

LE ORIGINI E LA REGOLA DEL CARMELO

EDITORIALE

È caratteristico di ogni spirito umano seriamente impegnato con la globalità del reale il costante riferimento alle proprie origini: in modo più o meno cosciente ogni uomo sa che nel suo principio è in qualche modo racchiuso il suo destino.

La rivelazione ha potenziato e valorizzato questo atteggiamento. Dal momento in cui Dio si è fatto uomo, questo principio è stato posto nella storia una volta per tutte: è Cristo, « alfa e omega ». E l'incontro con Lui, morto e risorto, è l'unico problema serio per ogni uomo.

Nel nostro tempo questa verità è stata riaffermata dall'intera Chiesa che, radunata in Concilio, ha invitato i credenti a riscoprire le fonti della propria fede, quali condizioni indispensabili perché « il tesoro della rivelazione affidato alla Chiesa riempia sempre più il cuore degli uomini » (Dei Verbum, n. 26).

Analogamente ad ogni Istituto religioso è stato chiesto di recuperare il carisma del proprio Fondatore e gli arricchimenti di cui è stato oggetto nel tempo, perché i diversi modi con cui la Chiesa ha vissuto la radicalità evangelica nella storia, diventino proposta affascinante per gli uomini di oggi (cfr. Perfectae Caritatis, n. 2b). L'analogia è possibile per la normatività che la Tradizione assume per ogni credente là dove, attraverso la canonizzazione — sia degli asserti dogmatici, come dell'esperienza carismatica dei santi — viene riconosciuto un reale e pieno legame con il principio fondamentale, Gesù Cristo.

Anche l'Ordine Carmelitano ha compiuto uno sforzo del genere. Sarebbe presuntuoso voler dare qui un giudizio complessivo su tutto il lavoro svolto. Oggetto della ricerca impostata in questo numero è piuttosto il desiderio di contribuire nel modo più ampio possibile alla conoscenza delle nostre origini.

Vogliamo qui soltanto richiamare brevemente due rischi che è possibile correre in operazioni del genere. Il primo è quello di considerare lo

studio delle proprie origini come una operazione archeologica. Essa nasce dall'idea che si possa accostare la storia in un modo assolutamente neutro e imparziale. Si dimentica invece che si sta trattando con un organismo vivente e il negarlo, anche se in un modo non consapevole, è il peggior attentato alla verità storica che si possa compiere.

Il secondo rischio, spesso correlato al primo, è quello di chi, desiderando un giusto aggiornamento, si accosta al proprio passato con categorie, prese dalla cultura contemporanea, ma non pienamente giudicate dalla fede. In tal modo non è più un'analisi teologica della storia, ma per lo più un'analisi sociologica. Questo impedisce una giusta valorizzazione delle proprie origini, una perdita di alcuni elementi della propria identità e l'aggiornamento diventa solo ricerca di ciò che è di moda.

Da parte nostra in primo luogo abbiamo voluto collocare i primordi della storia carmelitana all'interno del più ampio contesto ecclesiale del XIII secolo, epoca complessa in cui elementi antichi e nuovi si incontrano nella edificazione dell'Europa cristiana.

La seconda parte ha voluto seguire le vicende del primo e fondamentale documento del nostro Ordine, la Regola primitiva: il testo, le caratteristiche, il modo con cui è stata accolta, concretizzata e commentata.

Si è voluto poi, ed è questo il contenuto della terza parte, approfondire ulteriormente alcuni aspetti interessanti della Regola e più in generale dello spirito dell'Ordine nascente. La Regola è stata messa a confronto con la Sacra Scrittura, norma normante di ogni regola; con il modo caratteristico con cui l'ha accostata santa Teresa e da ultimo con alcune riletture di qualche anno fa, testimonianze queste ultime, del modo con cui molti religiosi di oggi hanno accostato nel loro periodo formativo il documento fondamentale dell'Ordine. In questo approfondimento non si sono dimenticate le figure di Elia e di Maria, prototipi di coloro che desiderano vivere nell'ossequio di Gesù Cristo.

Infine abbiamo rivolto l'attenzione ad alcune interessanti riletture contemporanee, alle acute e cordiali osservazioni di un grande teologo, H. Urs von Balthasar, e — secondo lo spirito della nostra Rivista — ad alcune sottolineature educative « per un Noviziato carmelitano moderno ».

Anche l'ultima sezione, dove vengono richiamati alcuni interessanti avvenimenti culturali dell'Ordine, documenta forme di attualizzazione di quello che è il nostro patrimonio originario.

Il numero, che si presenta doppio, non vuole evidentemente risolvere ogni problema, ma offrire un ampio orizzonte di tematiche.

●

SEZIONE PRIMA
SGUARDO STORICO

1. Le nostre radici
2. Tavole sinottiche di storia dei secc. XII - XIV
3. Figli del grande risveglio del sec. XIII
4. Uno sguardo ulteriore sulle origini del Carmelo
5. « Postille » di storia medievale

LE NOSTRE RADICI *

La nostra storia non comincia, come spesso per altri Ordini, da una persona singola piena di carisma, da un "fondatore", ma da un gruppo di persone. Inoltre Giovanni Baconthorpe nel secolo XIV annotava già: "Ogni Ordine prende nome o da un luogo o da un santo: ora, come i Cistercensi si chiamano così da Cîteaux, così il nostro Ordine si denomina dal Carmelo".

Entrambi i particolari (il gruppo di persone, la denominazione dal biblico Carmelo) non sono solo marginali: indicano invece una serie di circostanze straordinariamente significative che hanno dato avvio alla nostra storia; circostanze che poi rientrano, com'è ovvio, nel quadro generale della vita della Chiesa in quell'epoca — il Medio Evo —, con riferimento speciale alle forme di vita consacrata che stavano imponendosi allora.

* L'epoca della primitiva storia carmelitana è sempre parsa scarsamente documentata. Si riportava la sensazione che non solo non fosse facile, ma anche trascurata e quindi mai provata con rigore pure là dove poteva esserlo. Ma bisogna rendere omaggio a un certo numero di storici, dell'Antica Osservanza e della Riforma Teresiana, che dall'inizio del '900 hanno scavato in profondità; e oggi, aggiustando i tasselli d'un complesso mosaico, noi godiamo di una visione più chiara e seria. Resta ancora molto di incerto o più ipotizzato che provato; ma su basi di ricerca e non di approssimazione o autocompiacenza tradizionale.

Noi presentiamo una rapida sintesi, che sta tra l'introduzione per i più giovani — postulanti e novizi — e il ripasso per gli altri della nostra storia delle origini. Ci fondiamo su ricerche altrui: per temi generali del Medio Evo, su autori come J. Leclercq (che ha approfondito la questione delle Crociate); per questioni più nostre, su storiografi di ieri, come G. Wessels OC, e di oggi, come C. Cicconetti OC, E. Friedman OCD, L. Saggi OC, J. Smet OC. Ci preme comunque ribadire che, mentre siamo debitori a questi e ad altri ancora, la documentazione di quanto esponiamo esiste copiosa e si trova appunto presso di loro. Per non appesantire la nostra sintesi, che voleva presentarsi agile e svelta più che scientificamente garantita, abbiamo preferito tralasciarla. Ma proponiamo subito alcuni nomi e lavori dove essa è facilmente reperibile: AA. VV., *Dizionario degli Istituti di perfezione*, II, vv. « Carmelitani », « Carmelitani Scalzi », Ed. Paoline, Roma 1975; CICCONETTI C., *La Regola del Carmelo: origine, natura, significato*, Roma 1973; FRIEDMAN E., *The Latin Hermits of Mount Carmel. A study in carmelite origins*, Roma 1979; GAVA G.-COAN A., *Carmelo: profilo, storia, uomini e cose*, Pol. Vaticana 1951; ILDEFONSO-SERAFIN, *Compendio histórico del Carmelo teresiano* (pro manuscripto), 1981; SMET J., *The Carmelites*, vol. I, Roma 1975.

1. Forme di vita offerta a Dio: vita da Eremiti e vita da Crociati

Nei secoli XI e XII si impongono due fenomeni assai importanti per il nostro Ordine: la rinascita e ristrutturazione della vita eremitica e la ripresa del pellegrinaggio verso la Terra Santa, pellegrinaggio che si innesta sulla nuova esperienza delle Crociate.

Gli EREMITI non sono esclusivi del cristianesimo né, all'interno di esso, si limitano al periodo classico di grande fervore, cioè ai secoli IV-VII.

Nei secoli XI-XIII, però, conoscono una ripresa dovuta al bisogno di rinnovamento e di liberazione da incrostazioni. La vita dei soliti monaci è diventata troppo complicata, compromessa com'è nell'amministrazione di grandi abbazie e di vasti possedimenti.

La sensibilità dei fedeli è molto cambiata ormai: per molti di loro la sfida cristiana non può essere realizzata adeguatamente stando in un monastero. Di qui la esigenza — a volte sana e altre no — di un ritorno all'eremitismo con tocchi di povertà assoluta, di pratiche più ascetiche, di fuga più radicale dalle zone abitate.

Grandi personalità del monachesimo tradizionale scelgono la vita contemplativa in solitudine. Numerosissimi eremiti popolano le montagne e i boschi di Inghilterra, Lotaringia (Lorena), Francia Occidentale, Italia Settentrionale, Calabria, Sicilia.

Mentre prima la vita eremitica era largamente praticata in stretto rapporto con i monasteri, che venivano ad essere una sorte di noviziato preparatorio per la più difficile vita del deserto, nei secoli XI-XIII gli Eremiti spesso provengono direttamente dalle file del laicato e del clero. L'Eremita segue Cristo nel deserto: là, nella solitudine della vita primitiva, nella preghiera e nel digiuno, lotta con Satana, si misura in uno scontro personale con il mistero del male in questo mondo.

Paradossalmente, gli Eremiti però sono spesso più coinvolti nella vita del loro tempo di quanto lo siano gli abitanti dei monasteri, le cui strutture di vita tendono a isolarli dalla società. Per questo gli Eremiti figurano in modo frequente nella letteratura del loro tempo. La necessità di sostenersi, di vendere o barattare i prodotti del loro lavoro manuale, li mette a contatto con la gente. E tanto il popolino come i re e i nobili li cercano per consigli di ogni genere.

L'Eremita non si fa scrupolo di lasciare la sua solitudine per una infinità di ragioni. Si mette in strada come predicatore itinerante, se crede che la salvezza del suo vicino lo richieda. E frequentemente, sull'esempio di Abramo, la fuga dal mondo gli suggerisce l'esilio dalla terra nativa, per cui connessa con il sistema di vita eremitico è l'idea del pellegrinaggio.

In tutte le epoche la vita eremitica ha i suoi pellegrini, diretti specialmente ai luoghi preferiti di Compostela, Roma e Terra Santa. Anche dopo che i Musulmani occupano la Palestina, anime intrepide affrontano i pirati del mare e i briganti della strada per recarsi nei luoghi biblici. Il pellegrinaggio, come poi la Crociata stessa, riveste un carattere penitenziale ed è spesso sigillato da voti, in particolare da quello di rimanere in Terra Santa per sempre. Il pellegrino e il Crociato "seguono Cristo" nel senso letterale e materiale dei tempi feudali: si dedicano anima e corpo al servizio del Signore, pronti a sacrificare la propria vita per occupare e difendere il

patrimonio di Cristo in terra. Infatti la conquista franca della Siria e della Palestina è un restituire il Regno di Cristo in terra ai suoi fedeli.

Durante il XII secolo i CROCIATI stabiliscono in Siria e in Palestina il Regno Latino di Gerusalemme: uno stato feudale, con i principati di Antiochia e Tripoli e la Contea di Edessa al nord, e durante il suo apogeo, l'occupazione di tutta la Palestina. I Crociati dapprima conquistano la Giudea (1099) per cui entrano in Ramleh, Betlemme e Gerusalemme e Jaffa diviene il porto della Città Santa. Ma solo nel 1153 l'attacco dall'Egitto mussulmano è bloccato con la presa di Ascalon. Tancredi si proclama capo della Galilea, prendendo Tiberiade, Nazaret, il Monte Tabor. Man mano che le flotte marittime delle repubbliche marinare italiane di Pisa, Genova e Venezia guadagnano gradualmente il controllo del mare, i Franchi riescono a prevalere sulle città del litorale: Haifa (1100), Cesarea (1101), Acri (1104), Tripoli (1109), Beirut e Sidone (1110), Tiro (1124). Acri offre un porto più sicuro di Jaffa e diviene il luogo principale di sbarco per le folle di pellegrini che scendono in Terra Santa.

La popolazione mussulmana della Palestina per la maggior parte se ne fugge. Rimangono i "Suriani", i Siro-cristiani della classe rurale. A differenza della Siria settentrionale, la Palestina conosce una nobiltà greco-cristiana. Oltre ai Greci-ortodossi ci sono Armeni, Giacobiti, Nestoriani e Copti. La popolazione "franca" rimane una sconcertante minoranza: il Re probabilmente non dispone mai di più di mille tra baroni e cavalieri residenti permanentemente in Palestina. Anche nell'apogeo del potere franco, i conquistatori in forza nel paese sono un numero esiguo. Bande di briganti, beduini e mussulmani, compiono incursioni nel territorio anche durante i periodi di tregua e di pace.

Jacques de Vitry, vescovo di Acri dal 1216 al 1228, descrive in termini assai vivi il fiorire della Chiesa Latina in seguito alla conquista della Palestina: "I pellegrini pieni di zelo per Dio, e uomini religiosi, fioccano in Terra Santa, attratti dal dolce sapore dei luoghi santi e venerabili. Le antiche chiese erano riparate e ne venivano costruite di nuove; con la bontà dei principi e le elemosine dei fedeli, si costruivano in luoghi adatti dei monasteri di monaci regolari; i parroci e tutti gli strumenti necessari al servizio e all'adorazione di Dio erano posti convenientemente in ogni località".

In Palestina, il Patriarcato di Gerusalemme è istituito con sedi metropolitane a Tiro, Cesarea, Nazaret e Petra. I Canonici Regolari di S. Agostino sono introdotti nelle più importanti chiese di Gerusalemme: al Santo Sepolcro, al "Templum Domini", al Monte Oliveto e al Monte Sion.

Riguardo alla vita monastica, la descrizione del De Vitry è forse un po' esagerata. In tutta la Palestina si trovano solo quattro monasteri benedettini per uomini e quattro per donne, mentre due soli sono i monasteri di Premonstratensi. A Gerusalemme i Benedettini possiedono il monastero di Santa Maria, che è anteriore alle Crociate e dà origine all'Ordine militare di S. Giovanni Ospedaliero, poi Ordine di Malta.

Oltre a questi, si trovano monasteri nella Valle di Giosafat (fuori Gerusalemme), sul Monte Tabor (in Galilea) e a Palmaria, ai piedi del Monte Carmelo vicino al torrentello del Cedron. Le Monache Benedettine hanno tre monasteri a Gerusalemme (S. Maria Maggiore accanto a S. Maria dei Latini, S. Maria Minore e S. Anna) e uno a Betania (S. Lazzaro). I mona-

steri Premonstratensi sono sui "colli della gioia" da dove i pellegrini lanciano il primo sguardo alla Città Santa, e a Ramata.

2. Vita eremitica in Terra Santa

De Vitry fa un accenno particolare alla vita eremitica in Palestina: "I santi uomini rinunciavano al mondo, e, secondo le varie preferenze e i desideri e il loro fervore religioso, sceglievano luoghi dove abitare secondo il loro proposito e la loro devozione. Alcuni, attratti in particolar modo dall'esempio del Signore, sceglievano quella solitudine tanto desiderabile chiamata Quarantena, in cui Nostro Signore digiunò per quaranta giorni dopo il suo battesimo, in cui intendevano dimorare come eremiti e servire Dio più valorosamente in umili celle. Altri, ad imitazione del santo anacoreta il profeta Elia, conducevano una vita solitaria sul Monte Carmelo, specialmente in quella parte che sovrasta la città di Porfiria, ora chiamata Haifa, vicino al pozzo di Elia, non lontano dal convento di S. Margherita la vergine, dove in piccole celle a forma di favo, le api del Signore accumulavano il dolce miele spirituale".

La Palestina con l'Egitto era la terra classica della vita solitaria, santificata dalla memoria di Ilario, Caritone, Saba, Teodosio e altri. Ora ecco gli Eremiti franchi insediarsi nei ritiri preferiti dagli Eremiti del tempo bizantino: il deserto di Giuda, la zona rocciosa e arida a ovest del Mar Morto, e la vallata meridionale del Giordano.

De Vitry dà testimonianza appunto della presenza di Eremiti occidentali sul monte della Quarantena, a nord-est di Gerico vicino al Giordano. La Valle di Giosafat, al di sotto delle mura di Gerusalemme, era un altro centro fiorente di Eremiti, alcuni dei quali, secondo la testimonianza del pellegrino Teodorico (1172 ca.), stavano sotto la giurisdizione dell'abbazia benedettina di S. Maria della Valle di Giosafat. E il Monte Tabor era un altro nido di Eremiti, che come quelli della Valle di Giosafat potevano essere legati al monastero benedettino che vi si trovava.

Ma la vittoria del Saladino a Hattin nel 1187 pose fine in Palestina alla vita religiosa, sia cenobitica che eremitica. Dopo quella disfatta la sola città in mano cristiana fu Tiro. Le successive Crociate ripresero a malapena alcuni dei territori, principalmente lungo la costa, e la caduta finale del Regno Latino fu solo questione di tempo. La Terza Crociata restituì Acri ai Cristiani nel 1191. Il trattato tra Riccardo Cuor di Leone e il Saladino, a conclusione di quella Crociata, assegnò ai Franchi le città costiere da Tiro a Jaffa. Ai pellegrini era permesso visitare i luoghi santi.

Nel 1229 l'imperatore Federico II ottenne la Città Santa con un corridoio verso Jaffa, Nazaret e la Galilea occidentale. Il trattato del 1241 fece ritornare in mani cristiane, tramite Riccardo Cuor di Leone, il resto della Galilea. Dopo quella data, tuttavia, le cose andarono di male in peggio fino alla nuova caduta di Gerusalemme del 1244.

Dopo Hattin, il Patriarca di Gerusalemme fissò la sua residenza ad Acri. I fuggiaschi dai monasteri si stabilirono qui e a Tiro. Intanto il secolo XIII portava gli Ordini Mendicanti in Palestina. I Francescani, seguendo le tracce del loro serafico Padre, per il quale la conversione dei Saraceni

era un apostolato speciale (1219), fondarono case a Gerusalemme, Betlemme, Nazaret, Safed e Jaffa; ma dal 1268 soltanto quelle di Aciri, Tiro e Sidone restarono aperte.

3. Eremitismo sul Carmelo

Dopo Hattin la vita eremitica nella aperta campagna divenne difficile, se non impossibile, per i Latini. Ci fu però un luogo dove gli Eremiti poterono seguire la loro vocazione: il Monte Carmelo, che sino alla fine del Regno restò nella sfera del potere franco.

Il Carmelo (che forse significa "giardino") corre in direzione nord-ovest da Megiddo al Mediterraneo, nel quale spinge il suo promontorio, formando il lato meridionale della Baia di Haifa. È una piccola catena montuosa che corre sulla linea costiera per circa 30 chilometri fino al punto in cui si apre la pianura di Sharon. Il pendio nord-orientale, che guarda la piana di Esdrelon, segue il corso del fiume Kishom per 18 chilometri, dopo il quale la catena costeggia per la stessa distanza il mare. Il Carmelo eleva a picco sul mare il suo promontorio, per un'altezza di circa 200 metri. Il suo punto più alto è di circa 550 metri.

L'accesso al Monte Carmelo, che più tardi diventò nelle opere di S. Giovanni della Croce il simbolo della laboriosa ascesa dell'uomo a Dio, è ovunque difficoltoso: i suoi fianchi, segnati da torrenti e burroni, non offrono passaggi naturali da un capo all'altro. Di conseguenza, la storia si è svolta per la maggior parte sui pianori in quota.

Il Carmelo offre una sede ideale per il ritiro e la riflessione. I suoi pendii aspri e densi di vegetazione, le sue vallette isolate e le vaste vedute verso il Mediterraneo azzurro o verso le colline della Galilea, invitano alla preghiera e alla contemplazione.

De Vitry sembrerebbe indicare che gli eremiti occidentali si stabilirono sul Monte Carmelo dall'inizio della conquista franca della Palestina, ma prove sicure ricorrono soltanto nel XIII secolo.

Due citazioni anteriori devono essere scartate perché sospette. Nel 1163, il rabbi spagnolo Beniamino di Tudela vide alla grotta di Elia una chiesa costruita da due cristiani e dedicata al profeta. Nell'anno 1174 circa, Giovanni Phocas, un monaco greco di Patmos, trovò un gruppo di monaci vicino alla stessa grotta. Alcuni anni prima, un prete dai capelli bianchi proveniente dalla Calabria era stato ispirato in una visione da Elia a fare una fondazione. Aveva trovato le rovine di un grande monastero che circondò con un fossato e una torre. All'interno costruì una piccola cappella e riunì insieme circa dieci seguaci. Ma la grotta di Elia, conosciuta come As el-chadr (la "Verde"), situata nella punta più a nord del promontorio alla base della montagna, è una cosa distinta dalla fontana di Elia menzionata dal De Vitry. Inoltre non è certo che Beniamino si riferisse a dei religiosi. E i monaci notati da Phocas erano probabilmente dei Greci.

È difficile immaginare che gli Eremiti franchi sul Carmelo potessero essere sopravvissuti alle conseguenze di Hattin. Quando i Crociati stavano tentando di riconquistare Aciri nel 1191, il Carmelo divenne un'importante base operativa del Saladino. La comparsa di eremiti occidentali sul Monte Carmelo nella letteratura del XIII secolo soltanto e il fatto che altre loca-

lità eremitiche fossero ormai sotto il controllo mussulmano suggeriscono che i rifugiati di altre parti della Palestina trovassero asilo sul Carmelo. Forse non è solo l'immaginazione che ha indotto i primi cronisti dell'Ordine Carmelitano a stabilire una relazione tra il Carmelo e altri deserti della Palestina e Siria.

4. Eremiti occidentali sul Carmelo

Gli eremiti franchi si stabilirono vicino alla fontana di Elia nello Uadi 'Ain es-siah', una valle aperta verso il mare sul fianco occidentale del Carmelo, a circa 3 chilometri a sud del promontorio.

La fonte perenne di Elia offriva l'acqua per tutto l'anno. Fichi e olivi aggiungevano una certa varietà alla loro dieta. Sotto di loro si apriva la calma distesa del mare. In quella valle tranquilla gli Eremiti, "api" del Signore nelle loro celle a forma di favo, accumulavano "il miele spirituale". Uno del loro gruppo, Brocardo, esercitava una specie di guida tra loro. Tra gli Eremiti, vi era anche un parente di Aimerico di Malafayda, patriarca di Antiochia.

Col tempo gli Eremiti decisero di darsi un'organizzazione più stabile. Sebbene il Carmelo fosse stato la giurisdizione ecclesiastica di Cesarea, gli Eremiti avvicinarono il legato papale e patriarca di Gerusalemme, Alberto di Vercelli, allora residente in Acri, per fissare il loro sistema di vita sotto forma di regola.

Alberto aveva avuto una carriera di rilievo prima di essere eletto patriarca di Gerusalemme dai Canonici del Santo Sepolcro nel 1204. Nato a Gualtieri, diocesi di Parma, si unì ai Canonici Regolari di Mortara. "Uomo eminente per la sua vita, per il suo sapere e la sua reputazione", come ebbe a scrivere l'autore anonimo delle *Gesta Innocentii III*, Alberto resse la diocesi di Vercelli per 20 anni e fu frequentemente chiamato dai papi a svolgere missioni diplomatiche nel nord Italia. Compose anche una Regola per gli Umiliati.

In Terra Santa, dove arrivò nel 1206, si dedicò come legato a ristabilire l'armonia tra i principi cristiani in lotta. "Noi lo dobbiamo in gran parte ai vostri sforzi", gli scrisse Innocenzo III nel 1209, "se la provincia orientale è in una certa misura libera da persecuzioni e restituita alla pace". Il 14 settembre 1214, durante una processione nella chiesa della Santa Croce in Acri, Alberto fu pugnalato a morte da un suo prete simoniaco e ribelle.

Tra il 1206 e il 1214, Alberto scrisse una Regola per gli Eremiti nascosti sulla montagna che egli intravedeva dalla baia di Acri. A quel tempo il suo gesto passò forse come marginale dato che, indaffarato legato, era tutto immerso nelle acque torbide della politica levantina; ma doveva risultare la cosa più importante che fece.

5. S. Alberto e la Regola per gli Eremiti sul Carmelo

Oggi gli Ordini e Istituti sono esortati dal Concilio Vaticano II ad approfondire il carisma delle origini. Per l'Ordine Carmelitano esso è deposi-

tato in un documento umile e stupendo quale è la Regola originariamente dettata da S. Alberto e poi confermata, con ritocchi, dai Papi.

La Regola di S. Alberto è probabilmente la meno conosciuta delle regole medievali esistenti. "Molte sono le vie", comincia Alberto, "che i santi Padri hanno istituito per seguire Cristo e servirLo fedelmente con cuore puro e retta coscienza". Il "seguire Cristo" ha una connotazione speciale, la stessa che aveva per gli abitanti della Terra Santa: è letteralmente un ricalcare le orme di Cristo sulla terra e vigilare fedelmente sulla sua terra nativa.

La *formula vitae* tracciata dal patriarca echeggia lo stile di vita dei monaci orientali delle laure di Palestina. Gli Eremiti obbediscono a un superiore, ma le loro relazioni non sono determinate in tutti i dettagli. È un rapporto libero di riverenza da parte di chi è sottomesso (cap. 18) e un atto di servizio da parte del priore (cap. 17). Ciascun Eremita ha la propria cella distinta dalle altre (cap. 3), dove egli deve rimanere, meditando giorno e notte nella legge del Signore e vegliare in preghiera (cap. 7). Le pratiche penitenziali comuni, digiuno e preghiera, sono bene prescritte (capp. 12 e 16). Gli Eremiti si trovano insieme per la Messa giornaliera radunandosi nell'oratorio che sta nel mezzo delle celle; invece, nei tempi antichi, gli eremiti della laura si incontravano soltanto una volta alla settimana, il sabato o la domenica, per la Messa e l'istruzione da parte degli egumeni.

Non si sa se i nostri eremiti recitano l'ufficio canonico: la Regola prescrive semplicemente i salmi per ciascuna ora "secondo l'istituzione dei santi Padri e l'usanza approvata dalla Chiesa" (cap. 8). Per ogni Eremita antico il salterio è la parte di Bibbia che egli conosce meglio, spesso a memoria.

Alla preghiera assidua vengono aggiunti due altri elementi della vita classica degli Eremiti: la povertà e il lavoro manuale allo scopo di guadagnarsi il pane quotidiano (capp. 9 e 15).

Il capitolo 14 descrive con cura l'armatura spirituale per la *militia christiana* così da sostenere lo scontro ravvicinato con Satana nella solitudine del deserto: è un capitolo che, sottolineando sulla scorta di San Paolo la lotta da affrontare con equipaggiamento cavalleresco, assume particolare rilievo dal momento che è rivolto a ex-Crociati che vivono ancora all'ombra della scimitarra mussulmana.

Anche il luogo scelto per l'eremitaggio, la fontana di Elia, è degno di nota: esso avrà una profonda influenza sulla storia successiva dell'Ordine. La memoria dei luoghi dei profeti Elia ed Eliseo, collegati a diverse vicende della Palestina delle Crociate, è impressionante. Il più legato ad Elia è il Monte Carmelo. Un pellegrino che passava sulla strada tra Aciri e Gerusalemme non mancava di informare in seguito ascoltatori e lettori che aveva visto la residenza del profeta Elia. Nel caso di Eremiti, il Carmelo possedeva un'attrattiva in più per il fatto che Elia era considerato, già negli scritti patristici e poi in tutta la letteratura eremitica precedente e contemporanea, come il modello e il fondatore della vita solitaria e dell'esistenza passata alla presenza di Dio. "Ogni vocazione ha la sua guida", aveva scritto S. Gerolamo. "Vescovi e preti hanno gli apostoli e gli uomini apostolici come modelli, dei quali dovrebbero cercare di essere degni, dal momento che condividono il loro prestigio. Noi, da parte nostra, abbiamo proposto

come emuli i nostri Paolo, Antonio, Giuliano, Macario e — se possiamo ricorrere all'autorità della Sacra Scrittura — la nostra guida Elia, il nostro Eliseo, i nostri figli dei profeti, che dimoravano nelle campagne e nei luoghi solitari e montavano le loro tende presso le acque del Giordano".

Gli Eremiti del Carmelo erano dunque consapevoli del particolare valore e significato del monte prescelto: dovevano certamente proporsi espressamente di continuare la vita che Elia aveva inaugurato in quel luogo stesso.

La Regola che possediamo non prescrive una forma precisa di abito, ma sappiamo che si trattava di un abito di lana non tinta, consistente in una tunica con cintura, scapolare e cappuccio, su cui poteva esserci un mantello a strisce chiare e scure.

Dal resoconto di un pellegrino francese, scritto nel 1231 circa, sappiamo che l'oratorio nel mezzo delle celle era dedicato alla Vergine Maria: "Sul pendio di questa stessa montagna si trova un luogo bello e delizioso, dove è una piccola chiesa di Nostra Signora". Col tempo gli eremiti del Monte Carmelo diverranno noti come i "confratelli di Nostra Signora del Monte Carmelo". Già nel 1252 il termine ricorrerà nei documenti papali, segno che esso godrà di una certa diffusione popolare. Da questi piccoli semi crescerà l'albero imponente della devozione mariana dell'Ordine: "*totus marianus est Carmelus*".

6. Riconoscimenti pontifici

Durante la seconda decade del secolo XIII gli Eremiti del Carmelo entrarono in contatto con la Santa Sede e cercarono di rafforzare il loro "status" giuridico. Nel 1226 ottennero conferma della loro "norma di vita" dal papa Onorio III. Nel 1215 il 4º Concilio Lateranense, nello sforzo di controllare la proliferazione degli istituti religiosi, proibiva la fondazione di nuovi ordini. I futuri fondatori dovevano ormai adottare una delle regole già esistenti. Il patriarca Alberto, convocato al concilio da Innocenzo III, fu assassinato prima di poter partire.

Dalla lettera di Onorio è chiaro che i Carmelitani avevano sottolineato il fatto che la loro Regola era antecedente al Concilio. Nel 1229 Gregorio IX confermò l'approvazione del suo predecessore, riferendosi questa volta alla legislazione di Alberto come ad una "Regola". Quell'aprile 1229 portò numerosi privilegi e decisioni del Papa Gregorio IX. Il 9 aprile egli pose l'eremo del Carmelo sotto la protezione della Santa Sede e concesse il permesso di tenere il servizio divino a porte chiuse in caso di interdetto. La protezione papale implicava in quel tempo il diritto di appello e fu il primo passo verso l'esenzione. Il 5 aprile (si noti l'errore di data) il priore dell'eremo sul Monte Carmelo ebbe il potere di dispensare dalle censure gli apostati pentiti "perché sarebbe troppo difficile e oneroso riferire tali casi alla Santa Sede in luoghi al di là del mare".

Il capitolo 7 della Regola comanda: "Nessuno dei confratelli chiami qualcosa come sua, ma tutto tra voi sia in comune". La frase si trova anche nella Regola di S. Agostino, che Alberto professa; ora essa non proibisce il possesso da parte della comunità. In una bolla del 6 aprile, Gregorio proibisce all'eremo di possedere "luoghi o possedimenti, vale a dire, case o red-

diti". Questa decisione è stata a volte interpretata come un primo passo verso la mendicanza da parte dell'Ordine, come se i Carmelitani in questo modo scivolassero quasi impercettibilmente nei ranghi dei frati; ma tale povertà era praticata da altre comunità eremitiche, ad esempio a Grandmont. In realtà il Papa cita il carattere contemplativo della vita degli eremiti come il motivo per cui essi non dovrebbero avere possedimenti, "per tema che coloro che, avendo asceso la montagna per pregare con il Signore, essendosi già lavati i piedi, non se li sporchino di nuovo". I monasteri della Palestina erano sostenuti da entrate provenienti dall'Europa. Forse all'eremo del Carmelo era stato offerto un sostegno duraturo, che veniva ora proibito dal Papa.

Nello stesso documento il Papa decretava che il priore dell'eremo dovesse ottenere la carica solo attraverso il consenso "majoris et sanioris partis" dei confratelli.

Non possiamo ora accertare con sicurezza quanto a lungo Brocardo (è questo il nome offerto dalla prima tradizione per il primo priore) diresse gli eremiti del Monte Carmelo e chi furono i suoi immediati successori nella prima metà del XIII secolo. La lista tradizionale dei primi priori del Monte Carmelo è influenzata dalla "Lettera" spuria di S. Cirillo, pubblicata nel 1370 da Filippo Ribot. Effettivamente l'identità dei primi priori è andata perduta in quel tempo. Giovanni Grossi, egli stesso priore generale, inizia la sua lista (1398 ca.) con l'ammissione: "Questi sono i priori generali del nostro Ordine, dei quali io, Fr. Giovanni Grossi, priore generale, ho qualche conoscenza, sebbene altri siano venuti prima".

Successore di Brocardo e secondo priore del Carmelo fu probabilmente quel Bertoldo elencato come tale in uno dei più antichi cataloghi di santi Carmelitani: e al tempo di Bertoldo, dice il resoconto, molti confratelli morirono per mano degli infedeli. Egli fu sepolto sul Carmelo. Grossi invece inizia la sua lista con un certo Alan, il cui anniversario, il 12 novembre, fu annotato in un calendario conservato a Colonia.

7. Risospinti all'Ovest

La vita degli eremiti sul Carmelo si rafforzava e cresceva dal suo interno. Ma intanto all'esterno si evidenziavano spinte che alla fine avrebbero comportato la sua distruzione. La terza decade del secolo, segnata dalla tregua di dieci anni negoziata da Federico II nel 1229, non vide riprese di ostilità fra Saraceni e Cristiani. I nostri eremiti dovettero però subire dei duri colpi, poiché in questo periodo molti di loro decisero di lasciare la Terra Santa e ritornare ai loro paesi d'origine.

"Le incursioni dei pagani", scrisse Innocenzo IV più tardi, "hanno portato i nostri amati figli, gli eremiti di Nostra Signora del Monte Carmelo, non senza grande sofferenza di spirito, a dirigersi in luoghi di là del mare" (*Paganorum incursus*, 26 luglio 1247; Boll. Carm., 1, 8).

Così affezionati e dediti alla preghiera là dove Cristo stesso aveva pregato, dovevano aver motivi molto gravi per partire. Ma alcuni scelsero di rimanere e far fronte a qualsiasi difficoltà. Comunque la partenza dei più, che appariva un provvedimento preso per disperazione, doveva alla fine

rivelarsi una benedizione. Non era la prima volta, né sarebbe stata l'ultima, che gli ostacoli che parevano frenare un ideale portavano alla sua divulgazione più ampia.

Secondo Vincenzo di Beauvais, i Carmelitani emigrarono in Europa nel 1238. È una data solo approssimativa. Il passaggio non è da ridursi a un singolo avvenimento di un solo anno. Le prime fondazioni fuori della Terra Santa furono a Cipro nell'eremo di Frontaine (oggi non identificabile), a Messina in Sicilia, ad Aylesford e Hulne in Inghilterra ed a Les Ayalades vicino a Marsiglia in Provenza. Sanvico, che è uno storico — compare come provinciale di Terra Santa nel Capitolo Generale del 1287 — ma la cronaca attribuitagli, che fa parte della collezione di Filippo Ribot, è di dubbia autenticità e deve essere usata con cautela. Quindi quelle prime fondazioni vanno prese con le pinze.

I Carmelitani furono portati a Hulne da Sir William Vescy e ad Aylesford da Sir Richard Grey di Codnor nel 1242. Entrambi i nobili erano partiti per la crociata al seguito di Riccardo di Cornovaglia, che sbarcò ad Acri l'11 ottobre 1240 e ripartì per l'Inghilterra il 3 maggio dell'anno seguente. Presentati al re dai loro nobili patroni verso il natale del 1241, ottennero il permesso di rimanere in Inghilterra. Nel gruppo originario vi erano Ralph Fryston (alias Fresburne) ed Yves Breton. Hulne ed Aylesford furono fondate quasi contemporaneamente e furono presto seguite da Lossnham (Kent) e Bradmer (Norfolk).

Se le informazioni disponibili sono esatte, la più antica fondazione conosciuta dei Carmelitani in Europa sarebbe Valenciennes nel 1235. In quell'anno Pierre de Corbie e un compagno ricevettero da Gioacchino Tuepain, "cittadino della città" del terreno nel quartiere dei conciatori per erigere una chiesa e un monastero in onore della Beata Vergine Maria.

I Carmelitani da principio cercarono di continuare la loro vita eremitica in Europa; ma non era più così ancor prima che essi facessero una petizione al Papa per una attenuazione della Regola. Nella riunione del Capitolo Generale essi decisero di inviare due loro confratelli, Pietro e Reginaldo, a Papa Innocenzo IV, allora residente a Lione, con la richiesta "che egli si degni di chiarire e correggere certi dubbi e attenuare certe durezza" circa la Regola di S. Alberto. Il Papa affidò questo compito al Cardinale Ugo di S. Cher e a Guglielmo vescovo di Anterados (Tartous), entrambi domenicani.

Ugo di S. Cher era un eminente giurista, del cui talento Innocenzo s'era servito nel recente Concilio di Lione del 1245. Il 1º settembre 1247 l'opera dei due ecclesiastici era compiuta ed il 1º ottobre, nella sua lettera *Quae honorem*, rivolta al "prior generale e ai deliberatori del Capitolo Generale dell'Ordine dei Fratelli del Carmelo" Innocenzo pubblicò la Regola modificata dei Carmelitani (Archivio Segreto Vaticano, Reg. Vat. 21, fol. 465v-466r).

Dal momento che la forma originale della Regola non è nota con certezza, il solo modo per determinare i cambiamenti operati nel 1247 consiste nell'isolare gli elementi nel testo di Innocenzo che sembrerebbero non confarsi alla situazione originaria sul Monte Carmelo.

Con questo processo, le modificazioni più notevoli risultano: le fondazioni non più fatte in luoghi deserti, i pasti da prendersi in comune, la

recita dell'Ufficio canonico obbligatoria (prima la Regola sembra contenesse un generico riferimento alla recita dei Salmi), il tempo del silenzio da limitarsi tra Compieta e Prima, l'astinenza attenuata in favore di coloro che viaggiano e chiedono la carità durante il viaggio.

Queste modifiche percepibili a stento nel testo della Regola in realtà operano un profondo cambiamento nel sistema di vita dei Carmelitani. Ora le case possono essere fondate nelle città e nei borghi. Si adotta una forma di vita più cenobitica, che influenza anche l'ideale della solitudine.

Possiamo concludere quindi, che i Carmelitani trovarono impraticabile il proseguimento del loro modo di vivere originario, sia perché i luoghi che li ospitavano erano difficili da trovare in zone remote, sia perché essi avevano bisogno di stabilirsi in zone popolate per sostenersi con le elemosine dei fedeli. In altre parole, le strutture esterne erano divenute pesanti in un sistema non inteso o previsto come in origine. Né sarebbe stato giusto non adattare queste strutture a delle circostanze modificate solo per salvare quelle strutture.

I Carmelitani con questi cambiamenti intendevano intraprendere l'apostolato attivo? Tutto quello che le prove ci consentono di concludere è che al momento essi cercarono solo una apertura più ampia riguardo ai luoghi e alla forma delle loro fondazioni. Ciò era richiesto dalle circostanze in Palestina come in Europa, perché in periodi di disordini, gli Eremiti del Monte Carmelo avevano bisogno di un rifugio in una delle poche città fortificate ivi rimaste.

Solo gradualmente i Carmelitani acquisirono le facoltà necessarie per esercitare l'apostolato. I centri di studio non erano sviluppati e non si ebbero laureati sino alla fine del secolo. Solo nel 1281 la legislazione dell'Ordine fece urgenza che le celle dei frati prendessero il più possibile la forma prescritta dalla Regola: si intendeva così equilibrare la vita contemplativa, intesa anche come vita di studio, e la vita attiva, che comporta solitamente più vicinanza e più incontri che finiscono col degenerare? Forse sì.

Se nel 1247 la Regola fosse stata cambiata per lo scopo specifico di intraprendere il ministero attivo, è difficile spiegare l'ira del priore generale, Nicolò Gallico, nel 1270, alla vista dei confratelli attivi nell'apostolato. La spiegazione plausibile e umana dei fatti è che i Carmelitani, adattandosi a condizioni urbane, gradualmente e senza premeditazione cominciarono a servire i bisogni del popolo. Il ministero attivo, infatti, era implicito nella possibilità di fondare case nelle zone popolate, poiché nella mentalità medievale la vita contemplativa era condotta nel "deserto", la vita attiva era effettuata nella "città". Nella misura che le fondazioni urbane cominciavano a predominare, la natura della vita carmelitana diveniva sempre più attiva.

8. I Mendicanti

La cura delle anime fu senza dubbio favorita se non ispirata dai nuovi Ordini Mendicanti, apparsi allora nella Chiesa e capaci di una crescita straordinaria come risposta ai profondi bisogni del tempo. I Francescani e i Domenicani si differenziavano dai religiosi tradizionali, Monaci e Cano-

nici Regolari, per vari aspetti. I Mendicanti possedevano solo le case in cui vivevano e non godevano di entrate e rendite fisse. Professavano la stretta povertà evangelica e vivevano delle elemosine dei fedeli. Dediti all'apostolato, predicavano la parola di Dio e amministravano i sacramenti. Per questo i loro modesti conventi e le loro cappelle erano situati nelle città. Non conoscevano la stabilità monastica; e nel contempo erano più centralizzati, organizzati secondo zone nazionali e soggetti a un superiore generale.

Fino a quel momento le due sfere della attività apostolica e della contemplazione, ossia la vita religiosa e la cura delle anime, erano state distribuite in modo abbastanza tranquillo tra Monaci e Clero secolare rispettivamente. I Canonici Regolari, è vero, erano preti secolari che avevano assunto caratteristiche monastiche; ma non ponevano problemi giuridici. Invece Francescani e Domenicani, religiosi che intraprendevano il ministero nelle città, spesso in parrocchie già costituite, andavano contro il tessuto interno delle istituzioni ecclesiastiche.

I monaci si opposero poi ai frati a causa delle novità che questi introducevano nella vita religiosa, specialmente circa la povertà evangelica dipendente dalle elemosine. I vescovi e il clero secolare si opposero loro perché essi usurpavano i loro diritti: i frati infatti aprivano le cappelle al pubblico, ascoltando le confessioni e predicando il vangelo col solo permesso del Papa. Questo violava il diritto del vescovo di concedere privilegi e il diritto del parroco di confessare i suoi fedeli una volta all'anno.

I Papi concessero anche molti privilegi ai Mendicanti che studiavano nelle università; e così causarono altre opposizioni ai nuovi frati. Nel 1254 scoppiò una controversia tra Guglielmo di S. Amore e i suoi discepoli da una parte e S. Tommaso d'Aquino, S. Bonaventura e Giovanni Peckham dall'altra.

I Papi perseverarono nel loro sostegno ai nuovi Ordini adattati ai bisogni del tempo, aumentando costantemente i loro privilegi. L'apice fu raggiunto nel 1281 con la bolla *Ad fructus uberes* di Martino IV, che esentò completamente i Francescani e i Domenicani dal controllo episcopale in materia di predicazione e di confessione. Di conseguenza i membri di questi due Ordini non necessitavano dei privilegi del vescovo per ascoltare le confessioni e potevano salire il pulpito di qualsiasi chiesa — persino della cattedrale — senza chiedere permessi.

Alla fine con la bolla *Super cathedram*, del 18 febbraio 1300, Papa Bonifacio VIII fornì una soluzione ragionevole e duratura: i frati erano liberi di predicare in pubblico e nelle loro chiese, ma necessitavano del permesso del pastore per predicare nella chiesa della parrocchia. Dovevano chiedere il favore di confessare al vescovo, ma questo non poteva rifiutarlo senza giusta causa. I frati dovevano anche dividere i diritti canonici con il pastore quando seppellivano dei laici nelle loro chiese.

