGREN - S. A. HAGGMARK, *The Earliest Christian Heretics*, in ARLAND J. HULTGREN - STEVEN A. HAGGMARK (a cura di), *Readings from their Opponents*, Fortress Press, Minneapolis 1996, p. 15.

¹⁷⁴ GIUSTINO, *Apologia*, 1, 26 (PG 6, pp. 368-369).

¹⁷⁵ GIUSTINO, *Apologia*, 1, 56 (PG 6, p. 413).

¹⁷⁶ IRENEO, *Contra Haereses*, 1, 23, 4 (PG 7, pp. 672-673).

¹⁷⁷ IPPOLITO, *Elenchos*, 6, 13 (GCS 26, pp. 138-139).

¹⁷⁸ Cf. ORIGENE, *Contra Celsum*, 1, 57 (GCS 2, pp. 108-109).

¹⁷⁹ Cf. J. QUASTEN, *Patrology*, I, Christian Classics, INC, Westminster, Maryland 1992, p. 255.

¹⁸⁰ E. PERETTO, *Simone Mago - Simoniani*, in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, pp. 3209-2310.

in questo modo la sua ordinazione o promozione venga considerato come non ordinato o nominato.¹⁸¹ Nella sua omelia, Gregorio fa riferimento a questo concilio di Calcedona per quanto riguarda il cattivo uso del ruolo di predicatore, in particolare il ministero della predicazione usato scorrettamente per interessi finanziari. Ammonisce quindi i suoi predicatori a non cadere nella simonia,¹⁸² a non legare la loro attività ad interessi di denaro.¹⁸³ Gregorio elenca poi in dettaglio i tipi di simonia nei quali i predicatori potrebbero cadere.

Talvolta un predicatore appare come un santo, ma in realtà inganna gli occhi dei suoi ascoltatori, poiché è immerso negli interessi di denaro.¹⁸⁴ Gregorio paragona un simile predicatore ad un venditore di colombe, di quelli scacciati dal tempio da Gesù (*Mt* 21, 12-13; *Mc* 11, 15-17; *Lc* 19, 45-46; *Gv* 2, 14-16), poiché è divenuto un mercante che vende qualcosa di fondamentale spirituale,¹⁸⁵ cioè la predicazione. Il predicatore deve seguire il consiglio del Signore: la predicazione deve essere senza compenso, perché è stata ricevuta senza compenso.¹⁸⁶

Nella sua lettera a Virgilio, vescovo di Arles, Gregorio ribadisce la sua opinione contro la simonia.¹⁸⁷ Grazie a questa lettera, veniamo a conoscere la situazione della diocesi di Arles; quando il vescovo

¹⁸¹ H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Sessione VII, Can. 2, p. 170.

¹⁸² *H. in Ev.*, 1, 17, 13 (BGM 2, pp. 210-212): «Vobis enim sacerdotibus lugens loquor, quia nonnullos vestrum cum praemiis facere ordinationes agnovimus, spiritualement gratiam vendere, et de alienis iniquitatibus cum peccati damno temporalia luca cumulare».

¹⁸³ Per chiarire la sua opinione, egli cita *Mt* 10, 8: «Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date»; ed aggiunge anche *Gv* 2, 14-17, dove Gesù scaccia i cambiavalute e i venditori di colombe dal tempio.

¹⁸⁴ Cf. *H. in Ev.*, 1, 17, 13 (BGM 2, p. 212).

¹⁸⁵ *H. in Ev.*, 1, 17, 13 (BGM 2, p. 212): «Sed Redemptor noster cathedras vendentium columbas evertit; quia talium negotiatorum sacerdotium destruit. Cathedra ergo vendentium columbas evertitur, quando hi, qui spiritalem gratiam venundant, vel ante humanos vel ante Dei oculos sacerdotio privantur».

¹⁸⁶ *H. in Ev.*, 1, 17, 13 (BGM 2, p. 212): «Cur ergo ad memoriam vestram non redit, quod vox dominica praecipiens dicit: Gratis accepistis, gratis date» (*Mt* 10, 8).

¹⁸⁷ *Ep.*, 5, 58 (BGM 5/2, p. 252). Gregorio scrisse questa lettera il 12 agosto 595, mentre la sua omelia venne pronunciata nel 592. Possiamo trovare questo stesso pensiero anche nell'omelia 1, 17, 13, e in un'altra, 1, 4, 4 (BGM 2, p. 90): «Sed concessa potestate praedicationis, concessis veirtutum miraculis, quid Redemptor noster subjungat, audimus: "Gratis accepistis, gratis date, *Mt* 10, 8". Praesciebat namque nonnullos hoc ipsum donum accepti Spiritus in usum negotiationis inflectere, et miraculorum signa ad avaritiae obsequium declinare»; cita poi *At* 8, 18-25, dove si parla dell'atteggiamento di Simone Mago.

morì, alcuni uomini vennero ordinati sacerdoti per il prestigio e per interessi di denaro, pur essendo privi di una sufficiente educazione. Alcuni laici che prestavano servizio civile erano diventati sacerdoti per questi motivi.¹⁸⁸ Si trattava di un evidente scandalo per la Chiesa.¹⁸⁹ Nel pronunciare la sua omelia, Gregorio vedeva probabilmente davanti a sé alcuni che avevano peccato, e quindi li invitava ad essere predicatori autentici, non per prestigio o interessi finanziari, ma per la salvezza delle anime dei fedeli.

4.10. *Merito*

Ormai Gregorio è arrivato all'insegnamento centrale sulla predicazione. Nella sua omelia annuncia di avere un'altra accusa da rivolgere, e tale che qualcuno potrebbe sentirsene offeso; afferma quindi di rivolgere questa accusa anche a se stesso.¹⁹⁰ Ricorre quindi non alla seconda persona plurale, ma alla prima persona plurale.

Gregorio dice ai predicatori che quelli di vescovo, sacerdote e religioso non sono titoli che indicano prestigio o gloria terrena, ma l'opera di Dio stesso, qual è la predicazione. Non si deve essere attaccati all'onore del titolo, ma piuttosto al potere e alla responsabilità per la salvezza delle anime che il titolo implica.¹⁹¹ Alla fine, Dio non vi inter-

¹⁸⁸ *Ep.*, 5, 58 (BGM 5/2, p. 252): «Nam ipse quoque qui ad sacrum honorem perducitur, iam in ipsa proventus sui radice vitiatus, paratior est aliis venundare quod emit. Alia quoque nobis est res valde detestabilis nuntiata, quod quidam ex laico habitu per appetitum gloriae temporalis defunctis episcopis tonsurantur et fiunt subito sacerdotes. Qua in re iam notum est qualis ad sacerdotium venit, qui repente de laico habitu ad sacrum ducatum, et qui miles numquam exstitit, dux religiosorum fieri non pertimescit».

¹⁸⁹ Quindi, egli chiede a Virgilio, vescovo di Arles, di combattere questa eresia, *Ep.*, d5, 58 (BGM 5/3, pp. 252-254); cf. anche la lettera a Giovanni, vescovo di Corinto, *Ep.*, 5, 62 (BGM 5/3, p. 266).

¹⁹⁰ *H. in Ev.*, 1, 17, 14 (BGM 2, p. 212): «Est et aliud, fratres carissimi, quod me de vita pastorum vehementer affligit: sed ne cui hoc injuriosum videatur fortasse quod assero, me quoque pariter accuso».

¹⁹¹ Gli ascoltatori di questa omelia sono vescovi, sacerdoti e religiosi; cf. l'introduzione di G. CREMASCOLI a BGM 2, p. 26. Egli basa la sua opinione sul titolo dell'omelia: «Habita ad episcopos in fontes Lateranensium», *H. in Ev.*, 1, 17 (BGM 2, p. 198). Cf. V. PARONETTO, *Gregorio Magno. Un maestro alle origini cristiane d'Europa*, Nuova Universale Studium, 46, Roma 1985, p. 48. Cf. anche *H. in Ev.*, 1, 17, 13 (BGM 2, p. 210): «Gravis objurgatio de episcoporum simonia»; *H. in Ev.*, 1, 17, 14 (BGM 2, p. 212): «Ministerium praedicationis relinquimus, et ad poenam nostram, ut video, episcopi vocamur, qui honoris nomen, non virtutem tenemus»; *H. in Ev.*, 1, 17, 13 (BGM 2, p. 210): «Vobis enim sacerdotibus lugens loquor»; *H. in Ev.*, 1, 17, 3 (BGM 2, p. 200): «Ecce mundus sacerdotibus plenus est, sed tamen in messe Dei rarus valde invenitur operator: quia

rogherà sulla vostra posizione nella gerarchia, ma sulla salvezza delle anime affidate alla vostra cura pastorale. Gregorio lamenta che i fedeli siano caduti in abitudini peccaminose, e noi non interveniamo per correggerli. Ogni giorno essi periscono per l'eccessiva cattiveria, e per la nostra negligenza li vediamo precipitare nell'inferno. Gregorio chiede: «In che modo possiamo correggere la vita degli altri, se trascuriamo la nostra?»¹⁹² Quindi, la prima preoccupazione di un predicatore non deve essere per le faccende terrene, ma un desiderio per le realtà divine. Un predicatore non può dedicarsi nello stesso tempo alle realtà divine e alle preoccupazioni terrene. Gregorio trova un'analogia nel *Cantico dei Cantici* (1,6): «Mi hanno messo a guardia delle vigne; la mia vigna, la mia, non l'ho custodita». La vigna simboleggia le attività del predicatore, che dovrebbero consistere nella coltivazione dei nostri doveri quotidiani. Ma quando ci prendiamo cura di altre vigne, facciamo il minimo per custodire la nostra.¹⁹³ Gregorio individua poi situazioni concrete del curare le vigne altrui trascurando la propria negli atteggiamenti di certi predicatori, che non fanno guadagnare merito di fronte a Dio, ma in realtà costituiscono un inganno. Così, un predicatore è colpevole d'inganno, innanzitutto, quando, chiamato a correggere gli altri, fornisce egli stesso esempi di depravazione.¹⁹⁴ In secondo luogo, quando proprio noi che dovremmo combattere il peccato, cadiamo in esso.¹⁹⁵ In terzo luogo, fin troppo spesso e in modo

officium quidem sacerdotale suscepimus, sed opus officii non implemus»; *H. in Ev.*, 1, 17, 15 (BGM 2, p. 214): «Aurum quippe obscuratum est; quia sacerdotum vita quondam per gloriam virtutum clara, nunc per actiones infimas obsetenditur reprobata»; *H. in Ev.*, 1, 17, 16 (BGM 2, p. 216): «Publicarum calamitatum causa sunt mali sacerdotes»; cf. anche *H. in Ev.*, 1, 17, 15 (BGM 2, p. 214); *H. in Ev.*, 1, 17, 15 (BGM 2, p. 216): «Quia enim graeca voce platea a latitudine vocatur, sanctuarii lapides in plateis sunt, cum religiosi quique lata mundi itinera sectantur».

¹⁹² *H. in Ev.*, 1, 17, 14 (BGM 2, p. 212): «Ministerium praedicationis relinquimus, et ad poenam nostram, ut video, episcopi vocamur, qui honoris nomen, non virtutem tenemus. Relinquent namque Deum hi, qui nobis commissi sunt, et tacemus. In pravis actibus jacent, et correptionis manum non tendimus. Quotidie per multas nequitas pereunt, et eos ad infernum tendere negligenter videmus». *H. in Ev.*, 1, 17, 14 (BGM 2, pp. 212-214): «Sed quando nos vitam corrigere valeamus alienam, qui negligimus nostram?»

¹⁹³ *H. in Ev.*, 1, 17, 14 (BGM 2, p. 214): «Vineae quippe nostrae actiones sunt, quas usu quotidiani laboris excolimus. Sed custodes in vinei positi, nostram vineam minime custodimus: quia dum extraneis actionibus implicamur, ministerium actionis nostrae negligimus».

¹⁹⁴ *H. in Ev.*, 1, 17, 14 (BGM 2, p. 214): «Quando eos quos ad aliorum correctionem posuit, dare de se exempla pravitatis cernit».

¹⁹⁵ *H. in Ev.*, 1, 17, 14 (BGM 2, p. 214): «Quando ipsi peccamus, qui compescere peccata debuimus».

grave, quando i sacerdoti, che dovrebbero dare agli altri i propri beni, li rubano agli altri.¹⁹⁶ In quarto luogo, quando irridono coloro che vedono vivere con umiltà e parsimonia.¹⁹⁷ Predicatori di questo genere sono come lupi in mezzo alle pecore, perché non proteggono il gregge di fronte agli assalti di coloro che non temono di insidiare i fedeli.¹⁹⁸ Il ministero di benedizione, che abbiamo ricevuto, lo trasformiamo in oggetto d'ambizione. Noi abbandoniamo la causa di Dio quando ci coinvolgiamo negli affari terreni. Gregorio osserva che si adempiono le parole di *Osea*, 4, 9: «Il popolo e il sacerdote avranno la stessa sorte». Il sacerdote, in altre parole, è sullo stesso livello del popolo quando nessuna delle sue azioni s'innalza al di sopra di ciò che fa la gente comune.¹⁹⁹ In altri scritti, Gregorio ritorna su questo argomento, trovando varie immagini per descrivere lo scopo della predicazione. Nella *Regula Pastoralis*, egli chiede al predicatore di stare vicino al popolo,²⁰⁰ così come egli lo è stato durante il suo pontificato. Il predicatore ha l'incarico di aiutare le anime a crescere nella santità. Egli è chiamato a seminare il seme destinato a diventare abbondante messe celeste.²⁰¹ La crescita spirituale è simboleggiata dalla pioggia, la quale assicura frutto abbondante.²⁰² Il predicatore è come una porta; egli comunica le Scritture agli altri attraverso la sua predicazione,²⁰³ e così le anime possono entrare nella porta celeste del regno di Dio. Con la sua pre-

¹⁹⁶ *H. in Ev.*, 1, 17, 14 (BGM 2, p. 214): «Plerumque, quod est grave, sacerdotes qui propria dare debuerant, etiam aliena deripiunt».

¹⁹⁷ *H. in Ev.*, 1, 17, 14 (BGM 2, p. 214): «Plerumque, si quos humiliter, si quos continenter vivere conspiciunt, irrident».

¹⁹⁸ *H. in Ev.*, 1, 17, 14 (BGM 2, p. 214): «Considerate ergo quid de gregibus agatur, quando pastores lupi fiunt. Hi enim custodiam gregis suscipiunt, qui insidiari gregi dominico non metuunt, contra quos Dei greges custodiri debuerunt».

¹⁹⁹ *H. in Ev.*, 1, 17, 14 (BGM 2, p. 214): «Impletum est in nobis profecto quod scriptum est: "Et erit sicut populus, sic sacerdos (*Os* 4, 9)". Sacerdos enim non distat a populo, quando nullo merito vitae suae vulgi transcendit actionem».

²⁰⁰ *R. Past.*, 3, 1-40 (SCH 382, pp. 362-532).

²⁰¹ *Ep.*, 8, 29 (BGM 5/3, p. 80): «Quod enim crescit sanctae ecclesiae populus, quod ad caeleste horreum spiritalis segetes multiplicantur, hoc de omnipotentis Dei gratia, quae in beatissimis vobis large influit, numquam habuimus incertum». *Ep.*, 13, 43 (BGM 5/4, pp. 290-292); *H. in Hiez.*, 2, 9, 15 (BGM 3/2, p. 224); 2, 3, 5 (BGM 3/2, p. 72). Cf. *Prv* 14,4.

²⁰² Cf. *Prv* 25, 25; *Mor.*, 5, 27, 12 (BGM 1/3, p. 544): «Aliud vero recte viventium et eadem recta docentium; sicut et in caeli facie aliae stellae prodeunt quas nullae pluviae subsequuntur, aliae prodeunt quae arentem terram magnis imbribus infundunt». Cf. *Mor.*, 5, 27, 13-16 (BGM 1/3, pp. 546-550).

²⁰³ Cf. *H. in Hiez.*, 2, 4, 9 (BGM 3/2, p. 108); 2, 9, 2 (BGM 3/2, pp. 236-238); 2, 3, 2 (BGM 3/2, p. 70).

dicazione, il predicatore fornisce acqua alle anime,²⁰⁴ acqua che sgorga per la vita eterna. La parola del predicatore è luce,²⁰⁵ che splende nelle anime degli ascoltatori, consentendo loro di camminare con sicurezza in questo mondo fino al termine della loro vita terrena. E, finalmente, il predicatore è il monte della verità,²⁰⁶ poiché avvicina il cielo alla terra con il suo elevato discorso, che conduce l'ascoltatore lungo la strada che porta alla vita eterna.²⁰⁷ Tutti questi simboli hanno a che fare con lo scopo della predicazione.

Il predicatore è una guida, perché con la sua predicazione egli si preoccupa che gli ascoltatori perseverino nella fede, siano sempre attenti quando sono tentati di peccare, e siano costanti nella loro conversione²⁰⁸ fino alla venuta del Signore. Egli, inoltre, mira ad infrangere la durezza, l'alterigia e la vanità del cuore del peccatore ed a guidarlo verso la gentilezza, l'umiltà e la conversione.

4.11. Oro annerito e pietre disperse

A questo punto, Gregorio paragona un predicatore che trascura il suo ministero a oro annerito e pietre disperse. Egli cita *Lam* 4, 1: «Ah! come si è annerito l'oro, si è alterato l'oro migliore! Sono di-

²⁰⁴ *H. in Hiez.*, 1, 12, 12 (BGM 3/1, p. 368): «Sed cum praedicamus populis, nimirum in plateis aquas dividimus, quia in auditorum multitudinem scientiae verba dilatamus. Cum vero nos adiuvaute divina gratia, intrinsecus custodimus, et ne maligni spiritus qui iure a nobis alieni sunt quia sortem beatitudinis perdiderunt, nobis in elatione subripiant, sollicitudine cauta circumspicimus, soli habemus aquas quas in plateis dividimus, ut nobis in eis alieni participes non sint. Hi nimirum, de quibus scriptum est: "Alieni insurrexerunt in me et fortes quesierunt animam meam, *Ps* 53, 5". Aquas ergo et in plateis dividit, et solus habet, qui per hoc quod multis praedicat, se in cogitatione temporalis gloriae non exultat. Tunc enim possidet homo quod docet, quando se non gaudet innotescere sed prodesse. Ex campo ergo ad domum propheta reducit, ut is qui ex Deo loquitur postquam pro utilitate proximorum loquendo foras exierit, ex humilitate semper ad discutienda cordis sui secreta revocetur». *Mor*, 3, 11, 14 (BGM 1/2, p. 202); *Mor.*, 4, 27, 14 (BGM 1/3, p. 590). *Prv* 18, 4. Cf. V. RECCHIA, *Il "Praedicator" nel pensiero e nell'azione di Gregorio Magno. Immagini e moduli espressivi*, in «Salesianum», 41 (1979), p. 358.

²⁰⁵ *H. in Hiez.*, 2, 3, 4 (BGM 3/2, p. 80): «Cui ferculo columnae argenteae factae sunt, quia praedicatores Ecclesiae sanctae eloqui luce resplendent». *H. in Hiez.*, 2, 3, 17 (BGM 3/2, p. 84).

²⁰⁶ *Mor.*, 2, 9, 6 (BGM 1/2, p. 24): «Electi quippe praedicatores aeternae patriae non immerito montes vocantur, quia per vitae suae celsitudinem ima terrarum deserunt, et caelo propinqui fuerunt» *Ps* 71, 3.

²⁰⁷ Cf. RECCHIA, *op. cit.*, p. 345.

²⁰⁸ *Ep.*, 11,18 (BGM 5/4, p. 56): «Curandum ergo nobis est et summopere in fletibus tota mentis conversione vigilandum, ne de tormeno ad tormenta transeamus».

sperse le pietre sante all'angolo di ogni strada». La *Regula Pastoralis* fornisce la stessa interpretazione.²⁰⁹

Secondo Gregorio, l'oro è il simbolo della vita del predicatore, che risplende della gloria delle sue virtù.²¹⁰ «Come si è annerito l'oro, si è alterato l'oro migliore» significa che la santa vita del predicatore è cambiata a causa delle sue azioni terrene e indegne.²¹¹ L'oro perde la sua lucentezza quando una vita di santità è macchiata da affari terreni; questo colore eccellente è alterato quando la precedente reputazione di persone che si riteneva vivessero religiosamente risulta sminuita, ed il rispetto che le circondava viene meno e finisce con lo scomparire agli occhi degli uomini.

Le pietre sante simboleggiano i predicatori che dovrebbero apparire sempre nello spazio di Dio. Essi non dovrebbero essere visti all'esterno, cioè implicati in faccende terrene,²¹² simboleggiate nella strada.²¹³ Le pietre sante disperse nella strada indicano i predicatori che vagano attraverso gli spazi vuoti delle faccende terrene e vengono attratti purtroppo dai piaceri terreni.

Le pietre sante all'angolo di ogni strada, quindi, indicano quei predicatori che ricercano ambiziosamente gli onori terreni.²¹⁴ Il loro

²⁰⁹ *R. Past.*, 2, 7 (SCh 381, pp. 220-228).

²¹⁰ *H. in Ev.*, f 1, 17, 15 (BGM 2, p. 214): «Sacerdotum vita quondam per gloriam virtutum clara». Nella sua *Regula Pastoralis*, Gregorio paragona l'oro alla santità: 2, 7, (SCh 381, p. 224): «Excellentia sanctitatis».

²¹¹ *H. in Ev.*, 1, 17, 15, (BGM 2, p. 214): «Color optimus est mutatus; quia ille sanctitatis habitus, per terrena et abjecta opera ad ignominiam despectionis venit». Nella *Regula Pastoralis* 2, 7 (SCh 381, p. 224) leggiamo: «Aurum igitur obscuratur, cum terrenis actibus sanctitatis vita polluitur. Color optimus commutatur, cum quorundam qui degere religiose credebantur, aestimatio ante acta minuitur».

²¹² *H. in Ev.*, 1, 17, 15 (BGM 2, pp. 214-216): «Nos ergo, fratres carissimi, nos sumus lapides sanctuarii, qui apparere semper debemus in secreto Dei, quos nunquam necesse est foris conspici, id est nunquam in extraneis actionibus videri». Nella *Regula Pastoralis* Gregorio identifica le pietre sante con coloro che si trovano negli ordini sacri, 2, 7 (SCh 381, p. 224): «Sacrorum ordinum personae signantur».

²¹³ Nella Volgata troviamo, anziché «strada», la parola *platea* (= piazza), che indica quindi ampiezza; cf. *H. in Ev.*, 1, 17, 15 (BGM 2, p. 216): «Quia enim graeca voce platea a latitudine vocatur». *R. Past.*, 2, 7, (SCh 381, p. 224): «Quid platearum nomine, nisi praesentis vitae latitudo figuratur? Quia enim graeco eloquio *platea* latitudo dicitur, profecto a latitudine plateae sunt vocatae».

²¹⁴ *H. in Ev.*, 1, 17, 15 (BGM 2, p. 216): «Sanctuarii lapides in plateis sunt, cum religiosi quique lata mundi itinera sectantur. Nec solum in plateis, sed et in capite platearum dispersi sunt: quia et per desiderium hujus mundi opera peragunt, et tamen de religioso habitu culmen honoris quaerunt». *R. Past.*, 2, 7 (SCh 381, p. 224): «Cum vero ministri religionis a subditis honorem redemptoris sui ex merito vitae non exigunt, sanctuarii lapides in ornamento pontificis non sunt».

peggiore atteggiamento si ha quando essi alterano il loro ministero mettendo da parte la loro responsabilità, e tuttavia reclamano l'onore che è dovuto ad una vita di santità.²¹⁵ Anche se implicati in faccende terrene, essi vogliono apparire nel modo migliore. Per pietre sante s'intendono quelle con le quali fu costruito lo stesso santuario. Le pietre giacciono disperse all'angolo di ogni strada quando dei predicatori che prima esercitarono il loro ministero nella ricerca della santità ora preferiscono dedicarsi alle faccende terrene. Impegni secolari possono essere talvolta assunti per compassione, ma non debbono mai essere ricercati per affetto verso le cose della terra. Altrimenti, mentre hanno un grande peso nel cuore di coloro che li amano, essi li fanno affondare, poiché il peso delle preoccupazioni li fa cadere dalle altezze del cielo nelle profondità della terra.

Gregorio insiste ancora una volta nel dire che un predicatore predica con il suo modo di vivere.²¹⁶ La vita del predicatore rappresenta una prima predica, poiché diventa esempio del modo cristiano di vivere. La sua vita, quindi, deve essere lievito nel cuore dei fedeli²¹⁷ e mostra loro come vivere davanti a Dio. Così, il suo comportamento, la sua maniera di vivere, trasmette loro la parola di Dio.²¹⁸ Egli è umile davanti al Signore e, conseguentemente, tocca i cuori dei suoi ascoltatori; e con la sua predicazione li persuade poi a vivere ed a comportarsi alla stessa maniera. Come il predicatore, anche gli ascoltatori debbono essere umili ed aprire i loro cuori alla parola di Dio.²¹⁹ Gre-

²¹⁵ *H. in Ev.*, 1, 17, 15 (BGM 2, p. 216): «In capite ergo platearum dispersi sunt: quia et jacent per ministerium operis, et honorari volunt de imagine sanctitatis». *R. Past.*, 2, 7 (Sch 381, pp. 224-226): «Et notandum quod non hos dispersos in plateis, sed in capite platearum dicit; quia et cum terrena agunt, summi videri appetunt, ut et lata itinera teneant ex voluptate delectationis, et tamen in platearum sint in capite ex honore sanctitatis».

²¹⁶ V. PARONETTO preferisce usare la parola "comportamento", che significa atteggiamento: cf. *Gregorio Magno, profilo del Vescovo. Scelta di Lettere*, a cura di V. PARONETTO, Edizioni O. R., Milano 1983, pp. 7-8; F. GASTALDELLI, *Teologia e retorica in San Gregorio Magno. Il ritratto nei "Moralia in Iob"*, in «Salesianum», 29 (1967), p. 271, sostiene che Giobbe è un esempio (*topos*) di vita cristiana, specialmente con la sua vita morale. Anche C. DAGENS, *Saint Grégoire le Grand, Culture et Expérience Chrétiennes, Études Augustiniennes*, Paris 1977, pp. 275-278, parla di esempi, attraverso i quali Gregorio indica del Nuovo e dell'Antico Testamento.

²¹⁷ *Mor.*, 6, 29, 51 (CCL 143B, p. 1469): «Exteriori praedicationi internam aspirationem contulit, ut corda gentilium arentia virescerent».

²¹⁸ La predicazione è una virtù di vita: cf. V. PARONETTO, *Gregorio Magno, ieri e oggi*, estratto da «Cultura e Scuola», n. 113, Roma, Gennaio-Marzo 1990, p. 54; cf. anche *R. Past.*, 1, 2 (Sch 381, pp. 134-136); 1, 7 (Sch 381, pp. 150-154).

²¹⁹ *Mor.*, 6, 30, 81-83 (CCL 143B, pp. 1546-1548); 6, 28, 22 (CCL 143B, p. 1417). Cf. R. A. MARKUS, *Gregory the Great and His World*, p. 30.

gorio insiste con forza su questo punto: la testimonianza della vita del predicatore conduce alla conversione degli ascoltatori.²²⁰ Quindi, egli non solo sta sul pulpito come un oratore, ma, anche con la sua azione, esorta fortemente gli altri perché seguano la verità. Il predicatore possiede un tesoro nel suo cuore; la sua azione e la sua parola rappresentano la porta che consente l'accesso alle stanze del tesoro;²²¹ il vero tesoro è la vita eterna. Così, Gregorio raccomanda che, sebbene in mezzo alle faccende terrene, il predicatore debba sempre continuare ad essere, nella vita e nel ministero, moderato nell'uso delle cose terrene.²²²

Gli ammonimenti di Gregorio avevano lo scopo di definire ciò che è necessario perché il predicatore sia degno, all'altezza del suo compito. Ma egli fornisce anche il ritratto di un predicatore indegno: l'atteggiarsi ad una spada che colpisce continuamente gli ascoltatori, e soprattutto il dare cattivo esempio con i peccati. Tra questi peccati c'è quello della simonia, condannato dal concilio di Calcedonia. Tra le conseguenze della simonia vi furono devastazioni di città, abbattimenti di fortezze, distruzioni di chiese e monasteri, villaggi ridotti a deserti.²²³ Ecco, secondo uno studioso, qual era la situazione un

²²⁰ *H. in Hiez.*, 1, 8, 1 (BGM 3/1, p. 234): «Quod per exempla iustorum multi proficiunt, superioris locutionis fine tractatum est. Quid est ergo quod propheta alarum sonum audit quasi sonum aquarum multarum, nisi quod ex omnipotentis Dei pietate illae alae virtutum, quae in paucis prius sanctis sonabant, etiam nunc praedicatione diffusa in multorum populorum conversatione resonant».

²²¹ *H. in Hiez.*, 2, 8, 14 (BGM 3/2, p. 222): «Frontes autem portarum sunt verba atque opera praedicatorum, in quibus eos foris agnoscimus quales apud se intrinsecus vivant». *Ep.*, 12, 1 (BGM 5/4, p. 172): «Officium implere opere festinemus, ut desideratum creatore nostro largiente praemium exspectemus». Cf. V. PARONETTO, *Gregorio Magno, profilo del Vescovo*, pp. 19-20.

²²² *R. Past.*, 2, 7 (SCh 381, p. 230): «Ut videlicet curae temporalis sollicitudinis et quantum necesse est prodeant, et tamen recidantur citius, ne immoderatus excrescant. Dum igitur et per administratam exteriori providentiam corporum vita protegitur, et rursus per moderatam cordis intentio non impeditur, capilli in capite sacerdotis et servantur ut cutem cooperiant, et resecantur ne oculos claudant».

²²³ *H. in Ev.*, 1, 17, 16 (BGM 2, p. 216): «Quanto autem mundus gladio feriat, aspiciatis: quibus quotidie percussioibus intereat populus, videtis. Cujus hoc, nisi nostro praecipue peccato agitur?». *H. in Ev.*, 1, 17, 16 (BGM 2, p. 216): «Ecce depopolatae urbes, eversa castra, ecclesiae ac monasteria destructa, in solitudinem agri redacta sunt». Nella sua lettera a Brunichilde, principessa dei Franchi, Gregorio dice chiaramente che sono i peccati di un predicatore a distruggere il popolo; *Ep.*, 11, 46 (BGM 5/4, pp. 136-138): «Ne ergo, postquam huius nequitiae huc usque se tetendit opinio, aliena pravitas aut regnum vestrum peccati sui iaculo feriat, ardentem ad haec debemus ulciscenda consurgere, ne paucorum facinus multorum possit perditio. Nam causa sunt ruinae populi sacerdotes mali». Il grave scandalo dei sacerdoti durante il pontificato di Gregorio fu la simonia.

secolo prima del pontificato di Gregorio: «Nelle Chiese orientali nessuno accede agli ordini sacri se non dietro pagamento di somme al vescovo di Gerusalemme; si veda l'asserzione di Evagrio, secondo cui Giustino II vendeva apertamente sedi vescovili. È facile comprendere come gli scrupoli di ecclesiastici potessero essere rimossi chiamando in maniera cortigianesca le somme destinate a corrompere "eulogiae", proprio come fecero quei sei prelati summenzionati, che considerarono il loro pagamento come un equivalente di quel "trasferimento di proprietà alla curia" che era richiesto da una legge del 399. Il "difensore" era un avvocato o consigliere ufficiale per la Chiesa. La forza legale del termine "difensore" viene indicata da una legge di Valentiniano I (*Cod. Theod.*, 2, 10,2). In Oriente, l'ufficio era ricoperto da ecclesiastici; così, Giovanni, presbitero e "avvocato", venne impiegato nel Concilio di Costantinopoli del 448 per citare in giudizio Eutiche. Nel 496 circa, Paolo, "avvocato" di Costantinopoli, salvò il suo arcivescovo dalla spada di un assassino a costo della propria vita. Nell'elenco dei funzionari di Santa Sofia, fornito da Goar nel suo *Eucho-logion*, il *Protedicos* viene descritto come colui che funge da giudice, insieme a dodici assessori, in cause minori, sulle quali poi riferisce al vescovo. In Africa, invece, dal 407 l'ufficio era ricoperto da patrocinatori legali, secondo una richiesta dei vescovi africani. Mansi, sei anni prima, aveva richiesto difensori con particolare riferimento all'oppressione dei poveri da parte dei ricchi. I difensori menzionati da Gregorio Magno dovevano innanzitutto prendersi cura dei poveri (*Ep.*, 5, 29), e della povertà della Chiesa (*Ep.*, 1, 36), ed operare come assessori (*Ep.*, 10, 1).²²⁴

Il predicatore indegno si faceva guidare dall'ambizione. E predicatori di questo tipo potevano trovarsi dovunque. In questo caso, Gregorio lamenta che i predicatori diventano causa di rovina o di morte dei loro ascoltatori.²²⁵

²²⁴ Cf. H. R. PERCIVAL (a cura di), *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church*, con note raccolte dagli scritti dei maggiori scrittori, T&T Clark, WM. B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Edinburgh - Michigan 1991, pp. 268-269.

²²⁵ *H. in Ev.*, 1, 17, 16 (BGM 2, p. 216): «Sed nos perventi populo auctores mortis existimus, qui esse debuimus duces ad vitam». Probabilmente Gregorio vuole mostrare anche la ferocia dei Longobardi. Durante la loro invasione dell'Italia, essi distrussero chiese, monasteri e villaggi; cf. *Dial.*, 3, 38, 3 (SCh 260, p. 430): «Nam depopulatae urbes, eversa castra, concrematae ecclesiae, destructa sunt monasteria virorum atque feminarum».

5. ESORTAZIONI AI PREDICATORI SU COME PREOCCUPARSI DI PREDICARE PER LA SALVEZZA DELLE ANIME

Alla fine della sua omelia, dopo la sua esposizione, Gregorio passa alle esortazioni. Egli esorta i predicatori a lasciarsi dietro i loro cattivi esempi di vita. Ricorda loro che il gregge viene prostrato dai nostri peccati e non raggiunge la vita eterna²²⁶ perché non ci assumiamo seriamente le responsabilità della nostra predicazione. Le esortazioni sono precedute da domande retoriche,²²⁷ presentate in due paragrafi (16 e 18; il 17 tratta del giudizio finale). Gregorio chiede: «Cosa dovremmo chiamare le anime, se non il cibo di Dio?»²²⁸ Questa è, per Gregorio, una nuova immagine. Le anime sono il cibo di Dio nel senso che, anche se preparate quaggiù, saranno partecipi della Chiesa eterna. In questo caso, «cibo» significa una partecipazione delle anime a quella Chiesa. Nelle sue esortazioni Gregorio sottolinea che i predicatori debbono essere il condimento del popolo di Dio. Noi diventiamo condimento con la preghiera e lo studio. Senza questi due elementi, diventiamo sale che ha perso il suo sapore.²²⁹ La predicazione è efficace se il predicatore vive ciò che predica. Gregorio propone ai predicatori questa riflessione: quanti sono stati convertiti con la nostra lingua, quanti hanno fatto penitenza quando sono stati corretti delle loro cattive azioni grazie ai nostri rimproveri, quanti sono stati guariti della loro superbia?²³⁰ Con i talenti ricevuti da Dio, dobbiamo chie-

²²⁶ *H. in Ev.*, 1, 17, 16 (BGM 2, p. 216): «Ex nostro etenim peccato populi turba prostrata est: quia nostra faciente negligentia, ad vitam erudita non est». Cf. anche *R. Past.*, 2, 6 (SCh 381, p. 200).

²²⁷ La domanda, “interrogatio” o “interrogatum”, è un elemento delle figure retoriche del linguaggio. Essa non è una richiesta d’informazione, ma piuttosto una conferma della realtà espressa sotto forma di domanda. Cf. B. M. GARAVELLI, *Manuale di retorica*, Bompiani, Milano 1988, pp. 269-270. In queste esortazioni, Gregorio ricorre a questo metodo per confermare la situazione del sacerdozio in quel tempo.

²²⁸ *H. in Ev.*, 1, 17, 16 (BGM 2, p. 216): «Quid autem animas hominum, nisi cibum Domini dixerimus?» Cf. anche *R. Past.*, 2, 6 (SCh 381, p. 216), 3, 19 (SCh 382, pp. 378-380).

²²⁹ *H. in Ev.*, 1, 17, 16 (BGM 2, p. 216): «Sed hujus cibi condimentum nos esse debuimus. Si igitur cibus Dei est populus, condimentum cibi sacerdotes esse debuerunt. Sed quia dum nos ab orationis et eruditionis sanctae usu cessamus, sal infatuatum est, condire non valet cibos Dei: atque idcirco ab auctore non sumitur, quia exigente fatuitate nostra, minime conditur». Gregorio ha già detto che i predicatori sono sale; *H. in Ev.*, 1, 17, 9 (BGM 2, p. 206). Cf. anche *R. Past.*, 2, 4 (SCh 381, p. 192).

²³⁰ *H. in Ev.*, 1, 17, 16 (BGM 2, p. 216): «Pensemus ergo quiquam per linguam nostra vonversi, qui de perverso suo opere nostra increpatione correpti, poenitentiam egerunt, quis superbiam declinavit?» Cf. *R. Past.*, 1, 11 (SCh 381, pp. 170-172); 3, 3 (SCh 382, pp. 272-274); 3, 19 (SCh 382, pp. 374-376); 3, 38 (SCh 382, pp. 524-526).

derci quale guadagno abbiamo realizzato per Dio, quale guadagno per il bene delle anime da mostrare a Dio, quante volte abbiamo avuto un'influenza sulle anime con la nostra predicazione.²³¹ Lo scopo delle esortazioni è risvegliare la coscienza dei predicatori ed aiutarli ad abbandonare i loro comportamenti indegni. Un predicatore si dimostra degno, per Gregorio, se pratica ciò che predica. Ciò richiede da parte del predicatore una costante riflessione sul suo atteggiamento nei confronti degli ascoltatori, su come lasciarsi dietro i peccati, sul significato del ministero, su come assumersi seriamente le responsabilità. Prendendoci cura di noi stessi, ci assicuriamo di non trascurare la cura del prossimo.²³²

Per Gregorio, il sale indica il prendersi cura delle anime degli ascoltatori. Nelle esortazioni egli fornisce quattro esempi. Primo, quando troviamo qualcuno che è dissoluto e incontinente, dobbiamo esortarlo a reprimere le sue cattive inclinazioni ricorrendo al matrimonio, affinché con ciò che è lecito impari a vincere ciò che non è lecito.²³³ Secondo, una persona maritata deve essere esortata a vivere nel mondo in modo tale da non posporre l'amore di Dio, a soddisfare i desideri della moglie senza dispiacere al suo Creatore.²³⁴ Terzo, quando incontriamo un chierico, dobbiamo esortarlo a vivere in modo tale da dare il buon esempio a coloro che sono nel mondo; egli deve stare attento a non dare occasione per giusti rimproveri, perché per le sue mancanze diminuisce la stima della nostra religione.²³⁵ Quarto,

²³¹ *H. in Ev.*, 1, 17, 16 (BGM 2, p. 218): «Pensemus quod lucrum Deo fecimus nos, qui accepto talento, ab eo ad negotium missi sumus. Etenim dicit: "Negotiamini dum venio" (*Lc* 19, 13). Quale ei animarum lucrum de nostra negotiatione monstrabimus? Quot ejus conspectui animarum manipulos de praedicationis nostrae segete illaturi sumus? Gregorio interpreta la parola «talento» come cura delle anime per mezzo della predicazione.

²³² *H. in Ev.*, 1, 17, 18 (BGM 2, p. 218): «De peccatorum nostrorum relaxatione quotidie cogitemus, ne nostra vita peccato obligata remaneat, per quam omnipotens Deus quotidie alio solvit. Consideremus sine cessatione quid sumus, pensemus negotium nostrum, pensemus pondus quod suscepimus. Faciamus quotidie nobiscum rationes, quas cum nostro iudice habemus. Et sic debemus agere curam nostri, ut non negligamus curam proximi

²³³ *H. in Ev.*, 1, 17, 18 (BGM 2, p. 218): «Cum vacantem quempiam et lubricum videmus, admonendus est ut conjugio frenare studeat iniquitatem suam: quatenus per hoc quod licet, discat superare quod non licet.

²³⁴ *H. in Ev.*, 1, 17, 18 (BGM 2, pp. 218-220): «Cum conjugatum videmus, admonendus est, ut sic exerceat curam seculi, ne postponat amorem Dei: sic placeat voluntati conjugis, ut non displiceat Conditori». Cf. *R. Past.*, 3, 36 (SCh 382, pp. 520-522).

²³⁵ *H. in Ev.*, 1, 17, 18 (BGM 2, p. 220): «Cum clericum videmus, admonendus est, quatenus sic vivat, ut exemplum vitae saecularibus praebeat: ne si quid in illo juste reprehenditur, ex ejus vitio ipsa religionis nostrae aestimatio gravetur».

quando incontriamo un monaco, dobbiamo esortarlo ad avere rispetto per il suo abito nel suo modo d'agire, di parlare, di pensare, ad abbandonare le cose di questo mondo, a considerare che quanto egli mostra a occhi umani con il suo abito religioso, lo presenta agli occhi di Dio con il suo modo di vivere.²³⁶ Nella loro solitudine, i predicatori debbono riflettere a ciò che è importante per il loro gregge, prepararsi a dare a Dio onnipotente il frutto del compito di predicare, che essi hanno assunto.²³⁷

Gregorio rassicura il suo gregge che Dio non l'abbandona mai; infatti, Egli è costante nel condurlo al pascolo; lo conduce ad uno spirito di compunzione. Ma talvolta, come abbiamo già visto, i predicatori diventano come lupi per il loro gregge. Con la loro cattiva condotta e cattiva predicazione, con i loro peccati, essi danno in pasto le loro pecore ad ogni animale selvaggio. I fedeli vengono da noi per il battesimo, vengono benedetti dalle nostre preghiere, ricevono lo Spirito Santo da Dio attraverso l'imposizione delle nostre mani, e così possono raggiungere il cielo.²³⁸ Ma noi, per la nostra negligenza, tendiamo a scendere in basso. Gli eletti, giustificati per le mani dei sacerdoti, possono entrare nella patria celeste, ed invece i sacerdoti/predicatori, a causa della loro vita biasimevole, precipitano verso le sofferenze dell'inferno. Gregorio paragona i cattivi sacerdoti all'acqua battesimale, osservando che proprio la stessa acqua che toglie i peccati di coloro che vengono battezzati e li introduce nel regno dei cieli, viene più tardi gettata nelle fogne.²³⁹ Di qui l'assoluta necessità che il nostro ministero sia in armonia con le nostre azioni.²⁴⁰ Gregorio invita i sacerdoti a pensare ogni giorno

²³⁶ *H. in Ev.*, 1, 17, 18 (BGM 2, p. 220): «Cum monacum videmus admonendus est, ut reverentiam habitus sui in actu, in locutione, in cogitatione sua semper circumspiciat: ut ea quae mundi sunt, perfecte deserat, et quod ostendit humani oculis habitu, hoc ante Dei oculos moribus praetendat».

²³⁷ *H. in Ev.*, 1, 17, 18 (BGM 2, p. 220): «Haec, fratres, vobiscum solícite cogitate, haec et proximis vestris impendite: omnipotenti Deo fructum vos reddere de negotio quod accepistis, parate». Cf *R. Past.*, 2, 7 (Sch 381, pp. 218-220).

²³⁸ *H. in Ev.*, 1, 17, 18 (BGM 2, p. 218): «Et per nos quidem fideles ad sanctum baptisma veniunt, nostris precibus benedicuntur, et per impositionem nostrarum manuum a Deo Spiritum sanctum percipiunt: atque ipsi ad regnum coelorum pertinent, et ecce nos per negligentiam nostram deorsum tendimus».

²³⁹ *H. in Ev.*, 1, 17, 18 (BGM 2, p. 218): «Cui ergo rei, cui similes dixerim sacerdotes malos, nisi aquae baptismatis quae peccata baptizatorum diluens illos ad regnum coeleste mittit, et ipsa postea in cloacas descendit?».

²⁴⁰ *H. in Ev.*, 1, 17, 17 (BGM 2, p. 218); *R. Past.*, 1, 5 (Sch 381, pp. 146-148).

al perdono dei propri peccati, perché la nostra vita non rimanga segnata dai peccati che Dio Onnipotente perdona negli altri. I sacerdoti debbono avere l'abitudine quotidiana di render conto delle loro azioni a Colui che sarà il loro giudice.²⁴¹

Dobbiamo prenderci tale cura di noi stessi da non trascurare la cura del nostro prossimo. Solo in questa maniera chiunque verrà a contatto con noi riceverà il sapore del sale dalle nostre labbra.²⁴²

CONCLUSIONE

Nella sua *Homilia in Evangelia* 1, 17 Gregorio fornisce la sua visione del predicatore e della sua predicazione. Egli si rivolge ai predicatori chiedendo loro di essere all'altezza della loro responsabilità di predicare come membri della gerarchia. Egli afferma: «Dio vi chiama alla sua messe, dandovi l'opportunità di estendere la vostra vita interiore nel vostro impegno apostolico, esteriore».²⁴³ L'esperienza interiore di Dio si trasmette nella predicazione esteriore, la comunicazione con Dio si fonde con quella con l'ascoltatore. Gregorio paragona questo processo all'Incarnazione di Gesù, che viene nel mondo per redimere tutti gli uomini.²⁴⁴ Questa omelia è caratterizzata

²⁴¹ *H. in Ev.*, 1, 17, 17 (BGM 2, p. 218). Cf. C. DAGENS, *Saint Grégoire le Grand, Culture et Expérience Chrétiennes, Études Augustiniennes*, Paris 1977, p. 376; R. A. MARKUS, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, p. 22, mostra l'unità di presente, passato e futuro dell'esperienza storica.

²⁴² Cf. C. STRAW, *Gregory the Great, Perfection and Imperfection*, p. 212: «Tuttavia, la conversione è un percorso laborioso di esito incerto. Una volta risvegliato dal predicatore e scosso dall'avversità di Dio, il peccatore deve volgersi al processo interiore di riforma. Ormai riscaldato e senza il gelo dell'indifferenza, il peccatore arriva a conoscere se stesso a deve trasformare la sua paura del giudizio in un zelo senza compromessi per il cambiamento».

²⁴³ Cf. *H. in Ev.*, 1, 17, 3 (BGM 2, p. 200).

²⁴⁴ *H. in Ev.*, 1, 2, 1 (BGM 2, pp. 68-70): «Sed miracula Domini et Salvatoris nostri sic accipienda sunt, fratres carissimi, ut et in veritate credantur facta, et tamen per significationem nobis aliquid innuant. Opera quippe ejus et per potentiam aliud ostendunt, et per mysterium aliud loquuntur. Ecce enim quis juxta historiam coecus iste fuerit, ignoramus: sed tamen quem per mysterium significet, novimus. Coecus quippe est genus humanum: quod in parente primo a paradisi gaudiis expulsum claritatem supernae lucis ignorans, damnationis suae tenebras patitur: sed tamen per Redemptoris sui praesentiam illuminatur; ut internae lucis gaudia jam per desiderium videat, atque in via vitae boni operis gressus ponat». Cf. C. DAGENS, *Saint Grégoire le Grand, Culture et Expérience Chrétiennes*, p. 173. Per Agostino, Dio è la realtà profonda che invita inevitabilmente alla conversione interiore: *Confessiones*, 3, 6, 11 (Nuova Biblioteca Agosti-

da ammonimenti ed esortazioni dai quali ricaviamo l'insegnamento di Gregorio sul predicatore e sulla predicazione. Di questo insegnamento sono particolarmente da segnalare le argomentazioni su come si possa essere predicatori degni perché la predicazione sia efficace.

EDISON R. L. TINAMBUNAN, O.CARM.

*Malang 65146 - Jawa Timur
Indonesia*

niana, Roma, 1, pp. 66-68); 4, 15, 27 (NBA 1, p. 106); 6, 1, 1 (NBA 1, pp. 144-146); 10, 27, 38 (NBA 1, p. 332). La fede purifica la vita interiore e prepara l'anima per Dio: *De Trinitate*, 1, 8, 17 (NBA 4, p. 34); 1, 10, 21 (NBA 4, pp. 42-44); 2, 17, 28 (NBA 4, p. 114); 8, 4, 6 (NBA 4, p. 336); 15, 24, 44 (NBA 4, pp. 700-702).

THE FABRIC OF WORSHIP:
LITURGY AND ITS ARTEFACTS
IN THE MEDIEVAL ENGLISH PROVINCE OF CARMELITES

INTRODUCTION

The shape of Carmelite liturgical and devotional practices in the Middle Ages was determined by a number of influences. The forms of liturgical prayer on Mount Carmel were the Mass and the recitation of the psalter, although it is possible that only the Mass was celebrated in common, the recitation of the psalms being an individual activity.¹ There was an alternative to the psalter for those who could not read.² It has recently been confirmed that the Carmelite rite of Mass and Divine Office owed much to the Rite of the Holy Sepulchre of Jerusalem.³ This rite in itself was not entirely native to the Holy Land but had been brought over from France by the Latin Crusaders of the twelfth century. The influence of the French liturgy can be seen in the calendar of Saints which exhibits several unique features, such as the feast of S. Louis of France. The Jerusalem rite also acquired certain

¹ See C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo*, Rome 1973, pp. 246-268, who points out that it is only the Innocentian approval in 1247 of the original *formula* of Albert of Jerusalem († 1214) that imposed the obligation of celebrating the Divine Office; before this date it seems that the hermits had recited the psalms as part of their daily individual prayer.

² See the *Rule of St. Albert* (ed. H. CLARKE - B. EDWARDS, Aylesford, 1975, Chap. 9: «Those who know how to say the canonical hours with those in orders should do so, in the way those holy forefathers of ours laid down, and according to the Church's approved custom. Those who do not know the hours must say twenty-five "Our Father" for the night office, except on Sundays and solemnities when that number is to be doubled so that the "Our Father" is said fifty times; the same prayer must be said seven times in the morning in place of Lauds, and seven times too for each of the other hours, except for Vespers when it must be said fifteen times», and Chap. 11: «An oratory should be built as conveniently as possible among the cells, where, if it can be done without difficulty, you are to gather each morning to hear Mass».

³ J. BOYCE, *The Search for the Early Carmelite Liturgy: A Templar Manuscript Re-assessed*, in *Praising God in Carmel Studies in the Carmelite Liturgy*, Washington 1999, pp. 299-327.

elements from the Holy Land, most notably for the Carmelite rite, an importance placed on various processions and an emphasis on the Resurrection of the Lord, as well as a number of Old Testament figures who could conveniently be worked into the historiography of Carmelite origins.⁴ The Carmelites brought this somewhat hybrid liturgy to Europe when they began to move to the west from around 1238-39.⁵

Once established in Europe and with papal approval and permission to make foundations in cities and towns,⁶ the Carmelite friars ensured that their special liturgical origins were not lost by adopting as the official liturgical *ordo* a compilation made by the German Carmelite Sibert de Beka (1260/70–1332).⁷ His standardised collection of Carmelite feasts and observances was approved by the General Chapter celebrated in London in 1312.⁸ Thereafter, the decrees of General Chapters regularly urged provincial superiors to enforce Sibert's provisions, on pain of losing office.

There was, however, a recognition on the part of the order that a certain local flexibility and adaptation would be required. The 1324 General Chapter issued the following decree:

Et de festis Sanctorum quorum corpora in conventibus nostri Ordinis requiescunt, similiter... et de Sanctis quorum in villa ubi fratres sunt vel morantur solemne festum celebratur et de illis de quibus infra proprium conventum altare habeamus... facere valeant festum 9 lectionum vel magis.⁹

This might be regarded as a formal permission to venerate regionally significant saints and the local provisions, which affected

⁴ See E. CARUANA, *Santorale*, II. *L'Ordine Carmelitano*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Rome 1973, vol. VIII, cols 927-928.

⁵ J. BOYCE, *The Liturgy of the Carmelites*, in *Praising God in Carmel*, pp. 1-45; E. BOAGA, *Pietre vive*, Rome, 1993, p. 78.

⁶ See BOAGA, *Pietre vive*, pp. 45-49.

⁷ See BOYCE, *The Liturgy of the Carmelites*, pp. 12-15.

⁸ The acts of the 1312 chapter are not extant: see P. KALLENBERG, *Fontes liturgiae carmelitanae: investigatio in decreta, codices et proprium sanctorum*, Rome 1962, p. 25, for a discussion of this.

⁹ KALLENBERG, *Fontes*, p. 27: «And regarding the feasts of the saints whose bodies repose in our houses and those saints whose feast is celebrated with solemnity in the towns where the brothers live and those [saints] whose [bones] are in the altar of the convent, then they are to be ranked as feasts of 9 lessons». The number of lessons or readings at matins was an indication of the importance of the feast. Ferial days had three readings, lesser feasts, six and more important ones nine.

England in particular, can be seen as implicitly sanctioned by the 1324 legislation.

Yet despite this general provision, those provinces, then, who wished to follow a different observance from that of the order as a whole, as expressed in Sibert's *Ordo*, still had to seek permission from the General Chapter and this was granted by means of a decree issued by the Prior General and the chapter's gremiales. The English province of Carmelites exhibits two apparently contradictory tendencies in this regard.