La popolarità dei frati crebbe immensamente. Il popolo li stimava per la loro pietà, cultura e zelo, e affollava le loro chiese. In caso di morte i laici chiedevano spesso la sepoltura nelle loro chiese. Un gran numero di Ordini Mendicanti sorse ad imitazione dei Francescani e dei Domenicani: Crociati, Frati del Sacco, Frati Apostolici, Frati della Santissima Maria, Frati della Penitenza dei Martiri, ecc. Alcuni degli Ordini esistenti

cambiarono il loro modo di vita per divenire Mendicanti: per es. gli Agostiniani e i Serviti.

I Carmelitani appartengono a quest'ultimo numero. Era inevitabile che essi fossero attratti dalla nuova forma di vita religiosa. Gradualmente acquisirono i privilegi papali necessari per l'apostolato. Nel 1254, Innocenzo IV concesse al priore generale il diritto di accordare ai suoi sudditi i privilegi della predicazione e confessione. Nel 1261, Alessandro IV diede ai Carmelitani il permesso di avere chiese con un campanile e una campana — segno di chiesa pubblica — e un cimitero per loro uso. Nel 1262, Urbano IV concesse loro di seppellire i laici nei loro cimiteri a patto che fosse soddisfatta la parcella canonica spettante al parroco. I privilegi non furono tuttavia concessi nella stessa maniera incondizionata dei Francescani e dei Domenicani. Il permesso del vescovo doveva essere richiesto in ogni caso. Ci volle del tempo prima che i Carmelitani raggiungessero lo stesso "status" canonico di quei due altri Ordini.

9. Il Carmelo ostacolato dal Clero secolare

L'aggregazione e assimilazione agli Ordini Mendicanti furono una soluzione ma non la soluzione piena del Carmelo che doveva adattarsi alle nuove situazioni dell'Europa. Il trapianto dell'Ordine era una operazione delicata, e la seconda metà del XIII secolo continuò ad essere un periodo molto critico nella storia del Carmelo. Anche dopo aver ottenuto la necessaria autorizzazione papale, i Carmelitani, come gli altri Mendicanti, non riuscirono sempre a far riconoscere ai vescovi i loro privilegi. Vescovi e parroci si opposero alle loro fondazioni o imposero condizioni contrarie ai privilegi dell'Ordine.

Nel 1256, Alessandro IV ammonì i prelati di non esigere obbedienza contraria ai privilegi da Mendicanti dell'Ordine. Un esempio è il caso del convento di Bridgeport, il quale era stato fondato più di 7 anni prima e ancora il Vescovo di Salisbury non voleva permettere il servizio divino in quell'oratorio. Nel 1259 Alessandro rilasciò ai Carmelitani una lettera che costringeva l'Ordinario a permettere il servizio pubblico nelle loro chiese.

Onorio III aveva istituito l'ufficio del *conservator apostolicus*, il cui compito era di difendere i privilegi dei Mendicanti (1220). Sembra che tale ufficio fosse eseguito per i Carmelitani, in varie epoche, da molti, incluso il Patriarca di Gerusalemme, il Vescovo di Saragozza in Spagna, il Vescovo di Firenze in Italia e in Inghilterra dall'Arcivescovo di Canterbury. Come piccolo e sconosciuto Ordine, il Carmelo fu sospettato di essere stato fondato nonostante il IV Concilio Lateranense del 1215: gli fu quindi contestato il diritto all'esistenza. Per tre volte quindi in questo periodo — nel 1256, nel 1262 e nel 1289 — i Carmelitani presero la precauzione di far confermare la loro Regola.

La crisi nella lotta per l'esistenza fu raggiunta nel II Concilio di Lione, nel 1274. Il Concilio rinnovò la proibizione del 1215 riguardo alla fondazione di nuovi Ordini. Tutti gli Ordini Mendicanti, persino quelli fondati con approvazione papale, furono interdetti dall'accettare nuovi adepti: lo scopo era di farli sparire gradualmente. Fu concessa un'eccezione per Francescani

e Domenicani. I Carmelitani e gli Agostiniani poterono continuare fino a quando la Santa Sede avesse deciso diversamente, perché essi erano stati fondati prima del 1215. Il risultato fu l'estinzione di un grande numero di Ordini Mendicanti, alcuni dei quali, come i Frati del Sacco, erano numerosi quanti i Carmelitani al momento della loro soppressione. I Serviti lottarono per evitare di sottostare al decreto e alla fine sopravvissero. I Crociati sfuggirono alla estinzione divenendo Canonici Regolari: ma la situazione si mantenne incerta per un buon numero di anni, con effetti sfavorevoli sulla loro crescita. Il II Concilio di Lione canonizzò i quattro Ordini Mendicanti della Chiesa.

Negli anni seguenti, l'Ordine acquistò gradualmente il pieno riconoscimento come Ordine mendicante. Nel 1286 il Papa Onorio IV prese sotto il patronato papale i Carmelitani, gli Agostiniani, i Serviti e i Guglielmi (un ordine monastico che per un certo periodo appartenne all'unione Agostiniana). Nel 1298 Bonifacio VIII rimosse la restrizione posta sull'approvazione dell'Ordine dal Concilio di Lione: Agostiniani e Carmelitani furono approvati incondizionatamente insieme con Francescani e Domenicani. Nel 1317 Giovanni XXII concesse ai Carmelitani la piena esenzione dalla giurisdizione episcopale. Nel 1326 lo stesso Papa estese la *Super cathedram* all'Ordine, facendolo partecipe di tutti i privilegi e delle esenzioni dei Francescani e dei Domenicani.

10. Tra leggenda chiara e organizzazione concreta

Senza dubbio la difficoltà che i Carmelitani provarono nell'essere accettati fu in parte dovuta all'indeterminatezza delle loro origini. I Francescani e i Domenicani potevano far riferimento ad un preciso fondatore e a una data di fondazione. Persino gli Agostiniani non ebbero apparentemente grandi difficoltà nel convincere la gente che S. Agostino era il loro fondatore. I Carmelitani non godettero di tale certezza approvata. S'è già visto come Giovanni Grossi, priore generale, e Giovanni Trissa non riuscirono a tracciare la lista dei priori generali per gli inizi dell'Ordine. Un altro priore generale, Bernardo Oller, afferma che dal periodo palestinese non sono giunti libri o elenchi. I vecchi monaci, egli spiega, non si preoccupavano di redigere dei documenti: "La fede in Dio e la Regola erano sufficienti per loro".

Spesso i Carmelitani stessi non sapevano che dire quando la gente chiedeva loro quando e da chi erano stati fondati. Per rettificare questa situazione, fu redatta una dichiarazione ufficiale e fu apposta alle Costituzioni. Essa esprimeva essenzialmente gli atteggiamenti e le convinzioni non dette dei primi Eremiti stabilitisi sul Monte Carmelo.

"Noi dichiariamo, a testimonianza della verità, che dal tempo in cui i profeti Elia e Eliseo dimorarono devotamente sul Monte Carmelo, i Santi Padri dell'Antico e del Nuovo Testamento, che la contemplazione delle cose celesti conduceva alla solitudine sulla stessa montagna, hanno certamente condotto le loro vite lodevoli presso la fontana di Elia in santa penitenza, conservata incessantemente e felicemente. E furono questi stessi successori che Alberto, patriarca di Gerusalemme al tempo di Innocenzo III,

radunò in comunità, scrivendo per loro una regola che Papa Onorio, successore dello stesso Innocenzo, e molti loro successori, approvando questo ordine, confermarono devotamente con i loro documenti. Professando questa regola, noi, fino al giorno presente”.

Questa *Rubrica prima* è il principio dal quale si alimentò lungo i secoli la leggenda eliana.

11. Nostalgia di eremitismo

Le Costituzioni del 1281 mostrano il protrarsi di nostalgie di vita contemplativa, in un sistema ormai fortemente diverso, soprattutto in forza dell'apostolato. Assieme ad un capitolo sulle confessioni, sulla predicazione e sul fare “ciò che è proprio dei rettori di chiese”, le Costituzioni ordinano ancora che le celle dei confratelli siano il più possibile costruite secondo il tenore della Regola (cioè, alla maniera dell'eremo). Non è fatta menzione dei dormitori. Coloro che lasciano le celle senza giusta causa, perdendo tempo e chiacchierando, devono essere puniti. Il programma giornaliero include un periodo di tempo per il lavoro in comune: in estate dalla Messa alta fino a Terza; in inverno da Terza fino a Nona.

In realtà, durante questo primo secolo i due sistemi di vita, il contemplativo e l'apostolico, continuarono a esistere contemporaneamente. La mitigazione del 1247 non aveva abolito la vita eremitica dell'Ordine. Almeno alcune delle fondazioni più antiche perpetuarono lo stile primitivo di vita, come si deduce, per esempio, dalle storie biografiche dei superiori generali di questo periodo che si ritirarono a vita contemplativa. Tale coesistenza non fu sempre pacifica: il cambio cui fu sottoposto l'Ordine in questo periodo si verificò non senza un certo attrito. Forse questo malessere interno è un altro fattore che va aggiunto a quelli che resero precaria l'esistenza dell'Ordine agli inizi in Europa.

La vita contemplativa dell'Ordine trovò un protagonista appassionato in Nicolò Gallico, priore generale dal 1266 al 1271. Nel suo veemente trattato, chiamato per l'appunto *Freccia infuocata*, il solo sforzo letterario di una certa lunghezza che l'Ordine produce nel XIII secolo, rimprovera coloro che si buttano imprudentemente nella vita apostolica e richiama il Carmelo al deserto. Coloro che hanno lasciato il deserto per la città non sono veri figli del Carmelo, ma solo figliastri. Non si sa se saranno di molto aiuto al mondo, dato che sono troppo mondani. Peraltro non sono preparati al ministero. “Ditemi, esclama Nicolò, dove sono tra di voi i predicatori capaci e vogliosi di predicare nel modo appropriato? Certamente, ci sono individui sufficientemente presuntuosi, avidi di vanagloria, che si danno da fare per presentare alla gente con ciance tutto quello che a loro capita di trovare nelle pergamene, cercando di insegnare agli altri quello che essi stessi non sanno... Ma perché tali illetterati aspirano stupidamente ad essere considerati medici per ferite spirituali e malattie nei confessionali? Incapaci di riconoscere la lebbra, digiuni di cultura e di legge, essi sciolgono ciò che non dovrebbe essere sciolto, legano ciò che non dovrebbe essere legato... Io che ho visitato le province e conosco i loro membri dico che ci sono pochissimi che possono e dovrebbero svolgere tali uffici”.

La cittadella del Carmelo non è la città dentro le mura, ma il deserto aperto. Mentre nella città c'è molto per distrarsi e scandalizzare, nei luoghi solitari tutto parla all'uomo di Dio. La bellezza e il meraviglioso ordine del firmamento di notte conduce l'anima alle cose più elevate. Gli uccelli che volano ricordano a Nicolò il volo degli angeli. Egli descrive le montagne circostanti come un coro nell'ufficio divino rispondente alla lode del Creatore degli eremiti. Lo splendore muto delle stelle dà ammonimenti salutari. "Tutte le creature che noi vediamo e udiamo nel deserto ci portano sollievo e conforto come fossero nostri compagni. Sì, benché silenziose, esse predicano con saggezza mirabile e eccitano il nostro intimo a lodare il Creatore".

Nicolò non condanna la vita apostolica in quanto tale. Egli biasima i suoi confratelli per essere vittime delle insidie che la società tende ai cercatori di Dio nel deserto. Questo è quanto capita, egli dice, quando si lascia la sicurezza del deserto.

Ciò che colpisce noi moderni è la mancanza di commenti da parte degli scrittori medievali sul cambiamento che l'Ordine aveva subito. Il cambiamento sembra aver generato più scrupoli nei posteri che nei contemporanei di quell'evento. La *Rubrica prima* non accenna nemmeno alla mitigazione del 1247: la successione dei Carmelitani dai Santi Padri che la contemplazione delle cose celesti ha condotto alla solitudine del Carmelo, continua ininterrotta. I membri del Capitolo generale del 1287 testimoniano che "noi abbiamo lasciato il mondo per essere in grado di servire il nostro Creatore utilmente nel Castello della contemplazione". Apparentemente non era accaduto nulla di veramente importante. Secondo la mentalità medievale, tutti i religiosi erano contemplativi, e i Mendicanti non facevano eccezione. Nel corso degli anni, il compito cui le riforme fino al XVI secolo si dedicano non sta nel chiedersi se ci sia compatibilità tra preghiera e azione, ma nel far sì che l'uomo abbia sempre chiara quest'idea, che il tempo inevitabilmente distrugge.

Il richiamo duro e tagliente di Nicolò al Carmelo porta tutti i segni del carisma profetico. A quel punto della sua storia l'Ordine abbisognava di un richiamo sui pericoli che lo attendevano nella "città". Comunque, senza rinunciare all'ideale contemplativo, l'Ordine si accostava al lavoro impegnativo dell'apostolato, stimolato da una voce forte che gli ricordava qual'era la nuova responsabilità. Chi intraprendeva la cura delle anime doveva venire esaminato e autorizzato per questo "ufficio pericoloso". Non era lontano il giorno in cui i primi Carmelitani dovevano iscriversi all'università. Forse il richiamo aspro dell'intollerante eremita del "Monte Enatrof" contribuì in qualche modo a questo sviluppo lodevole degli studi nelle università.

12. Novità circa i conversi. Conservatorismo in liturgia

Durante il XIII secolo la condizione dei membri laici dell'Ordine subisce profondi cambiamenti. Gli Ordini monastici originariamente non avevano conversi, ma solo laici e chierici con pari dignità tra loro, eccettuato ciò che riguardava l'ordine sacro.

La nuova posizione dei conversi cominciò quando certe comunità monastiche, specialmente di Cistercensi, riconobbero ai servi o domestici del monastero uno "status" religioso. Tra i frati, il converso, benché alla fine non gli fosse concesso il diritto di votare o di essere votato nelle elezioni, era parte integrante della comunità assieme ai chierici. La Regola Carmelitana però non faceva distinzioni tra i diritti dei membri laici e di quelli clericali.

La comunità eremitica sul Monte Carmelo potrebbe essere stata composta prevalentemente da laici. Ma poiché l'Ordine fu coinvolto sempre più nelle attività apostoliche in Europa, divenne necessariamente più clericale. Nel 1281 i conversi furono esclusi dai Capitoli provinciali e generali. Secondo Trissa fu il Capitolo generale tenuto a Trier nel 1291 a privare i conversi di voce attiva e passiva. Forse allora furono esclusi anche dai capitoli conventuali, dato che le Costituzioni del 1294 contengono questa proibizione. Per la prima volta fu specificato che i conversi precedono i chierici nelle processioni. Lì e nelle Costituzioni del 1324 è chiaro che la decisione non è retroattiva. Durante il XIII secolo i conversi dovevano essere presenti in coro (presumibilmente per "recitare" l'ufficio) a Mattutino, Vespro e Compieta.

A proposito di preghiera ufficiale della comunità, troviamo che nella liturgia i nostri, giunti in Europa, usano il rito del Santo Sepolcro. In questo come in altri punti l'Ordine deve essersi lasciato guidare da quella "riverenza per il Carmelo dalle dolci correnti, dove sta la principale casa di tutto il nostro Ordine". L'Ordinario in uso durante il XIII secolo non ci è pervenuto. Ma, con la diffusione in Europa dell'Ordine, l'uniformità nella liturgia dovette porre dei problemi. Un Ordinario del XIII secolo, forse adottato in Inghilterra, mostra delle differenze notevoli dal rito del Santo Sepolcro. Siberto de Beka compose un Ordinario che ricevette l'approvazione ufficiale nel Capitolo generale di Londra del 1312 e rimase in vigore fino al 1580.

13. Tra « frati a strisce » e « Fratelli della B. Vergine »

Gli anni della prima espansione dell'Ordine in Europa testimoniarono anche la crescita e il formarsi della nostra devozione alla Madonna vista nel modo nostro caratteristico. In Occidente i carmelitani si presentano come "Fratelli di Nostra Signora del Monte Carmelo" e a Lei dedicano ovunque le nuove chiese. Giovanni di Hildesheim nel 1370 dichiara che questa usanza risale a "tempi immemorabili". Bernard Oller aggiunge che tale uso viene osservato ad imitazione della prima cappella del Carmelo.

Queste chiese avevano comunemente delle confraternite mariane. Nel 1267 la confraternita di Nostra Signora del Monte Carmelo di Tolosa contava 5.000 uomini e donne. I *laudesi*, cantori di inni mariani, sono presenti a Firenze (1280), Siena (1289), Cambridge (1300 ca.). Queste confraternite non devono essere confuse con le confraternite dello scapolare che sorsero molto più tardi.

Appare quindi l'idea che l'Ordine è stato fondato in onore di Maria. Nel 1282 il priore generale, Pietro di Millau, in una lettera a Edoardo I d'Inghilterra in cui chiede la protezione reale, promette le preghiere dei confratelli alla "gloriosa Vergine... alla cui lode e gloria l'Ordine stesso fu istituito in modo particolare nei luoghi al di là del mare". Il Capitolo generale di Montpellier nel 1287 invoca "le preghiere della gloriosa Vergine Maria, Madre di Gesù, al cui servizio e onore il nostro istituto del Monte Carmelo fu fondato". La stessa idea echeggia nei documenti papali. Una bolla di Clemente V comincia: "Il vostro santo Ordine, divinamente istituito in onore della Vergine Maria, la gloriosa Vergine...".

Il nome di Fratelli di Nostra Signora del Monte Carmelo, che probabilmente è di origine popolare, ora diviene per i Carmelitani oggetto di riflessione cosciente: e si sviluppa attorno ad esso un'intera mistica. Quando producono le loro prime opere letterarie nel secolo seguente, la difesa e la spiegazione del titolo dell'Ordine è tema frequente. Si è nell'epoca della Scolastica, allorché il nome di una cosa denota la sua essenza. La preoccupazione dei Carmelitani per la loro giusta denominazione è perciò in realtà una ricerca di identità.

Un altro fattore determinante circa il nome con cui l'Ordine si presentò fu senza dubbio la direttiva delle Costituzioni del 1294 secondo cui "ogni volta che qualcuno chiede informazioni sull'Ordine o il suo nome, gli deve essere fornito il nome della Vergine". La concessione stessa di indulgenze incoraggiò l'uso del nome presso il popolo. Nel 1287 l'arcivescovo di Colonia e Würzburg accordò dieci giorni di indulgenza ai fedeli che salutavano col nome mariano i nostri frati. Nel 1379 la Santa Sede stessa approvò e concesse questa indulgenza. Giovanni di Gaunt stesso si appellò al Papa per garantire tale favore.

Probabilmente il mutamento nelle abitudini dell'Ordine è da collocarsi nel contesto del suo nome. Il caratteristico mantello a strisce indossato dai Carmelitani, "il segno del nostro Ordine", in Europa creò notevole difficoltà e imbarazzo. Il materiale a strisce, che si immagina fosse tessuto in un solo pezzo e non composto di strisce cucite assieme, era difficile e costoso da ottenere. Inoltre era motivo di ridicolo non solo presso il popolo, ma anche presso persone altolocate, laici ed ecclesiastici, che consideravano come conversi quelli che portavano un simile mantello. Anche nelle università, i giovani Carmelitani trovarono difficoltà nell'ammissione o promozione per lo stesso motivo: e tutto questo influì dannosamente per le vocazioni. Il Capitolo di Pavia del 1284 decise di mandare dei procuratori a Roma per fare richiesta di cambio del mantello a strisce. Il Cardinale Gervasio Giancoletto, titolare di San Martino ai Monti e patrono dell'Ordine, ottenne l'autorizzazione per il cambio da Onorio IV prima della sua morte, il 3 aprile 1287. Al Capitolo di Montpellier, il 22 luglio 1287, il mantello a strisce fu cambiato con quello bianco.

Ma la singolarità del mantello a strisce aveva colpito la fantasia popolare e i Carmelitani furono comunemente noti come "i frati a strisce".

Il nome perdura ancora oggi, per esempio, in Rue des Barres a Parigi, benché nel corso del tempo sia scomparso il senso vero. Indubbiamente per rimuovere il nomignolo si incoraggiò molto l'altro nome dell'Ordine: quello di Fratelli di Nostra Signora del Monte Carmelo.

14. Grandi figure storiche e devote tradizioni incerte

Durante le prime decadi del XIII secolo, quando l'eremo sul Monte Carmelo era la sola fondazione dell'Ordine, quel priore era naturalmente il superiore al quale tutti dovevano obbedienza. Con l'espansione dell'Ordine nel vicino Oriente e in Europa, si diffusero le province, ciascuna con un proprio superiore. Questi priori provinciali erano a loro volta governati da una autorità, il priore generale. Lo stesso superiore del Monte Carmelo si trovò così subordinato al priore generale dell'Ordine, e ugualmente il provinciale di Terra Santa. La bolla di mitigazione del 1247 si riferisce al priore generale e ai definitori del Capitolo generale. Non erano state fondate molte case all'epoca. Non si sa se erano già state fondate le province. Forse il Capitolo del 1247 fu frequentato solo da priori locali con il priore del Monte Carmelo ancora quale suprema autorità dell'Ordine.

S'è creduto a lungo che il Capitolo generale del 1247 si tenesse ad Aylesford (nel Kent) e che Simone Stock venisse eletto priore generale. Simone Stock sarebbe stato quindi responsabile della mitigazione, o meglio dell'adattamento alla mendicanza e fosse promotore della vita attiva. Ultimamente è venuta alla luce l'identità di un altro priore generale, un certo "Godfredo, umile priore generale dell'Ordine del Monte Carmelo", che nel 1249 autorizzò un certo fr. Ugo ad attuare delle fondazioni dell'Ordine. Probabilmente fu questo il priore generale eletto nel 1247. Può darsi anche che egli sia il "G., priore del Carmelo", che firmò un permesso come testimone a Sidone nel 1254.

Nel 1256 si tenne un Capitolo generale a Londra: e forse allora Simone Stock fu eletto priore generale. Di Simone Stock, conosciuto anche semplicemente come Simone di Inghilterra, Grossi sapeva soltanto quello che trovò in un calendario liturgico di Orange: che apparteneva alla provincia inglese, che morì il 16 maggio e che fu sepolto a Bordeaux. Bordeaux fu fondata non molto prima del 1264. Forse esiste una prova contemporanea in Gerardo da Fracheto, autore delle *Vite dei Frati dell'Ordine dei Predicatori*. Nella vita del beato Giordano, morto in un naufragio mentre tornava in Europa da Aciri (1237), Fracheto racconta la storia di un carmelitano tentato di lasciare l'Ordine. La sventura di un grande servo di Dio come Giordano induceva questo carmelitano a credere che era inutile vivere da religioso. Fu trattenuto dal prendere una decisione così sconsiderata dall'apparizione del beato Giordano stesso che lo rassicurò: "Chiunque serve il Signore Gesù Cristo fino alla fine sarà salvo". Il carmelitano stesso, conclude Fracheto, come il priore dello stesso Ordine, fr. Simon, "raccontò spesso ai Domenicani questa storia". Simone implorò costantemente la Madonna di donare al suo Ordine un privilegio speciale. Alla fine Ella apparve tenendo lo scapolare in mano: "Questo è il privilegio per te e per i tuoi; chiunque muoia con esso sarà salvo". Secondo gli studiosi, tra cui Xiberta, le liste dei priori generali non fanno menzione della visione per Simone Stock; d'altro lato, alcuni resoconti della visione non dicono che egli era priore generale. Ciò solleva la possibilità della confusione di due diverse persone con lo stesso nome.

L'autenticità di questa visione, che avrà più tardi un ruolo importante nella devozione dello scapolare dell'Ordine, è stata materia di molte con-

troversie. Ragioni contro la sua autenticità sono la data tardiva dei primi resoconti (tardo XIV secolo) e il fatto che la letteratura medievale è piena di visioni della Madonna, persino di visioni in cui Ella promette la salvezza a coloro che portano un abito religioso. Ciò nonostante, non si può negare la possibilità di una certa fondatezza della storia.

Nel Capitolo generale tenutosi a Tolosa nel 1266 Nicolò Gallico compare come generale: fu probabilmente eletto in quella data. Nicolò era un uomo di una certa cultura: i suoi scritti rivelano una sua familiarità con la Sacra Scrittura, i Padri, il diritto canonico, Aristotele, i poeti pagani e le regole dell'*ars dictandi*. Qualsiasi entroterra culturale egli avesse, si appartò comunque dal mondo per vivere come eremita. Durante il suo generalato, Nicolò compì una visita nelle province dell'Ordine e fece conoscenza dei religiosi e delle varie situazioni. Nel 1266 visitò l'Inghilterra e da Oxford scrisse una lettera circolare ai confratelli, esortandoli a perseverare nelle loro sante decisioni. Nel 1269 convocò un Capitolo generale a Messina, memorabile per la presenza di un certo numero di frati dalla Terra Santa, in particolare da Acri. Furono emanate numerose decisioni riguardanti il divino ufficio. Nicolò era spiaciuto della tendenza dell'Ordine per la vita attiva. Nel 1270 scrisse *La freccia infuocata*, appello appassionato a tornare al deserto. Le sue parole ebbero apparentemente poco effetto; l'anno seguente, al capitolo di Parigi, egli si dimise dall'ufficio: era vecchio e scoraggiato. Morì il 29 aprile di un anno sconosciuto.

Il Capitolo del 1271 elesse un certo Raffaele. Si dice comunemente che provenisse dalla provincia tedesca, ma, dice un documento attendibile, il 2 agosto 1276, "Ralph de Fryston, priore generale dell'Ordine del Monte Carmelo, riceveva il permesso dal re d'Inghilterra di viaggiare al di là del mare per un capitolo generale". Perciò egli era inglese e forse è da identificarsi con Ralph Fresburn, provinciale d'Inghilterra.

Gli succedette Pietro di Millau, una figura notevole anche se dimenticata di questo periodo. Il lungo tempo in cui restò in carica toccò i difficili anni dopo il II Concilio di Lione (1274). "Egli non oberò il suo convento con spese, accontentandosi del poco; religioso innanzitutto, non era per niente esigente. Durante la visita cercava la chiesa prima del refettorio. Ovunque migliorò i servizi divini; primo ad entrare in coro, era l'ultimo ad uscire. Conversando con lui, si apprendeva la contemplazione, ci si migliorava moralmente, si sperimentava una nuova speranza di salvezza. In tutti i luoghi che visitò, portò consolazione e rinnovamento nelle anime dei confratelli. Spesso andò con umiltà alla Santa Sede di Roma per affari svariati e per chiedere privilegi". Morì attorno al 1294 a Tolosa, "dopo pene e tribolazioni".

A Pietro succedette, nel Capitolo di Bordeaux (1294), Raimondo di Ile, vicino a Tolosa. Raimondo resse l'Ordine "molto onestamente", ma essendo amante della solitudine si dimise dall'incarico nel Capitolo seguente, tenuto a Bruges nel 1297. "Giunse a buona fine, pieno di santità di vita e con una età veneranda".

Si noti come spesso i priori generali degli anni nei quali ci si stava avviando verso l'apostolato attivo vennero scelti tra i contemplativi. Sembra che Godfredo fosse vissuto sul Monte Carmelo. Poco si conosce di Simone Stock, ma le leggende che circondano il suo nome lo dicono eremita.

Nicolò Gallico non ha bisogno di commenti. Raffaele di Fryston fu sepolto a Hulne, un eremo. Conversare con Pietro di Millau "era apprendere la contemplazione". Raymond de l'Ile era un eremita. Apparentemente, insomma, i Carmelitani del tempo, a parte Nicolò, non vedevano grosse contraddizioni tra vecchi e i nuovi stili del Carmelo.

15. Espansione e organizzazione nel 1200

Le difficoltà interne ed esterne erano gravi. Ma il Carmelo crebbe considerevolmente nella seconda metà del XIII secolo. Questa crescita, affatto superiore ad ogni altro periodo della sua storia, fu dovuta senza dubbio alla revisione della Regola nel 1247, che lanciò i Carmelitani nella profonda corrente religiosa di quel tempo. L'Ordine avanzò con la giovane vitalità delle istituzioni nuove. Alla fine del secolo a soli 60 anni dall'arrivo in Europa, l'Ordine contava circa 150 case, divise in 12 province: Terra Santa, Sicilia, Inghilterra, Provenza, Toscana, Francia, Germania Meridionale, Lombardia, Aquitania, Spagna, Germania Settentrionale, Scozia e Irlanda.

La provincia di Terra Santa comprendeva fondazioni in Palestina (Siria) e Cipro. Oltre all'eremo originario sul Monte Carmelo, l'Ordine aveva case anche ad Acri e Tiro. Il convento di Tiro sorse verso il 1250 (certo non dopo il 1254). Ad Acri i Carmelitani erano già stabiliti nel 1261, ma il vescovo rifiutò loro il diritto di celebrare servizi pubblici. Essi si appellarono al Papa in virtù dei loro privilegi, e Alessandro IV li sostenne, concedendo il permesso di una chiesa con campana e cimitero. Il caso di Acri è emblematico. Nel 1261 Papa Alessandro, in seguito ad un appello dei Carmelitani, diede istruzioni al patriarca di Gerusalemme di proteggerli da ogni molestia. L'anno seguente li sottrasse alla giurisdizione dei vescovi locali e li pose sotto il patriarca. Nel 1261 ancora i nostri si procurarono una bolla del Papa che concedeva indulgenze a quei fedeli che contribuivano alla costruzione di chiese dell'Ordine in Siria e a Cipro. Da tutto questo appare che l'Ordine si stava muovendo verso l'attività apostolica anche nel vicino Oriente. Nel 1263, sul Monte Carmelo stesso fu iniziato un nuovo monastero "opere sumptuoso": primo esempio, sicuramente, di Carmelitani che intraprendono la costruzione di un edificio quando quello vicino è fatiscente.

Il futuro non era rassicurante. Verso gli anni '60 (del XIII secolo) s'accrebbe l'attività bellica di Baibars I, un nuovo e più feroce Saladino. Tra il 1265 e il 1272 egli s'impadronì della maggior parte della Palestina. Negoziò una tregua di 10 anni con il principe Edoardo d'Inghilterra e l'anno seguente lasciò ai Franchi la striscia di costa siriana da Acri a Sidone.

Alla fine di questo periodo la tregua del 1283 con Qalawn, successore di Baibars, lasciò libera la cristiana Acri con il territorio circostante che comprendeva Haifa, il Carmelo e Athlit (Castello dei Pellegrini) e Sidone. Tiro e Beirut fecero accordi separati. Ciò nonostante, Qalawn decise di scrivere la parola fine alla presenza dei Franchi in Siria. Ed essa venne nel 1291. La lunga agonia del Regno Latino di Gerusalemme era finita. L'ultimo testimone dei Carmelitani sul Monte Carmelo fu il domenicano

Burcardo del Monte Sion, da lungo tempo residente a Acri. Egli visitò nel 1283 i religiosi sul Monte Carmelo: "Da Haifa, sulla sinistra, a una lega di strada per andare al Castello dei Pellegrini (Athlit), sul Monte Carmelo si trova la grotta di Elia e la dimora di Eliseo e la fontana dove un tempo i figli dei profeti vivevano e dove ora vivono i Fratelli del Carmelo. Io ero là con loro". Le Costituzioni del 1294 ordinano al priore generale o al suo vicario di raccogliere tutti i libri appartenenti alla Terra Santa dispersi nelle province e fare in modo che essi siano restituiti alla Terra Santa quando essa ritornerà in mani cristiane.

La provincia di Terra Santa sopravvisse in Cipro. Fin dal 1238 i Carmelitani possedevano ivi l'eremo di Frontaine. Ora le loro file erano senza dubbio ingrossate dai fuggitivi provenienti dalla terra ferma. Nel XIV secolo l'Ordine aveva in Cipro 5 case. Quante di queste case risalissero al XIII secolo non si sa.

Riguardo all'espansione dell'Ordine in Europa, è interessante notare come spesso le prime fondazioni siano state fatte in città porto di mare. I Carmelitani sono davvero gente di mare: la topografia dell'Ordine si espande verso l'interno a partire dalle coste dell'Europa. È ovvio che i Carmelitani non sono un prodotto indigeno, ma arrivano da "luoghi al di là del mare". Per molti casi non si conoscano le date delle prime fondazioni, ma poiché nelle liste provinciali e nei capitoli le case sono per la maggior parte elencate in ordine cronologico, si può avere una certa idea dell'estensione dell'Ordine nel XIII secolo dal numero di case anteriori alle fondazioni conosciute per il secolo XIV.

Nel corso di questo secolo nell'Italia meridionale, centrale e settentrionale si svilupparono tre province. Il Regno di Sicilia in questo periodo comprendeva anche la Puglia, la Calabria e Napoli. Le date di fondazione delle singole case sono ignote; è sufficiente dire che durante il XIII secolo, dopo Messina, furono erette in Sicilia e sulla terraferma circa 15 fondazioni in alcune delle più importanti città come Catania, Palermo, Trapani, Napoli e Capua.

La provincia di Sicilia ebbe in questo secolo due santi popolari: Alberto degli Abati e Angelo Martire. Alberto, considerato dall'Ordine come il suo primo santo e chiamato "pater Ordinis", era di Trapani. Si fece religioso da noi e fu anche provinciale. Morì nel 1307. Fu spesso preso a tema nell'arte religiosa: lo dipinsero Filippo Lippi, Andrea del Sarto, Guido Reni e il Guercino.

Il resto dell'Italia formava un'altra provincia. Un certo "Michele, provinciale d'Italia" appare in un documento del 1263. La prima casa di questa parte è in Pisa: viene fondata nel 1249 da Ugo e Folco, muniti di permessi dal priore generale Godfredo. Pisa, val la pena notarlo, aveva importanti interessi commerciali ad Acri. Seguirono circa una dozzina di altri conventi nell'Italia centrale che formarono la provincia di Toscana o di Roma. I Carmelitani a Roma si stabilirono nel convento di San Giuliano un po' prima del 1289. Nel 1299 fu loro assegnata la chiesa di San Martino ai Monti. Genova (altra potenza marinara con vari contatti in Oriente) fu fondata nel 1258 circa. Alla fine del secolo erano abbastanza numerose le case nella pianura lombarda con centri importanti quali Bologna, Milano,

Venezia e Padova. Non si sa quando la provincia d'Italia fu divisa per costituire le distinte province di Lombardia e Toscana-Roma.

La provincia di Toscana conserva la memoria di due santi Carmelitani in tempi molto antichi. S. Avertano, un converso, era nativo della diocesi di Limoges. Mentre era in pellegrinaggio, morì a Lucca e fu sepolto nella chiesa di S. Pietro fuori le mura. Il fatto che egli non fu sepolto nella vicina chiesa carmelitana, fondata nel 1284, indicherebbe che morì prima di questa data. Verso la fine del XIV secolo, il corpo fu levato e deposto nella stessa tomba del Beato Romeo. Non vi sono prove che il secondo fosse carmelitano.

La vita del beato Franco di Siena è piena di insidie per l'agiografo. Secondo il racconto più probabile, Franco nacque a Grotti vicino a Siena e spese la sua gioventù nella dissipazione durante la vita militare. Accecato nella battaglia di Sarteano contro Orvieto, guarì durante un pellegrinaggio a Compostela. Un sermone del domenicano Ambrosio Sansedoni (1220-1286) lo spinse a chiudersi in una cella per cinque anni. Più tardi condusse una vita solitaria come converso carmelitano, dunque come laico affiliato all'Ordine, accanto alla cappella di Nostra Signora del Carmelo. Può forse essere stato membro della confraternita carmelitana di Siena. Morì nel 1291 e fu sepolto a Cremona.

In Inghilterra, l'Ordine conobbe una crescita rapida: senza dubbio questa fu la provincia che esercitò l'influenza più forte nell'Ordine prima che i Papi risiedessero ad Avignone, quando le case francesi e catalane salirono alla ribalta. Non molto tempo dopo i ritocchi della Regola, furono fondati conventi a Cambridge (1249) e a Oxford (1256), che in seguito divennero centri importanti di studio dell'Ordine. Londra, fondata dopo il 1249 da Sir Richard Grey de Codnor, che in origine aveva condotto i carmelitani in Inghilterra, divenne la principale casa del regno. Alla fine del secolo, la provincia contava circa 30 case, divise in 4 settori: di Londra, Norwich, Oxford e York.

L'Ordine probabilmente si diffuse in Scozia e Irlanda dall'Inghilterra. Tulilum (Perth) è la più antica fondazione scozzese, seguita da Berwick (1270) e Aberdeen (ca. 1273). In Irlanda, Leghlin Bridge (ca. 1271) fu seguita da Dublino (1274) e presto da altre case. Dal 1294 Scozia e Irlanda risultano come unica provincia a sé: appare come l'ultima delle province nella lista nelle Costituzioni di quell'anno, quindi dev'essere di origine recente.

Alla fine del secolo XIII l'Ordine contava circa 50 case nella attuale Francia. La maggior parte di esse erano nel Sud: una caratteristica demografica che doveva durare per il resto della storia dell'Ordine in Francia. Originariamente tutto il Sud e l'attuale Catalogna costituivano la provincia di Potenza. La provincia d'Aquitania, che copriva il Sud-ovest della Francia, veniva separata dalla Provenza un po' prima del 1270. Il resto della Francia (il Nord) e la contea delle Fiandre formavano la provincia di Francia, che si estese attorno alla prestigiosa fondazione di Parigi. Un po' dopo il 1254, ritornato dalla Crociata, S. Luigi IX stabilì i Carmelitani a Parigi. Il re "provvide ai fratelli del Carmelo", scrive De Joiville, "e comprò loro un luogo sulla Senna verso Charenton, e fece costruire loro una casa, e com-

prò loro vesti e calici e tutte le cose necessarie per celebrare il servizio del Signore”.

Nel 1281 esisteva solo una provincia di Germania. La divisione in province germaniche, una settentrionale e una meridionale, deve essere avvenuta nello stesso periodo di quelle inglesi, scozzesi e irlandesi. La provincia Tedesca meridionale con la casa principale a Colonia, si estendeva nella regione del Reno, nell'attuale Belgio e nei Paesi Bassi. La provincia Tedesca settentrionale, corrispondente alla Franconia orientale, la Baviera e la Swabia, si raggruppava attorno a Bamberg.

Lo sviluppo dell'Ordine in Spagna fu relativamente tardivo, lento e ridotto al solo Nord, data fors'anche la presenza araba. Secondo Bale, il Capitolo generale tenutosi a Londra nel 1256 decretò le fondazioni di conventi in Spagna. Nelle Costituzioni del 1281 la Spagna compare per ultima, per cui fu probabilmente creata a quel periodo.

M. B. e P. R.

Noi qui osserviamo la regola di Nostra Signora del Carmine, non con mitigazione, ma come fu riordinata da fra Ugo cardinale di S. Sabina ed emanata nel 1248 sotto Papa Innocenzo IV, nell'anno V del suo Pontificato.

Non credo inutile quello che abbiamo sofferto. La nostra vita è alquanto rigorosa: non si mangia mai carne senza necessità, si digiuna otto mesi all'anno, ed altre cose del genere, come si può vedere nella Regola primitiva. Eppure alle sorelle queste austerità sembrano ancora lievi, per cui ne aggiungono altre che abbiām credute necessarie per osservare la Regola con maggior perfezione. Spero nella bontà di Dio che l'opera incominciata vada progredendo, come nostro Signore mi ha promesso.

Sua Maestà benedisse anche il monastero fondato in Alcalà da quella terziaria di cui ho parlato. Le contraddizioni non sono mancate neppure a lei, e dovette molto soffrire. Ma so che vi si vive con ogni religione, secondo la nostra Regola primitiva. Piaccia al cielo che sia tutto a onore e a gloria di Dio e della gloriosa Vergine Maria, di cui portiamo l'abito !
Amen.

(S. TERESA DI GESÙ, *Vita* 36, 26-28)

2.

TAVOLE SINOTTICHE DI STORIA DEI SECOLI XII-XIV

NB. È necessario ricordare gli antecedenti immediati al sec. XIII che incidono in maniera diversa nello sviluppo stesso degli Ordini Mendicanti:

* Gioacchino da Fiore (1141-1201/2) abate cistercense;

* Eresia catara, diffusa nell'Italia settentrionale e nella Francia meridionale;

* Movimento pauperistico della seconda metà del XII secolo;

* Movimento crociato.

1140(ca.): Inizia la costruzione del primo edificio gotico, la chiesa di S. Denis presso Parigi.

1152-1250: Guerra tra Guefi e Ghibellini.

1154-1227: Gengis Kahn.

1182: Nasce Giovanni di Bernardone d'Assisi, detto Francesco.

1189-1192: III Crociata, vertice di tutto il movimento crociato; è l'ultima dove è prevalente il carattere religioso dell'impresa. 1190: Assedio di S. Giovanni di Acri(Accon-Tolemaide): nasce l'ordine Teutonico.

1189-1192: III Crociata guidata da Federico Barbarossa († 1190), Filippo II Augusto e Riccardo Cuor di Leone.

1198.(22.11): Incoronato papa Innocenzo III: il giorno, che segna anche l'inizio del pontificato, si riferisce non al giorno dell'elezione, bensì a quello della incoronazione. È Lotario dei Conti di Segni († 16 luglio 1216).

1198: È papa Innocenzo III, riporta in auge l'autorità pontificia.

1198: Duplice elezione imperiale in Germania, Ottone di Brunswick e Filippo di Svevia.

1200: Agli inizi del secolo risalgono le fondazioni delle università di Bologna, Parigi, Montpellier, Oxford, Salerno, Padova, Tolosa (1229), Napoli (1224), Salamanca (1243), Roma (1244-45).

175: Nasce Domenico a
Calaruega (Castiglia).

1156: Bertoldo di Calabria
(† 1195) fissa il suo ere-
mo con altri 10 com-
pagni alla "grotta di
Elia" sul Carmelo.

1202-1204: IV crociata, la partenza è da Venezia. L'ideale crociato è così perverso che si concluderà con la conquista di Costantinopoli.

1202: Decretale "Venerabilem", spetta al papa giudicare e decidere sulla elezione del Re di Germania (e futuro imperatore) soprattutto in caso di elezione controversa. Egli aveva già deciso a favore di Ottone.

1202-1204: IV Crociata.

1204: Conquista di Costantinopoli da parte dei crociati latini. Inizia l'Impero latino d'Oriente (fino al 1261).

1202-1203: Prigioniero durante la guerra tra Assisi e Perugia.

1205: Si avvia verso la Puglia per la conquista del titolo cavalleresco, ma il viaggio è interrotto a Spoleto.

1205-1206(inverno): In questo periodo si compie quella che i biografi del santo chiamano "la perfetta conversione".

1206-1208: Biennio di vita eremitica e di povertà estrema per il contado di Assisi. Restaura le tre chiesette di S. Damiano, di S. Pietro e della Porziuncola.

1208(16.4): Bernardo Quintavalle e Pietro Catoni si fanno suoi discepoli.

1208: Alla fine dell'anno saranno 11 persone a condividere la vita di Francesco. Diffidenza dei vescovi per la somiglianza del gruppo con i movimenti eretici.

1203-1205: Segue il proprio vescovo Diego di Osma in missione diplomatica nel Nord Europa.

1206: Diego e Domenico dal papa per ottenere il permesso di essere missionari in terra boema. Il papa li invia invece in Francia per estirpare l'eresia catarica.

1207: Prouille: fondazione di una comunità femminile di convertite alla fede cattolica.

1207: Predicazione nella chiesa di S. Romano a Tolosa. Nasce in questa chiesa la comunità maschile.

1206-1214: Alberto è patriarca di Gerusalemme pur risiedendo a S. Giovanni d'Acri. Dà la regola agli eremiti del Monte Carmelo.

1209: Sinodo di Avignone, si indice la crociata contro gli albigesi.

1210: Il papa scomunica Ottone di Brunswick. Gli preferisce Federico II di Svevia, re di Sicilia.

1212: La cosiddetta "Crociata dei fanciulli".

1212: Vittoria cristiana contro i Musulmani a Las Navas di Tolosa in Spagna.

1215: Conc. Laterano IV, si condanna la dottrina trinitaria di Gioacchino da Fiore; si combatte l'eresia catara e valdese; compare la nozione di "transustanziazione" e le norme per l'"inquisizione" dell'eresia. Canone 13: a causa dell'eccessiva proliferazione di nuovi Ordini, se ne proibisce la fondazione di altri, a meno che non vogliano assumere una regola già approvata dalla Chiesa (benedettina o agostiniana).

1216(24.7): È papa Onorio III, Cencio Savelli († 18 marzo 1227).

1209(16.4): Pellegrinaggio a Roma del papa. Il gruppo è approvato oralmente nel suo tenore di vita comunitaria ed apostolica con la sua Prima Regola. È il Prim'Ordine dei Minori.

1212: Alla Porziuncola si aggrega anche Chiara.

1212: Francesco parte per annunciare Cristo ai non cristiani in Siria, giunge solo alla Damazia.

1213-1215: In viaggio verso il Marocco, ma si ammalò in Spagna.

1215: Al Conc. Laterano si decide una nuova grande crociata; si conferma Federico II quale imperatore.

1217-1221: V Crociata. Dal giorno della sua elezione Federico promette continuamente la sua partecipazione e interessamento per la crociata, ma sempre invano.

1217: I Minori sono già circa 5000. 1° Capitolo Generale. Primi missionari in Siria.

1215(giugno): Il vescovo di Tolosa, Folco, approva la vita e il servizio apostolico che per la diocesi svolgono Domenicani e compagni.

1215: Conc. Lateranense IV, Domenico è presente per ottenere l'approvazione della comunità di S. Romano dal pontefice. Ritorno a Tolosa, deve adeguarsi ad una regola tradizionale: sceglie quella agostiniana integrandola con le consuetudini premonstratensi.

1216: Nuovamente a Roma all'elezione del nuovo papa.

1216(22.12): Bolla "Religiosam vitam" si approva e conferma la vita che si svolge a S. Romano di Tolosa e le si attribuisce la regola agostiniana.

1217(21.1): Bolla "Gratiarum omnium", si definisce il gruppo di Domenico non "predicante", ma "predicatore", nell'atto cioè del predicare; da sottolineare la novità della cosa poiché questo era un ufficio che spettava quasi esclusivamente ai vescovi.

1218: Si aprono gli studi nella città di Parigi.

1219: Francesco partecipa alla crociata. Predica personalmente al Sultano d'Egitto Al-Kamil.

1220: Il papa incorona nuovamente imperatore Federico sperando di muoverlo verso la Terra Santa.

1220: Ritorna in Italia e la sua salute è irrimediabilmente compromessa. Sceglie come proprio vicario alla guida dell'Ordine fr. Elia di Assisi (1221-1227).

1221: Cap. Gen., necessità di dare una strutturazione giuridica più stabile e precisa. Nuova regola (Regola non bullata) sempre scritta da Francesco. I frati vengono inviati in tutta Europa.

1221: Viene aperta la scuola di teologia a Padova sotto la guida di Antonio da Padova.

1217(15.8): Domenico spedisce i propri frati anche fuori Tolosa (7 saranno a Parigi e 4 in Spagna).

1218(11.2): Bolla "Si personas religiosas", si raccomanda all'Ordine di rompere con ogni residuo strutturale canoniale e di essere perciò disponibili ad andare dappertutto e si raccomanda ai vescovi di tutto il mondo di accogliere nelle loro diocesi i "frati predicatori".

1218: Si aprono gli studi presso il convento di Parigi.

1218(dicembre): Domenico per essere più libero ed ecclesiale stabilisce il proprio quartier generale a Roma.

1220(pentecoste): 1^o Cap. Gen. a Bologna. Si decide che i Frati Predicatori vivranno di mendicità.

1221(giugno): 2^o Cap. Gen. a Bologna. I frati sono ormai sparsi in tutta Europa.

1221(6.8): Domenico muore.

- 1221-1223: Ugolino cardinale di Ostia (dé Conti di Segni) organizza meglio la Regola non bullata.
- 1223: Iniziano le terribili invasioni dei Mongoli (o Tartari) in Europa Orientale.
- 1223(29.11): Bolla "Solet annuere" con la quale il papa approva la redazione finale della Regola (Regola bullata).
- 1223(24.12): Presepio di Greccio.
- 1224(14.9): Francesco alla festa dell'Esaltazione della S. Croce riceve le stigmate.
- 1226: Nasce Luigi IX di Francia († 1270).
- 1226(agosto): Scrive il suo "Testamento".
- 1226(ottobre): Conclude il "Cantico delle creature".
- 1226(3.10): Muore alla Porziuncola e viene sepolto nella Chiesa di S. Giorgio.
- 1226: Alla morte di Francesco i frati sono circa 10.000. Inizia la polarizzazione tra "conventuali" e "spirituali".
- 1227(21.3): È papa Gregorio IX, Ugolino dei Conti di Segni cardinale di Ostia († 22.8.1241).
- 1227: Muore Gengis Kahn iniziatore dell'impero Mongolo.
- 1227: Guerra tra il papa e l'imperatore.
- 1227-1228: IV Crociata. Federico mette in piedi una crociata tutta sua e che interromperà dopo essersi fatto nominare dal Sultano Re di Gerusalemme.
- 1227: Il papa scomunica l'imperatore per aver interrotto arbitrariamente la crociata a lungo promessa. Scoppia la guerra tra i due.
- 1228(16.7): Gregorio IX proclama Francesco santo.

226: Nasce Tommaso d'A-
quino.

1226(30.1): Bolla "Ut viven-
di normam", si confer-
ma la regola data da
Alberto.

228: Fondazione della pro-
vincia della Terra
Santa.

STORIA della CHIESA	STORIA CIVILE	FRANCESCANI
1230: Pace di S. Germano-Ceprano con l'assoluzione della scomunica.		1230(25.5): La salma del fondatore è traslata nella nuova basilica.
		1230(28.9): Bolla "Quo eliganti", il papa dichiara privo di valore giuridico il "Testamento" di S. Francesco a cui si rifacevano gli "spiritali".
1231: Muore S. Elisabetta di Turingia.	1231: Costituzioni di Melfi, leggi imperiali a discapito dei diritti feudali.	1231: Muore Antonio da Padova.
1231-32: Il papa affida l'Inquisizione quasi esclusivamente ai Mendicanti, soprattutto ai Domenicani.		
	1236-1248: I cristiani riconquistano Cordova, Valenza, Siviglia. Il dominio arabo in Spagna si riduce al Regno di Granada.	1236: Prima cattedra "francescana" all'Università di Parigi.
	1236-1280: Prime manifestazioni del regime signorile a Milano, Ferrara, Verona.	
	1237: Vittoria di Federico II a Cortenuova (BG) contro la Lega Lombarda.	

DOMENICANI

CARMELITANI

ALTRI ORD. MENDICAN.

1229: I Predicatori hanno una cattedra a Parigi, Raimondo da Cremona.

1229(6.4): Bolla "Ex officii", si impone ai carmelitani la incerta mendicizia e la povertà collettiva.

1232: Contro le pretese di giudicare in materia di fede dell'imperatore, il papa istituisce gli "Inquisitores haereticae pravitatis" che all'inizio saranno solo "Domenicani". E la nascita ufficiale dell'Inquisizione.

1234: Viene canonizzato Domenico.

1233: (Servi di Maria: SM)
Sette mercanti fiorentini si ritirano a vita eremitica a contemplativa prima nei pressi di Firenze e poi a Monte Senario. Altra gente si aggrega a loro. Si recano dal vescovo di Firenze, Ardingo, per una prima organizzazione della loro vita.*

** Le notizie trovate sui Servi di Maria non sono molto precise.*

1238-1240: Generalato di Raimondo de Peñafort.

1238: Probabile data della fondazione di una casa presso Messina.

STORIA della CHIESA	STORIA CIVILE	FRANCESCANI
1239: Seconda scomunica dell'imperatore e un nuovo incrudirsi delle ostilità che coinvolgeranno la Germania e praticamente tutta l'Italia.	1240: Nasce Cimabue († 1302).	1239(dicembre): Cap. Gen. a Roma, presente anche il papa. Si compila il primo corpo delle Costituzioni (cfr. 1260).
	1240-1241: I Mongoli distruggono Kiev e Cracovia.	
1241(28.10): È papa Celestino IV, Goffredo Castiglioni († 10.11.1241).	1241: Vittoria di Liegnitz nella Slesia dove si arginano le sfuriate mongole.	
1241-1243: Vacanza della Santa Sede.	1241: Coalizione antiimperiale tra Pontefice, Repubbliche Marinare e Comuni.	
1242: Nasce S. Caterina di Svezia († 1312).		
1243(28.6): È papa Innocenzo IV, Sinibaldo Fieschi († 7.12.1254).		
1244: Trattative per stabilire una pace definitiva con l'imperatore, poiché la lotta impegnava e decimava le forze migliori di entrambe le parti.	1244: Cade Gerusalemme.	
1244(29.6): Il papa con un piccolo gruppo di cavalieri forza l'assedio delle truppe imperiali che lo costringevano a Sutri e scappa in Francia a Lione.		

1243(16.12): (A) Bolla "Incumbit nobis" e "Praesentium vobis" si decreta l'unione di diversi gruppi di eremiti della Tuscia come essi stessi avevano già chiesto.

1244(23-31.3): (A) Tre bolle papali ("Vota devotorum", "Cum a nobis", "Pia desideria") dove si stabilisce la vita comunitaria ed apostolica degli eremiti, e la sequela della regola agostiniana.

1244(26.4): (A) Bolla "Religiosam vitam", vi si stabilisce il contenuto e i limiti dell'istituto dell' "esenzione".

1245: Conc. di Lione (I), si provvede ad un nuovo finanziamento dell'imperatore latino in Oriente; costruzione di fortificazioni per respingere le invasioni nell'est dell'Europa; scomunica e crociata contro l'imperatore Federico e i suoi seguaci (Ezzelino da Romano).

1246: Liegi, per la prima volta si celebra la festa del Corpus Domini.

1245: Conc. di Lione, la decisione più carica di conseguenze fu la deposizione da re di Germania e imperatore del Sacro Romano Impero di Federico II, riconosciuto colpevole di spergiuro, disturbo della pace e sospetto d'eresia.

1245(14.11): Bolla "Ordinem vestrum" e bolla "Quanto studiosos" (19 agosto 1247): con queste due bolle il papa provvede ad un più largo e comodo uso dei beni per le reali necessità dello studio e delle attività apostoliche dell'Ordine.

1247-1257: Generalato del b. Giovanni Buralli da Parma, aderisce alle idee gioacchimite, accolte dagli stessi zelanti, favorendoli nelle loro pretese.

1248-1249: Le truppe di Federico vengono più volte battute nei dintorni di Parma.

1248-1250: VII Crociata.

1250-1260: Parigi, l'inserimento dei Mendicanti nella cura d'anime e nell'Università provoca ostilità ed attriti tra clero e Ordini. 1255: Esce un opuscolo "De periculis novissimorum temporum" ad opera del dottore dell'Università Guglielmo del S. Amore. 5.10.1256: Innocenzo IV impone all'Università di Parigi di accettare Tommaso d'Aquino e Bonaventura da Bagnoregio quali dottori nella stessa università.

1250: Muore Federico II. Ma la tensione continua. Gli succede a re di Sicilia il figlio Manfredi.

1250(5.4): Bolla "Cum tamquam".

1245: (SM) Vengono chiamati Servi di Maria.

1247(1.10): Bolla "Quae honorem conditoris", si risponde ad una richiesta che il capitolo aveva fatto di adattare la regola: l'Ordine è così assimilato agli altri Ordini Mendicanti.

1247-1265: Priore generale è Simone Stock.

1247(ca.): (SM) Scelsero la regola agostiniana con le Costituzioni premonstratensi secondo l'ultima loro redazione domenicana (1239-41).

1248(ca.): Sorgono a Hyeres (Provenza, Francia) i Frati della Penitenza di Gesù Cristo (FPGC) dall'unione di alcuni gruppi penitenziali di laici come i Servi di Maria. Caratteristico il loro vestito che è un semplice sacco (sono detti infatti i Saccati).

dal 1250: (SM) Va accentuandosi l'aspetto cenobitico e apostolico della loro vita.

1251: Dopo la morte di Federico II il papa può far ritorno a Roma.

1254(20.12): È papa Alessandro IV, Rinaldo di Ienne († 25.5.1261).

1252(21.8): Bolla "Cum tamquam": due bolle con le quali si dichiara che le principali chiese dell'Ordine, dette "conventuali" per la presenza di un convento annesso, sono pubbliche ed equiparate alle chiese parrocchiali.

1251: (FPGC) Cap. Gen. a Marsiglia, adottano la regola di S. Agostino sotto pressione del papa.

1255(ca.): (Fratelli della B. M. Madre di Cristo FMC) Alcuni laici si mettono a far vita comunitaria nel sobborgo "de Are-no" a Marsiglia.

1255(15.7): (A) Bolla "Cum quaedam salubria" si convocano gli eremiti degli Ordini di S. Guglielmo, di S. Agostino, quelli di Fratello Giovanni Bono, quelli di Montefavale e quelli di Brettino per realizzare l'unione.

1255(29.7): (FPGC) Alessandro IV li annovera tra i Mendicanti.

1255(20.8): (FPGC) Bolla "Religiosam vitam eligentibus", autorizza quelli teologicamente preparati a predicare.

1256(marzo): (A) I delegati si ritrovano a Roma (S. Maria del Popolo) sotto la presidenza del card. Riccardo degli Annibaldi a nome del papa.

1256(9.4): (A) Bolla "Licet Ecclesiae Catholicae", si sancisce l'avvenuta unione sotto il nome di Ordine degli eremiti di S. Agostino (anche Eremiti dell'Ordine di S. Agostino) ed è annoverato al terzo posto tra gli Ordini Mendicanti.

1257-1274: Generalato di Bonaventura da Bagnoregio, assicura l'orientamento definitivo dell'Ordine.

1260: Manfredi alleato con Siena e i ghibellini fiorentini vince contro le milizie fiorentine. Il papa per contrastare Manfredi chiama in Italia Carlo d'Angiò, fratello di Luigi IX, offrendo a lui la corona della Sicilia.

1260: Costituzioni Narbonne stese dallo stesso Bonaventura riprendendo e completando quelle del 1239.

1261: Michele III Paleologo († 1282) riconquista Costantinopoli.

1261: Altra grave sconfitta dell'Occidente in Oriente, cade Costantinopoli e con essa termina l'Impero Latino d'Oriente.

1261(4.9): È papa Urbano IV, Giacomo Pantaleon, francese († 2.10.1264).

1263: Michele VIII propone alla Chiesa Romana l'unione con la Chiesa orientale. L'unione sarà fatta al Conc. di Lione (1274) e durerà fino alla morte di Michele (1284).

1265(15.11): È papa Clemente IV, Guido Fulcodi, francese († 29.11.1268).

1265: Nasce Dante Alighieri.

1266: Battaglia di Benevento tra Carlo d'Angiò e Manfredi. Inizia il dominio angioino nel Mezzogiorno d'Italia.

1257: (A) Cap. Gen. a Roma, si respinge l'obbligo della povertà assoluta per tutte le case dell'Ordine.

1257(ca.): (FMC) Posti sotto la regola di S. Agostino. Papa Alessandro IV vuole unire i Servi di Maria a questo gruppo marsigliese, ma la sua morte non permetterà ciò.

1258(11.12): (FPGC) Per mezzo di una lettera papale sono soggetti immediatamente alla Sede Romana.

1263: (SM) Con Urbano IV c'è il primo vero riconoscimento pontificio.

1266: (A) I Guglielmiti si distaccano dall'unione.

- 1266: Si trasferisce la capitale del Regno delle due Sicilie da Palermo a Napoli.
- 1268-1271: Vacanza della Santa Sede, la più lunga della storia: conclave di Viterbo.
- 1270: VIII ed ultima Crociata nella quale troverà la morte Luigi IX di Francia. Negli ultimi anni era stato l'unico sovrano a coinvolgersi pienamente nella causa crociata.
- 1271-1295: Viaggio di Marco Polo in Oriente.
- 1272(27.3): È papa Gregorio X, Tebaldo Visconti († 10.1.1276). Eletto già il 1.9.1271, ma si tratteneva a S. Giovanni di Acri, ultimo baluardo dei cristiani in Oriente.
- 1274: Conc. di Lione (II). Temi principali: elezione papale, nuova crociata, unione con i Greci. Con la decretale "Religionum diversitatem" si limita il numero degli Ordini Mendicanti; essi sono: Frati Predicatori, Minori, Agostiniani e Carmelitani, ma nella successione riportata dal decreto i Carmelitani occupano il terzo posto; si confermano i privilegi fino a questo tempo acquisiti.
- 1274: Conc. di Lione, il papa, particolarmente sensibile al problema della Terra Santa, riesce ad ottenere il finanziamento per una nuova crociata.
- 1274: Muove Bonaventura. Nasce Duns Scoto († 1308).
- 1276(22.2): È papa Innocenzo V, Pietro di Tanta-sia, francese († 22 giugno 1276).
- 1276: Nasce Giotto († 1336).
- 1276(11.7): È papa Adriano V, Ottobono Fieschi († 18.8.1276).
- 1276(20.9): È papa Giovanni XXI, Pietro Iuliani (o Ispano) († 20.5.1277).

1270-1271: "Ignea sagitta", scritto dal priore generale Niccolò Gallico il quale tenta di ricondurre l'Ordine ad un tipo di vita puramente eremitica.

1274: (SM) Decretale "Religionum diversitatem" del Conc. di Lione II: si limita il numero degli Ordini Mendicanti; Filippo Benizi inizia una efficace apologia dell'Ordine attraverso i "Consilia Sapientum".

1274: (FMC) Il Conc. di Lione renderà inutile il tentativo di unione con i SM.

1276: Innocenzo V, primo papa dell'Ordine dei Predicatori.

1277(26.12): È papa Niccolò III, Giovanni Gaetano Orsini († 22.8.1280).

1281(23.3): È papa Martino IV, Simon de Brion, francese († 28.3.1285).

1281: Bolla di Martino IV: anche i Mendicanti hanno il diritto di confessare e predicare. Si toglie così la competenza esclusiva di tale ufficio ai parroci nel loro territorio.

1285(20.5): È papa Onorio IV, Giacomo Savelli († 3.4.1287).

1288(22.2): È papa Niccolò IV, Girolamo Masci († 4.4.1292).

1291: Cade l'ultimo baluardo latino in Terra Santa.

1294(29.8): È papa Celestino V Pietro da Murro-ne (abd. 13.12.1294).

1295(23.1): È papa Bonifacio VIII, Benedetto Caetani († 11.10.1303).

1282: Inizia la guerra tra Genova e Pisa.

1282: I Vespri siciliani, cacciata degli angioini dall'isola.

1291: Conquista musulmana di S. Giovanni di Acri, termina la presenza dei Latini in Terra Santa. La crociata indetta a Lione ormai non verrà più realizzata.

1294-1297: Guerra tra Genova e Venezia.

1279(14.8): "Exit qui seminat": il papa riprende e sancisce come obblighanti per l'Ordine le idee bonaventuriane.

1288-1292: Pontificato di Niccolò IV, primo papa francescano.

1294: Gli "spirituali", favoriti da un generalato che li appoggia e da papa Celestino, si costituiscono come gruppo autonomo nelle Marche col nome di "Poveri eremiti di papa Celestino".

1295(8.4): Bolla "Olim Caestinus", il nuovo papa scioglie il gruppo e revoca tutti i privilegi concessi loro da Celestino V.

1280: Muore Alberto Magno
(nato nel 1193).

1281: Costituzioni di Londra.

1287: Cap. Gen. a Montpellier.

1290: (SM) Nuovo riconoscimento pontificio.

1291: Dopo l'abbandono dei conventi del Carmelo e di Tiro, con la caduta anche di S. Giovanni d'Acri l'Ordine è sradicato dalla sua terra d'origine.

1293: La prima parrocchia dell'Ordine a Bologna.

1294: Cap. Gen. di Bordeaux.

1300: Il primo Anno Santo.

1302: Bolla "Unam sanctam", la sintesi delle pretese specificamente medioevali del Papato al supremo dominio del mondo.

1305-1378: Esilio avignonese dei papi.

1302: Pace di Caltabellotta, la Sicilia passa agli Aragonesi.

1312: Conc. di Vienne: Clemente V conferma ancora una volta la Regola Bullata e le Costituzioni Narbonesi.

1317(7.10): Bolla "Quorumdam exigit", si condannano le idee e i gruppi degli Spirituali e le loro pretese separazionistiche. Segue uno scisma da parte dei "fraticelli" che ha come esito anche l'elezione di un antipapa in fr. Pietro Rainallucci da Corvaro (Niccolò V, 1328-1330).

1300-1320 Si forma il piccolo trattato "Qualiter et quomodo et quo tempore Ordo B. M. de M. Carmelo sumpsit exordium".

1304(11.2): (SM) Bolla "Dum levamus", definitivo riconoscimento papale ad opera del francescano Benedetto XI (1303-1304).

1317(13.3): Bolla "Sacer Ordo", si conclude l'evoluzione dell'Ordine da eremitico a mendicante.

1337: Giovanni da Chimineto professore a Parigi, scrive la "Speculum Fratrum Ordinis B. M. de Monte Carmelo".

1370(ca.): Filippo Ribot, provinciale di Catalogna, pubblica il "Liber de institutione primorum monachorum".

A cura di

P. ANDREA TREVISAN

FIGLI DEL GRANDE RISVEGLIO DEL SEC. XIII

Ci proponiamo di disegnare, a larghe pennellate, lo scenario che fece da sfondo alla nascita del nostro Ordine. Ci sembra molto utile. Non è giusto accontentarci di una conoscenza sommaria di ciò che sta nella nostra Regola. Meno ancora limitarci a vaghe reminiscenze del mondo medievale in cui questa Regola s'è formata. Occorre andare più a fondo. Si dirà: ma noi siamo anzitutto "orientali" (della Terra Santa), non "medioevali". Risposta: è vero il contrario: prima siamo medioevali, poi siamo orientali (e per breve tempo).

Nati pure in Oriente, noi Carmelitani siamo figli dell'Occidente. La nostra esperienza ha inizio "in terra Carmeli", terra biblica, ma in seguito all'esperienza crociata. La nostra primitiva vita eremitica è come l'ultima tappa; immediatamente prima, come penultima tappa c'è la vita medioevale europea che ci segna.

Anticipando un po', indichiamo le quattro coordinate che ci guideranno:

1 - Veniamo da un Occidente che è un mondo in risveglio, anzi in radicale trasformazione.

2 - Sulla nostra storia influiscono, anche se in forma un po' attenuata e stinta, le vicende drammatiche e insieme onorevoli della Chiesa di Ildebrando e Bernardo: di una Chiesa, cioè, che, superata in parte la grave crisi delle "lotte per le investiture", rifiutata la gravosa tutela dell'Impero (Chiesa feudalizzata), sta però divenendo vittima della sua stessa vittoria (Chiesa unica forza anche politica).

3 - Gli Eremiti che, arrivando dalla rinnovata Europa nella ritrovata Terra Santa, riscoprono il bisogno contemplativo, annidandosi alle falde del Carmelo, fanno parte di un mondo culturale di straordinario interesse. Forse lo capiscono poco, ma certo quel mondo li compenetra tutti: e il fatto che, pellegrini o mercanti, essi appaiono uomini che si sono mossi sotto la spinta dell'ideale crociato, mostra che di questo mondo sono portatori esponenti.

4 - I primi Eremiti sono un prodotto diretto di quel fenomeno strano e anomalo, nobile nello scopo, abbastanza scadente nei comportamenti, che si chiama Crociate: più precisamente della Terza (1182/1193), malamente "onorata" da Riccardo Cuor di Leone e dal Barbarossa; e un poco forse figli anche della Quarta (1217/1229), dove si avventurò il discusso Federico II.

Il contesto storico generale in cui il Carmelo si prepara a entrare nella storia è riconducibile a una lunga serie di punti, di punti di domanda, che elenchiamo qui senza illuderci di rispondervi a tutti:

— *Situazione sociale e politica*: nell'Occidente si dà ancora una situazione del tutto feudale. Ma cosa significa feudale concretamente, dato che si parla di nobiltà e cavalleria, di borghesi emergenti e di popolino?

— *Situazione religiosa*: è davvero abbastanza cristiana? Che religiosità popolare circola? Che cultura? Quali le grandi e preziose abitudini (pellegrinaggi) ?

— *Cultura*: è rinata una cultura dotta? Si riprende seriamente un contatto col classicismo? C'è veramente un insorgere educativo di lingue e scuole "volgari"? C'è magari un'ideologia dominante? L'Islam sta di fronte solo come una minaccia religiosa o anche come una proposta culturale? Si ha un certo senso storico o almeno un gusto biografico (agiografico)? È già in atto il sapere fantastico e il gusto poetico? ecc.

Le domande sono molte. Noi dapprima, partendo da lontano, guarderemo il periodo di gestazione del nostro Ordine; quindi passeremo al tempo della nostra nascita: tempo di grande risveglio per Oriente e Occidente.

I. PRIMA DEL RISVEGLIO: CIÒ CHE POI SI SUPERA E CIÒ CHE INVECE RESTA

Il primo passo da fare è un rapido "excursus" non tanto sul periodo, cronologicamente inteso, che sta prima della nostra storia, ma sul complesso di fattori, a volte databili e a volte no, che tutt'insieme creano un clima, da cui poi scaturirà, pian piano e in modo ancora poco periodizzabile, una mentalità-cultura.

1. Condizioni generali di vita dell'area europea subito dopo il Mille

L'area territoriale cui ci riferiamo è il Sacro Romano Impero, che, risuscitato da Carlo Magno (742/814), è peraltro prima Franco e poi Germanico. Quindi l'area è il Sud e il Centro-Nord dell'Europa; manca l'Ovest (Spagna) e l'Est (Ungheria, Russia). In quest'area i centri egemoni stanno piuttosto al Nord: appartengono appunto ai Franchi ed ai Germani. Ma presto si rafforzeranno al Sud (Italia): culturalmente prevarrà l'Italia, ma politicamente domineranno sempre Francia e Germania.

Mancano stime della popolazione: si presume che l'Europa conti verso il Mille circa 30 milioni di abitanti, l'Italia facendone da sola 5/6. In questa area Roma riprende, anzi conserva e accresce un suo ruolo: infatti è sede del Papato e centro di un dominio pontificio persino territoriale che s'è anch'esso, già a partire dal sec. VII, accentuato a scapito di Bisanzio.

In verità un forte influsso culturale bizantino sull'Italia meridionale si prolunga fino al 1054; poi avviene la rottura religiosa, purtroppo, e anche quella culturale. Non è comunque da credere che, caduto ufficialmente

l'Impero Romano antico (476), tutto sia cessato di colpo: molto è andato a volte in frantumi per colpi violenti e altre volte invece è andato declinando lentamente, non senza però sussulti vari di ripresa e non senza efficaci incroci di valori classici con valori "barbari". Però sostanzialmente si procede verso un'involuzione, date le invasioni che, a varie ondate, colpiscono l'Europa fino oltre il Mille.

Fra le conseguenze più negative c'è quella dello spopolamento: non per denatalità, ma per mortalità infantile: verso il Mille, il 50% dei bambini sembra non raggiunga i tre anni. E poi anche la rottura delle comunicazioni e la ruralizzazione quasi totale della vita. Scarsa densità di popolazione significa in concreto: abitati o assembramenti frequenti ma fragili, in mezzo a vastissime zone sempre più selvagge (foreste) e addirittura malsane; vegetazione spontanea che invade le terre coltivate. Nasce la contrapposizione tra villaggio e foresta (o luogo desertico), che ritorna negli scritti sia spirituali che profani, ora come fonte di richiamo al silenzio e ora di paura.

Le comunicazioni sono infime se confrontate con le attuali; però non sono peggiori di come resteranno non solo per tutto il Medioevo, ma fino ai primi del 1700. Penosamente rovinate o addirittura scomparse sono le famose strade romane. Comunque si muovono molto i re, che nella prima età feudale si ammazzano letteralmente di fatica nei viaggi. Un po' meno si muovono i baroni col loro seguito: e vanno non tanto a guidare e condurre la terra, quanto a consumare sul posto i prodotti. Viaggiano mediocramente i mercanti, gente audace, e anche i chierici, certo non tutti, ma parecchi: partono a volte dai Pirenei verso le Alpi o gli Appennini, in cerca d'un monastero o d'un maestro che li formi. Sulle strade si vedono vari altri tipi: fuggiaschi cacciati da guerre o carestie, avventurieri e soprattutto pellegrini.

In quest'epoca e nelle successive si nota un paradosso che continuerà fino ai nostri giorni: si intraprendono viaggi molto lunghi, ma scarsissimo è il movimento a corto raggio. La civiltà appare ora stranamente universalistica, ora particolaristica all'estremo.

Se rari gli spostamenti, rari anche gli scambi. Pochissima moneta: più baratto che commercio; più incrocio di prestazioni che salari. Atonia quindi negli affari, sebbene ancora per poco. Signori e poveri vivono alla giornata, fidando sulle risorse del momento e costretti a consumarle subito e tutte.

La civiltà è più che mai agricola. Sua forma tipica è la grande proprietà fondiaria: il modo di gestione è l'economia curtense. Rovinate le attrezzature produttive di origine romana (canali, sistemazione di terreni, strade) e abbandonati i fondovalle pianeggianti perché acquitrinosi o se non altro insicuri, si sfruttano preferibilmente le colline. Così il paesaggio già umanizzato prima soprattutto in Italia, si modifica fortemente. Foreste e zone incolte caratterizzano lo spazio medioevale. Un'agricoltura stentata si orienta verso i cereali inferiori (saraceno, segala), integrandosi con la caccia e l'allevamento brado. Dotata di attrezzature rudimentali e tecniche poverissime, ha una resa nei raccolti mai superiori al doppio della semente (contro il 20 per 1 di oggi).

Si annunciano però pallide innovazioni tecniche, che si evidenziano meglio in seguito: toccano sostanzialmente l'attività agricola presso quei

popoli che, su un vecchio ceppo latino o latinizzato, sono però "barbari", con la mentalità più fresca e più pronta alle innovazioni, appena affiorino.

2. Quale società?

Una società agricola è per sua natura una società statica con poteri rigidi, mal divisi e inamovibili. Il latifondo vede un solo signore e molti servi della gleba; con le sventure e le miserie per questi, legate all'arbitrio del forte, alle epidemie cicliche, ai capricci delle stagioni, alla crudeltà dei briganti. I padroni, invece, si rafforzano sempre più. Esemplare è il caso della staffa per il cavallo. La sua introduzione in Europa sconvolge fortemente soprattutto la concezione della guerra. Nasce la vera guerra d'urto, violentissima. I signori più scaltri comprendono l'importanza di una cavalleria con uomini che, giovandosi di una migliore stabilità in sella, prevalgono sui comuni soldati a piedi. Questi signori donano ad alcuni vassalli delle buone terre, spesso confiscate alla Chiesa, a condizione che essi servano da cavalieri, provvedendo a loro spese a tutto l'equipaggiamento. Ma questo costa mediamente l'equivalente di circa venti buoi per cavallo e cavaliere ed equipaggiamento, cioè quanti buoi servono ad almeno dieci famiglie contadine.

L'uomo povero e anche il medio possidente non possono affatto permettersi di combattere a cavallo. E soffrono subito di inferiorità non solo militare, ma giuridica. Così presto si distinguono i "liberi" e i "pauperes": il riconoscimento di uomini liberi, cioè, viene limitato ai proprietari. I cavalieri diventano non solo spina dorsale dell'esercito, ma anche classe dirigente ed élite guerriera.

"Miles" in questo tempo non significa più soldato, ma solo cavaliere. E si fissa la concezione che il possedere ricchezza comporta automaticamente una responsabilità pubblica: concezione molto diversa tanto da quella classica che da quella moderna.

Anticipando già qualcosa, ricordiamo che alla classe dei cavalieri pare appartengano alcuni dei primi Eremiti del Carmelo, che per ossequio-sequela al riscoperto vero "Signore", rinunciano alla proprietà. In essi è naturale ricercare le virtù ideali dei cavalieri, specialmente la lealtà-fedeltà e l'ardimento-valore (che nella Regola Carmelitana sono recuperate e trasfigurate nel principio del "deservire de corde puro et bona conscientia").

Chiusi nel loro guscio di ferro e resi irriconoscibili dalla paurosa armatura, i cavalieri curano però i segni di identificazione: da qui tutta l'attenzione a vessilli, simboli e araldiche, tipica dell'intero Medioevo, con riscontri molto frequenti nel mondo dei "cavalieri di Cristo" (stemmi, scapolari e simili).

Come in ogni epoca di trapasso, tutto è fortemente esagerato: potere, sudditanza, protezione. Già nell'Alto Medio Evo è scomparsa la "schiavitù" sia per ragioni di nuova etica cristiana sia di produzione: come forzavero lo schiavo non conta più. Ma è subentrata la "servitù" come stato di non libertà dei lavoratori della terra (e sono la massa), sottoposti al potere economico, politico, giudiziario dei signori. Pochi grandi proprietari fondiari, sia laici che ecclesiastici, vantano un'autorità pubblica (giustizia, imposte, difesa militare) e anche speciali diritti su persone e beni

dei contadini e dei proprietari minori (donativi, servizi). Affermano la loro signoria non solo territoriale (su una data regione), ma anche personale. La persona del contadino, servo della gleba, è legata al signore con stretti obblighi e vincoli.

Peraltro, in una situazione di enorme degrado e incertezza, i più deboli sono indotti dalla pressione fiscale e poi dall'insicurezza a ricercare e accettare la protezione della famiglia localmente più importante: protezione che diventa ovvia dipendenza. Nel mondo romano si parlava di "patrocinio" come difesa di un diritto vero con l'aiuto di un avvocato in tribunale; ora c'è il "patronato" come tutela-dipendenza: tu ottieni quel che ti giova se ti leghi a me. Tanto gli ex-schiavi come gli ex-liberi sono così accomunati da una condizione di non-libertà, perché soggetti a tutele oppressive e a prestazioni continue non remunerate.

Un piccolissimo numero di forti costituisce l'aristocrazia per la quale l'esercizio delle armi diviene sinonimo di uomo libero. La società risulta fondata sulla distinzione/opposizione fra nobiltà e contadini e si elaborano facili teorie che interpretano tale impostazione e la giustificano. Dove esiste l'istituto della monarchia, a volte il re svolge la funzione di mediatore tra le parti, e per le masse contadine rappresenta spesso l'incarnazione della giustizia. Re, nobiltà, Impero (e quest'ultimo nella forma altamente sacralizzata che subito assume): ecco le forze che agiscono nella società alto-medioevale, lasciando una forte impronta anche in seguito, creando la comoda e insieme spietata teoria degli "ordini" voluti da Dio ("la casa di Dio, che si crede una, è dunque divisa in tre: gli uni pregano, gli altri combattono, gli altri infine lavorano", sentenza Adalberto di Laon).

3. La cultura dotta

Già dagli inizi, cioè in Occidente dai tempi almeno di Gerolamo e Agostino, la Chiesa ha stabilito un fecondo rapporto con la cultura greco-romana, pur tra caute accettazioni e ricorrenti rigetti. Filosofi, poeti e moralisti sono stati salvati proprio dal Cristianesimo, sebbene il sapere umano non sia stato molto considerato come valore in sé, ma piuttosto come subordinato alla Rivelazione, intesa come la vera e spesso unica conoscenza. La cultura profana era accettata più che altro perché strumentalmente utile al Vangelo.

Lungo tutto l'Alto Medio Evo si riduce di molto il patrimonio di testi antichi superstiti, che comunque vengono conservati per una naturale vocazione delle scuole monastiche ed episcopali. Nei tentativi di "rinascita", cioè di ritorno agli studi (già con Carlo Magno nel sec. VIII e con Ottone II nel X) si sottolinea specialmente la necessità di un corretto uso del latino — molto degradato — e di un allargamento della lettura degli autori, con l'esplicito desiderio di un riacciamento all'eredità culturale degli antichi. Le rinascite però non durano molto. Non sussistono le condizioni. Manca un popolo: ci sono soltanto élites che intendono la grande cultura solo o quasi come strumento per governare e come stretto parametro di distinzione sociale.

La lingua latina trova l'indesiderata ma inevitabile concorrenza delle lingue volgari. Soprattutto in Italia, essa costituisce, sia nell'Alto Medio

Evo come per tutto il periodo che arriva fino all'epoca dei nostri Eremiti, il caso tipico di frontiera culturale e sociale. In verità per il Sud d'Italia esiste anche l'esperienza assai ricca della lingua greca che vive alterne vicende: ritorna con i Bizantini nei secc. VI/VIII, regredisce con gli Arabi nel sec. IX, conosce nuova espansione nel sec. X, lascia spazio al volgare latino con la corte normanna nei secc. XI/XII. Il latino peraltro non ha mai avuto una piena diffusione neanche nell'Impero Romano antico, contrastato non solo dal greco, ma anche da parlate locali.

Dopo la caduta dell'Impero (476) si sono rafforzate le "frontiere" linguistiche interne, con forti diversità locali.

Col tempo, con l'allentarsi delle comunicazioni, con la scarsa produzione scritta (sempre la lingua parlata evolve più rapidamente della scritta), nasce un nuovo firmamento di parlate, per lungo tempo incerte e inconsapevoli, come è ancora in embrione la cultura da cui vengono e che esse stesse formano. I volgari nuovi sono in un primo tempo espressioni di una ruralizzazione progressiva del mondo europeo; poi invece esprimeranno proprio essi la rinascita della città, l'inurbarsi nuovo del mondo europeo. Per lungo tempo, comunque, la lingua dotta è espressione di cultura "ufficiale" e i volgari rappresentano la cultura "subalterna", tanto più che all'interno di ciascuno l'unità è molto relativa (si pensi ai dialetti italiani di oggi stesso).

Anche la Chiesa, anzi essa soprattutto, adotta il latino come lingua ufficiale, ma è già un latino molto diverso dal classico. E bisogna non lasciarsi ingannare da facili somiglianze esterne: per esempio non bisogna leggere la nostra Regola ora con un occhio classico e ora magari con un occhio italiano di oggi.

La Chiesa conserva o riprende i pochi canali di cultura che in questo periodo si vedono. Restano interrotti a lungo i canali che sarebbero normali per noi moderni: la scuola, gli apparati amministrativi, le biblioteche, il libro. Il libro appunto: da strumento di lavoro diventa puro tesoro (costa enormemente: 10 buoi un breviario) e perciò è "libro chiuso", che pochi vedono e pochissimi leggono. La cultura residua è di dominanza "orale" e visiva. Praticamente un poco i chierici, di più i monaci e qua e là alcuni laici dell'apparato statale (non i re o i nobili, però) sanno leggere e scrivere.

Fondamento dell'istruzione fondamentale della scuola monastica è il libro dei Salmi e la nostra Regola ricorda appunto coloro che sanno recitarli; però nella maggioranza dei casi alla capacità di recitare i Salmi non corrisponde una possibilità effettiva di lettura e di comprensione. D'altronde i valori della vita monastica (ascesi, contemplazione, silenzio) non si fondano se non marginalmente sugli studi. In una sua famosa enciclica a vescovi e abati, già il geniale ma indotto Carlo Magno aveva fatto scrivere da Paolo Diacono che, non conoscendo il latino né sapendo leggere, il clero "va perdendo la capacità di intendere le Sacre Scritture".

In un simile quadro di società dell'Alto Medioevo (che, lo ripetiamo, influirà ancora profondamente nell'epoca successiva), la mentalità religiosa è precaria. Per mentalità intendiamo i modi di pensare e quindi di agire collettivo-sociali di un'epoca: modi che creano psicologie comuni, che si scompongono poi sempre in atteggiamenti di vari gruppi (monaci, contadini, mercanti, cavalieri), ma che nell'insieme portano a una certa unità di cultura popolare.

Il popolo di quest'epoca è certo un popolo di credenti, per i quali i destini dell'uomo e dell'universo sono quelli della fede cristiana. Ma non si può attribuire a questi fedeli un credo bene strutturato e uniforme. Lo stesso clero è intellettualmente e moralmente inferiore al suo compito. Per cui c'è molta superstizione e molto paganesimo, involontario ma fatale. La religione è più fonte di paura o al più di rassegnazione (per i deboli) che di amore. La natura è screditata nel momento stesso che è vista come dominata da "volontà occulte". C'è più preghiera-fuga che preghiera-risantificazione; e più "evasione" dalla vita che redenzione della stessa. Però, non certo di colpo, ma tuttavia in modo piuttosto sostanzioso, ecco che proprio su questo punto — quello religioso — si ha una ripresa, che porterà lontano: perfino in Terra Santa e sul Monte Carmelo.

II. ESPLODE UN GRANDE FERVORE DI RINNOVAMENTO

Gira ancor oggi una leggenda, purtroppo sostenuta da molti testi di storia, che verso l'anno Mille si diffondesse un panico collettivo da fine del mondo ormai prossima. Vi fu, certo, una ripresa del *millenarismo* già noto in epoche precedenti; e vi furono quelli che attesero, tremebondi o esaltati, la fine della storia: e per questo motivo fecero anche donazioni dei loro beni alla Chiesa. Ma i più continuarono a vivere e a lavorare come sempre; anzi vi posero nuovo slancio.

La leggenda dell'anno Mille ha una sua verità simbolica: si chiude l'epoca più dura dell'Occidente, iniziata con invasioni e sconvolgimenti: finisce il Medio Evo barbarico e spunta il Medioevo delle conquiste umane e cristiane. E questo trapasso, che è uno dei più importanti della storia dell'umanità, è percepito chiaramente da coloro stessi che lo vivono. Anche solo in riferimento al fervore di costruzioni di chiese "era come se il mondo", dice Rodolfo il Glabro, "riscotendosi dal sonno e buttando via tutti i panni troppo vecchi, si coprisse di una candida veste di chiese".

1. Verso un mondo nuovo

Il rinnovamento tocca molti aspetti della vita sociale: così tanti che un po' tutta la popolazione europea, ma sempre con grandi sacche di miseria, ne gode. Il fenomeno che sta alla base di tutti i processi di sviluppo è l'incremento demografico, evidente ovunque ma forse di più in Italia e in Germania. Esso è effetto e causa insieme. È effetto delle condizioni di vita che favoriscono la formazione e crescita delle famiglie. È causa, perché la richiesta di più prodotti per un numero più alto di gente spinge a perfezionare le tecniche, specie nella coltivazione delle terre.

Prime beneficiarie sono le campagne. Sorgono nuove case sparse qua e là e si formano centri rurali, i cui stessi nomi ci ricordano che nascono

in luoghi strappati alla boscaglia, che prima aveva invaso molte zone (Frasineto, Querceto, Carpineto). Altro indizio di crescita demografica sono le nuove, questa volta pacifiche migrazioni di popolazioni, che si stanziano in territori rimasti liberi: così la Germania oltre l'Elba si popola di contadini della Bassa Sassonia e della Frisia.

Si adottano e si diffondono nuovi metodi di coltivazione e lavorazione del suolo. Dal sistema dei "due campi" (l'uno seminato a cereali, l'altro lasciato a riposo o fertilizzato con sovescio di leguminose) si passa a quello dei "tre campi" (uno a cereali che sono la cultura invernale, uno a leguminose o ad avena che fanno la cultura primaverile, un terzo arato a maggese o lasciato a riposo): così si sfrutta più terra e in forma più razionale, fornendo migliore foraggio al bestiame.

Innovazione molto importante, che lascia il segno in tutta l'epoca, è la più pratica bardatura del cavallo: è a forma di collare che concentra lo sforzo sulle spalle, non però sul collo dell'animale, che prima restava inceppato e soffocato. Il rendimento del cavallo (che presto sostituisce in molti casi il bue) viene quadruplicato: tanto più che gli si applica anche la ferratura agli zoccoli, prima sconosciuta. Migliora pure l'aratro: si ha il così detto aratro pesante (che viene dai popoli slavi), montato su ruote: penetra più in profondità e permette rendimenti migliori. Il cavallo, comunque, pur diffondendosi come strumento di lavoro, è sempre sintomo di benessere: e i nostri primi Eremiti non se lo permettono. Evoluzioni si hanno pure nelle città, dove anzi si dimostra ancor più quanto i tempi siano fortemente mutati. Nella civiltà precedente, che si può definire "carolingia" fino al Mille, le città avevano perso importanza, specialmente fuori d'Italia: inoltre da noi gli antichi centri romani avevano conservato un certo ruolo, e presto, per esempio, ricostruiranno la cerchia muraria (specialmente con l'invasione degli Ungheri o Magiari).