First, it seems to have been an English ordinal of the late 13th century that formed at least in part the basis of Sibert's compilation.¹⁰ The circumstances of the composition of the English *Ordo* remain largely unexplored, but it seems possible that with the migration of the friars from a rural environment (typified by the foundations of Aylesford, Hulne, Lossenham and Shoreham) to a more urban context (London, Oxford, Bristol, York and so on) there was a need to affirm the identity of the order. The common acceptance and following of a liturgical rite was one means of making such an affirmation. The position is concisely summarised by the Carmelite liturgist, James Boyce:

The unique shape of the Carmelite liturgy suggests that it was one among several thrusts to associate the religious practices of the Carmelites with their unique identity. ...their liturgy became a part of their life and helped define them as religious.¹¹

Yet on the other hand, there was much more variety in the medieval liturgy than in the modern post-conciliar period. Indeed the English Church enjoyed a certain liturgical pre-eminence even in Rome where the Bishop of Salisbury was the *ex officio* papal master of ceremonies by dint of the regard in which the Sarum rite was held.¹² It would seem that the English Carmelites adapted their liturgy to local circumstances, not so much in terms of ritual, but more to reflect in the provincial calendar of saints English devotions and observances. There is also some evidence that a certain specifically Carmelite

¹⁰ See P. RUSHE (ed.), *Antiquum Ordinis Carmelitarum ordinale saec. XIII*, Études Carmélitaines, Dublin 1912-13, and KALLENBERG, *Fontes*, p. 104 for bibliography and comment. Note that Boyce compares a Templar Breviary of the mid 13th century with Sibert's *Ordinal* and shows that the two are also very close in their prescriptions.

¹¹ BOYCE, *The Liturgy of the Carmelites*, p. 34.

¹² See P. BAXTER, *Sarum Use The development of a medieval code of liturgy and customs*, Salisbury 1994, p. 33.

element was introduced into the calendar. The sources for information about these local adaptations are usually the liturgical decrees of General Chapters and local liturgical books.¹³ However, in this admittedly short and rather summary account, it seems important also to take account of the evidence from Carmelite churches and chapels of the objects of devotion which were materially present therein. As indicated above, one approach has been to examine the written sources for Carmelite liturgy and piety: the work of Paschalis Kallenberg in the 1950s and 1960s remains of immense importance in this field, as does that of James Boyce who has confirmed suppositions and verified hypotheses by analysing the actual content of the liturgy, including its music and chants. As a complement to these studies, another approach is proposed here which seeks to appreciate the importance of the material fabric of worship as a further means of coming closer to what medieval Carmelites and their congregations saw in the churches they frequented.¹⁴ It seems to be the case that here too the medieval English Carmelites tried to follow the provisions of the 1324 Chapter on local adaptations as accurately and faithfully as possible. They took advantage of these concessions to adapt and customise liturgical practice to the English setting and in the long term with much success.

THE DECREES OF THE GENERAL CHAPTERS

It is the opinion of many Carmelite scholars that the order possessed constitutions perhaps as early as 1247 in the wake of the changes introduced by the General Chapter held in Aylesford and subsequent papal interventions.¹⁵ However, if these constitutions did exist, they are lost now. The extant decisions and legislation of General

¹³ Much of James Boyce's research has been to verify the connections between liturgical legislation and actual practice.

¹⁴ This approach is exemplified in a masterly and fascinating way by EAMON DUFFY in both *The Stripping of the Altars*, Yale 1992, and *The Voices of Morebath*, Yale 2001, where considerable attention is devoted to taking account of church buildings, decorations and so on. For an attempt to apply this approach to Marian devotion in English Carmelite Churches, see K. ALBAN, *The Character and Influence of Carmelite Devotion to Mary in Mediaeval England* Maria, in «A Journal of Marian Studies», 2 (2001), pp. 73-104. One of the problems in Carmelite studies is the lack of material evidence from the medieval period. There are only some contemporary references to altars, statues and so on in wills and much later the accounts of the suppression of the friaries in 1538.

¹⁵ For example, A. STARING, *Medieval Carmelite Heritage Early Reflections on the Nature of the Order*, Rome 1989, pp. 33-37.

Chapters have survived from the chapter of London held in 1281.¹⁶ Among the provisions laid down are regulations for the correct performance of the divine office, as well as indications regarding the rank of certain feast days which were proper to the Order. For example, the feasts of Saints Nicholas, Augustine and Catherine are to be considered *duplex*.¹⁷

Apart from legislation for the whole order, certain local provisions were also made. In the same 1281 General Chapter, the feast of St. Richard is allocated nine lessons in England. This refers to the office of matins, celebrated early in the morning or during the night, which was a combination of psalms and readings from scripture and saints' lives. Here the number of lessons indicates the degree of importance and thus solemnity with which the feast is to be celebrated.¹⁸ In practically all the acts of the General Chapters of the Middle Ages there is this combination of overall regulations for the order, mixed in with local provisions. It is notable that the English province enjoyed more specific legislation on this subject than any other province in the order. Yet the superiors of the English Carmelites were expected to ensure that the friars followed the general provisions for the order contained in Sibert de Beka's Ordinal. Among the items of legislation passed by the General Chapter held in Ferrara in 1357 is a piece specific to England: *Et nihilominus prior generalis priorem provincialem Anglie ab officio suo teneatur absolvere, si per eius negligenciam steterit quod dictum ordinale in provincia Anglie minime teneatur...*¹⁹ This provision

¹⁶ There are references to a General Chapter held in Messina in 1259 which was attended not only by European representatives, but also by friars from Acre and Mount Carmel itself. There was legislation regarding the Divine Office, but it does not survive. See KALLENBERG, *Fontes*, p. 22, citing JOHANNES TRISSE, *Acta capitulorum generalium*, BL MS Harley 1819, f. 59.

¹⁷ There are two explanations for this term. Up to the end of the thirteenth century, it was the custom to celebrate the feria office always and on great feasts that fell on a weekday to recite two offices of night vigils, one for the day and one for the feast. Hence the liturgical rank of that day was called a duplex or double. In time the practice of celebrating two offices fell into disuse, but the label stuck. See W. ADDIS - T. ARNOLD (eds), *A Catholic Dictionary*, London 1955, pp. 339-340, and L. EISENHOFER - J. LECHNER, *The Liturgy of the Roman Rite*, (trans. A.J. and E.F. Peeler, London, 1961), p. 240. The other explanation is that on great feasts the antiphons were sung twice before and after the psalms. The second custom may be a relic of the first.

¹⁸ See EISENHOFER - LECHNER, *Liturgy of the Roman Rite*, pp. 458-459. Indeed the term *duplex* was expanded to give a full range of liturgical ranks: *semiduplex*, *duplex minus* and *duplex maius*.

¹⁹ KALLENBERG, *Fontes*, p. 34: «In the same way the prior general may relieve the prior provincial of England of office, if through his negligence what is prescribed in this ordinal is in no way observed in England».

is repeated in the Constitutions of 1369 issued by the General Chapter held in Montpellier and therefore perhaps points to a particular problem with the English province that was felt to be straying away from Sibert's instructions and from the degree of uniformity required by them.²⁰

Table 1 shows in summary form the specific liturgical legislation for the English province in the Middle Ages. While this hardly represents a flood of decrees (4 in a period just short of 200 years), it is striking that only two other provinces in the Order enjoyed a certain legitimised adaptation to local circumstances.

Table 1 - General Chapter Liturgical Decrees for the English Province

| Chapter | Year | Provisions for English Province |
|----------|------|--|
| London | 1281 | St. Richard to have 9 lessons. ²¹ |
| Burgundy | 1294 | The same provision repeated. ²² |
| Florence | 1399 | St. Augustine, apostle of the English, to have the rank of <i>duplex</i> . ²³ |
| Brescia | 1478 | St. Gacian to have the rank of <i>duplex</i> . ²⁴ |

In 1294 the Chapter at Burgundy allowed the province of Aquitaine to celebrate St. Quiteria with nine lessons at matins,²⁵ and in 1425 the Catalonian province was permitted to observe St. Honoratus as a *duplex*.²⁶ By contrast, the sole province of England was allowed four exceptions to the Order's norms and interestingly two of the exceptions were made before the adoption of Sibert's *Ordinal* in 1312. This might suggest that there was a sense of liturgical identity from which a dispensation was necessary before the formal incorporation of liturgical norms themselves. The reasons for these exceptions are fairly straightforward in the cases of St. Richard and

²⁰ KALLENBERG, *Fontes*, p. 40.

²¹ See L. SAGGI (ed.), *Constitutiones capituli Londiniensis anni 1281*, in «Analecta Ordinis Carmelitarum», 15 (1950), pp. 203-245.

²² See L. SAGGI (ed.), *Constitutiones capituli Burdigalensis anni 1294*, in «Analecta Ordinis Carmelitarum», 18 (1953), pp. 123-185.

²³ G. WESSELS (ed.), *Acta capitulorum generalium*, 2 vols, Rome 1912-34, vol. I, p. 124.

²⁴ *Ibid.*, p. 274.

²⁵ SAGGI, *Constitutiones capituli Burdigalensis anni 1294*.

²⁶ WESSELS, *Acta capitulorum generalium*, vol. I, p. 172.

St. Augustine: both were national saints of some importance, recent and remote.

Richard of Chichester (ca.1197-1253), sometimes known as Richard of Wych, theologian and canonist, graduate of Oxford, Paris and Bologna, owes his place in the liturgical calendar as a saint not for his learning or ecclesiastical achievements, important as they were, but for his simplicity and generosity, two virtues on which the medieval person placed great value in an almost counter-cultural act of protest. Richard was at the centre of a power struggle with Henry III whose choice of candidate for the see of Chichester was rejected in 1244 by the canons in favour of Richard. After several years of argument, Richard was eventually recognised by the king; he proved himself to be an exceptionally able and pastorally minded prelate, not only in his concern for the material fabric of his cathedral and other churches, but above all in his anxiety to raise the standard of ministry among the diocesan clergy. He was a man known in higher circles: Innocent IV had consecrated him bishop in Lyon in 1245 and even Henry III turned to him as one of the preachers of the Crusades in London in 1250. Richard died in Dover in 1253 and only nine years later Urban IV proclaimed him a saint in the Franciscan church in Viterbo.²⁷ He was, in point of fact, noted as a benefactor of the mendicants, especially the Dominicans. The medieval Carmelite province had no houses in the diocese of Chichester at that time,²⁸ and it is therefore unlikely that Richard's special place in the Carmelite calendar is due to anything more than the high regard and great devotion with which he was generally held in England. His feast (3 April) occurs in the 13th century Anglo-Irish Ordinal, where it attracts 9 lessons at matins. He is not found in the first version of Sibert de Beka's *Ordinal*, and this might therefore suggest a specifically English devotion, rather than a Carmelite one.²⁹

If Richard of Chichester represents a contemporary national figure in the English Carmelite Calendar, then that of Augustine of Canterbury embodies a notable individual from the period of the very «conversion of England». Augustine († 604) was probably a Roman,

²⁷ See E. JACOB, *St Richard of Chichester*, in *The New Catholic Encyclopedia* [NCE], vol. XII, New York 1967.

²⁸ The house at New Shoreham was founded between 1315 and 1317. See K. EGAN, *Medieval Carmelite Houses, England and Wales*, in «Carmelus», 16 (1969), pp. 142-226, at pp. 201-203.

²⁹ See KALLENBERG, *Fontes*, pp. 82-83.

entered the monastery of St. Andrew on the Celian Hill and was sent by Pope Gregory the Great to preach the Christian message to the «Angles».³⁰ Augustine's story is recounted by the Venerable Bede in his celebrated *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* and suffice it to say he became a popular saint in the Middle Ages, particularly in the south east of England, where he had worked. Augustine's feast (26 May in England, 28 May elsewhere) occurs in the Carmelite Missal of the late 14th century reconstructed by Margaret Rickert, and she argues that he is one of that group of saints who were celebrated by the English church in London and the south-east. Again it would seem that Augustine's place in the Carmelite calendar is a result of his national importance rather than any specifically Carmelite attachment. By a strange turn of fate Augustine and Bede share the same date of death, posing a tricky problem for patriots: which one to celebrate? Sometimes (as in the modern calendar) Bede was moved to 25th May – the more recent saint giving way to the older one.

There is, however, a Carmelite missal-breviary of the late 14th century³¹ which appears to be championing Bede's cause. Augustine is celebrated on 26th May, but Bede is ascribed nine lessons at matins (before in most breviaries he had only three) and more significantly he is styled a doctor of the Church: *festivitas nostri beati Bedae prebyteri confessoris egregii et doctoris catholici*. This is a title that was not normally given to Bede outside the Benedictine order. It is hard to draw any specific conclusions from this Carmelite text and it would be rash to suggest support for Bede at the expense of Augustine. It is, perhaps, a continuing reminder of the flexibility and freedom found in medieval liturgy.³²

The reasons for the special place accorded to St. Gacian [sometimes: Gatian], granted the rank of *duplex*, by the chapter celebrated at Brescia in 1478, are hard to see. He was probably born in Rome and died in Tours on 20 December 301. Legend had it that Gatian was one of the 72 disciples sent out by Christ (Luke 10) and that St. Peter had sent him to Gaul in the first century.³³ There may

³⁰ H. FARMER, *St. Augustine of Canterbury*, in NCE, vol. I.

³¹ Oxford Univ. Coll. Ms E 9. Probably compiled between 1375 and 1391. See KALLENBERG, *Fontes*, pp. 155-157.

³² See R. PFAFF, *Bede among the Fathers? The Evidence from the Liturgical Commemoration*, in «Studia Patristica», 28 (Leuven, 1993), pp. 225-229.

³³ L. CLUGNET, *The Catholic Encyclopedia*, Vol. IV, New York 1908 (Online Edition, 1999), and K. JONES (ed.), *St. Gacian*, in *Butler's Lives of the Saints New Full Edition – December*, Tunbridge Wells 2000.

be some slight connection here with Carmelite legends: it seems that the Carmelite hermits, who had been living on Mount Carmel since the time of Elijah and Elisha, in the New Testament period, were the companions of the apostles as they moved around preaching after the ascension of Jesus.³⁴ The desire on the part of the Carmelites to prove their antiquity as an order may have found expression in a particular devotion to St. Gatian which is seen not only in the rather formal decree of the General Chapter in 1478, but in the presence of an altar to the same saint in London and Norwich.³⁵ It is to the material evidence of devotion that this paper now turns.

THE EVIDENCE OF THE MATERIAL FABRIC OF DEVOTION

As indicated above, liturgical practice might also be gauged by the presence of the artefacts of piety and worship. There are very few remains indeed of medieval Carmelite houses (Aylesford, Hulne and Coventry being the most extensive) and even fewer artefacts: mostly seals and matrices seized by the Royal Commissioners in 1538 and now the property of the Crown largely held in the British Museum. The same commissioners noted the contents of the houses as they made their way around the country and the accounts of the suppression are an important source of information for Chester and Coventry. Another key class of documents are wills and last testaments whose bequests and provisions sometimes reveal liturgical practices and the presence of certain artefacts. This is certainly the case for Chester, Doncaster, Ipswich, London, Ludlow, Maldon, Newcastle, Northampton, Norwich and Sandwich. Finally there are some contemporary literary accounts of Carmelite churches in Bishops' Registers (Aylesford and Ludlow) and other ecclesiastical documents, such as letters (London, Ludlow and Maldon). Table 2 gives a summary of the information available.

³⁴ See, for example, account given by THOMAS NETTER OF WALDEN in the *Doctrinale fidei antiquitatum*, (Venice, 1757) Book IV, art. 2, cap. 27, quoting the widely diffused *De institutione primorum monachorum*, a compilation of Carmelite history and legends.

³⁵ See below.

Table 2 - Presence of Devotional Objects by Saint and Church

| <i>STATUES, ALTARS, ETC</i> | <i>CARMELITE HOUSE</i> |
|-------------------------------|---|
| Our Lady | Aylesford, Burnham, Chester, Coventry, Doncaster, London, Lynn, Maldon, Newcastle, Northampton, Norwich |
| St. John Baptist | Aylesford, Ipswich, Nottingham |
| St. Thomas of Canterbury | Aylesford, Berwick, Norwich |
| St. Christopher | London, Lynn |
| St. Gation (Gratian?) | London, Norwich |
| St. Barbara | Maldon, Sandwich |
| St. Catherine of Alexandria | Northampton, Sandwich |
| St. Anne | Norwich, Sandwich |
| Holy Trinity | Berwick |
| Holy Cross | Norwich |
| St. Lawrence | Norwich |
| Sts. Peter and Paul | Aylesford |
| St. Ninian | Sandwich |
| Sts. Crispin & Crispinianus | Sandwich |
| Sts. Cosmas & Damian | Sandwich |
| St. Anthony | Sandwich |
| St. Trunion | Sandwich |
| St. Albert of Trapani O.Carm. | London |

The presence of Marian statues, pictures, altars and other artefacts in 11 of 15 houses for which this sort of information exists is a clear manifestation of the Marian nature of the Order. This is mirrored also in the dedication of Carmelite medieval churches where all but one has a Marian title.³⁶ In the cases of Berwick, Ipswich and Nottingham it is hardly conceivable that, although no specific mention is made of the Virgin among the decorations of the church, there was not some image or altar to Mary.

In some cases the Marian artefact was rather famous: in Coventry

³⁶ See ALBAN, *The Character and Influence of Carmelite Devotion to Mary*, for a full discussion of the material evidence for Marian devotion.

the image was known as «Our Lady of the Tower», and pilgrims came from far and wide to pray for Mary's intercession and leave offerings at her statue, much to the chagrin of the local, diocesan clergy.³⁷ The statue at Doncaster was perhaps even more famous for its protective powers over those who found themselves in difficulty crossing the River Don.³⁸ Similarly, the statue at Northampton which was placed in an outer chapel near the entrance to the church attracted many pilgrims and offerings. One benefactor left a colt to his son Henry so that he could go on pilgrimage to Our Lady of Walsingham and Our Lady of Northampton.³⁹

Several wills mention images and pictures of Mary before which tapers are to be burnt in memory of some benefactor.⁴⁰ Items of a domestic nature are also pledged to the Virgin: Cecilia de Gunthone left a white bed hanging to the Carmelites of Lynn to be placed first by the statue of the Virgin, and then used as a pall to cover her coffin.⁴¹ Physical contact or proximity is a powerful symbol of a spiritual bond: here between the pious Cecilia and the Virgin Mary. Even today the *pallia* destined for new metropolitans are left overnight on the tomb of St. Peter in the Vatican crypt before they are consigned to the archbishops the following day. Elizabeth Swinburne left a piece of silver to make a crown for the statue of the Virgin which is on one of the altars in the Newcastle Carmelite church.⁴²

The popularity of John the Baptist (an altar in Aylesford,⁴³ a chapel in Ipswich⁴⁴ and a statue in Nottingham⁴⁵) is attributable not only to

³⁷ See the comments made by Dr. John London to Thomas Cromwell, in *Letters & Papers, Henry VIII*, (1893), xiii, (2), 674 (p. 257).

³⁸ *Yorks. Arch. Journal*, xiii, 558: Hist. Mss Commission, xiv, App. IV, 1.

³⁹ W. Colfox of Geddington gave the following instructions to his executors in his will: «Also that Henry my son have my colte to performe my pilgrymage, yt is to saye to our Lady of Walsynghen & [our Lady] of Northampton». Wills in Northampton Probate Office, Book E., fo. 56, in R. M., SERJEANTSON, *The White Friars of Northampton*, in «Associated Architectural Societies», (1909), xxx, (1), p. 158.

⁴⁰ For example, in Doncaster, in the accounts of Henry VIII is the entry: «... for a taper of wax burning before Our Lady of Doncaster, four years. 4l» *Letters and Papers of Henry VIII*, ed. J. BREWER, Longmans, London 1864, ii (2), 1474.

⁴¹ A. G., LITTLE, *Corrodies of the Carmelite Priory at Lynn*, in «Journal of Ecclesiastical History», (1958), ix, pp. 8-29.

⁴² J. RAINE (ed.), *Testamenta Eboracensia*, Surtees Society, vol. 53, 1869, p. 208.

⁴³ A. G., LITTLE, *The Carmelites at Aylesford*, in *A history of the county of Kent*, Victoria County History, London 1926, repr. 1974, ii, pp. 201-203.

⁴⁴ V. REDSTONE, *The Carmelites of Ipswich*, in «Proceedings of the Suffolk Institute of Archaeology and Natural History», x, 2 (1899), 192-3, 4.

⁴⁵ See below.

the honour and reverence accorded to him in the Church at large, but also to a specifically Carmelite understanding of this figure. This interpretation hinges on the gospel texts where the Baptist is likened to Elijah, for it was commonly held that Elijah would return to inaugurate the Jewish end-time.⁴⁶ The disciples' questions in Mark 9:10 and Matthew 17:10 make that clear.⁴⁷ In Matthew 17:13 it is also evident that the disciples believed Jesus had been referring to John the Baptist in his reply: «Then the disciples understood that he spoke to them of John the Baptist». However, another tradition, reported by John has the Jews question the Baptist directly about his identity.⁴⁸ John declares quite clearly that he is neither Elijah nor the prophet (i.e. Moses).⁴⁹ However, the association of Elijah and John the Baptist remained a strong one in the medieval mind. It was relatively easy for the Carmelites to incorporate John into that part of their historiography of the order which dealt with its origins. As heirs of the hermits of Mount Carmel, medieval Carmelites were acutely conscious of the association of that location with Elijah: the first and second books of Kings bear ample testimony to the importance of Carmel the place and Elijah the prophet. In the absence of any historical figure (St. Albert of Jerusalem who gave the first hermits a *formula vitae* sometime between 1206 and 1214 was never considered the order's founder) Carmelites looked to Elijah as the father and founder of the order. This process was doubtless facilitated by the commonly held belief that Elijah had instituted the contemplative life when he hid in the brook Cherith (see 1 Kings 17:2-6). As an Elijan figure then, it was a short step to make John the Baptist a Carmelite and depict him as such, just as had been done with Elijah. The clinching piece of evidence in this process comes from an account of the Nottingham Carmelite church by John Bale, historian, playwright, protestant bishop in Ireland, and sometime Carmelite friar. Bale claims that in the cloister of the Carmelites at Nottingham was a statue of St. John the Baptist showing him clothed in the Carmelite habit. Thomas Elyngham, monk and prior of Lenton, near Nottingham, was inspired to write some less than complimentary verses on this statue: *Non tibi Carmeli tegimen fuit immo Carmeli*.⁵⁰ Bale's reply is placed in

⁴⁶ See Malachi 4:5, for example.

⁴⁷ Mark 9:10: Matt. 17:10 is a parallel text.

⁴⁸ John 1:19-20:

⁴⁹ John 1:21:

⁵⁰ «You never wore Carmel's clothes!»

the mouth of the saint himself: *Responsio eiusdem Sancti Johannis Baptiste Elyngham mentiris metris fatuis ...*⁵¹.

Another typically English saint is found in Thomas à Becket. The presence of an altar to him in Aylesford⁵² and in the king's chapel in Berwick,⁵³ as well as an entire chapel dedicated to him in Norwich, is entirely in line with medieval devotion to the murdered archbishop of Canterbury. The cult of Becket was promoted swiftly and surely in the years following his violent death in 1170; he was canonised in 1173 and a fire in Canterbury cathedral in 1174 allowed the construction of a shrine to house the relics of the troublesome priest. Even the occurrence of Becket's feast day during the Christmas Octave did little to diminish devotion or divert public interest.⁵⁴ In the Carmelite world Sibert de Beka's *Ordinal* ascribed the rank of *duplex* to the feast, and this was further enforced by a decree of the General Chapter in 1369.⁵⁵ A Carmelite antiphonal in Florence compiled between 1312 and 1362 has a decorated capital for the feast of St. Thomas, perhaps giving some idea of the diffusion of the celebration even to southern Europe.⁵⁶

The next most popular saints, as they appear from the surviving evidence, can be conveniently considered together for the simple reason that some considerable doubt has been cast on their historicity. They were, however, extremely popular saints in the Middle Ages, attracting widespread and deep devotion. They were also noted as particularly efficacious in answering prayers and with eleven other were sometimes known as the «Fourteen Holy

⁵¹ Bodl. Libr., Ms. Bodley 73, fo. 48v: BALE, J., *Scriptores Illustrium Bryt.*, Basle 1557-9, ii, 574. In his later printed work, Bale claims that he read this poem in a history book by Thomas Scrope (O.Carm., d. 1491) but it is not in any of Scrope's surviving works. «Reply of the self same Saint John the Baptist. Elyngham you are lying using foolish standards...».

⁵² A. G. LITTLE, *The Carmelites at Aylesford*.

⁵³ R. LAMONT-BROWN, *The Life and Times of Berwick-upon-Tweed*, John Donald, Edinburgh 1988, p. 35.

⁵⁴ D. KNOWLES, *St Thomas à Becket*. in NCE, Vol. II.

⁵⁵ KALLENBERG, *Fontes*, p. 43.

⁵⁶ KALLENBERG, *Fontes*, p. 83. See also J. BOYCE, *The Carmelite Feast of the Presentation of the Virgin, A Study in Musical Adaptation*, in MARGOT E. FASSLER - REBECCA A. BALTZER (eds.), *The Divine Office in the Latin Middle Ages, Methodology and Source Studies, Regional Developments, Hagiography, Written in Honor of Professor Ruth Steiner*, Oxford University Press, New York 2000, pp. 485-518. The music for many of the chants of the office of Thomas of Canterbury, composed by Benedict of Peterborough, was adapted by the Carmelites of Mainz to new texts to celebrate the office of the Presentation of the Virgin Mary on Nov. 21st.

Helpers».⁵⁷ St. Christopher, possibly a third century martyr from Greece, was one of the most popular saints in the Middle Ages. The idea conveyed in the name, at first understood in the spiritual sense of bearing Christ in the heart, was in the twelfth or thirteenth century taken in the realistic meaning and became the characteristic of the saint. Hence the popularity of the traditional story of Christopher carrying the Christ child across the river and feeling the weight of the sins of the whole world.⁵⁸ In 1396 the General Chapter at Piacenza allowed nine lessons for the feast of St. Christopher and, to avoid a clash with the feast of St James, who is also celebrated on 25 July, St. Christopher was transferred to after the octave of St. Mary Magdalene (22-29 July).⁵⁹ An image of Christopher is recorded in London⁶⁰ and a statue in Lynn.⁶¹

No less popular was St. Barbara in Carmelite circles with an image in Maldon⁶² and a chapel in Sandwich.⁶³ The Carmelite General Chapter of 1321 allowed her nine lessons at matins because she was one of those saints mentioned in the canon of the Mass;⁶⁴ this

⁵⁷ For the record: Achatius, (against headaches); Barbara, (against fever, against sudden death); Blaise, (against ills of the throat); Catherine of Alexandria, (against sudden death); Christopher (against plagues, against sudden death); Cyriacus, (against temptations, especially at time of death); Denis, (against headaches); Erasmus, (against abdominal maladies, for protection of domestic animals); Eustachius, (against family trouble); George, (for protection of domestic animals); Giles, (against plagues for a good confession); Margaret of Antioch, (for safe childbirth); Pantaleon, (for physicians, for protection of domestic animals); Vitus, (against epilepsy, for protection of domestic animals). Their feast day was 8th August until the 1969 reform of the Roman Calendar when all but Blaise were removed singly and collectively.

⁵⁸ JACOBUS OF VORAGINE, *The Golden Legend Readings on the Saints*, (Trans. W. Ryan), 2 vols, Princeton 1993, vol. 2, pp. 10-14.

⁵⁹ WESSELS, *Acta capitulorum generalium*, vol. I, p. 119.

⁶⁰ In the will of W. Copley, in J. RAINE (ed.), *Testamenta Eboracensia*, Surtees Society, vol. 53, 1869, pp. 46-50.

⁶¹ In the will of John Stegge of Lynn: *Reg. Chichele, Canterbury*, (Cant. & York Soc., 1945) iii, 410, 411.

⁶² John Dyrek bequeathed his gown to the image of St. Barbara in the church of the Carmelite Brothers in Maldon. Maldon Archaeological Group, *Maldon's Carmelite friary: being the story of the town's medieval religious house (founded 1292) incorporating historical research (with a chronology by Arthur C. Simpson and appendix by Dr. W. J. Petchey) archaeological investigation and dowsing survey*. Report No. 7 in the «Ecclesiastical Monuments of Maldon» series. Compiled by Stephen P. Nunn. Privately Published, 1985.

⁶³ In 1500 Nicholas Lokyar, smith, of St. Clement's parish, Sandwich, bequeathed: «...to the light of St. Barbara at Friars..», [Collection of wills by Mr. Hussey: courtesy of Mrs. Elizabeth Deighton].

⁶⁴ KALLENBERG, *Fontes*, p. 26.

provision was repeated in 1357. Kallenberg suggests that her presence in Carmelite liturgical books, but not in Dominican ones may be significant in distinguishing the two otherwise very close mendicant rites.⁶⁵ Barbara was honoured as a virgin and martyr, being put to death by her own father for her faith, perhaps in the middle of the third century, Her cult was popular in both east and west from the seventh century and she seems to have been particularly effective in keeping people alive long enough to receive the Last Rites.⁶⁶

Catherine of Alexandria was another third century saint whose popularity was widespread: she is noted not only for her own attachment to the Christian faith, but her considerable scholarship and learning which she put to use in persuading others of the reasonableness of belief. The impact of her cult was felt at all levels: as a patron of female students, of theologians and preachers she enjoyed a certain intellectual pre-eminence not often accorded to those of her sex. Her fortitude in the face of torture inspired physical courage; the instrument of her suffering, a wheel, made the ideal patron of wheelwrights and mechanics in general.⁶⁷ In the context of Carmelite liturgy, the Chapter of London held in 1281 decreed that her feast should be a *duplex*, together with SS. Nicholas and Augustine of Hippo. This provision was repeated in 1294.⁶⁸ Several Carmelite liturgical books have illuminations for her feast day: a gradual and an antiphonal from Florence between 1312 and 1342 and a breviary from Parma sometime between 1440 and 1478.⁶⁹ In the English province of Carmelites an altar was dedicated to her in Northampton⁷⁰ and there was a statue to her in Sandwich. This latter seems to have been the object of public pilgrimage for the bishop of Exeter, Thomas Brentingham, granted forty days indulgence to those of his diocese who should devoutly visit the church of the Carmelites at Sandwich, «in which as we have heard, a fair image of the blessed virgin and martyr Katherine is held in great veneration».⁷¹

⁶⁵ KALLENBERG, *Fontes*, pp. 90-91.

⁶⁶ M. COSTELLOE, *St. Barbara*, in NCE, Vol. II.

⁶⁷ JACOBUS DE VORAGINE, *Golden Legend*, vol. 2, pp. 334-341.

⁶⁸ KALLENBERG, *Fontes*, p. 24.

⁶⁹ KALLENBERG, *Fontes*, pp. 174-176, 233-234, 248.

⁷⁰ In 1310, 14 November, Bishop Dalderby, of Lincoln, granted the community a further permission to have a fixed altar constructed in their church and to have it dedicated in honour of St. Catherine. Dalderby's "Memoranda, Lincoln," fo. 171: in R. M. SERJEANTSON, *The White Friars of Northampton*, in «Associated Architectural Societies», (1909), xxx, (1), p. 150.

⁷¹ *Reg. Brantyngham, Exeter*, i, 223.

The presence of St. Anne in the list of those saints evidence for whose cult is to be found in Carmelite churches is an extension of the Order's Marian devotion. As the mother of the Virgin, Anne enjoyed a special status in the Church at large; her story is not to be found in the canonical scriptures, but in apocryphal writings similar to scripture, in this case the *Proto-evangelium of St. James*. In later legends Anne's supposed matrimonial vicissitudes are at the basis of the feast of the Three Marys, originally a Gallican feast, but later characteristic of the Carmelite liturgy.⁷² The earliest surviving General Chapter decrees from 1281 order that St. Anne's feast be observed with nine lessons at matins;⁷³ in 1411 the celebration of her memoria at vespers and lauds is extended to the whole Order.⁷⁴ In several liturgical books the conception of the Blessed Virgin is illustrated in the scene of Joachim and Anne at the Golden Gate of Jerusalem⁷⁵ and shortly after the extension of her feast to the entire Order a 'sequence' or pre-gospel hymn is found in *Gradual* from Germany.⁷⁶ In the surviving records for English Carmelite churches Anne was honoured with a statue in Norwich⁷⁷ and an altar in Sandwich.⁷⁸

Of all the saints listed there is only one Carmelite saint: Albert of Trapani. There are very few certain historical facts regarding the life and person of Albert, yet his cult was one of the most widespread

⁷² See above. St. Joachim died soon after the presentation of Mary in the temple; St. Anne then married Cleophas, by whom she became the mother of Mary Cleophae (the wife of Alphaeus and mother of the Apostles James the Lesser, Simon and Judas, and of Joseph the Just); after the death of Cleophas she is said to have married Salomas, to whom she bore Maria Salomae (the wife of Zebedaeus and mother of the Apostles John and James the Greater).

⁷³ KALLENBERG, *Fontes*, p. 23.

⁷⁴ WESSELS, *Acta capitulorum generalium*, vol. I, p. 145.

⁷⁵ In a Carmelite Breviary from Parma (1440-1478) a whole page is dedicated to this scene (KALLENBERG, *Fontes*, pp. 174-177) and in a Carmelite Missal from Rouen (1479-81) the 'G' of the Introit *Gaudeamus* for the Conception of the Virgin has the same illustration (KALLENBERG, *Fontes*, pp. 144-147).

⁷⁶ KALLENBERG, *Fontes*, pp. 241-243.

⁷⁷ In 1440 Christina, the wife of Peter Savage of Norwich, was buried in the chapel of the Holy Cross, before the image of the Blessed Anne there. *Reg. Doke, Norwich*, fo. 154: JOHN KIRKPATRICK, *The White Friars*, in D. TURNER (ed.), *History of the Religious Orders and Communities and of the Hospital and Castle of Norwich*, Yarmouth 1845, p. 168.

⁷⁸ In 1510 Richard Swinderby or Sters, of St. Peter's parish, left instructions in his will: «To be buried in the Church of the White Friars before the Image of St. Anne. The Friars to sing for my soul a trental of Masses, and have 6s. 8d.; also, for my burying, 6s. 8d.», A 11, 9: in DUNCAN, LELAND, *Testimenta Cantiana*, London 1906, p. 293.

in the medieval Carmelite Order, with representations of him documented in S. Felice del Benaco, Rome, Seville, Siena, Trivulzio and London. He is usually depicted with crucifix between two lily stems. He sometimes appears with another early Italian Carmelite saint, Angelo, as in the famous painting of Filippo Lippi. He also was believed to possess powers of healing and of protection against earthquakes.

The earliest *Life* dates from around 1385, but extant only in a 15th century copy, and is not generally held to be a reliable source of information about the saint. However, a few details can be stated with some certainty: he was born to Benedetto degli Abati and Giovanna Palizi after 26 years of childless wedlock. Some maintain he was born around 1240. They dedicated his life to the Lord as a mark of gratitude and held to this vow even in the face of attractive alternatives. Albert joined the order in Trapani and pursued his studies there. On ordination to the priesthood, he was sent to Messina which he freed from famine caused by a siege. He was noted as a powerful and moving speaker all over Sicily. He is later depicted as a saint who devoted himself to study and to preaching and effected many conversions by his rhetorical talents. Although his writings and sermons do not survive, some scholars would number him among the leading spiritual figures of the order. He was prior provincial of the Sicilian province according to a document from the Trapani house dated 10 May 1296. He took ill on 7 August in Messina and died there probably in 1307.

It appears that Albert was the object of veneration soon after his death for his relics were moved from Messina to Trapani in 1316. He was considered one of the patrons and protectors of the Order and in Palermo as early as 1346 a chapel dedicated to him is found. Various general chapters paved the way for his liturgical cult: in 1411 the chapter of Bologna inserted his name among the *duplex* feasts of the order.⁷⁹ The chapter of 1420 ordered that a «radiant image» of Albert be kept on display by every convent and Nicholas Audet urged every convent to have an altar dedicated to him.⁸⁰ In 1476, Sixtus IV declared him to be a saint.⁸¹

The point of interest for English Carmelites is that the following

⁷⁹ WESSELS, *Acta capitulorum generalium*, vol. I, p. 145.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 165.

⁸¹ Information about S. Albert is taken from K. ALBAN, *Alberto di Trapani*, in the forthcoming *Dizionario Carmelitano*.

poem was placed before a statue of St. Albert of Trapani: probably, from its position in John Bale's notes, it was in the London house:

Carmina ponenda ante ymaginem sancti patris Albertis.

Sum pius Albertus nulli pietate secundus,
 Sum quoque cui virtus contigit ante diem.
 Me cuncti fugiunt morbi pallorque dolorque,
 Noxia quaeque animo, corpore quaeque sedent.
 Hinc michi nomen et hinc venerancia sacra parentum
 Et quia me sequitur maximus orbis amor.⁸²

CONCLUDING REMARKS

The fact that the English medieval Carmelite province recognized feasts of local importance and incorporated them into their own celebrations is hardly surprising. For the first time, however, it has been possible to demonstrate this incorporation using evidence not only from literary sources, but also from what appears to have been present in Carmelite churches in terms of statues, altars, images and so on. In this respect it has also been possible to distinguish those saints which were dear to the English from abroad and those who were popular because of their native origins. Secondly, there is some evidence that the Carmelites promoted their own saints, in the case of St. Albert of Trapani it is clear that this was so, or saints who had become associated with the order, in the case of St. Gatian. The best way to win favour with the local populace may have been to support native saints and show that this group of hermits from the Holy Land was as at home in England as any other order. The process, however, was not one-way: it seems that the Carmelites in England also wanted to affirm their own identity as a group and they did this by introducing at least one Carmelite saint, as well as by following their own *ordo*. The evidence is in some sense inconclusive, but this could reflect the delicate balance the Carmelites may have been seeking to achieve between inculturation on the one hand and a statement of identity on the other.

⁸² Bodl. Libr., Ms. Bodley 73, fos. 50-51.

It would have been impossible to write this paper without access to the manuscript of Fr. Richard Copsey's «*Gazetteer of Medieval Carmelite Houses*», which contains all the information examined here as regards the altars, chapels, statues and other object of devotion which were in the Carmelite churches of the medieval province. Dr. Arie Kallenberg, whose work remains fundamental to any study of the Carmelite liturgy, and Fr. James Boyce, who possesses an unrivalled knowledge of the subject, both gave invaluable advice and made most helpful comments. I am very grateful to all three scholars for their support and assistance.

KEVIN ALBAN, O.CARM.

*Curia Generalizia,
Roma*

SANT'ALBERTO DEGLI ABBATI
NELLA SICILIA DEL SUO TEMPO*

Nella vita dei santi il giorno più importante è quello della morte, che segna il transito al cielo, cioè il conseguimento della salvezza dell'anima e la nascita alla vita eterna. Esso è perciò detto *dies natalis*, nel cui anniversario generalmente si colloca la festa liturgica in onore e in memoria del santo.¹ Noi siamo alla vigilia della ricorrenza sette volte centenaria del *dies natalis* di sant'Alberto degli Abbati, fiorito tra Duecento e Trecento e deceduto a Messina il 7 agosto probabilmente dell'anno 1307.² La sua festa ricorre quindi nell'anniversario della sua morte, come avviene per tanti altri santi.

Tuttavia, non escludo che l'effettiva data di morte corrisponda al nostro 6 agosto, perché ci è giunta memoria ch'essa avvenne dopo il vespro, quindi al tramonto, e in quelle ore serali e notturne che il computo liturgico e canonico, fedele alla tradizione ebraica, assegna al giorno successivo. Così era stato anche per altri celebri santi: ad esempio, per san Nilo da Rossano, morto la sera del 25 ma già 26 settembre del 1004 e, nel calendario liturgico della Chiesa greca, festa dell'Assunzione al cielo di san Giovanni il Teologo, apostolo ed evan-

* Relazione tenuta a Trapani in occasione del «VII Centenario del “Transito al Cielo” di Alberto degli Abbati. Un Santo vivo nel cuore della nostra gente»: 8-9-10 Maggio 2006.

¹ R. AIGRAIN, *L'hagiographie. Ses sources. Ses méthodes. Son Histoire*, Bruxelles 2000 [Subsidia Hagiographica, 80], reproduction inchangée de l'édition originale de 1953 avec un complément bibliographique de R. Godding, pp. 251 ss.

² Sant'Alberto viene qui detto degli Abbati, o Abati, secondo l'uso ormai invalso in base alle notizie agiografiche, che lo indicano come rampollo *ex Abbatum familia* e perciò *de Abbatibus*: cfr. *infra*, nota n. 15; G. MONACO, *Vita del taumaturgo S. Alberto*, Napoli 1979, pp. 9 ss.; L. SAGGI, *Alberto degli Abati, santo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, I, pp. 740 s.; ID., *Alberto degli ABBATI, da TRAPANI, santo*, in *Bibliotheca Sanctorum*, I, coll. 676 ss.: quest'ultimo articolo è ristampato in *Santi del Carmelo*, a cura di ID., Roma 1972, pp. 155 ss. Cfr. S. SPANO', *Alberto da Trapani*, in *Il Grande Libro dei Santi. Dizionario Enciclopedico*, diretto da C. LEONARDI, A. RICCARDI e G. ZARRI, a cura di E. GUERRIERO e D. TUNIZ, I, Cinisello Balsamo 1998, pp. 75 ss. Per la famiglia si segue invece l'uso italiano per i cognomi: Abate, come nel *Decamerone* di Giovanni Boccaccio, o Abbate (cfr. *infra*, note nn. 12, 34). Cfr. inoltre: M. SERRAINO, *Storia di Trapani*, 2 ed., Trapani 1992, pp. 50 ss., 65 ss., 248 s.; ID., *Trapani invittissima e fedelissima*, Trapani 1985, pp. 105 ss.; ID., *La Madonna di Trapani e i Padri Carmelitani*, Trapani 1983, pp. 11 ss. Per l'anno della morte, cfr. *infra*, nota n. 76.

gelista;³ e per san Francesco d'Assisi, morto al vespro del 3, ma già 4 ottobre 1226.⁴ Se questa ipotesi coglie nel vero, si può collocare il pio transito di sant'Alberto degli Abbati allo spirare di uno dei giorni più solenni della liturgia delle Chiese d'Oriente e d'Occidente, festa della Metamorfosi o Trasfigurazione del Signore.

Proprio perché la data della morte rappresentava il vero *dies natalis* del santo e serviva a perpetuarne il culto e a riservargli un giorno di particolare memoria nel calendario liturgico, noi siamo adeguatamente informati al riguardo.⁵ Ci sfugge invece la data di nascita di Alberto degli Abbati, tanto più che su di lui abbiamo notizie scarse ed esigue. Possiamo ricavarle – come vedremo – dalle ben note pergamene del convento dell'Annunziata, conservate ora nella Biblioteca Fardelliana di Trapani, e dalle varie recensioni e copie di un'opera agiografica, per comodità qui definita *Vita*, redatta non prima del 1385 e quindi posteriore di parecchi decenni alla morte del nostro santo. Vedremo più avanti che l'opera era stata compilata probabilmente in vista del capitolo generale dell'Ordine carmelitano tenutosi a Brescia nel 1387 e concluso da una disposizione *pro canonisatione beati Alberti ordinis nostri*.

Ricordo, sia pur incidentalmente, che uno dei generi letterari più coltivati in epoca cristiana e medioevale era quello dell'agiografia, costituito da *Passioni* di martiri, *Vite* di santi, racconti di miracoli postumi, di invenzioni, ricognizioni e traslazioni di reliquie. Ricordo pure che per gli studiosi di storia, anche di quella profana specialmente per il millennio medioevale, le opere agiografiche sono una preziosa miniera di notizie altrimenti sconosciute. Le varie recensioni della *Vita* di sant'Alberto ben si inscrivono in questo genere letterario, dal quale mutuano modelli di scrittura e schemi interpretativi della particolare vicenda religiosa narrata. Tanto più che al sia pur succinto racconto della vita propriamente detta, dalla nascita alla prodigiosa canonizzazione, si aggiungono altre parti dedicate alla ricognizione e traslazione delle reliquie, ai miracoli postumi e alla conseguente diffusione del culto. La *Vita* in questione è, dunque, preziosa

³ G. GIOVANELLI, *Bios...*, Grottaferrata 1972, c. 99, p. 134, traduzione italiana: Id., *Vita di S. Nilo fondatore di Grottaferrata*, Grottaferrata 1966, c. 99, p. 116. Cfr. Id., *Nilo di Rossano*, in *Bibliotheca Sanctorum*, IX, coll. 1003 ss. Cfr. E. MORINI, *La Chiesa ortodossa. Storia, Disciplina, Culto*, Bologna 1996, p. 443.

⁴ C. LEONARDI, *La letteratura francescana*, I, *Francesco e Chiara d'Assisi*, Fondazione Lorenzo Valla 2004, p. XXVI. Cfr. L. DI FONZO, *Francesco da Assisi*, in *Bibliotheca Sanctorum*, V, col. 1060 ss.

⁵ Cfr. *infra*, note nn. 76-79.

fonte di notizie al pari delle altre opere agiografiche di epoca medioevale. Sicché al devoto, al semplice lettore e allo studioso di storia, attento alle minuzie implicite nei racconti agiografici, offre informazioni, più o meno dettagliate, non solo sulla vicenda terrena del santo, sulle istituzioni religiose da lui frequentate e sulla presenza e diffusione dei Carmelitani in Sicilia, ma anche su taluni eventi e aspetti specifici dell'epoca.

Le recensioni e copie della *Vita* di sant'Alberto degli Abbati, edite o ancora inedite, sono sparse in varie biblioteche, dalla Vaticana alla Nazionale di Parigi, dalla Fardelliana di Trapani e dalle Biblioteche Civiche "Vito Carvini" di Erice e "Angelo Mai" di Bergamo alla Biblioteca Universitaria di Padova e alle Biblioteche Comunale e Regionale di Palermo.⁶ Per consultarla seguiamo a servirci di una recensione, quella del trapanese cinquecentesco Vincenzo Barbaro, edita a Palermo da Ottavio Gaetani⁷ nel secondo volume delle *Vitae Sanctorum Siculorum* nel 1657 e, con ampio commento critico e con l'aggiunta di altri documenti relativi alla canonizzazione, dai dotti Padri Bollandisti nel secondo tomo del mese di agosto degli *Acta Sanctorum*, la cui prima edizione⁸ di Anversa è del 1735 e l'ultima,⁹ quella di Parigi e Roma, del 1867.

Per il VII centenario della morte e prodigiosa canonizzazione sono auspicabili l'avvio di uno studio più aggiornato e la preparazione di un'edizione più affidabile di tali testi agiografici, specialmente di quello trådito dal *Cod. Pat. Lat.* 1622 della Biblioteca Universitaria di Padova e ritenuto da padre Ludovico Saggi il più antico e autorevole.¹⁰ Urge, in ogni caso, riscattare la figura del santo dalle angustie devozionali, municipalistiche e astoriche dell'interpretazione finora propo-

⁶ F. VAN ORTROY, *Hagiographica Carmelitana ex cod. Vaticano 3813*, in *Analecta Bollandiana*, XVII (1898), pp. 318 ss.; M. STELLADORO, *Il dossier agiografico di Alberto degli Abati*, in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, n. s., LIV (2000), pp. 437-448: si tratta del più recente ed esauriente studio sulla tradizione manoscritta in latino e in volgare, oltre che sulle più antiche edizioni in latino. A esso perciò rinvio per l'elenco analitico dei codici, recensioni ed edizioni, corredato peraltro di un breve profilo biografico (pp. 444 ss.).

⁷ M. STELLADORO, *Il dossier agiografico cit.*, pp. 439, 444. Cfr. O. CAETANI, *Vitae Sanctorum Siculorum*, II, Panormi 1657, pp. 72 ss., 219 ss.

⁸ *Acta Sanctorum, Augusti t. I, Antverpiae 1735*, pp. 215 ss.

⁹ *Acta Sanctorum, Augusti t. I, Parisiis et Romae 1867*, pp. 215 ss: si tratta dell'edizione qui utilizzata e citata.

¹⁰ *Bibliotheca Hagiographica Latina Antiquae et Mediae Aetatis*, ed. Socii Bollandiani, Bruxelles 1992 (rist. anast.) [Subsidia Hagiographica, 6], nn. 228, 229, 230; *Bibliotheca Hagiographica Latina...., Novum Supplementum*, ed. H. FROS, Bruxelles 1986 [Subsidia Hagiographica, 70], nn. 229a, 229d. Cfr. L. SAGGI, *Santi Carmelo cit.*, p. 100, nota n. 275.

sta.¹¹ Si impone perciò di superare le approssimazioni, le reticenze e i silenzi che talora ne ispirano il profilo biografico. Ancora in uno dei più recenti, accolto in un'opera di alta divulgazione oltre che di devozione, così si legge: «Non conosciamo suoi scritti di rilievo né abbiamo notizia di una sua specifica spiritualità. Sulla sua figura permangono anzi oscurità e incertezza».¹² Eppure è risaputo che i Carmelitani precocemente e universalmente lo annoverarono fra i loro santi, come ben documentano annali e cataloghi agiografici.¹³

La ricorrenza sette volte centenaria deve perciò essere motivo di un risveglio dell'attenzione per il santo e, nello stesso tempo, di una ripresa degli studi dedicati a lui nel particolare contesto della sua epoca e della sua terra, la Sicilia, teatro allora della travagliata transizione dal dominio normanno-svevo a quelli degli effimeri Angioini e dei più duraturi Aragonesi. Occorre, quindi, far luce più piena sulla sua personalità di protagonista di un'epoca sconvolta da simili rivolgimenti epocali e sul suo ruolo in seno al nascente Ordine dei Carmelitani e delle loro prime istituzioni conventuali nell'isola. La sua vicenda agiografica ricopre, infatti, la loro storia nelle fasi iniziali e salienti fra Duecento e Trecento, allorché l'Ordine, appena traslato dal Levante crociato e dall'originaria culla sul Monte Carmelo, si insediava e radicava in Sicilia, tappa immediata prima delle altre nei rimanenti paesi della Cristianità latina. Si impone, inoltre, di spiegare le ragioni del precoce, rapido e capillare diffondersi del suo culto tra i confratelli, fedeli custodi della sua memoria quasi fosse quella del padre fondatore dello stesso Ordine. Certo padre fondatore dell'Ordine era stato il suo primo legislatore, sant'Alberto di Vercelli, patriarca latino di Gerusalemme; ma i Carmelitani avrebbero cominciato a celebrarne la festa liturgica alquanto più tardi, solo dopo il 1504.¹⁴ Per sant'Alberto degli Abbati furono invece più tempestivi, facendone memoria – come vedremo – subito dopo la morte.

Ebbene, la *Vita*, nelle sue varie recensioni e copie, nulla ci dice sulla data di nascita del santo, né sulla sua età al momento della morte, a parte le generiche indicazioni di età avanzata e salute mal-

¹¹ Cfr. *infra*, note nn. 38 s.

¹² S. SPANO', *Alberto da Trapani* cit., p. 75.

¹³ *Catalogus sanctorum ordinis Carmelitarum*, in B. XIBERTA, *De visione Sancti Simonis Stock*, Romae 1950, pp. 281 ss.; A. STARING, *Medieval Carmelite Heritage*, Roma 1989, [Textus et Studia historica Carmelitana, 16], p. 303.

¹⁴ A. STARING, *Alberto, patriarca di Gerusalemme*, in *Bibliotheca Sanctorum*, I, coll. 686 ss., in part. col. 690; *Santi del Carmelo* cit., pp. 156 ss. Cfr. V. MOSCA, *Alberto patriarca di Gerusalemme*, Roma 1996 [Textus et studia historica Carmelitana, 20], pp. 392 ss.

ferma. Ci dice appena ch'egli nacque dopo ventisei anni di sterili nozze da Benedetto Abbate, vissuto al tempo di Pietro re d'Aragona e di Sicilia, e da Giovanna Palizzi, esaudendo così il voto di entrambi i coniugi che, pur di aver un erede, avevano promesso di farne un oblato alla Vergine. La *Vita* aggiunge che al battesimo gli fu dato il nome di Alberto, allora inconsueto in Sicilia, e che il genitore, quasi dimentico del voto di consacrarlo alla Madonna, non fu insensibile all'offerta di farne lo sposo promesso di una fanciulla di stirpe o parentela regia. Nella *Vita* si legge che a fargli una simile offerta fu uno dei maggiori del Regno. Si legge, inoltre, che la moglie, memore del voto fatto, dissuase il marito, al quale la stessa Vergine in sogno rivolse il monito di preferire per il figlio le nozze celesti invece di quelle del secolo. Ne seguì che Alberto, ancora fanciullo e col suo pieno consenso, fu portato nel convento dei Carmelitani di Trapani, dedicato alla Madonna e ben presto e altrimenti noto sotto il vocabolo dell'Annunziata.¹⁵

Qualche riflessione qui si impone, dopo aver ben evidenziato che la notizia concernente famiglia, natali, educazione, vocazione e professione religiosa del nostro carmelita, al pari delle altre a suo riguardo, è riportata dai biografi con manifesta indulgenza ai *topoi*, luoghi comuni o stereotipi, cari all'agiografia medioevale. Frequente in essa è, infatti, il ricorso al *topos* del futuro santo che, quasi novello Giovanni Battista, nasce da genitori uniti per lungo tempo da nozze infeconde, ormai avanti negli anni, fiduciosi nell'efficacia della preghiera e dell'intercessione dei santi e della Vergine e perciò perseveranti nel chieder la grazia della nascita di un erede con orazioni e perfino col voto di offrirlo, una volta nato e svezzato, a Dio o alla stessa Vergine. Né meno frequente è un altro *topos*, talora correlato o complementare col precedente: esso presenta il padre come contrario alla vocazione religiosa del figlio e deciso perciò a sviarlo dalla sacra opzione, a trattenerlo nel secolo.¹⁶

Di tal genere è, quindi, lo schema agiografico adottato per sant'Alberto degli Abbati con la fusione di entrambi quei *topoi*. Seppur nato per grazia ricevuta a esaudimento del voto dei pii genitori, egli dal padre è candidato piuttosto alla permanenza nel secolo e alla successione familiare. Al padre, infatti, viene spontaneo destinarlo al ruolo profano di continuatore di un lignaggio tra i più illustri e ricchi dell'epoca, di pegno di una ulteriore nobilitazione per esso mediante

¹⁵ *Acta Sanctorum, Augusti t. I*, pp. 226 s.