Ora ovunque in Europa la città riprende le sue importanti funzioni: prima fra tutte, l'essere punto di attrazione demografica. Vi confluiscano i vassalli minori, che vengono a insediarsi più volentieri per sfuggire ai grandi feudatari che potrebbero sempre cacciarli; vi accorrono i "servi rustici" e i coloni, che si pongono sotto la protezione del vescovo, il quale un po' alla volta diviene il nemico "naturale" della grande feudalità campagnola. L'abbandono delle terre e l'inurbamento preoccupa i grandi proprietari. Anche l'imperatore interviene: per esempio Ottone III emette il capitolare *De servis libertatem anhelantibus* con cui tenta di fermare l'emorragia, ma inutilmente: il fenomeno non si può arrestare con un decreto scritto.

Di tale mentalità risentiranno anche i nostri Eremiti quando saranno in Palestina? Contadini o cittadini, essi saranno uomini sicuramente molto più liberi dei monaci entrati nei secoli precedenti nelle grandi abbazie benedettine. E in loro vi sarà la tendenza a fare scelte per proprio conto (ad esempio lasciare il loro "signore feudale") e, nei contrasti, ad appellarsi al vescovo: in concreto Alberto, loro garante civile e religioso.

Una seconda funzione che la città presto riprende è quella di porsi come centro di organizzazione della campagna. E significa questo: le attività, gli interessi della campagna fanno sempre capo alla città, regolati dalla domanda e dall'offerta, che ivi si esprimono e si allargano sempre.

Cuore del movimento economico cittadino è il mercato (da "merces") o fiera (da "feria", nel senso liturgico della Chiesa, giorno santo, lavorativo o meno: e le fiere si fanno spesso di festa: confusione quindi tra feriale e festivo). Periodicamente, nelle ricorrenze più solenni, affluisce in città una quantità anche maggiore di gente.

Il vescovo favorisce questo movimento, facendosi concedere dagli imperatori il "diritto di tener mercato", diritto legato a speciali franchigie doganali e protezioni giuridiche.

Si risveglia dunque la città e si risveglia la campagna. Ignoranza ne resta moltissima ancora; ma vi è già una circolazione nuova di merci, di persone e di mentalità. Le città si allargano fuori delle vecchie mura: sorgono i "borghi" lungo le strade (più viabili) che escono dalle porte cittadine. La popolazione urbana acquista rapidamente un proprio carattere. Soprattutto si sente più libera. E i "ritoccatori" della nostra Regola lo sanno di certo quando permettono che si fondino case in luoghi anche abitati, non più solo in zone deserte. Vi è un detto medioevale: "L'aria di città rende liberi": cioè gli obblighi feudali per il cittadino non esistono o sono assai leggeri. Il cittadino lavora come più gli garba (il lavoro nella nostra Regola!): lavora per sé, il che gli dà una nuova dignità.

Lavorare in comune per un interesse comune: è la nuova norma di gente libera. Così per i nostri primi Eremiti si tratterà di avere tutto in comune per una ragione non di interesse, ma di unità in Cristo (che in verità è un'antica aspirazione dei monaci, specialmente degli occidentali, cioè benedettini).

Sorge davvero in questo tempo, pian piano, l'uomo nuovo. E i suoi primi passi (lo ricordiamo pensando al nostro Alberto di Gerusalemme), avvengono ancora interamente sotto la protezione ("sub tutela", "sub umbra") del vescovo.

2. Feudalismo in crisi

Il feudalismo entra in crisi. Non che esso scompaia, ma certo è costretto a mutare alcuni aspetti. Deve tener conto delle nuove spinte degli strati sociali più bassi, proprio quelli che prima non contavano proprio nulla.

Esso entra in crisi, com'è ovvio, nelle campagne, essendo prima di tutto un sistema agrario. Nella ripresa generale dell'attività agricola, a poco a poco ci si sottrae dall'importuna tutela del signore del castello feudale. Mutano i rapporti (tra le persone), le speranze (dei gruppi), i paesaggi stessi (della natura). Terre già fertili e poi rimaste incolte e invase da selve ed acquitrini sono recuperate e un mondo davvero selvaggio (da "silva") va arretrando. Le zone dissodate, le "roncaglie" (come sono dette nella valle del Po) si espandono e fondono: merito soprattutto dei grandi monasteri con le loro numerose "curtes" dall'attività sempre più razionale e vasta.

Tale attività è fin troppo affaristica e non affascinerà i nostri primi Eremiti, che infatti aboliranno forze-lavoro così importanti come i cavalli (accetteranno solo "asinos sive mulos") e non prevederanno se non modesti allevamenti di volatili.

Questa nuova tendenza vorrà significare, tanto per i nostri Eremiti d'Oriente (trapiantati dall'Occidente), come per i Mendicanti che stanno per nascere in Europa, una rinuncia allo stesso sistema di produzione in favore di una nuova visione dell'esistenza: visione più spirituale, con chiare conseguenze di indole generale.

Il cambio di stile nella produzione e nel possesso è davvero un cambio spirituale, anche se resta un problema di nuovi calcoli per gli spiriti mercantilistici, che infatti a un sistema sorpassato fanno seguire semplicemente un sistema aggiornato e più redditizio. Per i nostri Eremiti, come per i Mendicanti, il problema è di natura di povertà evangelica. Ma essa non nasce né si rinnova mai fuori e al di sopra dei fatti storici, ma si aggancia a questi e cerca di redimerli.

Ora il fatto storico è che il tipico sistema del feudalesimo, portato a perfezione proprio dalle grandi abbazie, ha fatto il suo tempo. La proprietà fondiaria, con molta terra e scarso denaro liquido, cede di fronte all'economia di mercato, più agile e fruttuosa. La campagna perde importanza di fronte alla città: la perde sul piano dell' "umanesimo".

Mentre il grande proprietario (e quindi anche la grande abbazia) perde di forza e di significato, nasce il piccolo proprietario libero che, armato di denaro liquido, si mostra pieno di "fame di terra" e intanto tiene destinate varie attività cittadine.

La servitù della gleba, che sa di vera schiavitù, comincia a vacillare: frequenti sono gli "affrancamenti di servi rustici". Invece dell'arbitrio feudale si ha il "patto" tra signore e colono: patto non più semplicemente dettato dal potente, ma frutto di accordo, fissato esattamente e per iscritto con la coscienza netta di reciproci diritti e doveri. Così, per esempio, nascono le "banalità", cioè i diritti per i coloni di poter usare del forno, del pozzo, del passaggio del signore o di altre piccole prestazioni, almeno in certi tempi e modi che sono poca cosa, ma significano molto.

I coloni per tutelarsi si organizzano in piccole comunità, attorno e un po' contro il castello feudale. Sorgono così i "comuni rustici". È una tendenza all'associazione che anche in sede religiosa ha una valenza nuova: non è il singolo che si accoda al carro del gruppo (entrando magari in monastero per trovar difesa), ma sono tutti che, con coscienza viva, gestiscono una libertà che è per ciascuno.

Evidentemente, non c'è da forzare le tinte: è pur sempre Medio Evo, cioè epoca dove il sistema si basa, in tutte le varie espressioni della vita, su un concetto fondamentale: quello che non si dà una vera parità di diritti perché gli uomini sono uguali come figli di Dio, ma non come figli di uomini. Alcuni pochi sono potenti e organizzati tra loro; la massa è debole, con rare garanzie che il cristianesimo è riuscito a selezionare, e almeno teoricamente a conservare. Però quello che conta è che prima il contratto vincolava personalmente il debole al potente ("dominus", "senior"), mentre ora vi è un contratto che vincola anche il potente al debole, il quale ha una sua nuova dignità.

Il sistema ha speculato e specula ancora su una "fidelitas" raccomandata al più debole dal più forte, che offre sempre l'esca di una difesa in contraccambio di quella fedeltà. Il "dominus" si circonda sempre dei suoi "comites", veramente nobili, e dei "secundi comites", anch'essi fuori della

massa e con ambizioni di speciale lignaggio. Essi soltanto sono i veri liberi, e cioè quelli che godono delle immunità o esenzioni da tutti o da determinati doveri, poiché si attribuiscono la fatica (vantaggiosa) delle armi. La società medievale è una società del privilegio: questo è il punto.

3. La cavalleria

Però questo ingiusto sistema, fondato su una protezione interessata e oppressiva, sulla "consorteria familiare" e sul privilegio di pochi, sta vacillando seriamente. Ne è segno proprio quella realtà che di solito è presa, a torto, come simbolo del Medio Evo in senso retrivo: la cavalleria. Essa è un fenomeno che precede ampiamente la nostra storia carmelitana, ma resta poi tipica, con i suoi aspetti positivi e negativi, fino oltre il Seicento, scadendo in note insulsaggini ed esponendosi ai motteggi acerbi ma giusti di geni poetici, come il Cervantes. Nasce male, nella violenza medievale, e muore male, nella scempiaggine secentesca. Ma ha pure un suo periodo positivo.

I figli minori del feudatario, i "cadetti", esclusi dalla successione a vantaggio del figlio maggiore, rappresentano un mondo di turbolenti e scontenti, di uomini "senza averi" e "senza denaro" (questi sono i loro frequenti soprannomi). L'unico bene che possiedono è un cavallo e una spada. Cavalieri appunto.

In questo tempo "miles" (soldato) vuol dire solo e semplicemente cavaliere (che in latino sarebbe "equis") proprio perché, da quando è stata adottata la staffa che garantisce al cavaliere grande sicurezza, maggiore scioltezza nei movimenti e tremenda violenza negli attacchi, il soldato a piedi (il povero popolano) ha perduto ogni importanza, mentre l'ha acquistata chi, essendo un po' nobile, può permettersi un cavallo con un armatura e offrire i propri servizi a un signore.

Cavalieri squattrinati in cerca di fortuna si fanno soldati di ventura, pronti a tutte le guerre private, che caratterizzano quel mondo in cui ogni potentuccio ha la pretesa di farsi giustizia da sé.

Una tal genia di uomini prospera nei tempi di disgregazione feudale: ma quando si ha la svolta verso un rinnovamento della società, anch'essa migliora i propri costumi. Gran merito è della Chiesa, che riesce a imbrigliarla, a educarla e a renderla utile, creando appunto la "cavalleria": un'istituzione che inquadra quegli uomini nel tessuto sociale e offre loro un ruolo, uno scopo, addirittura un ideale; e i nuovi poeti del tempo non trovano niente di meglio da cantare nei loro poemi e nelle loro fole, se non questi eroi, ora post-omerici e ora pre-romantici.

Il cavaliere presta un nuovo tipo di giuramento, che non è più di natura feudale, perché non è legato a concessioni di terra o benefici, ma lo vincola invece, da uomo "fedele" ossia credente, al servizio di Dio, della Madonna e di questo o quel Santo, a beneficio e difesa dei deboli, specialmente di donne, orfani e vecchi.

Sempre per iniziativa ecclesiastica, nascono perfino "Ordini" cavallereschi, discussi dagli storici ma certo in molti aspetti assai positivi: e nelle Crociate avranno un posto di rilievo, in bene e in male.

La cavalleria, dunque, è istituzione politico-sociale con finalità militari, ma ispirata poi anche a ideali di tipo religioso e morale. L'aspetto più interessante di questo incivilimento del costume dei cavalieri è il "servizio cortese", cioè il dedicarsi a difendere e onorare la donna. A lei il cavaliere presta uno speciale giuramento, se ne dichiara l' "uomo", le fa "omaggio" (da uomo), la proclama sua "domina", dedicandole le proprie imprese nei tornei o in guerra e ornando delle sue insegne il proprio scudo.

La donna idealizzata diviene il simbolo di tutta una nuova vita, più "gentile" nel costume, più elevata nel costume e nel gusto. Anche i castelli, fino a poco tempo prima tetri e scomodi rifugi di armati, si fanno più accoglienti: la donna vi porta una nota di gentilezza e cortesia (da "curtis", ma con diverso significato rispetto alla "curtis" produttiva di prima).

Un rinnovato stile di vita, che tocca direttamente pochi ma s'irradia più o meno su molti, cioè la vita cortese, si assegna precise norme di buona creanza e di lealtà, dove il cavaliere deve emergere soprattutto per misura (autocontrollo odierno), pietà, fede.

Di tutte queste nuove realtà e sensibilità, che potrebbero sembrare solo erudite e lontane, a noi Carmelitani, di nascita orientale ma di ceppo occidentale, interessano da vicino molti aspetti: perché è di qui, parafrasando la N. S. Madre Teresa, che ha la sua origine culturale la nostra stirpe, da qui vengono i nostri Padri e in questo clima si prepara, poco per volta, la loro decisione prima di Crociati più o meno "cavallereschi", e poi di Eremiti convinti. Eremiti e Crociati che chiedono e ottengono la tutela del vescovo-patriarca di Gerusalemme, come in Europa Francesco chiede quella del vescovo di Assisi e Domenico dei vescovi di Osma e di Tolosa, secondo una mentalità di obbedienza alla Chiesa, ma anche di "garanzia" concreta, che l'epoca medievale suggerisce più che mai, come notavamo a proposito di tutele e associazioni di tipo rinnovato.

III. UNA CHIESA TANTO FORTE DA ESSERE SCHIAVA

La Chiesa non è l'ultima, anzi è la prima e più alta espressione d'un mondo che sta volgendosi faticosamente, ma nettamente verso un cristianesimo più vivo. Si convertono gradualmente le vecchie popolazioni del già e ancora Impero romano; ormai si convertono anche gli ultimi popoli del Nord, Germani, Franchi e, più avanti, Scandinavi e Slavi. È un travaglio lento e pieno di sofferenze e insieme di gioia per la Chiesa.

Non proprio alla vigilia, ma all'antivigilia della nascita dei grandi Ordini, tra cui il nostro, la Chiesa lavora sodo, lavora bene e perfino supplisce e poi reimposta un potere civile. Ma alla fine, nel momento in cui il mondo sta per avanzare le richieste più importanti, quelle spirituali, questa Chiesa è così umanamente forte da riuscire sia umanamente che spiritualmente condizionata. È troppo forte per essere vera, per essere se

stessa: dramma profondo che ciclicamente essa sperimenta quando un successo di superficie si risolve in un insuccesso di sostanza e profondità.

Queste sono affermazioni ancora generiche e risapute. Ma se poi andiamo a una definizione più concreta, per esempio alla "lotta per le investiture", vediamo subito come si tocchi un punto vero e drammatico. Prima il Sacro Impero non più Franco, ma Germanico, è debitore della Chiesa; poi la Chiesa si trova legata al carro dell'Impero. I re (soprattutto di Francia) e i signori (ovunque) che donano terre, foreste, castelli, villaggi alle abbazie e alle "matrici", esigono in cambio il diritto di nominare vescovi, abati, parroci, tenendoli loro vassalli e chiedendo che svolgano più la parte profana dei buoni amministratori che quella santa dei pastori di Cristo.

Sono molti i preti o monaci ambiziosi che comprano la promozione a vescovi o abati, finendo con l'avvilire la carica (ignoranza, simonia e nicolaismo-concubinato) e con il destinare gli stessi frutti economici dei grandi benefici a scopi ben poco cristiani.

I cadetti delle grandi famiglie, quando non si fanno cavalieri di ventura, entrano nella vita ecclesiastica, come in un comodo e lucroso mestiere.

Le fusioni delle due funzioni, di vescovo e feudatario, induce a una crisi morale drammatica: il mondo dei laici impoverisce il mondo dei consacrati. Ma a Cluny, in Borgogna, all'inizio del sec. X inizia una seria riforma all'interno del mondo benedettino. Con due importanti novità: quella dell'unificazione dei monasteri in "congregazione monastica" e quella di una loro diretta sottomissione al Papa, con esenzione dalla giurisdizione dei vescovi locali. Ma la novità maggiore non è di natura esterna, bensì di volontà di ripresa spirituale, dietro la spinta dello Spirito che agisce attraverso grandi figure: in Calabria S. Nilo di Rossano; in Toscana S. Romualdo ravennate che fonda Camaldoli e S. Giovanni Gualberto che fonda Vallombrosa; in Francia nell'Isère (Alpi francesi) S. Bruno che fonda la Certosa di Grenoble; S. Roberto di Solesmes che in Borgogna fonda il monastero di Citeaux "Cistercium", ma soprattutto S. Bernardo che avvia la splendida esperienza di Clairvaux e di tutte le sue numerosissime filiali.

Il distacco dal mondo, proprio nel momento in cui rinasce pure il gusto umano, sì, ma anche un po' sempre paganeggiante del vivere nel mondo, torna a ispirare i monaci. Di nuovo c'è la pura solitudine che, esercitata in forma solo personale, sarebbe pericolosa e non del tutto significativa: così si insiste su un'obbedienza e una vita comunitaria per esprimere meglio il rapporto con Dio.

Torna il culto del lavoro come espressione di povertà-penitenza (più che di "cooperazione" all'opera creatrice di Dio, idea di noi moderni): e i monasteri si proibiscono di accettare le terre che la comunità non possa direttamente coltivare senza ricorrere all'opera dei coloni. È una presa di posizione importante che certo influirà anche su di noi, sia pure fondati in Oriente.

Soprattutto con i Cistercensi è grande la preoccupazione di un giusto equilibrio tra ufficio divino, lettura spirituale e lavoro manuale. Bernardo e Stefano Harding (abate di Citeaux) elaborano nel 1119 la "charta charitatis", con l'intenzione di fare del monastero una scuola di amore, con Cristo unico Maestro.

Per questa scuola particolare occorre un clima di silenzio proprio della vita contemplativa, come scrive anche Guglielmo di Saint-Thierry, amico di Bernardo.

C'è insomma un clima di riscossa spirituale, a "soli" 70/80 anni dalla nascita dei grandi Ordini Mendicanti. E già appare abbastanza il tipo di religioso e di uomo cristiano che, dopo le ultime panie delle investiture, sta per venire fuori, anche se in verità tutto è infinitamente difficile e arduo.

Il Papato, che vede pontefici dalla formazione e mentalità rinnovate, ossia Papi-monaci, si impegna in una riforma profonda. Il lorenese Leone IX, primo di una serie di grandi figure, rifiuta la tutela dell'imperatore Enrico III, che pure l'ha "nominato". Dietro tale rifiuto c'è l'influenza positiva del segretario Ildebrando di Soana, il futuro Gregorio VII (1020/1085), che arriva in seguito alla lotta aperta con l'imperatore Enrico IV, proibendo ogni investitura ecclesiastica da parte dei laici, sotto pena di scomunica.

È lotta durissima, dove certamente il popolino emarginato di allora capisce meno di quanto capisca oggi un poveraccio delle megalopoli africane o sud-americane circa i problemi tra Chiesa e governi vari. Ma certo è uno scontro che poco o molto arriva a toccare anche i più emarginati o distratti; per cui non lo si può dire solo di vertice ma anche di base. Il "concordato" di Worms (1122) chiude davvero il Medioevo barbarico, sebbene gli urti tra Impero e Papato continuino, con Federico I Barbarossa (1152/1190) e Alessandro III. Questi infatti, per ovviare in futuro al fatto avvenuto alla sua propria elezione, cioè la divisione tra i cardinali, (già con Nicolò II nel 1059 erano rimasti essi i soli elettori del papa, ma s'erano spesso divisi tra loro, col frequente risultato d'un antipapa di una minoranza), stabilisce per l'elezione pontificia una maggioranza di almeno due terzi dei voti.

Di tale mentalità si ha un'eco almeno indiretta nella nostra Regola, quando si parla dell'elezione del priore.

IV. LE CROCIATE: LA VIA PIÙ BREVE VERSO IL S. SEPOLCRO (E IL CARMELO)

L'Islam è più che un nemico del Cristianesimo: è un antagonista e un concorrente.

Il Cristianesimo vive l'assolutismo dell'Incarnazione (quindi, di Dio-Amore); l'Islam l'assolutismo dell'Onore (quindi di Dio Altissimo e Grande). Il primo si diffonde per testimonianza e annuncio; il secondo per fanatismo e, se occorre, per spada.

Ma presto la spada dell'Islam suscita il baluginio di altre spade: anche di quelle cristiane, almeno per legittima difesa. Ad esempio, ecco Poitiers con Carlo Martello (732).

Il Medio Evo conta anche tra i cristiani innumerevoli guerre, ma non tanto a carattere religioso. L'Islam invece, sebbene le ingaggi per scopi in definitiva politici, tende sempre a ideologizzarle e a renderle religiose.

Le Crociate sono la risposta, anomala, seducente e insoddisfacente, dei cristiani in quanto cristiani all'aggressività mussulmana, che ora è di stampo turco. Si sa quanti giudizi, spesso contrastanti, si sono formulati sulle Crociate: perché da una parte si è ammirata la carica ideale che muoveva alcuni crociati, tacendo i bassi moventi di molti altri; dall'altra si è insistito su deviazioni, scandali, orrori ed errori, quasi che le Crociate siano state solo questo.

E che l'Europa, per tutto l'arco in cui si promuovono le Crociate, ma specialmente fra la prima (1095) e la quarta di esse (1224), sta fermentando e rinnovandosi in quel modo cui si accennava: e sta fermentando anche per un influsso culturale potentissimo che lo stesso Islam ha comunicato con la sua elevatissima civiltà. L'Islam, infatti, è davvero un concorrente vivo e creativo, che non solo "promuove" cultura: infatti non ne "produce" molta di propria, ma ne promuove nei territori che occupa, e la esporta così splendida e abbondante da arrivare alla seduzione, alla provocazione, all'arroganza. Specialmente in Spagna — che resta fuori del movimento delle Crociate classiche — si ha un incontro proficuo tra l'Islam e i germi della rinascenza Europa: la filosofia, la matematica, la medicina, l'astronomia, l'architettura, il commercio si trovano a uno stadio elevatissimo (di marca varia, specialmente ebraica); e ora si trovano imitatori appunto fra i cristiani.

La Spagna cristiana riprende più decisamente la sua famosa "reconquista", ossia la liberazione dal tallone islamico, proprio in concomitanza con l'inizio delle Crociate (il re di Castiglia rientra in Toledo il 1085). A questa coincidenza, non troppo casuale, va aggiunta l'altra: l'Impero Bizantino in questo frattempo rischia con i Turchi di crollare anzitempo e invoca l'aiuto dei cristiani d'Europa. E così il centro politico di gravità della Chiesa si sposta più a Occidente e a Nord, cioè in Gallia, che è quella che reca il maggior contributo di uomini e di ideali nell'impresa crociata, tanto che nasce il detto "gesta Dei per Francos", in riferimento appunto alle Crociate. E noi Carmelitani, c'è da crederlo facilmente, provenendo da uomini crociati, probabilmente siamo all'inizio più di sangue franco che altro; seguono poi Eremiti di sangue inglese o italo-normanno.

Già il franco Carlo Magno ha badato a tenere buoni rapporti con il Califfato arabo d'Egitto, padrone della Terra Santa. Ma la situazione cambia drasticamente nel sec. XI con l'avanzata in Siria e Palestina dei Turchi Selgiucidi, che hanno fagocitato lo stesso Califfato arabo.

I pellegrinaggi al Sepolcro di Cristo, durati quasi pacificamente fino allora, si fanno molto pericolosi. Ma soprattutto l'Impero Bizantino, che, nonostante lo scisma di Fozio (1054), è sempre un po' parte delle preoccupazioni dell'Occidente latino, è sull'orlo del precipizio.

E qui s'incunea di nuovo la questione del risveglio dell'alto Medio Evo, soprattutto in Italia. Le repubbliche marinare del Mediterraneo, già cresciute un tempo per la protezione della flotta bizantina che aveva permesso loro di sfuggire tanto alla dominazione longobarda che a quella araba, ora per merito appunto della protezione dei bizantini e per un utile apprendi-

stato dai mercanti arabi, sono pronte. Città di mercanti e di navigatori, mentre nel resto dell'Europa il commercio e la cultura languiscono ancora molto, esse intraprendono una serie di iniziative che poi si incroceranno con la riscossa cristiana.

Amalfi (dove si inventa la bussola) è "trait-d'union" con Bisanzio e baluardo contro i Saraceni, almeno fin quando Pisa non l'attacca e la vince, proprio alla vigilia della prima Crociata. Venezia, dal tempo di Carlo Magno in poi andata crescendo in potenza (nell'828 alcuni mercanti hanno trafugato da Alessandria il corpo di Marco e coronato il sogno di un "documento" cristiano significativo), nel sec. XII perfeziona i suoi statuti, soprattutto migliora i suoi commerci, che sono prettamente commerci di transito e quindi con riflessi anche culturali. Dall'Oriente le merci vengono avviate verso le zone transalpine, soprattutto la Germania.

Genova e Pisa un po' combattono i Saraceni troppo a ridosso di casa (Genova nel 1015 libera la Sardegna; Pisa nel 1063 compie un blitz audace a Palermo, nel 1088 organizza una gloriosa spedizione in Tunisia, nel 1144/45 ne fa una contro la base mussulmana di Maiorca); e un po' si combattono tra loro. Ma in particolare si accordano per avere con Venezia il predominio commerciale nel Mediterraneo, il che vuol dire un rapporto preferenziale e fittissimo con l'Islam (quando conviene) o con i crociati (quando il vento cambia direzione).

Ecco le Crociate, dunque. Dal punto di vista religioso sono un fenomeno di fede collettiva: fede che, per arrivare a certe espressioni strane (almeno per noi) dev'essere senz'altro rozza; ma che, per giungere a tanto entusiasmo e coraggio, dev'essere ampia (coinvolgere popoli interi) e profonda (scavare nei singoli).

Dal punto di vista economico-sociale le Crociate sono espressione piena delle nuove forze sorte in Europa: cioè da una parte della cavalleria, che è la nobiltà più o meno riscattata, e dall'altra della borghesia mercantile delle regioni più evolute. In mezzo stanno le masse popolari, che assumono un certo ruolo nella storia, elevandosi e insieme contaminandosi nelle nuove esperienze.

Dal punto di vista politico le Crociate sono una controffensiva dell'Occidente contro l'Islam: un "pellegrinaggio armato" (con obiettivo il S. Sepolcro). E sono anche una mossa, più istintiva che calcolata, di unità dell'Europa. Infatti, stretta attorno al Papato, l'Europa esprime una ritrovata solidarietà e crea un unico grande esercito, dove la croce di tessuto rosso è il primo esempio di "uniforme" militare che si conosca.

Il maggior contributo in uomini lo danno le popolazioni della Francia e del Basso Reno. I Tedeschi del Nord, ancora pieni di rancori verso il Papa (per le "investiture"), se ne tengono fuori, all'inizio. Dall'Italia parte pochissima nobiltà feudale e pure pochi soldati popolari dalle città. Però si muove un solido stuolo di Normanni: sono gli uomini del Nord, ossia della Scandinavia, già sufficientemente "italianizzati", sebbene giunti solo una cinquantina d'anni prima delle Crociate. Per altro, se proprio non tanto italianizzati, essi si sono dichiarati subito "vassalli della Chiesa", cautelandosi così nella conquista prima delle terre della Puglia e Calabria e poi della Sicilia.

Con Ruggero II di Sicilia, incoronato re nel Natale del 1130 a Palermo, si ha uno dei primi forti stati della storia europea; e non sarà senza motivo se gli Eremiti carmelitani, rientrando dall'Oriente, dopo il 1240 circa, punteranno proprio sulla Sicilia dove fonderanno le prime case carmelitane in Europa (a parte la fondazione di Cipro).

V. IL CROCIATO CHE PARTE E L'EREMITA CHE NASCE

Alcune insistenti domande stanno nelle pieghe del nostro "excursus" storico. Qual è il mondo che il Crociato lascia nel 1095/96, ma soprattutto nel 1193 quando parte dalla Francia, dalla Renania, dalla Sicilia, dall'Inghilterra, magari col proposito di non più tornare? E come è il Crociato stesso che parte? Che mentalità possiede? Che cultura? Che lingua? Che visioni cittadine o campagnole conserva nelle pupille? Che attese politiche, economiche, spirituali e morali coltiva? È un mercante? Sa leggere e scrivere? Come prega? Cosa ascolta, cosa ricorda e racconta? E che cosa è indotto a pensare di quel che ha lasciato e di quello che ha trovato?

Solo intuendo in parte questo groviglio di problemi, si può avere un'idea non vaga né spiritualizzata di quel fatto, piccolo e insieme grande, che costituisce la nascita del nostro Ordine.

La partenza dei Crociati nelle singole sette "imprese" non è del genere, neppure peggiorato, delle mobilitazioni generali dei nostri fantaccini della Prima o Seconda Guerra mondiale. Per numero, magari sì; ma per idealità, no. Però l'impreparazione profonda dev'essere alquanto simile.

A Costantinopoli nel 1097 sembra che vi siano oltre 300.000 uomini. Quanti di loro possiederanno un livello umano e cristiano meno terra terra e meno avvilito e avvilito dei poveri nostri soldati chiusi nelle moderne tradotte?

E un secolo dopo, cioè nel 1195, nella Crociata meglio riuscita?

Il solo fatto che i loro capi, per quanto non così sprovveduti come a volte li si dipinge, compiano l'assurdo tentativo di trapiantare il feudalismo in Asia Minore (Turchia attuale, praticamente) è sintomatico di quanto tutti siano impastati profondamente d'una visione mediocre.

Nascono prima gli "Stati Franchi di Siria" (contea di Edessa, contea di Tripoli, principato di Antiochia) e poi, dopo la conquista della Città Santa del 15 luglio 1099 in mezzo ad un terribile massacro, il Regno di Gerusalemme. Ciò conferma che quella gente pensa e parla perfettamente in termini medioevali. E se sorgono via via gli Ordini dei Cavalieri Ospitalieri di san Giovanni (dal 1525, Ordine di Malta), dei Templari, dei Cavalieri Teutonici (nella terza Crociata) e altri ancora, secondo "lingue" e nazioni diverse, si ha una riprova della ricchezza e complessità di ideali e interessi di quell'avventura.

A noi Carmelitani può fare effetto leggere uno squarcio come il seguente tolto dalla "Regola dell'Ordine Cavalleresco Portoghese di Avis" (1202):

“(Viene creata) una milizia di cavalieri, il cui compito sia di difendere in guerra la religione, esercitare la carità in pace, devastare le terre dei Mori con continue incursioni, e di portare sull’abito il segno della religione, cioè un cappuccio di piccola misura, con uno scapolare siffatto che non impedisca i combattenti nella pugna; lo scapolare sia sempre di colore nero.

In guerra abbiano corazza, spada e lancia, a seconda della robustezza di ciascuno; non portino nulla che sia ornato d’oro, tranne la spada e gli speroni, ponendo sempre la speranza nella armatura della fede. In tempo di pace si alzino per l’orazione e sentano messa e digiunino ogni venerdì, dormano con i cappucci piccoli; se mangiano insieme, osservino il silenzio; accolgano i pellegrini, onorino gli anziani e considerino il gran maestro della milizia come padre e duce, e in tutte le cose osservino la regola del santo padre Benedetto. Di quel che acquistano in guerra ne diano ai poveri, alle vedove e alle chiese, e se faranno prigionieri dei Mori, facciano in modo di condurli alla fede mediante santi ammonimenti. Se prenderanno un castello o una città, ne avvisino il re [*del Portogallo*] e dispongano tutto secondo i suoi ordini, e siano soggetti all’autorità non solo dei buoni ma anche dei malvagi. Il gran maestro, come duce degli altri, procuri non solo con le parole ma anche con gli esempi di governare i sudditi con la parola in pace, ma anche, in guerra, combattendo”.

È certo che alla stesura della Regola dei Templari, preparata dal Concilio di Troyes del 1128, collabora lo stesso san Bernardo di Clairvaux e che il primo Gran Maestro di quei cavalieri è proprio un suo parente.

Tutte le Crociate, ma specialmente la Seconda e la Terza (e questa, che ci tocca più direttamente, è definita dagli storici come la più cavalle-resca e brillante, perché vi prende parte il fior fiore della nobiltà europea, Barbarossa compreso, anche se poi, per mancanza di concordia, approda a scarsi risultati), sono condotte e assistite da persone di buona preparazione. Sono più spesso monaci, che risentono dello spirito riformatore, in verità già alquanto estenuato, dei Cistercensi, Canonici Regolari e Pre-monstratensi. Sono anche molti chierici, che al seguito del Legato Pontificio, recano la grande esperienza che hanno acquisita nella Curia pontificia o presso le corti francese e normanna. Ci sono senza dubbio anche elementi simpatizzanti con i “pauperes Christi” del tempo: spiriti intransigenti, ma spesso leali, che guardano ad una Chiesa più pura, come già lo stesso Bernardo si augurava con sincerità, però senza alcuna alterigia da parte sua, mentre questi sono fanatici e tracotanti.

Tutti costoro portano nelle Crociate, bene o male, qualcosa di quell’umanesimo “monastico” che è fondamentale in quell’avventura. Portano i fermenti della nuova teologia: di Bernardo sempre, ma pure di Abelardo, di Anselmo d’Aosta, di Rodolfo di Canterbury, di Guglielmo di Champeaux, di Algero di Liegi, di Ugo di san Vittore, di Gilberto di Poitiers, e del famosissimo teologo Pietro Lombardo e del giurista Graziano. Di tali esponenti della Scolastica girano ovunque “florilegi” o “libri sententiarum” e siamo obbligati a pensare — ma esiste pure una documentazione — che il rinnovato pensiero teologico e filosofico nutra i migliori tra i Crociati e li animi nel profondo.

Sul piano politico le periodiche maree di persone che, convenendo da vari punti, si muovono lentamente e disordinatamente verso la Terra Santa,

non hanno chiara l'idea di appartenere ad una realtà unitaria di nome Europa; ma neppure ne sono del tutto estranee. I Franchi e gli Angli stanno già sperimentando tra il XII e il XIII secolo una "prima guerra dei Cento anni" perché i Capetingi di Parigi non possono ammettere che il re inglese domini su metà del suolo francese. E tra i Franchi e Impero Germanico le relazioni sono migliorate, ma non tanto da evitare lo storico scontro di Bouvines (1214). Però si tratta di antagonismi tra re e principi più che tra popoli. Se non c'è una "pax romana", vi è però una "unitas christiana" che, a parte la primitività dei costumi, garantisce quasi più dell'unità europea attuale. Non ci sono frontiere con passaporti: i pellegrini (veri popoli in marcia) possono attraversare qualsiasi paese per recarsi dove preferiscono. Il passaggio di masse imponenti non solleva mai problemi politici, ma piuttosto quello del brigantaggio. In casi innumerevoli, al contrario, questi vari popoli europei si tendono la mano per azioni comuni: e la Crociata ne è l'esempio lampante.

Le Crociate alimentano, non però così intensamente, racconti ed epopee loro proprie: dopo queste esperienze riaffiorano nelle diverse letterature le figure dei terribili saladini e le fastose immagini di corti orientali. Ma, ci domandiamo, durante le Crociate, quali canzoni e quali fole o storie romanzate ronzano nei cervelli o cervellacci di quella gente? In terra di Francia e anche d'Italia (del Sud soprattutto) e di Spagna, sono attivi i "trovatori" che, adattando e prolungando nelle corti feudali l'arte del "tro-po" (ornamento letterario-musicale nella liturgia), intonano canzoni di gesta del tempo carolingio o ricostruiscono saghe nordiche, manipolandole e adattandole in modo sempre più vario, con la donna e l'amore al centro del racconto a far da contrappeso alla valentia minacciosa e violenta del cavaliere cortese.

Ora nelle Crociate questi racconti sono di certo in uso: non vi è solo la Bibbia o la narrazione edificante delle vite dei Santi (indubbiamente preponderante) a tener compagnia a quella gente. Ma nei trovatori che sono andati alle Crociate o che hanno ascoltato i Crociati rientrati, non si nota molto stimolo a prendere quelle avventure e a trasfigurarle in forma poetica. Come mai? E in vari Crociati, divenuti poi Eremiti, che cosa provoca dentro il loro cuore quest'esperienza crociata, trasformatasi poi in esperienza di solitudine? Sappiamo che in quel tempo è già un fatto normale che un Crociato non torni di proposito nella sua terra d'origine: spesso perché, come narra un mercante vagabondo dell'epoca, quel mondo dall'impronta islamica, è molto seducente per chiunque cerchi l'evasione godereccia; e spesso anche perché, per le ragioni opposte, che noi attribuiamo ai nostri primi "fratres", cioè le ragioni dell'"obsequium" a Gesù Cristo, la Terra Santa risulta la più atta.

Venendo in particolare dalle regioni del Nord Europa, dove dal 1050 in poi esplode il gotico stupendo, che si protrae per tutto il periodo delle Crociate, molti di questi improvvisati guerrieri, che già devono essere stati attivi come costruttori di cattedrali, partono con nella memoria gli aerei profili delle nuove chiese di Chartres, Parigi, Reims, Cremona, Piacenza, Ferrara, Colonia, Westminster e della stessa Roma (san Lorenzo). Portarsi dentro l'esperienza delle nuove cattedrali è certo un dono di prim'ordine per simile gente, che quindi non può più essere definita incolta e senza

valori. Cattedrale significa in questo momento storico fervore per la propria fede, desiderio acuto e mistico di offrire a Dio una dimora più degna e più bella, disponibilità anche finanziaria dei vescovi e principi per erigere edifici sacri più sicuri (contro i frequenti incendi delle chiese antecedenti, generalmente in legno) e spazi più capaci (la popolazione è aumentata ed anche la frequenza nelle chiese è assai più cresciuta).

Dunque questi dati culturali, certi nelle linee generali, incerti ancora nella concretezza ultima, debbono essere tenuti presenti per i Crociati. E quindi anche per i primi nostri "patres", gli iniziatori dell'esperienza carmelitana che Alberto di Vercelli ratifica con la sua Regola.

VI. SPIRAGLI DI CULTURA MEDIOEVALE OCCIDENTALE DALLA NOSTRA "REGOLA"

Una premessa necessaria a quest'ultima parte. Non si vuole affatto sostenere che nelle nostre origini tutto sia "apparentemente ed esteriormente" orientale perché nasciamo in Terra S., ma poi invece "realmente e sostanzialmente" occidentale, dato che proveniamo dall'Occidente Medioevale. Nel XII-XIII secolo chi entrava in contatto con l'Oriente — o cristiano o islamico — ne rimaneva non solo affascinato, ma segnato e trasformato. Sul piano umano lo testimonia quell'anonimo mercante citato sopra, ma ancor più la esperienza prolungata delle repubbliche marinare italiane; sul piano cristiano, la frequente decisione documentata di pellegrini o crociati di fermarsi stabilmente in Oriente. Per cui bisogna ammettere che il nostro Ordine ha alle sue radici dei particolari valori o almeno spunti (non abbastanza approfonditi ancora) di "orientalità". Ma è indubbio che lo scheletro di partenza è fin dall'inizio piuttosto occidentale e la muscolatura vera, adulta, lo sarà presto. La sensibilità o la struttura nervosa (quella che in un organismo non cambia) è forse più che altro orientale; ma sarebbe da vedere meglio, ovviamente in un lavoro più pertinente.

Per quanto ci interessa qui, vogliamo annotare, come ultima tappa, quali sono gli spiragli di cultura occidentale che il testo più sicuro e forte dell'Ordine, la nostra Regola, ci offre. Si badi: parliamo di spiragli. E puntiamo a fare delle postille o noticine. Scegliamo l'ambito della cultura medioevale generale che ci permette tutto e ci obbliga a poco, ci obbliga cioè a ipotesi non inverosimili e ad accostamenti ragionevoli.

1. Un testo latino scritto in Oriente

In sé è paradossale, ma per noi è ormai normale che il testo autentico della nostra Regola, scritto in Oriente, sia redatto in latino con tutte le flessioni e le caratteristiche occidentali che tale lingua ha in quel momento. Ciò non vieta di dar rilievo al fatto che la nostra Regola è pur maturata sotto il sole dei raggi orientali: per esempio che porta un segno di biblicità accentuata; ma, a pensarci bene, si tratta di una biblicità ampiamente invalsa in molti scritti pure in Europa.

Anche per un testo come il nostro, storicamente attribuito a S. Alberto di Vercelli, deve verificarsi ciò che avviene un po' sempre allora. In quell'epoca la tecnica della composizione sfocia facilmente nella imitazione più aperta, ossia nel puro adattamento. Si attinge a un repertorio comune di temi, di richiami, di principi. L'originalità dell'autore non è considerata importante, tanto che poi i testi restano spesso anonimi. Importante è dire cose fondate, frutto del passato.

A quei tempi si possono avere quattro diversi tipi di intervento sul testo: quello dell'*auctor* che dà le sue idee, ma badando a fondarsi e appoggiarsi sulle altrui autorità ("auctoritates": da qui le molte citazioni dirette o indirette); lo *scriptor* che stende in buona forma ma soprattutto cura materialmente la buona scrittura; il *compiler* che aggiunge qualcosa a ciò che ha davanti, rimaneggia quindi il testo, ma sempre con scarsa originalità; il *commentator* che s'introduce nel testo, ma più che altro per renderlo più preciso e intelligibile e raramente, e solo se ne abbia l'autorità, per arricchirlo di qualche elemento sostanziale nuovo.

Possiamo supporre che, essendo molto breve e di respiro modesto dal punto di vista letterario, il testo della nostra Regola abbia in Alberto l'*auctor*, il *compiler* e il *commentator*, mentre è pensabile che un comune segretario (o uno dei primi Eremiti) faccia da *scriptor*.

Un abbozzo precedente di Regola, non solo proposto a voce, ma pure in scritto da parte degli Eremiti, dev'esserci senz'altro stato: tanto il "quia requiritis a nobis" quanto lo "iuxta propositum vestrum" del Proemio lo suppongono netto. "Propositum", infatti, può significare addirittura la nostra "professione religiosa" (se vogliamo usare un termine entrato in uso in Occidente nel linguaggio giuridico di quell'epoca) o un "progetto di vita" (se vogliamo modernizzare la traduzione secondo il linguaggio di oggi): comunque suppone sempre un qualcosa che gli Eremiti non si sono prefissi da soli ma che hanno discusso con Alberto. Essi sono "sub Alberti oboedientia" prima ancora che sotto quella del loro priore: Alberto infatti è il primo loro autorevole protettore-signore, da cui discende, alla maniera spiccatamente medioevale, il potere del "prior" del monastero.

Ci si avvede da questo semplice particolare che, dietro questo esile testo albertino del 1206-1214 (depurato ovviamente da aggiunte e interventi che, secondo gli studiosi, vi sono stati apportati per l'autorità pontificia di Innocenzo IV), sta tutto un mondo: quello medioevale, appunto. Per cui, leggendo un simile documento, l'attenzione a quanto vi si nasconde non è mai troppa anche solo riferendoci alla lingua medioevale e al suo lessico. Le parole chiave, così facili e innocenti, poche volte rispettano il significato classico e molte volte ne assumono uno diverso, che però non è quello di noi neo-latini moderni. Alberto segue evidentemente come norma non il "cursus ciceronianus", bensì piuttosto quello "biblicus", ma anche quest'ultimo ripensato e rafforzato da un uso e da una cultura diversa. Basti l'esempio del termine "militia", che nel testo della Regola è praticamente uguale a "crociata", come rivedremo sotto.

Come ogni *auctor* si rifà molto al passato, così Alberto tiene ben presenti, senza cadere in pedanti citazioni, i "Sancti Patres (qui) multifarie multisque modis instituerunt qualiter...". Ma per quanto si inchini alla grande tradizione, egli si lega anche al proprio tempo e alla visione della

vita che lui e gli Eremiti hanno in quel momento. C'è una visione sia dell'uomo (antropologia) e sia di Dio (teologia) che, per quanta buona volontà Alberto professi, è ricca di accentuazioni nuove che i "Sancti Patres" non avevano, avendone essi delle altre. Stando al solo fattore lingua, è lingua latina, ma non certo classica, non certo vagamente medioevale, ma ben datata: lingua latina "crociata" che con le brevi ma importanti aggiunte, che fra poco riceve, diviene "mendicante".

Ne esce così un sobriissimo testo tanto normativo che didattico, con prevalenza del didattico, e, diciamo, dell'umano e spirituale. Esso poggia poi su un solido e non elusivo principio di autorità: "statuimus"! Principio cristiano-ecclesiale con nervatura medioevale, una volta ancora.

2. Tempi e spazi

Limitandoci a rapide osservazioni, che ci rivelino o quello che sia direttamente espresso nella Regola o quello che vi si possa vedere a un primo sguardo in controluce, ecco riapparire qui e là i segni della soggiacente cultura medioevale.

Intanto troviamo delineata la struttura gerarchica d'un monastero classico (nella linea dei "Sancti Patres" sia del mondo orientale che occidentale) perché ci si muove con grande equilibrio dall' "omnes" (la comunità) al "prior". Costui è "eletto", ma riceve la sua autorità prima di tutto da una Chiesa, che stabilisce le norme della sua elezione e ribadisce i suoi poteri: e questa Chiesa è concretamente rappresentata da Alberto. Ma soprattutto è garantito depositario, al di là di meriti o limiti, di una promessa di Cristo: "Chi ascolta voi, ascolta me"; ed è per questo richiamato a sentirsi primo non perché padrone, ma perché servo. Concetto assolutamente cristiano, che né il Medioevo né le epoche precedenti o seguenti sono mai riuscite ad assimilare bene.

La struttura gerarchica dei nostri Eremiti allora non è semplicemente quella laica medioevale, come uno potrebbe pensare con le facili equazioni: Alberto uguale a "principe", priore uguale a "vassallo", comunità uguale a "feudo". È quella di una vera comunità cristiana, dove la continuità della presenza di Cristo è garantita dalla sequela, che qui medioevalmente suona "obsequium" verso il Signore e per gli Eremiti è la vocazione di Dio che prevale sulla diabolica "tentatio hominis super terram", una conversione profonda di uomini "qui pie volunt vivere in Christo". Il loro quindi è un nuovo associarsi medioevale dove, da cavalieri vestiti di tutto punto alla maniera di Cristo con le armi della luce descritte da Paolo, si danno, sì, una struttura gerarchica, ma puntano a una conquista affatto diversa dal solito, con una mentalità in questo caso né medioevale né altro, ma solo cristiana.

Però il tocco medioevale resta: nella struttura materiale del monastero. C'è l'entrata ("introitum") a cui il legislatore dà un rilievo particolare, più di quanto non si sia soliti in altre epoche e in altre regole: e c'è la norma che il priore sia "iuxta introitum", allo scopo di accogliere tutti con prontezza cristiana e anche di vigilare e disporre con oculatezza autorevole. Qui è chiara la assimilazione, almeno inconscia, del priore al "castellano", il quale è innanzitutto colui che esprime la "cortesia" della ospitalità ed è il primo che tratta con il mondo esterno al castello.

In questo nostro spirituale castello di Eremiti ci sono spazi comuni e spazi personali. Caratteristico — e abbastanza in contrapposizione all'abitudine laica dei castelli — è che gli spazi personali sono i privilegiati e i più importanti, perché la logica non è quella della festa e del rumore, ma della vigilanza (prima della vera festa eterna, "Dominus cum redierit") e del silenzio: non ci sono cortili o sale di ritrovo, ma celle separate.

È il signore feudale ad "assegnare" spazi e occupazioni: e qui è il priore ad assegnare le "cellulae" dei frati e a decidere quando uno possa "mutare" il suo spazio personale di eremita oppure "permutare", scambiarselo con un confratello.

Studi archeologici recenti hanno accertato che nel monastero-castello feudale dei nostri primi Eremiti viene concretamente realizzato quanto richiesto, "se possibile", nella Regola da Alberto: che cioè l'"oratorium" — dedicato alla Vergine Maria, come assicura una costante tradizione — si trovi davvero "in medio cellularum", al centro geometrico e soprattutto ideale dello spazio dove si svolge la vita di questi nuovi castellani. Esso deve servire specialmente "ad audienda missarum solemnium": e questa frase, più stereotipa che particolarmente espressiva, chiarisce tuttavia l'importanza del momento eucaristico, del convito quotidiano dei nostri Eremiti, che in origine non si ritrovano invece riuniti per consumare i pasti (cosa che verrà aggiunta da Innocenzo IV).

Ecco, dunque: abbiamo *nell'oratorio* il vero "salone delle feste" per questi uomini nuovi, che già hanno conosciuto ben altro nei nuovi castelli profani d'Europa. L'oratorio, che non è un luogo pubblico e non rimane aperto ai fedeli di fuori, conosce la solennità festosa dell'incontro eucaristico quotidiano di tutta la comunità.

Gli altri luoghi necessari per una convivenza di persone più o meno numerose che, almeno perché dedite alla vita eremitica, seguono abitudini di autarchia e di autosufficienza circa i loro bisogni quotidiani concreti, ci sono più o meno tutti. La Regola allude alla sala per le riunioni settimanali: ed è il "capitolo" classico; suppone qualche magazzino che raccolga e conservi i beni della comunità (tutto è fortemente comunitario, perché nessuno possiede niente di proprio e preleva o riceve di lì quanto gli serve); sottintende una zona per i soliti servizi domestici (forno centrale, lavatoio, ecc.); accenna tanto al reparto stalle per "asini e muli", che però alla maniera orientale probabilmente se ne stanno anche all'aperto, quanto al recinto per allevamenti di "bestiame o qualche volatile". Nella Regola invece non si nomina nulla che possa far direttamente pensare a una sala di lettura e di scrittura (per la trascrizione di testi almeno sacri). Non c'è una qualsiasi biblioteca in embrione? Il problema culturale sarà uno dei più nuovi e dibattuti dal gruppo dei nostri quando passeranno di nuovo in Occidente. Per ora essi rivalutano, con spirito di umiltà e con realismo, il lavoro manuale, senza escludere altre giuste occupazioni ("aliis iustis occasionibus"), come per esempio l'accoglienza dei pellegrini. Il valore culturale però forse non li tocca più di tanto.

Molti di questi spazi significano una mentalità e un ritmo di vita che evidentemente non è solo medioevale e occidentale, poiché sono spazi che si impongono per bisogni e cadenze d'ogni epoca: ma certamente sono interpretati in maniera propria per quest'epoca e questi uomini. Occorre in-

fatti ricordare ancora che i nostri Eremiti hanno compiuto scelte ben precise con uno stile che, seppur antico, essi han voluto ricreare: la scelta del dialogo con Dio (con la meditazione continuata della Parola, con la veglia-vigilanza attorno ai problemi dello spirito); la scelta della ragionevole occupazione in questo o quel lavoro nei tempi liberi dall'impegno principale della preghiera; infine la scelta dell'incontro raro ma programmato con i confratelli, quotidianamente per la Messa, settimanalmente per il capitolo.

Possiamo credere che il clima generale del primo monastero carmelitano, dati gli spazi e i tempi comunitari così sobriamente ma chiaramente delineati, sia a mezzo tra un'esperienza di stampo antico (e di imitazione tanto occidentale, quanto orientale) e un'esperienza dai toni e dalle tensioni proprie di ex-Crociati occidentali, catturati dal nuovo e unico Signore della loro vita, essi che hanno conosciuto troppi signori e troppi castelli medioevali d'Europa.

Sebbene si possa in principio sospettare nel loro monastero, nato presso la fonte di Elia, la solita organizzazione di abbazie benedettine europee o di complessi monastici orientali, si deve pensare invece a qualcosa di più modesto quanto ad ampiezza e bellezza. Solo un 50-60 anni dopo, secondo testimonianze storiche, si eleverà un altro monastero "opere sumptuoso", al posto del primo ormai cadente. Insomma gli spazi e i tempi di vita di questa nuova comunità hanno senza dubbio quella novità di "contestazione evangelica" che proprio in Europa — parentela degli spiriti! — Francesco e Domenico stanno contemporaneamente conducendo, interpreti delle esigenze spirituali della loro età.

Si potrebbe legittimamente, in fatto di spazio, tentar di vedere in che misura la natura ambiente, quella ora incantevole e ora orrida, tanto importante nella tradizione per la scelta dei posti di solitudine e di preghiera, venga almeno di riflesso tenuta presente dai nostri Eremiti. Il testo della Regola non offre nessun appiglio tranne quello del "iuxta Fontem, in monte Carmeli morantur". Dietro questa determinazione di luogo sta sicuramente tutto un travaglio dei primi Eremiti, che si saranno interrogati a lungo sull'opportunità di portarsi proprio là, dove il fascino del profeta Elia poteva accrescere il fascino del posto o, nell'ipotesi più probabile che la zona risultasse a quei tempi particolarmente impervia e aspra anche se selvaggiamente splendida, questo fascino poteva controbilanciare la qualità non seducente di quel Wadi.

Nella mentalità medioevale i vari luoghi di insediamento o sono magnificati fino all'esagerazione quando risultano già belli, perché si tende a interpretarli "spiritualmente"; oppure sono deprezzati anche oltre il giusto, perché vi si vuol vederci il segno del male e la volontà di distacco. O per somiglianza o per contrapposizione, la natura è amata non per se stessa ma per il suo rapporto con il mondo morale. Così il poeta Alfano di Salerno (1000-1060 circa), già monaco a Montecassino e poi Vescovo, celebra il suo monastero d'origine, esagerando la fecondità naturale di quel "santo luogo" come segno della fecondità spirituale di S. Benedetto e dei suoi discepoli. In una simile interpretazione del mondo e della natura, è logico poi che egli interpreti e giustifichi anche lo splendore dei marmi e l'imponenza architettonica degli edifici.

I nostri Eremiti debbono essere tipi che si accontentano di quello che

realisticamente il Carmelo presenta in quel momento; e tutt'al più lasciano lavorare un poco la loro fantasia spiritualizzata, rileggendo le pagine della Bibbia dove il Carmelo è decantato per il suo splendore antico. La natura, insomma, esercita certo il suo fascino anche sui nostri; ma *in loro* deve prevalere in larga misura il valore storico-morale del Carmelo (che anche a quei tempi si interpreta come "giardino").

Abbiamo visto che, reagendo allo spirito mercantilistico proprio della loro epoca, anche gli Eremiti del Carmelo non vogliono ricchezze personali e rifiutano ogni accumulo anche comunitario di beni. Questo è il primo segno di vera natura profetica (si trovano dopotutto dove un tempo c'era la "scuola dei profeti") che essi pongono. Ma la rivoluzione culturale della loro epoca sta mettendo in luce anche un altro e non meno importante elemento. Soprattutto con lo sviluppo e la diffusione delle opere letterarie in lingua d'òc (che privilegia le canzoni di gesta) e in lingua d'óïl (che si specializza nella produzione della poesia lirico-amorosa), viene in buona misura recuperato sul fronte profano l'uso del libro. I nostri si impegnano semplicemente a un ritorno serio alla Parola di Dio. In Europa la società feudale si laicizza abbastanza nei temi che toccano la fantasia e il cuore e riscopre (non sempre dannosamente, è ovvio) l'amore profano e l'esaltazione della donna: e il fenomeno, attraverso l'attività dei trovatori, non tocca solo le corti, ma anche il popolino. I nostri, come i loro fratelli nello spirito di impostazione francescana e domenicana, oppongono alla narrazione fantastica, di evasione e spesso diseducante, una preoccupazione matura ("omni sollicitudine") per le realtà dello spirito; e alla idealizzazione della donna in senso mondano oppongono la loro devozione di "servi di Cristo" ("Tu autem, frater B. et quicumque... vester servus") alla umile Ancella di Dio.

3. Una « via sancta et bona »: silenzio, digiuno, lavoro

Forse è sintomatico (ma vogliamo guardarci da forzature) che Alberto, concludendo il paragrafo sul lavoro, componga una frase come la seguente, dalle molte assonanze bibliche: "Haec via sancta est et bona: ambulate in ea". Essa evoca molte cose: per noi, anche l'idea di pellegrinaggi e di faticose marce di Crociati.

I nostri Eremiti, prima di stabilirsi sul Carmelo, sono stati senza dubbio dei camminatori. Ma anche dopo la loro conversione sono rimasti, molto probabilmente, uomini in movimento, sebbene in forme e con motivazioni nuove.

Temprati alla dura vita militare, hanno voluto imporsi, tanto se chiusi nella solitudine quanto se obbligati a viaggi, un digiuno severo, proprio della mentalità medioevale specialmente in situazione di pellegrinaggio, e più ancora una stretta astinenza dalle carni: astinenza che ci pare risalga proprio alla riflessione del Medioevo europeo più che alla cultura greca o medio-orientale. Ed essi al momento non prevedono affatto attenuazioni a questo stile, né per fatica di lavoro né per stanchezza di viaggio. L'eccezione alla astinenza, se viaggeranno per mare o se saranno ospiti presso altri, verrà inserita solamente nel 1247; per ora essi tengono presente solo il caso di frati infermi o deboli, che evidentemente son quelli che viaggiano meno.

Ma, ripetiamo, l'indole di uomini che ancora, anche se di vocazione eremitica, si mettono per strada deve sopravvivere in questi inquieti uomini medioevali. Anche nella citazione che fa Alberto del testo paolino: "audivimus enim inter vos quosdam ambulantes inquiete" si può intravedere questa tendenza di ex-Crociati ed ex-pellegrini.

Secondo noi, risulta forzato e perfino di difficile comprensione il collegamento che Alberto fa tra il discorso del lavoro e quello del silenzio, sulla base del testo paolino della 2Tess 3, 7-12 che termina: "cum silentio operantes panem suum manducent". S. Agostino aveva già fatto a suo tempo un buon uso di quel testo, ricavandone proprio per monaci il dovere del lavoro e insieme della preghiera; e così S. Benedetto. Ma Alberto, accingendosi a fare lo stesso, si sofferma sul fattore tipico per degli Eremiti, il silenzio, non senza arrivare a qualche stiracchiatura. Ma dev'esserci sotto non solo la tendenza medioevale a interpretare maldestramente un passo biblico, bensì anche un fatto piuttosto nuovo: cioè che i primi Eremiti, provenendo da esperienze tanto dissipate e strane, tendono fortemente ad abusare della parola di uomini e a dimenticare la Parola di Dio. Cresciuti in Occidente o come cavalieri o mercanti o contadini, sono culturalmente figli di un'epoca in cui la parola ha ripreso forza, ma è anche scaduta in verbosità e rumore. Non molto tempo prima, nel Medioevo dalle comunicazioni ancora difficili, anche la parola aveva perduto il suo fascino: si parlava poco, si era e si restava isolati e tetri. Ora la gioia del vivere, che ha contagiato un po' tutto e tutti con forme anche pagane, sta per reintrodurre l'eccesso del parlare così come la tristezza del vivere aveva, anni prima, indotto all'eccesso del tacere. Così, anche per questo verso, i nostri Eremiti si mostrano figli del loro tempo.

"Cogitatio sancta servabit te". In tutto quel fittio di citazioni che Alberto sfodera quando tratta del combattimento spirituale e delle armi divine per sostenerlo, questa frase lampeggia con una sua luce propria. È anch'essa una frase biblica (Pr 2, 11), ma con una valenza che ci induce a ricordare qualcosa di proprio dell'epoca dei nostri ex-Crociati, ex-occidentali. Oseremo tradurla liberamente: "La nuova mentalità, che s'incentra su Dio, ti libererà dal vecchio uomo". In verità noi diciamo "uomo" e Alberto subito dice "diabolus": perché Alberto e gli Eremiti sono pervasi da una visione cristiana, ma sono anche debitori del loro tempo: e nel Medioevo l'esistenza d'un uomo è piena fin quasi all'ossessione di demoni. Ma, a parte questo aspetto che sarebbe interessante analizzare, riprendiamo la "cogitatio sancta". È "cogitare" la nuova arte dell'epoca che si apre. I nostri la stanno interpretando come un riflettere e gustare la legge di Dio. È comunque un ritorno all'intelligenza, è un educare la propria mente e insieme il proprio cuore. E i Domenicani in Europa insisteranno magari più sulla mente, i Francescani invece più sul cuore. I nostri per ora nel "die ac nocte meditare".

I nostri Eremiti sono esortati dunque ad avere un "pensiero dominante", un'idea-madre, una santa fissazione. I poeti dell'amore profano lo stanno già ripetendo per quanto riguarda il loro campo: "amor che nella mente mi ragiona". I nostri Eremiti coltivano idee sante per crescere nell'amore a Dio.

L'amore! Nella nostra Regola si fa, specialmente nel capitolo delle armi spirituali, una rassegna delle virtù teologali e di quelle morali. Tra le teo-

logali, la carità è citata per prima, come protetta dalla "lorica iustitiae" (che è sentita come santità più che come semplice onestà). Perciò ci sorprende che non si usi né il termine grecizzante di "charitas", né quello latino di "amor": anzi la prima grande virtù teologale, adempimento pieno di quella legge che gli Eremiti vanno meditando, ricorre in tutto il testo albertino una sola volta nel verbo "diligere" ("ex toto corde... diligatis"). Dà l'aria di un vuoto, che almeno per quanto attiene il linguaggio del testo della Regola, non va esagerato; ma si sa che la frequenza o meno di certi termini è espressiva d'un'epoca. Oggi noi parliamo molto — troppo! — d'amore, perché siamo in crisi e insieme alla ricerca su questo sommo valore. Pertanto ci domandiamo: nel bellissimo testo destinato ai nostri primi Eremiti, come mai si insiste molto sul silenzio, sull'umiltà, sulla laboriosità e la vigilanza, e si va così raramente al cuore di tutto, cioè all'amore? La risposta può forse stare nel fatto che la pagina di Alberto è molto stringata e per lui la questione si riduce puramente a un'abitudine stilistica, mentre il valore che egli non cita espressamente si trova nel contesto intero che tutto lo comporta e suppone? Tale risposta non ci pare ancora sufficiente. Tanto in Europa che in Oriente la novità più forte, a cavallo del XII e XIII secolo, è la riscoperta dell'amore profano, che ha riacceso, in una consapevolezza nuova, la controffensiva dell'amore cristiano cantato a piena voce (vedi Francesco d'Assisi) e approfondito anche teoricamente (vedi la Scuola domenicana non meno di quella francescana). E i nostri? Certamente non sono tagliati fuori da questa corrente: la loro straordinaria scelta di vita lo dice; magari più con il silenzio del deserto che con lo stile dei "giullari di Dio" o le analisi dei filosofi e teologi. Ma non sembrano ancora coinvolti in quello che è massimamente tipico del loro tempo: o meglio, il testo albertino non lo mostra. E ciò spiace dal momento che il documento di Alberto manifesta nel suo insieme una comprensione, una misura, una "discretio", che, ispirandosi certamente a un Basilio e un Benedetto, assume anche qualcosa di proprio e caratteristico dell'era medioevale ormai più matura, in cui si affina il senso cristiano dell'attenzione alla persona.

Resta doveroso accennare alla "militia", che nei termini e nei concetti è quella che si trova con più frequenza. "Militia" per Alberto non vuol dire direttamente e solamente, come presso gli autori profani, cavalleria e neppure solo crociata: ma certo allude molto a quest'ultima in quanto "guerra fatta nel nome di Cristo".

In quest'epoca le guerre ragionate, che nascono non da forti sentimenti primitivi di gente barbara che avanza nelle invasioni o s'abbandona a scorriere e vendette, stanno per essere già più frequenti: si stanno formando, infatti, i primi grandi Stati europei che si studiano e si giocano tra loro ricorrendo ora alla diplomazia e ora alla sfida armata. Vedi il caso Francia e Inghilterra all'inizio del 1200 e poi per tutto il secolo; e vedi i Comuni italiani. C'è poi il caso a parte della contrapposizione all'Islam armato, che induce anche il Cristianesimo a farsi armato e ad organizzare spedizioni in cui i motivi ideali della fede coprono altri interessi più terreni.

È su questo scenario che spunta, sul fronte per così dire laico, l'idea di "militia" come valore umano. Bertran de Born, per esempio, presenta la guerra come un valore in sé, indipendentemente dai suoi scopi: la capacità professionale del combattente (un insieme di abilità tecniche e di coraggio

fisico) è cantata come una qualità morale e una realizzazione della persona. Ma, accanto a questa ideologia tanto crudele quanto idealistica della guerra, che si riallaccia al movimento della cavalleria mai abbastanza battezzata, nasce, per la mediazione della Chiesa, un concetto più umano, più pratico e, almeno in apparenza, più giusto e perfino santo della guerra intesa come difesa della cristianità e dei diritti dei credenti. S'impone così lo spirito di crociata, che spesso è fatto poggiare sul principio semplicistico e presuntuoso: "I pagani sono nel torto, i cristiani sono nel giusto" (in provenzale suona: "Paiens unt tort et chrestiens un dreit", secondo la *Chanson de Roland* v. 1015 di Bertrand de Born, 1140-1215). Cinquant'anni prima, S. Bernardo (1090-1153) ha redatto il trattato *De laude novae militiae*, impegnandosi a conciliare l'ideale cavalleresco e l'insorgente gusto militare con i valori cristiani: ha scritto per questo precisazioni di grande acume, ma ha pure detto che "un soldato di Cristo, sicuro uccide e più sicuro è ucciso: presta servizio a se stesso quando è ucciso, a Cristo quando uccide".

Benedette così le spade cristiane, sono partite le Crociate. Ma i nostri Eremiti hanno capito, dopo l'esperienza reale e senza fronzoli di retorica, quanto sia vacuo parlare, sia pur con buone intenzioni come Bernardo, di "un nuovo tipo di milizia, nuovo e inconsueto" perché questo suppone spade sguainate e gole squarciate. Ormai essi si trovano totalmente dall'altra parte. Pensano davvero a un'altra milizia, pur conservando nel sottofondo della loro coscienza una certa mentalità militaresca e un linguaggio ad essa tipico: elmi, corazze, spade. Potrebbero credere di compiere il passaggio, il salto di mentalità, col proporsi di vincere se stessi e il male morale invece di vincere gli altri; ma sarebbe troppo poco. E infatti dal pagano "possedere e vincere se stessi" passano al cristiano "seguire Cristo nella povertà e nella croce"; e soprattutto si dedicano marianamente alla contemplazione delle meraviglie di Dio presentate dalla Parola.

Bernardo ha espresso nella Chiesa del suo tempo una posizione di grande rigore e onestà morale quando ha predicato la pace tra i cristiani e ha condannato la milizia che non sia rivolta ai non-cristiani. Condizionato dal suo tempo, ha arditamente sostenuto la liceità, il diritto-dovere d'un cristiano di uccidere e farsi uccidere in una guerra contro i nemici della Chiesa: in un certo modo, è arrivato a una sintesi, provvisoria e discutibile, delle virtù laiche e religiose del suo tempo. I nostri Eremiti imboccano invece senza pericoli di contaminazioni ideologiche la strada della vera crociata che ha nome "sequela" e che nel Medioevo migliore viene espressa con autenticità dai movimenti come quello di Francesco o di Brocardo "o di chiunque verrà dopo di te".

Dopo la Terza Crociata storica, che, anche se la migliore di tutte, approda a risultati molto scadenti, le altre Crociate non avranno più alcun vero slancio morale. Tutto ora è affidato all'"antica novità" che i nostri Eremiti riscoprono in un momento di così grande confusione e che verrà poi raccolto nel Carmelo da uomini come Giovanni della Croce (sempre la croce e la crociata!) che con la *Salita del Monte Carmelo*, il *Cantico spirituale* e la *Fiamma viva d'amore* completerà ad oltranza, anche con il mezzo della poesia lirica ignota ai primi Eremiti, la parabola spirituale del nostro Ordine.

P. RODOLFO GIRARDELLO

UNO SGUARDO ULTERIORE SULLE ORIGINI DEL CARMELO

È generalmente accettato il fatto che i Carmelitani hanno avuto origine da un gruppo di Eremiti partiti per la Crociata: essi verso la fine del XII secolo si stabilirono sul Monte Carmelo, dove si costruirono un eremo.

La data esatta, la collocazione precisa del primo eremo e l'origine del gruppo sono state materia di discussione fra gli studiosi. Prima di riaprire l'argomento, è bene chiarire un punto sulla terminologia. Il termine "Carmelitano" entrò in uso solo nella seconda metà del secolo XIII, nel momento in cui alcuni Eremiti rientrarono, con cuore di emigranti, in Europa dal Monte Carmelo. Tale denominazione fu data loro probabilmente da altri; essi si chiamavano "gli Eremiti latini del Monte Carmelo" e, più tardi, "I Fratelli di S. Maria del Carmelo".

1. Testimonianze

Gabriel Wessels O. Carm., che all'inizio del 1900 rappresentava l'opinione comune del suo tempo, sosteneva che gli Eremiti Latini si stabilirono sul Monte Carmelo verso il 1155, molto prima della Terza Crociata (1187-1192). Per la determinazione della sua datazione, egli si affidò a parecchie, e apparentemente affidabili fonti: Benjamin di Tudela, Joannes Phocas, l'Epistola di S. Cirillo ed Etienne di Salagnac O.P.

Benjamin di Tudela. Era un rabbì, che nel 1165 partì da Tudela in Navarra (Spagna) per un lungo giro dell'Oriente che lo portò fino a Bagdad. Ritornò in Spagna nel 1173 dove scrisse in ebraico un resoconto dei suoi viaggi. Era a Roma nel 1165 e in Terra Santa nel 1168. Di Haifa scrive: "Sulla montagna c'è la grotta di Elia (scuola dei profeti) e gli Edomiti (= Cristiani) vi hanno costruito una cappella e l'hanno chiamata SANT'ELIA"¹.

Joannes Phocas. Era un soldato cretese che, fattosi monaco, si recò in pellegrinaggio in Terra Santa verso il 1175. Morì a Patmos dopo aver scritto un resoconto del suo pellegrinaggio. Del Monte Carmelo dice: "Qualche tempo fa un monaco consacrato e prete, con i capelli bianchi, nativo della Calabria, in seguito a una visione del profeta, giunse in quel luogo dove egli dimorava nelle rovine del monastero, costruì un piccolo bastione, una torre e una piccola chiesa e raccolse intorno circa dieci confratelli ed egli tuttora abita quel santo luogo"².

¹ A. YA'ARI, *Masa'ot Erets Israel (Hebrew)*, Masada, Ramat an Israel, 1976, p. 37.

² A. STEWART, *The Pilgrimage of Joannes Phocas*, "Palestine Pilgrims Text Society", vol. V, London 1896, p. 35.

Epistola di S. Cirillo. È una lettera che fa parte della "Collezione Ribot". Filippo Ribot, provinciale dei Carmelitani di Catalogna (1391), compilò una collezione di testi storici e produsse documenti riguardanti l'Ordine. Questo verso il 1375 sebbene la collezione divenisse nota solo dal 1390 in poi. Tra l'altro, cita una lettera ritenuta opera di S. Cirillo di Costantinopoli, che si pensava essere stato il terzo Generale dei Carmelitani. G. Wessels la giudicava composta verso il 1220. Joannes de Cateneis pubblicò la "Collezione Ribot" nel suo *Speculum dell'Ordine* (Venezia 1507). Da allora l'Epistola fu accettata come fonte autentica della storia carmelitana.

Essa descrive come Aimerico, patriarca latino di Antiochia (1142), intervenne nella vita degli Eremiti Latini del Monte Carmelo, istruendoli ad eleggere un priore al quale essi dovevano promettere obbedienza. Per di più fece in modo che fosse tradotta a loro uso dal greco in latino una Regola che si presume composta nel 420 ca. da un certo Giovanni di Gerusalemme, vescovo di quella città ed ex-eremita del Monte Carmelo.

Ora si sa che Aimerico trascorse gli anni tra il 1153 e il 1155, in Palestina. Gli storiografi Carmelitani colsero quel fatto e congetturarono che egli fosse stato in contatto con gli Eremiti Latini del Monte Carmelo durante quel periodo, fissando la data del 1155 come la più probabile per la fondazione del primo eremo latino sulla montagna.³

Etienne di Salagnac O.P. (1210-1291). Costui, come già Aimerico, era nativo di Salagnac nella diocesi di Limoges (Francia). Entrò nell'Ordine domenicano dove si distinse come storico. Nei suoi scritti ebbe occasione di toccare l'argomento delle origini carmelitane. Il manoscritto originale del 1278 non è sopravvissuto, ma il testo fu incorporato nell'opera di un altro storico domenicano, anch'egli di Salagnac, Fernando Guido: opera pubblicata nel 1304/5. Etienne sembra confermare l'intervento di Aimerico presso gli Eremiti Latini del Monte Carmelo ed il suo ruolo nell'organizzarli in una confraternita sotto l'autorità ecclesiastica. La sua testimonianza guadagnò in attendibilità dal fatto che egli era nativo di Salagnac, come Aimerico e quindi in presunta posizione favorevole per riferire qualsiasi tradizione che riguardasse il patriarca.⁴

2. Critica delle testimonianze

Il valore delle testimonianze riferite si rivela più apparente che reale. Con ogni probabilità, Benjamin di Tudela e Joannes Phocas incontrarono un gruppo di Eremiti di lingua greca alla grotta di Elia quando passarono per Haifa.⁵

Per quanto riguarda l'Epistola di S. Cirillo, oggi è considerata spuria. Essa dipende testualmente da Etienne e si sospetta che il suo autore non sia altri che Filippo Ribot in persona.

³ G. WESSELS, *Epilogus de Aymerico Patriarcha e S. Elia*, Anal.O.C., vol. III, 6(1914) 68ss.

⁴ *Ibidem*.

⁵ E. FRIEDMAN, *The Latin Hermits of Mount Carmel. A study in Carmelite origins*, Tereianum, Roma 1979, p. 153. Di questo studio ora è disponibile anche la traduzione italiana: *I primi carmelitani del Monte Carmelo*, Edizioni OCD, Roma 1987.

Etienne di Salagnac pone un problema più serio. La principale obiezione contro la sua asserzione che Aimerico diede un'organizzazione agli Eremiti Latini del Monte Carmelo (verso il 1155) e li fondò su base giuridica, è che ciò rende superfluo il successivo intervento di S. Alberto di Vercelli, Patriarca latino di Gerusalemme (1209 ca.).

È difficile costatare con quale autorità agì Aimerico dal momento che gli Eremiti Latini del Monte Carmelo, supposto che ve ne fossero sulla montagna in quel tempo, sarebbero stati sotto la giurisdizione del Patriarca Latino di Gerusalemme, e non di quello di Antiochia.

Roma prese atto dell'esistenza degli Eremiti Latini che vivevano sul Monte Carmelo, per la prima volta, solo nel 1226, quando Onorio III approvò la Regola di S. Alberto. È mai probabile che la Santa Sede possa aver ignorato la loro esistenza tra gli anni 1155 ca. e 1226? L'assenza di qualsiasi allusione ad Aimerico nella Regola di S. Alberto sarebbe difficile da spiegare.

Le prove archeologiche sono in favore di un insediamento degli Eremiti Latini sul Monte Carmelo dalla fine del XII secolo. La maggior parte delle scoperte provengono dal XIII secolo.⁶

Gerardo di Nazareth offre un'argomentazione finale contro una datazione anteriore riguardo la presenza degli Eremiti Latini sul Monte Carmelo. Gerardo era contemporaneo di Aimerico e suo stretto collega. Era vescovo di Laodicea quando Aimerico fu eletto Patriarca di Antiochia, così che questi divenne superiore ecclesiastico del primo. Gerardo fu coinvolto intimamente nell'elezione di Aimerico al patriarcato, poiché era uno dei giudici che depose Raffaele, predecessore di Aimerico.

Gerardo era vissuto egli stesso come eremita a Nazareth e in seguito sulla Montagna Nera, vicino ad Antiochia. Il prof. B. Z. Kedar scrive di lui: "L'opera di Gerardo aumenta in modo commovente la nostra conoscenza dell'eremitismo nell'Oriente latino... D'altro lato il *De Conversatione* e la *Vita Abbatis Eliae* di Gerardo rivelano un'intera galleria di Eremiti Latini che vivevano in Oriente nella prima metà del XII secolo e permette alcune conclusioni sulla natura e l'evoluzione di questo ramo dell'eremitismo latino"⁷.

Gerardo accenna agli Eremiti Latini presenti sul Monte Tabor, in Galilea, sulla Montagna Nera, a Gerusalemme, a Gerico, a Palmarea di Tiberiade; ma non fa menzione di quelli sul Monte Carmelo, né accenna ad alcun intervento di Aimerico in loro favore. Il prof. Kedar annota: "Gerardo stesso apparentemente non fa alcun riferimento agli Eremiti sul Monte Carmelo. Se lo avesse fatto, sia gli scrittori Carmelitani del secolo XIV come i Centuriati nella loro dichiarazione sulle origini dell'Ordine Carmelitano (*Centuria* XII, cap. 6, col. 944-46), lo avrebbero certamente nominato".⁸

Quello che Gerardo descrive è un intervento di Aimerico nella vita degli Eremiti della Montagna Nera. La Regola, conservata dai Centuriati di

⁶ B. BAGATTI, *Relatio de excavationibus archaeologicis in Monte Carmelo*, Acta O.C.D., 3(1958) 277-288; 6(1961) 66-70; 7(1962) 127-130.

⁷ B.Z. KEDAR, *Gerard of Nazareth. A Neglected Twelfth-Century writer in the Latin east*, Dumbarton Oaks Papers n. 37, 1983, p. 65.

⁸ *Ibidem*, p. 70, n. 92.

Magdeburgo, è come segue: "Egli (Aimerico di Limoges) fu un appassionato promotore della vita monastica, come Gerardo di Nazareth testimonia. Promosse una legge secondo la quale nessuno sulla Montagna Nera doveva vivere in vita solitaria senza un superiore (*sine majore inspectore*)".⁹

L'estratto offre la soluzione ai problemi sollevati dalla asserzione di Etienne di Salagnac.

Che Aimerico avesse organizzato un gruppo di Eremiti Latini era risaputo nella sua città natale, Salagnac. Ma verso il 1238 alcuni Eremiti Latini provenienti dal Monte Carmelo cominciarono a comparire in Francia. Vaghe notizie su di loro giunsero agli orecchi degli abitanti di Salagnac che, ansiosi di conservare il ruolo dominante del loro eroe locale, Aimerico, lo confusero con Alberto, il Patriarca di Gerusalemme, come Cl. Kopp aveva già sospettato.¹⁰

Il prof. Kedar condivide l'opinione che "è possibile che la tradizione riferita da Etienne di Salagnac si riferisse originariamente alla regolamentazione della vita degli Eremiti della Montagna Nera e che fosse più tardi trasferita a quelli del Monte Carmelo, i cui successori divennero nel frattempo noti in Occidente".¹¹

In un nostro lavoro mettiamo in evidenza che non esiste nessuna prova documentata che dimostri la presenza degli Eremiti Latini sul Monte Carmelo prima della Terza Crociata (1187-1192). Scrivevamo: "Gli itinerari a nostra disposizione relativi agli Eremiti Latini del Monte Carmelo datano tutti dal secondo regno crociato, vale a dire, dopo la Terza Crociata".¹²

Noi insistiamo nell'affermare che la presenza degli Eremiti Latini sulla Montagna prima di quella data non è dimostrabile scientificamente: ed è un'opinione con la quale il prof. Kedar è incline a concordare (comunicazione privata).

Dal momento che la Regola di S. Alberto è datata con certezza verso il 1209, ne consegue che gli Eremiti Latini si stabilirono sul Monte Carmelo per la prima volta tra il 1192 e il 1209 ca.

3. Localizzazione del primo eremo

La corretta ubicazione del primo eremo degli Eremiti Latini sul Monte Carmelo risulta dallo studio della strada seguita da alcuni pellegrini medievali sulla via da Akko a Cesarea e poi verso Gerusalemme. Dopo la Terza Crociata, i pellegrini sbarcavano ad Akko (Acri) e andavano a piedi o a cavallo sulla sabbia compatta della spiaggia verso Caifa (l'antica Haifa). Roericht pubblicò una mappa del 1235 ca. che illustra graficamente la strada, per mezzo di una linea che va da Akko a Cesarea: essa porta il nome "una dieta" vale a dire il viaggio di un giorno. Non vi è cenno ad alcuna deviazione sulla montagna, come pretenderebbe la strada alternativa proposta da Cl. Tonnesmann.¹³

⁹ *Ibidem*, p. 74.

¹⁰ Cl. KOPP, *Elias und Christentum auf dem Karmel*, Padeborn 1929, p. 131.

¹¹ B.Z. KEDAR, *o.c.*, p. 70.

¹² E. FRIEDMAN, *o.c.*, p. 104.

¹³ Cl. TONNESMANN, *Zur Lage und Geschichte des ersten Karmelitenkloster am Berge Karmel*, Eph. Carm. 12(1961) 290-318; 14(1963) 65-90.

Dopo aver attraversato Qishon, il pellegrino crociato passava varie "stazioni": Palmarea, Francheville, l'antica Haifa, l'abbazia di S. Margherita, la Grotta di Elia, Casale Anna. Da qui una strada correva lungo la costa fino ad una piccola valle sul lato del monte dove vivevano i "Fratelli del Carmelo". Gli Eremiti Latini erano così direttamente situati sulla principale via di pellegrinaggio che conduceva da Akko a Cesarea: il fatto tradisce l'intenzione degli Eremiti di riuscire di qualche servizio ai pellegrini.

Casale Anna, dove i pellegrini abbandonavano la strada costiera per visitare i Fratelli del Carmelo, è segnata chiaramente sulla mappa di Roericht del 1235 ca. Ivi, secondo la leggenda crociata, erano stati forgiati i chiodi con cui Gesù fu crocifisso. Molte erano le attrattive per i pellegrini che visitavano i Fratelli del Carmelo: potevano riempire le loro fiasche d'acqua alla fonte di Elia; potevano ammirare l'oratorio dedicato a S. Maria del Carmelo, fonte di devozione mariana tra i Carmelitani; potevano ascoltare la guida carmelitana che raccontava le leggende dorate della valle.

Queste leggende avevano la loro origine da una laura bizantina nello Wadi i cui resti sono tuttora visibili in una fila di grotte scavate dall'uomo sul pendio meridionale e un tempo abitate dagli Eremiti. Un Anonimo di Piacenza ci informa che la laura andava sotto il nome di *Monasterium S. Elisei*.¹⁴

I resti di un'altra laura rocciosa sul Monte Carmelo possono essere osservati nel Nahal Galim (Tirat Karmel), ad alcuni chilometri a sud di Wadi 'ain es-Siah dove si stabilirono gli Eremiti Latini. È in eccellente stato di conservazione a confronto della laura dello Wadi 'ain es-Siah.

Gli Eremiti Latini entrando nel loro Wadi, incontrarono una "Fonte di Elia" ed una grotta chiamata "Habitacio Elisei". Questi nomi furono con tutta probabilità inventati dagli Eremiti bizantini. Gli Eremiti Latini immaginarono ingenuamente che i profeti fossero vissuti nello Wadi: credettero che le numerose grotte nelle vicinanze fossero state occupate dai "Figli dei Profeti". Le caratteristiche topografiche dello Wadi rafforzarono la loro credenza di essere i successori dei profeti e gli eredi delle loro tradizioni. Fu una convinzione che doveva avere un'influenza determinante sulla futura spiritualità carmelitana.

La prova documentaria che fissava la sede del primo eremo degli Eremiti Latini nello Wadi 'ain es-Siah, è confermato da scoperte archeologiche.

B. Bagatti O.F.M. intraprese una serie di scavi per tre stagioni (1958, 1960, 1961) a ed-Deir nello Wadi. Nella sua relazione egli sottolineò, con ogni giustificazione, la perfetta armonia tra la prova documentaria e quella archeologica. In effetti, gli Eremiti Latini costruirono un eremo: vivevano in celle separate distribuite in superficie; l'oratorio era per la Messa e i Capitoli ma non per la preghiera in comune. Pregavano, lavoravano e perfino mangiavano nelle loro celle. Nel 1247 ca. gli Eremiti adottarono le Costituzioni di un Ordine mendicante, che permetteva loro di vivere nelle città e in monasteri ("coenobia"), dove essi pregavano insieme in una cappella in comune e mangiavano insieme in un refettorio comune.

Le scoperte archeologiche nello Wadi riflettono questa evoluzione giuridica. P. Bagatti portò alla luce i resti di un monastero del XIII secolo

¹⁴ P. GEYER, *Itinera Hierosolymitana saeculi IV-VII*, Prag-Wien-Leipzig, 1898.

sovrapposto ai resti di un eremo anteriore. L'armonia tra le due linee di ricerca, quella documentaria e quella archeologica, è così stretta da essere conclusiva; Wadi 'ain es-Siah è la culla dei Carmelitani, loro "caput et origo", per usare le parole del papa Urbano IV.¹⁵

4. Sintesi storica sugli eremiti latini del Monte Carmelo

Ciconetti ebbe il merito di chiarire la condizione degli Eremiti Latini prima della concessione della Regola da parte di S. Alberto. Essi erano un'associazione volontaria di "conversi", che avevano preso la decisione lo-devole di vivere una vita di penitenza e preghiera, seguendo un tradizionale modello di esistenza di gruppo che era cominciata con S. Antonio d'Egitto nel IV secolo, e che è la grande tradizione che si riflette nella Regola di S. Alberto.

S. Alberto di Vercelli, Patriarca latino di Gerusalemme, benché residente ad Akko (Acri) compose una Regola a richiesta degli Eremiti: essa costituisce il primo documento autentico nella storiografia carmelitana. Poiché Alberto arrivò ad Akko nei primi mesi del 1206 e vi morì nel 1214, la Regola risale a uno degli anni intercorrenti. Dire che essa fu data nel 1209 ca. è accettabile, anche se non sicuro.

L'effetto giuridico dell'intervento di S. Alberto fu decisivo: esso mutò la condizione degli Eremiti da associazione volontaria ad una confraternita sotto la giurisdizione ecclesiastica.

La Regola di S. Alberto è strettamente eremitica, il che non significa che agli Eremiti fosse impedito di offrire i loro servizi ai pellegrini che passavano: essi potevano anche ospitarli per la notte nel loro monastero. I pellegrinaggi erano una fonte importante per gli Eremiti. Oltre a ciò essi avevano un giardino monastico, che esiste tuttora, dove erano coltivati verdura e alberi da frutta. Possiamo supporre che tenessero capre e pollame per avere latte e uova, almeno per la vendita, se non per consumo proprio nel refettorio monastico.

Nel 1226 Onorio III approvò la Regola di S. Alberto per la prima volta: approvazione rinnovata da Gregorio IX nel 1229.

Nel 1238 ca., alcuni Eremiti decisero di tornare in Europa a causa del peggioramento della situazione nel regno crociato. In Europa essi si trovarono dispersi in varie nazioni dell'Europa Occidentale. Si avvertì la necessità di un'organizzazione a livello internazionale. Si tenne un Capitolo generale ad Aylesford (Kent) nel 1247, secondo la tradizione. Furono elaborate delle Costituzioni che allinearono gli Eremiti con gli Ordini Mendicanti dei Francescani e Domenicani. Fu eletto un priore generale; avvenne la divisione in province, ciascuna diretta da un provinciale con autorità su un certo numero di conventi.

Dal 1247 in poi, ai Carmelitani fu concesso di risiedere nelle città, di costruire conventi, in cui vivevano, mangiavano e pregavano insieme.

Nel 1263 il provinciale della provincia di Terra Santa avviò la costruzione di un magnifico monastero nello Wadi 'ain es-Siah. Forse l'opera

¹⁵ *Bullarium Carmelitanum*, vol. I, Romae 1715, p. 28.

rimase interrotta dall'invasione della Palestina del Mammalucco Baybars, nel 1265. Una Bolla di Clemente IV fa eco ai tragici avvenimenti di quei giorni, quando fa appello ai vescovi d'Europa di accogliere gentilmente i Carmelitani costretti a lasciare il loro monastero sul Monte Carmelo per sfuggire al nemico invasore.¹⁶

La tregua del 1268 rese possibile il ritorno degli Eremiti sul loro Wadi al Monte Carmelo. Ma nel 1291 furono ancora costretti a partire per l'Europa, questa volta definitivamente. La riconquista di Akko da parte dei Musulmani chiudeva il periodo crociato in Terra Santa.

L'esilio dei Carmelitani dal Monte Carmelo durò trecentoquarant'anni. Durante questo periodo, parecchi di loro compirono pellegrinaggi alla culla dell'Ordine, anche con l'intenzione di ristabilirsi sulla montagna. Forse il più insigne di loro fu un contemporaneo di Nicola Calciuri († 1466): era un compagno carmelitano di Nicola e visitò il Wadi verso la metà del XV secolo. Lasciò una descrizione del monastero nello Wadi (prima che i molti vandalismi lo riducessero nelle condizioni attuali), descrizione che Calciuri incorporò nel suo libro *Vita Fratrum de Monte Carmelo*.¹⁷

Nel 1631, frà Prospero dello Spirito Santo riportò l'ordine al Monte Carmelo: non ebbe difficoltà alcuna nell'identificare lo Wadi 'ain es-Siah come la culla dei Carmelitani.