¹⁶ Cfr. A. BARBERO, *Un santo in famiglia. Vocazione religiosa e resistenze sociali nell'agiografia latina medievale*, Torino 1991, pp. 151 ss.

nuove e più elevate alleanze e parentele, valide a dar conferma e perpetuazione alla preminenza politica avita. Tocca pertanto a Giovanna Palizzi, anche lei configurata sul modello agiografico della madre esemplare e devota, richiamare il consorte alla memoria del voto e favorire la vocazione religiosa del figlio. Simili stereotipi si sovrappongono, senza tuttavia cancellarlo, al fondamento storico implicito nella narrazione agiografica, dalla quale si possono perciò desumere ragguagli certi o almeno attendibili anche alla luce di altre testimonianze. Perciò qui, a riprova di quanto appena detto, si impone qualche considerazione relativa alla famiglia di Alberto, prima di ricordarne la nascita e delinearne le ulteriori fasi della biografia.

Egli apparteneva al casato degli Abbate, sui quali giova richiamare quel che a loro riguardo ha scritto Laura Sciascia. «Potenti, straordinariamente ricchi – la ricchezza degli Abbate è un leit-motiv ripreso da tutte le fonti, siciliane e non, unanimemente, da Nicolò Speciale a Ramon Muntaner, senza dimenticare la novella di Boccaccio», la settima della quinta giornata del *Decamerone*.¹⁷ Un casato, il loro, sotto la cui egida si pone – come ha ancora scritto Laura Sciascia – la storia di Trapani: infatti «per quasi due secoli» – il Duecento e il Trecento – «il nome e la presenza degli Abbate segneranno, nel bene e nel male, i grandi avvenimenti locali».¹⁸

Si è anche ipotizzato che il padre del santo, Benedetto, fosse stato castellano dell'isola di Favignana, avendo come successore Palmerio Abbate. Se davvero lo fu, dovette esserlo prima del 1274, allorché come titolare di tale carica di creazione federiciana figura il suo successore, Palmerio Abbate.¹⁹ È certo, d'altronde, che gli esponenti della famiglia degli Abbate si avvicendavano nelle cariche, tanto più che il *castrum* della principale isola delle Egadi sembra affidato alla loro custodia in

¹⁷ L. SCIASCIA, *I cammelli e le rose. Gli Abbate di Trapani da Federico II a Martino il Vecchio*, in *Mediterraneo medievale. Scritti in onore di F. Giunta*, III, Soveria Mannelli 1989, p. 1182; EAD., *Le donne, i cavalieri gli affanni e gli agi. Famiglia e potere in Sicilia tra XII e XIV secolo*, Messina 1993, pp. 118 ss.

¹⁸ L. SCIASCIA, *Il seme nero. Storia e memoria in Sicilia*, Messina 1996 [Historica, 14], p. 131.

¹⁹ G. V. INTERNICOLA, *Baronia di Baida e territorio di Castellammare*, Alcamo 2003, pp. 26 ss.; *Documenti relativi all'epoca del Vespro tratti dai manoscritti di Domenico Schiavo della Biblioteca Comunale di Palermo*, a cura di I. MIRAZITA, Palermo 1983, n. XXXVI, p. 29; E. STHAMER, *L'amministrazione dei castelli nel Regno di Sicilia sotto Federico II e Carlo I d'Angiò*, trad. ital. dell'edizione tedesca del 1914 a cura di F. PANARELLI, Bari 1995, p. 140, cfr. pp. 66 e 155. Cfr. inoltre F. GIUNTA, *Abbate Palmeri (Palmeronte)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, I, pp. 18 s.

modo stabile e a titolo ereditario.²⁰ Probabilmente Benedetto era zio del suo successore e, quindi, fratello del padre di quest'ultimo, Gilberto. Pertanto doveva essere fratello anche del potentissimo Enrico, a sua volta quasi certamente fratello di Gilberto e zio di Palmerio.²¹ E se è vero che a succedergli fu il nipote, ciò comproverebbe la testimonianza degli agiografi che gli attribuiscono la paternità tardiva di un unico figlio maschio, il nostro santo per l'appunto. Quest'ultimo, infatti, col precoce ingresso fra i Carmelitani del convento dell'Annunziata di Trapani e con la conseguente scelta della vita religiosa, si sottrasse agli onori e agli oneri pubblici ormai appannaggio della sua famiglia, lasciando evidentemente maggiori spazi a disposizione dei cugini o consaguinei.²²

D'altra parte, gli Abbate allora erano, se non a rischio di estinzione, certamente con pochissimi esponenti maschi, forse appena altri quattro in aggiunta ad Alberto. Le fonti pervenuteci suggeriscono che i quattro – Palmerio, Riccardo, Nicola e Gerardo – erano figli di Gilberto.²³ Sicché tutti gli Abbate maschi della generazione di Alberto, lui compreso, appartenevano a rami cadetti o collaterali rispetto a quello di Enrico, vero artefice dell'ascesa e della grandezza della famiglia, ma padre solo di ben accasate figlie e in tale veste ricordato anche da Giovanni Boccaccio. Dunque, proprio alla luce di una simile situazione familiare e genealogica, si spiega la resistenza di Benedetto Abbate alla vocazione religiosa del figlio.²⁴ Ne risultano confermate, in ogni caso, le notizie agiografiche sui suoi natali in seno a una famiglia eminente per rango e censo.

Il futuro frate e santo carmelitano era, quindi, il rampollo di un casato illustre e potente specie a partire dalla generazione anteriore alla sua, i cui esponenti si erano distinti al tempo e al servizio dell'imperatore Federico II di Svevia, ottenendone cariche e onori. Fra di loro annoveriamo i fratelli Enrico e Gilberto, che sono i più noti in

²⁰ L. SCIASCIA, *I cammelli e le rose* cit., p. 1185.

²¹ G. V. INTERNICOLA, *Baronia di Baida e territorio di Castellammare* cit., pp. 26 ss.

²² F. MAURICI, *Medioevo trapanese*, Palermo 2002, pp. 59 ss.; Id., *Per una storia dell'insediamento nella Sicilia federiciana*, in *Federico II e la Sicilia dalla terra alla corona*, I, *Archeologia e Architettura*, a cura di C. A. DI STEFANO e A. CADEI, 2 ed., Siracusa 2000, pp. 3 ss.

²³ Per un albero genealogico degli Abbate cfr. G. V. INTERNICOLA, *Baronia di Baida e territorio di Castellammare* cit., p. 28.

²⁴ Una situazione che, nelle generazioni posteriori a sant'Alberto, si sarebbe aggravata fino all'estinzione della famiglia: "poco longevi e poco prolifici, gli Abbate" si sarebbero allora avviati "ad essere fagocitati dai Chiaromonte e sostituiti dai Ventimiglia", cioè da famiglie più dinamiche (L. SCIASCIA, *Il seme nero* cit., p. 140).

quanto segnalati in varie fonti archivistiche, letterarie e storiografiche, ma anche il loro probabile fratello, Benedetto. Loro sorella era Perna, vedova del notar Ribaldo e ben nota come benefattrice del convento dell'Annunziata e del santo, che evidentemente le era nipote.

Giova ricordare che Enrico – «grosso funzionario al servizio di Federico II e, dopo la morte dell'imperatore, pilastro del ghibellinismo siciliano» e primo console siciliano a Tunisi nel 1239 – e Gilberto – ammiraglio a Malta nel 1230 – erano stati tra gli agenti più fidati e validi della politica federiciana di consolidamento del Regno di Sicilia, della sua frontiera prospiciente le coste africane e delle sue città e fortezze, spesso adeguatamente rifondate come ci è dato di sapere per Trapani.²⁵ Una politica, codesta, che, specialmente nella Sicilia occidentale, aveva comportato l'emarginazione e perfino lo sradicamento e la deportazione dei superstiti nuclei di abitanti di tradizione araba o musulmana, perché inclini alla ribellione, a vantaggio di componenti sociali di estrazione romanza, oltre che di fede cattolica latina, e di un nuovo ceto dirigente.²⁶ Queste componenti e questo ceto erano stati, di fatto, coinvolti nel completamento della rinascita cristiana nei rispettivi àmbiti di presenza o preminenza: una rinascita che, cominciata in epoca normanna, era stata proseguita nella temperie politica sveva e segnata federiciana, anche sotto la spinta di operazioni ispirate al disegno ghibellino di rafforzamento dello Stato e perciò condotte in permanente e perfino duro contrasto con gli intenti dei fautori del filopontificio movimento guelfo.

Fra i maggiori e più attivi esponenti di quel ceto si segnalano gli Abbate, ai quali si suole riconoscere una provenienza esterna alla Sicilia. A loro i genealogisti e gli araldisti dei secoli passati hanno, più o meno fondatamente, attribuito origini dall'Italia centro-settentrionale e domiciliazione a Messina, Catania e Monte San Giuliano, l'odierna Erice.²⁷ Talora ne è stato perfino spiegato il cognome in maniera fan-

²⁵ L. SCIASCIA, *I cammelli e le rose* cit., p. 1174. Cfr. EAD., *Il seme nero* cit., pp. 125 ss. Per Federico II e la sua epoca cfr. ora le varie voci in *Federico II. Enciclopedia Federiciana*, I-II, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1999.

²⁶ *Federico II e la Sicilia*, a cura di P. TOUBERT e A. PARAVICINI BAGLIANI, Palermo 1998, passim. Cfr. F. MAURICI, *L'emirato sulle montagne. Note per una storia della resistenza musulmana in Sicilia nell'età di Federico II di Svevia*, Palermo 1987, passim; *supra*, nota n. 25.

²⁷ Bibliografia in M. STELLADORO, *Il dossier agiografico* cit., p. 444, nota n. 51. F. VAN ORTROY, *Hagiographica* cit., pp. 318 ss.: questa recensione della *Vita* riconosce a Benedetto Abbate una nobile origine fiorentina, omette il cognome della moglie e presenta Alberto come primogenito, essendo poi nata loro una figlia.

tasiosa, con l'invenzione di un capostipite benedettino e abbate cassinese.²⁸ Certa è, in ogni caso, la cittadinanza di Palermo per tutti loro, indicati però «con l'aggiunta *de Trapano*, a sottolineare ben più che una provenienza, una simbiosi profonda con la città e le sue strutture che, nel volgere degli anni, arriva quasi ad assumere le caratteristiche di un dominio signorile».²⁹ Forse il toponimico serviva anche a distinguerli da altri rami della famiglia o da altre famiglie con lo stesso cognome.

Essi, d'altronde, provenivano dalle file dei *novi habitatores* di epoca federiciana, artefici o protagonisti dello sviluppo urbanistico, demografico e mercantile di Trapani, sui quali avevano subito primeggiato per varie ragioni oltre a quelle connesse col servizio alla dinastia sveva. Fra tali ragioni rientrano: l'intraprendente attività di naviganti e armatori, anzi di "pirati per vocazione"; la conseguente prerogativa di autentici "signori delle isole" fra Sicilia e Africa, da Favignana a Pantelleria fino a Malta; la successione nel patrimonio e nel rango agli epigoni delle precedenti schiatte gentilizie di ascendenza araba.³⁰ Sant'Alberto nacque e visse quando la potenza politica ed economica degli Abbate era all'apogeo. Ma la rinomanza del casato sarebbe stata maggiore e più duratura grazie a lui piuttosto che agli intraprendenti consanguinei.

Non serve, d'altra parte, a datare la nascita di Alberto, il richiamo al regno di Pietro III il Grande, sovrano d'Aragona dal 1276 e di Sicilia dal 1282, quando il Santo era già certamente adulto, giacché, in quello stesso torno di tempo, l'8 agosto 1280 per l'appunto, sottoscriveva il testamento del protobenefattore del convento trapanese dell'Annunziata.³¹ Sicché, quel richiamo è estrinseco al Regno di Sicilia al tempo dei suoi natali, avvenuti evidentemente prima dell'instaurazione del dominio catalano-aragonese e, quindi, in età sveva: sotto Federico II († 1250) o i suoi effimeri successori, Corrado IV († 1254), Corradino e Manfredi († 1266). Concorre a suggerire una datazione più precisa la stessa appartenenza al casato degli Abbate, la quale rende credibile la notizia che per lui si preparassero splendide e perfino regali nozze.

²⁸ F. MUGNOS, *Teatro genologico delle famiglie nobili, titolate, feudatarie ed antiche nobili, del fidelissimo regno di Sicilia*, I, Palermo 1647, pp. 3 s.; L. SCIASCIA, *I cammelli e le rose* cit., p. 1174, nota n. 3.

²⁹ L. SCIASCIA, *I cammelli e le rose* cit., p. 1174.

³⁰ L. SCIASCIA, *Il seme nero* cit., pp. 131 s.; EAD., *I cammelli e le rose* cit., pp. 1179 ss.

³¹ Cfr. *infra*, nota n. 55.

Si può, infatti, collocare il progetto di simili nozze nelle circostanze che, tra il 1253-1258, videro Enrico Abbate, in qualità di *secreto* di Sicilia, farvisi restauratore dell'autorità della dinastia sveva e conseguire il culmine della propria potenza politica. Sostenitore della causa di Manfredi, bastardo ed erede dell'imperatore Federico II, Enrico Abbate era allora autentico signore della Sicilia per conto del sovrano svevo, per il quale vanificava le iniziative del legato papale, il frate francescano Ruffino da Piacenza, sconfisse a Lentini nel 1256 gli oppositori guelfi, capitanati da Ruggero Fimetta, e apriva così la via all'incoronazione regia, avvenuta a Palermo nell'agosto 1258. Allora nell'area trapanese ed ericina si muovevano, sorreggendosi all'estesa, fitta e radicata trama delle consorterie e parentele feudali, gli agenti regi, legati e imparentati con lo stesso sovrano, quali Federico Maletta e Federico Lancia, l'uno vittima e l'altro stroncatore di una ribellione filoguelfa scoppiata proprio ad Erice, allora Monte San Giuliano, nel 1260.³²

A premessa e a chiarimento di quanto si dirà fra poco riguardo alle circostanze delle prime donazioni al convento trapanese dell'Annunziata, conviene incidentalmente ricordare che la ribellione, favorita dal legato pontificio, era l'esito dell'opposizione di papa Alessandro IV a Manfredi e alla causa sveva e ghibellina nel Regno di Sicilia: un'opposizione così intransigente da provocare la scomunica dei prelati officianti o presenti al rito dell'incoronazione,³³ oltre a quella ribellione, forse autentica ritorsione contro Enrico Abbate nelle vicinanze dell'area dei suoi più vitali interessi.

Abbiamo già accennato che il nostro santo era, secondo ogni probabilità, un nipote di Enrico Abbate, dato che sembra esserlo della sorella di quest'ultimo, Perna, la benefattrice dell'Annunziata di séguito al defunto marito, il notar Ribaldo. Per lui si pensava perciò a un matrimonio di rango, come del resto avveniva per altri suoi parenti. Fra i quali mi sia consentito includere anche Violante, la figlia di Enrico Abbate, della quale il Boccaccio nella ricordata novella riassume la storia d'amore di sposa di un armeno di rango, Thoros, cioè Teodoro, figlio di un ambasciatore del re della Piccola Armenia e di Cilicia presso la Santa Sede e di passaggio per Trapani durante una

³² P. F. PALUMBO, *Contributi alla storia dell'età di Manfredi*, Roma 1982, 2a ed., pp. 109 ss., 212, 225; E. PISPISA, *Il regno di Manfredi. Proposte di interpretazione*, Messina 1991, pp. 66 s., 143 ss., 211 ss.

³³ *Documenti relativi all'epoca del Vespro* cit., n. III, p. 4 (10 aprile 1259).

sua missione per l'unione fra le Chiese armena e latina.³⁴ A contattare Benedetto Abate, anzi per chiedergli la mano del figlio ancora infante, fu – a detta degli agiografi – un autorevolissimo esponente della corte se non un parente del sovrano.³⁵

Vien fatto di identificare quest'ultimo con Manfredi e il pronubo con uno dei personaggi appena menzionati, Federico Maletta o Federico Lancia. Né è da escludere una identificazione con lo stesso Enrico Abate, il cui prestigio e ruolo danno, del resto, verosimiglianza a tal genere di trattativa matrimoniale a beneficio del nipote, tanto più che non gli si conoscono figli maschi. In tal caso, si può datare la trattativa agli anni del suo trionfo ghibellino a sostegno della causa sveva, fra il 1253 e il 1260, quando Manfredi cercava per sé e i suoi alleanze dinastiche, coronate alfine, nel 1262, dal matrimonio della figlia Costanza col futuro Pietro III d'Aragona.³⁶ E poiché il nostro santo era ancora fanciullo al tempo delle trattative matrimoniali che lo riguardavano, si ha motivo di datarne la nascita non tanto verso il 1240, come già proposto dai Bollandisti, ma piuttosto intorno al 1250, all'epilogo del regno di Federico II di Svevia o sotto i suoi successori.

Quanto al luogo di nascita, si ha motivo di collocarlo a Trapani soprattutto in base all'indicazione che accompagna il nome di Alberto

³⁴ Il Boccaccio colloca sotto il regno di Guglielmo II il Buono, quindi nella seconda metà del XII secolo, la storia di uno schiavo battezzato a Trapani col nome di Pietro dal padrone, Amerigo Abate, a cui lo avevano ceduto i Genovesi che lo avevano preso a Laiazzo. Pietro si innamora, ricambiato, della figlia di Amerigo, Violante: dalla loro passione clandestina e dalla loro unione, consumata in un'amena villa extraurbana (cfr. *infra*, nota n. 54), nasce un pargolo. Per cancellare l'onta del disonore, Emerigo Abate ordina l'uccisione dello schiavo, di Violante e del neonato: ma l'efferata operazione è interrotta dal sopraggiungere dell'ambasceria armena, guidata da Fineo, che sul corpo dello schiavo, tradotto al supplizio, scorge una voglia grazie alla quale in lui riconosce il proprio figlio Teodoro, cioè Thoros. Seguono le nozze riparatrici e la partenza degli sposi per il Levante. Amerigo Abate è senz'altro da identificare con Enrico, tanto più che a Giovanni Boccaccio erano note altre cose riguardanti Trapani (cfr. *infra*, nota n. 71). La novella allude, quindi, a fatti d'epoca federiciana, se non successivi. Cfr. C. TRASELLI, *Mediterraneo e Sicilia all'inizio dell'epoca moderna*, Cosenza 1977, pp. 98 ss. e, in part., *Id.*, *Sugli europei in Armenia. A proposito di un privilegio trecentesco e di una novella del Boccaccio*, in *Archivio storico italiano*, CXXII (1964), pp. 471-491, ove si collega l'ambasceria a quella dei legati armeni ricevuti dal futuro Pietro III d'Aragona nel 1265 per trattative non di natura religiosa.

³⁵ Alberto aveva otto anni, allorché "Benedictus a viro inter amplissimos regii generis de Filii sponsione, quo ad regiam aliquando dignitatem aspiraret, fuerit interpellatus": *Acta Sanctorum, Augusti t. I*, p. 226 EF; p. 228, nota f.

³⁶ Gratuita è l'ipotesi che la consorte proposta fosse Costanza. La sua identificazione con Eleonora, figlia di Giacomo I d'Aragona, è invece incompatibile con i dati cronologici relativi al santo, già carmelitano nel 1280: *Acta Sanctorum, Augusti t. I*, p. 228, nota f; *infra*, nota n. 55.

da vivo in atti notarili. Qui egli si dichiara come *frater Albertus de Trapano*: quindi, col toponimico consueto per i suoi parenti, ma per lui e i confratelli carmelitani e mendicanti indicativo dell'origine secondo l'uso ormai invalso.³⁷ Ciò non toglie che il padre potesse aver avuto anche legami con Erice, allora Monte San Giuliano, per provenienza, domicilio o interessi, come si desume dal resoconto agiografico.³⁸ Ma è ormai superata la diatriba di qualche secolo fa, la quale contrapponeva conventi e curie municipali, eruditi e devoti, accaniti nel rivendicare per Trapani o per Erice i natali del santo.³⁹ Ne conseguivano rivendicazioni municipalistiche ispirate a una irriducibile alternativa fra i due centri, in realtà territorialmente contigui, socialmente complementari e in osmosi per la mobilità di uomini e famiglie.

Alla parentela paterna dagli Abbate, di per sé indicativa di un intrinseco rapporto con l'ambito trapanese, Alberto congiungeva quella materna con i Palizzi, che fa invece pensare a Messina, sua ultima tappa terrena. I Palizzi, forse di stirpe normanna e di orientamento filoguelfo, vi si distinguevano come una delle famiglie più importanti e in ascesa specialmente nel Trecento: sarebbe stata loro ascritta la parentela col santo alla stregua di un requisito gentilizio forse anche in vista della promozione episcopale auspicata invano per uno di loro. Questi era Damiano Palizzi, cappellano di palazzo e cancelliere del Regno negli ultimi anni del regno di Federico III d'Aragona, lo stesso sovrano che vedremo in relazione col santo.⁴⁰ Si ha, del resto, motivo di ritenere che i Palizzi, o almeno qualche loro esponente, siano stati tra i più tempestivi promotori del culto del santo e delle sue reliquie. A detta degli agiografi, infatti, fu Venezia Palizzi, devotissima del frate carmelitano, a prelevare dal capo del suo cadavere un *amicimen* di sorprendente efficacia taumaturgica. Imposta sul capo dei malati oftalmici, la reliquia li guariva istantaneamente.⁴¹

Ritorniamo ora al santo che abbiamo lasciato, per così dire, fanciullo a al suo ingresso fra i Carmelitani del convento trapanese del-

³⁷ Cfr. *infra*, nota n. 57.

³⁸ *Acta Sanctorum, Augusti t. I*, p. 226.

³⁹ M. STELLADORO, *Il dossier agiografico* cit., p. 444s., nota n. 52.

⁴⁰ R. PIRRI, *Sicilia Sacra*, I, Panormi 1733, pp. 408 ss., 464, 538. Cfr. I. PERI, *La Sicilia dopo il Vespro. Uomini, città e campagne, 1282-1376*, pp. 132 ss.; E. PISPISA, *Messina nel Trecento. Politica, economia, società*, Messina 1980, pp. 83 ss.; D. SANTORO, *Messina l'indomita. Strategie familiari del patriziato urbano tra XIV e XV secolo*, Caltanissetta-Roma 2003, pp. 190, 252.

⁴¹ *Acta Sanctorum, Augusti t. I*, p. 232 B; *Supra*, nota n. 27.

l'Annunziata.⁴² Qui egli fece gli studi, il noviziato, la professione religiosa e rimase fino all'ordinazione sacerdotale e al trasferimento a Messina. La *Vita* sorvola purtroppo su questi anni di formazione culturale e religiosa, sui quali tuttavia fanno un pò di luce le pergamene ora alla Biblioteca Fardelliana e i richiami al generale contesto trapanese dell'epoca.

Sant'Alberto rimase nel convento dell'Annunziata verosimilmente dal suo ingresso intorno al 1260 fino al 1280 e 1289, date delle pergamene che lo riguardano, segnalandone lì la presenza.⁴³ Certo poté allontanarsene per visite e soggiorni in altri conventi, come quello di Sciacca, o per le ordinarie missioni o trasferte di predicatore in varie parti della Sicilia, giacché era solito svolgere opera evangelizzatrice prevalentemente fra i siciliani di fede islamica o giudaica.⁴⁴ Ma la sua presenza sembra avervi avuto continuità, perché la sua funzione si evolveva ben presto da quella di alunno, di novizio e di professo a quella di vero e proprio fondatore dello stesso convento dell'Annunziata anche in ciò che concerne il settore temporale e patrimoniale.

Quelli, d'altra parte, furono gli anni più importanti della storia di Trapani nel Duecento: la città era in forte espansione urbanistica e demografica per la costruzione del porto, di fortificazioni e del nuovo quartiere di Palazzo, intorno all'odierna Cattedrale, e per la venuta di *novi habitatores*, fra i quali occorre inserire gli Abbate e dalle cui file proviene quindi il nostro santo. I *novi habitatores*, i nuovi abitanti, erano latini che, col loro trasferimento e insediamento, cambiarono ben presto i connotati culturali e religiosi della città, divenuta maggioritariamente cristiana grazie al loro apporto dopo essere stata quasi un borgo musulmano o ebraico nei suoi quartieri di Casalicchio e Giudecca. Trapani, così, ridiventava eminentemente cristiana e latina e, in quanto scalo privilegiato del traffico mercantile e militare fra i porti del Mediterraneo occidentale e quelli dell'Africa e del Levante, acqui-

⁴² G. MONACO, *La Madonna di Trapani*, Napoli 1981, pp. 23 ss.; A. STARING, *Medieval Carmelite Heritage* cit., pp. 36 ss.

⁴³ L. SCIASCIA, *I cammelli e le rose* cit., pp. 1205 ss., ove sono edite sette pergamene provenienti dall'archivio del convento dell'Annunziata, dalla prima del 6 agosto 1259 (atto di vendita al notar Ribaldo di Trapani) alla settima del 30 ottobre 1319 (concessione in enfiteusi agli Abbate da parte del priore del convento fra Pietro da Marsala). Vi si aggiunge un'ottavo documento proveniente dal Tabulario del monastero benedettino di San Martino delle Scale (testamento di Filippa de Milite, vedova di Nicolò Abbate, del 5 febbraio 1348).

⁴⁴ *Acta Sanctorum, Augusti t. I*, pp. 227 ss.

stava una centralità nei principali eventi della storia solo di rado conosciuta prima.⁴⁵

Sono gli eventi che segnano anche la storia del convento dell'Annunziata e della venuta dei Carmelitani, favorita dall'esodo di monaci e asceti dal Monte Carmelo lungo le rotte frequentate dagli eserciti crociati e con tappe nei porti via via toccati. In tali tappe sorgevano i primi conventi carmelitani in Sicilia. Sta di fatto che a Trapani l'arrivo dei frati di Santa Maria del Monte Carmelo significativamente sopraggiungeva dopo che il porto si era aperto alle navi dei pellegrini crociati.⁴⁶ Forse per tale via era giunta memoria di Alberto, il patriarca latino di Gerusalemme che, nel 1206-1214, era stato il primo legislatore dei Carmelitani: da lui forse derivava il nome, allora poco diffuso in Sicilia, dato al nostro santo.⁴⁷

Di tali eventi, che coinvolgevano i suoi concittadini, la sua famiglia e il suo convento, Alberto dovette essere attento testimone. Fra tali eventi merita particolare attenzione il passaggio nel 1270 di san Luigi IX, re di Francia, per la crociata a Tunisi, ove un'epidemia ne decimò l'esercito e colpì a morte lo stesso sovrano. I sopravvissuti alla crociata incorsero, tra il novembre e il dicembre 1270, in una tempesta nel porto di Trapani, causa di nuove perdite di vite umane e della distruzione della flotta.⁴⁸ E gli scampati alla crociata e al naufragio toccarono il convento dell'Annunziata. Qui infatti morì Tibaldo II, conte di Champagne, re di Navarra e genero di san Luigi dei Francesi, le cui reliquie erano probabilmente al séguito, destinate com'erano alla traslazione nel Duomo di Monreale e nell'abbazia parigina di Saint-Denis.⁴⁹ Fra quegli eventi ricordiamo anche i preliminari del Vespro siciliano, dei quali parte diligente fu Palmerio Abate, divenuto ormai filoaragonese dopo una parentesi filoangioina.⁵⁰ E mentre Palmerio, da capo del casato, preparava e sorreggeva l'adesione alla causa di Pietro III d'Aragona per poi impegnarsi con alterna fortuna in operazioni

⁴⁵ J. L. A. HULLARD BREHOLLES, *Historia diplomatica Friderici secundi*, V, 1, Paris 1859, pp. 668 ss. Cfr. L. SCIASCIA, *Il seme nero* cit., pp. 132 ss.

⁴⁶ J. L. A. HULLARD BREHOLLES, *Historia diplomatica*, V, 1, cit., p. 426 s., 503 s.

⁴⁷ C. CICONETTI, *Le regola del Carmelo. Origine, natura, significato*, Roma 1973, pp. 108 ss.; A. MOSCA, *Alberto patriarca di Gerusalemme* cit., pp. 392 ss.

⁴⁸ S. RUNCIMANN, *I Vespri siciliani*, Milano 1976, pp. 186 ss.; Id., *Storia delle Crociate*, II, Milano 2002, pp. 966 ss.

⁴⁹ *Chronicon Girardi de Fracheto*, in *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, XXI, Paris 1855, p. 6 e, in part., nota n. 2, ove una glossa precisa che il re di Navarra, giunto ammalato a Trapani da Tunisi, morì *in domo fratrum ordinis Carmeli*. Cfr. H. PLATELLE, *Luigi IX, santo*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VIII, coll. 320 ss.

⁵⁰ Cfr. *supra*, nota n. 18.

politiche e militari, il carmelitano Alberto attendeva al consolidamento del convento su beni già della sua famiglia, venduti da Enrico Abbate al notar Ribaldo nel 1259, da quest'ultimo trasmessi nel 1280 in eredità a Palmerio Abbate, che li donava nel 1281 alla zia Perna, la quale li lasciava infine al convento con testamento rogato nel 1289. Sono beni quanto mai estesi nelle campagne trapanesi, oltre a varie altre terre, case e cose, un tempo appartenenti a una della maggiori famiglie islamiche di Sicilia.⁵¹

Qui preme evidenziare un particolare e, cioè, che i Carmelitani entravano in possesso anche di quegli orti extraurbani, o "senie", che costituivano fino ad alcuni anni addietro la caratteristica delle campagne intorno alla città di Trapani. "Senia" era, per l'appunto, detto tal genere di orto o giardino con un arabismo designante la noria, il congegno usato per attingere l'acqua che evidentemente non vi mancava. Si tratta di quelle "senie" che, nel racconto di varie fonti, arabe, francesi, italiane e spagnole d'epoca medioevale e perfino moderna costituivano la delizia della città soprattutto agli occhi di chi vi giungeva dal mare:⁵² si tratta dei *jardins de Trape* che qualche fonte bassomedioevale vuole frequentati dai marinai in libera uscita dalle galee in rada nel porto.⁵³ Richiamiamo anche quanto scriveva Giovanni Boccaccio nella suindicata novella del Decamerone: «Aveva messere Amerigo, fuor di Trapani forse un miglio, un suo molto bel luogo».⁵⁴ Che questa amena villa di Enrico Abbate, frequentata dai suoi familiari per diporto, fosse la "senia" – *ortum unum sive seniam* – donata poi all'Annunziata dal notaio Ribaldo o da Perna, è una ipotesi quanto mai verosimile. È certo, d'altra parte, che la chiesa e il convento dell'Annun-

⁵¹ L. SCIASCIA, *I cammelli e le rose* cit., pp. 1177 ss. e, per i documenti, pp. 1205 ss. Cfr. *supra*, nota n. 43.

⁵² IDRISI, *Il libro di Ruggero*, trad. di U. RIZZITANO, Palermo 1994, p. 43: in questa fonte araba d'epoca normanna si legge che "il circondario di Trapani ha un'ampiezza notevole, le terre sono fra le più ubertose e molto produttive le coltivazioni".

⁵³ Nel 1266 la flotta genovese dell'ammiraglio Lanfranco Bolbonino fu sconfitta nelle acque di Trapani da quella veneziana al comando di Jacopo Dandolo. Il Bolbonino fu messo al bando per la sconfitta, che si riteneva causata anche dalla gita dei marinai delle galee genovesi "en terre par les jardins de Trape": *Les gestes des Chiprois*, in *Recueil des historiens des Croisades, Documents arméniens*, II, Paris 1906, p. 747; *Cronaca del Templare di Tiro (1243-1314)*, a cura di L. MINERVINI, Napoli 2000, c. 53. Cfr. G. CARO, *Genova e la supremazia sul Mediterraneo (1257-1311)*, in *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, n. s. XIV (1974), pp. 179 ss.

⁵⁴ Questo passo sembra ripreso da Miguel de Cervantes ne *El Amante Liberal*, una delle *Novelle esemplari*, ove si richiama come luogo di diporto familiare un analogo giardino trapanese, sito vicino al mare e lungo la strada per le saline.

ziata sorgevano su una di quelle “senie” e al confine con altre, come si legge nei testamenti dei due protobenefattori.⁵⁵

La regia del nostro santo, priore del convento trapanese nel 1289 e provinciale dei Carmelitani della provincia di Sicilia nel 1296, traspare nei diversi atti che sanciscono i vari passaggi di proprietà, fin dall’atto del 1280, da lui sottoscritto a nome proprio e anche in vece del potente congiunto Oddone Ventimiglia. Si tratta del testamento del notar Ribaldo, che, avendo voluto e finanziato la costruzione della chiesa dell’Annunziata, la sceglieva come luogo della sepoltura propria e della prima moglie, Palma, e riservava a essa un lascito *pro anima* del benefattore e dei suoi defunti. Il lascito era verosimilmente il primo a noi noto per la *ecclesia sancte Marie Nunciate de ordinis Carmelitorum* e i frati dell’attiguo convento: a propiziarlo era stato quasi certamente il futuro santo, nipote acquisito del protobenefattore.⁵⁶ E da lui, allora priore del convento, fu certamente impetrato il successivo e più cospicuo lascito, quello pervenuto in virtù del testamento della zia Perna Abbate, la vedova del notaro Ribaldo. Di lei ammalata, infatti, egli si era preso cura materiale e spirituale specialmente nell’anno precedente il testamento in questione del 4 aprile 1289, avendole trovato una persona di sua fiducia e conoscenza col compito di assisterla. Pare che avesse ricevuto tre once d’oro per le spese mediche e di assistenza dell’anziana signora, con la disposizione di versarle alla per noi anonima badante. Certamente il futuro santo era beneficiario della riscossione di quanto dovuto da qualche debitore ebreo della zia.⁵⁷ Un utile indizio, questo, del suo rapporto con le comunità giudaiche, dagli agiografi riassunto in termini di evangelizzazione.

⁵⁵ Il testamento del notaro Ribaldo dell’8 agosto 1280 è edito nella copia autentica del 1314: L. SCIASCIA, *I cammelli e le rose* cit., n. II, pp. 1207 ss. Quello della vedova, Perna Abbate, data 4 aprile 1289: *ivi*, n. IV, pp. 1210 ss.

⁵⁶ Al testamento dell’8 agosto 1280, di cui alla nota precedente, il futuro santo interviene come teste, apponendovi la propria firma (*Ego frater Albertus de ordine Carmelitorum scripsi*). Oddone Ventimiglia, anche lui teste e forse analfabeta, glielo fa firmare in sua vece: *Ego Oddo de Vigintimiliis testis sum et me subscribi feci per manus fratris Alberti de Carmelo*. Oddone Ventimiglia, marito di Giovanna Abbate di Enrico, risulta deceduto nel 1289, allorché viene rogato il testamento di Perna Abbate. Cfr. L. SCIASCIA, *I cammelli e le rose* cit., n. II, pp. 1209 s.; n. IV, p. 1216. Oddone è rampollo di un casato illustrissimo, quello dei Ventimiglia, il cui ramo trapanese con lui muta il nome in Del Bosco. E i Del Bosco proseguiranno la tradizione di benefattori dei Carmelitani dell’Annunziata, facendosi anzi patroni della Cappella della Madonna di Trapani, destinata ad accogliere la statua opera di Nino Pisano. Cfr. *Ivi*, pp. 1182 ss.; G. V. INTERNICOLA, *Baronia di Baida* cit., pp. 44 ss. Cfr. *infra*, nota n. 65.

⁵⁷ Seppur in punti di non facile lettura, il testamento di Perna Abbate attesta il priore dell’Annunziata per Alberto: L. SCIASCIA, *I cammelli e le rose* cit., n. IV, pp. 1214, 1216.

La funzione di Alberto è, nel caso specifico, quella di un esecutore testamentario, tanto più che anche la zia, come a suo tempo il marito per sé e la prima moglie, scelse la chiesa dell'Annunziata per la propria sepoltura. Ma la sua funzione è, più in generale, quella di sistematico mediatore fra gli Abbate e il convento trapanese. Ciò risulta evidente, ove si pensi che la rivendicazione e gli interessi degli uni sui beni donati all'altro erano così forti da esigere, come soluzione quasi obbligata, il ricorso all'istituto dell'enfiteusi. Sta di fatto che i medesimi beni furono, appena pochi mesi dopo il precedente testamento, concessi a censo, o in enfiteusi, agli Abbate del ramo di Palmerio e ai loro eredi. Al lascito, definito con strumento rogato il 4 aprile 1289, seguiva la concessione in enfiteusi del successivo 8 ottobre: il futuro santo, che nel primo documento sembra in carica come priore dei Carmelitani dell'Annunziata, figura nel secondo come semplice frate della loro comunità, sottoscrivendolo in tale veste.⁵⁸ Intanto va ricordato che, meno di un decennio dopo, compare col rango di provinciale, con ogni probabilità, di stanza a Palermo. Qui ce lo segnala un altro atto, ugualmente connesso col disbrigo di incombenze mediatrici fra i Carmelitani e i parenti. Il 10 maggio 1296, infatti, il *venerabilis et religiosus vir frater Albertus, prior provincialis*, interveniva, con alcuni confratelli, alla autenticazione di una copia della donazione di Palmerio Abbate alla zia Perna del 31 gennaio 1281.⁵⁹

Le circostanze implicite nella cronologia degli atti notarili suggeriscono alcune considerazioni, poiché il susseguirsi dei vari strumenti ufficiali – di vendita, testamenti, donazioni, concessioni a censo o in enfiteusi – è ritmato da scadenze politicamente significative. Sono atti rogati nell'attesa e nell'imminenza di cambiamenti di regime, dallo svevo all'angioino e all'aragonese, quindi da regimi di orientamento filoimperiale o ghibellino a quelli di ispirazione guelfa o filopontificia. Perciò sono atti collegati al destino politico di Enrico e Palmerio Abbate, i più esposti alle traversie e alla disgrazia per i rispettivi impegni pubblici. Sicché è lecito pensare che costoro, sostanzialmente ghibellini e attivi sulla scena politica segnata dal precario succedersi dei regimi svevo, angioino e aragonese, intendessero prevenire espropri ed epurazioni, affidando i loro interessi al parente carmelitano e alla sua istituzione religiosa.

⁵⁸ L. SCIASCIA, *I cammelli e le rose* cit., nn. V-VII, pp. 1217 ss., in part. n. V, concessione in enfiteusi a Palmerio Abbate del lascito della zia Perna dell'8 ottobre 1289.

⁵⁹ L. SCIASCIA, *I cammelli e le rose* cit., n. III, pp. 1210 ss. Cfr. *infra*, nota n. 63.

Avendo già esaminato quegli atti notarili in relazione, per così dire, alla carriera del santo nell'Ordine carmelitano, è il caso ora di riconsiderarli sotto un altro profilo, cioè con attenzione privilegiata al contesto storico e alle implicazioni politiche. La serie dei documenti si apre con la ben nota vendita, da parte di Enrico Abbate, al notaro Ribaldo di Trapani di estese proprietà nell'area trapanese.⁶⁰ L'atto fu rogato a Palermo il 6 agosto 1259, mentre fervevano iniziative papali e guelfe contro Manfredi e i ghibellini di Sicilia, fomentatrici della già ricordata ribellione di Monte San Giuliano.⁶¹ Un passaggio di proprietà, dunque, sospetto per molti versi, tanto più che a beneficiarne fu un acquirente di fiducia, anche se non ancora parente. Ci sfugge se il notaro trapanese avesse allora già fondato la chiesa dell'Annunziata per i Carmelitani e per la sepoltura propria e della prima moglie: chiesa che tuttavia doveva esserci nel 1270, al momento del summenzionato passaggio dei reduci della crociata di san Luigi dei Francesi. Prossimo alla morte senza figli per non averne avuti da entrambe le mogli, il notaro con testamento dell'8 agosto 1280 istituiva un legato per i Carmelitani dell'Annunziata, definiva la legittima per la moglie e soprattutto nominava proprio erede universale Palmerio Abbate con l'incarico di seppellirlo splendidamente in quella chiesa, ormai edificata. Eredi erano sostanzialmente i due nipoti acquisiti: Alberto, beneficiato nell'ente giuridico di appartenenza, i Carmelitani dell'Annunziata, e Palmerio, che così riprendeva possesso di beni in gran parte già paterni, premurandosi tuttavia di riversare l'intera eredità alla zia vedova con atto del 31 gennaio 1281, travagliata vigilia del Vespro siciliano. L'ingente patrimonio rimaneva, quindi, nelle mani sicure e capaci di lei, mentre Palmerio si adoperava, e forse cospirava, contro gli Angioini e per gli Aragonesi, per la riuscita della rivolta del Vespro, per l'avvento del nuovo re di Sicilia, Pietro III d'Aragona, e per ulteriori assetti politici con un attivismo sospetto a quest'ultimo, che nel 1283 lo faceva perfino arrestare ed espatriare poi in Spagna.⁶² Col testamento di lei del 1289 e con la sua scomparsa, il medesimo patrimonio, ulteriormente arricchito, confluiva sotto l'egida dei Carmelitani dell'Annunziata, che ne acquisivano il possesso giuridico con la clausola, sempre rispettata, che Palmerio Abbate e i suoi eredi, quasi proprietari di fatto, ne avrebbero avuto la concessione enfiteutica. Ne conseguirono certamente contese, dato che,

⁶⁰ L. SCIASCIA, *I cammelli e le rose* cit., n. I, pp. 1205 ss.

⁶¹ Cfr. *supra*, note nn. 32 s.

⁶² Cfr. I. PERI, *La Sicilia* cit., pp. 34 ss.; L. SCIASCIA, *I cammelli e le rose* cit., pp. 1186 ss.

nel 1296, lo stesso sant'Alberto, da provinciale, dovette – come già accennato – far fare a Palermo una copia autentica del titolo alla base dei diritti dei Carmelitani sulla parte più cospicua di quei beni, quale era la precedente donazione di Palmerio Abbate alla zia Perna.⁶³ E, morto Palmerio nel 1300, le contese si fecero più accese, ma furono sempre risolte nel rispetto di quella clausola, malgrado le proteste degli stessi Carmelitani.⁶⁴

Sant'Alberto è, dunque, il vero fondatore dell'Annunziata. Certo la *Vita* lascia intendere che la presenza carmelitana, cioè il convento, preesisteva al suo arrivo.⁶⁵ Tuttavia l'edificazione della chiesa annessa per iniziativa e a spese del notaio Ribaldo sembra quasi coincidere con la sua ammissione, come aspirante frate, fra i Carmelitani del luogo. Chiaramente in sintonia con la sua promozione nei gradi dell'Ordine sono gli sviluppi dell'istituzione religiosa, intesa nella duplicità delle componenti: la chiesa e il convento. Egli di tale istituzione fu il fondatore, almeno nel senso che ne favorì il consolidamento patrimoniale negli anni difficili del passaggio al dominio aragonese e forse anche l'adeguamento agli schemi organizzativi propri degli Ordini mendicanti.

Non si dimentichi ch'egli fu carmelitano in un'epoca di transizione in ciò che concerne l'identità, la spiritualità e la disciplina del suo Ordine: transizione dalla originaria identità eremitica alla cenobitica o comunitaria sul modello non più degli Ordini monastici di tradizione benedettina ma delle comunità conventuali soprattutto dei Frati minori di san Francesco; transizione dalla originaria spiritualità di ascendenza greco-orientale a un'altra più affine alla sensibilità degli abitanti delle città dell'Occidente europeo; transizione dall'originaria disciplina concepita dagli asceti e monaci sul Monte Carmelo a un'altra sorvegliata da precise norme di emanazione pontificia. La transizione riguardava perfino l'abito, perché proprio allora si passava dalla cappa zebra, ritenuta segno di appartenenza al laicato, a quella bianca, imposta dal capitolo generale di Montpellier del 1287, al quale era presente il pro-

⁶³ L. SCIASCIA, *I cammelli e le rose* cit., n. III, pp. 1210 ss. Cfr. *infra*, nota n. 59.

⁶⁴ L. SCIASCIA, *I cammelli e le rose* cit., nn. VI-VII, pp. 1220 ss.

⁶⁵ La data del 1250 per la fondazione del convento trapanese corrisponde a quella di un atto di sospetta autenticità, perché noto nella trascrizione esibita da Trapani contro Erice nella contesa per i natali del Santo. Datato 24 agosto 1250, l'atto riguarda la donazione, da parte del medesimo notar Ribaldo e della prima moglie Palma, dell'area di edificazione del convento. Cfr. O. CAETANI, *Vitae Sanctorum Siculorum*, II, cit., pp. 73 ss.; M. STELLADORO, *Le "Vitae Sanctorum Siculorum"*, Roma 2006 [Studi sull'Oriente Cristiano, Supplemento 2], p. 91; EAD., *Il dossier agiografico* cit., p. 439; G. MONACO, *La Madonna di Trapani. Storia, Culto, Folklore*, Napoli 1981, pp. 24 s.

vinciale Guglielmo da Messina, lo stesso che figura come teste nel testamento di Perna Abbate.⁶⁶ Sant'Alberto dovette tempestivamente indossare il nuovo abito, almeno da quel che si desume dal racconto agiografico, segnatamente dall'episodio del miracolo compiuto a Palermo, dove certamente si trovava da provinciale nel 1296. Allora esaudì le preghiere di una madre e ne guarì il giovanissimo figlio, ferito in un occhio dalla sorellina, dopo essergli apparso in sogno con le sembianze di un vecchio vestito di bianco.⁶⁷ Né si dimentichi, inoltre, ch'egli fu contemporaneo sia di Nicola Gallico, il generale dei Carmelitani nostalgico del rigore eremitico delle origini sul Monte Carmelo, sia del Concilio di Lione, che nel 1274 stralciò momentaneamente la posizione dei Carmelitani in attesa di nuove disposizioni pontificie. Le quali avrebbero di lì a poco, fin dal 1298, accentuato l'equiparazione, da tempo in atto, dei Carmelitani agli Ordini mendicanti.⁶⁸

Non è da escludere che l'impegno di Alberto per l'Annunziata fosse ispirato al disegno di far del suo un Ordine pienamente mendicante. Così mi pare suggerire il testo della *Vita*, che non manca di motivi atti ad accostare Alberto a un modello estraneo al suo Ordine e alla Sicilia, ma non all'attualità religiosa dell'epoca: cioè al modello offerto da san Francesco d'Assisi.⁶⁹ Il convento trapanese aveva, in ogni caso, un titolo allora non comune perfino fra gli ortodossi greci, dai quali i Carmelitani derivavano comunque la devozione all'*Evangelismòs*, all'Annunziata.⁷⁰ Perciò esso era forse tra i primi dedicati in Italia all'Annunziata e modello degli altri che seguiranno sotto il medesimo vocabolo. E ben presto acquistò rinomanza a tal punto che Giovanni Boccaccio lo ricordava in un'altra sua opera, questa volta in

⁶⁶ A. STARING, *Medieval Carmelite Heritage* cit., pp. 54 ss., 295, 358 ss.; C. CICONETTI, *La regola del Carmelo* cit., p. 211.

⁶⁷ *Acta Sanctorum, Augusti t. I*, pp. 230 DE.

⁶⁸ E. BOAGA, *Presenza di religiosi siciliani nelle Università medievali fuori Sicilia: il caso dei carmelitani*, in *Chiesa e società in Sicilia. I secoli XII-XVI*, a cura di G. ZITO, Torino 1995, pp. 141 ss.; C. CICONETTI, *La regola del Carmelo* cit., pp. 127 ss. e, su Nicola Gallico e la sua *Ignea Sagitta*, pp. 299 ss.

⁶⁹ Merita ulteriori approfondimenti la vicinanza della *Vita* al modello francescano, la quale risalta in più punti: dai miracoli alla vita ascetica, dal racconto della morte alla stessa prodigiosa e rapida canonizzazione, quest'ultima esposta quasi in allusiva antifrasi alle lungaggini della canonizzazione di Francesco. Cfr. C. LEONARDI, *La letteratura francescana*, II, *Le vite antiche di san Francesco*, Fondazione Lorenzo Valla 2005, pp. 30 ss.

⁷⁰ R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin*, I, *Le siège de Constantinople et la patriarcat oecuménique*, III, *Les églises et les monastères*, Paris 1969, 2a ed., p. 115; ID., *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris 1975, pp. 187, 255, 272; D. PRINGLE, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem*, Cambridge 1998, nn. 269, 216.

latino, *Genealogie deorum gentilium libri*, perché i Trapanesi vi avevano depositato un singolare ex voto. Alla *ecclesia in honorem Adnutiate Virginis edita* costoro avevano offerto tre enormi denti di un animale preistorico scoperti in una grotta del Monte Erice.⁷¹

Fin qui l'attenzione è stata rivolta prevalentemente al nostro santo, visto nei suoi legami con Trapani, con la chiesa e il convento dell'Annunziata e con la sua famiglia: aspetti, questi, ignorati o appena accennati dalla *Vita*. E gli è stata rivolta, privilegiando i dati certi indicati, in fatto di luoghi, tempi e ruoli, nelle pergamene del ricordato fondo dell'Annunziata ora alla Biblioteca Fardelliana di Trapani. È il caso di riassumerli: *frater* a Trapani nel 1280, Alberto vi è *prior* nell'aprile del 1289 e semplice frate nell'ottobre successivo; a Palermo è certamente *prior provincialis* nel 1296, quindi al tempo dell'incoronazione regia, lì avvenuta, di Federico III d'Aragona.

Anche la *Vita* richiama – come abbiamo già accennato – il suo soggiorno a Palermo, che dovette essere prolungato: infatti, grande fu la fama della sua santità fra gli abitanti, tenace la memoria delle sue virtù taumaturgiche e precoce la venerazione delle sue reliquie. Certo, nell'opera agiografica ricorre la menzione delle altre sue tappe, soprattutto come luoghi di una itinerante attività di predicatore e di taumaturgo, forse visitati anche a motivo della carica di provinciale ricoperta. Il suo itinerario toccava così Sciacca e Agrigento, Lentini e Gela o Licata. Ma la cronologia interna dell'opera agiografica è imprecisa e controversa, in quanto di non univoca attestazione sono le date che pur vi sono esplicitamente riferite soprattutto a proposito di quelle tappe e dei relativi miracoli.

Comunque sia, la *Vita* insiste e conclude col passaggio del santo a Messina, forse a ragione distinguendone la presenza in due tempi: l'uno segnato dal prodigioso rifornimento granario della città e l'altro dal pio transito del frate carmelitano. Ne colloca, in particolare, il primo soggiorno all'inizio del regno di Federico III d'Aragona, incoronato sovrano di Sicilia nel febbraio 1296: il che è compatibile con la presenza a Palermo nel maggio del medesimo anno e con l'ipotesi di un successivo trasferimento a Messina. Qui, in tempo di assedio e di conseguente carestia, il frate carmelitano compì il suo miracolo maggiore e politicamente

⁷¹ G. BOCCACCIO, *Genealogie Deorum Gentilium Libri*, a cura di V. ROMANO, I, Bari 1951, IV, 68, pp. 222 ss. Cfr. nel catalogo della mostra di Trapani, Museo Regionale Pepoli, 2 dicembre 1995-3 marzo 1996: V. ABBATE, *Il tesoro come Musaeum*, in *Il tesoro nascosto. Gioie e argenti per la Madonna di Trapani*, a cura di M. C. DI NATALE e V. ABBATE, Palermo 1995, pp. 46 ss.

più significativo. Nella città, contesa fra Angioni e Aragonesi di Sicilia, impetrò con la celebrazione della Messa il prodigioso rifornimento di grano, trasportato da navi entrate nel porto sfuggendo al controllo nemico.⁷²

Per altra via sappiamo che il fatto avvenne intorno al 1301 e che artefice della forzatura del blocco navale posto dagli assediati angioini fu Roger de Flor, un catalano, già templare, ora comandante della compagnia di ventura degli Almugavari e prossimo a passare al soldo dei Bizantini e a morire assassinato per loro ordine nel 1305. Le galee di Roger de Flor, delle quali alcune erano trapanesi, portarono il grano a Messina da Sciacca. Famiglia anche di pirati o corsari, mercanti e armatori, quella degli Abbate era in condizione di garantire quel rifornimento di grano a maggior gloria del suo esponente carmelitano, sant'Alberto.⁷³

A Messina, inoltre, il frate carmelitano entrò in rapporto col principale monastero italogreco, quello del San Salvatore *in lingua phari*, proprio negli anni in cui vi ferveva ancora l'attività scrittoria di codici greci.⁷⁴ Alberto vi guarì un sacerdote, detto straniero (*ascitus*) evidentemente perché greco di Sicilia o di Calabria: quindi, uno ieromonaco, un monaco prete, appartenente – come il testo lascia pensare – al cenobio stesso, oppure un ricoverato nell'ospedale di cui il San Salvatore era dotato, sempre che quest'ospedale esistesse ancora come ai tempi di maggior splendore della fondazione religiosa italogreca. Il miracolo valse a diffondere la fama di santità di Alberto degli Abbati fra i monaci del San Salvatore.⁷⁵ La notizia agiografica, con questo particolare, intende dar risalto all'irradiarsi di tale fama ben al di fuori degli àmbiti ecclesiastici e conventuali latini, fino a raggiungere i perseveranti eredi della spiritualità greca e orientale quanto mai influenti nella città in quegli anni.

⁷² *Acta Sanctorum, Augusti t. I*, p. 228.

⁷³ RAIMONDO MUNTANER e BERNARDO D'ESCLOT, *Cronache catalane*, trad. di F. Mosé con introd. di Leonardo Sciascia, Palermo 1984, cc. 194-197, pp. 249 ss.; NICOLO' SPECIALE, *Historia Sicula*, VI, 1-2, in L. A. MURATORI, *Rerum Italicarum Scriptores*, X, Mediolani 1727, coll. 1033 ss.; C. TRASELLI, *I privilegi di Messina e di Trapani (1160-1355)*, con un'appendice sui consolati trapanesi nel sec. XV, pref. di E. PISPISA, Messina 1992, pp. 49 ss.; 59 ss.

⁷⁴ M. SCADUTO, *Il monachesimo basiliano nella Sicilia medievale. Rinascita e decadenza sec. XI-XIV*, Roma 1982 [Storia e Letteratura, 19], pp. 165 ss.; M. B. FOTI, *Il monastero del S.mo Salvatore in Lingua Phari*, Messina 1989, pp. 9 ss.; EAD., *Cultura e scrittura nelle chiese e nei monasteri italo-greci*, Messina 1992, *passim*; V. VON FALKENHAUSEN, *L'archimandritato del S. Salvatore in lingua phari di Messina e il monachesimo italo-greco nel regno normanno-svevo (secoli XI-XIII)*, in *Messina. Il ritorno della memoria* (Catalogo della Mostra delle pergamene conservate nell'Archivio General de la Fundación Casa Ducal de Medinaceli, Messina, 1° marzo-28 aprile 1994), Palermo 1994, pp. 41 ss.; C. ROGNONI, *Les actes privés grecs de l'Archivio Ducal de Medinaceli (Tolède)*, I, Paris 2004, pp. 9 ss.

⁷⁵ *Acta Sanctorum, Augusti t. I*, p. 229 B.

Alberto degli Abbatì chiudeva i suoi giorni il 6, ma già 7 agosto 1307, come abbiamo detto.⁷⁶ Nel racconto agiografico la sua morte è preceduta da un episodio di televeggenza, giacché gli è dato di prevedere la contemporanea morte della sorella, non altrimenti nota e residente a notevole distanza, evidentemente nella comune terra natia.⁷⁷ Si tratta di una ulteriore indulgenza a un ben noto *topos* agiografico, inaugurato o già illustrato da papa Gregorio Magno allorché aveva fatto, in analogo modo, prevedere da san Benedetto la morte della sorella Scolastica.⁷⁸

Alla morte di Alberto degli Abbatì seguì – come è risaputo – la canonizzazione a furor di popolo e col favore del re, delle autorità pubbliche, dei confratelli e di taluni esponenti della famiglia materna dei Palizzi. Abbiamo qui già ricordato che Venezia Palizzi prelevò l'amitto dal cadavere, evidentemente rivestito dei paramenti sacerdotali, prima delle esequie per conservarlo come portentosa reliquia per le malattie agli occhi. D'altra parte, la canonizzazione a furor di popolo richiama quella di cui siamo stati spettatori un anno or sono per Giovanni Paolo II, santo per la gente ma non ancora per le norme della Chiesa. Al tempo di sant'Alberto le norme della Chiesa, per la verità non così rigide come le odierne, furono superate dall'intervento angelico, dal celestiale canto dello *Os iusti*, l'introito della messa dei confessori: veniva così sancita la canonizzazione per acclamazione popolare e imposta non la messa dei defunti bensì quella dei santi confessori, malgrado l'iniziale resistenza dell'arcivescovo di Messina, Guidotto de Tabiatis, e soprattutto del clero, cioè dal capitolo della cattedrale. Il prodigio sopraggiungeva nel corso del triduo di preghiere e digiuni che l'arcivescovo aveva indetto prima delle esequie.⁷⁹

Guidotto d'Abbate (*de Habiate*), cioè di Abbiategrasso, è il suo vero nome, che la tradizione ha storpiato e perpetuato in de Tabiatis. Gli compete, inoltre, un ruolo di protagonista della storia messinese dell'epoca in campo religioso, culturale e civile.⁸⁰ "Laureato" in diritto

⁷⁶ Al 1307 i Bollandisti preferivano il 1306 in base all'argomento che solo in quest'ultimo anno il 7 agosto cadeva di domenica, il giorno della settimana del pio transito in uno dei manoscritti della *Vita*. Un argomento, questo, che può tuttavia ritenersi non decisivo, ove si consideri che proprio nel 1307 era domenica il 6 agosto, giorno effettivo della morte del santo alla luce dell'interpretazione qui inizialmente proposta: il che confermerebbe la data tradizionale. Cfr. *Acta Sanctorum, Augusti t. I*, p. 225, c. 36. Ma la data indicata in quel manoscritto è il 1282: F. VAN ORTROY, *Hagiographica* cit., p. 325.

⁷⁷ *Acta Sanctorum, Augusti t. I*, p. 231 AB. Cfr. *Supra*, nota n. 27.

⁷⁸ GREGORII MAGNI *opera*, IV, *Dialogi (I-IV)*, A. DE VOGÜÉ recensuit, con trad. ital., Roma 2000, II, 34-35, pp. 202 ss.

⁷⁹ *Acta Sanctorum, Augusti t. I*, pp. 231 s.

⁸⁰ F. MARTINO, *Un dottore di decreti arcivescovo di Messina. La laurea padovana (1281) di Guidotto d'Abbate*, in *Chiesa e Società in Sicilia*, cit., pp. 177 ss.

all'Università di Padova, egli dal papa Benedetto XI era stato preposto alla sede arcivescovile messinese, a lungo vacante e retta dal capitolo della cattedrale, e aveva esordito nel governo dell'arcidiocesi dirimendo la contesa insorta, nell'aprile 1304, fra il medesimo capitolo e i frati carmelitani, il primo insofferente della celebrazione della liturgia delle ore canoniche da parte dei secondi o, per meglio dire, della loro comunità accolta in un luogo ereditato vicino alla cattedrale. L'arcivescovo aveva mediato fra capitolo e Carmelitani, accogliendo la protesta dell'uno e permettendo agli altri di proseguire la vita comunitaria in quel luogo fino all'ottobre successivo, per trasferirsi poi, con l'autorizzazione pontificia, in altra sede.⁸¹ Guidotto d'Abbate aveva, inoltre, mediato fra l'autorità pontificia e la città, alla quale aveva ottenuto da Benedetto XI l'abrogazione della scomunica per quanti vi importavano merci vietate, provenienti da Alessandria e dalle altre terre islamiche del Levante. Dal predecessore, Bonifacio VIII, la scomunica era stata prevista, in particolare, per quanti avessero rifornito di derrate la città e sostenuto così la causa antiangloina.⁸² Noi abbiamo visto che sant'Alberto, malgrado l'interdetto pontificio, aveva celebrato la Messa e intensamente pregato fino ad ottenere per Messina il prodigioso rifornimento di grano mediante l'arrivo di galee amiche.

C'è, quindi, una sorta di corrispondenza fra l'azione dell'arcivescovo e la vicenda dei Carmelitani messinesi, inclusa quella del loro più illustre esponente in quei giorni. La resistenza di Guidotto d'Abbate alla canonizzazione certamente si spiega col suo scrupolo di giurista, consapevole delle ormai ben definite prerogative pontificie in materia e dei limiti diocesani delle proprie disposizioni. Tuttavia egli approvò la canonizzazione, in questo caso da intendersi forse alla stregua di una beatificazione, che avviava le successive fasi del riconoscimento papale.⁸³ D'altra parte, le riserve alla canonizzazione erano avanzate principalmente dal clero del capitolo, aduso ad amministrare l'arcidiocesi e la cattedrale in regime di sede vacante e certamente non favorevole ai Carmelitani per gli attriti consueti fra vicini.⁸⁴

⁸¹ *I diplomi della cattedrale di Messina raccolti da Antonio Amico ed illustrati da R. STARRABBA*, Palermo 1888, n. 95, p. 129; *Bullarium Carmelitanum*, I, p. 531.

⁸² *Messina. Il ritorno della memoria* cit., n. 80, p. 184.

⁸³ *Storia del cristianesimo*, sotto la direzione di J.-M. MAYEUR, CH. e L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VERNARD, ediz. ital. a cura di G. ALBERIGO, V, Roma 1997, pp. 221, 226; VI, Roma 1998, pp. 503 ss.; A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Roma 1981, pp. 78 ss., 112, 142, 252, 448, 667.

⁸⁴ F. MARTINO, *Un dottore* cit., pp. 178 e n. 16, p. 193.

Non sappiamo se sant'Alberto fosse stato a Messina durante la contesa col capitolo e avesse eventualmente fatto parte della comunità le cui liturgie avevano tanto infastidito il clero cattedrale. Sappiamo che allora provinciale di Sicilia era Giovanni Angelico e priore di Messina Manfredi de Lipao (Lipari?), forse gli stessi in carica al momento del pio transito del santo. Né sappiamo se la comunità carmelitana si fosse già allontanata da quel luogo conformemente all'ingiunzione di sfratto dell'aprile 1304. In ogni caso, da essa a quel capitolo precedentemente erano giunte voci e canti liturgici percepiti come intollerabile fastidio; invece, nelle circostanze della morte di Alberto, giungeva la salmodia angelica, ascoltata come messaggio e prova dell'avvenuta ascesa della sua anima al cielo. La canonizzazione fu celebrata subito dall'arcivescovo di Messina e dal vescovo di Patti, alla presenza di Federico III d'Aragona. Non sembra, d'altra parte, che Guidotto d'Abbate avesse prevenzioni di sorta verso i frati carmelitani. Sta di fatto che incluse il loro convento maschile tra i beneficiari di uno dei lasciti previsti nel suo testamento nel 1333. Sul suo monumento sepolcrale, opera dello scultore Goro di Gregorio, nel Duomo di Messina da lui fatto ricostruire, un'epigrafe forse seicentesca avrebbe ricordato la canonizzazione angelica di Alberto.⁸⁵

Il culto di Alberto fu tenace ed esteso a tutta la Sicilia. Lo prova la ricognizione delle reliquie che, a qualche anno dalla morte, avrebbe portato alla traslazione a Trapani del capo; lo prova l'elenco dei miracoli *post mortem*, alcuni a beneficio di una cerchia di principi o di illustri rappresentanti della nuova società emersa in Sicilia dopo il Vespro.⁸⁶ Miracoli avvenuti, grazie alla sua intercessione, fra il 1308 al 1385, ed esposti di séguito alla parte più propriamente biografica: il che comprova che la *Vita* fu compilata in vista del capitolo generale dei frati carmelitani tenutosi a Brescia nel 1387 e concluso dalla disposizione *pro canonisatione beati Alberti ordinis nostri*, cioè dal proseguimento della causa di canonizzazione nei gradi superiori al diocesano e di esclusiva competenza papale.⁸⁷

Alberto, a dispetto della sua cultura, del suo carisma e del suo grande ruolo di promotore della vita religiosa e della rinascita di con-

⁸⁵ *I diplomi della cattedrale di Messina* cit., N. 137, p. 156; C. NICOTRA, *Il Carmelo messinese*, Messina 1974, pp. 132 s.; E. PISPISA, *Medioevo fridericano e altri scritti*, Messina 1999, pp. 276 ss.

⁸⁶ M. GRANA', *Per una storia della Chiesa nella Sicilia aragonese. Pietro Moncada vescovo di Siracusa (1314-1336)*, Palermo 1983, pp. 39 s.

⁸⁷ A. STARING, *Medieval Carmelite Heritage* cit., p. 303.

venti, ha purtroppo avuto un'attenzione agiografica se non tardiva, certamente lacunosa e inadeguata all'importanza del suo ruolo e all'ampiezza e incidenza della sua azione. Sorprende che, in un'epoca, come il Duecento, segnata da san Francesco d'Assisi e dai suoi biografi, il nostro santo non abbia avuto discepoli o confratelli che ne raccogliessero le opere, che sembrano esserci state anche se a noi non pervenute, o ne scrivessero la *Vita* sulla base di testimonianze dirette.⁸⁸ Quella che ci è pervenuta è ben posteriore al pio transito del santo, rivela la mano di chi non conosceva o sottaceva i legami di Alberto col convento trapanese dell'Annunziata. Lo scopo della *Vita* così articolata era, d'altra parte, quello di legittimare la canonizzazione popolare e diocesana in vista del superiore riconoscimento da parte dell'Ordine, che avvenne nel capitolo generale del 1387, e dei papi, che la concessero con Callisto III nel 1457 *vivae vocis oraculo*, cioè oralmente, e con Sisto IV nel 1476 con un'apposita bolla.

La *Vita* ci consegna, in ogni caso, l'immagine del santo come taumaturgo ed evangelizzatore di musulmani e soprattutto di ebrei. Forse egli conosceva l'arabo, tanto più che i giudei siciliani allora erano – come è stato scritto – “arabi per lingua, ebrei per religione”.⁸⁹ L'accostamento della taumaturgia alla conversione dei fedeli della sinagoga non è casuale: nelle letteratura agiografica medioevale, infatti, la taumaturgia vale come risposta cristiana alla medicina praticata dagli ebrei, come segno e prova della superiorità della prima sulla seconda. La sollecitudine della Chiesa era, infatti, che ai moribondi cristiani i medici ebrei non sottraessero il conforto dei sacramenti.

Per quanto reticenti o lacunose siano le notizie al suo riguardo, grazie a sant'Alberto degli Abbati noi oggi possiamo recuperare momenti e aspetti della storia del Mediterraneo, della Sicilia, di Trapani, dei Carmelitani e del loro convento dell'Annunziata poco frequentati se non del tutto sconosciuti.⁹⁰ Il centenario può darci l'occasione di ulteriori approfondimenti e di più meditate rivisitazioni e revisioni.

FILIPPO BURGARELLA

Università degli Studi della Calabria
Rende (Cs)

⁸⁸ *Acta Sanctorum, Augusti t. I*, p. 226 c. 38; M. STELLADORO, *Il dossier agiografico* cit., p. 448.

⁸⁹ H. BRESC, *Arabi per lingua Ebrei per religione*, Messina 2001, pp. 13 ss., 56 ss.

⁹⁰ Infatti, la *Vita* è da tempo segnalata fra le fonti primarie di epoca medioevale: U. CHEVALIER, *Répertoire des sources hisoriques du Moyen Age, Bio-bibliographie*, I, A-I, New York 1960 (rist. anast.), s. v. *Albert (st), né a Trapani, Drepanensis (al. Eryce)*, p. 114.

COMMENTARIOLA**DOCUMENTACIÓN RELATIVA A LA ANTIGUA
PROVINCIA CARMELITANA DE CASTILLA (1416-1836)*****PRESENTACIÓN**

Como ya tengo dicho y explicado en otro lugar¹ la Provincia carmelita de Castilla ha tenido mala suerte en la conservación de la documentación necesaria para el conocimiento de su historia, al haberse perdido o al no haber sido localizados hasta ahora los *libros de Actas de sus Capítulos Provinciales*. Pérdida tanto más de lamentar cuanto que es también excesivamente escasa la documentación relativa a los diversos conventos que la componían y que actualmente se conserva fundamentalmente en el Archivo Histórico de Madrid, así como la que proviene de otras fuentes.

La pérdida de esta documentación, como decía allí también, hace extremadamente difícil la tarea de trazar, aunque sólo sea en sus líneas generales, la historia de la misma Provincia de Castilla, que nacida, en cuanto tal, en 1416, desaparecería como consecuencia de la ley de exclaustación, decretada por el gobierno de la nación en la tercera década del siglo XIX. Y ésta fue la razón que me movió a recoger con la mayor solicitud posible la escasa documentación relativa a la misma que ha podido salvarse.

El arduo trabajo mereció, sin dud, la pena, pues los frutos cosechados superaron las más halagueñas esperanzas, si se tiene en cuenta que hasta ahora no existía nada en este sentido, mientras que en ade-

* Questa «documentazione» fa parte di un'ampia ricerca d'archivio condotta da Pablo Garrido, che anche in Spagna, dopo i molti anni trascorsi nell' *Institutum Carmelitanum* di Roma, continua a profondere instancabilmente le sue energie intellettuali e spirituali per mettere in luce le ricchezze storiche del Carmelo spagnolo (*nota dell'Editore*).

¹ *El solar carmelitano de San Juan de la Cruz. *La antigua provincia de Castilla (1416-1836)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1996-2000, pp. 5-13.

lante podremos disponer de una documentación, si no abundante, sí significativa, no sólo de los tiempos modernos, sino también de los medievales anteriores al Concilio de Trento, que viene a colmar de algún modo la mencionada pérdida de las Actas de los Capítulos Provinciales, de cuyas vicisitudes me había ocupado igualmente en otro trabajo².

La documentación que aquí ofrezco no es, desde luego, exhaustiva, pues podrían aducirse otros muchos documentos de interés, relativos, sobre todo, a la vida de los conventos de la Provincia, pero he dirigido mi atención primordialmente a los de carácter más general que pudieran reflejar mejor el desenvolvimiento de la misma Provincia a lo largo de los primeros cuatro siglos de su existencia como tal.

Aunque los documentos aquí recogidos son en su mayor parte manuscritos, no faltan los que ya habían sido publicados. Y he creído, por lo mismo, útil anteponer al texto de los mismos el catálogo de autores que los han publicado con el título de sus obras respectivas, o el título completo de las obras anónimas en las que aparecen y que, a veces, si no siempre, se citarán abreviadamente con la sigla que se indica delante de los mismos.

En cuanto a la transcripción de los documentos, conservo la ortografía original de los redactados en castellano, pero adapto al uso comúnmente admitido la de los latinos, que se presenta, como es sabido, muy arbitraria, al igual que la castellana, a lo largo de los siglos XVII-XIX.

Dedico este trabajo, que he realizado con amor, a mis hermanos de hábito y Provincia, con la esperanza de que alguno de ellos pueda y quiera animarse a completarlo para poner así la base necesaria que permita escribir la historia auténtica y definitiva de la misma, de la que he intentado ofrecer un primer esbozo en mi citada obra *El solar carmelitano de San Juan de la Cruz*, que, en tres tomos ha visto la luz pública en la Biblioteca de autores cristianos (Madrid, 1996-2000), costeada en su mayor parte por la actual Provincia de Castilla, en colaboración con la Fundación carmelitana «The Louis Herman and Susan Hamilton Rogge» (Darien, Illinois, USA), a las que es justo expresar aquí de nuevo mi más sincero agradecimiento.

² *Capítulos de la provincia de Castilla de 1567 a 1672*, en «Carmelus», 27 (1989), pp. 130-148.

DOCUMENTOS DEL ÚLTIMO PERÍODO
(1760-1815)

* * *

Decretos dados por el Definitorio del Capítulo Provincial
celebrado en Ávila en 1760

Madrid, A.H.N., Clero, leg. 7209. Copia simple, sin formalidad alguna, sacada, al parecer, de las actas originales del Capítulo, que no se han conservado. No tenemos en cuenta la ortografía anárquica del documento.

Decreta seu statuta emanata a R. Admodum Diffinitorio Capituli Provincialis Carmelitarum, celebrati Abulae sub diebus vigesima sexta et sequentibus mensis Aprilis, anni Domini millesimi septingentessimi sexagesimi.

Primo, statutum et decretum fuit omnes religiosos posse per octo dies exercitia spiritualia facere, absque contradictione ulla praelatorum.

Secundo, quod praelati religiosos existentes extra conventum vocent ad talia exercitia per omnes annos.

Tertio, quod religiosi edentes carnes propter infirmitatem seu necessitatem obligentur ad servandam formam ieiunii omnibus diebus, tam de praeecepto quam de Regula, ita tamen quod nulli detur nisi refectiuncula per noctem, nisi adsit causa necessitatis et debilitatis, vel quod dabatur nocte, detur meridie.

Quarto, quod omnibus diebus mane et vespere habeatur oratio mentalis in omnibus conventibus, et ad hoc teneantur omnes omnes assistere, sine aliqua exceptione.

Quinto, quod in omnibus conventibus habeatur capitulum culparum per omnes menses, in die a priore designato, iuxta praescriptum nostrarum Constitutionum.

Sexto, quod horae matutinae possint in conventibus recitari vespera antecedenti, hora competenti, iuxta prudentiam prioris.

Septimo, quod religiosi, qui sunt extra conventibus sine iustissima causa, ad illos advocentur sine aliqua mora et, si opus fuerit, compellantur omni rigore.

Octavo, etiam decrevit quod nullus servus alicuius religiosi pernoctet in nostris conventibus, exceptis illis qui inserviunt communitatibus et graduatis universitatum Salmanticensis et Vallisoletanae.

Quae omnia concordant suo originali in Magistrali Provinciae, fol. 327, exarata, et confirmata fuerunt a N. Rmo. P. M. Generali, de quibus ego, infra scriptus secretarius, fidem facio, in conventu Matritensi, die 27 Iunii anni Domini 1760.- Fr. Andreas de Cuevas, socius et secretarius.- Et ego, infra scriptus secretarius, fateor haec statuta et decreta lecta et patefacta fuisse com-

munitati: quibus auditis, et ab omnibus obtemperatis, nemo in contrarium reclamavit. In quorum fidem signo in hoc conventu Toletano, die 1 Julii anni Domini 1760.

* * *

Breve de Clemente XIII en favor del P. Bernardo Zamora,
concediéndole el Lectorado en Teología

Roma, 22 marzo 1763

Ed. en *Bullarium Carmelitanum* [BC] (ed. ELISEO MONSIGNANI - JOSÉ ALBERTO XIMÉNEZ, O.CARM, 4 v., Roma 1715-1768), IV, 459-461, "ex archivo Ordinis". En cuanto al p. Bernardo Zamora, que conseguiría al año siguiente la cátedra de lengua griega en la Universidad de Salamanca, cf BALBINO VELASCO BAYÓN, O.Carm., *Historia del Carmelo Español* [HCE], 3 v., Roma 1990-1994, III, pp. 150-151.

CLEMENS PAPA XIII

Dilecte fili, salutem et benedictionem apostolicam.

Religionis zelus, litterarum scientia ac morum honestas, aliaque laudabilia probitatis et virtutum merita, super quibus dilectus filius Bernardus Zamora, frater expresse professus Provinciae Castellae Ordinis B. M. V. de Monte Carmelo, apud Nos fide digno commendatur testimonio, Nos inducunt ut eum specialibus favoribus et gratiis prosequamur.

Cum itaque, sicut dictus Bernardus Nobis nuper exponi fecit, ipse (ut asserit), postquam per tres annos philosophiae operam dederat et per aliud triennium inter collegiales theologos manserat, ascenderit ad secundum theologiae collegium, ex quo assumuntur lectores, in eo autem per quinquenium continuaverit, quo durante, de mandato tunc existentis Prioris Provincialis dictae Provinciae, publicas theses semel quidem in publica et approbata studiorum generalium Salmantina Universitate, secundo vero in conventu Vallisoletano eiusdem Ordinis sustinuerit; sed quia post undecim studiorum continuatos annos non eligebatur ad habendas quatuor alias publicas disputationes, sine quibus cathedrae Provinciae praefatae ascendi nequeunt, a scholastico diverterit curriculo ac strenue incubuerit studio Sacrae Scripturae, munusque praedicatoris maioris in eodem Vallisoletano conventu admerit, quod a quadriennio et ultra exercuerit, utque consumatus in hoc novo exercitio et ad sacras paginas intelligendas promptior ac peritior evaderit, hebraicam graecamque linguas callere et latinam eloquentiam, non omissis italico et gallico idiomate, colere serio curaverit, inde ad fructum aliquem ex

hiscē studiis tandem percipiendum deliberaverit inter caeteros in casibus vacationum concurrere ad cathedras graecae et hebraicae linguarum, quae in Universitate Salmantina praefata ad normam constitutionis Clementinae nuncupatae de magistris erectae reperiuntur, ad quem finem a Te licentiam in eadem Universitate baccalaureatus in sacra theologia gradum recipiendi, quem reipsa recepit, et a dilecto filio moderno Priori Provinciali Provinciae huiusmodi translationem ad conventum Salmantinum ipsius Ordinis, retento eodem praedicatoris maioris exercitio, respective obtinuerit.

Maiori autem, tum proprio, tum Ordinis praedicti decore, ut sistere valeat in conventibus ad dictas linguarum cathedras, nedum gradu theologiae doctoris in eadem Universitate, quem dictarum cathedrarum leges intra certum tempus exigunt, verum insimul titulo lectoris sacrae theologiae, saltem supra numerum, a dicto Ordine prius insigniri deceret, cum revera nullum hactenus adsit exemplum quod ad dictae Universitatis cathedras regularis quispiam concurrerit, qui prius a sui Ordinis superioribus lectoris titulo qualificatus non extiterit; huiusmodi vero lectoris titulo obtinendo, tria ipsi Bernardo obstant memoratae Provinciae statuta: primum, quod nullus in lectorem eligatur, nisi sex publicas theologiae disputationes habuerit, quarum duae vel in aliquo Castellae Novae conventu, vel in capitulo provinciali sustineantur; secundo, quod in lectorem non eligatur, qui scholasticum studiorum curriculum deseruerit; tertio denique, quod personales gratiae a Priore Generali pro tempore existente Ordinis praedictae faciendae, nemini eiusdem Provinciae suffragentur, nisi a Provinciae praedictae definitorio postulentur.

Cupit propterea dictus Bernardus intuitu religiosorum laborum suorum, cum adeo intensa sacrarum paginarum et litterarum studia ab ipso excolta, quae non parum tendunt ad catholicae fidei utilitatem, scholasticis disputationibus sibi deficientibus ad obtinendum titulum lectoris sacrae theologiae aequipollere posse videantur, additis praesertim undecim annorum studiis et quadriennali praedicatione, lectoris saltem supranumerarii sacrae theologiae titulo a Nobis decorari, sin minus necessarias et opportunas facultates tibi per Nos concedi et tribui, per quas tu illum in lectorem instituere possis, perinde ac si cunctis quae a generalibus et municipalibus Ordinis et Provinciae huiusmodi legibus requiruntur qualitatibus polleret, simulque illi licentiam imperpetuis ut reliquos duos gradus licentiati et doctoris in sacra theologia in dicta Universitate Salmantina recipere valeat.

Nobis propterea dictus Bernardus supplicari fecit ut sibi, qui non alio fine hunc lectoris titulum postulat quam ad decentius concurrendum ad dictas cathedras et gradum in dicta Universitate assequendum, ex quibus Ordini et Provinciae praefatae ornamentum augetur, cum duos tantummodo dicta Provincia numeret in eadem Universitate graduatos ob inmodicas ad id requisitas expensas, quibus sumministrandis non semel Provincia ipsa impar reperitur, pro ipso Bernardo absque ullo ipsius Provinciae dispendio eas integre sui suppeditabunt propinqui, in praemissis opportune providere et, ut infra, indulgere de benignitate apostolica dignemur.

Nos igitur ipsum Bernardum specialibus favoribus et gratiis prosequi volentes et a quibusvis excommunicationis, suspensionis et interdicti, aliisque ecclesiasticis sententiis, censuris et poenis a iure vel ab homine quavis occasione vel causa latis, si quibus quomodolibet innodatus existit, ad effectum praesentium tantum consequendum, harum serie absolventes et absolutum fore censentes, huiusmodi supplicationibus inclinati, de venerabilium fratrum nostrorum S. R. E. Cardinalium negotiis et consultationibus Episcoporum et Regularium propositorum, ad quos supplicem libellum Nobis porrectum remissimus, qui relationem tuam super praemissis eisdem Cardinalibus factam attenderunt, consilio, eundem Bernardum, licet ipse nec sex publicas theologiae disputationes habeat seu sustinuerit, ut praefertur, iuxta praescriptum per statuta dictae Provinciae, ac scholasticum studiorum curriculum deseruerit, minusque definitorium provinciale Provinciae Castellae huiusmodi quamcumque gratiam ad dicti Bernardi favorem postulaverit, et ipse aliis necessariis sive a generalibus sive a municipalibus Ordinis et Provinciae huiusmodi legibus requisitis qualitatibus destitutus sit, nihilominus, praemissis non obstantibus, in lectorem sacrae theologiae, auctoritate apostolica, tenore praesentium, eligimus et deputamus, eique, ut ad reliquos licenciati et magisterii in scara theologia gradus in dicta publica Salmantina Universitate se promoveri facere illosque suscipere libere et licite possit ac valeat, auctoritate et tenore praefatis concedimus et indulgemus. Tibique per praesentes, auctoritate et tenore praefatis, committimus et mandamus ut praesentes nostras litteras debitae executioni demandes, et in virtute sanctae obedientiae ac sub indignationis nostrae aliisque arbitrio nostro imponendis poenis, ab omnibus et singulis memoratae Provinciae superioribus, fratribus et personis, caeterisque, ad quos spectat et spectabit in futurum, exequi praecipias, cures et facias, et ut dictum Bernardum praesentis gratiae commodo et effectum pacifice frui et gaudere sinant et faciant, nec illum desuper a quoquam, quavis auctoritate, quomodolibet indebite molestari, perturbari vel inquietari permittant.

Non obstantibus constitutionibus et ordinationibus apostolicis, ac Provinciae [*in textu* provinciis] et Ordinis praedictorum, etiam iuramento, confirmatione apostolica vel quavis firmitate alia roboratis, statutis et consuetudinibus, privilegiis quoque, indultis et litteris apostolicis in contrarium praemissorum quomodolibet concessis, confirmatis et innovatis. Quibus omnibus et singulis, illorum tenores praesentibus pro plene et sufficienter expressis ac de verbo ad verbum insertis habentes, illis alias in suo robore permanentibus, ad praemissorum effectum hac vice dumtaxat specialiter et expresse derogamus, caeterisque contrariis quibuscumque.

Datum Romae, apud Sanctam Mariam Maiorem, sub annulo Piscatoris, die 22 Martii 1763, pontificatus nostri anno quinto.- N. Card. Antonellus.

Breve de Clemente XIII por el que concedía
al convento de Toledo la facultad de otorgar el doctorado
en Teología a los religiosos de la Provincia

Roma, 17 diciembre 1765

Ed. en *BC*, IV, 485-486, "ex originali copia in arch. Ordinis". Sobre el solicitante, fray Bernardo Regidor, catedrático de la Universidad de Toledo, que asistiría, de hecho, como socio y secretario por las Provincias de España al Capítulo General de 1768, en el que cesó en ese cargo, cf. *Acta capitulorum generalium Ordinis fratrum B. V. de Monte Carmelo* [ACG], ed. GABRIEL WESSELS, O.CARM., 2 v., ROMA 1912-1934, II, pp. 418-421, e *HCE*, III, p. 163.

Dilecto filio Mariano Ventimiglia, Ordinis B. M. V. de Monte Carmelo Antiquae Observantiae Priori Generali.

CLEMENS PAPA XIII

Dilecte fili, salutem et apostolicam benedictionem.

Exponi Nobis nuper fecit dilectus filius Bernardus Regidor, sacerdos expresse professus et socius ac secretarius generalis Hispaniarum Ordinis Beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo Antiquae Observantiae, quod iuxta Constitutiones dicti Ordinis apostolica auctoritate confirmatas, ii qui gradum magisterii in eodem Ordine obtinent, doctoralem lauream in aliqua universitate approbata assumere teneantur. Verum, quia laureae huius doctoralis assumptio non leves secum ferebat impensas, hinc fel. record. Urbanus Papa VIII, praedecessor noster, per alias suas in simili forma brevis die 26 Augusti 1634 expeditas litteras, Collegio Salmanticensi concessit et indulsit ut lauream doctoralem huiusmodi dictum Collegium conferre posset fratribus eiusdem Ordinis tam Hispaniarum quam Portugalliae, et prout in dictis Urbani praedecessoris [nostri] litteris uberius dicitur contineri. Aliae postmodum Ordinis et regnorum praedictorum provinciae ad vitandas itidem maiores impensas huiusmodi facultatem ad eorum respective collegia extendi ab Apostolica hac Sancta Sede (ut asseritur) obtinuerunt; prae caeteris vero Provincia Cataloniae dicti Ordinis, propterea quia longe distat a praefato collegio Salmanticensi, ex decreto edito a Congregatione venerabilium fratrum nostrorum S. R. E. Cardinalium negotiis et consultationibus Episcoporum et Regularium praeposita, die 5 Februarii 1740, praedictam facultatem sibi concedi (ut pariter asseritur) obtinuit.

Cum autem, sicut eadem expositio subiungebat, in Provincia utriusque Castellae Ordinis praedicti magistri, qui lauream doctoralem in eodem collegio Salmanticensi assumere tenentur, non levem propter illius distantiam

sentiant incommodum, gravesque praeterea subeunt impensas, ad haec omnia evertenda idem Bernardus exponens quemadmodum in aliis quoque provinciis eiusdem Ordinis duo, ac etiam in illa Aragoniae tres conventus, ut asserit, designati reperiuntur pro conferenda huiusmodi laurea doctorali fratribus dicti Ordinis, ita in Provincia utriusque Castellae, praeter collegium Salmanticense, facultatem hanc concedendi lauream doctoralem fratribus et magistris eiusdem Ordinis collegio quoque Toletano per Nos indulgeri plurimum desiderat. Nobis propterea humiliter supplicari fecit, ut sibi in praemissis opportune providere et, ut infra, indulgere de benignitate apostolica dignaremur.

Nos igitur eundem Bernardum specialibus favoribus et gratiis prosequi volentes, et a quibusvis excommunicationis, suspensionis et interdicti, aliisque ecclesiasticis sententiis, censuris et poenis a iure vel ab homine, quavis occasione vel cusa latis, si quibus quomodolibet innodatus existit, ad effectum praesentium dumtaxat consequendum, harum serie absolventes et absolutum fore censentes, huiusmodi supplicationibus inclinati, audita relatione venerabilis fratris Iosephi archiepiscopi Petren., Congregationis venerabilium fratrum nostrorum S. R. E. Cardinalium negotiis et consultationibus Episcoporum et Regularium praepositae secretarii, discretioni tuae per praesentes committimus et mandamus ut, veris existentibus narratis, petitam facultatem concedendi lauream doctoralem fratribus et magistris dicti Ordinis ab illius Constitutionibus requisitam praefato collegio et conventui, tenore praesentium, concedas et indulgeas.

Decernentes easdem praesentes litteras semper firmas, validas et efficaces existere et fore, suosque plenarios et integros effectus sortiri et obtinere, et illis, ad quos spectat et pro tempore spectabit, in omnibus et per omnia plenissime suffragari, ac ab illis respective inviolabiliter observari, sicque in praemissis per quoscumque iudices ordinarios et delegatos, etiam causarum Palatii Apostolici auditores, ac S. R. E. Cardinales, etiam de latere legatos, et Sedis Apostolicae Nuntios iudicari et definiri debere, ac irritum et inane, si secus super his a quoquam, quavis auctoritate, scienter vel ignoranter contingerit attentari.

Non obstantibus praemissis ac constitutionibus et ordinationibus apostolicis et, quatenus opus sit, Ordinis et Provinciae praefatorum, aliisque quibusvis etiam iuramento, confirmatione apostolica vel alia quavis firmitate roboratis stututis et consuetudinibus, etiam immemorabilibus, privilegiis quoque, indultis et litteris apostolicis in contrarium praemissorum quomodolibet concessis et innovatis; quibus omnibus et singulis, illorum tenores pro plene et sufficienter expressis ac de verbo ad verbum insertis habentes, illis alias in suo robore permansuris, ad praemissorum effectum hac vice dumtaxat specialiter et expresse derogamus, caeterisque contrariis quibuscumque.

Datum Romae, apud Sanctam Mariam Maiorem, sub annulo Piscatoris, die 17 Decembris 1765, pontificatus nostri anno octavo.- N. Card. Antonellus.

Patentes del General de la Orden, Mariano Ventimiglia,
por las que ponía en ejecución el Breve de Clemente XIII
en favor del convento-colegio de Toledo

Roma, 5 enero 1766

Ed. en *BC*, IV, pp. 487-488, "ex sumpto asservato Romae in Ordinis archivo". Se trataba, al parecer, de una copia simple de las patentes del General, que se conserva aún en Arch. Gen. O.Carm., II C.O. 50.

Nos, Fr. Marianus Ventimiglia, etc.

Cum Sanctissimus in Christo Pater et Dominus noster Dominus Clemens divina providentia Papa XIII, sibi referente Illustrissimo et Reverendissimo Domino Archiepiscopo Petren., Sacrae Congregationis super negotiis et consultationibus Episcoporum et Regularium praepositae secretario, quaesitis prius et in scriptis acceptis a R. A. P. M. et Doctore Josepho Alberto Ximénez, moderno Procuratore Generali nostri Ordinis, informatione et voto super precibus, quas humillime Sanctitati Suae porrexerat modernus socius et secretarius noster generalis pro nostris Hispaniarum provinciis R. A. P. M. itidem et Doctor Bernardus Regidor, Provinciae nostrae utriusque Castellae sacerdos professus, vigore litterarum suarum apostolicarum in forma brevis incipientium: Exponi Nobis nuper fecit, etc. sub annulo Piscatoris et sub datum Romae, apud S. Mariam Maiorem, die 17 mox elapsi mensis Decembris 1765, pontificatus sui anno octavo, derogans pro hac vice tantum quibusvis constitutionibus et ordinationibus apostolicis, Ordinis nostri et provinciarum nostrarum Hispaniae quoad conferendam et suscipiendam lauream doctoralem in collegio nostro Salmanticensi, dedignatus non fuerit consulere incommodis et impensis, quas ob magnam inter Provinciam utriusque Castellae et praefatum collegium distantiam subeunt professores Provinciae huiusmodi pro suscipienda laurea doctoratus; cumque idem Sanctissimus Pater, praefatis litteris suis quam benigne dignatus fuerit nostro arbitrio et conscientiae committere ut, si vera essent Sanctitati Suae exposita, quaeque in eisdem litteris sunt relata, auctoritate apostolica concedere valeremus collegio nostro Toletano facultatem conferendi de caetero lauream doctoralem magistris professis saepe laudatae Provinciae utriusque Castellae, hinc nos, de veritate expositorum Sanctitati suae certiores in Domino facti, praefata auctoritate apostolica uti volentes, prout tenore praesentium utimur, praefato collegio et conventui Toletano facultatem facimus licite ac valide conferendi ab hinc pro futuris perpetuis temporibus (ad instar caeterorum collegiorum nostrorum pro eodem fine a Sancta Sede in Hispania designatorum) lauream doctoralem cum omnibus et singulis iuribus, privilegiis ac honoribus, fratribus Provinciae nostrae utriusque Castellae sacerdotibus expresse professis qui, iuxta Ordinis et eiusdem Provinciae statuta, studiorum cursus expleverint et magisterii gradum adepti fuerint.

Decernentes eadem apostolica auctoritate praesentes litteras firmas, validas et efficaces existere et fore, suosque plenarios et integros effectus sortiri et obtinere, et illis, ad quos spectat et pro tempore quandocumque spectabit, in omnibus et per omnia plenissime suffragari, ac ab illis respective inviolabiliter observari; inhibentesque omnibus et singulis Ordinis nostri professoribus sub poena in transgredientes apostolicas constitutiones comminatis, ne in praemissis, sub quovis praetextu aut quaesito colore, refragari audeant vel praesumant.

In quorum fidem, etc.

Datum Romae, in conventu nostro S. Mariae Transpontinae, die 5 mensis Ianuarii, anno Domini 1766.

* * *

Confirmación de las actas del Capítulo Provincial de Ávila de 1766
y decretos del General de la Orden, Mariano Ventimiglia,
publicados y aceptados en el mismo

Roma, 28 mayo 1766

Madrid, A.H.N., Clero, libro 474: *Magistral del convento de Ávila desde 1760* ff. 43v-45v. Desconocemos las actas de este Capítulo en el que fue elegido Provincial el M. fray Pedro Fernández, y que debió de presidir el M. fray Alonso Mira, quien, de hecho, había sido nombrado para este fin por el General Ventimiglia (Roma, Arch. Gen. O.Carm., II C.O. 1 [52]: *Reg. Hispaniae 1728-1788*, f, 114v). Éste, en cumplimiento del decreto dado por la Congregación de Obispos y Regulares el 19 de febrero del mismo año, le había enviado, al parecer, algunos decretos que debía aceptar el Capítulo para poner remedio a ciertos abusos que habían sido denunciados a la misma Congregación, y que, junto con las actas del mismo, serían enviados a los conventos de la Provincia para su observancia.

Confirmatio capituli provincialis celebrati in nostro conventu Abulensi a die 19 Aprilis labentis anni 1766 et sequentibus, quae quidem confirmatio sic se habet:

Nos, Fr. Marianus Ventimiglia, sacrae theologiae Magister et Doctor, humilis Prior Generalis, necnon Commissarius Apostolicus ac Visitator Generalis totius Ordinis Beatissimae semperque Virginis Dei Genitricis Mariae de Monte Carmelo Antiquae Observantiae Regularis.

Visis ac mature discussis ab Ordinis Consilio actis capituli provincialis Provinciae nostrae utriusque Castellae, dominica tertia post Pascha nuper elapsam celebrati, cum in eius electionibus nihil appareat iuri canonico et

nostris Constitutionibus absonum, auctoritate nostra, tenore praesentium, omnes praedictas electiones approbamus et confirmamus, sicut et singula decreta pro conservanda disciplina regulari et recto regimine Provinciae in eo facta; praecipientes R. Adm. P. M. Provinciali quod praefatorum decretorum exemplaria ad singulos Provinciae conventus transmittat, ut in eisdem publicentur et omnimode observentur sub poena // f. 44r // privationis ab officio RR. PP. Prioribus ipso facto infligenda, si circa illorum observantiam non invigilent ac desides ullo modo inveniantur; atque approbantes omnia ali[a] iuxta nostras Constitutiones et acta reunionis, sed no aliter, in eodem capitulo disposita. Mandantes omnibus nobis inferioribus, ut praemissis pareant atque obediant sub poena rebellionis.

In quorum fidem, datum Romae, in conventu nostro Sanctae Mariae Transpontinae, die 28 Maii anni 1766.- Fr. Marianus Ventimiglia, Prior Generalis.- Fr. Bernardus Regidor, socius et secretarius generalis Hispaniae.

Decreta Sacrae Congregationis et R. A. diffinitorii

Sacra Congregatio Emm.rum et RR.rum S. R. E. Cardinalium negotiis et consultationibus Episcoporum et Regularium praeposita, attentis narratis, censuit rescribendus, prout praesentis decreti vigore rescripsit: P. Praeses capituli provincialis proxime celebrandi, una cum diffinitoribus, mature omnibus perpensis circa oratorum praeces, id gerat, statuatur atque decernatur quod pro maiori Religionis bono atque observantia Constitutionum Ordinis magis // f. 44v // in Domino expedire iudicaverit. Romae, 19 Februarii 1766.

Decreta N. R.mi Generalis

1. Primo praecipimus et mandamus omnibus prioribus localibus sub poena privationis ab officio ne mittant fratres sacerdotes subditos ad missas celebrandas pro stipendio in alienis ecclesiis, sed omni studio curent ut fiat satis oneribus missarum in propriis ecclesiis, pro quibus eleemosinam receperunt, de quorum fidele et exacta adimplerione conscientias superiorum oneramus, rationem redditu-rorum in die iudicii.

2. Iuxta decreta Capituli Generalis de anno 1692,¹ inhibemus superprioribus ne permittant manere fratres extra conventum in domibus saecularium sub quocumque praetextu, etiam infirmitatis, sub poena privationis vocis activae et passivae tum [in ms. tunc] permittenti tum [in ms. tunc] degenti, et interim, si qui sint fratres extra claustra degentes, indilate ad conventus revocentur, iuxta etiam ordinationes reg[is] (?) nuperime enarratas.

// f. 45r // Ordinamus ne recipiantur in posterum ad habitum nostrum iuvenes, nisi iuxta vires uniuscuiusque conventus, et tot solum quot ipsi valeant alere et sustentare, ut sic mala evitentur quae ex nimia facilitate vestiendi, experientia teste, solent provenire.

¹ Cf ACG, II, p. 236.

Insuper decrevit R. A. diffinitorium nullum deberi admitti ad habitum nostrae Religionis usque dum tres fratres existentes e vita discesserint, ita quod pro tribus decedentibus unus tantum recipiatur.

Item, decrevit deinceps nullus posse institui in praedicatorem conventualem, nisi prius in theologia duos cursus compleverit, et expositus et approbatus fuerit confessarius ab Ordinario territorii conventus suae praedicationis.

Decrevit etiam quod iuvenes in nostro collegio Complutensi theologiae vacantes, nullo modo ab ipso collegio recedant usque dum tres annos seu cursus in praedicta facultate compleverint.

Item, decrevit quod // f. 45v // gubernium oeconomicum cum dependenti[a] clavariorum in recipiendis sit, et nullo modo priores independenter ab ipsis claviis recipiant aut expendant [in ms. spendant], iuxta nostras Constitutiones, per. 2, cap. 1º et 3º, de officio prioris localis, et iuxta acta Capituli Generalis anni [16]80, ubi ait: *Priores omnia videant et nihil tangant.*²

Quae quidem confirmatio et decreta fideliter transumpta sunt, suisque originalibus correspon dent. In quorum fidem, ego, infrascriptus secretarius, subscripsi in hoc Abulensi conventu Carmelitarum de Observantia, die 26 Septembris anni 1766.- [*Firma autógrafa.*] Fr. Emmanuel López, socius et secretarius.

* * *

Breve de Clemente XIII por el que concedía
al P. M. Fray Andres Espirido los privilegios de los exprovinciales

Roma, 5 mayo 1767

Ed. en *BC*, IV, pp. 500-501, "ex archivo Ordinis". En cuanto al p. Espirido, catedrático de la Universidad de Valladolid, cf. *HCE*, III, 170.

Dilecto filio Andreae Espirido [*in textu* Espiredo] Ordinis fratrum Beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo.

CLEMENS XIII

Dilecte fili, salutem et apostolicam benedictionem.

Religionis zelus, vita ac morum honestas, aliaque laudabilia probitatis et virtutum merita, super quibus apus Nos fide digno commendaris testimonio, Nos inducunt ut tibi reddamur ad gratiam liberales.

² Cf. *Ibid.*, p. 172.

Cum igitur dilectus filius Bernardus Regidor, in sacra theologia magister ac modernus socius et secretarius generalis pro provinciis Hispaniae Ordinis fratrum Beatae Mariae de Monte Carmelo, Nobis nuper exponi fecit, ipse, habita consideratione meritorum et laborum tuorum, qui (ut idem asserit) frater expresse professus dicti Ordinis ac in sacra theologia magister existis, nec non Verbi Dei concionatoris *Historia del Carmelo español* et in publicis universitatibus lectoris functus est muneribus, praestitorum, ut tibi privilegia exprovincialium assignarentur summopere desideret, Nos, ipsius Bernardi votis hac in re quantum in Domino possumus favorabiliter annuere, teque specialibus favoribus et gratiis prosequi volentes, et vestrum singulares personas a quibusvis excommunicationis, suspensionis et interdicti, aliisque ecclesiasticis sententiis, censuris et poenis a iure vel ab homine, quavis occasione vel causa latis, si quibus quomodolibet innodatae existunt, ad effectum praesentium dumtaxat consequendum, harum serie absolventes et absolutos fore censentes, supplicationibus eiusdem Bernardi nomine Nobis super hoc humiliter porrectis inclinati, attentis relationibus dilecti etiam filii moderni Procuratoris Generalis eiusdem Ordinis ac venerabilis fratris Francisci archiepiscopi Patrarum, Congregationis venerabilium fratrum nostrorum S. R. E. Cardinalium negotiis et consultationibus Episcoporum et Regularium praepositorum secretarii, tibi, ut omnibus et singulis privilegiis, praerogativis, praeminentiis, honoribus, gratiis et indultis, quibus provinciales Provinciae utriusque Castellae eiusdem Ordinis munere perfuncti, tam de iure, usu et consuetudine, quam alias quomodolibet utuntur, pari modo uti, frui et gaudere libere et licite possis ac valeas in omnibus et per omnia, perinde ac si provincialis munere functus fuisses, auctoritate apostolica, tenore praesentium, concedimus et indulgemus.

Mandantes propterea in virtute sanctae obedientiae, ac sub indignationis nostrae, aliisque arbitrio nostro imponendis poenis, omnibus et singulis memoratae Provinciae et Ordinis superioribus, fratribus et personis, caeterisque ad quos spectat et pro tempore spectabit, ut te praesentis gratiae commodo et effectu pacifice frui et gaudere sinant et faciant, nec te desuper a quoquam, quavis auctoritate, quomodolibet indebite molestari, perturbari vel inquietari permittant. Ac decernentes easdem praesentes litteras firmas, validas et efficaces existere et fore, suosque plenarios et integros effectus sortiri et obtinere, ac tibi in omnibus et per omnia plenissime suffragari. Sicque in praemissis per quoscumque iudices ordinarios et delegatos, etiam causarum sacri Palatii Apostolici auditores, iudicari et definiri debere, ac irritum et inane, si secus super his a quoquam, quavis auctoritate, scienter vel ignoranter contingerit attentari.

Non obstantibus constitutionibus et ordinationibus apostolicis, necnon dicti Ordinis et Provinciae, etiam iuramento, confirmatione apostolica vel quavis firmitate alias roboratis, stututis et consuetudinibus, privilegiis quoque, indultis et litteris apostolicis in contrarium praemissorum quomodolibet concessis, confirmatis et innovatis. Quibus omnibus et singulis, illorum tenores praesentibus pro plane et sufficienter expressis ac de verbo ad verbum inser-

tis habentes, illis alias insuo robore permansuris, ad praemissorum effectum hac vice dumtaxat specialiter et expresse derogamus, caeterisque contrariis quibuscumque.

Datum Romae, apus Sanctam Mariam Maiorem, sub annulo Piscatoris, die 5 Maii 1767, pontificatus nostri anni IX.- N. Card. Antonellus.

* * *

Decretos del Capítulo Provincial de Ávila de 1773

Madrid, A.H.N., Clero, libro 1350: *Libro magistral del convento de los Valles, 1694-1799*, ff. 285r-286v. Se trata de dos folios que fueron agregados al dicho libro y a los que recientemente se les ha dado la numeración indicada. No se han conservado las Actas originales del mismo Capítulo, que presidió el General de la Orden José Alberto Ximénez, y en el que fue elegido Provincial el M. fray Agustín de Torres, catedrático de Valladolid.

Decreta a Venerabili et R. Adm. Deffinitorio in proximo praeterito capitulo Abulense [*in ms.* Abilense], sessione 5, die 3 Maii labentis anni 1773. Per N. R. et Ex.mum P. fr. Joseph Albertum [*in ms.* Ex.mo... Alberto] Ximénez, totius Ordinis Generalem [*in ms.* Generalis] pro bono Provinciae condita.

Primo iussum est: in omnibus conventibus oratio mentalis habeatur hora congrua, prout praecipitur in decretis generalibus. Piores invigilent super hoc omni modo.

Secundo, quod habeantur omnimode conferentiae morales in his generalibus decretis expressae ac iuxta formam ibidem praescriptam.

Tertio, vetitum sit religiosis conventuum sitorum extra loca aut in parvis locis venari, atque hac illac cursitare cum scandalo saecularium et Ordinis detrimento, imo ipsorum conventuum.

Quarto, rigorose mandat deffinitorium quod in conventu Matritensi, qui caeterorum Castellae Novae forma et exemplar esse debet, nullimode audeant religiosi per inferiora claustra vagari, in hisque mulieres aloqui umquam et quavis occasione, sive sit descendendo ad sacrificandum, sive transeundo post processiones etiam generales nostrique sancti scapularis, sive excipiendo urbanitatis gratia quamcumque personam. Proinde prohibet omnibus religiosis descendere ultra ultimum gradum ianuae interioris conventus, in qua scilicet ianitores esse solent, ad [*in ms.* at] hoc ut, si aliqua necessitate aloquendae sint mulieres, id faciant paucis verbis et brevissimo tempore. Hinc nullatenus recipiantur ipsae mulieres in cellulam, quae est in inferioribus iisdem claustris, neque in claustris ipsis, etiamsi parentes fuerint aut alterius qualitatis. Contravenientes illico plectantur poena remotionis ab eodem conventu ad informationem R. ad. P. M. Prioris per se a[d] P. M. Provinciale

[sic]. Mandat R. mus et deffinitorium tolli penitus quemcumque abusum hucusque cum scandalo et // f. 285v // admiratione saecularium in eo genere introducta. Hoc esse commune pro caeteris etiam conventibus, si forte in aliquo reperiantur.

Item, expresse prohibet deffinitorium introducere mulieres in sacristiam Matritensem, in aliamque [in ms. aliasque] mulieres ad bibendum potionem inditam, sub poena ut supra. Item, vult removeri mensas quascumque conventus Matritensis pro vendendis imaginibus, scapulariis, librisque, aut saltem, si id non poterit, non detineri in eisdem mensis religiosos nec per temporis punctum, sed administrari praefata aut per religiosum provectoris aetatis, aut per personam saecularem addictam conventui.

Desiderat atque commendat ven. deffinitorium quantum potest quod R. ad. P. M. Provincialis invigilet super extirpandis quibuscumque abusibus hactenus vigentibus, sive in ecclesia, sive in sacristia, sive in claustris inferioribus dicti conventus Matritensis et aliorum, quocumque modo pertinere possint ad supra dictam materiam. Idem pro viribus praestet localis prior, ac sive per se, sive per auxilium R. ad. P. Provincialis, ubi opus erit, curet materiei eiusdem strictam observantiam.

Praedicatoribus conventuum et aliis omnibus iniungit deffinitorium explicare in quovis morale sermone punctum aliquod doctrinae christianae.

Decernit plectendos religiosos omnes [qui] ex aliquo delicto apostataverint [in ms. apostatari] ad conventum Vallium, pro parte Castellae Veteris, atque Sancti Deserti Pelagi, pro Castella Nova, ita ut hii duo conventus carcerem soli habeant, in quo rei detineantur sub religiosa custodia et assistentia. Rei autem minoris delicti et qui leviori correptione indigerint ad novitiatum Matritensem et Vallis-Oletanum remittantur, in eoque ad certum tempus corrigantur.