Nel 1855 i Carmelitani ottennero il permesso di costruire una modesta cappella votiva sul luogo dell'antico monastero nello Wadi, anche se non divennero proprietari del luogo fino al 1881.¹⁸

Dal tempo degli scavi di P. Bagatti, il Dr. Denys Pringle della British School of Archeology di Gerusalemme, ha pubblicato un resoconto dettagliato dei resti in ceramica nello Wadi 'ain es-Siah in un articolo significativamente intitolato: "Ceramica del 14° secolo proveniente dal Monastero di S. Maria del Carmelo" (LEVANT, vol. XVI (1984), 91-111). Un altro suo articolo tratta della chiesa e del monastero nello Wadi: noi lo possediamo solo "pro manuscripto".

Recentemente suor Damien O.C.D. del Carmelo di Salt Lake City ha riesaminato il luogo su richiesta del Generale dei Carmelitani Scalzi con la prospettiva di redigere un piano per la conservazione delle rovine, che sono esposte a rapida erosione. La sua relazione è attesa con interesse.

5. Recenti precisazioni sull'origine dei primi eremiti latini del Monte Carmelo

Questa fu argomento di speculazione. Per gli Autori più antichi, che credevano nell'intervento di Aimerico di Antiochia, i primi Eremiti Latini che si stabilirono nello Wadi 'ain es-Siah erano francesi, il primo Priore, Bertoldo, era nipote di Aimerico.

¹⁶ *Ibidem*, p. 32.

¹⁷ GRAZIANO DI S. TERESA, "Vita Fratrum del Sancto Monte Carmelo" del P. Nicola Calciuri O. Carm., Eph. Carm. 6(1955)242-531; E. FRIEDMAN, Nicola Calciuri O. Carm. (d. 1466). A Genuine Witness to the Carmelite Monastery in Wadi 'ain es-Siah?, Carmelus 32(1985)60-72.

¹⁸ E. FRIEDMAN, *op. cit.*, p. 210.

Cl. Kopp ritenendo che Joannes Phocas avesse incontrato gli Eremiti Latini alla Grotta di Elia quando passò per Haifa, arguì che essi provenissero dalla Calabria, nel sud Italia, poiché, secondo Phocas, il fondatore dell'eremo alla grotta era nativo della Calabria.

Noi propendiamo a concordare con Kopp, anche se per ragioni diverse. Egli fu colpito dalla somiglianza dei due eremi, quello alla Grotta di Elia e quello nello Wadi 'ain es-Siah. Entrambi erano formati da modeste comunità, a capo delle quali stava un superiore; entrambi erano devoti di Elia; entrambi erano al servizio dei pellegrini che passavano lungo la principale strada di pellegrinaggio di quel tempo.

Joachim Smet tuttavia ha avanzato l'interessante ipotesi che gli Eremiti Latini dello Wadi fossero fuggiti da altri eremi del paese, invaso dalle armate di Saladino nel 1187, e che si fossero rifugiati in un luogo più sicuro, dove si raggrupparono, attendendo l'opportunità di ritornare. L'opportunità fu loro offerta dalla Terza Crociata che ristabilì il controllo della striscia costiera della Palestina, incluso il Monte Carmelo.¹⁹

Il prof. B.Z. Kedar, rinnovando l'interesse per l'opera e la personalità di Gerardo di Nazareth, ha reso più probabile il suggerimento di J. Smet. Parlando di Gerardo, egli ha mostrato che l'eremitismo cristiano nel Regno Crociato era una pianta relativamente vigorosa, che produceva personalità di rilievo come Bernardo di Blois ed Elia di Palmarea, entrambi, lo si deve notare, francesi.

Gerardo stesso viene considerato dal prof. Kedar in una posizione notevole come scrittore e storico della Chiesa. La dottrina spirituale degli Eremiti Latini dell'Oriente può riflettersi nel primo dei Dieci Libri che costituiscono la "Collezione Ribot": *De Institutione et gestis Carmelitarum peculiaribus libri Decem*. È un trattato sulla vita ascetica e mistica, divenuto un classico per i Carmelitani.

Naturale per gli Eremiti, fuggiti dal Saladino, desiderare il ritorno nella Terra Santa per continuare a seguire la loro chiamata, meditando la Legge del Signore giorno e notte.

P. ELIAS FRIEDMAN
("Stella Maris", Monte Carmelo, 194-1987)

¹⁹ *Ibidem*, p. 172; J. SMET, *The Carmelites. A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel*, vol. I, Roma 1975, pp. 5-6.

« POSTILLE » DI STORIA MEDIEVALE *

Il genio dell'Ordine Cistercense da solo ha creato in Europa, tra i secc. XII e XIII, almeno cento capolavori di architettura, con mezzi infinitamente inferiori ai nostri, in circostanze spesso spaventose. Come spiegare una tale prodigiosa fioritura? Come spiegare l'apparizione, nella stessa epoca, di quattro tra i più bei capolavori "architetonici" dello spirito umano di tutti i tempi: le Cattedrali, la *Divina Commedia*, la *Summa Theologica*, le Costituzioni degli Ordini Mendicanti?

Un'altra domanda: come spiegare una delle caratteristiche salienti del genio europeo, e cioè lo spirito di avventura, il dinamismo, l'audacia che ben presto proietteranno gli Europei — mercanti, conquistadores, religiosi, soldati, avventurieri, pellegrini, eruditi e studiosi — in tutte le parti del mondo?

Gli Ordini Mendicanti, che già alla fine del '200 arrivano perfino in Cina, il commercio fiorente dei Paesi Bassi, dei mari nordici, del Mediterraneo, delle repubbliche marinare, l'avventura di Marco Polo: come spiegare tutto questo?

Come spiegare le capacità creative, rinnovatrici, il genio della scienza deduttivo-sperimentale e della tecnologia? Il Medioevo stesso, con il suo mulino ad acqua, la sua sega idraulica, il suo orologio a peso, la polvere da sparo, la stampa, ecc., manifesta in tutti questi campi un prodigioso genio creatore.

All'inizio del '600 in Europa vi saranno più di cento università, mentre nel resto del mondo a quell'epoca si conoscono solo quelle dell'America Latina: ora tutto questo avviene in Occidente e inizia col Medioevo, alba del mondo moderno. Come mai?

Bisogna dare una spiegazione nuova alla volontà dei popoli europei di utilizzare al meglio e in modo permanente tutte le risorse: in campo religioso, economico, artistico, scientifico, militare..

La spiegazione di fondo si ha nello slancio prodigioso trasmesso da quella immagine di uomo, da quella visione del mondo e della città che si sprigionano in modo del tutto naturale dalla Scrittura. Vedi i primi capitoli del Genesi (l'uomo fatto ad immagine e somiglianza di Dio: da ciò scaturisce un'autentica fiducia nell'umanità); vedi l'amore medievale alla preghiera promossa dai monaci, per cui nel X sec. si scoprì con gioia il mulino ad acqua che consente di dedicare più tempo alla lode di Dio.

* Sintesi da L.. MOULIN, *Il monaco e il mercante alle origini della creatività europea* e da R. PERNOUD, *Re, Santi e guerrieri alla fine dell'epoca medievale*, in "Nuovo Arcopago" I (1982) fasc. 2, pp. 8-16 e 17-26.

1. Monaci e mercanti

Il monaco e il mercante: ecco i due poli del Medio Evo. Il monaco vive con la volontà di percorrere la strada verso Dio, nonostante la durezza che questo comporta; vive, sì, lontano dalla città ma contribuisce alla costruzione e alla estensione della civiltà, perché si dedica a prosciugare paludi, irrigare, fertilizzare terreni, arare, seminare e preparare un buon raccolto. Per il vino della Messa i monaci si dedicano ad una ben qualificata viticoltura; per la produzione della cera che illumina le chiese, coltivano razionalmente le api, e scoprono così il primo dolcificante, il miele, che porta ad un interesse appassionato per l'arte dolciaria, i "dulceamina".

Vediamo davvero rovesciato il dogma di Marx, poiché è la vita spirituale che costituisce la reale struttura, mentre l'economia ne è una concreta espressione. Il lavoro dei religiosi, il loro regime di vita frugale, la loro capacità di coltivare le piante, di allevare il bestiame, le loro intelligenti tradizioni di ordine e di metodo consentono una produzione sovrabbondante di miele, latte, lana, carne, ecc. e inducono alla invenzione dei vari metodi di conservazione, al primo commercio organizzato dei prodotti. Inoltre sono i monaci a creare i migliori attrezzi dell'epoca per l'agricoltura, le prime stamperie, le prime case per anziani e malati, a diffondere le scuole, gli alloggi per i pellegrini. Sono essi a determinare la fioritura intellettuale e artistica, a organizzare la vita del popolo nei primi secoli del Medioevo.

Per quanto riguarda la figura del mercante, sappiamo che solo quello europeo si è avventurato per il mondo intero e che nessun mercante cinese o indiano è giunto fino a noi. Non si tratta solo di desiderio di guadagno, né di soddisfare solo i bisogni economici interni dell'Occidente: si tratta soprattutto di amore verso l'ignoto, di desiderio di conoscerlo, sfidarlo e superarlo, del desiderio di avere rapporti, di contrattare con altri per la realizzazione totale della persona.

Il mercante europeo ebbe un grande merito: le sue imprese cozzavano con l'opposizione della Chiesa, che condannava categoricamente il "lucrum", il desiderio di guadagno, la "avaritia", vale a dire la cupidigia e tutte le tecniche di credito; il tempo appartiene solo a Dio — come afferma la teologia medievale — e l'uomo non può vendere il tempo; per questo il mercante era disprezzato come le prostitute, i tavernieri, i medici, gli avvocati ...; nonostante tutto ciò egli si afferma, la sua classe sociale diviene ricca e potente fino ad ottenere un cambiamento di atteggiamento della stessa Chiesa, con le prime approvazioni della teologia.

Questo slancio creativo il mercante lo trae dalla stessa sorgente cristiana del religioso, indubbiamente laicizzandola un po'. E diverse volte accade che uomini di Chiesa siano figli di grandi mercanti; accade pure che questi siano spesso valenti politici, fondatori di scuole, mecenati di artisti ... L'esaltazione dell'individuo, le *virtù*, che caratterizzano in seguito il mercante del sec. XIV, sono delle virtù cristiane, mutilate per molti aspetti di ogni trascendenza, con tutto ciò che una tale mutilazione ha di esaltante, di ebrezza sovrumana, nietzschiana, ma anche con tutti i pericoli e le frenesie che essa comporta.

La cosiddetta rivoluzione industriale affonda le sue radici in parte nel passato greco-romano, cioè nei miti greci della sfida e del superamento: Giasone, Prometeo, Icaro, Eracle, Ulisse, il vecchio bucaniere e le varie figure

delle *Vite parallele* di Plutarco, che hanno alimentato l'Occidente di un'immensa sete di gloria e di realizzazione. Ma soprattutto nella visione biblico-cristiana della vita, per cui tutto l'Occidente, e non solo esso, sin dai secoli luminosi del Medioevo (fino al Faust e Don Giovanni, Don Chisciotte e Amleto) ha conosciuto questo palpito di creatività e di libertà — l'una inseparabile dall'altra — che fa di esso un'area socio-culturale unica nella storia del mondo.

* * *

L'uomo è capace di trovare in se stesso le risorse necessarie per dominare la violenza e la forza brutta, sotto qualsiasi forma e con qualsiasi pretesto sia tentato di esercitarla. Nel Medioevo quali sono le risorse che l'uomo di stato vorrebbe utilizzare? E quali uomini di governo si sono confrontati e hanno saputo reagire dinanzi alla crudeltà della guerra e alle violenze politico-sociali?

2. Potere e santità

Al vertice del Medioevo la Francia ci offre un tipo di re straordinario che, proprio mediante la funzione del governare, diviene santo, il santo re Luigi IX. Egli è uomo di fede e di pietà, che si caratterizza per la ricerca della giustizia e per la fedeltà ad essa. Non esita a istituire forme di inchiesta per fare piena luce sulla gestione amministrativa del regno. La sua volontà è decisa a difendere innanzitutto i deboli ed i poveri.

In politica estera antepone ad ogni questione il valore della pace: con l'Inghilterra assicura mezzo secolo di pace e per allora questo è un fatto straordinario. Alla Francia del sec. XII assicura una prosperità e una stabilità riconosciute dai suoi contemporanei e che saranno poi rimpiante a lungo.

C'è un'altra grande figura di re che garantisce un tempo di pace durante il quale la Francia assiste alla rinascita e alla prosperità: si tratta di Carlo V (Valois), di cui ci offre testimonianza la scrittrice, a lui contemporanea, Christine de Pisan nel *Libro delle gesta e dei buoni costumi del saggio re Carlo V*, composto intorno al 1404.

Con questo sovrano si delineano già i tratti dell'uomo di stato moderno, che non si confonde più con il re-cavaliere, itinerante che assomma in sé tutti i poteri, ma piuttosto inizia a creare e a incrementare istituzioni stabili centrali, differenziate tra loro. Carlo V emerge come uomo di studio che sa essere pure attivo nel riassetto delle finanze, nel riorganizzare l'amministrazione, l'esercito e la marina.

Con l'intento "di chiarire che cosa debba fare e che cosa debba essere colui che ha il compito di regnare", Christine de Pisan scrive un secondo saggio, di carattere più teorico: *Il libro della politica*. Secondo questa scrittrice, che abbraccia la visione teologica del suo tempo, "ogni autorità proviene da Dio". Quindi i principi devono assolvere il loro incarico come "vassalli di Dio", al fine di servire il bene del popolo. "Per ben governare il corpo, è necessario che il capo sia sano, cioè virtuoso". Modello in tale senso è Carlo V, il quale "volle uniformare alla carità il corso del suo vivere".

Tuttavia il trattato della Christine non si limita alle considerazioni etiche; esprime giudizi sul regime amministrativo e ritiene necessaria la competenza specifica di esperti nei vari campi del governo: "Bisogna credere a colui che è esperto nell'arte sua, cioè il buon principe deve farsi consigliare da diverse persone a seconda delle cose che deve fare". Il principe esemplare stima il lavoro dei campi, disprezzato invece da molti politologi già sul finire del Medioevo, come il più necessario di tutti.

È sin troppo evidente la grande distanza tra la visione di Christine de Pisan e quella di Machiavelli, secondo il quale "a un principe, adunque, non è necessario avere in fatto tutte le soprascritte qualità (misericordia, fedeltà, integrità, religione, umanità), ma è ben necessario parere di averle. Anzi ardirò di dire questo, che avendole e osservandole sempre, sono dannose" (*Il Principe*, XVIII).

Prima di Machiavelli molte volte la santità si è legata al governo: Enrico I, san Luigi IX, san Ferdinando di Castiglia, Enrico del Portogallo, Casimiro di Polonia, ecc. Ma ciò non si avrà quasi più nel mondo detto moderno, cioè dopo il XVI secolo.

3. La santità nel cuore della guerra

Alla fine del Medioevo, in contrasto per esempio con la relativa ma sana prosperità pacifica del XIII sec., la guerra è diventata il flagello numero uno. Ad essa si collega l'altro flagello delle compagnie di mercenari che, finite le ostilità, saccheggiano le campagne e terrorizzano le popolazioni, lasciando miseria e abbandono.

"Coloro che sono posti alla difesa del popolo — scrive Christine de Pisan — sono essi stessi che saccheggiano, rovinano, rubano; se questa gente d'arme fosse ben pagata si dovrebbe e si potrebbe imporre loro con un editto e sotto pena di punizione di non prendere nulla senza pagarla, così essi potrebbero trovare dei viveri e tutto quanto occorre loro a buon mercato, e in abbondanza".

Poco tempo dopo quest'opera di Christine, in Francia avviene l'invasione inglese: una conquista che impoverisce e spoglia il paese; ma avviene pure un fatto imprevisto: Giovanna d'Arco, una ragazza delle campagne, mette fine all'assedio inglese, alle discordie sanguinose e fa incoronare il delfino Carlo. Questa ragazza rivela la nascita della santità nel cuore stesso della guerra e della divisione degli spiriti. Ella non accetta nessun saccheggio e non uccide nessuno; dichiara allo stesso Carlo VIII che la sua autorità di re è sottoposta ad un Sovrano più grande, quindi egli deve governare tanto con giustizia quanto con misericordia, come fa Dio.

Un altro fatto di santità che trasforma la situazione di guerra in realtà di unità e di pace, avviene in Svizzera, ancora nel XV sec.: il 22 dicembre del 1481 la Confederazione Elvetica incominciava ad esistere come stato pacifico e neutrale noto fino ad oggi, grazie all'apporto determinante offerto da un eremita: san Nicola di Flüe.

È un momento cruciale per il paese: gli Svizzeri hanno vinto gli eserciti borgognoni e sconfitto Carlo il Temerario. I delegati dei cantoni popolari riuniti a Stans, in una solenne dieta, cercano di porre fine a tutte le discordie sia circa la stessa costituzione di un blocco di Cantoni, sia per delle

questioni più sordide, come la spartizione del bottino di Borgogna. L'ammissione di due importanti Cantoni, di Friburgo e di Soletta, è violentemente contestata e tale disaccordo costituisce la tentazione di schierarsi con l'una o con l'altra delle grandi potenze vicine.

La sera del 21 dicembre i delegati di Stans hanno ormai consumato la rottura, ma il parroco del luogo, che spera ancora nella possibilità di un accordo, decide di andare a trovare Nicola, un laico che, dopo aver sistemato i suoi dieci figli, ha seguito la vita eremitica e vive nutrendosi solo del Corpo di Cristo. Ecco, all'alba del 22 i delegati, convinti dal sacerdote a rimanere dopo che si erano già decisi per lo scioglimento definitivo della dieta, ascoltare l'anziano Nicola.

"Non so nulla delle umane scienze — egli dice — ma Dio mi ha istruito. Rinunciate alle alleanze particolari che faranno solo nascere discordie. Ricordatevi dei servizi che Friburgo e Soletta vi hanno reso. Ammettete questi Cantoni nel corpo elvetico: un giorno vi congratulerete con voi stessi per aver seguito il mio consiglio".

Con molto senso pratico della giustizia, Nicola dà la soluzione al problema della distribuzione delle terre e del bottino, esortando infine i rappresentanti dei Cantoni a stare uniti nell'amore, nella fedeltà, nell'ordine.

Lo ascoltarono e l'alleanza dei Cantoni fu conclusa quel giorno stesso. Il santo fu chiamato Padre della Confederazione: il paese che, al centro dell'Europa, rappresenta uno spazio di pace, deve la sua origine innanzitutto più all'energia dello spirito che alla competenza della politica e delle armi.

A cura di Fr. AGOSTINO PAPPALARDO

SEZIONE SECONDA

IL DOCUMENTO BASE: LA REGOLA CARMELITANA

- 1. La Regola del Carmelo: testo e vicende**
- 2. La Regola e le prime Costituzioni Carmelitane**
- 3. La Regola Carmelitana e la mitigazione del 1432**
- 4. Commenti alla Regola Carmelitana**

LA REGOLA DEL CARMELO: TESTO E VICENDE *

Accostandoci alla Regola Carmelitana, occorre evitare uno studio interpretativo che cada nel soggettivismo. Questo documento, sebbene già studiatissimo, deve essere collocato nel suo contesto storico e giuridico; proprio una lettura con mentalità giuridica e il paragone con le altre regole del tempo farà affiorare nuovi elementi da un argomento « già saputo ». Così pure la descrizione del clima spirituale del XII secolo metterà in luce l'originalità dell'esperienza di vita religiosa dei primi Carmelitani e al tempo stesso la sua collocazione nel « movimentato » laicato di quel tempo.

1. *Le Regola e l'Ordine nel sec. XIII*

La prima parte vuole descrivere la tipologia della vita religiosa nel sec. XII e nell'inizio del XIII. Dai primi secoli della cristianità c'è stata una presenza multiforme di persone che in gruppi o da sole, in casa propria o impegnate in qualche opera, vivevano la radicalità della vita evangelica nel segno del celibato. Questa multiformità nata dalla vita del popolo cristiano solo successivamente verrà ordinata giuridicamente fino a creare lo « stato canonico di perfezione evangelica ». Progressivamente lo stato religioso venne a coincidere con la vita monastica vera e propria, finché, a partire dal IX secolo, le note essenziali della configurazione giuridica della vita religiosa vennero date dalla Regola di S. Benedetto fondatore dell' « *Ordo monasticus* » per eccellenza dell'Occidente. Nel sec. XII il movimento della riforma gregoriana diffonde l'ideale comunitario anche tra il clero che comincia a vivere secondo i canoni della Chiesa. Il Papato riconobbe a questo stato una dignità pari a quella dell'*Ordo monasticus*; nacque così l'Ordine dei Canonici Regolari che assumeva la Regola di S. Agostino. Queste due forme di fatto godevano di un privilegio giuridico rispetto a tutte le altre in quanto la loro configurazione già ben definita era garanzia di ortodossia nel vivere la radicalità evangelica. Tale preminenza giuridica tendeva a trasformarsi in privilegio « teologico »: gli stati canonici sarebbero superiori a tutte le altre forme.

* Sintesi da C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo. Origine, natura, significato*, Institutum Carmelitanum, Roma 1973.

Ma proprio il nascere di nuovi movimenti di vita evangelica contestò questa situazione: sempre più gente cercava fuori dalle forme tradizionali un modo di vita religiosa più rispondente alle proprie aspirazioni e più libero da vincoli col sistema feudale. Per tutte queste forme cominciava un travagliato cammino giuridico per il riconoscimento ecclesiastico o un progressivo distacco dalla Chiesa cattolica.

Le novità che animavano il laicato nei sec. XII e XIII erano soprattutto la vita dei conversi, la scelta eremitica e l'ideale della *peregrinatio*. Queste forme si proponevano l'ascesi che *la sequela Christi* richiede: nel caso dei conversi si trattava di una vita di penitenza assunta per imposizione, a seguito di peccati pubblici, o spontaneamente e vissuta nelle situazioni più svariate, talvolta con un impegno solenne di fronte alla Chiesa e incardinati in una chiesa monacale o canonica, altre volte anche da coniugati, senza rinuncia alla proprietà.

L'eremitismo era già vissuto negli Ordini tradizionali, ma molti cristiani cominciavano a vivere da eremiti in luoghi aspri, poveramente, senza *stabilitas* cioè senza legarsi giuridicamente ad una certa regola anzi spesso in polemica con i monaci veri e propri; per questo motivo erano guardati con sospetto dalla gerarchia.

Una terza forma era l'ideale della *peregrinatio* (temporanea o perpetua); il pellegrino partiva abbandonando il mondo, le sicurezze e la stabilità per percorrere la terra da straniero fidandosi solo di Dio. In questo ideale era inserita la *peregrinatio hierosolimitana*, particolarmente viva nel sec. XI cioè il voto di recarsi in Terra Santa da penitente, per difendere dagli infedeli la terra calpestata da Cristo, la sua *hereditas*, con la spada o con la semplice presenza di preghiera (*militia spiritualis*). Infrangere tale voto era apostasia.

Per queste nuove forme di perfezione evangelica non esistevano voti solenni poiché questi erano legati solo al cambiamento dello status di vita cioè all'ingresso ad un determinato ordine secondo una *certa regula*. Quindi i nuovi religiosi non cambiavano propriamente stato di vita: emettevano voti che davanti alla Chiesa non erano solenni però dal punto di vista personale erano ugualmente vincolanti davanti a Dio. L'unica forma che ne garantiva la dipendenza dall'autorità ecclesiastica era il vincolo che questi professi creavano con un *locus religiosus* (una chiesa in genere) da loro scelto o eretto col permesso di un vescovo che ne riconosceva l'unità morale erigendoli a *collegium*.

Collochiamo gli eremiti del Monte Carmelo in questo contesto giuridico: prima del ricorso al patriarca Alberto gli eremiti non avevano alcuna regola scritta, non appartenevano a nessun ordine e non avevano un *locus religiosus*. Però c'erano alcuni elementi che li proiettavano verso una forma di vita religiosa: il *propositum* cioè il vincolo creato volontariamente e in

privato con Dio di condurre una vita di penitenza in modo stabile. Tale *propositum* più concretamente è l'impegno a *vivere in obsequio Jesu Christi*, in obbedienza a Lui e in una mentalità feudale questo significa anche il voto di legarsi al *regnum* di cui Cristo è Re: la Terra Santa. In questa situazione gli eremiti ottennero una formula di vita dal loro vescovo Alberto che per via ordinaria li costituì in *collegium*, diede peso pubblico al loro vincolo di obbedienza al priore e trasformò il *propositum* in una professione semplice (nel senso sopra spiegato). È importante notare che gli eremiti non chiesero una *regula*, anche modificata, ma preferirono una *vitae formula*, che li lasciava legislativamente deboli perché non « regolari », ma che permetteva di mantenere l'originalità spirituale.

Tale debolezza li espose alle sanzioni del can. 13 del Conc. Lateranense IV (1215) che, per mettere ordine nella incontrollabile diversità di forme di vita religiosa ne proibiva di fondarne di nuove. Il provvedimento non colpiva direttamente i Carmelitani, nati prima del Concilio, ma li poneva (come i Domenicani e i Francescani) di fronte all'alternativa di confluire in un ordine tradizionale assumendo una *certa regula* o di morire di morte lenta vista la proibizione di accettare novizi o fondare nuove case. In questa situazione i Domenicani preferirono assumere la Regola di S. Agostino mentre per altra via i Francescani ottennero la trasformazione della loro formula di vita in una regola. Anche i Carmelitani scelgono la strada più lunga ma più rispettosa della loro identità: chiedere al Papa l'approvazione della *vitae formula*. Questa venne il 30 gennaio 1226. Il documento dell'approvazione era solo ufficioso, senza quelle parti che ne farebbero una conferma ufficiale: il Papa Onorio III non parla né di regola, né dice *approbamus*, però impone con il merito dell'obbedienza la *vitae formula* ai Carmelitani come opera di espiazione dei peccati riconosciuta giuridicamente. In altri termini la Chiesa riconosceva l'efficacia salvifica della *vitae formula* di S. Alberto: nessuno poteva più imporre ai Carmelitani una delle « religioni » approvate. La posizione tuttavia non è ancora definitiva perché non si trattava di una bolla solenne e perché era prudente chiedere il rinnovo del privilegio ad ogni papa. Però nel 1229 papa Gregorio IX prendendo spunto dal precedente documento confermò *apostolica auctoritate* la Regola approvata da Onorio III, usando il termine *regula* molto in generale e imponendone l'osservanza nell'eremo del Monte Carmelo. Questo significa che era approvata l'osservanza dell'Ordo anche in tutte le case filiali che sarebbero nate dalla casa madre. Rimanevano però intatte le difficoltà a stabilire un Ordo sconosciuto, che non era tra quelli raccomandati dal canone conciliare.

Altro fatto importante: Gregorio IX, con la proibizione di possedere, rende la scelta libera di povertà non solo individuale ma anche collegiale confermando così il valore del lavoro manuale e la possibilità di vivere senza redditi fissi. Viene inoltre ribadito che l'elezione del priore spetta agli ere-

miti e in altre due bolle successive Gregorio IX estese ai Carmelitani norme valide solo per i Regolari: la scomunica per gli apostati dall'Ordine (revocabile dal priore) e la possibilità di celebrare durante l'interdetto.

Alla conferma del 1229 succedette un periodo senza altri ricorsi alla Sede Apostolica e anche di relativa calma in Terra Santa fino al 1238. In quell'anno si colloca la prima trasmigrazione dalla Terra Santa a causa delle incursioni musulmane che con l'aggravarsi della situazione divenne sempre più massiccia. Intorno a quegli anni risalgono le prime fondazioni in Europa. L'arrivo in Occidente pone ai Carmelitani una serie di problemi che li porterà ad una netta trasformazione dell'Ordine. I problemi derivavano innanzitutto dal fatto di essere sconosciuti, poi di avere abbandonato la regione per la quale erano stati fondati e l'eremo che era stato approvato, inoltre la difficoltà ad inserirsi senza danneggiare l'opera delle parrocchie. Tutto ciò provocò il ricorso a Innocenzo IV (1245). In due lettere il papa conferma le concessioni di Gregorio IX affermando che gli eremiti pur essendo lontani dalla casa in cui avevano fatto professione appartenevano giuridicamente ad essa e ne godevano tutti i diritti. Molto importante era la terza lettera, *Quoniam ut ait*, che permetteva di continuare a vivere in povertà concedendo il permesso e la raccomandazione presso i fedeli per poter andare questuando. Nella lettera *Paganorum incursus* (1247) Innocenzo IV raccomandava ai vescovi la causa di questi frati che per necessità hanno dovuto abbandonare il luogo d'origine invitando ad aiutarli a realizzare la loro aspirazione ad essere utili con la predicazione e l'apostolato alla salvezza propria e degli altri, cioè a passare dallo *status* di vita contemplativa allo *status* che unisce vita attiva e vita contemplativa. Sempre nel 1247 viene emanata la bolla *Quae honorem conditoris* che conferma la revisione della Regola operata dai due delegati del Papa per chiarire il loro *status* sempre incerto perché non definito da una *certa regula*. Tale revisione che lasciava intatta l'indole eremitica della *vitae formula* diventava una *regula specialis*, diversa dalle due regole tradizionali ma come esse suscettibile di adattamenti e di interpretazioni dettate dai tempi.

In concreto l'intervento innocenziano ha voluto facilitare l'inserimento dei Carmelitani nelle città facendoli passare da uno stile di vita eremitico ad uno apostolico-mendicante. La Regola lasciava intatte le due possibilità: il singolo poteva passare da un tipo di vita all'altro col permesso del priore. Nella regola modificata è presente l'espressione *mendicare itinerantes*, molto importante perché sintetizza lo stile di vita estremamente povero dei Carmelitani: essi univano la *itineratio* alla predicazione; la povertà dava forza alla loro testimonianza. Dopo l'intervento di Innocenzo IV avevano completato il loro *iter* legislativo: avevano una regola speciale bollata che dava loro una fisionomia davanti alla Chiesa universale ed erano avviati alla clericalizzazione pur senza essere staccati dalla loro origine eremitica.

Nonostante i Carmelitani fossero mendicanti a pieno titolo, non godettero da subito dei privilegi di questa categoria. Ci furono opposizioni interne a questo passaggio (ad es. Niccolò Gallico con la *Ignea Sagitta*) e forti opposizioni nei vescovi e nel clero. Ma i mendicanti incontravano il favore dei vari papi e col passare degli anni la posizione giuridica dell'Ordine si venne consolidando. Nonostante questo l'opposizione dei vescovi non accennava a diminuire a causa delle difficoltà create dal numero esorbitante dei religiosi che vivevano di elemosine. Se ne discusse al Conc. ecumenico di Lione del 1274 dove la presenza di Domenicani e Francescani era notevole per numero e valore. L'esito fu il decreto *Religionum diversitatem nimiam* (can. 23) che riprende il can. 13 del Lateranense IV colpendo con la soppressione tutti gli ordini istituiti dopo tale Concilio senza conferma papale ancor più se mendicanti, mentre quelli istituiti dopo che avevano la conferma papale non potevano più ricevere novizi o fondare nuove case né fare apostolato esterno. Per favorirne l'estinzione si incoraggiava il passaggio dei religiosi ad un altro Ordine.

Per quanto riguarda Domenicani e Francescani i canoni vennero sospesi riconoscendo la notevole importanza ecclesiale dei due Ordini mendicanti che così uscivano rafforzati dal Concilio. I Carmelitani (e gli Agostiniani) vennero inseriti nel gruppo condannato all'estinzione solo perché mendicanti, anche se provvisoriamente vennero esclusi dai provvedimenti più drastici (*nota vacillationis*); ma rimaneva l'attesa di una decisione definitiva che gettava così nell'incertezza il futuro dell'Ordine.

L'applicazione del decreto rimase incompleta per varie ragioni e diversi papi intervennero per favorire i mendicanti minori. Bisognerà attendere un ventennio perché Bonifacio VIII nel 1298 revochi la *nota vacillationis* dopo aver confermato tutte le libertà e immunità concesse dai predecessori.

2. Originalità della Regola del Carmelo

Quando si parla di Ordini religiosi vengono prese in considerazione « quattro grandi regole »: di S. Basilio, S. Benedetto, S. Agostino, S. Francesco. La Regola Carmelitana pur non dipendendo da nessuna di esse non viene inserita nel gruppo. Questo accade non perché sia meno importante ma perché per una serie di ragioni storiche non la si considera originale. Particolarmente insistente è l'affermazione della dipendenza dalla Regola di S. Basilio. Tale affermazione compare verso il 1336. Tale notizia avrebbe fatto comodo all'Ordine ai tempi del Lateranense IV o del can. 23 del Conc. di Lione per dare *auctoritas* e *dignitas* alle proprie origini e trovare così stabilità; ma proprio a partire da questo argomento si potrebbe negare la dipendenza della Regola di S. Alberto da quella di S. Basilio. Altra dipen-

denza possibile è quella dalla Regola di Agostino in quanto proprio S. Alberto era un canonico regolare; la tesi sembra avere qualche fondamento per il capitolo sulla povertà.

Anche da un'accurata analisi comparata della Regola con le fonti basiliane e minori per riscontrare eventuali punti di contatto, affiorano elementi che fanno escludere la dipendenza dalla Regola di S. Basilio: la distanza è tanta che non si può neppure parlare di semplice ispirazione. Si può dunque concludere in favore dell'originalità sostanziale della Regola del Carmelo. È vero che le norme sono comuni ad altre regole ma non si può dire che S. Alberto abbia attinto, sia per quantità che per somiglianza, da qualche fonte più che da altre. Sono totalmente assenti anche elementi che le possano dare un qualche accento orientale. È anche da escludere la dipendenza dalla *Institutio primorum monachorum* che è posteriore alla Regola. Invece è importantissimo il riferimento alle Sacre Scritture: è l'unica fonte legislativa citata alla lettera, per tutte le altre non c'è alcuna dipendenza letterale. Unica ispirazione probabile è Cassiano per quanto riguarda l'ossatura centrale: il proposito di vivere nell'ossequio di Gesù Cristo, cioè di ridurre all'obbedienza a Cristo tutte le proprie facoltà mediante una vita di ascesi. Ma si tratta solo di un'ispirazione.

Tutto il testo è scritto in forma personale, è frutto dell'esperienza di S. Alberto che organizza gli elementi tradizionali della vita monastica intorno al *propositum* suddetto, un tema molto caro alla spiritualità popolare in cui erano immersi i primi Carmelitani.

3. Caratteristiche giuridiche e spirituali della Regola

Qual è dunque il tipo di vita religiosa che ipotizza la Regola? Si può dare per certo che gli eremiti del Carmelo all'origine non avendo una regola vivevano la loro vita solitaria in uno *status* che non era né monastico né canonico. La Regola dopo la sistemazione di Innocenzo IV e l'esplicitazione dei tre voti assegna ai Carmelitani lo *status* mendicante anche se rimangono accanto ad esso delle prescrizioni eremitiche. Nella sostanza, superando ogni antinomia, era previsto un pluralismo tra forma contemplativa e forma attiva di vita. D'altronde gli stessi eremiti del Carmelo vivevano di elemosina e spesso assistevano la martoriata cristianità della Terra Santa.

La novità più grande è l'utilità che i papi riconoscono ai Carmelitani come a tutti i Mendicanti: non è utilità solo alla propria salvezza (come per i monaci) ma anche alla *salus animarum*, quindi vocazione al servizio dell'apostolato nutrito dalla contemplazione.

Sulle caratteristiche spirituali bisogna dire che la Regola gira tutta su un obiettivo: il *propositum* di *vivere in obsequio Jesu Christi*. La fonte di

tale espressione è S. Paolo (2 Cor. 10, 5.) che parla del combattimento spirituale per ricondurre ogni intelligenza all'obbedienza a Cristo. Il tema era stato ripreso da Cassiano che parlava del monaco come di un *miles Christi*. Sicuramente però quest'espressione contenuta nella Regola si carica di nuovi significati mutuati dal fervido clima spirituale dell'epoca e dalla mentalità tipicamente feudale.

L'*obsequium* era il vincolo di obbedienza che attraverso la promessa veniva creato dal vassallo nei confronti del signore della terra che occupava. Se il vassallo con l'*obsequium* era obbligato ad aiutare il signore, a sua volta ne riceveva la protezione. Tale struttura si ripeteva nel rapporto tra il fedele e Gesù Cristo, anzi un grande bisogno di concretezza e di realismo nel servire Cristo spingeva i cristiani di allora a considerare la Terra Santa come il Suo Regno. Quindi chi vi si fosse recato per dipenderlo o semplicemente per viverci già solo per questo viveva in *obsequio Jesu Christi*. Tali convinzioni avevano alimentato lo slancio dei pellegrini come dei crociati, desiderosi di prendere la croce con Cristo, di rischiare la vita per Lui. S. Alberto vive durante il pontificato di Innocenzo III, uno dei più energici promotori delle crociate. Proprio Alberto doveva animare questo popolo che viveva in ossequio a Cristo. Quindi senza dubbio questa coscienza cristocentrica era molto viva negli eremiti che vivevano il loro servizio al Signore sul monte Carmelo osservando la sua legge, immergendosi nella meditazione e anche rischiando concretamente la vita.

Questa militanza spirituale era tutt'altro che inconsueta in quanto sempre associata a tutte le altre forme di servizio compreso quello militare e di aiuto economico per la Terra Santa. Una volta passati per necessità in occidente, i Carmelitani incontrarono non poche difficoltà proprio a causa di questa mentalità, in quanto avevano abbandonato il *patrimonium* che avevano giurato di servire. Superati questi ostacoli i Carmelitani continuarono il loro *obsequium* a Cristo mediante la predicazione.

Altri elementi sono l'*obsequium* alla Vergine, inserita nel *titulus* della Regola e quindi affiancata a Cristo nella formula della professione, e il richiamo ad Elia da cui, per tradizione, deriverebbero gli eremiti Carmelitani.

A cura di Fr. ADOLFO SCANDURRA

LA REGOLA E LE PRIME COSTITUZIONI CARMELITANE

Nell'analisi dello sviluppo storico dell'Ordine Carmelitano durante il Medio Evo, solitamente non si dà particolare rilievo, nell'analisi delle fonti, alle *Costituzioni*, che, in verità, determineranno poi il livello della vita religiosa.

Vari sono i motivi di questa carenza: il primo è il precario stato in cui ci sono stati trasmessi i testi; e poi l'indole stessa del loro contenuto.

Per quanto riguarda il primo aspetto, occorre tener presente la mancanza dell'ordine completo dei testi costituzionali giunti fino a noi. Non si conoscono i primi anelli della catena e rimangono non poche lacune in quelli posteriori.

Il tenore di questi testi è formato da elementi di casistica legale più che da elementi dottrinali e spirituali.

Qualunque considerazione storica basata sulle *Costituzioni* del Carmelo si situa necessariamente nel momento in cui ha inizio la diffusione dell'Ordine in Europa (secolo XIII). È risaputo che fino a quest'epoca la *Regola Albertina*, o primitiva, continua ad essere l'unico testo spirituale ed anche legislativo. Essa costituisce l'alveo unitario dello sviluppo storico dei monaci residenti in Palestina.

Con l'emigrazione in Occidente (1238 ca.) e con l'insediamento nelle città e nei paesi ha inizio, a partire dal 1242, un'organizzazione che giunge a configurarsi nella forma di « Ordine religioso » (così segnalato per la prima volta nel 1247), simile a quelli già esistenti in Europa. Questa nuova configurazione richiede un governo e delle strutture che vanno al di là di quelle contemplate nella *Regola Albertina*.

1. I testi delle *Costituzioni*

Il primo tentativo di adattamento delle norme giuridiche alle esigenze delle nuove condizioni di vita sembra quello di Aylesford (1247). Le determinazioni ivi adottate — in forma di norme o costituzioni — servirono di base ai commissari del Papa Innocenzo IV incaricati dell'adattamento della *Regola primitiva*. Di fatto la mitigazione che ne seguì, o *Regola Innocenziana*, si rifà proprio alle indicazioni di quelle norme (1250), che servirono da punto di riferimento per le nuove situazioni nelle quali l'Ordine si era

venuto a trovare, come si deduce anche dall'approvazione del secondo Capitolo Generale (Londra ? - 1250).

In ogni caso l'esistenza di tali *Costituzioni* pare certa per il riferimento che ne fa il Papa Alessandro IV nel 1256 (cfr. MHC, p. 218, n. 1).

A partire dal consolidamento legale ottenuto con l'approvazione innocenziana della *Regola mitigata* (per questo chiamata anche *Regola Innocenziana*), il processo costituzionale dell'Ordine è vincolato ai Capitoli Generali. Questi a volte chiarificano e completano la normativa già esistente, a volte redigono e pubblicano nuovi testi completi. Questi testi sono indicativi per conoscere lo sviluppo e l'evoluzione della legislazione dell'Ordine.

Si ha notizia delle diverse elaborazioni costituzionali, tuttavia in pratica oggi la serie di testi completi, o redazionalmente da ritenere « costituzionali », si riduce ai seguenti: *Costituzioni del capitolo di Londra* del 1281 (edizione L. Saggi in AOC 15, 1950, 206-245); *Costituzioni del Capitolo di Bordeaux* del 1294 (ed. ib. 18, 1953, 129-185); *Costituzioni del Capitolo di Barcellona* del 1342 (ed. in MHC 20-114); *Costituzioni del Capitolo di Ferrara* del 1357 (ed. Antoine-Marie de la Présentation, 1915).

La serie posteriore è senza interesse per il nostro intento. Prendiamo in considerazione i tre primi testi (designati rispettivamente con le sigle L., BO., BAR.). La serie di norme capitolari, emanate con l'intento di interpretare, chiarificare o ampliare i testi costituzionali in vigore, può essere consultata in MHC 115-183.

2. Orientamento generale delle Costituzioni

La prima cosa che va sottolineata è la notevole continuità nell'evoluzione dei testi costituzionali. Lo si nota dallo sviluppo secondo linee omogenee che solo lievemente vengono modificate lungo i secoli XIII e XIV.

I cambiamenti sono molto ridotti e si riferiscono generalmente ad una casistica sempre più minuziosa.

Fra i testi più antichi (L e BO), le differenze sono insignificanti; un po' più consistenti invece le divergenze rispetto al terzo testo (BAR): numereremo le più considerevoli.

Conviene anche tener presente che a partire dalla Regola Innocenziana, le *Costituzioni* si preoccupano naturalmente anzitutto di quanto riguarda la struttura amministrativa e il governo dell'ordine nella nuova situazione europea. A questo proposito, la dipendenza da altre costituzioni, specialmente quelle dei Domenicani (edite nel 1228 e riorganizzate nel 1241 da S. Raimondo di Peñafort) è ormai riconosciuta. Vi sono perfino ripetizioni lette-

rali, specie riguardo ai Capitoli — generale, provinciale, locale — e alla disciplina penale.

Il codice spirituale rimane però sempre la *Regola*, completata da altri scritti e dai testi liturgici. Non occorre provarlo esplicitamente. È scontato e pacificamente ammesso da tutti. In questo modo si spiega la ragione per cui esistono così pochi riferimenti diretti ai capitoli della *Regola* dedicati all'insegnamento spirituale e a quelli che non contengono la normativa legale, quali il 15 e il 19.

Per quanto riguarda l'ispirazione generale, è a mala pena possibile stabilire riferimenti diversi tra la *Regola Albertina* e la *Regola Innocenziana*, essendo lo spirito di fondo sostanzialmente lo stesso. Riguardo invece alle norme disciplinari concrete, è chiaro che il testo costituzionale si riferisce generalmente alla *Regola mitigata o Innocenziana*, in vista della quale vuole tracciare linee pratiche di attuazione. Volendo riportare qui citazioni e risonanze della *Regola*, si prescinderà da schematizzazioni antiche o moderne. Per evitare il pericolo di interpretazioni discutibili seguiamo la numerazione corrente di paragrafi e capitoli della stessa *Regola* (per l'edizione sinottica dei due testi: primitivo e mitigato, cfr. H. Clarke - B. Edwards, *The Rule of Saint Albert*, Aylesford 1973, p. 78-93; B. Secondin, *La Regola del Carmelo*, Roma 1982, p. 91-97).