Deffinit unum esse tantum novitiatum debere in qualibet Provinciae parte, signanter Matritensem in Nova et Vallis-Oletanum in Castella Veteri; proinde novitii omnes Provinciae ad duos praefatos conventus remittantur ut annum peragant probationis. Hoc intelligendo de vestiendis in posterum. Unus sit etiam artistatus in qualibet Provinciae parte.

Resolvit deffinitorium quod magister novitiorum in quolibet ex istis novitiatibus sit semper magister in sacra theologia ac virtute prudenti atque maturius; interim instituat pro novitiatu Matritensi lector theologiae ipse, qui ad illum destinabitur.

// f. 286r // Declarat ven. deffinitorium magistros, iubilos quoscumque et [prae]sentatos de pulpito non esse exemptos ab onere habendi [in ms. habere] conciones, quae vocant *de tabla*, atque debere adigi ad illas, uti et ad habenda officia quae per annum iisdem occasione festorum correspondent per turnum.

Adigantur quoque praesentati de pulpito et iubilati praestare hispanice *en las veredas*, atque ire ad talia loca pro habendis iis quae ibidem praestari solent per Ordinis religiosos; intelligant enim se non esse exemptos ab eo onere.

Stricte praecipit deffinitorium iubilatōs conventus Matritensis et aliorum conventuum descendere in sacristia pro faciendo sacro post magistros omnes, et ea hora, qua fuerint vocati.

Revocat proinde, de mandato R.mi Patris, quascumque licentias et litteras patentes datas per quemcumque in dicta missarum linea.

Decernit religiosos hospites conventus Matritensis post tres dies ab eorum adventu persolvere debere eidem conventui summam determinatam a clavariis et priore in singulos dies queis ibi morabuntur, ne tantus sit hospitiū concursus ad dictum conventum sub praetextu litium aut recipiendorum fructuum *de los jueros*, sive censuum et domorum cuiusvis conventus utriusque Castellae et aliarum provinciarum Hispaniae. Annuente R.mo Patre, committit munus praefatarum rerum R. P. fr. Ignatio Pardo, quem declarat deffinitorium generalem procuratorem ad praedicta et alia eiusdem lineae; relinquens eidem R.mo, imo ab eo petens, ut pro sua voluntate et prudentia disponat quidquid necessarium fuerit ut debitum sortiatur effectum praesens haec resolutio.

Idipsum decernit deffinitorium quoad [*in ms. quae*] lites aliquas quae praes[en]tari solent in curia Vallis-Oletana, adeoque supplicat Ex.mum instituere in hoc etiam conventu idoneum alium procuratorem generalem ad praedicta, idque modo et forma sibi bene visa.

Universaliter autem deffinitorium cum Ex.mo Praeside renovat omnia decreta in aliis deffinitoriis habita supra eas hactenus expositas materias, et praecipit strictam observantiam decretorum generalium, quae in singulos conventus distribuentur.

// f. 286v // R. ad. P. M. Provincialis plectat inobedientes quoscumque in paemissis ac determinatis in hoc capitulo poena canonica aliqua, et praecipue remotionis a conventu in quo quis deliquerit.

Tandem, reiectis a deffinitorio quibuscumque petitionibus de gratia, supplicat R.mum P. Ordinis admittere ad praesentaturam de iustitia solitumque magisterium R. P. Lectorem fr. Leonem González et R. P. Lectorem fr. Felicem Palomino, eo quod ambo expletum [*sic*] expleverint theologicum cursum, uti de diffinitorio [*sic*], imo postulantibus annuit Pater Ordinis iuxta meritum.

Quae omnia fideliter sunt transcripta, ut ex libro magistrali Provinciae, fol. 32 retro, constat, de quibus ego, infrascriptus socius et secretarius, fidem facio, eaque, ut omnibus et singulis nota sint, de mandato R. A. P. N. M. Provincialis, omnibus conventibus transmittere curavimus, ut ea stricte observentur atque coram communitate legantur. De mandato R. A. P. N. M. Provinciali[s], Fr. Jacobus Montes, socius et secretarius.³

* * *

³ Sólo este último párrafo es autógrafo del mismo.

Carta circular del Provincial Fray José Antonio Lopez Gil
a los religiosos de la Provincia, en la que les comunicaba
los decretos mas importantes del Capítulo Provincial
de 1777, en el que había sido elegido

Alcalá, 2 julio 1777

Madrid, A.N.H., Clero, libro 474: *Magistral del convento de Avila desde 1600*. El texto de la misma se imprimió en dos folios que fueron agregados a este libro magistral, entre los ff. 92-93 del mismo. Otro ejemplar, *Ibid.*, libro 1350: *Libro magistral del convento de los Valles*, entre los ff. 248-249.

Fray Josef Antonio López Gil, doctor en sagrada theología, del gremio y claustro de la Universidad de Alcalá, su cathedrático de Lugares Theológicos, examinador synodal del arzobispado de Toledo y humilde Prior Provincial de las dos Castillas de Nuestra Señora del Carmen, etc. A todos los religiosos, así prelados como súbditos, de esta nuestra Provincia, salud y paz en nuestro Señor Jesuchristo.

Supuesta la noticia del capítulo celebrado en nuestro convento de Valdemoro en el día diez y nueve del mes de Abril de este presente año, venerando los altos juicios de Dios, cuya providencia no es capaz de engañarse en sus disposiciones, y teniendo por cierto que la mucha paz que experimentamos pide nuestro especial reconocimiento a la Divina Magestad, antes de sincerar nuestros intentos, que aspiran solamente a la más puntual y exacta observancia de nuestra santa Regla, disciplina regular y antiguas y loables costumbres de esta nuestra Provincia, hacemos saber a V. P. R. la confirmación de dicho capítulo, cuyas letras patentes originales dicen assí:

Nos, Fr. R. Joseph Albertus Ximénez, sacrae theologiae magister et doctor, humilis Prior Generalis, necnon Commissarius ac Visitator Apostolicus totius Ordinis fratrum Beatissimae semperque Virginis Dei Genitricis Mariae de Monte Carmelo Antiquae Observantiae Regularis, intra primarios Hispaniarum magnates annumeratus, etc.- Visis, lectis et diligenter perpensis una cum Consilio Ordinis actis capituli provincialis celebrati in conventu nostro Vallis Maurensi Provinciae utriusque Castellae die 18 usque ad vigessimam secundam inclusive mensis Aprilis proxime elapsi, praeside Patre Magistro Fr. Ferdinando Alvarez, in quibus quidem comitiis provincialibus Prior Provincialis electus fuit Adm. R. P. Mag. Josephus López Gil, omnia et singula acta huiusmodi, cum quibusvis institutionibus diffinitorum, priorum, caeterorumque officialium Provinciae, utpote legitime et canonice peracta, auctoritate nostra, tenore praesentium, adprobamus et confirmamus, ipsosque electos in suis respectivis muneribus tamquam legitimos officiales a singulis habendos esse praecipimus ac ordinamus. Hinc amandamus inter albas

schedam quae in electione definitorum, loco quatuor, continebat quinque suffragia. Tum admittimus praesentatos singulos ad gradus, usque respectivas patentes litteras suo tempore dabimus; attamen, relate ad R. P. L. Fr. Emmanuelem de S. Ana, huic annuimus tantum sub expressa in praefatis actis restrictione. Quoad vero propositum nobis dubium super supplendis in capitulo provinciali suffragiis confessoriorum Provinciae inter patres simplices antiquiores, decernimus et declaramus iis et non aliis religiosis cuiusvis alterius conditionis competere in posterum, debere praedictum suffragii ius; quatenus eorum uno deficiente, suppleri debeat per alium illi proximiorum antiquitate. Cum enim per abolitionem sociorum conventualium patribus simplicibus adempta sit vox activa in capitulo provinciali, atque id praestitum fuerit iuxta petitionem provincialium, ac secundum hanc eandem procedat rescriptum pontificium super commemorata abolitione, quod unum cum decretis per nos editis expresse id importat, aequum profecto non est ut ipsismet patribus simplicibus compensatio [*in textu compensatis*] huiusmodi minime tribuatur, et consequenter, citra facultatem nobis concessam, nec adductus suffragii ferendi locus ullus in capitulis provincialibus relinquantur. Ne tamen dicatur nos in hac parte minus considerare quos vocant passantes, concionibus sacris vacatuos, de his providendum prout in Domino ad illorum incitamentum deinceps iudicavimus expedire. Tandem decreta quaevis contenta in actis pro bono Provinciae regimine atque observantia laudantes et executioni demandari iubentes, R. Adm. P. Mag. Provincialis prudentiae relinquimus illud de exitu a conventu (quandocumque indigerint) religiosorum qualicatorum, theologorum Immaculatae Conceptionis, praedicatorum Regis nostri, consultorum principum, aliorum huiusmodi privilegiatorum.- Ita confirmamus ac definimus, quo acta praememorata in suo robore firma omni tempore maneat ac serventur ex amussim ab omnibus.- In quorum fidem, etc.- Datum in Carmelo nostro Sanctae mariae Transpontem Urbis, die 27 Maii, anni 1777.- Fr. Ioseph Ximénez, Generalis.- Reg., fol. 115.⁴ - Fr. Antonius Ximénez, socius et secretarius generalis Hispaniae.

Y aunque de ningún modo es nuestra intención quitar la suavidad con que se nos aplica el yugo de nuestro estado y hacer el peso de sus obligaciones más grave con una multitud de preceptos, debiendo ser por superior perfecta idea que regle y señale la más religiosa conducta en todo nuestros súbditos, para hacer cierta su vocación y vernos libres de las inquietudes de conciencia que trae consigo el gravísimo cargo de la prelación, quando por algún descuido se deja correr en los súbditos lo que, si no se remedia con tiempo, acarrea gravísimos daños, nos es indispensable hacer presentes, con la posible concisión, los puntos más substanciales que con toda

⁴ Roma, Arch. Gen. O.Carm., II C. O. 1 (52): *Reg. Hispaniae 1728-1788*, f. 115v.

madurez y religioso zelo ordena y manda observar el M. R. definitorio. Son los siguientes:

Que cuide el M. R. P. Provincial se observen los decretos de reducción y reforma del Reverendísimo, y el especial sobre la administración de las haciendas del convento de Toledo, siendo N. P. M. exprovincial Gutiérrez superintendente perpetuo de su contaduría, como está mandado por el M. R. P. M. Provincial absoluto Fr. Agustín de Torres.

Que los hebdomadarios cumplan por sí, y no por otros, los oficios señalados en la tabla común.

Que en tiempo de verano se digan los maytines por la mañana, y no por la tarde.

Atendiendo a que es corto el número de hebdomadarios y de asistentes per se al choro, manda el M. R. difinitorio que en todos los conventos, según costumbre, hagan los jubilados, que no tengan excepción por la ley, los oficios todos los doble mayores, alternando entre sí indistintamente; y que todos, en dichos días, asistan a vísperas, maytines y misa mayor.

Que los religiosos que ocupan las sillas bajas del choro salgan y se acerquen al atril o facistol quando se cantan antífonas, hymnos, etc.

Que en todos los conventos se haga capítulo de culpas todos los viernes de cada semana, excepto los dobles mayores.

Que el maestro de novicios sea siempre uno de los RR. PP. Maestros jubilados.

Que los subprioros que en adelante se nombraren sean de madura edad y, si conviene, predicadores jubilados.

Que los confesores que tuviesen confesionarios señalados asistan con puntualidad y guarden la moderación que tan alto ministerio pide para bien de las almas y edificación del pueblo christiano.

Que ningún religioso, de qualquier grado, edad o condición que sea, salga del convento sin pedir antes licencia, y menos solo, con sombrero, exceptos los oficiales dela comunidad.

Que en el convento de Madrid se observe con todo rigor el decreto dado por N. R. mo e innovado por N. R. P. M. Torres, por el que se prohiben las conversaciones de los religiosos con mugeres en los claustros.⁵

Se declara por jubilado de púlpito, con todas las gracias, privilegios y exempciones concedidas a los demás, al R. P. Fr. Ambrosio Pérez, con condición que haya de exercer el oficio de cantor en el convento de Madrid, por lo que también se le conceden las mismas gracias que los cantores gozan.

Que en los conventos de Toledo, Valladolid, Alcalá y Salamanca se nombre por el Provincial un regente de estudios que sea maestro jubilado, y el curso dure por siete meses continuos a lo menos; lo mismo se

⁵ Cf. *supra*, doc. precedente.

observará en los colegios de moral, que de nuevo se han de instituir, en que será lector uno de los más antiguos de theología.

Que en Alcalá, según la práctica antigua, predique el sermón de S. Cyrilo uno de los lectores de theología o el maestro de estudiantes.

Que en Salamanca no haya en adelante predicador de oficio.

Que los simples sacerdotes (exceptos los organistas), que dentro de seis meses después de la publicación de estos decretos no se expusieren de confesores, pierdan el lugar de su antigüedad y profesión.

Que en todos los conventos se nombre por la comunidad un bibliotecario, que sea jubilado por cátedra o púlpito y de los más idóneos, el qual no podrá vender ni trocar haún el más mínimo libro sin noticia y consentimiento del prior y maestros, o (donde no los haya) de los padres más graves. Cuidará mucho que los religiosos no tengan libros en las celdas para ostentación y pompa, sin negarles los que verdaderamente necesiten según su oficio y ministerio. Y cuando alguno tuviere necesidad de algún tomo de las obras grandes, podrá sacar aquél, y no toda la obra, y esto por el timpo preciso y dexando antes en el asiento común firmado su recibo; prohibiendo baxo las penas tantas veces repetidas el que se presten libros a los extraños. No entregará el bibliotecario la llave de la librería; deberá asistir por sí en las horas señaladas ni se permitirá que alguno tenga otra más que el prior y padres de provincia.

Y reconociendo las muchas obligaciones de nuestro oficio y que somos responsables ante Dios de su cumplimiento, exhortamos a todos los RR. PP. Piores que, con exemplos de vida religiosa, doctrina sana y paternales amonestaciones, obliguen a sus respectivos súbditos a la más exacta y puntual observancia de nuestra santa Regla, constituciones generales y municipales, cuydando con la mayor vigilancia se execute todo lo mandado por N. M. R. difinitorio, como tan importante a la disciplina regular y moderación de nuestro estado, sin que para no cumplir y faltar haún en lo más mínimo sirva de regla el común dicho: “esto está otras veces mandado, y nunca se ha cumplido”. Porque, además de ser semejante declamación depresiva del honor y autoridad de los superiores que mandan y contener un formal desprecio de sus mandatos, aseguramos a V. P. R. con las veras de nuestro corazón, como se lo dirá la experiencia, que seremos inexorables en hacer cumplir y guardar quanto con tan santo y religioso zelo está dispuesto y mandado, y en prueba de ser serio nuestro ánimo haremos artículo especial en nuestras visitas, aplicando en caso de contravención o inobediencia las penas que aya lugar, sin que nos detengan respetos humanos, ni se nos note aceptación de personas. Y mandamos que estas nuestras letras se lean y hagan patentes en todos nuestros conventos e inserten en el libro magistral, cuidando los RR. Piores o sus vicarios de darnos el correspondiente aviso, para que nos conste de su publicación.

Dadas en nuestro convento de Alcalá, selladas con el sello mayor de nuestro oficio, y refrendadas de nuestro socio y secretario de Provincia, a 2 de

Julio de 1777.- [*Firma autógrafa:*] Maestro fr. Josef López Gil, Provincial.- Por mandato de N. M. R. P. Maestro Provincial, Fr. Blas Antonio Rabadán, pro-secretario.- Es copia de sus respectivos originales, que quedan en el libro de Provincia que rige. De que doy fe.- Fr. Blas Antonio Rabadán, pro-secretario.

Como secretario de esta comunidad, la hize saber, leí y publiqué los decretos que anteceden. Y lo firmé. Carmen Calzado de Ávila, y Julio, 22 de 1777.- Fr. Cayetano Sánchez, secretario.

* * *

Actas del Capítulo Provincial de Ávila de 1781

Roma, Arch. Gen. O.Carm., II Castella 1. Copia original auténtica de las actas del Capítulo, enviada a Roma para su aprobación por el Consejo General de la Orden. Cuadernillo de 8 hojas, sin numerar, la primera de las cuales queda en blanco.

// f. 2r // Acta capituli provincialis huius Provinciae utriusque Castellae Ordinis Beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmelo in conventu Abulensi diebus 1-2-3-4-5 mensis Junii [anni 1781] celebrati, praeside R. A. P. M. Fr. Joanne Baptista Gil, sacrae theologiae doctore, Provinciali Saxoniae, Commissario Generali Provinciarum Hispaniae, ac conventus Matritensis Visitatore, etc.

Sessio prima

Cum N. R. mus P. M. Fr. Andreas Audras, Parisiensis Doctor, ac totius Carmelitarum Ordinis Prior Generalis, Praesidem constituisset R. A. P. Magistrum Fr. Joannem Baptistam Gil capituli provincialis utriusque Castellae,⁶ secundum statuta nostrarum Constitutionum die quinta Maii celebrandi, cumque iste legitime pro tunc impeditus esset, R. mus Pater Ordinis facultatem illi concessit, ut pro suo libito illud perficere posset qualibet die usque ad Pentecostem. De hac igitur facultate certior factus R. A. P. M. Fr. Joseph López Gil, Complutensis doctor et Locorum Theologicorum cathedrae moderator, examinador synodalis, provincialisque utriusque Castellae officium depositurus, iuxta formam ordinariam per suas litteras citatorias capitulum Abulae cele-

⁶ Roma, Arch. Gentile. O.Carm., II C.O. 1 (52): *Reg. Hispaniae 1728-1788*, f. 116r: "Die 8 Januarii [1781] missae sunt litterae patentes Commissarii Generalis et Praesidentis Capituli Provincialis Provinciae utriusque Castellae R. Adm. P. M. Joanni Gil, conventus Matritensis Visitatori Generali et Provinciali Saxoniae". El p. Juan Bautista Gil era de la provincia de Aragón y había sido nombrado visitador del convento de Madrid el 28 de junio de 1780, por el general Ximénez (*Ibidem*), oficio en el que le confirmaba el nuevo general Audras.

brandum indixit, afferendis priorum culpas, temporalis status conventuum chartis, numero defunctorum et familiae vivorum, adducendis expensis pro capitulo, designatisque ad illud celebrandum loco et tempore.

Post haec vero, cum Praeses supradictus creatus ac institutus fuerit Commissarius Generalis Provinciarum Hispaniae ab eodem R.mo Patre Ordinis Generali, cum socio sibi deputato R. P. M. Fr. Eugenio Jordán, theologiae doctore, examinatoreque synodali archiepiscopatus Toletani, per litteras patentes a Supremo Senatu Castellae adprobatas et in regio conventu nostro Matritensi solemniter publicatas cum ipsomet *regio exequat*ur, ad caeteras provincias Hispaniae transmissas,⁷ Abulam demum iter fecit pro celebratione capituli ibidem convocati. Vigilia ergo vigiliae, feria scilicet sexta ante diem Dominicam Pentecostem, ad communis nolae pulsationem omnes convenere. Cunctis igitur de gremio patribus in loco capituli congregatis pro prima sessione, lectum fuit per R. P. M. Fr. Eugenio Jordán testimonium authenticum de litteris pro praedicta commissaria generali in conventu Matritensi lectis, cumque debita reverentia et submissione a cunctis ibidem admissis. Quum vero ad haec nullus in contrarium reclamaret, ommissit R. Adm. P. Commissarius Generalis notas facere Provinciae anteriores patentes litteras, quibus R. mus Pater Ordinis in praesidem horum comitorum provincialium instituerat, ad idque socium iisdem litteris assignaverat M. Fr. Vincentium Caballero.⁸ Unde quum iam praefatis litteris committiis ut Commissarius Generalis praesideret, novum socium noluit nominare, sed solummodo in secretarium pro capitulo R. P. M. Fr. Michaellem Acero, Complutensis Academiae doctorem, elegit; qui coram ipso iuramentum solitum de fidelitate praestanda emittit, statimque A. R. P. Praeses brevem quidem, sed valde oportunum pro pace et concordia habuit coadunatis patribus sermonem.

Post tabulas autem officialium capituli (cuius series brevitatis causa ommittitur) coram toto gremio lectam; post edictum Sanctae Inquisitionis contra haereticam pravitatem, et post apostolicas constitutiones ibi contentas, constitutionemque felicis recordationis Clementis Papae VIII *De largitate munerum regularium interdicta* similiter coram omnibus lectas, // f. 2v // secretarium capituli pro vocalium computu, gremialiumque legitimitate, alta voce, et servatis antiquitate ordineque conventuum, priores pro exhibendis statuum et bonorum temporalium rationibus (vulgo *Cartas cuentas*), proque sigilorum conventuum depositione, nominatim vocavit, omnesque accessere. Quibus peractis, R. Adm. P. Praeses vocalium numerum, suffragiorumque computum statim fieri iussit, inventumque est pro Nova Castilla vota esse

⁷ El nombramiento del p. Gil como Comisario General de las Provincias de España para exigir el cumplimiento de los decretos de reducción publicados por el general Ximénez, tenía lugar el 5 de febrero del mismo año de 1781, y el pase del Consejo lleva la fecha del 7 de mayo siguiente. La documentación relativa a este asunto se conserva en Madrid, A.H.N. Consejos, leg. 1211.

⁸ Sería elegido en el mismo capítulo, en el que no participó, el prior del convento de Requena (cf. *infra*):

viginti duo, ipso Adm. R. P. Praeside incluso, et pro Castella Veteri viginti duntaxat esse. Quum autem ex legibus particularibus Provinciae totidem in capitulis esse debeant vota ex una eius parte, quot numerantur ex alia, ita ut addi debeant supplementa ubi opus, usquedum minor numerus maiori aequipolleet, hinc pro parte Castellae Veteris duo supplementa adita fuere, prout in fine cathalogi sequentis constabit.

Vocales pro parte Castellae Novae

N. Adm. R. P. Magister Commissarius Generalis et Praeses Fr. Joannes Baptista Gil.

Adm. R. P. M. Fr. Joseph López Gil, Provincialis.

R. P. M. Fr. Gabriel Huete, deffinitor primarius.

R. P. Fr. Clemens Escolar, tertius deffinitor, subrogatus pro legitima absentia R. P. Fr. Emmanuelis Barrionuevo in capitulo electi deffinitoris.

Adm. R. P. M. Fr. Bernardus Regidor, ex-assistens generalis Hispaniae

Adm. R. P. M. Fr. Martinus Díaz, exprovincialis.

R. P. M. Fr. Eugenius Jordán, Commissarii ac capituli Praesidis socius ex numero et prior Matritensis.

Adm. R. P. M. Fr. Ildephonsus Mira, Provincialis Angliae et ex numero.

R. P. M. Fr. Emmanuel López, ex numero.

R. P. M. Fr. Jacobus Montes, ex numero.

R. P. M. Fr. Joannes Arteaga, ex numero.

R. P. M. Fr. Christophorus Gutiérrez, ex privilegio capituli generalis.

R. P. M. Fr. Franciscus Salinero, ex privilegio capituli generalis.

R. P. Fr. Emmanuel Deza, prior Requenensis.

R. P. M. Fr. Joannes Frejanes, prior Toleti.

R. P. M. Fr. Emmanuel Huerta, prior Compluti.

R. P. Fr. Joannes Izquierdo, prior Albercae.

R. P. M. Fr. Leo González de Castro, prior Vallis-Olivarum.

R. P. Fr. Emmanuel López, prior Valliamaurensis.

R. P. Fr. Thomas a Sancta Theresia, prior Sancti Deserti Pelagi.

R. P. Fr. Joannes Alvarez, antiquior Provinciae confessor.

R. P. Fr. Antonius García, secundus Provinciae confessor.

Omnes numero 22.

Vocales pro parte Castellae Veteris

R. P. M. Fr. Josephus Flores, secundus deffinitor, ex numero, el prior Segoviensis.

R. P. M. Fr. Antonius Recamán, quartus deffinitor ob mortem electi in capitulo praecedenti, et prior Vallisoletanus.

Adm. R. P. M. Fr. Augustinus Torres, ex-provincialis.

// f. 3r // R. P. M. Fr. Michael Ronda, socius et secretarius Provinciae.

R. P. M. Fr. Emmanuel Serrano, prior capituli.

R. P. M. Fr. Ferdinandus Alvarez, ex numero, et prior Sancti Pauli.

- R. P. M. Fr. Joannes del Pozo, ex numero.
 R. P. M. Fr. Bartholomeus Negrilla, ex numero.
 R. P. M. Fr. Paulus Colmenero, ex numero.
 R. P. M. Fr. Emmanuel de los Ojos, ex numero.
 R. P. M. Fr. Josephus Calvo, ex numero.
 R. P. M. Fr. Emmanuel Alvarez, ex numero.
 R. P. M. Fr. Stephanus Bargas, prior Metinensis.
 R. P. Fr. Josephus Hernández, prior Vallium.
 R. P. M. Fr. Emmanuel Cantero, prior Salmanticae.
 R. P. Fr. Emmanuel Polo, prior Valderensis.
 R. P. M. Fr. Julianus Martínez, ex privilegio capituli generalis.
 R. P. M. Fr. Franciscus Pérez, ex privilegio capituli generalis.
 R. P. Fr. Gregorius Torres, antiquior Provinciae confessor.
 R. P. Fr. Joannes Ayuso, secundus Provinciae confessor.
 R. P. M. Fr. Petrus Arévalo, ex aequalitate Provinciae.
 R. P. M. Fr. Emmanuel Fernández, ex aequalitate Provinciae.
Omnes numero 22.

Haec est, inquam, suffragiorum series methodusque vocalium, qui pro electionibus faciendis interesse voluere, de quibus Adm. R. P. M. Praeses ter de iure inquisivit an aliquis vel aliqui aliquo canonico impedimento essent obstricti propter quod in hoc capitulo neque eligere neque eligi possint? Quumque nullus adversum alterum reclamaret, omnes ut legitimi vocales a R. Adm. P. M. Praeside declarati fuere.

Post haec ergo R. A. P. M. Praeses iudices causarum tum civilium tum criminalium nominavit: civilium, R. P. M. Fr. Julianum Martínez et R. P. M. Fr. Emmanuelem Huerta, priorem Complutensem; criminalium vero RR. PP. MM. Fr. Christophorum Gutiérrez et Fr. Emmanuelem Cantero, priorem Salmanticae. Insuper pro revisoribus tabularum defunctorum RR. PP. MM. Fr. Franciscum Salinero et Fr. Leonem González de Castro, priorem Vallis-olivaram. Denique computum [*in ms.* computuum] vocalium utriusque Castellae iterum fieri R. A. P. M. Praeses iussit, inventaque fuere a me, supra nominato secretario, supradicta quadraginta quatuor suffragia; quibus peractis, R. A. P. M. Praeses electiones definitorum, provincialis, eiusdemque pro generali capitulo (si eveniat) sociorum celebrando, ac Provinciae custodis, in crastinos faciendas distincte proposuit; sicque finita fuit haec prima sessio.

Sessio secunda

Actum circa electiones definitorum et provincialis

Dies ergo sabbati, quae est secunda mensis Junii, mane hora octava, ad nolae pulsationem gremiales omnes, cappis albis induti, pro Missa Spiritus Sancti audienda [ad] ecclesiam processere, qua a R. P. Praesentato Priore Requenensis conventus, prioribusque Albercae et Vallium ei ministrantibus, solemniter decantata, finitaque exhortatoria oratione eleganti latino sermone

a R. P. Fr. Emmanuele Serrano, artium lectore, maxima cum claritate declamata, R. A. P. M. Praeses hymnum *Veni, Creator Spiritus*, etc. solemniter intonuit, omnibusque prosequentibus, processionaliterque procedentibus, ad locum pro capitulo celebrando destinatum pervenere, ubi cum praecibus, versu et oratione Spiritus Sancti, fuit terminata pro- // f. 3v // cesso; illisque, qui non erant de gremio, extra praedictum locum emmissis, solisque legitimis vocalibus manentibus, omnes in sedibus, secundum uniuscuiusque gradum [*in ms.*, *gradu*um] conventuumque antiquitatem, consederunt; ianisque clausis, R. Adm. Praeses electionem in primis deffinitorum, conformiter ad statuta Ordinis actaque reunionis, proposuit. Sed antequam ad electionem procederetur, omnes ad veram pacem devota oratione fuit exhortatus, qua finita, capita Constitutionum nostrarum *de qualitate eligendorum; de electionibus in communi, et de qualitatibus et electione deffinitorum*, clariori qua potui voce, ego, infrascriptus secretarius, Praesidis iussu perlegi. Iterumque suffragiis computatis et ad praedictum numerum quadraginta quatuor inventis, nemine indebite admissis vel exclusis, omnes flexis genibus, dictoque *Confiteor Deo*, etc., absolutionem more solito ad huiusmodi dumtaxat electionis effectum a R. A. P. M. Praeside acceperunt.

Postea vero tres suffragiorum scrutatores elegit: RR. PP. Magistros Fr. Joannem Arteaga, Fr. Julianum Martínez et Fr. Stephanum Bargas, simulque publicatorem R. P. M. Fr. Leonem González; duo similiter eorumdem suffragiorum adnotatores nominavit, scilicet, RR. PP. Magistros Fr. Emmanuelem Fernández et Fr. Franciscum Salinero; qui omnes coram Crucifixo iuramentum de suo munere fideliter explendo flexis genibus praemissere; quod et praestiterunt omnes vocales de eligendis dignioribus, iuxta normam nostrarum Constitutionum, R. A. P. M. Praeside alta voce illud pronuntiantes, aliisque repetentibus: *Ego, frater N.*, etc. Quibus praemissis, omnes sederunt, et distributis schedulis eiusdem formae et figurae, scrutatores cum urna clausa ad suffragia excipienda, adnotatoresque ad illa adnotanda ante Crucifixi imaginem accedere; capituli secretario astante et alta voce dicente: *RR. PP. accedite*, etc., singuli debito ordine humilique aspectu ad pedes eiusdem Crucifixi provoluti, schedulam ad illius sacratissimum pectus applicando et illam osculando, suffragia emisserunt; sed cum duo ex vocalibus infirmitate correpti ad capitulum non accederent, vota sua more solito fuerunt collecta.

Suffragiorum emissioni fine imposito, unus ex scrutatoribus urnam accepit, in aliaque parum distante reposuit mensa, suffragia extraxit, et ego secretarius computavi, aequaliaque numero eligentium inveni. R. Igitur P. M. Joannes Arteaga et caeteri scrutatores schedulas unam post aliam sibi inceperunt legere, et R. P. M. Leo de Castro alta voce publicavit, me secretario cum caeteris ad adnotandum electis adnotante. Finita adnotatione et publicatione suffragiorum, inventum est R. P. M. Fr. Josephum Calvo habuisse pro primo deffinitore viginti quatuor suffragia, R. P. M. Fr. Fran- // f. 4r // ciscum Salinero pro secundo habuisse triginta quatuor suffragia, R. P. Fr. Emmanuelem Polo pro tertio quadraginta, et R. P. Thomam a Sancta Theresia pro

quarto triginta quatuor suffragia, caeteris sic distributis: R. P. M. Fr. Franciscum Pérez pro primo decem et octo; R. P. M. Fr. Joannem Frejanes pro secundo unum; R. P. M. Fr. Emmanuelem Huerta pro secundo octo; R. P. M. Fr. Leonem de Castro pro secundo unum; R. P. M. Fr. Julianum Martínez unum pro primo; R. P. M. Fr. Emmanuelem Cantero unum pro primo; R. P. Fr. Emmanuelem Deza pro quarto octo; R. P. Lectorem Fr. Michaelem Ronda pro tertio unum; unum suffragium in albo repertum est, aliud cui deerat nomen unum deffinitoris eligendi. Quapropter numeri ad numerum quater collatione facta, suffragiisque ad aequalitatem inventis, compertum est R. P. M. Fr. Josephum Calvo in primuim deffinitorem electum fuisse, in secundum R. P. M. Fr. Franciscum Salinero, in tertium R. P. Fr. Emmauelem Polo, in quartum denique R. P. Thomam a Sancta Theresia.

Cumque A. R. P. M. Praeses (ut de iure et more est) interrogasset an huiusmodi electionem ut ritam canonicamque haberent?, nullus in contrarium reclamavit, praeter R. P. M. Fr. Bernardus Regidor, qui ex opinione concepta de eo quod suffragia gremialium ex privilegio tantum capituli generalis vel ab illis qui regulariter socii romani vocantur collata, irrita ess[ent] post statuta generalia ab Ex.mo et R.mo Patre Nostro Generali Ximénez exarata, roborataque a Supremo Senatu Castellae; et cum ista suffragia quatuor fuerint, ut patet ex cathalogo praecedenti, electionem relatam, simul cum capitulo, invalidam pronunciavit praefatus pater, et quidquid in isto actum fuerit irritu dixit et protestatus est ut contrarium legibus et statutis nostris; in cuius corroboratione nonnulla quae sibi probativa videbantur et secum attulerat legit; aliqua vero in oppositum electionis factae pro suo libitu citavit. Et cum ab aliquibus ex gremialibus rogatus esset cur post electionem in se rite factam, publicatam, approbatamque a R. A. Praeside, defectum agnoverit ex illigitimitate vocalium, et non antea, dum illos cum consensu totius capituli idoneos adprobaverat?, dixit in tali approbatione se, suamque conscientiam et animam sacrificasse animo praestandi obsequium et honorem R.mo Praesidi, pacem et tranquillitatem in electionibus desideranti; sed cum non ita accidisset in dicta electione sicut ipse spectabat, nollens operam perdere in omnibus ad capitulum pertinentibus, ipsum pro secundo ut nullum et irritum proclamavit. Cur igitur (opposuit M. Julianus Martínez) in hoc capitulo eorum suffragia, quibus ex privilegio capituli generalis concessa sunt, irrita esse debent, dum in aliis, etiam post promulgationem decretorum generalium celebratis, tamquam valida legitimaque iudicata et admissa fuere etiam ab ipso Patre Magistro? Non aliud responsum dedit quam proferre hoc capitulum, non ut capitulum, sed ut conciliabulum habendum esse. Et ita iterum atque iterum suam de nullitate protestationem repetens, testimonium de omnibus peractis postulavit M. Praesidi; quo concesso, a capitulo exivit. Hac enim contentione finita, cum nullus in contrarium reclamaret, illos ut legitimos deffinitores autoritate quaungebatur Praeses sub forma in Constitutionibus nostris contenta declaravit; statimque schedulae, quae ad praedictam // f. 4v // electionem deservierant, igni traditae sunt; qui quidem modus, nullo apice ommissio, in caeteris electionibus servatus est.

Series definitorum

R. P. M. Fr. Josephus Calvo et R. P. Fr. Emmamuel Polo pro Castella Veteri.

R. P. M. Fr. Franciscus Salinero et R. P. Fr. Thomas a Sancta Theresia pro Nova Castella.

Illico ergo, surgentibus definitoribus electis debitoque consedentibus loco, foras iussi sunt egredi R. P. Fr. Gabriel Huete et Fr. Clemens Escolar [*in ms. Scholar*]; sed ob aequalitatem Provinciae iterum vocati fuere. Computatis autem de novo vocalibus, inventi sunt pro utraque Castella quadraginta quatuor, uno dempto, nempe suffragio R. A. P. M. Bernardi Regidor. Deinde Adm. R. P. M. Fr. Joseph López Gil, Provincialis, humi prostratus, munus suum, Provinciaeque sigilla coram R. A. P. M. Praeside deposuit, pro suisque in gubernando defectibus sincere confessis veniam postulavit; cui R. A. P. M. Praeses, nomine suo et totius Provinciae, pro illius prudenti regimine gratias egit. Lectis deinde constitutionibus *de qualitatibus provincialis noviter eligendi*, omnique debita forma servata, R. A. P. Praeses quasdam Nostri R.mi litteras clausas, et a tergo cum hac nota: *non aperiantur*, etc. secretario ut eas clara voce patefaceret porrexit, quas visas, signatasque repertas, aperuit et alta voce publicavit. In eis R.mus Pater Ordinis praesentare, habilitare et ad provincialatus officium proponere omnes et singulos magistros, praesentatos et idoneos ad docendum dignabatur. Insuper R. A. P. Praeses monitos esse voluit provincialem, priores eligendos, caeterosque gremiales de observantia decretorum Nostri R.mi Ximénez.

Hoc praemisso, ordine ut supra in electione definitorum servato, omnes vocales a secretario vocati sub his verbis: *RR. PP. accedite*, ad reponendum in urna suffragia accessere. Deinde unus ex scrutatoribus (qui fuerunt iidem nominati qui in electione definitorum) schedulas unam post aliam ex urna assumens et sibi legens, simili-ter et alteri nominati, alius alta voce illas publicavit; ego autem, secretarius capituli, cum caeteris adnotatoribus suffragia numeravi, cum eligentium numero contuli, et summa suffragiorum collata cum numero eligentium, inventum est suffragia esse quadraginta tria; ex quibus R. P. M. Fr. Joseph Flores habuit triginta octo suffragia in provincialem, R. P. M. Fr. Ferdinandus Alvarez unum, R. P. Fr. Julianus Martínez unum, R. P. M. Fr. Joseph Calvo unum. Duo alia inventa fuere, quorum unum fuit album, alterumque ex defectu scripturae nullum. Ex quo liquido constat esse in provincialem electum R. A. P. M. Fr. Joseph Flores. Statim R. A. P. M. Praeses ter de iure interrogavit gremialibus an huiusmodi electionem et ritam canonicamque haberent? Et vum nihil contra eam reclamatum fuisset, R. A. P. M. supradictus fuit in provincialem electum publicatus a R. A. P. M. Praeside, ante quem noviter electus, genuflexus, provincialatum admisit; et R. A. P. M. Praeses decretum electionis interposuit dicens: *Ego, Fr. Joannes Baptista Gil*, etc. Postmodum vero provincialis electus gratias gremialibus dedit, orationesque fratrum pro bono et pacifico regimine eleganti oratione petivit. Denique, debitum assumens locum, in eius socium et secretarium Provinciae

nominavit R. P. Fr. Emmanuelem López. Sed cum socius electus actualis prior esset conventus Vallismurensis, contra istam nominationem RR. PP. MM. Fr. Joseph López Gil, provincialis absolutus, Fr. Martinus Díaz, exprovincialis, et Fr. Emmanuel Huerta reclamarunt ob incompatibilitatem officiorum prioratus et secretariae; et quia stan- // f. 5r // do legibus et statutis nostris nullus prior in socium et secretarium eligi potest. Verum ipse socius noviter assumptus, ut iurgia evitaret, coram toto capitulo officium prioratus dimisit. De his ergo patribus in contrarium reclamantibus testimonium fuit concessum; et ex mandato R. A. P. M. Praesidis coram Provinciali noviter electo genuflexus ipse socius, dexteraque manu posita supra pectus, iuramentum praestitit fidelitatis; quibus peractis, hymnoque *Te Deum laudamus* pro gratiarum actione a R. A. P. M. Praeside solemniter intonato, omnes gremiales illum prosequentem (aliis etiam fratribus, licet non vocalibus, comitantibus) ad ecclesiam processionaliter pervenerunt, ubi consuetis praecibus ac orationibus a R. A. P. M. Praeside decantatis, noviter electus provincialis genuflexus professionem fidei coram omnibus alta et intelligibili voce fecit, altarique osculato et omnibus aspersione dato, a cunctis fratribus debitam accepit obedientiam. Sicque finita fuit haec sessio.

Sessio tertia

Actum quoad electionem sociorum ad generale capitulum iturorum,
Provinciae custodis et provincialis in eventum

Eadem die, hora tertia post meridiem, ad nolae pulsationem R. A. definitorium cum caeteris fratribus ierunt ad ecclesiam, ubi P. Fr. Emmanuel Rexidor publicas conclusiones erudite propugnavit, argumentisque satisfacit, auxilium praestante R. P. Fr. Joanne Ignatio Zurita, sacrae theologiae magistro. Exinde R. A. definitorium cum caeteris gremialibus ad locum pro capitulo destinatum perrexit, ubi hymno *Veni, Creator Spiritus*, etc. cum versu et oratione recitato, ad electionem praedictorum sociorum progressi sunt servatis omnibus, ut supra, in electione definitorium; cumque numerus vocalium ad examen redigeretur, R. A. P. M. Praesidens, simul et Provincialis electus, se abstinuerunt a suffragio ferendo et suam in melius reservaverunt vocem; unde numerus eligentium ad numerum triginta et novem redactus fuit; hisque computatis, omnes ad vocem secretarii, debito ordine, iisdemque cermoniis, ubi supra, suffragia posuerunt in urna, quam unus ex scrutatoribus accipiens, aliaque in mensa reponens, ex ea suffragia extraxit, quibus in numero aequali cum suffragantibus repertis et ab eodem qui supra publicatis, inventum est R. P. Fr. Michaellem Ronda habuisse pro primo socio suffragia viginti tria, R. P. M. Joseph Núñez pro secundo socio viginti tria, R. P. M. Fr. Joannem González decem et tria, R. P. M. Fr. Franciscus García unum; aliud inventum est album; quare omnibus pensatis, electi fuisse in socios pro primo ex Castella Vateri R. P. Lector Fr. Michael Ronda, et pro secundo ex Nova R. P. M. Fr. Joseph Núñez; quam electionem omnes vocales, ter de iure circa eius legitimitatem interrogati, ut ritam et validam habuere. Quare R. A. Praeses eos ut tales declaravit.

Post haec ad electionem custodis Provinciae ventum est, et omnibus, ut supra, servatis, triginta et octo suffragia inventa sunt, et missis schedulis in urnam, omnibus de iure servatis, compertum est R. A. P. M. Fr. Joannem del Pozo, ex numero Provinciae, habuisse viginti duo suffragia, et R. P. M., etiam de numero, Fr. Ferdinandum Alvarez duodecim, R. P. M., etiam de numero, Fr. Paulum Colmenero unum, tribus inventis in albo; quare R. P. M. Fr. Joannes del Pozo in custodem Provinciae fuit electus, et ab omnibus ter de iure // f. 5v // interrogatis admissus, ab ipsoque Praeside publicatus fuit ut rite et valide electus. Quo facto, R. A. P. M. Provincialis electus fuit [et] institutus deffinitor generalis a R. A. P. M. Praeside sua autoritate et nomine totius gremii. Denique noviter electus Provincialis pro casibus a nostris Constitutionibus in eius vicarium seu provincialem in eventu nominavit R. P. M. Fr. Paulum Colmenero. Et proposita electione priorum pro die sequenti, sic terminata fuit haec sessio.

Sessio quarta

Actum quo ad priorum electionem

Dominica ergo die, quae est terti mensis Junii, mane hora octava, congregatis in aula ad deffinitorium destinata omnibus deffinitoribus, quorum series sequitur: R. A. P. M. Praeses capituli, R. A. P. M. Provincialis electus, R. A. P. M. Joseph López Gil, provincialis absolutus, R. P. M. Fr. Joseph Calvo, primus deffinitor, R. P. M. Fr. Franciscus Salinero, secundus deffinitor, R. A. P. M. Fr. Martinus Díaz, exprovincialis, R. A. P. M. Fr. Augustinus Torres, exprovincialis, R. P. Fr. Emmanuel Polo, tertius deffinitor, R. P. Fr. Thomas a Sancta Theresia, quartus deffinitor, R. P. M. Fr. Eugenius Jordán, socius Praesidis, R. P. Fr. Emmauel López, socius Provincialis, vocatusque fuit R. A. P. M. Fr. Bernardus Regidor, ex Assistens Generalis, sed noluit accedere. Etiam ingressus fuit R. A. P. M. Ildephonsus Mira. His, inquam, loco praedicto congregatis, hymnoque *Veni, Creator Spiritus*, etc., a R. A. P. M. Praeside devote incepto ab omnibusque prosequuto, finitoque cum versu et oratione consueta, ad electionem priorum die antecedenti propositam, A. R. deffinitorium se vertit. Hinc ergo R. A. P. M. Fr. Ildephonus de Mira quamdam ex R. A. P. M. Fr. Antonio Ximénez, Assistente Generali pro Hispaniarum provinciis, epistolam de mandato R.mi Patris Ordinis datam Romae, die tertia Januarii anni 1781, praesentivit, in qua R. mus Pater Generalis continuationem officii provincialatus Angliae dicto A. R. P. Magistro de Mira concedebat cum omnibus et eisdem gratiis et privilegiis a suo praedecessore illi concessis. Verum cum ex una parte provincialatus Angliae debeat esse trie[n]nalis, secundum statuta nostra (uti RR. A. PP. MM. Fr. Joseph López Gil et Fr. Martinus Díaz deffinitorio proposuerunt in ordine ad supradictae epistolae validitatem), et sic compertum dictum P. M. de Mira uno abhinc anno dicto officio provincialatus non fungi; ex alia vero parte, epistola quaedam particularis sufficiens non sit (uti aiebant dicti Adm. RR. PP. MM. exprovinciales) ad creationem novi provincialis, sed requirantur ad praedictam institutionem novae litterae patentes R.mi Patris Ordinis, ideo ab ipsis RR. Adm. PP. citatis, uti invalidam et nul-

lius roboris ad intentum praestandi suffragium in deffinitorio epistolam lectam iudicatam est [*in ms.* esse]. E contra vero, R. A. P. M. Praeses, deffinitoresque alii, [e]sto (?) concederent ad novam institutionem omnia exposita requiri, ad continuationem vero necessaria esse negabant. His pro utraque parte actis, cum ultimo ex datis litterarum institutionis et epistolae consideratione [*in ms.* consi[der]ationis] compertum esset interruptionem phisicam temporis fluxisse, ultro [con]- // f. 6r // venerunt in eo quod nova institutio requirebatur; quam, cum non haberet, suffragio pro deffinitorio carere iudicatum est. De his ergo testimonium petiit A. P. M. Fr. Joseph López Gil, quod quidem concessum est.

His expletis, exhortatione pro pacifica electione a R. A. P. M. Praeside habita ad RR. PP., iuramentoque de meliori eligendo a cunctis facto, pro conventibus Castellae Novae sequentes a R. A. P. M. Praeside propositi fuerunt: pro conventu Matritensi R. A. P. M. Fr. Martinus Díaz, R. P. M. Fr. Joannes Arteaga et R. P. M. Fr. Gabriel Huete; pro conventu Toletano RR. PP. MM. Fr. Ignatius Zurita, Fr. Leo González de Castro et Fr. Vincentius Caballero. Servatisque omnibus pro hac electione quae supra in electionibus deffinitorium et a secretario pro quolibet priore eligendo admoniti, recensiti undecim vocales, ad electionem prioris conventus Matritensis, in schedulis praeparatis nomen futuris prioris exarando, primum devenere. Schedulis igitur in urna positis eisdem ceremoniis quibus supra, posteaque ab illa extractis, a scrutatoribus lectis et ab uno eorum publicatis (erant enim scrutatores nominati RR. PP. MM. Fr. Joseph Calvo, Fr. Franciscus Salinero, Fr. Augustinus Torres et Fr. Emmanuel Polo, deffinitor; adnotante etiam secretario) repertum fuit R. P. M. Fr. Gabrielem Huete in priorem conventus Matritensis septem habuisse suffragia, R. A. P. M. Fr. Martinum Díaz unum, R. P. M. Joannem Arteaga duo; aliud in albo inventum est. Pro conventu Toletano R. P. M. Fr. Leo González septem habuit suffragia, R. P. M. Fr. Ignatius Zurita duo, R. P. M. Fr. Joannes Mota unum, R. P. Didacus Cano unum. Unde septem suffragiis electus fuit praedictus R. P. M. Fr. Gabriel Huete pro prioratu conventus Matritensis, et pro conventu Toletano septem suffragiis fuit electus M. Fr. Leo González. Praedictis ergo electionibus publicatis a secretario et de iniuscuiusque divisive etiam valore a R. A. P. M. Praeside ter de iure gremialibus interrogatis, unumquemque electum ut priorem sui respectivi conventus et adprobavit et publicavit. Hora decima, ad nolae sonitum, omnes gremiales ad ecclesiam accessere, ubi R. P. Fr. Josephus Silva, nomine prioris Toletani legitime impediti, Missam solemniter celebravit concionemque perutilem et opportunam ad gremiales et ad populum habuit R. P. M. Fr. Gabriel Huete. Qua finita, Missaque peracta, omnes recesserunt.

Sessio quinta

Actum quoad caeterorum priorum Castellae Novae electionem

Ipsa die, hora tertia post meridiem, ad nolae sonitum, R. A. deffinitorium cum aaliis fratribus ad ecclesiam perrexit, ubi P. Fr. Mathias Revollo publicas theses de ordine et dignitate episcoporum defensavit, sub praesidio R. P. M.

Fr. Francisci García Cañivano, in Academia Salmanticensi artium professoris, qui acutissime argumentis satisfacit. Quibus finitis, hora quinta, ad triplicem nolae ictum, omnes gremiales definitorii ad aulam pro ipso destinata deveniunt, ubi solemnitate solita ad electionem caeterorum priorum pro Nova Castella se accinxere; pro quibus a R. A. P. Praeside sequentes propositi fuere: pro conventu Requenensi RR. PP. MM. Fr. Joannes Mota, Fr. Vincentius Caballero et Fr. Jacobus Montes; pro conventu Complutensi RR. PP. MM. Fr. Michael Acero, Fr. Didacus Cano et Fr. Joannes Mota; pro conventu Valli-olivarium RR. PP. Fr. Elias Rincón, Fr. Petrus Navarro et Fr. Franciscus Iglesias; pro conventu Albercae RR. PP. Fr. Thomas Ximénez, Fr. Petrus Vallodolid et Fr. Franciscus Iglesias.

Servatis omnibus pro hac electione quam supra in electionibus definitorum fuerunt observata, et a secretario etiam pro quolibet priore eligendo admoniti, recensiti undecim vocales in quarta sessione ad electionem priorum conventus Requenensis in schedulis praeparatis nomen futuri prioris exarando devenere. Schedulis igitur in urna positus, eisdem ceremoniis quibus // f. 6v // supra, posteaque ab illa extractis, a scrutatoribus lectis et ab uno eorum publicatis (erant iidem qui in anteriori sessione) repertum fuit R. P. M. Fr. Vincentium Caballero in priorem conventus Requenensis octo habuisse suffragia, et R. P. M. Fr. Joannes Mota tria; pro conventu Complutensi R. P. M. Fr. Michael Acero decem, et R. P. M. Fr. Didacum Cano unum; pro conventu Vallis-olivarium R. P. Fr. Elias Rincón novem suffragia habuit, R. P. Fr. Franciscus Cid unum, et R. P. Fr. Joannes Cuevas unum; pro conventu Albercae R. P. Fr. Thomas Ximénez habuit septem suffragia, R. P. Fr. Franciscus Iglesias duo, R. P. Fr. Emmanuel Aguilera unum, R. P. Fr. Franciscus Rincón unum. Unde octo suffragiis electus fuit R. P. M. Fr. Vincentius Caballero pro prioratu conventus Requenensis; pro conventu Complutensi decem suffragiis fuit electus prior R. P. M. Fr. Michael Acero; pro conventu Vallis-olivarium fuit electus prior [novem suffragiis] R. P. Fr. Elias Rincón, et pro conventu Albercae electus fuit septem suffragiis R. P. Fr. Thomas Ximénez. Praedictis ergo electionibus publicatis a secretario divisive et secundum ordinem electionum, et de uniuscuiusque divisive etiam valore a R. A. P. Praeside ter de iure gremialibus interrogatis, cum omnes ut ritam et canonicam quamlibet electionem habere dixissent, R. A. P. M. Praeses unumquemque electum, ut priorem sui respectivi conventus et adprobavit et publicavit forma solita supra singulos ex electis. Et sic sessio haec fuit terminata.

Sessio sexta

Actum quoad electionem priorum Veteris Castellae

Feria autem secunda, quae est quarta mensis Junii, hora octava ante meridiem, omnes vocales more solito ad aulam pro definitorio destinata processere; caeterisque ut supra peractis, A. R. P. M. Praesessequentes pro prioribus Castellae Veteris proposuit: pro conventu Salmanticae RR. PP. MM. Fr. Franciscum Pérez, Fr. Bernardum Zamora et Fr. Paulum Colmenero; pro conventu Abulensi RR. PP. MM. Fr. Joannem Baptistam González, Fr. Petrum Aré-

valo et Fr. Josephum Alvारीño; pro conventu Segoviensi MM. Fr. Jualanum Martínez, Fr. Emmanuelem Fernández et Fr. Emmanuelem Serrano; pro conventu Metinensi MM. Fr. Paulum Colmenero, Fr. Joannem López del Pozo et Fr. Emmanuelem Fernández; pro conventu Sancti Pauli PP. Fr. Joannem Calvo, Fr. Gabrielem Nogales et Fr. Josephum Hernández; pro conventu Vallium M. Fr. Stephanum Vargas, Fr. Augustinum Vidal et Fr. Josephum Rodríguez; pro conventu Valderensi M. Fr. Hieronymum Galán, Fr. Barnabam García et Fr. Emmanuelem Petite; pro conventu Vallis-oletano MM. Fr. Ferdinandum Alvarez, Fr. Franciscum Ossorio et Fr. Emmauelem Serrano.