Possiamo anche dedurre la portata generale delle *Costituzioni* e il loro legame con la *Regola*, secondo la « mens » dei codificatori dei testi, da queste parole: « Dato che, per precetto dei Santi Padri, ci è comandato di avere un cuore solo e un'anima sola nel Signore; e dato che è giusto che coloro che vivono sotto una regola, siano trovati conformi nelle osservanze necessarie per la loro vita e affinché nessuno si permetta di togliere o aggiungere alcunché per proprio conto, lasciamo per iscritto, affinché si conservi nella memoria, quanto è necessario per moderare il nostro tenore di vita » (rubrica 2^a delle *Costituzioni* del 1281, ed. cit. p. 208).

Nonostante che questo testo sia omesso nelle *Costituzioni* posteriori, senza dubbio rimane in esso la medesima finalità e lo stesso desiderio di uniformare la vita dei religiosi che assumono la « stessa regola ».

3. La presenza della Regola

Nel contesto di un continuo riferimento obbligato delle *Costituzioni* alla *Regola*, l'incidenza e l'influsso di questa ha una diversa portata, secondo che si tratti di citazioni esplicite o solo di lontani riferimenti.

Ovviamente la regolamentazione delle pratiche della vita conventuale (vita liturgica, clausura, lavoro, vita comune, ecc. ...) è sempre in dipen-

denza diretta da quella prescritta dalla *Regola Albertina*, non è invece immediatamente vincolato ad essa quanto si riferisce alla nuova strutturazione delle province, dei capitoli, e del governo ai suoi vari livelli. Per intuire meglio la risonanza della regola, sarà opportuno distinguere i riferimenti diretti e quelli indiretti o impliciti.

a) *Citazioni concrete*

Il primo riferimento obbligato appare nella definizione dell'identità dell'ordine. Si era potuto con frequenza notare che i religiosi giovani non erano in grado di dare una adeguata risposta « iuxta veritatem » a quanti domandavano « da chi e in che modo era stato fondato l'ordine ». Al fine di poter rispondere viene offerta una formula scritta: fin dal tempo di Elia e di Eliseo, nel Monte Carmelo, vicino alla fonte di Elia, si ritrovarono uomini amanti della contemplazione delle cose celesti, essi perdurarono lì in una successione ininterrotta. E si aggiunge: « Nel tempo di Papa Innocenzo III, Alberto, Patriarca della Chiesa di Gerusalemme, riunì i loro successori in un collegio, scrivendo per loro una *Regola*, approvata da Onorio Papa e dai suoi successori ». A questa *Regola* occorre riferire la vita di coloro che ora vivono disseminati in diverse parti del mondo (*Costituzioni* L., rub. 1^a; ed. cit. p. 208).

Nella nuova redazione delle *Costituzioni* (nel 1294 e 1324) si aggiunge una dichiarazione riguardante la *Regola*. Si dice infatti « Scritta prima del Concilio Lateranense », senza dubbio perché sia chiaro per sempre che essa esisteva prima del decreto restrittivo del Lateranense IV (1215). Nelle *Costituzioni* del 1324 questa chiarificazione di identità viene completata con un dato già caratteristico in quel tempo: « I successori dei Profeti costruirono nel Monte Carmelo una chiesa in onore della Vergine Maria e scelsero il titolo di Lei, cosicché da allora furono chiamati "Fratelli della Beata Vergine Maria del Monte Carmelo" per privilegio apostolico » (BAR ed. MHC p. 20).

La *Regola* di S. Alberto rappresentava dunque un elemento fondamentale della caratteristica identità carmelitana.

Nessun membro dell'ordine poteva ignorare questo fatto. La sua vita doveva conformarsi alla sequela di Cristo così come in questa *Regola* era proposta.

Di conseguenza, tutti dovevano conoscere e studiare il testo ed il suo contenuto. Per questo le *Costituzioni* stabiliscono, subito dopo aver parlato dei novizi e della professione, l'obbligo di insegnare la *Regola*: « dovrà essere spiegata quattro volte all'anno ai laici, professi e novizi, cioè in Quaresima, intorno alla festa della Maddalena, dopo l'Esaltazione della Santa Croce e in Avvento ».

Questo mandato è prescritto sotto pena di colpa grave (L n. 27, ed. cit. p. 231; BO, n. 22; BAR sopprime questa rubrica).

Il riferimento forse più singolare alla *Regola* è quello che parla delle celle dei religiosi. Indubbiamente era impossibile mantenere la norma delle « celle separate » (*Regola* n. 3) nella nuova struttura dei conventi costruiti nelle città o paesi. Inoltre accettando il ministero della predicazione e della confessione, ne veniva compromesso il rigore della clausura. Si è ben consapevole di tutto ciò, e tuttavia rimane il desiderio di rimanere fedeli fin dove sia possibile. Per questo si stabilisce che « le celle dei fratelli siano costruite secondo il mandato della regola, per quanto ciò sia possibile ». E si aggiunge per meglio ricordare il senso del ritiro contenuto in questa disposizione: « A coloro che escono senza giusta causa dalla cella, ai negligenti e ciarlatani, sia inflitta la pena della colpa grave » (L, n. 2-7, ed. cit. pag. 210).

Si è presto visto che tale ingiunzione era senza senso, e fu soppressa dalle *Costituzioni* seguenti.

Fin qui i riferimenti espliciti alla *Regola*.

Occorrerà aggiungerne un altro singolare, in quanto ha un contenuto penale assai marcato.

Le *Costituzioni* cercano di mantenere in tutto il suo rigore la norma dell'astinenza, quasi rinunciando alla relativa mitigazione innocenziana (*Regola* n. 12). Nelle *Costituzioni* del 1281 si prescrive che a quel religioso che « mangerà carne, opponendosi così alla forma della Regola, cioè senza probabile e manifesta necessità e senza la licenza del Priore, sarà inflitta una grave penitenza » (L n. 10, ed. cit. pag. 216). Si aggiunge subito che non si dia licenza di mangiar carne « se non conformemente alla formula contenuta nella regola » (ib.).

Nelle *Costituzioni* del 1294 si aggiunge un'altra clausola che allude chiaramente alla mitigazione innocenziana: « Colui che mangia carne fuori delle nostre case, senza inevitabile necessità, sarà castigato con pena grave di 10 giorni, per ogni giorno nel quale ha trasgredito la legge » (BO n. 7; ed. cit. pag. 139).

Nelle *Costituzioni* del 1357 (n. 4), senza diminuire il rigore, vengono esposte più dettagliatamente le eccezioni e i casi contemplati già nella mitigazione innocenziana, appellandosi non solo alla regola ma anche alle *Costituzioni* anteriori (ed. cit. pag. 28)..

b) Riferimenti generali

La presenza della *Regola* come fonte di ispirazione, è tale in tutto il testo costituzionale, anche quando non vi sono citazioni esplicite. Le prescrizioni disciplinari sono ordinate fondamentalmente (con leggere differenze tra i vari testi) secondo l'ordinamento dei paragrafi o capitoli della regola,

fino a quando cominciano a trattare dell'organizzazione amministrativa e del governo. Basta solo far riferimento ai punti fondamentali nei quali la normativa non fa altro che seguire e glossare la tematica della *Regola*.

L'adattamento innocenziano alla vita dell'Occidente implicava, soprattutto, la fondazione delle case non solamente negli eremi ma anche in luoghi adeguati alla vocazione propria. Questa norma della *Regola* mitigata occupa sempre il primo posto dopo la questione dell'« identificazione storica dell'ordine ».

Le Costituzioni chiarificano in modo dettagliato la casistica relativa alla scelta dei luoghi di fondazione, volendo mantenere il più possibile il ritiro e la clausura.

Da questa preoccupazione nascono norme di questo tipo: « Tutti i nostri conventi siano protetti dalla clausura che difende la sicurezza e l'onestà. Inoltre essi non devono essere estranei alla povertà, la clausura dovrà essere stabilita prima di costruire opere grandi e sontuose » (L n. 3, pag. 209; BO n. 2, pag. 132 BAR n. 11, pag. 22).

Questa clausura dovrà estendersi con le convenienti limitazioni, anche alla chiesa: « La porta del coro esterno si dovrà tener chiusa e non aprirla se non per necessità » (L pag. 212). Ovviamente il ritiro e la clausura erano condizionati dalle esigenze della vita, in modo particolare per gli studenti e i religiosi impegnati nell'apostolato, così come le stesse *Costituzioni* stabiliscono. In ogni caso il richiamo della *Regola* resta sempre vivo.

Continuando a riferirci alla stessa struttura della *Regola*, le *Costituzioni* legiferano sulla Liturgia e sulla recita dell'Ufficio Divino (*Regola* n. 7). Fra queste minuziose norme riguardanti la chiamata all'Ufficio Divino e le rubriche dello stesso, è degno di nota fin dalle prime *Costituzioni* il richiamo alla partecipazione di tutti i religiosi alle diverse ore canoniche, l'esortazione alla preghiera « umile, devota e uniforme », secondo il rito del Santo Sepolcro. Resta fissata anche questa precisazione: i fratelli laici devono partecipare alla recita comune mattutina, Vespro e Compieta, a meno che non siano impediti da causa maggiore (L n. 6, pag. 211; BO n. 4, pag. 134).

Dopo una specie di digressione relativa agli studenti (rubriche 7 e 5, rispettivamente in L e BO) si torna allo schema della *Regola* per programmare il discorso sul lavoro manuale, che viene unito al tema della povertà e del digiuno (*Regola* n. 8 e 13). Riguardo al lavoro manuale vi è una certa significativa evoluzione. Nelle *Costituzioni del 1281* si prescrive un tempo di lavoro comune, che in estate è compreso tra la Messa cantata e Terza, in inverno tra Terza e Nona. Il lavoro si realizzerà secondo le proposte del priore, « ognuno secondo il suo ordine e nel suo lavoro ». Non si realizzerà nessun lavoro nobile o sontuoso senza il consenso del generale o del provinciale (L n. 8, pag. 215).

Nelle Costituzioni del 1294 è soppresso l'impegno del lavoro comune, in quelle del 1357 viene eliminata del tutto tale prescrizione.

Viene mantenuta con molto rigore la disciplina penitenziale del digiuno e dell'astinenza (*Regola* n. 11 e 12).

A quanto indicato prima a proposito dell'astinenza, conviene aggiungere quanto stabilito sul digiuno. Oltre alle prescrizioni della *Regola* (dall'Esaltazione della Santa Croce a Pasqua) sono considerati giorni di digiuno: tutte le vigilie secondo l'« ordinale nostrum », tutti i venerdì, eccetto il venerdì di Pasqua, le litanie maggiori, la festa di S. Marco e le Rogazioni. In Avvento inoltre il digiuno sarà uguale a quello della Quaresima (L n. 9, BO n. 7).

Anche la disciplina del silenzio (*Regola* n. 15) è ben regolata, sebbene con una certa differenziazione nei vari testi. In tutti questi si proibisce tassativamente di parlare « nel chiostro, nelle celle (eccetto quella del Priore), nel coro, nel refettorio (dentro e fuori). Tale proibizione non vale però per il più anziano della comunità o per qualche incaricato » (L n. 21, BO n. 8, BAR n. 5/1).

Nelle Costituzioni del 1294 e 1357 si aggiunge una pena speciale per coloro che violeranno quella norma della *Regola* che impedisce di parlare fra Compieta e Prima del giorno seguente (secondo la *Regola mitigata o Innocenziana*).

Le norme costituzionali legiferano anche secondo uno spirito molto prossimo al sentire della *Regola*, riguardo alla carità fraterna con gli infermi e gli ospiti; in modo particolare sulla correzione fraterna nel capitolo delle colpe da celebrare settimanalmente (*Regola* n. 10). Una minuziosa casistica regola questi elementi. In particolare è rilevante l'esigenza di andare incontro all'ospite. È prescritto in proposito che i priori accolgano devotamente « i nostri fratelli itineranti e li provvedano diligentemente soprattutto di cibo, tenendo conto della loro fatica e necessità, senza scusarsi per la povertà della casa ». Tutto ciò per fomentare la mutua carità e comunità. Il visitatore castigherà gravemente i trasgressori (L n. 15, BO n. 11, BAR n. 9/1).

A loro volta i religiosi ospiti, debbono dimostrare affetto alla comunità ritornando ad essa quando siano di passaggio, piuttosto che cercare altri luoghi di accoglienza. Questa normativa viene completata da ampie indicazioni relative agli « itineranti » secondo quanto è previsto nella *Regola Innocenziana* (n. 12). È curioso osservare in proposito la tassativa proibizione di andare a cavallo. Si dice che « fratres equitare non praesumant », se non per grave necessità e con licenza del priore. I trasgressori saranno puniti con pena grave « per tanti giorni quanti hanno cavalcato » (L n. 16, BO n. 12, BAR n. 9/14).

Vi sarebbero tanti altri aspetti in manifesto riferimento alla Regola. Quelli che abbiamo riferito possono rendere l'idea di come viene recepita nella vita la fonte spirituale che è alla base delle norme costituzionali. Queste non pretendono in nessun modo di sostituire o annullare l'orientamento religioso proprio della Regola. Il loro intento è invece di renderla in un certo modo presente, attraverso indicazioni concrete nei compiti quotidiani dei religiosi.

Per necessità di cose le Costituzioni fanno riferimento immediato alla *Regola Innocenziana*, come al codice fondamentale della vita carmelitana. Con ciò non intendono allontanarsi dallo spirito e dai valori propri della *Regola Albertina o primitiva*; vogliono invece preservarli da qualunque deviazione o contaminazione, che le nuove condizioni di vita impongono.

In fondo persiste la persuasione di una basilare identità tra le diverse redazioni della *Regola* che serve ai Carmelitani come carta di riconoscimento.

P. EULOGIO PACHO

LA REGOLA CARMELITANA E LA MITIGAZIONE DEL 1432 *

Nel tardo Medioevo gli Ordini religiosi attraversarono una fase di decadenza. Questo declino ebbe molteplici ragioni e in ogni Ordine seguì uno sviluppo assai diverso e per nulla regolare. Tuttavia sembrano tre i motivi principali e comuni a tutta la vita religiosa.

Anzitutto la terribile peste del 1348, che fece piombare la maggior parte delle comunità monastiche prima in gravi difficoltà materiali, poiché falciò numerosi loro membri; e poi nella maggior parte dei casi ebbe anche gravi ripercussioni sulla condotta religiosa e morale. I religiosi, che per sfuggire alla peste avevano abbandonato i monasteri e vissuto liberamente all'esterno, non volevano più sottostare alla regola come prima. Nel tentativo di rioccupare i posti vacanti non si fu più molto esigenti nella scelta degli aspiranti.

Poco dopo, il grande scisma di Occidente (1378-1417) provocò pesanti sconvolgimenti sia nella Chiesa che negli Ordini religiosi. Spesso la scissione attraversò conventi e monasteri.

Infine un fenomeno più localizzato, ma ugualmente significativo: la guerra dei cent'anni fra Inghilterra e Francia (1337-1435), con tutto quanto comportò d'incendi, distruzioni e mancanza di serenità per gli studi e la vita monastica.

A queste vicende non rimase estraneo l'Ordine Carmelitano, e fu proprio per porre rimedio a questa difficile situazione che nel Capitolo Generale del 1430, celebrato a Nantes, fu deciso di chiedere al papa Eugenio IV la mitigazione della Regola Albertino-Innocenziana.

Lo stesso svolgimento del Capitolo è sintomatico delle difficoltà in cui versava l'Ordine. Il 3 giugno 1430 al P. « Maestro » (Generale) Giovanni Grossi, della provincia di Tolosa, — invitato a rinunciare alla carica per l'età e la salute malferma — succedeva il P. Bartolomeo Roquali, che lo stesso Grossi aveva sempre prediletto. Questo risulta da una deposizione notarile dell'ex-Generale, provocata da un suo nipote, che ne aveva contestato la « deposizione ». Tuttavia, da alcuni documenti appare che il Grossi

* Il presente articolo si ispira soprattutto allo studio del P. LUDOVICO SAGGI, *La mitigazione del 1432 della Regola Carmelitana: tempo e persone*, in "Carmelus" 5 (1958) pp. 3-29.

continuò a conservare la carica di Maestro dell'Ordine. Il padre Nicolò Coc, provinciale della Provincia Narbonese, sostiene l'invalidità dell'elezione di Nantes perché, contro le Costituzioni dell'Ordine e il diritto comune, erano stati confermati due Generali. E aggiunge che c'era stata simonia. D'altra parte è ancora il *Magister Ordinis* Giovanni Grossi a presiedere un anno dopo il Capitolo della provincia di Tours.

Un'ulteriore conferma della crisi in corso nell'Ordine emerge dalla successione dei Priori Generali dal 1430, (data in cui viene richiesta la mitigazione) fino al 1435 (quando essa viene concessa dal Pontefice).

I. I PRIORI GENERALI DI QUEST'EPOCA TORMENTATA

Bartolomeo Roquali, del convento di Tolosa, aveva ricoperto cariche importanti durante il generalato del Grossi. Eletto Maestro, nel marzo del 1432 viene incorporato al Concilio di Basilea e assegnato alla commissione *pro fide*. Qualche mese dopo, in seguito ad una sua richiesta alla commissione *pro communibus*, ottiene che « i Provinciali che non obbediscono al Generale siano nominatamente chiamati a presentarsi al Concilio per dare, in quanto maestri di teologia, un buon consiglio in materia di fede; e inoltre che si scriva al Card. Alfonso di Carillo, del titolo di sant'Eustachio, perché persuada il Provinciale di Provenza, Giovanni Faci, ed altri, a prestare obbedienza al Generale dell'Ordine ».

Ancora a Basilea ottiene, con i Procuratori generali di altri Ordini, che « siano essi a punire e correggere i religiosi dei loro Ordini quando sbagliano e non il sultano ». Nell'ottobre è obbligato dal Concilio a ritirare la minaccia di deporre il Provinciale dei Carmelitani d'Inghilterra per motivi a noi sconosciuti. Qualche settimana dopo chiede, ma non ottiene, di lasciare il Concilio « per mancanza di soldi ». Il 2 settembre 1433 Eugenio IV lo nomina vescovo di Marsiglia.

Tre giorni dopo il Papa nomina Vicario generale dell'Ordine, fino alle elezioni, il veneziano *Natale Bencesi*. Avendo anche la carica di procuratore dell'Ordine, tocca a lui occuparsi della dolorosa vicenda del P. Connecte finito sul rogo; per di più, essendo Vicario generale, entra nella faccenda come mandante ed esecutore. Alcuni provinciali si oppongono — in nome delle Costituzioni — alla designazione del Bencesi come Vicario; ricorrono al Concilio di Basilea — in quel momento in contrasto con il Papa — dichiarando che quella nomina provoca grave turbamento nell'Ordine e scandalo per molti. Il Card. Protettore Alfonso, incaricato dal Concilio, dopo opportune indagini, indice un Capitolo generale a Ravensburg.

Maestro Natale protesta, si rifiuta di partecipare al Capitolo e perciò viene scomunicato. Preso e arrestato, riesce però ad allontanarsi da Basilea: il 3 gennaio 1434 infatti è a Firenze per il Capitolo provinciale di Toscana. In seguito all'accordo fra il Papa e il Concilio anche P. Natale fa ritorno a Basilea. Il Capitolo, fissato per la Pentecoste del 1434, potrebbe essere presieduto o dallo stesso Natale Bencesi, o da Giovanni Faci, provinciale di Provenza, oppure dal Provinciale della Germania settentrionale, sul cui territorio si teneva il Capitolo. Di fatto dal *Liber Ordinis* risulta presieduto da Bartolomeo Roquali.

Maestro Generale uscirà eletto *Giovanni Faci*. Uomo colto, aveva già espletato notevoli incarichi. Come si è già visto, era uno dei superiori per i quali il Roquali aveva chiesto l'intervento del Card. Protettore. Dopo la sua elezione lo troviamo a Basilea dove con i Superiori generali degli altri tre Ordini mendicanti chiede al Concilio la revoca di una bolla infamante per i medesimi Ordini. Significativa fra l'altro la sua iniziativa di stringere un patto di perpetua concordia con i Generali degli altri Ordini mendicanti. Dopo aver presieduto il Capitolo provinciale di Toscana (maggio 1435), ritorna a Basilea per ottenere la copia autentica di due bolle contenenti il suo nome: una di esse è la bolla di mitigazione della Regola dell'Ordine. Infine diventa vescovo di Riez, ma come tale esce dalla nostra storia.

II. LA BOLLA DI MITIGAZIONE

Da rilevare subito che la vicenda della bolla *Romani Pontificis* è perfettamente documentata: se ne conserva la supplica, l'originale, il registro, una trascrizione autentica ed una trascrizione della trascrizione.

1. La supplica

Si trova all'inizio del IX quinterno del libro XIV *per fiat* del primo anno di pontificato di Eugenio IV. Sul margine sinistro si legge: « Pro fratribus de Monte Carmelo »; più sotto, oltre la metà: « Concessum ». Il referendario è Cristoforo di san Marcello di Vicenza, vescovo di Cervia.

Ed ecco il testo:

« *Beatissimo Padre: la Regola, data da sant'Alberto, patriarca di Gerusalemme, di venerata memoria, ai Fratelli dell'Ordine della beata Maria del Monte Carmelo — che si sono impegnati ad osservarla —, in alcuni suoi capitoli, in particolare in quelli in cui viene ordinato che gli stessi Fratelli si astengano dal mangiare carni — a meno che non si prendano come rimedio alla malattia o alla debolezza — e che digiunino ogni giorno, eccettuate*

le domeniche, dalla festa dell'Esaltazione della santa Croce fino alla festa di Risurrezione di nostro Signore; e inoltre in quelli che riguardano il rimanere ciascuno nella propria cella meditando giorno e notte nella legge del Signore e vegliando in orazione, risulta così penosa e faticosa che i religiosi di questo Ordine per fragilità umana, e molti anche per debolezza fisica, non possono osservarla con una severità e un rigore di tale natura. Inoltre, questo rigore e questa severità impediscono la diffusione della sacra religione trattenendo molti dal fare la professione in questo Ordine; e agli stessi Professi — che sbagliano, allentando l'osservanza — reca danno per la salvezza delle anime. Quindi il Maestro generale, tutti i Priori provinciali, i claustrali e gli altri fratelli di detto Ordine, supplicano la Santità Vostra, con rispettosa domanda affinché, provvedendo efficacemente ad essi e mitigando il rigore secondo il limite dell'umana fragilità, si degni di concedere stabilire e ordinare che i religiosi presenti e futuri di questo Ordine, che in altro tempo hanno praticato l'osservanza regolare, per tre giorni alla settimana, anche in quelli, come è stato detto, in cui sono tenuti a digiunare, escluso l'Avvento e la Quaresima, possano mangiare carne; inoltre, che possano fermarsi nelle loro chiese e passeggiare nei chiostri e nei dintorni. Supplicano di stabilire che essi non sono più tenuti alla più stretta osservanza, secondo la professione emessa o da emettere, venendosi a opporre questa mitigazione; e invece i predetti frati sono tenuti all'osservanza così mitigata, ma tuttavia, in remissione dei loro peccati, rinunziano ad ogni proprietà privata, possedendo in comune tutto ciò che fu o che verrà dato ad essi in elemosina, e osservino tutto ciò che è prescritto nella Regola e nelle Costituzioni. Si degni, beatissimo Padre, di confermare con grazia speciale questa Regola così mitigata, confermata, ratificata e approvata con tutti e singoli i privilegi, le indulgenze, le esenzioni, le licenze, le protezioni e le prerogative concesse temporaneamente dai molti predecessori della Santità Vostra. E perché, vivendo piamente, in spirito di umiltà e povertà, diventino fervorosi nell'impegno della santità, chiediamo di concedere, con grazia speciale, ai singoli frati presenti e futuri che osservano questa Regola mitigata di godere dell'indulto e della remissione plenaria dei loro peccati "in articulo mortis", da amministrarsi dai loro superiori. Nonostante qualsiasi cosa contraria e con le opportune clausole.

Concesso tutto secondo le richieste in presenza del signore nostro Papa. B. Gradensis.

Dato a Roma presso san Pietro in presenza del signore nostro Papa. 15 febbraio, anno primo ».

L'originale si trova, in seguito alla soppressione italiana, nell'Archivio di Stato in Roma. B. Gradensis è Biagio Molino, patriarca di Grado e responsabile della cancelleria.

2. La bolla « Romani Pontificis »

« Eugenio Vescovo servo dei servi di Dio. A perpetua memoria.

La prudente sollecitudine del Romano Pontefice talora riforma e regola ciò che era stato vantaggiosamente stabilito per la diffusione di una famiglia religiosa quando non porta il frutto desiderato, allo scopo di conservare una felice situazione per le persone legate da vincoli divini e per la salvezza delle anime; e volentieri si prende cura di esse quando prevede che convenga, secondo i tempi ponderati nel Signore, che le stesse famiglie religiose approvate dalla Sede Apostolica rimangano vitali.

Non molto tempo fa è stato esposto dai diletti figli Giovanni Faci, maestro generale, e i Provinciali e i priori claustrali e tutti i fratelli dell'Ordine della beata Vergine del Monte Carmelo, questo problema: che cioè in alcuni capitoli della Regola data ai frati di questo Ordine da Alberto Patriarca di Gerusalemme, di venerata memoria, fra l'altro si prescrive ai frati di detto Ordine di astenersi dal mangiare carne, a meno che non la si prenda come rimedio di infermità o di debolezza; i frati poi sono tenuti a digiunare ogni giorno, tranne la domenica, dalla festa dell'Esaltazione della Croce fino alla Risurrezione di nostro Signore Gesù Cristo. Inoltre, i frati devono sostare nelle loro celle, meditando giorno e notte nella legge del Signore e vegliando in orazione. Da qui viene che parecchi religiosi di questo Ordine, dato l'eccessivo rigore di tale Regola, tanto per l'umana fragilità quanto anche per la debolezza fisica non possono osservare la Regola, si ammalano; e moltissimi, poi, per il timore di tanto rigore sono trattiene dall'entrare in questo Ordine.

Noi che desideriamo intensamente impiantare la vita consacrata e poi coltivarla in tutti i modi, e, per quanto è possibile, provvedere utilmente e mitigando con una certa moderazione il rigore e moderando la Regola stessa, con autorità apostolica, a seguito delle presenti situazioni, stabiliamo, ordiniamo e concediamo che i religiosi presenti e futuri di questo Ordine almeno tre giorni alla settimana, anche in quelli in cui, come è detto, sono obbligati secondo la Regola a digiunare, possano mangiare carne, all'infuori dell'Avvento, della Quaresima e degli altri giorni proibiti per tutti; così pure che in ore convenienti possano liberamente e lecitamente sostare nelle loro chiese e passeggiare nei chiostri adiacenti e nei dintorni. Stabiliamo che i singoli non siano tenuti alla più severa osservanza alla quale si erano impegnati o si impegneranno con la professione in detto Ordine; ciononostante, con la medesima autorità, con le presenti concediamo ai Fratelli che osserveranno questa Regola, moderata come si è detto, di godere della remissione dei peccati, di tutti e singoli i privilegi, indulgenze, immunità, libertà, esenzioni, protezioni e prerogative antecedentemente concesse al predetto Ordine dalla Sede Apostolica. Nonostante le Costituzioni apostoliche

e gli statuti, le consuetudini e altre norme e i predetti capitoli dell'Ordine e della Regola sostenuti da giuramento, da conferma apostolica o da qualsiasi altra assicurazione, e nonostante qualsiasi cosa in contrario. E perché i fratelli, servendo il Signore in spirito di umiltà e povertà e nella purezza della vita, siano animati ad osservare con maggior fervore questa Regola mitigata, stabiliamo che a tutti e singoli i fratelli di detto Ordine, presenti e futuri, che, come è stato detto, osserveranno devotamente questa Regola moderata e vivranno nella sua osservanza, i Superiori professi di detto Ordine, o un altro sacerdote idoneo del medesimo Ordine, possano concedere con autorità apostolica alla loro devozione, a tenore della presente, una sola volta "in articulo mortis", la completa remissione di tutti i peccati di cui si siano pentiti e confessati con fede sincera, in unione con la santa Romana Chiesa, in obbedienza e devozione nostra o dei nostri successori, Romani Pontefici canonicamente eletti, e perseverando nella predetta osservanza. Così nondimeno gli stessi Superiori per quanto riguarda una riparazione da imporsi ad altri, la impongano ai frati direttamente essi stessi, se sopravvivono, o per mezzo di altri se sono morti: e i frati medesimi sono tenuti a farla, come è detto. E affinché i frati — ma ciò non avvenga mai! — per questa grazia non diventino più proclivi a compiere azioni illecite, vogliamo che, se si fidassero del perdono e commettessero azioni non buone, non possano più ricorrere alla remissione delle colpe già concessa. Inoltre, poiché si deve calcolare che occorra da ora un anno perché la notizia di questa concessione arrivi a tutti, i frati attuali digiunino ogni venerdì, se non si dà un legittimo impedimento. Se però in un tale giorno sono già tenuti a digiunare per il precetto della Chiesa o secondo la regolare osservanza, o per motivo di penitenza, per voto o per altra causa, devono allora digiunare in un altro giorno libero di ogni settimana del medesimo anno. E se in questo anno, o in una sua parte, risultano legittimamente impediti, sono tenuti a supplire questo digiuno nell'anno seguente o al più presto possibile. E se talvolta non potranno osservare con facilità il digiuno, già però desiderato, in questo caso i loro Superiori possono commutare il digiuno con qualche opera di pietà adatta al loro progresso spirituale: ed essi stessi devono compierlo. Del resto questa nostra presente concessione non abbia alcun valore e importanza se non per i non osservanti.

A nessuno sia lecito annullare od osare temerariamente contravvenire a questa nostra pagina di statuto, ordinazione, costituzione, concessione e volontà.

Se poi qualcuno avrà la presunzione di tentare ciò, sappia che incorrerà nell'indignazione dell'Onnipotente Dio e dei beati apostoli Pietro e Paolo.

Dato a Roma presso san Pietro nell'anno 1431 dell'Incarnazione del Signore, il 15 febbraio, anno primo del nostro pontificato ».

La *Romani Pontificis* presenta nell'originale la data « Anno Incarnationis dominicae millesimo quadringentesimo tricesimo primo, quintodecimo Kalendas Martii, anno primo »: ma si tratta del 15 febbraio 1432, dato che viene usato lo stile fiorentino con l'inizio dell'anno non al 1° gennaio, ma al 25 marzo successivo.

Tuttavia l'effettiva concessione e spedizione della bolla va collocata nella primavera del 1435. Lo si deduce dai seguenti fatti: il riferimento al Maestro generale Giovanni Faci, eletto il 16 maggio 1434; il titolo di « Jerosolimitanus » dato dal documento al reggente della cancelleria pontificia Biagio Molino che da patriarca di Grado è divenuto patriarca di Gerusalemme solo il 20 ottobre dello stesso anno; infine il riferimento al mese di tassazione, aprile, che non può essere che l'aprile 1435, dato che il 29 giugno, sempre del 1435, troviamo la bolla trascritta a Basilea.

Perché passarono cinque anni fra la richiesta della mitigazione e la sua concessione? Una risposta definitiva non si può dare. Ma non è improbabile che influisse la divisione tra il Generale Roquali prima e Natale Benchesi poi e i provinciali (o alcuni di essi). Forse non si credette opportuno portare fino in fondo da parte dell'Ordine e/o da parte della Sede Apostolica una innovazione di tal genere in un momento in cui nell'Ordine non c'era unione. Su tutto gravava la situazione di incertezza per le vicende del Concilio di Basilea e il contrastato rapporto di tale Concilio con Papa Eugenio IV.

S.M. - CARMELO DI VERONA

COMMENTI ALLA REGOLA CARMELITANA

La Regola, che Alberto Patriarca latino di Gerusalemme ha dato agli eremiti del Monte Carmelo e poi confermata e modificata dai Romani Pontefici¹, è stata fatta oggetto di numerosi studi e commenti durante i lunghi secoli della sua esistenza.

Scopo di questo breve studio è presentare i commenti più caratteristici degli autori carmelitani dal secolo XIII ai nostri giorni. L'elenco non sarà esaustivo: non può esserlo, data la ristrettezza e i limiti della presente ricerca; né è necessario farlo poiché esistono al riguardo elenchi molto più completi ed autorevoli².

Lo studio si svilupperà in due direttive, la prima delle quali più estesa, e la seconda più breve. Si darà innanzitutto un elenco dei principali commenti giudicati più importanti; dei quali poi si metteranno in rilievo alcune costanti.

I. COMMENTI ALLA REGOLA

1. Nicolò Gallico

Questo autore, conosciuto comunemente come Nicolò Gallico (o il Francese, dalla sua patria di origine), verso il 1270 scrisse un opuscolo *Ignea Sagitta* o Freccia di fuoco, recentemente presentato al pubblico ita-

¹ Per uno sguardo generale alle vicissitudini della Regola Carmelitana cf. MARIO CAPRIOLI, *La Regola del Carmelo*, in AA.VV., *Primi scritti carmelitani*, a cura di Dario Cumer, (Collana Testi di spiritualità carmelitana n. 1), Roma 1986, pp. 29-44 (con indicazioni bibliografiche).

² Le principali fonti del nostro studio sono stati i seguenti articoli: ALBERTO M. MARTINO, O. CARM., *Il commento alla Regola nel Carmelo antico*, in *Ephemerides carmeliticae*, 2 (1948), pp. 99-122; VÍCTOR DE JESÚS MARÍA, O.C.D., *La exposición canónico-moral de la Regla carmelitana según los comentadores descalzos*, *ivi*, pp. 123-203. Inoltre SIMEONE DELLA SACRA FAMIGLIA, O.C.D., *Panorama storico-bibliografico degli autori spirituali teresiani* (Collana Bibliotheca carmelitica: Series III: Subsidia n. 5), Roma 1972. Seguiamo l'ordine storico: gli autori teresiani sono contraddistinti dalla sigla dell'Ordine O.C.D.; tutti gli altri autori appartengono al Carmelo dell'Antica Osservanza.

liano in moderna traduzione in AA.VV., *Primi scritti carmelitani*, a cura di Dario Cumer, Roma 1986, pp. 53-106.

Il libro che è stato definito « il più antico commento pervenutoci sulla Regola del Carmelo »³, appare come « un grido di allarme, confessione e lamento nostalgico di un monaco chiamato alla solitudine tanto amata in una famiglia religiosa »⁴. È « un documento che riflette le difficoltà e la problematica vissute dall'Ordine carmelitano nell'adattamento alla vita dell'Occidente, quando si trasformò da Ordine esclusivamente eremitico in Ordine mendicante »⁵.

L'autore in 14 capitoli esalta i pregi della solitudine dell'eremo, contrapposti ai pericoli dell'apostolato. L'opuscolo è quindi un commento ai capitoli 4, 5 e 8 della Regola, che trattano rispettivamente della scelta dei posti dove risiedere, delle celle dei religiosi e della preghiera continua. Le esagerazioni sono rilevanti ma sono indice di una mentalità e di uno sforzo che cercava di salvare quello che giudicava essenziale per il Carmelo, mentre vedeva che le varie forme di apostolato che si assumevano in Occidente minavano l'essenzialità della Regola stessa.

2. Giovanni Baconthorp († 1348 c.)

Giovanni Baconthorp scrisse tre opuscoli per difendere il valore giuridico, l'antichità e le prerogative dell'Ordine. Merita particolare rilievo il *Tractatus super Regulam Carmelitarum*, che è un commento molto breve ma bello sulla Regola carmelitana. L'autore vuole difendere e dimostrare il carattere mariano dell'Ordine. Nella Regola ci sono molti punti di contatto con la vita della Madonna: per cui Maria appare il modello del Carmelo. Essa è obbediente, amante del silenzio e della preghiera, contemplativa e insieme apostola (cantico *Magnificat*), semplice di cuore, umile, discreta ed esempio di tante altre virtù. È la Vergine pura, libera per l'incontro contemplativo con la Parola da Lei custodita nel cuore e meditata profondamente. È la povera di Jahvé che tutto attende dal Signore, al quale si abbandona con totalità⁶.

Il testo risulta un raffronto sempre più particolareggiato sull'intera vita e sulle singole virtù della Madonna, insinuate dalla Regola con precetti, consigli e opere supererogatorie.

³ Così il Padre Alberto M. Martino, *a.c.*, p. 99.

⁴ VALENTINO MACCA, *Presentazione*, in AA. VV., *Primi scritti carmelitani* ..., pp. 13-14.

⁵ MARIO CAPRIOLI, *La freccia di fuoco*, in AA. VV., *Primi scritti carmelitani* ..., pp. 55-56.

⁶ VALENTINO MACCA, *a.c.*, p. 24.

3. Filippo Ribot († 1391).

Era Provinciale della Catalogna (Spagna), quando scrisse, verso il 1371 il *De institutione et peculiaribus gestis religiosorum carmelitarum*. Nel libro VIII di tale collezione, dal titolo *De Regula Ordinis: per quos scripta, approbata, confirmata et moderata fuerit*⁷, sono raccolte alcune note sulla Regola carmelitana: richiami storici sulla sua origine e i successivi interventi pontifici, dei quali viene esaminata la portata e il valore. Si mettono in rilievo le vicende storiche che, secondo il Ribot, hanno portato dalla stesura della Regola fino alla sua approvazione definitiva. Un intero capitolo dimostra come sant'Alberto non abbia detto molto di più di quanto si trova già nella Regola di Giovanni 44^o: ha soltanto determinato nei particolari quello che il suo lontano predecessore aveva consigliato in modo generico o con esortazioni o con esempi dei Santi Padri, ossia di Elia e dei suoi discepoli⁸.

4. B. Giovanni Soreth († 1471)

Il Beato Giovanni Soreth, che fu Superiore Generale dell'Ordine, verso il 1445 scrisse un'opera dal titolo *Expositio paraenetica in Regulam Carmelitanam*, definita « insigne commento e una delle più belle glorie dell'ingegno »⁹. Lo scopo dell'opera era di richiamare il Carmelo all'antico splendore e alle antiche tradizioni di vita contemplativa sull'esempio di sant'Elia e dei suoi seguaci. L'autore commenta tutta la Regola, capitolo per capitolo, e sottolinea molto il carattere specifico della vocazione carmelitana che è quella di amare la solitudine. Riafferma il richiamo alla permanenza nella cella non solo per sfuggire i pericoli spirituali, ma specialmente per attendere alla preghiera « sine intermissione orantes, die in laetitia et nocte in tribulationibus ». Se talvolta si è fuori cella, bisogna curare di avere quella interiore dove abita Dio con l'anima. Forte è il richiamo alla pratica della povertà individuale e comunitaria e all'obbligo della preghiera corale. Talvolta l'esposizione prende il carattere giuridico, morale e spirituale.

Nel suo complesso il libro traspira la forte spiritualità della *Ignea Sagitta* di Nicolò Gallico: « Ci siamo buttati all'esterno e ci siamo dimen-

⁷ Cf. DANIEL A VIRGINE MARIA, *Speculum Carmelitanum*, Antuerpiae, 1680, t. I, pp. 72-94.

⁸ Cf. ALBERTO M. MARTINO, *a.c.*, p. 104.

⁹ La frase è del P. Daniele della Vergine: cf. Alberto M. Martino, *a.c.*, p. 106. Il testo dell'opera del B. Soreth si trova in DANIEL A VIRGINE, *Speculum ...* I, nn. 2619 ss. Un'edizione della *Expositio ...* è stata curata pure da P. Constantinus ab Imm. Conceptione C.D. nel 1894 (St. Omer): cf. Alberto M. Martino, *a.c.*, p. 108.

ticati del regno di Dio che è dentro di noi; tralasciando i beni veri e perenni, cerchiamo al di fuori una vana consolazione con gioie false. Dell'Ordine antico non solo abbiamo perso il valore, ma non ne riteniamo neppure l'esterno ... ».

Il libro ha avuto un grande influsso nella vita dell'Ordine.

5. *Girolamo Graziano della Madre di Dio* († 1614)

Il Padre Girolamo Graziano, che tutti e due gli Ordini Carmelitani cioè i Padri dell'Antica Osservanza e i Carmelitani Scalzi, pongono tra gli autori della propria famiglia come commentatore della Regola dell'Ordine¹⁰, nel 1599 scrisse, per ordine del Padre Enrico Silvio Priore Generale dei Carmelitani, a san Martino ai Monti in Roma, un lungo commento alla Regola Carmelitana. Il libro ebbe il titolo *Della Disciplina Regolare*, stampato in lingua italiana a Venezia nel 1600. Sono ben note le vicende della vita di questo Padre, insigne collaboratore di s. Teresa, primo Superiore della Riforma Carmelitana, che nel 1592 venne espulso dall'Ordine. Nel 1595 per ordine del Papa venne accolto tra i Padri Carmelitani dell'Antica Osservanza, dopo essere stato liberato dalla prigionia dei mussulmani a Tunisi. L'opera contiene due commenti alla Regola. Il primo tende ad istruire i religiosi sull'osservanza della propria professione principalmente attraverso la spiegazione della Regola « con significati morali e mistici ». Di fatto è un'esposizione morale o trattato di perfezione religiosa costruito sulla Regola, il cui fine è così esposto dall'autore stesso nella *Introduzione*: « Non è intention mia far parafrasi della Regola, dichiarandola parola per parola per l'ordine, ch'ella è scritta, ma si bene congiungendo diversi punti della Regola, che trattino della medesima materia e virtù scrivere sopra quello la dottrina, che sarà più universale e utile per tutte le religioni ... L'intento mio è in quest'opera insegnare a tutti i Religiosi, come hanno da osservare la sua Regola con Perfettione e spirito, e principalmente la Regola della Beatissima Vergine del Carmine ».

I riferimenti storici sull'origine e le fonti della Regola sono rinchiusi in un solo capitolo; non mancano lievi interpretazioni coartate e sorprendenti. L'opera si legge volentieri e riesce di alta formazione spirituale per i suggerimenti pratici e per le elevazioni spirituali esuberanti di affetti. L'erudizione del Padre è immensa; però non tutte le fonti resistono alla critica storica.

¹⁰ Il Padre Girolamo Graziano è menzionato sia da Alberto M. Martino, *a.c.*, p. 109, che da Víctor de Jesús María, *a.c.*, p. 124.

Il secondo è un commento spirituale e mistico, di soli 13 fogli dei 334 che compongono tutta l'opera. L'autore dice che compose quest'ultimo commento mentre era prigioniero dei pirati: « Di Tunisi al Primo di del Natale di N. Sig. Giesu Christo del 1593, l'anno terzo del Pontificato di Nostro Sig. Clemente VIII » (f. 333^o).

Non tutte le parti dell'opera hanno il medesimo stile e la stessa importanza per l'interpretazione della Regola carmelitana; ma tutte possono offrire indicazioni utili per capirne il significato spirituale e mistico.

6. Giovanni di Gesù Maria O.C.D. († 1615)

Il Padre Giovanni di Gesù Maria, uno dei fondatori del Carmelo Tereciano in Italia e maestro insuperabile della formazione dei giovani religiosi dell'Ordine, ha scritto alcune esortazioni capitolari che avrebbero potuto servire di base per la spiegazione della Regola nei capitoli settimanali comunitari e che furono poi raccolte nel Libro *Disciplina monastica* (cf. *Opera Omnia*, vol. III, Florentiae 1774, pp. 1-63). In essa l'autore si propone di istruire i religiosi e spingerli al fedele compimento della regolare osservanza. Ad essi quindi propone la spiegazione letterale della Regola, punto per punto. Di fatto però le esortazioni risultano più prediche fervorose e ascetiche che un'esposizione esegetica della Regola. Qualche volta viene pure esposto il senso morale e canonico di qualche prescrizione¹¹.

7. Tommaso di Gesù O.C.D. († 1627)

Al P. Tommaso di Gesù, una delle figure più eminenti tra i primi Carmelitani venuti dalla Spagna in Italia e in tutta Europa a diffondere la Riforma di S. Teresa, si deve uno dei commenti più caratteristici della Regola Carmelitana. Il libro dal titolo *Expositio in omnes ferme Regulas Sanctorum Basilii, Augustini, Benedicti, Francisci ac aliorum Ordinum ac praecipue in Regulam Carmelitarum*, venne pubblicato ad Anversa nel 1617. Nonostante il titolo delinea un progetto assai ampio, l'opera contiene solo

¹¹ Questo libro non è da confondersi con l'altro dal titolo quasi uguale e cioè *Disciplina claustralis sive practica actuum vitae religiosae*, (Coloniae Agrippinae 1616) e più volte tradotto in italiano e in altre lingue europee: esso costituiva un po' il manuale di introduzione ai vari atti comuni della vita religiosa. Il titolo italiano è *Disciplina claustrale propria dei Carmelitani Scalzi ovvero pratica degli atti della vita religiosa*. L'ultima traduzione italiana è del 1893.

una esposizione estesa e documentata della Regola carmelitana, portando e adducendo le altre Regole insieme alle autorità di molti Padri e Dottori della Chiesa, a conferma di quanto viene affermato dalla Regola Carmelitana.