Servatis omnibus pro hac electione quae supra in electionibus antecedentibus, repertum fuit M. Fr. Franciscum Pérez novem habuisse suffragia pro prioratu conventus Salmanticae, M. Fr. Bernardum Zamora unum, lectorem Mihaelem Ronda unum; pro conventu Abulensi M. Fr. Joannem Baptistam González habuit unum, M. Fr. Petrus Arévalo unum, M. Fr. Antonius Recamán unum, M. Fr. Josephum Alvारीño octo; pro conventu Segoviensi M. Fr. Julianus Martínez novem habuit, M. Fr. Emmanuel Serrano unum, M. Fr. Emmanuel Fernández unum; pro conventu Metinensi M. Fr. Paulus Colmenero septem, M. Fr. Joannes del Pozo duo, M. Fr. Emmanuel Fernández unum, M. Fr. Antonius Recamán unum; pro conventu Sancti Pauli RR. PP. Fr. Joannes Calvo octo, Fr. Joseph Hernández unum, Fr. Franciscus Fernández (?) unum, Fr. Bartholomeus Revilla (?) unum; pro conventu Vallium M. Fr. Stephanus Vargas decem, Fr. Mathias del Carpio unum; pro conventu Valderensi M. Fr. Hieronimus Galán novem, Fr. Ludovicus Gómez unum, Fr. Franciscus Ossorio unum; pro conventu Vallis-oletano M. Fr. Ferdinandus Alvarez tria, M. Fr. Franciscus Ossorio septem, et M. Fr. Petrus Arévalo unum. Unde novem suffragiis electus fuit prior Salmanticae P. M. Fr. Franciscus Pérez; pro conventu Abulensi octo suffragiis fuit electus P. M. Fr. Joseph Alvारीño; pro conventu Segoviensi novem suffragiis fuit electus M. Fr. Julianus Martínez; pro conventu Metinensi septem suffragiis fuit electus M. Fr. Paulus Colmenero; pro conventu Sancti Pauli octo suffragiis fuit electus R. P. Fr. Joannes Calvo; pro conventu Vallium decem suffragiis fuit electus M. Fr. Stephanus Vargas; pro conventu Valderensi novem suffragiis fuit electus M. Fr. Hieronimus Galán, et pro conventu Vallis-oletano septem suffragiis fuit electus M. Fr. Franciscus Ossorio. Praedictis electionibus publicatis a secretario divisive et secundum ordinem electionum et conventuum, et de uniuscuiusque valore divisive a R. A. P. M. Praeside ter de iure gremialibus interrogatis, cum omnes ut ritam et canonicam quamlibet electionem habere dixissent, R. A. P. M. Praeses unumquemque electum ut priorem sui respective conventus et adprobavit et publicavit forma solita supra singulos ex electis. Sicque terminata fuit haec sessio.

// f. 7r // Sessio septima

Actum quoad electionem subpriorum utriusque Castellae

Ipsa die, hora quinta post meridiem, more solito omnes gremiales ad aulam pro definitorio destinata devenerunt, et actis de iure, ad electionem subpriorum se accinxere; pro quibus a R. A. P. M. Praeside propositi fuere

sequentes: pro Castella Nova: pro conventu Matritensi R. P. Fr. Antonius Pérez, Fr. Ildephonsus Palomo et Fr. Emmanuel Aguilera; pro conventu Toletano R. P. Fr. Martinus Escovedo, Fr. Joannes Muñoz et Fr. Didacus Ruiz; pro conventu Complutensi Praedicator Fr. Emmanuel Rodrigo, Fr. Antonius Plaza et Fr. Michael Huerta; pro Requenensi PP. Fr. Franciscus Sánchez, Fr. Emmanuel Montes et Fr. Didacus Garrido; pro Vallis-olivarum Praedicatores Fr. Bartholomaeus Rodríguez, Fr. Joseph Carvajal et Fr. Petrus Moragón; pro Albercae PP. Fr. Joseph Petiego, Fr. Petrus Valladolid et Fr. Stephanus Inquierdo. Pro Castella Veteri sequentes fuerunt propositi: pro conventu Vallis-oletano Praedicatores Fr. Laurentius Segovia, Fr. Bernabas Millán et Fr. Bartholomeus Revilla; pro conventu Valderensi PP. Fr. Carolus de la Peña, Fr. Ludovicus Gómez et Fr. Franciscus Fit; pro Segoviensi PP. Fr. Franciscus Zambranos, Fr. Balthasar Nicolás et Fr. Silvester de San Elesván; pro Vallium PP. Fr. Bernardinus Rivera, Fr. Mathias del Carpio et Fr. Antonius Cerca; pro Metinensi PP. Fr. Emmanuel de la Fuente, Fr. Franciscus Roxo et Fr. Cayetanus Sánchez; pro conventu Sancti Pauli Fr. Joannes Núñez, Fr. Gregorius Rivera et Fr. Michael Juárez; pro Salmanticensi PP. Fr. Matheus Gómez, Fr. Franciscus Huete et Fr. Petrus Pérez; pro Abulensi PP. Fr. Emmanuel Petite, Fr. Joseph Sylva et Fr. Franciscus Calvo;

Servatisque omnibus pro hac electione ut supra pro actum est, repertum fuit Praedictorem Fr. Ambrosium Pérez novem habuisse suffragia pro subprioratu conventus Matritensis, Praedictorem Fr. Petrum Campillo duo; pro Toletano P. Fr. Didacus Ruiz habuit octo suffragia, Praedicator Fr. Martinus Escovedo unum, Praedicator Emmanuel Montes duo; pro Complutensi P. Fr. Michael Huerta octo, Praedicator Fr. Emmanuel Rodrigo duo et Fr. Antonius Martínez unum; pro Requenensi Praedicator Fr. Franciscus Xavier Sánchez octo, Fr. Emmanuel Montes unum et Fr. Julianus Fuentes duo; pro Vallisoliviarum Praedicator Joseph Carvajal novem, Praedicator Henricus Serrano duo; pro Albercae P. Fr. Stephanus Izquierdo octo, Fr. Petrus Valladolid unum, Fr. Franciscus Espinac unum, Fr. Franciscus Rincón unum. De pertinentibus ad Castellam Veterem: pro Vallisoletano Fr. Laurentius Segovia decem, Fr. Joannes Arroyo unum; pro Valderensi Fr. Carolus de la Peña decem, Fr. Augustinus Vidalis unum; pro Segoviensi Fr. Franciscus Zambranos novem, Fr. Silvester a S. Elesván [*in ms.* Esleván] unum, Fr. Petrus Pérez unum; pro Vallium Fr. Bernardinus Rivera novem, Fr. Joachim Finistrosa unum, alterum pro hoc conventu nullum; pro Metinensi Fr. Emmanuel de la Fuente novem, Fr. Franciscus Roxo unum, Fr. Antonius Sánchez unum; pro Sancti Pauli Fr. Joannes Núñez novem, Fr. Emmanuel Petite unum, Fr. Vincentius Rodríguez unum; pro Salmanticensi Fr. Matheus Gómez novem, Fr. Franciscus Huete unum, et Fr. Laurentius a Sancto Joseph unum; pro Abulensi Fr. Emmanuel Petite decem, Fr. Michael Juárez unum. Unde ex attinentibus ad Novam Castellam, novem suffragiis fuit electus in subpriorem conventus Matritensis R. P. Fr. Ambrosius Pérez; pro Toletano octo suffragiis Fr. Didacus Ruiz; pro Complutensi octo Fr. Michael Huerta; pro Requenensi octo Fr. Franciscus Xavier Sánchez; pro Vallis-olivarum novem Fr. Joseph Carvajal; // f. 7v // pro Albercae

octo Fr. Stephanus Izquierdo. Pro Castella Veteri: pro conventu Vallisoletano decem suffragiis electus fuit in subpriorem Fr. Laurentius Segovia; pro Valderensi decem Fr. Carolus [de la] Peña; pro Segoviensi novem Fr. Franciscus Zambranos; pro Vallium novem Fr. Bernardinus Rivera; pro Metinensi novem Fr. Emmanuel de la Fuente; pro Sancti Pauli novem Fr. Joannes Núñez; pro Salmanticensi novem Fr. Matheus Gómez; pro Abulensi decem fuit electus Fr. Emmanuel Petite. Istorum denique utriusque Castellae unisquisque sic electus ab omnibus vocalibus fuit admissus, et a R. A. P. M. Praeside publicatus. Sic haec sessio fuit terminata.

Sessio octava

Die quinta mensis Junii, hora octava ante meridiem, ad locum deputatum omnes gremiales deffinitorii convenere, et solitis ceremoniis ad audiendas petitiones ex iustitia et gratia se paravere. Primo enim, cum in sessione sexta, quae fuit de electione priorum Veteris Castellae, electus fuisset prior conventus Salmanticensis R. P. Fr. Franciscus Pérez, qui enixe et iustis de causis A. R. diffinitorio postea supplicavit ut eum a tali officio et prioratu absolveret, simulque dictae supplicationi benigne annuisset, autoritate qua fungitur ad alterius electionem in priorem dicti conventus Salmanticae morer solito processit. Pro hac enim R. A. P. M. Praeses tres, ut antea, proposuit magistros, scilicet, Fr. Martinum de los Ojos, Fr. Antonium Recamán et Fr. Petrus Arévalo. Extractis, lectisque schedulis more solito, M. Fr. Martinus de los Ojos habuit octo suffragia, M. Fr. Petrus Arévalo unum, M. Fr. Bartholomeus Negrilla unum et M. Fr. Emmanuel Cantero unum. Quibus perpensis, R. P. M. Fr. Martinus de los Ojos fuit electus octo suffragiis, ab omnibus vocalibus admissus et a R. A. P. M. Praeside publicatus.

Hoc igitur peracto, a secretario fuerunt praesentati et lecti supplices libelli, adiunctis testimoniis necessariis, in quibus continebantur supplicationes nonnullorum patrum utriusque Castellae. Quorum unum fuit P. Fr. Ignatii de Pardo supplicantis quod litterae patentes sibi a R.mo P. Generali concessae et in capitulo altero Abulensi, anno 1773 celebrato, admissae, praeside ipso R.mo, quibus constitutus fuit procurator, non solum conventus Matritensis, sed et aliarum provinciarum Hispaniae, corroborarentur et ad effectum preducantur. Cui supplicationi benigne annuit R. A. deffinitorium. Caeteris autem nullum alium responsum dedit nisi quod serventur leges et decreta generalia, et ad prudentiam et caritatem RR. PP. Priorum recurrant. Sola excepta quaerela R. P. M. Fr. Joannis del Pozo contra dicta in capitulo a R. P. M. Fr. Bernardo Regidor, quae in totum remittitur ad iudicium et facultatem Nostri R.mi Patris Praesidis.

// f. 8r // Actum pro bono regimine Provinciae

R. A. deffinitorium stricte praecepit quod omnes patres Deo sacrificia offerant non alio in loco quam in ecclesia, oratorio sacristiae, aut in publicis capellis, praeter infirmos, qui in altari pro ipsis destinato ea offerre queant.

Si quis ex eis aliquo potiatur privilegio aut facultate notum faciat superiori competenti. Insuper, quod omnes Missae adnotentur in libro in sacristia ad hunc finem destinato; sed in conventu Matritensi stricte observetur quidquid a Nostro R.mo Patre Commissario Generali fuit statutum. In caeteris vero conventibus, quod a R. A. P. M. exprovinciali Fr. Joseph López Gil fuit ordinatum. Quod quidem praecipitur prioribus sub poena privationis officii et rebellionum.

Praeterea, ut litterae citatoriae pro celebrando hoc capitulo adamussim compleantur, R. A. deffinitorium de studiis et studentibus pertractavit. Perpensis igitur omnium vocalium iudiciis, sancitum est quod RR. Adm. PP. MM. Fr. Augustinus de Torres, Fr. Josephus López Gil, Fr. Franciscus Pérez, Fr. Michael Acero et Fr. Franciscus Salinero sedulo considerent quidquid hac supra re valde opportunum sit et necessarium; et quod de suo iudicio curent quam primum certiore facere R.mum Patrem Praesidem, ut de meliori utiliorique methodo provideat. Pro denique debita applicatione et profectu studentium R. A. deffinitorium decrevit, ut lectiones, conferentiae et alia similia exercitia, simulque tempus et horae, quae in ipsis impendi debeant, omnino a RR. PP. Regentibus dependeant, quibus, si opus fuerit, auxilium praestabunt RR. PP. Priores.

Ultimo R. A., deffinitorium attente considerans bona conventus Matritensis, imo et totius Provinciae, multum dependere a custodia archivii generalis in ipso conventu repositi, nominavit et instituit, secundum constitutiones decretaque generalia, custodem dicti archivii R. P. Fr. Emmanuelem López, cuius cura praecipua erit scripturas ibidem repositas percurrere, aliaque documenta attente et minutim perlegere, ut de his omnibus, prout tempus et necessitas postulaverit, possit reddere claram, promptamque rationem.

Sessio ultima

Actum quoad rationem expensarum et receptorum pro sumptibus capituli

Vespere autem eiusdem diei, ad cameram deffinitorii accesserunt gremiales, ubi expensis et receptis in hoc capitulo iam a duobus deffinitoribus a R.mo Praeside deputatis visis et collatis, repertum est expensa huius capituli fuisse decem et novem millia, [...] ingenta [...] et unum regalia, monetae currentis (vulgo *de vellón*), octo [...] et [...]ingenta eiusdem monetae fuisse recepta;⁹ factaque collatione nu[mer]i ad nu- // f. 8v // merum, inventum est summam expensarum supra receptorum summam coluisse ad numerum decem millium nongentorum viginti et unum regalium eiusdem monetae. His igitur peractis, R. A. P. M. Praeses gremialibus absolutionem (pro omnibus capitulis et congregationibus propriam) impertivit, eisque gratias quam plurimas referendo pro capitulo tanta omnium pace et concordia celebrato, ipsisque benedictionem, propserum iter ac valeat praecorditer elargiendo. Sicque

⁹ Las lagunas que indicamos se deben a rotura del papel.

huiusmodi sessio fuit terminata, impositusque fuit finis capitulo in hoc conventu Abulensi, die sexta mensis Junii anni Domini millessimi septingentesimi octogessimi primi.

[*Siguen las firmas autógrafas:*] Fr. Joannes Gil, Commissarius Generalis Hispaniae, Praeses capituli.- Fr. Joseph Flores, Provincialis electus.- Fr. Joseph Calvo, deffinitor primus [in ms. primerus].- Fr. Franciscus Salinero, definitor secundus.- Fr. Manuel Polo, defi[ni]tor tertius.- Fr. Thomas de Sancta Theresia, difinitor quartus.- Fr. Eugenius Jordán, socius et secretarius.- Fr. Emmanuel López, socius et secretarius Provinciae.- Fr. Augustinus Torres, exprovincialis.- Magister Fr. Michael Acero, secretarius capituli. (*Hay un sello*).

[Confirmación]¹⁰

Dominico die 5 Augusti 1781, examinatis Actis Capituli Provincialis Provinciae Castellae (habiti vigilia Pentecostes in conventu Abulae), Consilium vidit R. A. P. Joannem Gil nullas habuisse litteras patentes legendas, quibus constituebatur Praeses Capituli, sed tantum litteras testimoniales, quibus constituebatur Commissarius Generalis pro exacta observantia decretorum, quae proinde nullum ius illi conferebant ad Praesidis munus agendum in capitulo. Consequenter Consilium Ordinis declaravit nullas et irritas omnes electiones dicti Capituli defectu legitimi Praesidis. Et tamen pro bono pacis a R.mo P. Generali sanandas esse illas electiones, nullamque fieri debere mentionem talis defectus in litteris patentibus approbationis Capituli.

Secundo declaravit nullam esse oppositionem factam a R. A. P. M. Bernardo Regidor, quia per decreta R.mi P. Ximénez excluduntur tantum discreti conventuum, ut ipse declaravit tum suis litteris, tum sua agendi ratione, admittendo tamquam legitimos vocales quatuor illos socios Capituli Generalis, quando ipse praeses fuit alterius capituli Castellae.

Notandum R. A. P. Joannem seipsum excusasse circa omissionis lectionis litterarum quibus constituebatur praeses: 1°. quia notas eas fecerat toti Provinciae R. A. P. Provincialis quando missit encyclicam qua capitulum procrastinabatur usque ad Pentecostem; 2°. pro bono pacis omissit talem lectionem, quia R. A. Exprovinciales et ipse P. Magister Regidor nolebant admittere socium designatum in litteris patentibus dicentes privilegium esse Praesidis eligere dictum socium sibi bene visum.

PABLO MARIA GARRIDO, O.CARM.

Institutum Carmelitanum
Pintor Ribera, 9
Madrid

¹⁰ Roma, Arch. Gen. O.Carm., II C. O. 2 (2): *Reg. decisioinum V.C.O. 1704-1856*, ff. 299v-300r.

RECONSTRUIR A VIDA DESFEITA E DESINTEGRADA PELA VIOLÊNCIA

ÍNDICE

INTRODUÇÃO

A NOITE ESCURA

1. O Desafio que hoje enfrentamos
2. A desintegração da sociedade na época do cativoiro
3. Os discípulos e as discípulas do profeta Isaías

UMA NOVA CRIAÇÃO: A RECONSTRUÇÃO DA CONVIVÊNCIA HUMANA

1. As imagens usadas para expressar a nova Experiência de Deus e da Vida
2. A experiência do cativoiro que está por trás das imagens
3. Olhando o mundo com um olhar diferente
 - a) *Uma nova leitura do Passado*
 - b) *Uma nova leitura da Ação Criadora*
 - c) *Uma nova leitura dos Valores da Vida*
 - d) *Uma nova leitura da Situação Presente*
4. Um novo jeito de conviver e de trabalhar com o povo
 - a) *Acolher o povo com muita ternura*
 - b) *Ensinar dialogando em pé de igualdade*
 - c) *Desfazer o peso da opressão*
 - d) *Encher o vazio do coração*
 - e) *Apontar a Boa Nova de Deus na vida do povo*
 - f) *Os traços do Rosto de Deus*
5. Uma nova compreensão da própria Missão como Povo de Deus

CONCLUSÃO

INTRODUÇÃO

No Capítulo Geral de 2001 ficou decidido que nossa Ordem participe como membro efetivo da ONG da Família Carmelitana junto às Nações Unidas. Em vista disso, assumimos o compromisso de partilhar e de comunicar entre nós as grandes preocupações da humanidade que a ONU, cada ano, assume, divulga e promove.

No decorrer do ano 2002, quando participamos pela primeira vez da Assembléia das ONGs ligadas às Nações Unidas (mais de 2800), a preocupação da ONU era “Como contribuir para a reconstrução de sociedades ou comunidades desintegradas por graves conflitos”. Como este, cada ano, há outros assuntos e preocupações que a ONU procura assumir e promover: água, florestas, montanhas, saúde, cultura, paz, moradia, etc.

Para nós Carmelitas, fazer ouvir nossa voz no areópago das Nações Unidas é uma forma nova e oportuna de participarmos, como Família, com “as alegrias, as esperanças e os sofrimentos da Humanidade”, e de contribuirmos para encarnar, dentro da realidade do mundo de hoje, a Boa Nova de Deus que Jesus nos trouxe. Porém, sendo Carmelitas, devemos dar nossa contribuição iluminando as preocupações da ONU através do filtro da espiritualidade carmelitana.

Um dos aspectos que mais nos caracteriza como Carmelitas é a *Lectio Divina*, a Leitura Orante da Vida à luz da Palavra de Deus. É um dos pontos em que nossa Regra mais insiste.¹ Assim, neste artigo, procuraremos ver como, no passado do Povo da Bíblia, a meditação da Palavra de Deus contribuiu eficazmente para a reconstrução de uma sociedade desintegrada por graves conflitos. Isto aconteceu na época do exílio, nos séculos VI e V antes de Cristo. Será como olhar num espelho que nos reflete nossa própria história e os desafios que hoje enfrentamos.

A NOITE ESCURA

1. O Desafio que hoje enfrentamos

Hoje, a miséria crescente do povo, a injustiça impune, o sofrimento dos que nunca cometeram nenhum mal, o abandono, o desemprego, a exploração, a desigualdade social, a exclusão, a doença, a solidão, o desamor, a violência que aumenta cada vez mais, a poluição ambiental que ameaça a sobrevivência, o terrorismo que desintegra a convivência humana, ...! Tudo isso provoca em nós um forte questionamento: “O que fazer? Parece um túnel escuro. Tem saída? Como salvar a vida humana? Como encontrar Deus no meio de tudo isso?”

Alguns dizem: “Paciência! Essas coisas acontecem. Quem somos nós para mudar o rumo da história? O que podemos fazer? Nada! Não

¹ Veja Coleção “Horizontes” numero 10: *Sobre a Lectio Divina no Carmelo*.

temos poder”. Eles se acomodam. Vão à Missa, rezam, assistem à história humana pela TV, sabem tudo que se passa no mundo, mas não sabem como reagir. Sua fé perdeu a lucidez crítica e a força transformadora.

Outros dizem: “Há esperança! Existe luz no fim do túnel. Devemos continuar a lutar para mudar a situação!” Dizendo que existe luz no fim do túnel, eles acham que, dentro do túnel não existe luz. Lá dentro só existe escuridão. Eles só conhecem um único tipo de luz, aquela que conheceram antes de entrar no túnel. Avaliam a situação atual com os critérios do passado, de antes e de fora do túnel em que agora nos encontramos todos.

Outros ainda dizem: “Existe luz dentro do túnel! Temos que descobri-la! Temos que descobrir o povo que, há muito tempo, vive dentro do túnel, e aprender dele como lutar e sobreviver. Pois eles sabem como resistir sem desintegrar-se!”

Algo semelhante aconteceu ao povo de Deus na época do cativo, quando tudo foi destruído, por fora e por dentro! Todos os apoios da fé tinham sido quebrados. Foi a escuridão total para eles.

2. A desintegração da sociedade na época do cativo

Mês de agosto de 587 antes de Cristo. Fazia poucas semanas que Jerusalém havia sido tomada pelo exército da Babilônia. O Rei Sedecias, fugitivo, tinha sido capturado perto do Jordão e conduzido à presença do rei da Babilônia em Ribla. Este, depois de o ter obrigado a assistir ao brutal assassinato da esposa e dos filhos, furou-lhe os olhos, algemou-o e conduziu-o para o cativo, onde morreu (*2Rs 25,3-7; Jer 39,4-7; 52,5-11*).

Em seguida, Nabucodonosor deu ordem ao seu general Nabuzardanã para destruir a Cidade Santa (*2Rs 25,8-12; Jer 52,12-16*). Tudo que, até àquele dia, tinha sido sinal visível da presença de Deus, foi destruído.

O Templo, do qual Deus tinha dito que haveria de morar nele para sempre (*1Rs 9,3*), foi incendiado (*2Rs 25,9*). O Culto que tinha sido instituído como sinal perpétuo, estava interrompido (*Lam 2,6-7*). Os Sacerdotes foram massacrados (*Jer 52,24-27*) ou levados para o cativo (*Sl 79,1-3; Lam 4,16*). A Monarquia, da qual Deus tinha dito que sempre haveria um descendente de Davi no trono (*2Sam 7,16*), já não existia mais (*2Rs 25,7*).

Sião, a cidade de Davi, que Deus desejou para ser sua residência para sempre (*Sl 132,13-14*), estava destruída (*Lam 1,6; 2,1-10*). A Terra,

cuja posse tinha sido garantida para sempre (*Gen* 13,15), passou a ser a propriedade dos inimigos, que a distribuíram aos pobres (*2Rs* 25,12; *Jer* 39,10; 52,16). O povo de Deus perdeu a posse e foi para o exílio na Babilônia, o antigo Ur dos Caldeus (*Jer* 52,28-30). Estava de volta no mesmo país, de onde, em 1800 antes de Cristo, Abraão tinha saído para seguir o chamado de Deus (*Gen* 11,31). A história foi terminar, tragicamente, no mesmo lugar, onde 1300 anos antes, havia começado. A reação imediata era esta: “Deus nos abandonou!” (*Is* 40,27; *Jer* 33,23-24; *Is* 49,14). “Já não há mais profetas. Já não vemos nossos sinais” (*Sl* 74,9). Antigamente, no tempo de Moisés e de Samuel, Deus falava (*Sl* 99,6-8). Será que ele parou de falar? (*Sl* 77,9) Silêncio de Deus!

Deus, porém, continuava presente no meio do povo com o mesmo amor de sempre (*Is* 49,15), não só no povo exilado e no horrível cativo da Babilônia, mas também no mundo ao redor, onde estavam ocorrendo mudanças profundas com a chegada de Ciro, o rei da Pérsia (*Is* 41,2-5.25; 44,28; 45,1-7). Mas o povo perdeu os olhos para poder perceber a presença libertadora de Deus (*Is* 42,18-20; 43,8).

A grande pergunta que ficou para todos era esta: “Como entender ou interpretar esta tragédia terrível? O que fazer agora?” (*Sl* 44,18-25; *Sl* 77,6-10; 89,39-47). Três respostas foram dadas, misturadas entre si. Alguns eram de opinião de que era melhor saltar fora do barco antes que afundasse inteiramente. Eles se acomodaram no exílio e adaptaram-se na nova situação. Outros achavam que deviam reagir e lutar. Queriam voltar para a terra, vingar o mal que lhes tinha sido feito, reconstruir o templo e restaurar tudo como era antes, no passado. Outros ainda achavam que a solução não era voltar ao passado nem acomodar-se no presente, mas sim aprender a ler com outros olhos a nova situação em que se encontravam. Eles se perguntavam: “O que será que Deus nos quer ensinar por meio destes fatos tão trágicos em que nos encontramos agora? Qual o apelo de Deus para nós?” Foram estes últimos que mais ajudaram na reconstrução da sociedade desintegrada. Destes últimos fazia parte o grupo dos discípulos e das discípulas do profeta Isaías.

3. Os discípulos e as discípulas do profeta Isaías

No meio daquele povo machucado e desintegrado do cativo viviam os discípulos de Isaías, um grupo anônimo de rapazes e moças, homens e mulheres. Junto com o resto do povo, foram levados para o cativo. Sofreram por dentro a crise profunda da fé, a noite escura do povo, provocada por aqueles acontecimentos trágicos. Mas eles,

mesmo sem os apoios tradicionais da fé, não desistiram de crer. A crise, em vez de levá-los à perda da fé ou a uma restauração do passado, foi para eles uma ocasião de purificação e de renascimento. O desafio deles era este, o mesmo de hoje: 1) redescobrir e experimentar, de novo, a presença viva de Deus na história e na vida do povo; 2) verbalizá-la e transformá-la em Boa Nova para os pobres; 3) encarná-la e expressá-la em novas formas de convivência para o povo poder perceber todo o seu alcance para a vida.

De fato, esses discípulos anônimos de Isaías re-descobriram a novidade antiga da presença escondida de Deus, souberam transformá-la em Boa Nova para os pobres e conseguiram encarná-la em novas formas de vida (*Is* 40,9-11; 52,7-10; 57,14-18; 61,1). Eles sofreram na própria carne a crise do povo e buscaram uma saída. Encontrando uma saída para si mesmos, tornaram-se capazes de ajudar o povo a descobrir o sentido dos acontecimentos e os sinais da presença de Deus. Eles estão na origem de uma das experiências mais bonitas da história do povo de Deus. Foi nos escritos deles que Jesus se inspirou para realizar a sua missão como Messias (*Lc* 4,18). É deles que vamos falar neste artigo.

UMA NOVA CRIAÇÃO A RECONSTRUÇÃO DA CONVIVÊNCIA HUMANA

O período do cativeiro foi um período de profunda revisão: Por que nos aconteceu toda esta desgraça? Onde foi que erramos para receber um castigo tão grande? O que fazer para poder reencontrar novamente o caminho e reconstruir a vida desfeita e desintegrada? Os discípulos e as discípulas de Isaías participaram ativamente neste renascer do povo. A experiência deles, refletida nos capítulos 40 a 66 do livro de Isaías, foi a que mais ajudou o povo do cativeiro a se recompor e se reencontrar. Vamos apontar alguns aspectos ou passos desta reconstrução da vida do povo.

1. As imagens usadas para expressar a nova Experiência de Deus

Na raiz de tudo está uma nova experiência de Deus. O que mais chama a atenção nas imagens usadas nos capítulos 40 a 66 do livro de Isaías para verbalizar o novo relacionamento com Deus é a dimensão pessoal e familiar. Eis alguns textos:

Deus é experimentado como Pai.

Dirigindo-se a Deus, eles diziam: “Tu és o nosso Pai! Ainda que Abraão não nos conhecesse e Israel não tomasse conhecimento de nós, tu, Javé, és nosso Pai, nosso redentor. Tal é o teu nome desde a antiguidade!” (*Is* 63,16). “Tu, Javé, és nosso Pai. Nós somos a argila e tu és o nosso oleiro, todos nós somos obras das tuas mãos” (*Is* 64,7).

Apresentam Deus como Mãe. Dirigindo-se ao povo, Deus diz: “Vós, a quem carreguei desde o seio materno, a quem levei desde o berço” (*Is* 46,3). “Por acaso uma mulher se esquecerá da sua criancinha de peito? Não se compadecerá ela do filho do seu ventre? Ainda que as mulheres se esquecessem, eu não me esqueceria de ti! Eis que te gravei na palma da minha mão” (*Is* 49,15-16^a). “Sereis amamentados, sereis carregados sobre as ancas e acariciados sobre os joelhos. Como a uma pessoa que a sua mãe consola, assim eu vos consolarei!” (*Is* 66,12-13).

Deus é apresentado como o Marido do povo: “Hás de esquecer a condição vergonhosa da tua mocidade, não tornarás a lembrar o opróbrio da tua viuvez, porque o teu esposo será o teu Criador, Javé dos exércitos é o seu nome” (*Is* 54,4-5). “Como um jovem desposa uma virgem, assim te desposará o teu edificador. Como a alegria do noivo pela sua noiva, tal será a alegria que o teu Deus sentirá em ti!” (*Is* 62,5).

Deus é o Go'êl, o Parente próximo, o Redentor que resgata o povo:

“Não temas, vermezinho de Jacó, e tu, bichinho de Israel. Eu mesmo te ajudarei, oráculo de Javé; o teu Redentor é o Santo de Israel!” (*Is* 41,14)
 “Mas agora, diz Javé, aquele que te criou, ó Jacó, aquele que te modelou, ó Israel: não temas, porque eu te resgatei. Chamei-te pelo nome. Tu és meu!” (*Is* 43,1)

Conforme um costume tribal muito antigo, o Go'êl, o parente próximo ou redentor, devia intervir com a sua ajuda e o seu dinheiro para impedir que uma pessoa do seu clã perdesse sua terra ou que seus filhos fossem escravizados (*Lv* 25,8-55; *Dt* 15,1-18). Na época do cativeiro da Babilônia, porém, já não havia Go'êl ou redentor que pudesse resgatar seus parentes da escravidão ou recuperar para eles a posse da terra. Pois estavam todos no cativeiro, inclusive o Go'êl! E sem Go'êl, sem Redentor, já não haveria resgate possível para o povo! Não haveria futuro! Os seguidores de Isaías, porém, respondiam: “Temos Go'êl, sim! É Javé! Ele mesmo é o nosso Redentor!”. De fato, o título Go'êl, Redentor, aplicado a Javé, é muito frequente em Isaías 40 a 66 (*Is* 41,14; 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 49,7.26; 54,5.8; 60,16; 63,16; cf

resgatar ou resgate: *Is* 43,1.3; 44,23; 48,20).

Esta palavra *Go'el* tem um significado tão denso que não há correspondente exato na nossa língua. Usamos palavras diferentes para traduzir o seu significado: redentor, defensor, libertador, salvador, consolador, advogado, paráclito, parente próximo, primogênito, irmão mais velho. A melhor tradução talvez seja Padrinho. Pois, até hoje, entre os pobres, o padrinho é aquele que, na hora das dificuldades, ajuda os afilhados a resolver seus problemas. Por meio de um bom padrinho, a família se alarga e cria condições de ajuda mútua. A família vira clã!

Para expressar e comunicar a nova experiência de Deus e o novo sentido que encontraram para sua vida, não usaram as imagens religiosas tradicionais, mas sim as imagens tiradas da vida familiar de cada dia. Como explicar esta nova maneira de falar sobre Deus?

2. A experiência do cativo que está por trás das imagens

Como tantos exilados e migrantes de hoje, os exilados judeus viviam desenraizados e perdidos na imensidão do império persa. O único espaço de uma certa autonomia e liberdade que ainda sobrava para eles no cativo era o espaço familiar: o pai, a mãe, o marido, a esposa, os filhos, o mundo pequeno da família, a “casa”. Todo o resto que antes fazia parte da vida já não existia: a organização mais ampla do clã, a vida no povoado, a posse da terra, o templo, as peregrinações, o culto, o sacrifício, o sacerdócio. Nada disse sobrou. Hoje dizemos: “Só sobrou o corpo!”

Ora, foi exatamente neste espaço reduzido da pequena família, da “casa” ou do “corpo”, que eles reencontraram a presença de Deus. O Deus que, antes, estava ligado ao Templo, ao sacerdócio, ao culto oficial, à Monarquia, agora está perto deles, “em casa”; casa pequena, quebrada e, humanamente falando, sem futuro, mas casa, e não Templo. Ora, usando as imagens da vida familiar e não as da religião tradicional, eles, por assim dizer, secularizaram a imagem de Deus e sacralizaram a vida como o espaço do reencontro com Deus. “Realmente, tu és um Deus que se esconde, Deus de Israel, Deus salvador!” (*Is* 45,15). Ele agora se esconde onde antes ninguém o procurava: em casa, no relacionamento diário familiar, no meio do povo exilado e excluído! Como outrora no Êxodo, Deus “desceu” novamente do alto para estar junto do povo oprimido e exilado: “Eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvei o seu clamor contra os opressores. Conheço os seus sofrimentos. Por isso, desci para libertá-lo do poder dos

egípcios” (*Ex* 3,8). Deus desceu de novo, desta vez para dentro da “casa” do povo!

Foi a partir deste mundo pequeno e limitado da “casa”, sem prestígio e sem poder, que tudo renasceu e continua renascendo, até hoje. Os cacos e pedaços da vida familiar, que sobraram para eles no cativeiro, foram a porta por onde a semente do novo pôde entrar para dentro da vida do povo, criar raízes e crescer de novo. Com este olhar renovado, recebido do reencontro com Deus, foram relendo tudo: a política, a natureza, a história, a criação inteira, o passado e o presente, tudo! Como uma pedra que cai num lago e vai fazendo círculos até atingir todo o lago, assim a nova experiência de Deus foi crescendo até alcançar e reintegrar todos os aspectos da vida desintegrada do povo exilado.

3. Olhando o mundo com um olhar diferente

O Deus que se fez presente na vida deles era o mesmo Deus de sempre, Javé, o Deus dos pais que esteve com eles no passado. A nova experiência de Deus deu olhos novos para entender de maneira nova o sentido de tudo que este Deus tinha realizado no passado.

a) *Uma nova leitura do Passado*

Eles relembram e contam as histórias do seu passado, não para aumentar a saudade, mas para transformar a saudade em esperança. Eis algumas delas:

- A aliança de Deus com Noé em defesa da vida. A promessa feita a Noé de nunca mais destruir a vida pelo dilúvio era garantia para o povo do cativeiro saber que nunca mais haveria outro cativeiro: “Em um momento de cólera escondi de ti o meu rosto, mas logo me compadeci de ti, levado por um amor eterno, diz Javé, teu Redentor. Como nos dias de Noé, quando jurei que as águas do dilúvio nunca mais inundariam a terra, do mesmo modo juro agora que nunca mais me encolerizarei contra ti” (*Is* 54,8-9).
- O chamado de Abraão e Sara. Comparada com a situação deles mesmos no cativeiro da Babilônia, a história de Abraão e Sara se transforma em fonte de coragem e de esperança: “Ouvi-me, vós que estais à procura da justiça, vós que buscais a Deu! Olhai para a rocha da qual fostes talhados e para a

pedreira de onde fostes extraídos! Olhai para Abraão, vosso pai, e para Sara, vossa mãe! Quando os chamei, eles eram um só, mas eu os abençoei e eles se multiplicaram!” (Is 51,1-2). Deus chama o povo exilado de “descendente do meu amigo Abraão” (Is 41,8), ou simplesmente de Jacó ou de Israel (Is 43,1.22; 44,1.21), o nome do patriarca que está na origem das doze tribos.

- O Êxodo que tirou o povo do Egito. O Êxodo é lembrado de muitas maneiras. Como no primeiro êxodo, assim agora Deus vai tirar água da rocha para matar a sede do seu povo no deserto do cativo: “Os pobres e os indigentes buscam água, mas não a encontram; estão com a língua seca de sede. Eu mesmo, Javé, responderei a eles; eu, o Deus de Israel, não os abandonarei. Pois eu vou rasgar córregos em colinas secas, abrir fontes por entre os vales; transformarei o deserto em lago e a terra seca em nascentes de água!” (Is 41,17-18). Deus manda o povo lembrar a travessia do Mar Vermelho para se convencer de que Ele vai fazer uma coisa muito maior, que já estava começando: “Assim diz Javé, aquele que abriu um caminho no mar, uma passagem entre as ondas violentas, aquele que fez sair o carro e o cavalo, o exército e força. Eles caíram para não mais se levantar, apagaram-se como pavio que se extingue. Não fiquem lembrando o passado, não pensem nas coisas antigas. Vejam estou fazendo uma coisa nova: ela está brotando agora, e vocês não a percebem? Abrirei um caminho no deserto, rios em lugar seco” (Is 43,16-19). Como estas há várias outras evocações e lembranças do Êxodo nesses capítulos 40 a 66 de Isaías:

- o fim da escravidão (Is 40,2);
- o caminho pelo deserto (Is 40,3);
- o cântico novo à beira do Mar Vermelho (Is 42,10);
- a travessia pela água (Is 43,2);
- a água que brota do chão seco (Is 44,3);
- a efusão do Espírito (Núm 11,17.25; Is 44,3); etc.

Por meio deste novo jeito de citar e reler o passado, os discípulos e as discípulas comunicavam ao povo exilado a seguinte mensagem: “Deus não nos abandonou. A história não terminou. Pelo contrário! A caminhada continua! Estamos envolvidos num novo Êxodo, muito maior e mais bonito que o primeiro!”

b) *Uma nova leitura da Ação Criadora:*

De todos os livros da Bíblia, os capítulos 40 a 66 do livro de Isaías são os que mais usam a palavra criar, *bará*, mais de vinte vezes! Isto revela uma nova compreensão da ação criadora de Deus. O verbo *BARÁ* (criar) indica uma ação poderosa, que não depende de condições prévias, nem pode ser impedida ou frustrada por qualquer outra força deste mundo, mas age a partir do poder do próprio Deus. O verbo é usado não só para indicar a criação do universo, mas também para indicar a qualidade da ação com que Deus acompanha e cuida do seu povo. Deus cria o universo e a terra; cria também o povo e o Êxodo (*Is* 43,15). Tudo é fruto da ação criadora. Neste contexto, os sinônimos “fazer” e “construir” têm o mesmo significado.

Deus é o Criador do mundo e do povo: “Eu, eu mesmo sou aquele que te consola; quem te julgas tu para teres medo do homem que há de morrer; do filho do homem, cujo destino é o da erva? E te esqueces de Javé que te criou, aquele que estendeu os céus e fundou a terra? Tens vivido apavorado o tempo todo diante da cólera do opressor, enquanto ele estava armado para destruir-te; mas onde está agora a cólera do opressor?” (*Is* 51,12-13).

Deus, o Primeiro e o Último (*Is* 44,6; 41,4; 48,12), não quer o caos. O caos não é só nem em *primeiro lugar a situação anterior à criação, de que fala a narração do livro de Gênesis (Gn 1,2)*. O caos era a situação do povo no cativeiro de aparente ausência de Deus (cf *Lam* 3,2-16). Pelo poder da Palavra de Deus este caos pode ser vencido: “Assim diz Javé, o Criador dos céus. Ele é Deus, o que modelou a terra e a fez, ele a estabeleceu: não a criou como um deserto, antes, modelou-a para ser habitada. Eu sou Javé, e não há nenhum outro. Não falei em segredo em um canto obscuro da terra. Eu não disse à descendência de Jacó: ‘Procurai-me no caos!’ Eu sou Javé que proclamo a justiça e revelo o que é reto!” (*Is* 45,18-19).

Deus enfrenta o caos e o vence com o poder criador da sua Palavra (*Is* 40,8). Ele é mais forte que o poder opressor que esmaga o povo (*Is* 40,12-18). Ele liberta, salva e conduz o povo com o seu poder criador (*Is* 40,25-31).

c) *Uma nova leitura dos Valores da Vida*

A partir da nova experiência deste Deus, eles relêem os valores da vida que no passado tinham orientado o povo. Nesta releitura, eles mantêm as mesmas palavras, mas dão a elas um novo sentido e as colocam numa nova perspectiva.

Eis alguns valores centrais da tradição, relidos e reinterpretados

pelos discípulos de Isaías numa perspectiva de abertura universalista:

- O povo de Deus já não é um povo fechado dentro de uma raça, pois agora também os estrangeiros fazem parte (*Is* 56,3.6-7).
- O templo já não será só para os judeus, mas será casa de oração para todos os povos (*Is* 56,7).
- O culto é universal, pois os estrangeiros dele participam (*Is* 56,6-7).
- O sacerdócio já não é só de Levi ou de Sadoc, mas também alguns estrangeiros do Egito receberão o mesmo sacerdócio (*Is* 66,20-21).
- O reino já não é a monarquia de Davi, mas sim o Reino Universal do próprio Deus (*Is* 52,7; 43,15).
- O messias, o “ungido”, o “pastor”, já não é só o rei davídico, mas também Ciro, o Rei dos persas (*Is* 45,1; 44,28).
- A eleição já não é um privilégio, mas sim um serviço a ser prestado a toda a humanidade (*Is* 42,1-4).
- A missão já não é o povo ser um grupo separado, distinto dos outros, mas sim ser “Luz das Nações” (*Is* 42,6; 49,6).
- A lei de Deus já não é só para Israel, mas será procurada e observada por todos os povos que nela encontram uma luz (*Is* 2,1-5).
- Jerusalém já não é capital de Judá, mas sim o centro de peregrinação para todos os povos (*Is* 60,1-7).

Nestes textos transparecem a coragem e a abertura que eles tiveram para repensar tudo. Souberam ser criativos. Ultrapassaram as fronteiras das formas tradicionais e, fiéis à verdadeira Tradição, sonharam com um mundo novo: “As coisas antigas já se realizaram, agora vos anuncio estas coisas novas” (*Is* 42,9). Queriam tudo novo: “novo céu e nova terra” (*Is* 65,17), novo Êxodo (*Is* 41,18-20; 43,16-20), nova e eterna Aliança (*Is* 54,10; 55,3; 61,8), novo povo (*Is* 43,21), novo coração e novo espírito (*Is* 32,15; *Jr* 24, 7; 31,33; 32,39; *Ez* 36,27).

Fidelidade criativa é a característica desta re-leitura do passado! A nova experiência de Deus, de um lado, ajudou a perceber os erros e enganos, dentro dos quais a imagem de Deus tinha sido aprisionada pela ideologia dominante do tempo dos reis, e, de outro lado, foi fonte de luz e de criatividade para reler e repensar, um por um, todos os valores do passado, libertá-los dos erros e das limitações, adaptá-los à nova situação. Assim, os novos acontecimentos e as novas experiências podiam ser acolhidas como fiéis ao passado, sem o risco de serem condenadas pelos conservadores como estranhas e heréticas.

d) *Uma nova leitura da Situação Presente*

A nova experiência de Deus e a nova leitura do passado abriram os olhos dos discípulos e os ajudaram a ler a situação presente do povo com realismo e senso crítico, e descobrir nela os apelos de Deus.

A situação em que o povo se encontrava era esta: Jerusalém estava destruída, suas muralhas, desmanteladas, sem porta (*Ne* 1,3). Cidade aberta, sem possibilidade de defesa. Eles estavam sem poder político, sem independência, sem exército, sem rei, incapazes de mudar a situação. Outras pessoas estavam ocupando parte da terra, pois Nebuzardã, o novo comandante, tinha distribuído a terra aos pobres (*Jr* 39,10). Gente de fora, de Samaria, vinha adorar a Deus no lugar onde estavam as ruínas do Templo (*Jer* 41,4-5). Querendo ou não, eles eram obrigados pelas circunstâncias a conviver com os outros povos. Não havia alternativa viável para poder sobreviver. Esta era a realidade: uma situação de diáspora. O que fazer: ignorá-la, combatê-la ou assumi-la?

Vista com os olhos antigos do tempo dos reis, esta situação era um fracasso inaceitável. Os discípulos e as discípulas, porém, viam nela o início de uma nova etapa. Em vez de lamentar o passado que perderam, saudaram o futuro que acabava de nascer com muita dor. Não fizeram nenhum esforço para reeditar a monarquia como queria Zorobabel e alguns profetas (*Ag* 1,1-15), mas despertaram para sua nova missão como povo de Deus. O vento sacode a flor, espalha a semente por todo canto e prepara, assim, uma nova floração em lugares onde antes não havia flor. Do mesmo modo, os fatos violentos do exílio sacudiram o povo, espalharam-no como semente pelo mundo e o prepararam para uma nova missão: ser “Luz das Nações”, ser “Servo de Deus” para todos os povos (*Is* 42,1.4.6; 49,6), fonte de bênção para todas as famílias da terra (*Gn* 12,3).

“Ele me disse: “Pouca coisa é que sejas o meu servo só para restaurares as tribos de Jacó e reconduzires os sobreviventes de Israel. Também te estabeleci como Luz das Nações, a fim de que a minha salvação chegue até às extremidades da terra” (*Is* 49,6).

O cativo, que, para uns, parecia ser um golpe de morte no povo, tornou-se para eles apelo de Deus e anúncio de esperança e de vida (*Is* 54,7-8). Descobriram a luz que havia dentro do túnel, mais clara que a luz do meio dia, diferente e muito mais brilhante que a luz do tempo dos reis. “Não estão vendo?” (*Is* 43,19).

4. Um novo jeito de conviver e de trabalhar com o povo

Estes três fatores: a nova experiência de Deus, a nova leitura do passado e a visão crítica do presente ajudaram os discípulos e discípulas de Isaías a criar um novo jeito de animar e acompanhar o povo do cativo. Eles se tornaram o anjo que despertou e animou o profeta Elias quando fugia desanimado para longe de tudo (1Rs 19,5-7).

Criaram um novo jeito de conviver e de reconstruir a convivência que, até hoje, transparece nas linhas e nas entrelinhas dos capítulos 40 a 66 do livro de Isaías. Vamos ver alguns aspectos desta nova prática.

a) *Acolher o povo com muita ternura*

Para quem vive machucado e triste, na solidão do cativo, não bastam as advertências e os preceitos, nem os argumentos da análise crítica da realidade, para que ele levante a cabeça, tenha esperança e comece a enxergar a situação com esperança renovada. É necessário, antes de tudo, cuidar das feridas do coração, acolhendo-o com muita ternura e bondade. As primeiras palavras: “Consolai! Consolai o meu povo!” (Is 40,1) ressoam pelas páginas do livro inteiro, do começo ao fim.

Os discípulos e as discípulas têm uma conversa atenciosa, cheia de ternura e consolo, de encorajamento e acolhimento. “Não gritam nem apagam a vela que ainda solta um pouco de fumaça” (Is 42,2-3). Ou seja, machucados, não machucam. Oprimidos pela situação em que se encontram, não oprimem, mas tratam e acolhem o povo com muito respeito. Tentam chamá-lo pelo próprio nome (Is 43,1). Usam uma linguagem simples, concreta e direta, numa atitude de ternura nunca vista antes, que funciona como bálsamo, e dispõe as pessoas para olhar a realidade com mais objetividade. Eis alguns exemplos:

- “Por um instante eu abandonei você, mas com imensa compaixão torno a reuni-la. Num ímpeto de ira, por um momento, eu escondi de você o meu rosto, agora, com amor eterno, volta a me compadecer de você” (Is 54,7-8).
- “Tu és o meu servo! Eu te escolhi, não te rejeitei. Não temas, porque eu estou contigo. Não fique apavorado, pois eu sou o teu Deus. Eu te fortaleço, sim, eu te ajudo, eu te sustento com a minha destra justiceira!” (Is 41,9-10).
- “Não temas! Sou eu que te ajudo! Não temas, vermezinho de Jacó, meu bichinho de Israel! Eu mesmo te ajudarei. Oráculo de Javé, teu redentor é o Santo de Israel!” (Is 41,13-14).

Como estas, há muitas outras expressões e imagens de ternura espalhadas pelos capítulos 40 a 66 de Isaías: Is 40,1-2^a; 43,1-5; 44,2;

46,3-4; 49,13-16; etc.

b) *Ensinar dialogando em pé de igualdade*

Além disso, nos capítulos 40 a 66, do começo ao fim, transparece uma atitude de escuta e de diálogo. Eles conversam, fazem perguntas, questionam, criticam, levam o povo a refletir sobre os fatos (cf *Is* 40,12-14.21.25-27; etc). Ensinam dialogando em pé de igualdade com o povo. Este jeito de ensinar é próprio de quem se considera discípulo e não dono da verdade (*Is* 50,4-5). “O Senhor me deu uma língua de discípulo para que eu soubesse trazer ao cansado uma palavra de conforto. De manhã em manhã ele me desperta, sim, desperta meu ouvido, para que eu ouça como os discípulos” (*Is* 50,4).

Um discípulo não absolutiza o seu próprio pensamento, nem impõe suas idéias autoritariamente, mas sabe ensinar escutando e aprendendo dos outros. Eis um exemplo de como faziam: “Por que dizes tu, Jacó, e por que afirmas tu, Israel: “O meu caminho está oculto a Javé; o meu direito passa despercebido a Deus?” Então não sabes? Por acaso não ouviste isto? Javé é um Deus eterno, criador das regiões mais remotas da terra. Ele não se cansa nem se fatiga, a sua inteligência é insondável” (*Is* 40,27-28).

Por este seu jeito de conviver e de tratar com o povo, os discípulos não só falam sobre Deus, mas também o revelam; comunicam algo daquilo que eles mesmos vivem. Deus se faz presente nesta atitude de ternura e de diálogo. O povo se dá conta de que o Deus dos discípulos é diferente do deus da Babilônia, diferente também da imagem de Deus que eles ainda carregavam na memória, desde os tempos da monarquia, de antes da destruição do Templo. Assim, aos poucos, os olhos se abrem. O povo começa a perceber algo do novo que estava acontecendo. “Não estão vendo?” (*Is* 43,19).

Até hoje, este primeiro passo é o mais difícil, o mais lento e o mais importante. Foi necessária muita paciência da parte dos discípulos, para que aquele povo exilado se reanimasse a crer novamente em si mesmo e em Deus e se levantasse (*Is* 49,4.14).

c) *Desfazer o peso da opressão*

De fato, o desânimo do povo exilado era muito grande. Eles eram como o profeta Elias que deitou debaixo da árvore querendo morrer (*1Rs* 19,4). Os fatos históricos confirmam este desânimo. O decreto de Ciro que permitia o retorno para a terra e a reconstrução do Templo (*Esd* 1,1-4) é de 538. Mas foram só poucos que, liderados por um tal de Sesbassar, voltaram de fato (*Esd* 1,8). Foi só em 520, que um

grupo maior, liderado por Zorobabel e Josué (*Esd* 3,1-6), decidiu voltar. Foram necessários 18 longos anos para eles se decidirem e começarem a caminhar! Até para cantar eles tinham perdido o gosto (*Sl* 137,1-6).

Este desânimo tinha duas causas, ligadas entre si como os dois braços de uma balança: uma externa que, de fora, pesava sobre eles, a saber: a destruição de Jerusalém, o exílio, a perda de todos os apoios; a outra interna que, por dentro esvaziava o coração: a falta de visão e de fé. Deus parecia ter perdido o controle da situação. Nabucodonosor parecia ser o dono da história. Desequilibrizou-se a balança da vida!

Confrontados com este desânimo, os discípulos de Isaías atacam as duas causas: desfazem o peso da opressão e enchem o vazio do coração. Para desfazer o peso da opressão eles usam o bom senso e fazem uma análise crítica da realidade. Desmascaram o poder que oprime e a ideologia dominante que engana. Tudo é analisado e criticado com ironia e precisão, e confrontado com a nova visão que a fé em Deus lhes comunica.

Eis alguns exemplos:

- os príncipes e os juízes: Deus reduz os príncipes a nada, e faz dos juízes da terra uma coisa vã (*Is* 40,23);
- os adivinhos e os sábios: Deus embaralha seus sinais e eles ficam bobos, faz delirar o espírito dos adivinhos e confunde os sábios (*Is* 44,25);
- os governantes: Deus pisa os governadores como o lodo, da mesma maneira que o oleiro amassa a argila (*Is* 41,25);
- as nações do mundo: para Deus elas são como uma gota d'água que cai de um balde, como um nada; seus habitantes são como gafanhotos (*Is* 40,15.17.22);
- a orgulhosa Babilônia opressora: ela pensava ser rainha suprema, mas vai ficar viúva e perderá todos seus filhos (*Is* 47,1-15);
- os ídolos: são menos que um nada, apenas sopro e ilusão (*Is* 41,24.29; 40,18-20; 41,6-7.21-29); seus adoradores têm mente enganada e já não percebem a mentira (*Is* 44,20). A análise crítica da realidade concentra-se, sobretudo na denúncia detalhada e irônica do culto aos ídolos. Eis como termina uma longa crítica, cheia de ironia, contra aqueles que fabricam ídolos: “Eles nada sabem nem entendem, porque os seus olhos são incapazes de ver e os seus corações não conseguem compreender. Nenhum deles tem conhecimento ou inteligência para

dizer: 'A metade [da madeira] queimei ao fogo e com ela assei pão sobre a brasa, assei carne e a comi; com o resto fiz uma coisa abominável e me prostrei diante de um pedaço de lenha!' Aquele que se apascenta de cinzas, o seu coração ludibriado o desencaminha: ele não consegue salvar sua vida nem é capaz de dizer: Aquilo que tenho na minha mão não será apenas uma mentira?" (*Is* 44,18-20).

d) *Encher o vazio do coração*

Para encher o vazio do coração os discípulos ajudam o povo a ler de maneira nova o mundo que os envolve e a perceber nele os sinais da presença de Javé.

- Os acontecimentos duros da história que tanto pesavam, é Javé que, através deles, realiza o seu plano (*Is* 55,8-11). O próprio exílio é visto como instrumento de educação do povo por parte de Javé (*Is* 54,7-8). Babilônia, a grande opressora, é vista como um meio, usado por Deus, para castigar o povo infiel: "Quem entregou Jacó ao saque e Israel aos despojadores? Não foi Javé, aquele contra quem pecamos, aquele em cujos caminhos não quisemos andar, nem demos ouvidos à sua Lei?" (*Is* 42,24). "(Babilônia,) eu estava irritado contra o meu povo, reduzi a minha herança à humilhação, entreguei-a nas tuas mãos, mas tu não usaste de compaixão para com ela: até sobre os velhos impuseste o duro peso do teu jugo" (*Is* 47,6).
- No mundo da política, Ciro, o rei da Pérsia, estava modificando a face da terra. Ele é apresentado como conduzido por Javé (*Is* 41,1-5; 45,1-7). "(Assim diz Javé, o teu Redentor): Digo ao oceano: "Seca-te, eu farei secar os teus rios", e digo a Ciro: 'Meu Pastor!' Ele cumprirá toda a minha vontade, dizendo a Jerusalém: "Tu serás reconstruída!" e ao Templo: "Tu serás restabelecido!" (*Is* 44,27-28). "Assim diz Javé ao seu ungido, a Ciro que tomei pela destra, a fim de subjugar a ele nações e desarmar reis, a fim de abrir portas diante dele, a fim de que os portões não sejam fechados" (*Is* 45,1).
- É neste mesmo período do cativeiro que se começa a insistir na observância do sábado (*Is* 56,2.4; 58,13-14; 66,23; cf *Gen* 2,2-3), para que o povo tenha ao menos um dia por semana para se encontrar, partilhar sua fé, louvar a Deus e animar-se mutuamente. Para ajudar o povo a descobrir os sinais da pre-

sença de Deus, os discípulos fazem reunião de noite, fora de casa, e perguntam: “Levantem os olhos para o céu e observem: Quem criou tudo isso? É Aquele que organiza e põe em marcha o exército das estrelas, chamando cada uma pelo nome. Tão grande é o seu poder e tão firme a sua força, que nenhuma delas deixa de se apresentar. Jacó, por que você anda falando, e você, Israel, por que anda dizendo: ‘Javé desconhece o meu caminho e o meu Deus ignora a minha causa?’” (Is 40,26-27).

É nestas reuniões semanais que eles mandam refrescar a memória (Is 43,26; 46,9), contam as histórias de Noé, de Abraão e Sara, da Criação, lembram o êxodo (Is 43,16-17), apontam os fatos da política e perguntam: “Quem é que faz tudo isto?” (Is 41,2). A resposta é sempre a mesma: “É Javé, o Deus do povo, o nosso Deus!”.

Assim, aos poucos, a natureza deixa de ser o santuário dos falsos deuses; a história já não é mais decidida pelos opressores do povo; o mundo da política já não é mais o domínio de Nabucodonosor. Por trás de tudo começam a reaparecer os traços do rosto de Javé, o Deus do povo. A natureza, a história e a política deixam de ser estranhos e hostis ao povo e tornam-se aliados dos pobres na sua caminhada como Servo de Deus.

Mas mesmo presente no universo inteiro, a casa preferida de Deus é no meio do seu povo oprimido e exilado: “Eu estou contigo!” (Is 41,10). “Troco tudo por ti!” (Is 43,4) É lá que Ele deve ser procurado (Is 55,6), e é de lá que Ele quer irradiar sobre o mundo como “Luz dos Povos” (Is 42,6). Diante desta presença avassaladora de Deus no mundo, na vida, na história, na política, no próprio povo, os discípulos convocam o povo: “Cegos, olhem! Surdos, ouçam!” (Is 42,18). “Não estão vendo?” (Is 43,19). Esta é a Boa Nova que os discípulos anunciam ao povo: “Teu Deus reina!” (Is 52,7).

Deste modo, enchendo o vazio do coração (causa interna) e enfraquecendo o peso da opressão (causa externa), eles deslocam o peso da balança. O povo se equilibra de novo na vida. Agora, já não é a perseguição que enfraquece a fé, mas sim a fé renovada e esclarecida que enfraquece o poder dos poderosos. A face de Deus reaparece na vida. O povo, animado por esta Boa Notícia, desperta (Is 51,9.17; 52,1), se põe de pé (Is 60,1), começa a cantar (Is 42,10; 49,13; 54,1; 61,10; 63,7) e a resistir (Is 48,20).

e) *Apontar a Boa Nova de Deus na vida do povo*

A Boa Nova não é uma doutrina, nem uma moral ou uma disci-

plina. Anunciar a Boa Nova de Deus é apontar fatos concretos, pequenos ou grandes, onde a vitória do Reinado de Deus já está acontecendo, e apresentá-los de tal maneira que apareça para fora esta dimensão escondida da presença vitoriosa de Deus. Assim, nos capítulos 40 a 66, transparecem vários fatos, pequenos e grandes, que são apresentados pelos discípulos como Boa Nova do Reino de Deus, presente no meio deles:

- a alegria do povo de Jerusalém ao ouvir a boa notícia trazida por um mensageiro que anuncia a paz e a chegada do Reino de Deus (*Is 52,7-10*);
- o povo se organizando como um rebanho ao redor do pastor, e voltando para Jerusalém, guiado por esta fé renovada em Deus, (*Is 40,9-11*);
- a chegada de Ciro, que de repente começou a invadir e a vencer o poderio de Nabucodonosor, dando esperança aos povos oprimidos (*Is 41,25-27*);
- o povo que, como discípulo e aprendiz, começa a reagir, resistindo firme contra o opressor, apesar do sofrimento e das agressões (*Is 50,4-6*).
- o povo se dispondo para sair do cativeiro e, protegido por Deus, regressar para a terra, deixando para trás a impureza dos ídolos, repetindo o êxodo (*Is 52,11-12*);

Com outras palavras, a Boa Nova de Deus, o Evangelho tem estes quatro elementos, misturados entre si: (1) um fato da vida, onde Deus está presente, atuando, libertando o seu povo com poder e realizando o seu projeto de salvação; (2) uma palavra que tira o véu deste fato e nele revela a presença gratuita de Deus; (3) (...) uma atitude, um testemunho, uma prática que confirmam a veracidade desta Palavra; (4) todo o passado do povo o atesta e o ratifica. “Era isto que esperávamos há muito tempo!” A Boa Nova responde ao desejo mais profundo do coração! Por isso mesmo é Boa Notícia.

f) *Os traços do Rosto de Deus*

Um novo rosto de Deus começa a transparecer em todas as páginas de Isaías 40 a 66. São sobretudo quatro os traços que sobressaem: amor desinteressado, poder criador, presença fiel e santidade exigente. Os quatro traços respondem aos quatro anseios mais profundos do coração humano. Como as quatro cores básicas, eles se apresentam em infinitas modalidades.

Para sentir o gosto de um manjar delicioso não é necessário

comê-lo todo. Basta um pouquinho. Assim são os capítulos 40 a 66 do livro de Isaías. Todos têm o mesmo gosto, em todos transparecem os traços deste mesmo rosto divino. Eis alguns dos muitos textos, onde estes traços existem misturados: *Is* 40,12-31; 41,8-20; 44,24-28; 54,1-10.

Resumindo. Javé, o Deus que se fez presente na “casa” do povo do cativo, é

- um Deus amoroso: revela uma bondade infinita que promove e liberta;
Is 41,8-20; 54,1-10;
- um Deus forte: liberta com um poder criador que tem tudo nas mãos;
Is 40,12-31; 44,6-8;
- um Deus fiel: sua presença amiga nunca falhou e nunca falhará;
Is 44,21-28
- um Deus santo: pede justiça, exige fidelidade e envia à missão:
Is 43,22-28; 58,1 a 59,20.

O povo do cativo era como a noiva que, por culpa dos outros e por culpa própria, perdeu o noivo. A repentina ausência do Bem-Amado jogou a noiva no desespero. O objetivo da presença evangelizadora dos discípulos e das discípulas junto ao povo era ajudá-lo a reencontrar, nos fatos da vida, a presença amorosa, forte, fiel e exigente do Bem-Amado: “Teu Criador é teu marido!” (*Is* 54,5). Pois o rosto de Deus é a clarabóia da vida humana, a raiz da libertação e da ressurreição. Sem ele, tudo escurece! Deixar transparecer a luz deste rosto é o mesmo que revolucionar a vida.

5. Uma nova compreensão da própria Missão

Aos poucos, toda esta prática levou a uma clareza maior a respeito da própria missão. Os quatro cânticos do Servo de Javé, espalhados pelos capítulos 40 a 66 do livro de Isaías, falam desta missão (*Is* 42,1-9; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12). Na figura do Servo eles apresentam ao povo exilado um modelo de como devem entender e realizar a sua missão como Povo de Deus.

O contexto do livro de Isaías informa que o Servo de Javé não é um determinado indivíduo, mas sim o povo sofredor. Os capítulos 40 a 66 são como a moldura ao redor de um quadro. O quadro (dos cân-

ticos) não diz quem é o Servo, mas a moldura (do contexto) informa claramente que O Servo é o povo. Basta verificar os textos: *Is* 41,8-9; 42,18-20; 43,10; 44,1-2; 44,21; 45,4; 48,20; 54,17. Todos eles, de uma ou de outra maneira, falam do Servo como sendo o povo.

O Servo é o povo. Mas que povo? É o povo do cativo, descrito no quarto cântico como um povo oprimido, sofrido, desfigurado, sem aparência de gente e sem um mínimo de condição humana, povo explorado, maltratado e silenciado, sem graça nem beleza, cheio de sofrimento, evitado pelos outros como se fosse um leproso, condenado como um criminoso, sem julgamento nem defesa (*Is* 53,2-8). Retrato perfeito de uma terça parte da humanidade de hoje!

Os quatro cânticos são uma cartilha para ajudar os oprimidos, tanto de ontem como de hoje, a descobrir e a assumir a sua missão. Descrevem os quatro passos que o Servo deve percorrer para realizar a sua missão:

O primeiro cântico (*Is* 42,1-9) descreve como Deus escolhe o povo oprimido para ser o seu Servo. O segundo (*Is* 49,1-6) mostra como este povo ainda sem fé em si mesmo descobre a sua missão. O terceiro (*Is* 50,4-9) relata como o povo assume a sua missão e a executa apesar da perseguição. O quarto (*Is* 52,13 a 53,12) é uma profecia a respeito do futuro do Servo e da sua missão: ele vai ser morto, mas a sua morte será fonte de salvação para todos.

Eles sabem que a missão é difícil e penosa. Nem sempre ela é clara. Às vezes, parece que estão perdendo tempo (*Is* 49,4). Para poder ser fiel, o discípulo deve impor-se uma disciplina: toda manhã deve tirar um tempo para escutar a palavra que Deus lhe tem a dizer e que ele mesmo deve levar aos que estão desanimados (*Is* 50,4-5). Ele encontra muita oposição e para não desanimar deve procurar sua força em Deus (*Is* 50,7-9). Será perseguido, insultado, torturado e morto (*Is* 50,6; 53,3-8). A sua paixão e morte, porém, serão transformadas em Boa Nova para o povo e produzirão a conversão de muitos (*Is* 52, 13-15; 53,10-12).

No fim, um resumo dos quatro cânticos define a missão do Servo (*Is* 61,1-2). Foi o texto que Jesus escolheu para apresentar-se com a sua missão diante da comunidade na sinagoga de Nazaré (*Lc* 4,18). Jesus é o primeiro que percorreu os quatro passos até o fim. Por isso, ele se tornou a chave principal para entender todo o significado e alcance da missão do Servo, descrita no livro de Isaías.

CONCLUSÃO

Como vimos, havia três tendências ou reações frente ao desastre

do cativeiro:

- (1) O grupo da maioria que continuava a viver bem instalada na própria Babilônia, chegando a ocupar altos cargos na administração do império, como por exemplo Neemias e como transparece nos livros de Ester e Daniel.
- (2) O grupo da restauração que queria voltar ao ideal do passado e refazer o Templo e a Monarquia, inicialmente liderado por Zorobabel, príncipe da casa de Davi, Josué, sumo sacerdote, e alguns profetas como Ageu.
- (3) O grupo da renovação, liderado pelos discípulos e discípulas de Isaías, que olhou para além das próprias fronteiras e criou o projeto “Luz das Nações”.

Em 520, o grupo da restauração voltou em massa para a Palestina e reconstruiu o Templo e o culto, mas não foi capaz de restaurar a cidade. Sem autonomia política, continuavam sendo um distrito subalterno da província da Samaria. Isto durou até que se costurou uma aliança entre o grupo da restauração e o grupo que vivia instalado na Babilônia. Esta aliança encarnou-se nas iniciativas de Neemias (445) e de Esdras (392). Estes dois líderes, ligados aos interesses do império persa, queriam Jerusalém como cidade símbolo ou capital simbólica de todos os judeus dispersos pelo império persa.

O projeto “Luz das Nações”, criado, vivido e praticado pelos discípulos e discípulas de Isaías, brilhou no horizonte do povo como uma amostra do novo céu e da nova terra. Durante mais ou menos cem anos, eles tiveram a relativa liberdade para viver e divulgar este projeto. Atuavam simultaneamente com as outras tendências no meio do povo, desde a época do cativeiro (587 a 538) até 445 quando chegou Neemias como governador, representando o governo persa. A partir de 445, com a vinda de Neemias e a decisão do império persa de transformar Jerusalém em capital simbólica de todos os judeus, eles foram marginalizados e perderam sua influência. Sobretudo a partir de 392, com a volta de Esdras, eles perderam qualquer influência oficial. Em nome do rei da Pérsia, Esdras reconstrói o povo nos moldes rígidos da observância da Lei, da pureza da raça e da fidelidade ao culto no Templo. A ala conservadora da Grande Disciplina tomou a dianteira e tornou-se hegemônica. Agora são os sacerdotes e os escribas que assumem o controle da vida do povo e, através da criação das sinagogas, contribuíram para que o povo, ao longo dos séculos de 400 até o ano 01, não perdesse sua identidade.

Mesmo sem influência direta nas esferas do poder, ficou a luz a

brilhar no horizonte. O grupo da renovação sobrevive na resistência anônima do movimento popular. É uma resistência escondida que, de vez em quando, aparece na superfície:

- nos escritos sapienciais: Jó, Qohelet;
- nas novelas populares de Rute, Jonas, Judite, Ester, Tobias;
- na atuação e na atitude das mulheres: Rute, Ester, Judite, Cântico;
- no movimento apocalíptico.

O grupo da renovação reaparece na superfície na pessoa de Jesus. Em Jesus, este modelo do Servo retomou forma e vigor. Ele disse: “Eu não vim para ser servido, mas para servir e dar a vida em resgate de muitos” (*Mt 20,28*). Foi assim que o entenderam os primeiros cristãos. Jesus era visto por eles como o Servo de Deus (cf. *At 3,13.26; 4,27.30*). Ser servo ou serva de Deus era também o título com que eles mesmos se identificavam (*Rom 1,1*): “servos da justiça” (*Rom 6,18*), “servos de Deus” (*Rom 6,22*).

CARLOS MESTERS, O.CARM.

*Curia Generalizia,
Roma*

LIBRORUM AESTIMATIONES

A note from the Book Reviews Editor

I would like to express my gratitude to those who have contributed reviews for this edition of *Carmelus* which includes appraisals of not only recent work in Carmelite and related studies but also some significant titles that avoided comment in the handover period between my esteemed predecessor Fr. Joachim Smet, O.Carm., and myself.

Readers may appreciate a brief explanation of editorial policy in this edition of *Carmelus*. Traditionally the journal has not included reviews of books produced by its own publisher, Edizioni Carmelitane; in the case of Richard Copesey's translation of Ribot's *The Ten Books*, this policy has been waived since that work is a co-publication with Saint Albert's Press. In the case of the collection "Carmelite Prayer", two reviews were submitted, both of which I judged to be of interest to the *Carmelus* readership.

Readers will note the list of Books Received following the reviews. Some of these have already been distributed, but I would urge anybody interested in undertaking a review to contact me at the address below. I encourage authors and publishers to continue submitting new titles and urge readers of *Carmelus* to bring to my attention any title they would like to see reviewed. As a general rule any books or media received but not reviewed are donated to a Carmelite library.

Review correspondence can be sent via the Edizioni Carmelitane in Rome, or direct to:

Mr. Johan Bergström-Allen, T.O.C.
 Carmelus Book Reviews
 c/o Whitefriars, More House,
 Heslington, York, YO10 5DX
 United Kingdom
 E-mail: carmelusreviews@btinternet.com

Historia

ANDREW JOTISCHKY, *The Carmelites in Antiquity: Mendicants and their Pasts in the Middle Ages*. 2002, pp. xii, 370. Oxford University Press. Great Clarendon Street, Oxford, OX2 6DP, United Kingdom. ISBN 0-19-820634-8. £65.00.

Dr. Andrew Jotischky who teaches in the history department at Lancaster University, England, is a younger scholar who has devoted extensive research into medieval Carmelite history especially to into the origins of the order in the Holy Land and its subsequent medieval sojourn. See the extended review by Fr. Joachim Smet in *Carmelus* 44 (1997), 176-181, of Jotischky's *The Perfection of Solitude: Hermits and Monks in the Crusader States*. (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1995). In his preface to *The Carmelites in Antiquity* (vii) Jotischky writes: "My interest in the Carmelites emerged from studying the religious life of the crusader states, in which they occupy a unique place as the only contemplative order founded in the Latin East." Jotischky is a prolific author, he is also a stouthearted historian not only because of his prodigious industry but because he is unfazed by the pitfalls in Carmelite history of the Latin Kingdom of Jerusalem. In addition, Carmelite historiography throughout the middle ages which Jotischky investigates in the book under review is hardly for the fainthearted. Early sources are scant and what is extant demands acute interpretation. Much of the medieval Carmelite scene is a cache of documents difficult to understand without an appreciation for the dynamics of symbolic communication that include the meaning of legend and myth. Yet, thus equipped one can engage in an exciting and not well known field of study.

With *The Carmelites in Antiquity* Jotischky has expanded his Carmelite horizons; in it he tackles issues of Carmelite historiography from the time of the Carmelites in the Holy Land until John Bale turns his hand to the Carmelite story in the sixteenth century. Jotischky's book is not a chronological history of the Carmelites in the middle ages but is rather a collection of studies about the literature with which the medieval Carmelites constructed their identity as a religious order in the church. This literature included their claim to Elijah as their founder and to the Blessed Virgin as their sister. Not so outrageous a claim if one puts it into a symbolic framework through which a community sought to understand its mission in the church.

This is a book for specialists; it is too detailed and goes down too many paths to suit the tastes of many general readers. However, no scholar interested in the history of the Carmelite Order will want to be without this book. The notes and the bibliography reveal the author's breadth of reading; he constantly makes connections with events and texts that are helpful to fellow scholars. Jotischky has acquainted himself thoroughly with the documents and literature produced by medieval Carmelites, and his mastery of related materials is truly impressive. Jotischky's contextualization of

Carmel's medieval tradition is one of the chief benefits of this study. Research into medieval religious orders in isolation makes for distorted perspectives. There is a need for orders like the mendicants to engage in conversations about their mutual interests and discoveries. Jotischky's book is a model exercise in this regard. His subtitle, "Mendicants and their Pasts in the Middle Ages", is an indication of this approach and his Chapter Eight illustrates this methodology: "Patterns of Historical Thinking in the Mendicant Orders". Chapter Nine "Antiquity, Truth, and Historical Method: Carmelites and Others" does so as well and reveals the author's ability to work across institutional demarcations. Besides their distinctiveness friars have much in common among themselves and, indeed, with the monasticism that preceded and followed their introduction into the life of the church.

Chapter 5 "Carmelite Ecclesiology in the Fourteenth Century" is an historical exercise that can be a starting point for the development of a theological ecclesiology based on rigorous historical research. Some forty-five years ago Yves Congar, O.P., suggested that the quarrel between the friars and the secular clergy in the middle of the thirteenth century offered insights into the development of an ecclesiology. See *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 28 (1961), 35-151. Religious orders are experiments in ecclesiology, undertakings in how to be church? This lived ecclesiology precedes articulated ecclesiology. The friars with their distinctive charisms offer quite special insights into how communities can be church. In the thirteenth century the friars did so with their pursuit of the *vita apostolica*. Historical research into the traditions of the mendicant orders invites historians and theologians to dialogue with each other about the ecclesiological significance contained in the prophetic voices of founders and other special voices within the ranks of these orders.

Other chapters in *The Carmelites in Antiquity* take up topics like the significance of the change of the Carmelite habit, Nicholas the Frenchman's "Ignea sagitta", the evolution of the Carmelite story in the middle ages, and the Carmelite "historians" of the fifteenth and sixteenth centuries.

In *The Perfection of Solitude: Hermits and Monks in the Crusader States*, Jotischky argued for the possibility of a mixed community of Orthodox and Latin hermits on Mount Carmel. For a rejection of this suggestion, see Smet's review above (p. 181). Yet, Chapter Eight of *The Carmelites in Antiquity* returns to that stance by suggesting once again a possible Orthodox identification of truly legendary figures whose Carmelite identity was the invention of medieval Carmelite mythology. Such a suggestion about mixed communities seems unproductive. After all, pre-modern Carmelite history was plagued by too many unproven assertions.

Some minor observations are in order. Several times in this text the dates within which Albert of Vercelli granted a *formula vitae* to the Carmelite hermits on Mount Carmel are given as 1205-1214 (pp. 9, 110); the dates should be 1206-1214. The bibliography should include Ludovico Saggi, O.Carm., *Santi del Carmelo: Biografie da Vari Dizionari* (Rome: Institutum Carmelitanum,

1972), with its important introduction by Saggi: "Agiografía Carmelitana". The bibliography should also have noted Joachim Smet's revised edition (1988) of volume one of *The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*.

Andrew Jotischky has made substantial contributions to the history of the Carmelite Order not only with this book and the *Perfection of Solitude* but with various essays concerning Carmelite history and historiography. It is hoped that he will continue his research into the Carmelite tradition; his work has the merit of attracting other scholars into the conversation about the facts and the meaning of Carmelite history. There is much yet to be done in a fertile field of research.

KEITH J. EGAN

ISMAEL MARTÍNEZ CARRETERO, O.Carm, *Desde la Nueva Andalucía hasta las tierras del Nuevo Reino de Granada. 50 Años de la Provincia Bética en Venezuela y Colombia 1954-2004*, 2 v. Mérida – Venezuela, 2005, 976 páginas, con abundante material gráfico.

[Forman parte los volúmenes del Archivo arquidiocesano de Mérida, volúmenes 11 y 12 de Fuentes para la historia eclesiástica de Venezuela].

Huelga decir que, al hablar de la Provincia Bética se refiere a la de los carmelitas. El libro lo prologa el Presidente de la Conferencia Episcopal Venezolana y Arzobispo Metropolitano de Mérida, Baltasar Porrás Cardozo (pp. 23-31). Es un prólogo cercano a la Orden del Carmen y al autor donde, además hace gala de una gran erudición.

Con buen acuerdo el P. Ismael dedica el primer capítulo (141 pp.) a introducir al lector en la historia de la Orden del Carmen, de acuerdo con las últimas conquistas de la historiografía contemporánea que, por cierto, han sido muchas y relevantes. No podía faltar en el mismo un amplio apartado en el que aborda el problema de la presencia de los carmelitas en la evangelización de América durante la época heroica del descubrimiento-conquista. Es un tema que nos viene astillando el alma desde que comenzamos a estudiarlo hace casi medio siglo, mayormente si lo comparamos con la gesta brillante de los carmelitas portugueses en el Gran Pará, Solimoes y Río Negro. Los carmelitas españoles, y no por su culpa, como Orden, no pudieron planificar una acción en América.

En la práctica su trabajo misional fue de francotiradores. Se pueden mencionar algunas figuras, como el conocido mariólogo Diego Velásquez al que dedica un amplio apartado en *La Virgen de la Fe*, el P. Pablo Garrido y cuya biografía enriquece el P. Ismael al sorprenderle en Trujillo (Venezuela), regentando cátedra de latinidad en el Colegio de Artes y Teología, base de la futura universidad. No podía faltar la alusión honrosa a Antonio Vázquez de Espinosa, autor del *Compendio y Descripción de las Indias Occidentales* en la que hace un retrato de la América colonial en el primer tercio del s. XVII y de la que existen tres ediciones en castellano (hoy todas agotadas); las dos

últimas, BAE y América 92 preparadas por el que escribe esta nota crítica. Pero insistimos que fue labor de individualidades.

La ingerencia de la Corona fue más que discutible. En un tramo importantísimo de la Historia, la actitud del P. Gracián de la Madre de Dios estimamos que fue decisiva y así lo hicimos ver a la crítica que nos hizo el P. Unzueta, reafirmandonos en nuestra opinión.

No falta una síntesis del trabajo de los Carmelitas valencianos y catalanes en Venezuela desde 1922 hasta nuestros días.

El núcleo principal de la obra narra, sobre material inédito o poco conocido, la aventura de los carmelitas andaluces en Venezuela y Colombia desde su primer asentamiento hasta nuestros días. El autor lo hace desde su situación privilegiada. Estuvo 5 años en escenarios carmelitanos de ambos países. Como Provincial después de Andalucía durante 6 años, visitó todas las casas y ocasionalmente ha ido, también con motivo de la recogida de materiales para la elaboración de su obra.

Como es natural, comienza con el primer asentamiento en San Carlos de Zulia al sur del lago de Maracaibo en 1954. No lo tuvieron nada fácil los primeros fundadores en San Carlos de Zulia. Su tesón y su espíritu de sacrificio lograron consolidar la primera cabeza de puente de los carmelitas andaluces en Venezuela.

Allí dejaron jirones de su vida hombres beneméritos, cuyos nombres recuerda con cariño el P. Ismael. Tal es el tema del capítulo II de este libro que concluye con un interesante Apéndice gráfico (pp. 151-264).

El capítulo III lo dedica a la Concepción en la zona también de Maracaibo, donde llegaron los carmelitas en 1955: incidencias fundacionales, trabajo apostólico, religiosos dedicados al apostolado, parte gráfica, etc. (pp. 267-346).

El capítulo IV con un esquema parecido, describe todo lo referente a la fundación de la Victoria en la provincia de Aragua, en el mismo año de 1955 (pp. 348-425).

Como es comprensible el deseo de fundar en Caracas era un proyecto irrenunciable y en 1956 llegaron a Petare, un laberinto urbanístico en un barrio de la capital venezolana. Hubieron de empezar desde la nada, pero la fundación se consolidó con nueva iglesia parroquial, salones, etc. En Petare permanece el recuerdo del P. Jesús Misas, trágicamente fallecido, en un busto levantado sobre un pedestal en la plazoleta del Carmen frente a la iglesia parroquial. A la fundación de Petare dedica el capítulo V (pp. 427-521).

A la primera fundación en Colombia, con la adquisición del colegio del Norte en Pamplona dedica el capítulo VI (pp. 543-658). Aunque no muy duradera la presencia de los carmelitas en Pamplona (1959-1974) fue muy intensa. Desplegaron una labor docente encomiable y quedó profunda huella de su paso en el primer asiento colombiano. El propio autor fue rector de dicho colegio.

El capítulo VII lo dedica a las fundaciones del Tapipa y Turén (pp. 659-728) en el estado de Miranda, arquidiócesis de Caracas. La permanencia

carmelita se prolongó a partir de 1955 en Tapipa y a partir de 1962 en Turén. El abandono en 1968-1969 no se debió a la Orden. Quedó para la historia el trabajo realizado por abnegados religiosos.

En el capítulo VIII trata de la fundación de Jají – Mérida como cristalización de un proyecto vocacional. Si bien el tema de las vocaciones nativas nunca se olvidó, los nuevos tiempos exigían afrontar en serio el problema. Iluminan este aspecto las pp. 729-809. Desde 1983 las casas de Jají y Mérida se han convertido en centros de formación para todo el Carmelo venezolano y han colaborado carmelitas de Andalucía y Cataluña, así como hermanas de la Congregación de la Madre Candelaria y las del Sagrado Corazón de Málaga.

A fundaciones de menos duración dedica el capítulo IX y que titula Estrellas fugaces del firmamento bético (pp. 811-886). Desfilan las fundaciones de Barquisimeto (1969-1979), Bucaramanga (Colombia) (1968-1978), Medellín (Colombia) que fue inicialmente un proyecto internacional asumido por la Provincia Bética (1972). En 1986 pasaría a formar parte de la Delegación General Tito Bradsma de Colombia.

El último capítulo, X (pp. 887-954) es un interesante conglomerado de reportajes e informes sobre Venezuela.

Termina el libro enumerando las fuentes documentales y la Bibliografía impresa (pp. 955-976).

Echamos de menos un índice de nombres.

La obra está escrita con estilo suelto y desenfadado. Se abre paso por una selva de datos, extraídos de cartas, informes, crónicas y vivencias personales. No resulta nada fácil reducir a síntesis tanto material acumulado y sólo el sentido histórico y una mente disciplinada es capaz de una empresa como ésta; la dificultad se acrecienta cuando forzosamente debían desfilar por sus páginas nombres de personas que viven. El P. Ismael que viene prestando grandes servicios a la Orden, también como historiador, lo ha hecho de modo admirable con este libro que, sin duda, se convertirá en clásico en la historia del Carmelo español contemporáneo. Si no tuviéramos otras muestras, bastaría leer cualquiera de los capítulos para comprobar la pasión del autor por la vieja Orden que, en momentos difíciles de su historia particular, prevaleció por encima de todo. Y también esto, con la perspectiva del tiempo, hay que agradecerse.

Que el autor nos siga regalando con otros estudios que nos acerquen al Carmelo, a sus hombres, a sus gestas, a su historia entrañable y secular. Si los españoles, al decir del P. Mariana, fueron más abundantes en hazañas que en historiadores, los 50 años de trabajos apostólicos de los carmelitas de la Provincia Bética en Venezuela y Colombia, además de ser hazañeros, afortunadamente han encontrado también su historiador.

BALBINO VELASCO, O.CARM.

*Pintor Ribera, 9
Madrid*

Theologia

CORNELIO FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, Opere complete, 3, 2005, pp. 427. Segni, Editrice del Verbo Incarnato. ISBN 88-89231-3. Euro 35,00.

La prima edizione di questo volume ha visto la luce nel 1939 per i tipi della Società editrice «Vita e pensiero» di Milano. Nel 2005 l'Editrice del Verbo Incarnato ha deciso di curarne una riedizione di pregio, nel contesto della pubblicazione delle opere complete di C. Fabro.

Il tema è di grandissimo interesse: la nozione di partecipazione, infatti, permea tutta l'opera di Tommaso e se ne trova traccia in ogni pagina dei suoi scritti. L'intento dell'A. consiste nel mostrare come tale nozione rappresenti nel tomismo sia il problema speculativo fondamentale tanto nell'ordine della natura come in quello della grazia, sia l'ultimo riferimento dialettico per una fondazione definitiva del problema stesso. Il volume richiede una lettura attenta, ed è riservato agli amici delle idee, che appartati dal brusio delle vicende contingenti, sappiano cercare in serenità l'itinerario per le cose eterne. Un testo per specialisti, quindi, scritto con un argomentare sillogistico ed un ragionamento di fortissimo rigore. La sintesi dei contenuti riesce in genere difficile, perché rischia di far apparire banali conclusioni che invece vengono capillarmente dimostrate.

L'introduzione si apre con uno *status quaestionis*, in cui l'A. presenta gli studi già editi, offrendo di ciascuno una valutazione ed elencando pregi e limiti. Si pongono quindi le basi della ricerca, partendo da un commento dell'Aquinate ad alcune sentenze del *De Hebdomadibus* di Boezio. Lo studio si compone di tre parti: il fondamento storico della nozione di partecipazione; le implicazioni fondamentali della nozione tomista di partecipazione; espansione interiore e contenuto della nozione tomista di partecipazione.

La prima parte dello studio può essere considerata una grande premessa, perché tratta delle fonti della nozione tomista. L'esposizione è suddivisa in due sezioni. La prima è consacrata allo studio delle fonti primarie ed offre una sintesi del pensiero di Platone ed Aristotele. Secondo l'A. la nozione di partecipazione è strettamente connessa nella storia del pensiero con la teoria platonica delle Idee. A partire da quella esplicitazione, partecipare e partecipazione ricevono un proprio significato, al quale si deve sempre ricorrere per comprendere e valutare gli sviluppi della dottrina. Aristotele è stato considerato dalla tradizione l'antagonista del Platonismo. Tuttavia l'A., attraverso l'esposizione del pensiero aristotelico e lo studio di quei segmenti che in modo particolare furono oggetto dell'analisi di Tommaso, individua nel pensiero dell'Aquinate una sintesi delle due posizioni. Egli parla di un Aristotelismo platonizzante, pur distinguendo un primo periodo di accoglienza incondizionata del pensiero aristotelico, da un periodo più maturo, in cui Tommaso mitiga la sua posizione. Il neoplatonismo con i suoi esponenti, Agostino, lo pseudo-Dionigi, Boezio ed Avicenna,

costituiscono gli elementi fondamentali della seconda sezione, che prende in esame le fonti secondarie.

Una esposizione chiara del rapporto tra Platone ed Aristotele, nel pensiero di Tommaso, trova spazio nella seconda parte, che si apre con una sezione sul realismo tomista. L'autore, concludendo il suo argomentare sulla partecipazione spiega che Platone preferisce l'astratto, che è realtà piena e per sé, e il concreto sembra ombra e similitudine dell'astratto (a Platone stesso questa soluzione crea considerevoli difficoltà). Aristotele sembra magnificare il concreto, valorizzando così la natura e la conoscenza sensitiva. Anche per lui, però, la scienza è dell'astratto, un astratto mentale, che riferisce solo la forma dell'oggetto, ma non informa del modo reale di essere, perché l'essere è del singolare, che per noi è solo oggetto di esperienza e non di scienza. La scienza formale, quindi, genera una astrazione che lascia sussistere un «residuo», ossia l'atto di essere reale, al quale bisogna giungere, se si vuol parlare di intelligibilità. Nasce quindi il concetto di astratto intensivo, che non può essere compreso nel suo contenuto se non si mette in relazione con il concreto in cui si realizza. Il bisogno di fondare l'«essere» in quanto tale, però, spinge l'Aquinate ad introdurre la nozione (platonica) di partecipazione, secondo la modalità pensata da Aristotele. L'A. non si limita ad una semplice esposizione di concetti, ma si sofferma su ciascuna sfumatura di pensiero, la analizza, la colloca nel contesto del pensiero dei due filosofi e ne trae le conseguenze.

Si passa poi ad esporre la partecipazione predicamentale, ossia quel tipo particolare di partecipazione nella quale i termini della relazione – partecipato e partecipante – rimangono nel campo dell'ente e della sostanza finita (predicamenti). Per Tommaso, partecipare est autem quasi partem capere o se vogliamo, *partialiter habere*, che si oppone ad un *totaliter habere* e ad un *totaliter esse*, non in quanto si oppone ad un *substantialiter esse*. Mentre gli individui sono identici nel loro ordine specifico, differiscono realmente l'uno dall'altro nell'attuazione della specie. E quindi si rivela in tutta la sua forza la conclusione a cui Tommaso giunge nel Commento al *De Hebdomadibus*: *Species participat genus et individuum participat speciem*. Similmente, *materia participat formam et subiectum participat accidens*.

La terza sezione si colloca nell'analisi del cuore del problema, la partecipazione trascendentale come partecipazione degli enti all'essere. Infatti, fino ad ora la riflessione sulla partecipazione ha avuto un oggetto logico-formale, che può esistere: *omnia participant ipsum esse, esse autem nihil participat*. Queste premesse spingono l'autore a chiarificare i concetti di ente, cioè l'essere come essenza, ed esse come *actus essendi*, ossia ciò che fa reale ogni cosa ed attua ogni formalità. L'A. passa poi a dimostrare che la partecipazione è l'ultima ragione metafisica che riesce a comporre in modo reale l'essenza e l'atto di essere, perché ciascun essere completo risulta composto della sua sostanza e dell'atto di essere. L'esposizione è arricchita da una lunga serie di citazioni delle opere di s. Tommaso, suddivise in testi vaghi, che contengono affermazioni che marginalmente si riferiscono al tema, e testi espliciti, che espongono

in maniera sistematica la dottrina della partecipazione. Le conclusioni a cui giunge l'Aquinate vengono messe in relazione con quelle che l'A. definisce testimonianze estrinseche. In questo contesto vengono illustrate le posizioni di alcuni avversari (gli averroisti, Duns Scoto, Olivi e Gandavensis) e dei difensori (Egidio Romano, Thomas de Sutton, Petrus de Godino).

La terza parte vuol approfondire e portare a compimento i risultati fondamentali che sono stati raggiunti. In modo particolare mostra fino a quale vastità di applicazione ed intensità di espressioni sia arrivata la nozione di partecipazione nell'ambito del pensiero tomista. È possibile quindi distinguere le partecipazioni naturali (sezione prima) da quelle soprannaturali (sezione seconda). Tutte le perfezioni create sono diversi modi di partecipare all'infinita perfezione di Dio e l'origine di tutte le creature da Dio è un procedere secondo partecipazione. Qui però la partecipazione non ha solo un valore trascendentale, legando il particolare all'universale o la creatura al creatore, ma riceve anche un senso concreto e predicamentale, come punto di riferimento intelligibile sia per una visione ordinaria del mondo, che nell'organizzazione reale di ogni essere particolare. L'autore riesce a coniugare l'esattezza teologica con un linguaggio poetico nel paragrafo dedicato alla partecipazione di Cristo. Egli è colui che ha ricevuto la grazia secondo tutta la sua pienezza e tutti gli uomini ricevono da questa pienezza. Cristo, infatti, autore della grazia, la distribuisce ai suoi fedeli secondo il sapiente consiglio dell'edificazione del suo corpo mistico, che è la Chiesa.

La sezione terza spiega la nozione tomista di partecipazione. Tommaso distingue due gradi di partecipazione. Nel primo, detto predicamentale-univoco, tutti i partecipanti hanno in sé la stessa formalità secondo tutto il suo contenuto essenziale, ed il partecipato non esiste in sé, ma solo nei partecipanti. Nel secondo, detto trascendentale-analogo invece i partecipanti hanno in sé una similitudine degradata del partecipato che sussiste in sé, al di fuori di essi, o come proprietà di un sussistente superiore, o come formalità pura. Qui si arriva al significato più profondo di partecipazione, intesa come mimesis. Partecipare, dunque, si predica di un soggetto che ha una qualche formalità o atto, ma non in modo esclusivo e in modo totale.

Nelle conclusioni l'A. torna ad esaminare la posizione di Platone ed Aristotele e la mette a confronto con quanto ha esposto. La posizione di Tommaso è quella di un realismo moderato: non tutti gli esseri sono composti di essenza e atto di essere, ma solo gli esseri sussistenti in sé completi, poiché l'atto di essere è proprio dell'ente ormai costituito. Questa volontà continua di mettere in relazione il pensiero tomista con i suoi contemporanei o con le fonti ispiratrici conferisce all'opera un valore particolare, perché la colloca nel contesto vastissimo dello sviluppo del pensiero filosofico e teologico. In questo modo il lettore viene guidato non solo alla riflessione sul tema, ma anche alla comprensione del percorso che Tommaso ha compiuto. La dimostrazione di ciascun assioma, il bisogno di citare spesso le fonti, la precisione del ragionamento, conferiscono a tutto il testo un tono altamente scientifico ed un carattere fortemente speculativo.

Il volume è corredato da un indice delle materie, ordinato alfabeticamente, un indice dei nomi, ed un indice dei testi tomisti, citati ed indicati. Il curatore dell'opera, C. Ferraro, ha scelto di collocare a fine volume le avvertenze generali, l'esplicitazione metodologica delle note e dei simboli dell'edizione, creando un lieve disagio al lettore. È tuttavia degna di plauso la scelta di lasciare inalterata l'ultima edizione curata dallo stesso Fabro. Le quarantasei pagine di note del curatore, infine, offrono allo studioso moderno la possibilità di sfruttare a pieno la ricchezza di questo volume, di intramontabile valore.

GIUSEPPE MIDILI, O.CARM.

CORNELIO FABRO, *Neotomismo e Suarezismo*. Opere complete, 4. 2005, pp. 174. Segni: Editrice del Verbo Incarnato. ISBN 88-89231-05-X. Euro 20,00.

Nel 1938 P. Desqocs pubblica sulla «Revue de Philosophie», 38, pp. 410-429, un articolo *Sur la division de l'être en l'acte et en puissance selon S. Thomas*, nel quale metteva in dubbio che la divisione dell'ente in atto e potenza fosse una delle tesi principali della filosofia tomista. Il contributo presentava anche il parere di alcuni tomisti, i quali ritenevano una sua conseguenza la tesi della composizione reale di essenza ed esistenza dell'essere finito.

Nel 1941 la Divus Thomas di Piacenza pubblicava una piccola opera di C. Fabro, intitolata *Neotomismo e Suarezismo*, nella quale egli confuta la tesi del Desqocs e presenta una esegesi sistematica del pensiero tomista, per esporre i principi contrapposti del Tomismo e del Suarezismo. In realtà il contenuto del volumetto era apparso qualche mese prima in due articoli pubblicati sulla rivista «Divus Thomas. Commentarium de philosophia et theologia», 44 (1941), pp. 167-215, 420-495, con il titolo *Neotomismo e Neosuarismo, una battaglia di principi*. Lo stesso Fabro, infatti, considera il Suarezismo una delle forme più vistose dell'antitomismo contemporaneo e sostiene che un altro tomismo, conciliante e dimezzato, è solo un mito, un'illusione, che pur sorgendo da eccellenti desideri, deve trovare il passo sbarrato sul terreno scientifico. Ogni sistema infatti si fonda su poche intuizioni fondamentali, ma non ammette scissioni nei suoi punti vitali. (p. 5).

Sin dalle prime pagine del volume si comprende che l'argomentazione del Fabro non s'incentra solo sull'opposizione tra Tomismo e Suarezismo, ma sul problema fondamentale della filosofia cristiana, cioè la penetrazione della struttura ultima dell'ente finito. Una domanda è sottesa a tutto il testo: Tommaso ha difeso una distinzione di composizione reale tra essenza attuale ed atto di essere nelle creature, come fra due principi che si trovano tra loro come potenza soggettiva e atto perfettivo corrispondente. Per questo motivo, sarebbe superfluo riportare la disputa e gli argomenti usati dal Fabro per smentire la tesi del suo antagonista. Risulta certamente più interessante raccogliere quegli elementi che l'autore offre per sostenere e dimostrare la posizione del dottore Angelico.

Il volume è composto da sei capitoli. Una prefazione dell'autore illustra la situazione e le circostanze in cui è nato lo scritto. La premessa ed il primo capitolo (di appena quattro pagine) introducono il lettore nei termini della disputa con il p. Descoqs e costituiscono quasi uno status quaestionis per la comprensione dell'argomento. Il secondo capitolo è dedicato all'esegesi dei testi. Partendo dal *De natura generis*, l'autore dimostra che la posizione tomista riguardo ad essenza ed esistenza è espressa in maniera primitiva, rispetto all'elaborazione che avrà in opere più mature. Infatti Tommaso nel *De natura* segue in maniera pedissequa la posizione di Avicenna, il quale asserisce la tesi di una distinzione reale tra essenza ed atto di essere e costituisce il modello ispiratore della posizione tomista, che verrà meglio espressa nel corso della ricerca dell'aquinata.

Un altro pilastro di quest'ambito della dottrina tomista è il pensiero boeziano intorno alla distinzione tra *quod est* ed *esse*. L'autore sviluppa l'esposizione partendo dall'esegesi moderna sulle tesi di Boezio. In poche pagine vengono espone in maniera sintetica le teorie di K. Bruder; J. H. Brosch; V. Schurr. La riflessione prosegue con una esegesi dei testi: l'aquinata si è ispirato al pensiero di Avicenna, che introduce una distinzione reale tra essenza ed esistenza. Il capitolo offre un'esposizione antologica ragionata e commentata dei testi che illustrano la linea tomista, ponendo le basi per il passo successivo dell'opera, dedicato alla terminologia della distinzione reale.

Il terzo capitolo presenta una esposizione filologica ed una analisi dell'uso di alcuni termini, che introducono la distinzione reale tra essenza ed esistenza. Con estrema precisione filologica C. Fabro espone le motivazioni per cui Tommaso usa *aliud*, cioè il neutro per significare tanto l'ente *quod*, che i principi reali, e le ragioni in sé. Essendo un termine neutrale è adatto a significare una differenza e distinzione (reale), che non sia di per sé distinzione fattuale (cioè separazione), sostanziale, suppositale, come invece è nel caso di *res et res*.

Sembra assolutamente certo per C. Fabro, che essenza ed esistenza, o meglio potenza ed atto stanno tra loro nel rapporto di potenza ed atto nell'ordine reale, senza restrizioni. Fabro risponde all'obiezione dei suareziani, che non sia possibile parlare di distinzione reale fra l'essenza reale e l'atto reale di essere, se l'essenza è reale soltanto per l'atto di essere. La difficoltà suareziana va rintracciata nelle prime nozioni di atto e potenza, perché i due elementi del binomio atto-potenza in tutto il rigore tomista sono principia entis, ordinati a permearsi nella costruzione dell'ente reale.

Il quarto capitolo è dedicato all'analisi della posizione tomista nel contesto storico e dottrinale in cui sorse, mettendo a confronto i testi con le dottrine a cui si oppone. L'autore fonda la sua ricerca sui testi e si avvale dei risultati dell'indagine storica condotta dai suoi contemporanei. In questo modo illustra l'argomentazione storica in favore della distinzione reale, mettendone in evidenza il peso.

Il quinto capitolo, che conclude l'opera, è dedicato all'enunciazione dei principi inerenti la distinzione reale. L'autore espone la nozione di *esse*, spe-

cialmente nella sua relazione con ens ed essentia ed offre al lettore alcuni indizi dottrinali sulla distinzione reale e le difficoltà che essa racchiude.

Nella conclusione, l'autore racchiude e sintetizza tutta la forza della sua opera. Egli mette in risalto lo scopo del suo lavoro e passa in rassegna la linea di pensiero Tomista, mettendola a confronto con altre strutture filosofiche. Nell'aristotelismo la realtà si compone di atto e potenza e la potenza riceve l'atto e lo sostiene. Allo stesso modo, nel XIII secolo Tommaso d'Aquino ha evidenziato che nelle creature l'essenza o sostanza si distingue dall'atto di essere che la attua. Tuttavia, non si può determinare la coppia atto-potenza in Tommaso, senza prendere in esame la sua posizione circa la "prima" composizione della creatura, ossia essenza ed esistenza. Nei suoi primi scritti, però, Tommaso si mantiene fedele alla linea del filosofo arabo Avicenna ed il binomio in questione va interpretato come distinzione reale di essenza ed esistenza, salvo nella dimensione dell'esse, che secondo Tommaso pertinet semper ad rem.

Boezio, parlando dell'essere utilizza la formula quod est e quo est (esse), in cui si oppongono il concreto e l'astratto o il soggetto e la forma (forma è l'essenza come tale, l'esse). Talvolta però nell'opera boeziana l'esse indica anche l'esistenza e quindi si apre alla concezione tomista di distinzione reale. Sarà Tommaso a chiarire definitivamente il senso del quo est, considerandolo come actus essendi.

Essenza ed esistenza si distinguono sempre *realiter*, perché sono due principi dell'ente, dei quali uno resta sempre fuori dell'altro, perché si rapportano tra loro in maniera simile ad atto e potenza. Poiché nel pensiero tomista essenza ed esistenza sono indicati come *aliud*, se non risulta provata la distinzione reale, certamente non viene esclusa. Infatti, l'uso più ordinario di *aliud* è quello di indicare una distinzione reale di contenuti reali, come per le due nature del Cristo. La stessa argomentazione vale quando Tommaso usa *ut, sicut* e *tamquam*, assimilando la coppia essenza ed esistenza a quella di atto e potenza. Non si può rilevare alcun valore diminutivo, ma solo indicativo.

La distinzione reale tra essenza ed esistenza è provata nei testi tomistici con due argomentazioni fondamentali. La prima argomentazione è logica ed ha come premessa maggiore *quidquid non est de intellectu essentiae...* oppure *omne quod est in genere...* La seconda argomentazione è metafisica e si fonda sul principio della perfectio separata, che può solo essere unica, eppure si trova moltiplicata e divisa, perché viene ricevuta come atto in soggetti da essa realmente distinti. Tommaso, infine, è l'autore della distinzione reale tra essenza ed esistenza: questo risulta sia dalla filologia e dal contesto dottrinale delle espressioni tomiste, che dalla continuità storica di una tale opinione nella scuola tomista.

Il vero pregio dell'opera non si trova nel contrasto o nella prova di forza tra i due studiosi, ma nella ricchezza filosofica delle argomentazioni e nella competenza e sterminata conoscenza del pensiero tomista, che il Fabro lascia trapelare dal suo scritto.

GIUSEPPE MIDILI, O.CARM.

Vita Spiritualis

KEITH J. EGAN (ed.), *Carmelite Prayer: A Tradition for the 21st Century*. 2003, pp. x, 243. Paulist Press, 997 Macarthur Boulevard, Mahwah, N.J. 07430. ISBN 0-8091-4193-0. £13.00.

This modest volume is a collection of papers presented at the Carmelite Forum held in Washington, D.C., in 2000, as Keith J. Egan, the editor, puts it in his foreword, by “a group of scholars whose lives of deep faith and knowledge of the Carmelite classics are truly inspiring” (p. 2). Keith J. Egan also points out in his own paper entitled ‘Carmel: A school of Prayer’: “This book of essays is an effort to share interpretations about contemplative prayer gained by members of the Carmelite Forum through their study of Carmelite classics” (p. 15). The classics referred to here are the works of Teresa of Avila, John of the Cross and Thérèse of Lisieux, with one major contribution by Constance Fitzgerald on Edith Stein and minor references to Titus Brandsma and John Soreth. The contributors are Carmelites, religious and lay, from both branches of the Order, the Ancient Observance (O.Carm.) and the Discalced Carmelites (O.C.D.). The volume is dedicated to Ernest E. Larkin, O.Carm., in recognition of his immense lifelong contribution to Carmelite spirituality.

Whenever the word Carmel is mentioned, it is a fair bet that it is associated with contemplative prayer in the minds of most people. In fact, three of the greatest doctors of spirituality in the Church are Carmelite: Teresa of Jesus, John of the Cross and Thérèse of the Child Jesus. While the spirituality of Thérèse of the Child Jesus attracts many people by its apparent simplicity, sometimes seekers of a deeper spirituality are put off by an undeserved reputation that Teresa of Jesus and John of the Cross are too deep or too difficult to understand. In fact, as Egan points out in this book when quoting Iain Matthew, “prayer in the Carmelite mode... contains an impulse towards simplicity” (p. 8). The aim of this book is indeed to make the works of these three mystics accessible to all. The book also occasionally draws our attention to the thinking on prayer of Edith Stein, John Soreth and Titus Brandsma.

This work is eminently successful in making the rich spirituality of these three Carmelite masters of spirituality accessible to modern readers. It is written in clear, easy-to-understand, contemporary language thus adding a new dimension to the depth of thought and feeling in the writings of these masters. The papers approach Carmelite spirituality from various aspects. Roland E. Murphy, in his usual scholarly and clear manner, examines ‘The Spirituality of the Psalms’. Although Murphy rightly says that “we have no reason to think that Carmelites of old approached the Psalms any differently than their contemporaries” (p. 36), it is also true that the psalms and scripture in general were the mainstay of their spirituality as is evident from the Rule of Carmel. The essays throughout make the link between Carmelite prayer as

found in the three Carmelite masters of spirituality and its significance and relevance to our times. This is brought out especially in the essay by Donald W. Buggert. Margaret Dorgan approaches Carmelite prayer from the aspect of its Christology, Keith J. Egan from the aspect of solitude, Kieran Kavanaugh and Kevin Culligan from the aspect of modern psychology. Vilma Seelaus looks at the transforming power of prayer as found in the three masters of spirituality and Ernest E. Larkin finds strong similarities between the prayer of Carmel in Teresa of Avila, John of the Cross and Thérèse of Lisieux and age-old yet modern systems of prayer such as Centering Prayer, Christian Meditation and *Lectio Divina*. The whole is completed by a beautiful vignette by John Welch on Thérèse of Lisieux and the imagery of the eternal shore in her works. As Egan again puts it: "The prayer of Carmel is then rooted in Christ, shaped by the holy scriptures and lived within the church and is oriented to a contemplative stance before God, waiting for God to do God's work so that one may be transformed into union with God in love" (p. 12). By the time we read these papers, we acquire a clear image of the identity of Carmelite prayer for the 21st century and realise how relevant it is for all those who today are thirsting for a deeper spirituality and, in particular, for Carmelite spirituality. Throughout the work, the Carmelite mystics in practical ways are made relevant to our times.

Every Carmelite, religious and lay, as well as all who wish to pray more deeply, should read and digest this book. It is an invitation to a present day understanding of the Carmelite classics. It is also an excellent aid to all those involved in formation work, religious and lay, within the Order.

ANTHONY SCERRI, O.CARM.

This is a book of immense value for all in search of a deeper prayer life. A collection of essays by members and associates of the American Carmelite Forum, it distils into twelve chapters the accumulated wisdom and experience of the eight hundred-year-old Carmelite tradition of prayer. Not surprisingly, the three Carmelite doctors of the church – Teresa of Avila, John of the Cross and Thérèse of Lisieux – adorn the attractive cover. But other Carmelite figures are also accorded their rightful place as the book unfolds, including Edith Stein, Elizabeth of the Trinity, Titus Brandsma, John of St Samson and Lawrence of the Resurrection.

In 'Carmel: A School of Prayer', Keith Egan, professor of theology at Notre Dame University, introduces the main themes of Carmelite prayer and gives a résumé of some Carmelite classics, recounting their perennial value and their openness to reinterpretation with each succeeding age. This chapter serves as a prelude to the book. It is followed by a splendid exposition of 'The Spirituality of the Psalms'; here, the late renowned Carmelite biblical scholar, Roland Murphy, takes us behind the language, symbols and literary forms of these ancient hymns of praise, faces the problems for the modern mind in trying to pray them, and elucidates the many methods of interpreting them.

In his treatment of 'The Solitude of Carmelite Prayer', Keith Egan explains how the quiet needed to pray in the spirit of Carmel can be faithfully lived out in a variety of different ways by nuns, friars and laypeople alike. 'New Wine: Jesus, Carmelite Prayer, and Postmodernity' by Donald Buggert, theology professor at Washington Theological Union, challenges us to revisit Carmel's mystical tradition in dialogue with the whole context of postmodernism. Also to be commended is the treatment by Ernest Larkin, Carmelite author and lecturer, of 'The Carmelite Tradition and Centering Prayer/Christian Meditation': in the light of reservations sometimes expressed about the use of the mantra, this is a well-balanced exposition of the essential value of these 'new' forms of prayer.

Teresa of Avila insisted on the centrality of Christ in prayer, which is highlighted in the article by author and lecturer Margaret Dorgan, 'Jesus Christ in Carmelite Prayer', along with Teresa's reminder that never, at any time, should we withdraw at prayer from the humanity of Christ; this essay concludes by recalling the bridal tradition of Carmel and prepares us for the later chapter, 'Transformation and Divine Union in the Carmelite Tradition', where Carmelite nun Vilma Seelaus considers more fully the loftier regions of Carmelite prayer, namely spiritual betrothal and spiritual marriage.

But the book does not leave us isolated on the heights. In 'Contemplation and the Stream of Consciousness', the difficulty of distractions in prayer is squarely faced by Kieran Kavanaugh, translator of the works of John of the Cross and Teresa of Avila; this is a delicate handling of the problem, drawing on the fruits of recent psychological research. The problem of depression is dealt with in 'The Dark Night and Depression'; the wise and experienced director and counsellor, Kevin Culligan, handles this sensitive topic with great ability. Invaluable is his practical advice for discerning at what point professional help may become necessary.

No book on Carmelite prayer would be complete without special reference to Thérèse of Lisieux and Edith Stein. In 'Thérèse and the Eternal Shore', John Welch, author of *The Carmelite Way*, alerts us to the saint's imagery of the spiritual life as a ship sailing on stormy waters towards an everlasting harbour – in significant contrast to the 'inner journey' in the writings of Teresa and John. Images will, of course, vary from one Carmelite writer to another, but they are all at one in the underlying truth that prayer plunges us into the paschal mystery: a radical dying to selfishness and a joyful rising to a more intense and transforming love.

Edith Stein's contribution to the Carmelite tradition of prayer is outlined in 'Passion in the Carmelite Tradition: Edith Stein'; importantly, the Carmelite Constance FitzGerald credits her with extending the mystical life of Carmel beyond the confines of the cloister into the horrors of Auschwitz, and exhorts us not to minimise the radicality of this saint's challenge in breaking the traditionally perceived boundaries of the Carmelite nun.

Hopefully, this brief summary should whet the appetite for a careful reading of, and prayerful reflection on, the book's many treasures. However,

I could not help regretting the absence of a chapter on Mary as woman of prayer within the Carmelite tradition – a lacuna in what is otherwise a remarkable book.

JAMES MCCAFFREY, O.C.D.

[This review first appeared in «The Tablet» of 7th February 2004, and is reproduced with kind permission].

FELIP RIBOT, *The Ten Books on the Way of Life and Great Deeds of the Carmelites (including The Book of the First Monks)*, edited and translated by Richard Copsey, O.Carm., *Early Carmelite Spirituality* 1. 2005, pp. xx, 187. Edizioni Carmelitane, Via Sforza Pallavicini 10, 00193, Roma, Italia (ISBN 88-7288-076-9).

Felip Ribot's *Ten Books on the Way of Life and Great Deeds of the Carmelites* is a key-text for understanding the development of Carmelite spirituality and identity, though it is not nearly as well known as it deserves because of the lack of a reliable printed edition or anything other than small sections in translation. Paul Chandler's doctoral thesis, which edits Books I-VII, is still unpublished, so one is dependent for a Latin text on manuscripts or the two sixteenth-century editions, both of which are unreliable. A few short passages have been edited by modern scholars. Modern translations have tended to be confined to the first few chapters and are in any case not widely available.

The Ten Books are better known as *The Book (or Institution) of the First Monks*, the title of the first and longest of the texts supposedly edited by Ribot. It is a matter of scholarly debate how many of his early Carmelite documents are genuine, though most accept the text of the Rule given by Albert, Patriarch of Jerusalem. The early chapters have long been valued as a spiritual 'classic'. They offer Elijah as a model of the 'prophet-hermit', with a sustained meditation on his life, illustrating both the discipline and the rewards of contemplation. However there is much to be valued also in the historical chapters, even if much of their history is legendary, for they give us an invaluable insight into the mind of the fourteenth-century friar and are not different in kind from other late medieval histories. We need *The Ten Books* also because of their impact on later Carmelites. They had a significant influence on Teresa of Avila, who read it in a Spanish translation, and her reforms may be understood as a response to Ribot's account of the life of the earliest Carmelite hermits.

Father Copsey comments that he has chosen 'English words which give the sense of Ribot's ideas, rather than attempting to slavishly follow his exact choice of Latin terms' (p. xviii), which is surely prudent. Nevertheless it is a very close translation and more often than not follows the basic sentence structure of the Latin. The style is formal, the idiom slightly old fashioned.

There may well be readers who would have preferred a more fluent and idiomatic translation, even if a little less close to the Latin - but this is a matter of taste. Readers with no Latin might have been glad to know about the pun on Carith and caritas, for it figures many times. Translating Ribot's citations can present a problem and Copsey has wisely chosen to give an English translation which preserves Ribot's understanding of the words rather than the most accurate translation of the words themselves or an already published modern translation. References are given in the footnotes which enable an interested reader to find a modern scholarly translation for comparison.

This book is a work of great scholarship. Whilst the first part is a translation of Chandler's text, the last three books translate a Latin text which Copsey himself has created from a study of all the printed editions checked against three of the manuscripts. The text is presented clearly and in a way which makes it easy to distinguish between the supposedly ancient documents, Ribot's comments on them and additional citations from later texts. The numerous quotations are identified and there is an index of quotations from authorities. The general index is very thorough, covering topics as well as people, places and texts quoted. So, for example, an entry on 'hermeneutics' leads one to an account of the early Carmelites being taught how to interpret the Old Testament scriptures allegorically.

This is an important book and Father Copsey is to be congratulated on his achievement.

VALERIE EDDEN

University of Birmingham

MICHEL DE SAINT-AUGUSTIN, *Vita Spiritualis. Introduction à la vie intérieure et pratique fruitive de la vie mystique*, traduite par George Bernard; annotée et éditée par Romero de Lima Gouvea, O.Carm. 2005. Éditions Parole et Silence. Euro 45,00.

Les Grands Carmes de Nantes ont publié une traduction française d'une œuvre de Michel de Saint-Augustin (1625-1684), qui s'appelle *Introductio in terram Carmeli et gustatio fructuum illius seu Introductio ad vitam vere carmeliticam seu mysticam et fruitiva praxis eiusdem*, Bruxelles 1659. Comme prier provincial d'une province bilingue (flamande et française), Michel de Saint-Augustin aurait été très heureux de voir son livre sur la vie carmélitaine traduit dans la langue française plus de trois siècles après l'édition de 1659 dans les langues Latine et Flamande. Pour la traduction du texte le traducteur prof. George Bernard et l'éditeur Romero Gouvea de Lima O.Carm. n'ont pas pris l'édition Latine de 1659, mais l'édition de 1926 de Gabriel Wessels. Wessels a réédité le texte Latin du troisième livre des *Institutiones Mysticorum libri quatuor* (1671). Les *Institutiones Mysticorum* sont une compilation de quatre livres de Michel de Saint-Augustin sur la vie carmélitaine (*Pia Vita in Christo*, 1663; *Tentationes pro Incipientibus, Proficientibus et Perfectis*, 1663; *Introduc-*

tio in Terram Carmeli, 1659; *Instructio ad omnimodam abnegationem sui atque omnium creaturarum, atque ad vitam deiformen et divinam et mariaeformen et marianam in Maria propter Mariam ac de adorando Deo in spiritu et veritate*, 1671).

La traduction française de l'*Introductio in terram Carmeli* nous présente l'esprit d'un mouvement de réforme, qui est connu comme 'La Réforme de Touraine'. C'est risqué de traduire un livre sur la vie mystique plus de trois siècles après l'édition originale, puisque nous vivons dans un contexte spirituel bien différent.

Comme le titre *Introductio ad vitam internam* (Introduction à la vie intérieure) indique, ce livre veut expliquer la vie au Carmel comme une vie mystique et initier les lecteurs dans cette vie. Il s'agit ici d'un guide spirituel ou d'une pédagogie mystique pour tous ceux, qui désirent vivre dans la présence de Dieu.

Apparemment les éditeurs Gabriel Wessels et Romero Gouvea de Lima ont préféré le titre '*Introductio ad vitam internam*' et 'Introduction à la vie intérieure' au titre '*Introductio in terram Carmeli*' pour attirer des lecteurs et lectrices non carmélitains.

Le livre comprend quatre traités et en appendice au quatrième traité un texte sur la vie Marie-forme.

Le premier traité est une introduction à la vie intérieure ou aux trois vœux essentiels en général et en particulier. L'obédience carmélitaine est 'marcher sous le regard de Dieu et s'entretenir amoureusement avec lui'. La pureté du cœur est considérée comme une condition essentielle pour vivre dans la présence de Dieu. Exemples de cette pureté sont les carmélites Thérèse d'Avila et Maria Madeleine de Pazzi. Elles pouvaient contempler Dieu parce qu'elles possédaient une pureté de cœur jamais surpassée. La pauvreté carmélitaine consiste en une attitude intérieure de l'esprit: 'ne rien vouloir, ne rien savoir ni sentir, mais s'abandonner parfaitement à l'action de Dieu.

Le second traité s'occupe du rapport entre la vie active et la vie contemplative. L'esprit du Carmel est introduit comme un esprit double. C'est l'esprit que le prophète Élie a donné à son disciple Élisée. Cet esprit double est l'esprit de l'action et l'esprit de la contemplation. Il faut que toutes nos œuvres soient faites dans la charité, car, sans la charité elles ne sont que pierres juxtaposées sans ciment, et ne peuvent être que source de chaos (II, cap. 7). Le troisième traité s'appelle 'Instructions pour une vie contemplative'. Les moyens pour obtenir une vie contemplative consistent en la solitude, le silence et la mortification.

Le quatrième traité considère les fruits de la vie mystique. Si l'on ne sait pas marier la vie active avec la vie contemplative et mener une vie humaine-divine, on ne vaudra pas grand chose pour porter du fruit en autrui (IV, cap. 40).

L'appendice au quatrième livre des *Institutiones Mysticorum* s'appelle 'De la vie Marie-forme et mariale en Marie et à cause de Marie'. Il s'agit d'un

appendice à un traité sur la vie déiforme et divine en Dieu, qui se trouve dans le livre *'Instructio ad omnimodam abnegationem'*. Le traité 'De la vie Marie-forme et mariale en Marie et à cause de Marie' est un traité magnifique sur la mystique mariale, qui est déjà traduit en au moins onze langues. Il parle de la vie en Marie, pour Marie, avec Marie et par Marie et en même temps en Dieu, pour Dieu, avec Dieu et par Dieu. C'est dommage que ce traité vive sa propre vie séparée du traité sur la vie déiforme et divine. Pour comprendre le traité marial dans la totalité de la vie mystique il faut rééditer l'œuvre totale de Michel de St. Augustin.

On a décidé d'insérer dans le texte même les notes originales de l'auteur et d'y ajouter des notes de l'éditeur. Les notes de Michel de Saint-Augustin sont surtout des notes bibliques et des références aux Pères de l'Eglise. Les notes de l'éditeur ont un caractère informatif et explicatif.

Dans l'édition française il manque la *'Vita Ven. P. Michaelis a S. Augustino'* de son biographe Timotheus a Presentatione († 1710). Les notes biographiques de Michel de Saint-Augustin sont très modestes. Il manque l'histoire de la vie de Michel de Saint-Augustin, alias Jean Ballaert. Et il manque des détails intéressants, comme l'histoire familiale. Par exemple le fait que dix enfants de Jean Ballaert sr. et Catherine Vierpoudt ont opté pour la vie religieuse. Cela dit beaucoup de l'atmosphère spirituelle de la vie familiale en particulier et de la société flamande en général.

Le dessin de l'auteur sur la couverture du livre ne se ressemble pas beaucoup à la gravure originale de Michel de Saint-Augustin du 17e siècle. Une empreinte originale de la gravure de l'auteur ou une autre gravure originale du 17e siècle aurait été plus engageante à lire cette introduction à la vie intérieure.

Pour faire la connaissance de l'esprit du Carmel le livre *Introduction à la vie intérieure* devrait être matière obligatoire pour la formation carmélitaine. Peut-être la lecture de ce livre peut-elle encourager l'Ordre du Carmel de rééditer et traduire ce livre et les autres livres de Michel de Saint-Augustin dans des langues contemporaines.

SANNY BRUIJNS, O.CARM.

Couvent de Boxmeer (Pays Bas)

Biographia

SARAH BORDEN, *Edith Stein*. 2003, pp. x, 155. Continuum, London & New York. ISBN 0-8264-5262-0. £14.99

The truths of faith are way beyond our grasp, but fortunately that does not make us afraid to speak about the Trinity. The ideas of philosophy arouse far more fear, especially when the language is complicated and the jargon difficult. Yet for anyone wishing to engage seriously with Edith Stein, it would be a shame to ignore her philosophy – this passion of her life – merely because

her published works, such as that on empathy, are at face value a daunting read. Now, however, Sarah Borden's book has come to the rescue.

The author, a philosophy professor, has in fact engaged with all the saint's major writings, concerning: her life, phenomenology, society and politics, feminism and education, Christian philosophy, metaphysics, spirituality, and the Jewish-Catholic dialogue. These are the subjects of the eight chapters, which display wide-ranging knowledge and thorough research. Had she wished, Borden could surely have written a book two or three times the length. Instead, she has given a succinct treatment of each area, highlighting the main issues and giving a simple (but not over-simplified) treatment to each.

Since Edith has become known to us, a frequently asked question is: what is phenomenology? Borden situates this movement in the context of other philosophies of knowledge and uses imagery to aid our understanding:

... whereas the empiricists want to gain knowledge by taking a microscope to the world, the Idealists insist that we must look at the microscope and figure out how our instrument affects the information gained through it... [By contrast] phenomenology requires one to pay attention both to the object, that which is experienced, and the subject of the experience, that to whom the experience is given. [pp. 21-2]

This requires the phenomenologist to employ a descriptive method of analysing experiences as they appear to us, and Borden gives many examples here from Edith's early philosophical works. In so doing, she brings to the fore topics that were of burning concern to Edith herself: motivation and inner freedom, for example, and individuality: 'each individual,' writes Borden explaining Edith, 'has a personal core which is unique to that individual and which characterizes the person and all of her actions' (p. 36).

Demonstrating how Edith's early interest in the human person developed into ever-wider realms, the author takes us first into the notion of community, where the individual is now seen in relation to other people. This is how Borden presents Edith's ideas:

Fifty people responding in the same way to a TV program would not count as a community... Stein gives the example of an army unit that has lost its leader. The leader's death is not one individual's loss but a communal loss. When each looks away from how such a loss affects him or her personally (perhaps the leader was also a close friend) and considers only what it means for the community, then one feels in the name of the community... I do not understand my experience as the same as yours but, rather, I understand the experience as ours. [p. 49]

From individual to community, and now to the state. Edith Stein is seen here to have much relevance to the issues of our own day, as she discusses race, culture, and the role played by religion. Perhaps equally timeless is the

chapter on the feminine nature, which has implications for woman's role in society and the church.

After two more philosophical chapters, as thought-provoking as the earlier ones but this time concerning Christian philosophy, Borden moves on to the more purely spiritual writings. Drawing on research both broad and deep, she highlights the main issues and texts: the 1930s debate on liturgical reform, with its bewildering tension between public and private prayer (see Edith's essay, "The Prayer of the Church"); the indwelling of God in the soul (with quotations from her poetry and other essays); the dark night and suffering (with special reference to "The Science of the Cross" and "The Hidden Life"). This chapter is perhaps (inevitably) too concise to make a spiritual impact, but it would repay close reading as it contains real gems. In the final chapter, devoted to the posthumous Edith Stein, Borden focuses on the controversy of Edith's 'martyr' status. The author here shows great sensitivity to the perspective of both Jews and Catholics and implicitly invites us to mutual understanding.

There may be just one question mark about this book, one which Borden herself mentions: the intended audience. In the preface, she writes that some people may wish to 'avoid the more detailed discussions' (p. viii), in which case she suggests that they skip three of the philosophy chapters. Yet this, I feel, would be a pity: it would seem to imply that these excellent sections are too difficult to understand. What is required is not great intellectual prowess or previous training in philosophy, but a curiosity to make sense of Edith's more difficult works and to locate the heart of her ideas. Many readers, perhaps already familiar with Edith's life, will be grateful for the opportunity now to engage with her writings. I consider this book a major contribution to the literature on Edith Stein.

JOANNE MOSLEY

[This review is reprinted by kind permission of the Editor of «Mount Carmel» magazine].

THÉRÈSE DE LISIEUX, *Histoire d'une âme*, Nouvelle édition critique réalisée et commentée par Conrad de Meester, préface du Cardinal Godfried Danneels, avant-propos du P. Bernard Bro. 2005, pp. 408, hors-texte photos pp. 8. Presses de la Renaissance, Paris. ISBN 2-7509-0079-4.

Le sous-titre, «Nouvelle édition», semble un peu trompeur, car il s'agit en fait d'une réédition revue et augmentée de celle de 1999 (éd. Carmel - Edit, 368 p., ISBN 90-76590-01-X, BCA 1999/715), qui a été déjà rééditée (en tant que «édition courante» en 2001 par Le Sarmant, collection Trésors de la spiritualité chrétienne, ISBN 2-86679-316-1, 303 p., BCA 2001/1245). P. Conrad mentionne d'ailleurs cette première édition dans les Remerciements, p. 15, au début de la Justification p. 21, et dans la note 114, p. 72. Le mot «nouvelle» se réfère donc aux deux éditions critiques antérieures, celles du Père François (1956) et des Éditions du Cerf (1992). La préface du Cardinal G. Danneels est la même dans les deux éditions, avec les modifications de date nécessaires à

la première et la dernière lignes. La présentation du P. Camilo Maccise, Supérieur général des carmes déchaux, dans l'édition de 1999 est remplacée par un avant-propos très élogieux dû au P. Bernard Bro. Il conclut: «Pourquoi une nouvelle édition ? Je l'ai dit, il fallait rétablir – avec douceur mais fermeté – bien des hypothèses ou lectures hésitantes; il fallait aller aux sources les plus assurées auxquelles Thérèse s'était continuellement abreuvée; il fallait connaître de l'intérieur les rythmes, les joies et les prières, la structure et les risques d'une vie de cloîtrée pour n'en parler pas seulement de l'extérieur. Enfin il fallait une mémoire, une érudition, une exigence de vérité sans compromis: ce ne sont pas les moindres qualités de l'érudition du P. Conrad De Meester».

Cette édition restitue l'ordre de la première édition de l'Histoire d'une âme: la lettre à sœur Marie du Sacré-Cœur se situe alors après les manuscrits adressés à Mère Agnès et à Mère Marie de Gonzague et non entre les deux. Le P. De Meester s'en explique dans une longue justification (celle de l'édition de 1999 est retravaillée dans celle de 2005). La lettre à sœur Marie n'est effectivement pas un manuscrit autobiographique, alors que les deux autres manuscrits sont liés l'un à l'autre: «Ma Mère bien-aimée, vous m'avez témoigné le désir que j'achève avec vous de Chanter les Miséricordes du Seigneur. Ce doux chant je l'avais commencé avec votre fille chérie, Agnès de Jésus...». En 1956, l'édition du P. François de Sainte-Marie avait rompu cet ordre, sans justification. Le Père De Meester soutient que dans «l'édition critique d'un texte, on présente et respecte le texte – l'autobiographie de Thérèse dans le cas qui nous occupe ici – comme l'auteur l'a en définitive abandonné, en respectant l'union soudée, la structure donnée par l'auteur à son texte. (...) De sa propre initiative, on n'en change pas la structure. Edition critique et étude de l'itinéraire spirituel sous deux réalités différentes et forment l'objet de deux livres différents» (p. 64). Selon le P. Conrad, l'ordre classique qui a régi les éditions de l'Histoire d'une âme de 1898 à 1953, sert beaucoup mieux la compréhension de l'itinéraire de Thérèse. L'ordre adopté par le Père François est contraire à la façon d'agir de Thérèse qui, de façon manifeste, a uni les deux (et les deux seuls) manuscrits «autobiographiques»: le premier pour Mère Agnès, sa suite directe pour Mère Marie de Gonzague. Interpoler, comme a fait le Père François, entre ces deux manuscrits la lettre à Marie sur la «petite doctrine» de Thérèse (lettre qui est «d'une tout autre veine» «didactique», et non pas autobiographique) est tomber dans «le piège d'une chronologie mal comprise» (cf. p. 63-72). En effet, si l'on fait précéder la Lettre à Marie avant la deuxième partie de l'autobiographie, celle adressée à Mère Marie de Gonzague, on prive le lecteur des informations très importantes qui chronologiquement précèdent la Lettre à Marie: la découverte de la «petite voie», ses premières hémoptysies avec la certitude morale de mourir bientôt, l'entrée dans la nuit de la foi, l'arrivée dans sa vie de ses deux frères missionnaire, et tant d'autres détails biographiques (cf. pp. 68-70). Sans ces informations chronologiques, la compréhension de cette Lettre à Marie, dans sa densité existentielle, est rendue impossible. C'est la raison pour laquelle Thérèse et ses sœurs, en préparant

la publication n'ont pas conçu un ordre différent de celui qu'elles ont suivi dans l'Histoire d'une âme: d'abord les deux manuscrits autobiographiques, et à leur suite la Lettre à Marie. Dans les Procès de béatification, les sœurs de Thérèse ont toujours affirmé que cette Lettre occupe la «troisième» place de *l'Histoire d'une âme* (cf. p. 59, avec la note 92).

L'édition du P. De Meester en 1999 a suscité une certaine polémique. Le P. Vicente Martinez Blat a ouvert tout un débat dans la revue *San Juan de la Cruz*: «Un conato de revolucion en torno a la Historia de un Alma», t. 15, Sevilla 1999, p. 219-226 et «Anotaciones en torno a una tesis polemica: el verdadero lugar que debe ocupar el manuscrito B en la Historia de un alma», t. 17, Sevilla 2001, p. 111-128. P. Conrad De Meester a répondu à ces critiques: A proposito de la nueva edicion critica de la «Historia de un Alma», dans *San Juan de la Cruz*, n° 26, 2000, p. 233-245, réponse qui fut traduit en français dans *Vie thérésienne*: «Lettre à un ami au sujet de la nouvelle Édition critique de l'Histoire d'une âme» (n° 161, t. 41, Lisieux 2001, p. 67-81). Dans la revue «Carmel», un article du Frère Marie-Jean de la Rédemption reprend le dossier, auquel répond P. Conrad (n° 101, Toulouse 2002, p. 85-109). Cette polémique se poursuit: la revue *Thérèse de Lisieux*, qui présentait l'édition de 1999 comme opérant «une véritable révolution» (1999, n° 790, p. 9-10, 28, et n° 791, p. 33) présente en janvier 2005 (n° 851, p. 13-20) un dossier qui retrace l'extraordinaire destin de ce livre, réédité 46 fois et traduit dans plus d'une cinquantaine de langues, sans un seul mot sur l'édition du P. De Meester, mais soulignant l'importance d'une lecture chronologique, c'est-à-dire plaçant la lettre à sœur Marie écrite en 1896 entre les manuscrits écrits en 1895 et 1897...

De riches introductions aux textes de Thérèse et une annotation très détaillée, fortement redevable à l'édition du Centenaire, permettent au lecteur une meilleure compréhension des textes resitués dans leur genèse et leur contexte. La typographie permet de sentir l'écriture même de Thérèse dans toute son expressivité. Les références bibliques dans la marge montrent combien Thérèse était nourrie de la parole de Dieu.

Une merveilleuse innovation: de nombreuses photos, qui sont des «documents historiques et objectifs» (p. 76), émaillent le livre aux endroits opportuns et donnent un visage aux noms. Elles rappellent les miniatures qui enluminent les manuscrits du Moyen-Âge, dans l'esprit du troisième canon du concile de Constantinople IV (869-870), «Grâce à l'action que les images exercent par leurs couleurs, tous, les savants aussi bien que les ignorants, tirent un utile parti de ce qu'ils ont sous les yeux. En effet ce qui est dit dans les syllabes, l'expression qui emploie les couleurs le proclame et le rehausse». Notons aussi que le nombre de pages du hors-texte photos a doublé par rapport à celui de l'édition de 1999.

Le volume s'achève avec sept annexes (spécimens de l'écriture de Thérèse, horaire du carmel de Lisieux, généalogie de la famille Martin, chronologie de Thérèse, liste des points-virgules introduits dans le texte, auteurs principaux, notes clés) qui facilitent l'utilisation de cette édition. Est-elle «destinée à devenir l'édition de référence» (verso de la couverture)? Alors

«une nouvelle édition critique des Oeuvres complètes de Thérèse de Lisieux ne pourrait guère conserver le choix du P. François de Sainte-Marie» (P. Jean Clapier, Un renouvellement essentiel dans l'édition des écrits de Thérèse de Lisieux, Nouvelle Revue Théologique n° 128.1, 2006, p. 39-47). La bataille éditoriale est en cours..., puisse-t-elle contribuer à une plus large diffusion du message thérésien.

SŒUR ÉLIANE, O.C.D.

F-Saint-Rémy/RO-Stânceni

JOSEFINA DÍAZ MENDOZA - AUREA MARÍA FERREIRA LEDESMA, HNAS. CARMELITAS, *Madre Elisea Oliver Molina. Biografía crítica*. Edizioni Carmelitane, Roma. - HH. De la Virgen María del Monte Carmelo, Madrid, 2005, 831 pp., con varias ilustraciones.

Un título adecuado para una obra excelente y voluminosa: Biografía crítica. En ella se narra la aventura de un alma entregada al servicio de Dios, de la iglesia y de su Congregación de las Hermanas de la Virgen María del Monte Carmelo. Y lo hace desde su nacimiento en el pueblo levantino de Benidoleig (Alicante) en 1869 hasta su muerte en diciembre de 1931 en Orihuela.

La génesis de este libro explica el rigor crítico del mismo. Reproduce prácticamente el II Vol. de la *Positio* para el proceso de canonización de la M. Elisea Oliver Molina que actualmente se encuentra en la fase romana. Y de todos es conocida la exigencia que los relatores piden para la redacción y presentación de la *Positio*. En este sentido las autoras han sido fieles a las normas y criterios del relator. Esta fidelidad les ha llevado a realizar una obra maestra.

Pero esto tiene también su contrapartida a la hora de presentar al público la biografía de la M. Elisea: la demasiada fidelidad a los esquemas, en detrimento de la naturalidad y frescura del relato. De ahí que, con buen criterio, se haya tratado de hacer una difícil labor de equilibrio, conservar en su pureza el nervio crítico y hacer asequible su contenido al lector de cultura media. Un esfuerzo encomiable y digno de una causa noble.

Se describe en la biografía con gran poder de síntesis y manejando una bibliografía selecta, el panorama socio-político y económico en los años en que vivió la M. Elisea. Nos acerca al proceso vocacional y a su largo camino hasta desembocar en el Carmelo y en la fundación de un nuevo Instituto. No fueron pocas las dificultades que hubo de sortear hasta que se puso en marcha e ir imprimiendo su carisma desde la espiritualidad carmelita profunda y robusta. La Congregación que nació en Caudete (Albacete) en 1891, y pronto trasladó la Casa Generalicia a Orihuela pasó por varias pruebas de fuego. Acaso la más dura fue un Capítulo General conflictivo celebrado en 1922, en el que, acontecimientos desagradables ocasionaron serios disgustos en el seno de la Congregación.

Un silencio sepulcral sobre lo acontecido en este Capítulo por parte de la M. Elisea tortura al historiador. El hecho es, que la M. Elisea no fue postulada para seguir al frente de la Congregación ni siquiera formó parte del nuevo Consejo General.

Como superiora local de Granada y Barcelona dio muestras de una madurez humana y espiritual sorprendentes. De nuevo llamada a regir los destinos de la Congregación se mostró como una auténtica madre en los difíciles tiempos de la Segunda República. Murió santamente el 17 de diciembre de 1931 con la satisfacción de dejar implantada su obra en distintas partes de España.

En este sentido el libro es también una historia de la Congregación que termina narrando las vicisitudes del Proceso de Canonización de la M. Elisea hasta nuestros días.

El juicio que merece este libro no puede ser más que elogioso. Las autoras han puesto en el mismo gran tesón y competencia y pueden estar legítimamente satisfechas por la labor realizada a lo largo de muchos años de trabajo. Se aproximan a 60 los archivos consultados y la bibliografía es abundantísima, como lo es la técnica en las citas a pie de página. Una selecta reproducción de fotografías jalonan la andadura de una mujer excepcional.

Esperamos que el Proceso de Canonización siga adelante y la podamos venerar en los altares junto a las grandes santas del Carmelo y a la última de las beatificadas, M. María Crocifissa Curcio.

BALBINO VELASCO, O.CARM.

*Pintor Ribera, 9
Madrid*

Architectura

Monastère Saint-Élie & Schitul Sfânta Cruce, Au Skite de Stânceni, l'Église de la Transfiguration du Christ. 2005, pp. 43. Monastère Saint-Élie, Saint-Rémy, France & Schitul Sfânta Cruce, Stânceni, Brasov, Romania. ISBN 973-85312-2-5.

This very handsome volume presents itself as a guidebook to the amazing Church of the Transfiguration, the new chapel built for the young community at the Skete of the Holy Cross, in Stânceni, Romania. The monastery is a daughter house of the visionary Monastery of Saint Elias, in Saint-Rémy, near Montbard in France. The Motherhouse in France is one of three Discalced Carmels in the world within the Eastern Churches, which worship in the Byzantine Rite (these are Sofia in Bulgaria, Harissa in Lebanon, and Sugarloaf in the U.S.A.) To this number are now added two new Carmels in Central Europe, one in Uzhgorod in the Ukraine (a foundation of Sugarloaf, U.S.A.) and the community presented in this book, the Skete of the Holy Cross in Stânceni, Romania (foundation of France).

The Monastery of Saint Elias in France was founded in 1974 by Mère Élisabeth (former missionary prioress of the Carmel in Tchong King, China), and three Carmelites of Nancy, France. Inspired by *Unitatis Redintegratio*, the Decree on Ecumenism of the Second Vatican Council, the new community adopted the liturgy of the Eastern Church as a way of entering into more profound communion with the Orthodox Churches. This ecumenical vision has inspired the community in France, and it has now given birth to the new community in Romania. The story of this remarkable monastery is told in the pages of this guidebook.

The striking feature of this book is the complete and faithful reproductions of the appointments and iconography of the Church. As with all Orthodox Churches, the walls, pillars, ceiling and doors are covered with iconography, depictions of the saints and other events from the Scriptures, the mysteries of our salvation. These faithfully follow the Orthodox Church's tradition, which offers guidelines for the placement of icons in an organized scheme. Inspired by the ecumenical vision of Mère Élisabeth the iconography is all embracing, and the depicted saints include not only the great Fathers and Mothers of the united Church of the first millennium, but also newer Carmelite Saints of the West, and newly canonized Orthodox Saints of Romania and Bulgaria. The whole Church is a prayer in wood and paint, and it breathes of the spirit of Carmel, taking root in this largely traditional and Orthodox country.

The narthex of the Church is decorated with a depiction of the life cycle of the holy prophet Elias, that the Carmelite Order and the Eastern Churches celebrate together on July 20th. Icons taken from the Scriptures, and from the Byzantine hymnography written for the feast, present a wonderful prayerful meditation of the great prophet. Together with the written account in the guide book, we are offered a wonderfully Orthodox and Carmelite devotion to the prophet.

The whole of the Church of the Transfiguration is a prayer for Church unity, and the iconography throughout, involves everyone who enters, inviting them to intercede with Christ for the reunification of all Christian Churches, East and West. Though it is hidden in a forested valley in the Carpathian hills of Romania, it sums up the prayerful hopes of contemplative Christians everywhere.

Appropriately, we are not told the author of the text of the guidebook, the identity of the iconographer, or the compiler of this volume. But we can thank Mère Éliane, superior of the new foundation, for allowing the remarkable vision of this new project to be seen by the world. Mons. Jean-Claude Périsset, Apostolic Nuncio to Romania and Moldavia, wrote an appreciative forward, and also blesses the publication.

We understand that the severe flooding which afflicted central Europe during the summer of 2005 has also visited this new monastery, and many cells have been ruined. We pray that the visionary Church and its decoration were preserved from the flood's damage.

The Church of the Transfiguration is unique, and its remarkable and orthodox synthesis deserves to be recognized. This beautiful book is a fitting tribute and it is gratefully received. More and more, the Church and monastery will become a place of prayer and pilgrimage, and the boldly contemplative and ecumenical vision of this Byzantine and Carmelite community will be more widely known.

ELIAS O'BRIEN, O.CARM.

GILA MEDINA, LÁZARO, *Alhama de Granada. Patrimonio artístico y urbano*. Edita Ayuntamiento de Alhama de Granada. 2003, pp. 164.

La riqueza del arte barroco en los conventos carmelitas de Andalucía sorprende gratamente al historiador. A pesar de existir bibliografía apreciable sobre el tema queda mucho por investigar, particularmente en los protocolos notariales. Es una buena hipótesis de trabajo que aportará datos interesantes sobre las espléndidas fábricas conventuales de Utrera, Jerez, Ecija, Granada, Córdoba, etc. En esta ocasión vamos a dedicar una línea a la iglesia de Alhama de Granada.

En la década de los 80-90 del pasado siglo tratamos de recoger materiales sobre el antiguo convento de Alhama de Granada en vistas a la publicación de nuestra *Historia del Carmelo Español*. Los datos que pudimos encontrar en Granada, y en Alhama aparecieron en el tomo III publicado en Roma en 1994. Hoy debemos felicitarlos, porque han sido ampliados por el profesor de la universidad granadina Gila Medina en el libro sobre el patrimonio artístico en Alhama.

Dedica al tema que nos interesa desde la página 71 a la 91, además de haber aludido también en la 58; reproduce documentos en las páginas 129-134 y en el Album fotográfico, páginas 156-159. Describe la nave central que debía estar acabada a comienzos del s. XVII. Se detiene especialmente en la cabecera, "ejemplo significativo del protocobarroco andaluz" y cuyo patrón fue Rodrigo de Bazán y Maldonado. Ofrece nombres de los canteros, carpinteros, etc. Curiosamente no ha encontrado en los protocolos el nombre del tracista y se inclina por Ambrosio de Vico, maestro mayor de las obras de la catedral de Granada. En ella trabajaron también los artistas Pedro de Raxis, pintor y el escultor Alonso de Mena, a quienes se debe principalmente el retablo mayor; si bien no fueron muy formales a la hora de cumplir los plazos de ejecución, estaba terminado en torno a 1627. Se complace en hacer una descripción técnica de los elementos decorativos de esta cabecera, de su bóveda, así como de la cúpula central.

Dedica especial interés a la capilla de Jesús Nazareno de la izquierda del templo que tiene su propia personalidad y que hubo de empezarse a raíz de 1706. Su descripción técnica es la de un especialista en Historia del Arte. Tampoco ha logrado descubrir documentalmente quien fuera el tracista; se inclina por el arquitecto cordobés Francisco Hurtado Izquierdo. Nos extraña que no

cite Marcos Hiqueras a quien al parecer, se debe la grande obra de piedra de dicha capilla. La noticia la debemos a Federico Antonio Sánchez de Gálvez en sus *Recuerdos marianos o Alhama y su madre*, Barcelona, 1864, 48-49, cuya obra se echa de menos en la Bibliografía que cita al final de su libro. A propósito de esta pequeña laguna observamos también que falta la bibliografía básica carmelita: la *Historia del Carmelo español*, a que hemos aludido y el *Epitome historial de los Carmelitas de Andalucía y Murcia* del P. Miguel Rodríguez Carretero, editado por el p. Ismael Martínez. También observamos algún pequeño desliz en la interpretacin iconográfica; los dos santos Cirilos que se consideraban carmelitas, San Cirilo de Constantinopla y Cirilo de Alejandria; a ninguno de los dos se le nombra en la iconografía carmelita como San Cirilo del Monte Carmelo (p. 80). El P. Enrique Silvio en 1606 no era Procurador General (p. 77) sino que era General de la Orden.

A pesar de estas ligerísimas observaciones son numerosos los méritos de este libro y las noticias que proporciona sobre la fundación carmelita de Alhama. Felicitamos cordialmente al autor.

BALBINO VELASCO, O.CARM.

Pintor Ribera, 9
Madrid

CHARMIAN WOODFIELD, *The Church of Our Lady of Mount Carmel and some conventual buildings at the Whitefriars, Coventry*. British Archaeological Reports, British Series 389. 2005, pp. 389, 167 illustrations, 12 tables. Archaeopress, Gordon House, 276 Banbury Road, Oxford, OX2 7ED, United Kingdom. ISBN 1-84171-834-3.

The publication of this massively informative volume is in itself a major achievement – a supreme example of determination, enthusiasm, flair and sheer hard work in the face of a number of obstacles and, as the author puts it herself, ‘accepting the once traditional responsibility of the excavator for publication’. The resulting tome contains features which will appeal to both generalist and specialist readers.

There are several superlatives which can be applied to this project as a whole. The Carmelite Friary church at Coventry was the second largest known medieval friary church in Europe, after the London Greyfriars. The excavations within it and around the cloister and other buildings were the first and the most extensive major excavations to have taken place on that type of ecclesiastical site in the United Kingdom. Enormous amounts of data are involved, despite some unfortunate episodes of loss and damage implicating both site records and objects. There exist 3250 drawings of window glass fragments alone, for example, of which some 1640 are published in the volume.

In a book of this size and weight, it was very wise to provide a relatively simple ‘entry point’ for readers whether archaeological, architectural or ‘lay’. There is first a summary of the entire work in English, French and German,

followed by a more extensive résumé of each section or chapter of the publication, of which there are some 24. From these brief outlines the reader is directed if desired to the appropriate drawings and photographs further on in the volume. The full chapters follow, dealing with: historical background; architectural analysis of the (remarkably) still standing east range of the cloister; reconstruction drawings of the friary complex and specific buildings within it; the account of the excavations, conducted by Charmian Woodfield in 1960-64 and 1968-69 and by others in 1956, 1973, 1975, 1977-8 and in the late 1990s; architectural stonework and sculpture; the choir stalls, which survive partially in St John's Hospital and the Herbert Art Gallery and Museum; a gaming board for playing 'marbles', carved on one of the surviving choir-stall desk-tops, probably by schoolboys after conversion of the choir to a Grammar school in the post-Reformation period; medieval window glass; analysis of the contents of an oyster-shell palette; floor tile; roof tile; brick; slate; plasterwork; structural metalwork; pottery; vessel glass; other 'small' finds; wire-headed pins; numismatica; human skeletal analysis; animal bone; and wood and charcoal analysis. As with most archaeological reports, this is the work of many hands, with Charmian Woodfield leading a group of 21 contributors and seven illustrators, taking the story of the site through from before the establishment of the friary in the mid 14th century to later uses as school and private home in the post-Reformation period. In the later 20th century an inner ring road obliterated much of it, except the east claustral range.

Excavations reported in the volume covered in whole or in part the choir, the nave, the crossing, the sacristy, chapter house, cloister and reredorter. It is very sad that so much else has been lost through unmonitored development and institutional carelessness, but in the work of the author and her colleagues we see both thoughtful and meticulous excavation and post-excavation work and deep understanding of the wider implications and ambience of the immediate study. Archaeology can be unnecessarily insular, so it is pleasing to have included comparative plans of some French, Portuguese and Danish Carmelite sites, alongside English, Scottish and Irish ones, although it would have been useful to have an indication of their sources. The wider, human context is also reflected in the inclusion of such items as a late 14th century vignette from the Carmelite Missal from the London Whitefriars, depicting the dedication of a Carmelite church; an image from the works of Richard Rolle, c. 1400, showing a friar hearing the confession of a nervous-looking nobleman, whose posterior seems only inches away from a weapon-bearing devil; and an extract from an Elizabethan ballad lamenting the silence, now that the friars no longer sing in the choir. As a prelude to the description of the excavations themselves, we are invited to picture for ourselves the processional route to the choir, with the colourful statues on the pulpitum, the Tree of Jesse window at the east end, the elaborate choir-stalls with their seats for 90 friars and novices, the timber reredos and the Venetian glass vessels, Spanish ceramic altar vases and a gold, silver and enamel Hungarian

chalice on the altar. A similar grasp of the importance of interpreting and visualising, as well as simply describing the evidence, is apparent throughout the volume, especially in the inclusion of a range of reconstruction drawings and artist's impressions by architectural historian Paul Woodfield. Some may find the 'raw data', in the form of highly detailed architectural and archaeological reporting, rather more challenging. It is not for the fainthearted and requires a modicum of technical knowledge to make the most of it. Two of the archaeological plans, figures 42 and 43, are described by the author as 'overloaded' and no doubt there are good practical reasons why less busy phase plans could not be presented instead. But they have been well drawn, and do work, for the patient reader who wants to know more.

Above all, this is a very honest volume, conscious of its weaknesses, which are few in relation to its multitudinous strengths. Pulling together such a variety of writings, produced by so many over a long period of time, and in some cases summarising, for the sake of completeness, reports already published elsewhere, is the stuff of nightmares – but the author has realised that one could go on re-drafting and editing for eternity. The historical background chapter relies on some now rather discredited sources and therefore attributes the origin of the Carmelite Order to the 9th century B.C., which no historian would nowadays do. That is a pity in this period in which the 800th anniversary of the granting of the Rule is about to be celebrated.

There are boxes and plan chests throughout Europe and beyond stuffed full of excavation material at various stages en route to publication and most archaeologists have a bulging cupboard or two to which they direct furtive guilty glances from time to time. Charmian Woodfield and her contributors should rightly feel immensely proud that their filing cabinets are clear and that our knowledge of medieval Carmelite heritage has been so much enhanced as a result. Let us hope that others will be encouraged, too, and that we may soon also see the publication of the excavations of the site where it all began, in the Wadi-es-Siah, on Mount Carmel itself.

JUDITH STONES

Archaeology Department, Aberdeen City Council

LIBRI AD CONSILIUM COMMENTARIORUM MISSI

- Ahlgren, Gillian T. W., *Entering Teresa of Avila's Interior Castle*. 2005, pp. x, 162. Paulist Press, 997 Macarthur Boulevard, Mahwah, New Jersey 07430, USA (www.paulistpress.com). ISBN 0-8091-4316-X. \$14.95.
- BRUIJNS, SANNY, *A Journey with Mary: How God touches our lives*. 2004, pp. 96. The Center for Spirituality Manila, Teresa of Avila Monastery, 28 Acacia Street, Bgy Mariana 1112 Quezon City, The Philippines. ISBN 971-32-0026-8.
- BUNEL, JACQUES, *Listen to the Silence: A Retreat with Père Jacques*, (ed. & trans.) Francis J. Murphy. 2005, pp. xii, 122. ICS Publications, 2131 Lincoln Road NE, Washington DC 20002-1151, USA (www.icspublications.org). ISBN 0-935216-34-0. \$12.95.
- CONTEXT AND EXPRESSIONS OF FILIPINO SPIRITUALITY, various authors. Centre for Spirituality, Manila – Lecture Series 3 on Spirituality. 2004, pp. 119. The Center for Spirituality Manila, Teresa of Avila Monastery, 28 Acacia Street, Bgy Mariana 1112 Quezon City, The Philippines. ISBN 971-32-0024-1.
- DREYER, ELIZABETH A., *Passionate Spirituality: Hildegard of Bingen and Hade-wijch of Brabant*. 2005, pp. xvii, 180. Paulist Press, 997 Macarthur Boulevard, Mahwah, New Jersey 07430, USA (www.paulistpress.com). ISBN 0-8091-4304-6. \$16.95.
- DYAS, DEE, EDDEN, VALERIE, & ELLIS, ROGER, *Approaching Medieval English Anchoritic and Mystical Texts, Christianity and Culture – Issues in Teaching & Research* ISSN 1740-9896. 2005, pp. xvi, 213. D. S. Brewer, P.O. Box 9, Woodbridge, Suffolk, IP12 3DF, United Kingdom (www.boydel-landbrewer.com). ISBN 1-84384-049-9. £45.00.
- DYAS, DEE & HUGHES, ESTHER, *The Bible in Western Culture: The Student's Guide*. 2005, pp. ix, 260. Routledge, 2 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon, OX14 4RN, United Kingdom (www.routledge.com). ISBN 0-415-32618-4. £9.99.
- FILOCHOWSKI, JULIAN & STANFORD, PETER, (eds.), *Opening Up: Speaking Out in the Church*. 2005, pp. xvii, 284. Darton, Longman and Todd Ltd., 1 Spencer Court, 140-142 Wandsworth High Street, London, SW18 4JJ. ISBN 0-232-52624-9. £14.95.

- GERLOCK, ED, (ed.), *The Essence of Spirituality and the Relationship of Christian Spirituality with the Spirituality of other Great Asian Religions*, various authors. Centre for Spirituality, Manila – Lecture Series on Spirituality. 2003, pp. 178. The Center for Spirituality Manila, Teresa of Avila Monastery, 28 Acacia Street, Bgy Mariana 1112 Quezon City, The Philippines. ISBN 971-32-0024-1.
- GIARDINI FABIO, *Il desiderio del Paradiso nella vita cristiana*. 2003, pp. 284. Angelicum University Press, Roma, Italia. ISBN 88-88660-02-X. Euro 16,00.
- GRIFFIN, ELTIN, (ed.), *Ascending the Mountain: The Carmelite Rule Today*. 2004, pp. 138. The Columba Press, Dublin, Ireland. ISBN 1-85607-449-8. 16.50. £ 6.99.
- GRÜN, ANSELM, *Creative Spiritualiteit*. 2005, pp. 96. Carmelitana, Burgstraat 46, B-9000, Gent. ISBN 90-76671-55-9.
- GRÜN, ANSELM, *Vergeef Jezelf*. 2005, pp. ii, 96. Carmelitana, Burgstraat 46, B-9000, Gent. ISBN 90-76671-58-3.
- HENSE, ELISABETH, *Zwischen Spiritualitäten – Intertextuelle Berührungen*. 2005, pp. 144. Theologie der Spiritualität Beiträge, herausgegeben vom Institut für Spiritualität, Band 9. Lit Verlag Münster, Grever Str./Fresnostr. 2, 48159 Münster, Deutschland (www.lit-verlag.de). ISBN 3-8258-8344-2.
- HERBERT MCAVOY, LIZ, & HUGHES-EDWARDS, MARI, *Anchorites, Wombs and Tombs: Intersections of Gender and Enclosure in the Middle Ages. Religion & Culture in the Middle Ages*. 2005, pp. xiii, 226. University of Wales Press, 10 Columbus Walk, Brigantine Place, Cardiff, CF10 4UP, United Kingdom. ISBN 0-7083-1863-0.
- HERRÁIZ, MAXIMILIANO, *Dio solo basta: Chiavi di lettura della spiritualità teresiana*, presentazione di Flavio Caloi. 2003, pp. 474. Edizioni OCD, Via Anagnina 662/b, 00040 Roma Morena, Italia (www.edizioniocd.it). ISBN 88-7229-181-X. Euro 22.50
- HIYANG: *Papers of the Colloquium on Research Methodologies in the Study of Spirituality in the Philippines*, various authors. 2005, pp. 187. The Center for Spirituality Manila, Teresa of Avila Monastery, 280 Acacia Street, Bgy Mariana 1112 Quezon City, The Philippines. ISBN 971-32-0029-2.
- ISACSSON, ALFRED, *Always Faithful: The New York Carmelites, the Irish People and their Freedom Movement*. 2004, pp. 65. Vestigium Press, Middletown, New York. ISBN 0-9710197-5-4.
- LÉVÊQUE, JEAN, MCCAFFREY, JAMES, & MORICONI, BRUNO, *Stem geven aan de Geest: Bijbels bidden*. 2002, pp. 143. Uitgeverij Carmelitana, Burgstraat 46, 9000 Gent. ISBN 90-76671-32-X.

- LÓPEZ MELÚS, RAFAEL MARÍA, *Provincia Carmelita Aragovalentina – En el centenario de su restauración 1906-2006*. 2006, pp. 598. AMACAR, apostolado mariano-carmelita, Apartado 53, 12200 Onda, Castellón, España.
- MARGARINO, GIOVANNI, *Vuoi guarire? Lettura pregata della Parola*, prefazione del Card. Tarcisio Bertone. Quaderni dell'Edi.S.I. 1. 2005, pp. 115. Edizioni OCD, Via Anagnina 662/b, 00040 Roma Morena, Italia (www.edizioniocd.it). ISBN 88-7229-222-0. Euro 9,50
- MCCAFFREY JAMES, *Captive Flames: A Biblical Reading of the Carmelite Saints*. 2005, pp. 213. Veritas Publications, 7/8 Lower Abbey Street, Dublin 1, Ireland (www.veritas.ie). ISBN 1-85390-920-3.
- MICZYDSKI, JAN KRZYSTOF, *La cristologia esistenziale nell'esperienza e nella dottrina di Elisabetta della Trinità*. Tesi Gregoriana, Serie Spiritualità 11. 2005, pp. 429. Editrice Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta, 35, 00187 Roma, Italia. ISBN 88-7839-042-9. Euro 25,00.
- MOSLEY, JOANNE, *Edith Stein Woman of Prayer*, 2004, pp. x, 162. Gracewing, 2 Southern Avenue, Leominster, Herefordshire, HR6 0QF. ISBN 0-85244-596-2.
- NIXON, VIRGINIA, *Mary's Mother: Saint Anne in Late Medieval Europe*. 2005, pp. xiii, 216. Penn State University Press, 820 North University Drive, University Support Bldg. 1, Suite C, University Park, PA 16802-1003, USA (www.psupress.org). ISBN 0-271-02466-6. \$35.00.
- NOZIGLIA, ANNALISA, *Mundo – Hombre – Dios: Il filosofare poetico in Maria Zambrano*, prefazione di Juan Fernando Ortega Muñoz. Biblioteca di Antropica. 2005, pp. 128 Edicolors Publishing. ISBN 88-88929-15-0. Euro 15,00.
- ONDERSTROOM: *Handboek voor gebed*, 1 & 2. 2005, pp. 286, (vol. 1), 333 (vol. 2). Carmelitana, Burgstraat 46, B-9000, Gent. ISBN 90-76671-57-5-(Vol. 1) & 90-76671-57- (Vol. 2).
- PACOT, SIMONE, *Durf het nieuwe leven aan! Op weg naar Pasen*. 2005, pp. vii, 375. Carmelitana, Burgstraat 46, B-9000, Gent. ISBN 90-76671-59-1.
- POSSELT, TERESIA RENATA, *Edith Stein: The Life of a Philosopher and Carmelite*, (eds.) Susanne M. Batzdorff, Josephine Koepfel & John Sullivan. 2005, pp. xix, 372. ICS Publications, 2131 Lincoln Road NE, Washington DC 20002-1151, USA (www.icspublications.org). ISBN 0-935216-36-7. \$15.95.
- RISVEGLIARE L'ESPERIENZA DI DIO NELL'UOMO: Atti del Simposio internazionale di mistagogia, autori vari, collana Esperienza e fenomenologia mistica. 2004, pp. 164. Libreria Editrice Vaticana, 00120 Città del Vaticano, ISBN 88-209-7625-0. Euro 11,00.

- SPIRITUALITY FACE TO FACE WITH GLOBALIZATION, various authors. Centre for Spirituality, Manila – Lecture Series 4 on Spirituality. 2005, pp. 172. The Center for Spirituality Manila, Teresa of Avila Monastery, 28 Acacia Street, Bgy Mariana 1112 Quezon City, The Philippines. ISBN 971-32-0031-4.
- THÉRÈSE OF LISIEUX, *Story of a Soul: Study Edition*, (trans.) John Clarke, O.C.D, (ed.) Mary Foley, O.C.D. 2005, pp. xxiii, 459. ICS Publications, 2131 Lincoln Road NE, Washington DC 20002-1151, USA (www.icspublications.org). ISBN 0-935216-38-3. \$18.95.
- VAN DIJKM, RUDOLF & VAN DER LOOP, GERRY, *Karmelregel: Een cursusboek in twaalf modules voor gemeenschappelijk en persoonlijk gebruik*. 2004, pp. 162. Uitgeverij Carmelitana, Burgstraat 46, 9000 Gent. ISBN 90-76671-41-9.
- WAAIJMAN, KEES, *De mystieke ruimte van de Karmel: een uitleg van de Karmelregel*. 2004, pp. 268. Uitgeverij Carmelitana, Burgstraat 46, 9000 Gent. ISBN 90-76671-41-9.
- WAAIJMAN, KEES, *Mystiek in de psalmen*. 2004, pp. 205. Uitgeverij Ten Have, Baarn & Uitgeverij Carmelitana, Burgstraat 46, 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