Al commento strettamente detto fa precedere, a modo di introduzione, le diverse regole osservate secondo la tradizione dagli eremiti del Monte Carmelo, e che furono quasi una preparazione alla Regola di sant'Alberto. Tali regole furono: quella che da sant'Elia durò fino a Giovanni 44^o Patriarca di Gerusalemme (a. 414 dopo Cristo), e quella costituita dalla *Institutio primorum monachorum* attribuita a Giovanni 44^o, a cui si ispirò sant'Alberto Patriarca di Gerusalemme.

Il commento del P. Tommaso ha una grande importanza non solo perché tratta ampiamente (talvolta anche troppo) tutte le principali questioni, ma anche per l'influsso esercitato sui commenti posteriori sotto l'aspetto esegetico, morale e canonico.

8. Giovanni di san Sansone († 1636)

L'autore nel suo libro *Observations sur la Règle des Carmes* traccia un commento alla Regola carmelitana che si distingue per il suo carattere di esclusiva spiritualità carmelitana¹². Egli infatti protesta di voler comporre un trattato del tutto spirituale in cui « ciascuno potrà trovare luce, spirito, fiamma e forza per vivere spoglio di ogni colpa nella pratica fedele ed esatta della nostra Regola ». Con insistenza ritorna il pensiero dell'obbligo del superiore per la direzione spirituale della comunità (cc. 2, 3, 4, 9, 10, 12). Non mancano gli accenni alla Regola di Giovanni 44^o e alla *Ignea Sagitta*.

Il carmelitano è figlio del profeta Elia; per questo deve continuare con lui « il culto divino e amoroso » nello spirito e con gli stessi mezzi. È necessaria perciò la solitudine non soltanto del corpo, ma quella del cuore e dell'anima. Bisogna quindi favorire quei religiosi che si dedicano interamente alla vita della solitudine e del raccoglimento « perché osservano la regola nel suo punto culminante e nel primo e principale spirito, riposto nella continua contemplazione, di Dio ». Le opere esteriori di supererogazione servono per la migliore edificazione del nostro prossimo. « È nostro obbligo amare Dio con tutte le nostre forze, con la preghiera

¹² Cf. DONATIEN DE ST. NICOLAS, *Les oeuvres spirituelles et mystiques du divin contemplatif fr. Jean de S. Samson*, Rennes 1658, t. I, pp. 847 ss.

e occupazione continua in Lui. Questo è stato il vero spirito dei nostri primi Padri ».

9. Francesco di sant'Elia O.C.D. († 1640)

Nel 1638 il Padre Francesco di sant'Elia, dotto e insigne predicatore, pubblicava un libro *Comentarios y doctrina sobre la Regla primitiva de la Orden de Nuestra Señora del Carmen, dispuesto en orden a pláticas espirituales y sermones* (Segovia). Il volume appare un lungo commento, pieno di erudizione e di buon senso, molto utile sia per l'interpretazione della Regola che per la dottrina ascetica. Si basa molto sul commento del Padre Tommaso, di cui quasi sempre segue la interpretazione, illustrandola con nuove ragioni ed esempi.

10. Giovanni Battista De Lezana († 1659)

Il libro *Expositio Regulae Carmelitarum* (in *Summa Quaestionum Regularium*, vol. III, Lugduni 1656, p. 190 ss.) ha un indirizzo del tutto giuridico con rari accenni storici. La sua lettura è pesante per il freddo ragionamento giuridico. Cita spesso autori carmelitani precedenti; come pure frequente è il richiamo alle Costituzioni del tempo (a. 1626). Tutta la Regola viene esposta in chiave giuridica. L'obbligo di osservarla per il carmelitano nasce dalla professione religiosa e dalle varie approvazioni pontificie. Il termine « cellulae » indica che devono essere « celle piccole, basse, strette, indice di povertà, umiltà e semplicità ». La refezione comune permessa dalla Regola obbliga a quattro cose: niente può essere preso fuori del refettorio; solo nel refettorio si deve consumare la refezione; a nessuno deve essere dato cibo speciale; si legge la sacra Scrittura. Le parole « die ac nocte » giorno e notte riguardano sia l'obbligo della permanenza in cella sia quello della preghiera comune e della continua unione con Dio. Le esortazioni al combattimento spirituale nei riguardi della castità, fede, speranza e carità sono precetti gravi. Talvolta ha un'interpretazione rigida, come per esempio quando l'assenza dal Coro per il professo che non ha ancora ricevuto gli ordini maggiori viene giudicata peccato grave, dal quale si è scusati una o due volte per occupazione notevole.

Per comprendere bene alcune affermazioni del Padre De Lezana bisogna riportarsi alla mentalità e alle interpretazioni del tempo. È certo però che le sue interpretazioni giuridiche sulla Regola hanno influenzato a lungo l'Ordine.

11. Antonio dello Spirito Santo O.C.D. († 1674)

L'autore, noto per il suo *Directorium mysticum*, ha scritto anche numerose opere morali e giuridiche. Fra queste c'è pure un *Directorium Regularium* (Venetiis 1697) che contiene un commento alla Regola dell'Ordine: commento eccellente, canonico e morale, breve, chiaro e molto sintetico. Si appella agli autori carmelitani precedenti, quali Tommaso di Gesù, Francesco di sant'Elia e lo stesso Giovanni Battista De Lezana. Dice chiaramente quando ne accetta l'interpretazione e quando se ne discosta.

Anche il Padre Antonio ha avuto un notevole influsso nella vita dell'Ordine.

12. Michele di sant'Agostino († 1684)

Il mistico e mariologo belga P. Michele di sant'Agostino tra le sue opere ci ha lasciato pure un'esposizione *De Regula Carmelitarum*, che fa seguito a quella più generale *De Regulis Monasticis*¹³.

In cinque brevi capitoli il P. Agostino espone i motivi principali che devono spingere i carmelitani ad amare e a vivere la loro Regola. Essa infatti è la loro norma di vita specifica. I Carmelitani non devono cercare altrove i mezzi per raggiungere la perfezione. La Regola si ispira alle virtù e agli esempi dei santi Profeti Elia ed Eliseo. Nell'ultimo capitolo, ispirandosi al Baconthorp, l'autore dice che la Regola di sant'Alberto deve essere a noi cara perché esprime la vita della Madonna: per questo i carmelitani vengono chiamati *fratres Beatae Mariae Virginis*.

13. Stefano di san Francesco Saverio († 1685)

Dopo la sua morte venne pubblicata l'opera *Exhortations monastiques ... sur la Règle de l'Ordre de la B. H. Vierge Marie du Mont Carmel* (Rennes 1687). In essa l'autore « espone lungamente i benefici dell'esatta osservanza della Regola e delle Costituzioni della Riforma (di Rennes). Sono elevazioni spirituali di fine intuito mistico, con moltiplicate citazioni della Sacra Scrittura, Santi Padri, leggi ecclesiastiche, opere di S. Teresa, commento del B. Soreth e Costituzioni della Riforma di Rennes ... Potrebbe dirsi un ottimo corso di esercizi spirituali, diviso in 78 conferenze delle

¹³ Cf. MICHAEL A. S. AUGUSTINO, *Institutionum Mysticarum libri quatuor*, Antuerpiae 1671, l. III, p. 123 ss.

quali 10 sono per il Prologo della Regola e 17 per il primo capitolo. L'autore si dirige alle monache carmelitane dei monasteri di Rennes e di Ploermel »¹⁴. Un particolare accento pone l'autore nel sottolineare il primato della vita di preghiera in genere e della vita contemplativa in particolare.

14. *Emmanuele di Gesù Maria O.C.D.* († 1692)

Questo autore compose un lungo commento in 4 volumi della Regola carmelitana: *Frutti del Carmelo: Discorsi morali sopra la Regola primitiva dell'Ordine della Beatissima Vergine Maria del Monte Carmelo* (Roma 1667). L'opera ha un valore soprattutto parenetico e offre abbondantissima materia predicabile non solo sulla Regola dell'Ordine ma su qualsiasi argomento di ascetica religiosa e cristiana. Il materiale segue l'ordine di tutte e singole le prescrizioni della Regola Albertina, dalle prime parole del Prologo fino all'ultima raccomandazione: « si usi però discrezione che è la moderatrice di tutte le virtù ».

15. *Francesco Pastor* († 1732)

Il Padre Pastor pubblicò l'opera *Regla y Constituciones de los Religiosos de la Orden de Nuestra Señora del Carmen* (Valencia 1752). La seconda edizione è diretta alle monache carmelitane.

Nella prima parte dell'opera o Tratado I de la Regla (pp. 1-109), l'autore traccia un esame storico e poco critico della storia dell'Ordine carmelitano. Segue poi l'esposizione della Regola in forma catechetica: forma senza dubbio originale che aiuta ad attirare l'attenzione del lettore. Si rifà alle fonti tradizionali consultate: B. Giovanni Soreth, Girolamo Graziano, Lezana, Tommaso di Gesù e alle Costituzioni della Riforma di Rennes. Alcune idee sono oggi decisamente superate: per esempio la dispensa dal silenzio durante la refezione riservata al Papa.

16. *Giovanni della Croce Brenninger* († 1946)

Il Padre Brenninger nel 1940 scrisse in latino il *Directorium Carmelitanum vitae spiritualis* (Typis Polyglottis Vaticanis), tradotto in italiano

¹⁴ Cf. ALBERTO M. MARTINO, *a.c.*, p. 117.

nel 1952. È un libro di vasto respiro sulla formazione carmelitana, ricco di documentazione e molto utile ai formatori alla vita carmelitana: nella IV parte riserva note ascetiche e giuridiche e molte elevazioni, con riferimento alla legislazione ecclesiastica e alla tradizione carmelitana. Vi sono poi alcune pagine (pp. 236-243) dedicate a una schematica spiegazione della Regola. Le affermazioni e le osservazioni del Padre Brenninger, anche se brevi, non sono da sottovalutare.

17. *Ephemerides carmeliticae* 2(1948) 1-262

Nella ricorrenza del settimo centenario della conferma della Regola carmelitana fatta da Innocenzo IV (1247), la Facoltà Teologica dei Carmelitani Scalzi dedicò il primo numero della sua rivista ufficiale nel 1948 alla commemorazione dell'avvenimento. Il titolo generale del numero è significativo: *De Regula primitiva Ordinis Beatae Mariae de Monte Carmelo*. Eminentissimi studiosi hanno steso una panoramica generale della Regola, che va dall'esame della lettera *Quae honorem Conditoris* (1 ottobre 1247) a quello dell'autore e del tempo di stesura della Regola; dalle vicende storiche del secolo XIII alle fonti bibliche della Regola; dai commenti del Carmelo antico all'esposizione morale-canonica dei Carmelitani Scalzi; dall'esame interiore dello spirito della Regola al suo valore eremitico. Ne è risultato uno studio che nella sua globalità non ha perso il suo valore non solo nel suo aspetto storico, ma pure in quello di approfondimento del suo spirito e delle sue caratteristiche dottrinali, anche se non si tratta di un commento nel senso tradizionale. Particolarmente utili sono gli articoli *Il commento della Regola nel Carmelo antico* del Padre Alberto M. Martino, O. Carm. (pp. 99-122) e *La exposición canónico-moral de la Regla carmelitana según los comentadores descalzos* del Padre Víctor de Jesús María, O.C.D. (pp. 123-204). Per un ricercatore essi possono costituire una prima iniziazione e introduzione in un campo che risulta particolarmente delicato e spinoso, dal cammino accidentato e comunque difficile per le diverse interpretazioni date e per il metodo seguito da parte di autori di ieri e soprattutto di oggi. I due articoli *L'esprit de la Règle du Carmel* del P. François de Sainte Marie, O.C.D. e *L'eremitismo della Regola carmelitana* del Padre Anastasio del S. Rosario, O.C.D., offrono materiale per il commento spirituale e interiore della Regola in punti che la determinano e caratterizzano quali la preghiera continua con la vita teologale e ascetica che essa comporta e lo spirito di ritiro e di solitudine eremitica che, nonostante le mutazioni introdotte da Innocenzo IV, è rimasta integra nella sua essenza, anche se l'iscrizione dell'Ordine alla categoria degli Ordini mendicanti l'ha resa più difficile.

Da notare che l'articolo del Padre François de Sainte Marie venne pubblicato a parte nella collana « Vigne du Carmel » col titolo *La Règle du Carmel et son esprit*, Paris 1949.

18. *Girolamo della Madre di Dio O.C.D.* († 1956)

Il P. Jérôme de la Mère de Dieu tenne un corso di esercizi spirituali a vari monasteri carmelitani incentrati sul tema della Regola carmelitana. Abbraccia e svolge meditazioni e riflessioni proprie di un corso di esercizi; spesso vengono richiamati alcuni cenni storici sull'origine, l'indole e i destinatari della Regola. Su 34 meditazioni 5 riguardano quello che l'autore chiama il precetto centrale della preghiera continua e 5 invece la natura della preghiera secondo i santi del Carmelo. Da qui si può arguire il carattere e lo stile dell'opera. Scritto in francese *La Règle du Carmel (Bagnères-de-Bigorre 1956)*, venne quasi subito tradotto in italiano e diffuso ciclostilato dal Monastero delle Carmelitane Scalze di Moncalieri (Torino) nel 1956.

19. *Telesforo M. Cioli*

Nel 1956 il Padre Cioli pubblicava il libro *Vivere nell'ossequio di Gesù Cristo - Commento alla Regola carmelitana* (Roma 1956). L'autore ha voluto « portare un modesto contributo alla migliore intelligenza di quanto nella Regola si contiene, all'osservanza più fedele di quanto prescrive, e, conseguentemente alla vera formazione carmelitana, in ordine soprattutto ai bisogni concreti dei più giovani che guardano con passione alle alte vette del Carmelo » (p. 7). Il commento non cerca di dare o di fare interpretazioni nuove, ma di riconfermare le interpretazioni tradizionali, confermandole con citazioni di autori carmelitani. Il commento potrebbe essere catalogato tra opere di alta divulgazione.

20. *Carlo Cicconetti*

Nel 1973 il Padre Carlo Cicconetti pubblicata un libro *La Regola del Carmelo - Origine - Natura - Significato* (Collana Textus et Studia historica carmelitana, vol. XII, Roma 1973, pp. 510). È un volume di grande respiro ed è considerato lo studio e il miglior commento alla Regola carmelitana. Vuole abbracciarne tutta la storia, le vicende, la problematica, il significato giuridico, morale e spirituale. È diviso in tre parti. La prima

è storica: parla del formarsi degli eremiti sul Carmelo, del loro ricorso al Patriarca latino di Gerusalemme per avere una *vitae formula*, dell'approvazione della Regola da parte dei Papi Onorio III (1226), Gregorio IX (1229) e Innocenzo IV (1247), e delle difficoltà dell'Ordine nel suo adattamento all'Occidente. La seconda espone il senso dell'originalità della Regola carmelitana in confronto con altre Regole del tempo in Oriente, soprattutto di quella di san Basilio. La terza, infine, parla delle caratteristiche giuridiche e spirituali della Regola.

L'autore sapeva di « addentrarsi in un paese inesplorato, con tutti i pericoli e i disagi che un tal genere di viaggi comporta » (p. 7). « La novità ed originalità del presente studio è soprattutto nella prospettiva con la quale ci si accosta al testo della Regola e alle notizie che la riguardano ... » (pp. 7-8).

I commenti al libro sono stati in genere lusinghieri: cf. la recensione di *Ephemerides carmeliticae* 24 (1973) 428-432, e di *Presenza del Carmelo*, n. 1, 1973, pp. 82-92. Qualcuno però fa opportunamente notare una distinzione di valutazione tra le diverse parti: mentre le prime due parti risultano ben studiate e documentate, la terza è più debole perché le caratteristiche giuridiche e spirituali sono esposte un po' superficialmente, in quanto l'elemento mariano ed eliano appaiono estranei al testo della Regola, ma sono stati introdotti dopo: quello mariano nell'esposizione del titolo di *Fratres B. M. Virginis de Monte Carmelo*; quello eliano poi nella spiegazione della frase della Regola *iuxta fontem Eliae* che ha un aspetto piuttosto geografico (cf. *Revista de espiritualidad*, 33, 1974, p. 129).

Lo studio del Padre Cicconetti, anche se in alcuni punti può essere completato e approfondito, appare la sorgente insostituibile per lo studio della Regola carmelitana nei suoi vari aspetti.

21. Stefano Pozzanzini

Nel 1979 il Padre carmelitano Stefano Pozzanzini pubblicava il libro *La Regola del Carmelo - Storia e spiritualità* (Roma 1979, pp. 269). Era stato pubblicato in *offset* nel 1976 in occasione del 750° anniversario dell'approvazione della Regola da parte di Onorio III (1226). Il commento venne poi dato alle stampe come libro per offrire alle monache, alle Congregazioni femminili d'Italia « il codice fondamentale di spiritualità carmelitana » (p. 6). Dopo un breve capitolo storico introduttorio, viene commentato il testo della Regola, punto per punto, in forma parenetica, con opportuni richiami biblici, ascetici e di autori carmelitani. L'autore ha soprattutto lo scopo di far vedere che « il valore della Regola non è ancora tramontato » (p. 259).

In occasione del 25° della sua professione religiosa, il Padre carmelitano Bruno Secondin pubblicava il libro *La Regola del Carmelo - Per una nuova interpretazione* (Quaderni di Presenza carmelitana n. 5), I.C., Roma 1982, pp. 107. Come dice il sottotitolo, l'autore si prefigge una nuova interpretazione della Regola del Carmelo, al fine di dare una risposta concreta alle nuove istanze della Chiesa e della società di oggi.

Il Padre vuole individuare « nel testo della Regola un progetto globale unitario, che renda necessarie tutte le sue parti e la stessa loro disposizione » (p. 29). Per questo avanza un'ipotesi nuova di interpretazione. « Ipotesi — dice chiaramente l'autore — che non è puramente cervellotica, ma fondata su un'attenta analisi del movimento interno delle idee e sul presupposto che in fondo l'inconscio (di Alberto e degli eremiti) doveva possedere un significato globale della realtà vissuta là sul Carmelo, presso la fonte » (p. 30). Per il Padre Secondin non è solo il capitolo 7 della Regola (dimora continua nelle celle e preghiera ininterrotta) che costituisce il nucleo centrale del documento (come finora è sempre stato interpretato). Tale prescrizione va inclusa in un nucleo centrale e intenzionale più vasto, individuato nei capitoli 7-11. Scrive l'autore: « Non è che il capitolo 7° venga declassato, anzi rimane uno dei cardini; ma è la porta che introduce e alimenta i valori fondamentali vivi ... » (p. 32). Questi sono i valori fondamentali vivi: comunione dei beni, verifica periodica della fedeltà, riconciliazione, e soprattutto centralità della memoria pasquale (eucaristia quotidiana) (p. 30).

A questo scopo « sembra giocare un ruolo fondamentale il modello di Gerusalemme e della comunità cristiana primitiva » (p. 30). Tale comunità, infatti, ha sempre costituito un modello, un esempio, un'ispirazione stimolante. « I monaci antichi come i movimenti evangelico-pauperistici, i riformatori protestanti come i movimenti ecclesiali attuali, un po' tutti hanno sempre riproposto l'urgenza di ritornare alla *ecclesiae primitivae forma* » (p. 33). Padre Secondin si dilunga, specialmente nel capitolo V pp. 68-86, ad esporre come *attualizzare la Regola per una fedeltà dinamica e costruttiva*.

È stato giustamente detto che tale commento « è un punto di riferimento per i futuri commenti » (copertina): esso è un'ipotesi che ha il merito « di aver indicato una certa direzione e di aver richiamato l'attenzione a nuovi orizzonti che si affacciano » (p. 87).

Ma questa nuova interpretazione — infatti più che un commento alla Regola il libro offre una nuova interpretazione — ci lascia perplessi, pur rispettando le intenzioni dell'autore. Non mi pare infatti sufficientemente serio, dal punto di vista scientifico, basare buona parte di un'ipotesi di interpretazione su l'*inconscio* di Alberto e degli eremiti e su collegamenti

ideali tra la Regola carmelitana e la comunità di Gerusalemme. I punti nei quali l'autore cerca di inserire la vita di orazione da lui chiamati fondamentali vivi (p. 30) non paiono esclusivi della Regola carmelitana, ma comuni a ogni forma di vita religiosa. L'ideale della Chiesa primitiva sostanziata di unione, di carità, di parola di Dio, di Eucaristia viene proposta dallo stesso Vaticano II a ogni comunità religiosa, e quindi non come elemento caratterizzante di una sola forma di vita religiosa (PC 15). Sono elementi che hanno senz'altro un valore, ma che appaiono estranei all'interpretazione genuina della Regola, così come è stata scritta.

Nonostante questi limiti il libro del Padre Secondin offre l'apporto di parecchi *excursus* degni di nota: quelli storici dei primi capitoli. Utile è pure la edizione in parallelo del testo « albertino » della Regola e di quello « innocenziano ».

23. *Atti del Congresso Carmelitano a Sassone*

Nei giorni 11-14 ottobre 1982 teologi e studiosi dell'Ordine carmelitano (c'erano anche membri del Carmelo teresiano) hanno cercato di rileggere la Regola del Carmelo nel contesto culturale, storico, ecclesiale e spirituale delle origini (secoli XII-XIII) e del nostro tempo. Le varie relazioni e i numerosi interventi vennero pubblicati in un volume, la cui pubblicazione è stata curata dal Padre Bruno Secondin *La Regola del Carmelo oggi* (Collana « Presenza del Carmelo » n. 1), Edizioni I.C., Roma 1983, pp. 284. Le relazioni hanno diverse prospettive ed esaminano la Regola sotto l'aspetto storico-socio-religioso, ascetico, biblico; gli altri interventi approfondiscono vari aspetti della vita religiosa alla luce della Regola e di alcune esigenze nuove della vita della Chiesa del Vaticano II. Il Padre Secondin nella introduzione alla pubblicazione degli Atti dice che nella Regola « vi sono valori per così dire classici del carisma carmelitano che non possono andare assolutamente sminuiti » (p. 7), e sono: la centralità della sequela di Cristo Signore; l'esperienza di Dio da raggiungersi attraverso l'ascolto orante e assiduo della Parola; una vita comune in clima di fraternità serena e povera; l'imitazione della *virgo purissima Maria*. Ma ci sono altri valori, impulsi e significati che possono emergere da una rilettura più globale — cioè nell'orizzonte del Vangelo, della Chiesa, della storia degli uomini — del testo della Regola del Carmelo » (*ivi*). Tali sono: il modello della comunità primitiva di Gerusalemme (Att. 2 e 4), come schema vitale di fondo del progetto di vita; la Gerusalemme storica e simbolica (geografica e celeste) come sintesi misteriosa e profetica degli impegni e delle attese ... (cf. *ivi*). Il Padre Secondin riassume praticamente le idee già esposte nel libro che abbiamo esaminato al n. 22.

Il libro denota senza dubbio un fermento di vita che pervade l'Ordine carmelitano che cerca di portare la Regola carmelitana nel contesto culturale ed ecclesiale di oggi. Contiene studi altamente positivi, sia sotto l'aspetto dottrinale che ermeneutico e rivela pure una chiara apertura ai vari temi e attese di oggi.

Il libro è stato ampiamente esaminato dal Padre carmelitano scalzo Tircisio Martín nella Rivista *Monte Carmelo* 92 (1984) pp. 469-490. È un esame attento, diligente che sa cogliere gli aspetti buoni e i limiti di un congresso di studi che senza dubbio appariva difficile. La recensione si dilunga in gran parte (pp. 483-490) sull'intervento del Padre Ludovico Saggi: *S. Teresa di Gesù e la Regola primitiva* mostrandone ampiamente le lacune interpretative. Ma non trascura di fare le sue osservazioni anche ad altri interventi. Noi facciamo nostri tali rilievi, non per diminuire il valore del Congresso quanto piuttosto per sottolineare la difficoltà di parlare con categorie mentali del secolo XX applicandole *sic et simpliciter* ad alcune espressioni della Regola.

Per esempio l'interpretazione del verbo *maneant singuli*, rimangano nella loro cella, quasi come un dimorare nell'attesa di qualcuno, nell'atteggiamento di accoglienza e di incontro (p. 65); o la frase « *resistete al diavolo forti nella fede* », come uno stare in piedi, perché l'uomo in piedi è simbolo di un'esistenza conflittuale, di combattimento (p. 68); oppure il caratteristico *maneant singuli in cellulis suis* quasi abbia un sapore evangelico di *manere in Christo* (p. 128); ovvero la prescrizione che la cella del Priore sia vicino all'ingresso perché *primus occurrat* per primo vada incontro agli ospiti dicendo che il verbo *occurrere* è un verbo della realtà pasquale e indica la fretta della gioia pasquale (p. 128 nota 9): sono alcuni casi nei quali l'interpretazione appare troppo soggettiva e come tale non è facilmente accettabile da tutti. Un tema costante del libro è l'interpretazione della frase paolina *vivere in ossequio di Gesù Cristo*, ove l'ossequio è inteso in senso feudale. Ma l'*obsequium* di cui parla la Regola è un richiamo paolino, che non poteva evidentemente pensare con mentalità feudale, ed ha il significato essenzialmente religioso.

Anche questo libro, più che un commento in senso stretto alla Regola carmelitana potrebbe considerarsi uno sforzo per una nuova ermeneutica, difficile come tutte le nuove interpretazioni. Si ha l'impressione che per accettare le idee nuove si abbia paura di rispolverare le antiche che antiche non sono, dato che nella sua grande trama interiore la Regola è intessuta soprattutto di parola di Dio che ha valore perenne e non di norme giuridiche che possono cadere.

Certamente ogni commento della Regola ha i suoi limiti, ma ha anche degli aspetti positivi. Senza volere esaurire l'argomento, ma solo a scopo indicativo, nelle pagine seguenti piace richiamare alcune costanti che, al

di là dei limiti, ci pare soggiacciono ai vari commenti che in questi secoli di storia la Regola carmelitana ha sempre conservato inalterati e diversamente insegnato a tutti i carmelitani.

II. ALCUNI RILIEVI

Il rapido elenco e la breve presentazione dei principali commenti alla Regola carmelitana hanno lasciato intravedere una lunga serie di problemi sui quali gli autori carmelitani — citati e molto più quelli non citati — hanno espresso il loro giudizio, diversamente accettato e interpretato dagli autori posteriori ¹⁵.

A conclusione di questo breve studio vogliamo richiamare tali problemi e delinearne una sintesi, senza pretendere minimamente di dare una soluzione definitiva né abbozzare ipotesi di soluzione, come altri studiosi molto più competenti hanno cercato di dare. Un principiante nello studio della Regola carmelitana può farsi quindi la convinzione che intorno a questo documento di primaria importanza per la vita dell'Ordine sono state scritte pagine e pagine, che forse al giorno d'oggi lasciano sorridere, ma che tradiscono la forte preoccupazione di salvare e di interpretare bene una tradizione accettata che dava spiegazione di tanti atteggiamenti, polemiche e dispute anche con altri membri della Chiesa.

I nostri brevi rilievi si riferiscono soprattutto ai seguenti punti: aspetto storico, aspetto giuridico-morale, aspetto spirituale.

— *Aspetto storico*: le domande su questo tema possono riguardare sia l'Ordine in se stesso sia l'originalità della Regola. E cioè: da dove

¹⁵ EGIDIO PALUMBO, *Lecture della Regola lungo i secoli*, in AA.VV., *La Regola del Carmelo oggi ...*, pp. 157-164 fa una sintesi delle diverse interpretazioni o letture della Regola carmelitana. Esse sono: lettura storico-giuridica (C. Cicconetti); lettura biblica (Pietro della Madre di Dio e C. Mesters); lettura eremitica (Nicolò Gallico, A. Ballestrero, Jean le Solitaire); lettura ascetica (Giovanni Soreth); lettura simbolica (Giovanni Baconthorp, Michele di sant'Agostino); lettura nella tradizione carmelitana (François de S. Marie O.C.D.); lettura in prospettiva comunitaria (J. Baudry, O.C.D., e i Carmelitani della Provincia Olandese); lettura nella tradizione monastica orientale (Suor Eliane, carmelitana, e Suor Eliane, ortodossa); lettura dinamica (B. Secondin).

Oltre gli autori ivi citati, molti dei quali sono apparsi in questo articolo, potremmo citarne altri ivi dimenticati: per es. Giovanni di Gesù Maria, O.C.D. (lettura ascetica), Tommaso di Gesù (lettura canonico-morale); G. De Lezana (lettura canonica); lettura in tradizione carmelitana (Jérôme de la Mère de Dieu, O.C.D.). Da notare che secondo il Palumbo Padre Secondin *declassa* il capitolo 7 della Regola includendolo in un nucleo centrale e intenzionale più vasto, individuato nei capitoli 7-11 (p. 164): ma ciò è contrario alle affermazioni di P. Secondin.

hanno avuto origine i carmelitani? Il Monte Carmelo è il luogo tipico della vita di Elia profeta: quale il rapporto tra Elia e gli abitanti del Carmelo? Esiste un rapporto solo spirituale, oppure ne esiste anche uno giuridico? O addirittura tra Elia e i Carmelitani c'è un rapporto storico di continuità? Sono domande che appaiono dai titoli dei lunghi scritti degli autori carmelitani del secolo XIII: per es. i dieci libri di Filippo Ribot (cf. DANIEL A VIRGINE, *Speculum carmelitanum*, I, Antuerpiae 1680, nn. 14-498), oppure la lunga esposizione della Regola fatta dal Padre Tommaso di Gesù nella *Expositio in Regulam carmelitanam* (Antuerpiae 1617, fol. 403-578): per non citare che due autori classici su questo punto. La successione ininterrotta di abitatori del Monte Carmelo che guardavano a Elia come a loro ideale di vita (così dicevano le Costituzioni dell'Ordine del 1281) fa pensare a una continuità non giuridica ma morale, come giudica il Padre Cicconetti¹⁶.

La seconda questione storica è quella dell'originalità della Regola carmelitana. Essa è del tutto originale? Ha usato elementi preesistenti nella vita carmelitana o dipende dalle grandi regole monastiche già esistenti e che non includevano la Regola carmelitana? La questione, osserva giustamente Padre Cicconetti, « nata per vincere un complesso di inferiorità »¹⁷ ha avuto diverse risposte. Per alcuni autori, essa dipende dagli scritti di Giovanni 44^o patriarca di Gerusalemme, per altri viene dalla Regola di san Basilio o quasi estratta da essa: così il Venerabile Padre Tommaso di Gesù il quale cita sant'Antonino di Firenze. Il Padre Ambrogio di santa Teresa difende accanitamente la paternità della Regola da parte di sant'Alberto: essa quindi non dipende né da sant'Agostino, né da san Basilio; né dal libro *De Institutione* di Giovanni 44^o, ma proviene *ex propria scientia*. Padre Cicconetti aggiunge che Alberto ha scritto *ex propria scientia et experientia* la *vitae formula* per gli Eremiti del Monte Carmelo¹⁸.

— *Aspetto canonico-morale*: tra i commentatori della Regola carmelitana ce ne sono parecchi che la esaminano sotto l'aspetto giuridico o canonico-morale determinandone una obbligatorietà che talvolta lascia perplessi. Qualcuno vede peccato in ogni minima trasgressione della Regola, che, secondo taluni, obbliga in coscienza *vi regulae*. Non possiamo però disgiungere le loro interpretazioni più o meno rigoriste, più o meno vincolanti, da una agitatissima problematica, che — come osserva il P. Víctor de Jesús María¹⁹ — aperta tanti secoli fa non è stata ancora del tutto risolta, e cioè sulla natura dell'obbligo imposto dalle regole e dalle costitu-

¹⁶ C. CICCONE, *o.c.*, p. 476.

¹⁷ *Ivi*, p. 372.

¹⁸ Cf. *Ephemerides carmeliticae*, 2 (1948), pp. 17-49.

zioni degli ordini religiosi. Il Padre fa una lunga e accurata disanima sulla problematica che ha agitato l'interpretazione della Regola Benedettina, la Regola Agostiniana e la Regola Francescana, per passare poi allo studio dell'obbligatorietà della Regola Carmelitana, così come è stata vista dai nostri commentatori, in particolare dal P. Tommaso di Gesù. Per questo autore non c'è nessun dubbio sull'obbligatorietà della Regola quando il legislatore manifesta chiaramente la sua intenzione di obbligare, oppure usa chiare espressioni e dice apertamente che obbliga sotto colpa grave o leggera secondo il caso o la materia imposta. Il P. Víctor analizza il pensiero dei commentatori carmelitani: egli riconosce pure che questo è sempre stato il senso comune di interpretazione dei commentatori Carmelitani sia dell'Antica Osservanza, che della Riforma teresiana. In tutte e due le Congregazioni dei Carmelitani Scalzi di Spagna e d'Italia viene introdotta nelle rispettive Costituzioni la dichiarazione esplicita dell'obbligazione della Regola sotto peccato veniale. Nelle Costituzioni dell'Ordine del 1940 (n. 4) si legge ancora che la Regola, tolto ciò che si riferisce ai voti e all'Ufficio divino, obbliga sotto colpa veniale, mentre le Costituzioni e tutte le altre legislazioni dell'Ordine obbligano non sotto colpa, ma sotto pena. La considerazione dopo il Vaticano II ci pare totalmente cambiata. I Decreti del Capitolo speciale O.C.D. del 1967-1968 dicono esplicitamente che il nostro Ordine trae la sua ispirazione di vita dalla Regola (cf. *Vita e Spirito dell'Ordine*, n. 4). Le nuove Costituzioni approvate dalla Santa Sede nel 1981 e nel 1986 dicono ancora più chiaramente che « la prima formulazione di questa formula di vita la troviamo nella Regola data da S. Alberto di Gerusalemme », di cui espone le principali prescrizioni (n. 3). Ma non fanno nessun accenno all'esistenza o meno di colpa nella sua trasgressione. Però gli antichi commentatori hanno un'altra mentalità, perché altra era la problematica del loro tempo e noi la dobbiamo tenere presente nella loro lettura. È chiaro a questo proposito il numero 149 delle attuali Costituzioni O.C.D.

— *Aspetto spirituale*: sotto questo aspetto, che è quello di maggior valore, vogliamo includere il senso della vita mariana — della vita eliana — e della vita continua di preghiera. I nostri commentatori, sotto angoli diversi, li tengono presenti. È vero che i primi due non appartengono al testo della Regola in senso letterale, ma sono entrati nella vita dell'Ordine fin dall'inizio.

— *Maria e il Carmelo*: il titolo dell'Ordine *Fratres Beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo* è antico, certo e documentato, anche se non inserito nella

¹⁹ A.c., p. 129.

Regola. L'oratorio che deve essere costruito in mezzo alle celle viene dedicato alla Madonna: e l'esistenza di tale oratorio risale ad un periodo abbastanza vicino alle origini. I religiosi ivi presenti vivevano non solo *in obsequium Iesu Christi*, ma anche *in obsequium Mariae*. La Madonna è entrata subito nella spiritualità dell'Ordine come elemento di primaria importanza, come tipo ideale di colei che ascolta la parola di Dio, la custodisce, la medita e la porta agli altri. Già Giovanni Baconthorp presenta Maria come modello del Carmelo. Le tradizioni più o meno fondate, che hanno legato l'Ordine a Maria, hanno in questa visuale interiore la loro piena giustificazione. Più tardi Arnolfo Bostio con il *De Patronatu B. M. Virginis*, il Ven. Padre Michele di sant'Agostino, ecc. trarranno le conseguenze logiche e mistiche della presenza di Maria nel Carmelo. *Totus marianus est Carmelus*: non è un'espressione enfatica, ma una realtà consolante per gli scrittori carmelitani, anche se quando commentano la Regola non vi fanno accenno. « La vita dell'Ordine è profondamente mariana: tante cose lo provano e cioè: lo stesso titolo dell'Ordine; il patronato della Vergine; la venerazione a Maria prestata già all'inizio dell'Ordine nella cappella sul Monte Carmelo a lei consacrata; il culto dello Scapolare; la legislazione dell'Ordine e la sua vita liturgica; i religiosi, insigni per santità, zelo apostolico e dottrina i quali insegnarono che la nostra vita spirituale è come generata dal grembo materno di Maria, è plasmata dalla sua imitazione, fiorisce dalla sua devozione, è consacrata al culto di Lei con particolare affetto (*Decreti* 1968 ..., *Vita e Spirito* ... n. 62). « L'imitazione della *virgo purissima Maria*, accompagnata da fiducia nella sua materna protezione »²⁰ è uno dei valori classici del Carmelo che non possono andare assolutamente sminuiti.

— *Elia e il Carmelo*: gli eremiti del Carmelo, che abitano presso la fontana di Elia, ricevono la Regola da sant'Alberto. Si tratta di una designazione geografica. Ma la scelta del luogo idoneo per il loro genere di vita, cioè la fontana di Elia, tradisce un movente spirituale. Quando il vescovo di Accon nel 1216 visita il Carmelo trova eremiti che vivono a imitazione del santo e solitario profeta Elia. È certo che la figura del Profeta domina nei documenti spirituali più antichi del Carmelo: la *Formazione dei primi monaci* lo presenta come il fondatore di questo istituto (c. 1); « fu il primo monaco, dal quale trasse origine la vita monastica » (c. 2), cioè esempio classico della vita contemplativa. La *Ignea sagitta* rimpiange il fervore di vita degli eremiti del Carmelo. È vero che talvolta gli autori antichi hanno ecceduto nel sottolineare il rapporto Elia-Carmelo quasi si potesse sostenere un rapporto storico materiale ininterrotto; ma ciò non

²⁰ B. SECONDIN, *Introduzione*, in AA.VV., *La Regola del Carmelo oggi...*, p. 7.

toglie che la statura morale di questo Profeta abbia influito nella vita interiore del carmelitano di tutti i secoli. « Guardando ai venerandi uomini biblici e soprattutto al profeta Elia, che contempla il Dio vivo e arde di zelo per la sua gloria, quale ispiratore del Carmelo, riconosciamo il suo carisma profetico come caratteristica della vocazione ad ascoltare intimamente la parola di Dio ed a trasmetterla agli altri » (*Decreti* 1968 ..., *Vita e Spirito* ... n. 3). E le Costituzioni attuali affermano: « Tra i grandi uomini biblici veneriamo in modo particolare il profeta Elia, che contempla il Dio vivente e arde di zelo per la sua gloria, quale ispiratore del Carmelo; e consideriamo il suo carisma profetico come una tipica espressione della nostra vocazione nell'ascolto e nella trasmissione della Parola di Dio » (n. 2).

— *Il Carmelo e l'orazione*: il rapporto Carmelo - vita di preghiera è sempre stato considerato essenziale. In questo campo è sempre esistita una identità di impostazione e di interpretazione. Nato da un movimento eremitico, il Carmelo ha nella vita di preghiera il centro. Essa non è soltanto un pensiero nostalgico di Nicolò Gallico, ma è il punto centrale e il motivo dominante nei commenti della Regola sia in quelli giuridici che in quelli spirituali. Il De Lezana, per esempio, al commento delle parole della Regola *maneant ... in cellulis suis die ac nocte in lege Domini meditantes ...* dice che le parole « die ac nocte » possono riguardare l'obbligo sia della permanenza in cella, sia della continua unione con Dio²¹. Di tale parere è pure il Padre Tommaso di Gesù: « Sine dubio praedicta verba ad utramque capitis partem referri debere ... patet ex communi consensu et interpretatione ordinis »²². Il Beato Giovanni Soreth richiama l'importanza della permanenza nella cella per attendere alla preghiera « in die in laetitia et nocte in tribulationibus »²³. Altre affermazioni correnti: « il precetto della preghiera è precetto centrale, precetto che comanda tutti gli altri »²⁴; « il capitolo della permanenza nella cella è di somma importanza poiché da esso appare evidente lo spirito primitivo dell'Ordine »²⁵; « per noi carmelitani la preghiera è la occupazione principale e più nobile »²⁶; « questo capitolo è stato sempre ritenuto il più fondamentale perché contiene due punti di grande peso e importanza »²⁷; « nel comando di meditare giorno e notte la legge del Signore il Carmelo di tutti i tempi ha visto il carat-

²¹ Cf. ALBERTO M. MARTINO, *a.c.*, p. 112.

²² Cf. VÍCTOR DE JESÚS MARÍA, *a.c.*, p. 169.

²³ In *Expositio paraenetica in Regulam Carmelitanam* (edizione del 1894), St. Omer, p. 134.

²⁴ JÉRÔME DE LA MÈRE DE DIEU, *o.c.*, p. 56.

²⁵ GIOVANNI DELLA CROCE BRENNINGER, *o.c.*, trad. italiana, p. 240.

²⁶ *Ivi*, p. 547.

²⁷ STEFANO POZZANZINI, *o.c.*, p. 103.

tere proprio della sua vita »²⁸; « la vita interiore ... costituisce l'essenza della vocazione carmelitana »²⁹. Il Ven. P. Giovanni di Gesù Maria osservava: « Tenete presente che cosa avete promesso quando avete fatto i voti solenni secondo la nostra Regola. Avete agito in modo che quasi dicevate queste parole: Io prometto tre voti solenni, secondo questa Regola che mi comanda una preghiera ininterrotta. Siate fedeli perciò a quello che avete promesso »³⁰. Nella vita di preghiera Teresa di Gesù riconobbe l'asse e il centro della nostra vita, prendendolo come cardine del rinnovamento spirituale del Carmelo (*Cammino* 4, 1-2) e la vocazione al Carmelo è da lei intesa e proposta principalmente come vita di orazione (*Mansioni* V, 1, 2). Anche la Chiesa ci ha sempre riconosciuto come una famiglia religiosa, che cerca di vivere con particolare intensità il mistero della preghiera cristiana, di cui offre la testimonianza nella stessa sua vita.

A sostegno e a difesa della vita di preghiera, tutti i grandi commentatori carmelitani sottolineano pure un aspetto che nella Regola stessa è fortemente richiamato: l'ascesi. Le linee direttrici di tale ascesi sono indicate nella pratica dei voti, soprattutto dell'obbedienza (c. 1 e 18), nel ritiro e nella solitudine (c. 2), nell'ascesi corporale col digiuno e l'astinenza (cc. 12 e 13), nel lavoro (c. 15), nella lotta spirituale sostenuta dalla vita teologale e dall'ascolto della Parola di Dio (c. 14), nel silenzio (c. 16). La stessa continua preghiera della cella verrà alternata con la salmodia liturgica (c. 8) e la celebrazione eucaristica quotidiana (c. 10). È una vita di preghiera favorita e incrementata da un'ascesi rigorosa e forte, ma piena di Dio. Proprio rifacendosi alla prescrizione della ininterrotta preghiera imposta dalla Regola carmelitana, Teresa di Gesù scrive: « Quest'obbligo è il più importante di tutti, e facendo il possibile per meglio osservarlo, non lasceremo di osservar pure i digiuni, le discipline e il silenzio che l'Ordine comanda. Sapete bene, infatti, che l'orazione, per essere vera, deve accordarsi a queste pratiche, perché orazione e trattamento delicato non vanno d'accordo » (*Cammino*, IV, 2).

* * *

Ecco i principali commenti alla Regola carmelitana e le istanze più incisive da essi richiamate per la vita dell'Ordine: questa serie ininterrotta di secoli di storia religiosa costituisce un tesoro che non può essere facilmente sottovalutato o dimenticato.

P. MARIO CAPRIOLI

²⁸ *Ivi*, p. 105.

²⁹ TELESFORO M. CIOLI, *o.c.*, p. 135.

³⁰ *Disciplina monastica*, pars II, caput 14. Cf. *Instructiones OCD*, Romae 1932, p. 139.

SEZIONE TERZA

**STUDI E APPROFONDIMENTI
SULLA PRIMITIVA TRADIZIONE SPIRITUALE**

- 1. Lo spirito biblico della Regola Carmelitana**
- 2. Elia e il Carmelo**
- 3. La marianità del Carmelo**
- 4. La Regola del Carmelo nel pensiero di santa Teresa di Gesù**
- 5. Il fine principale dell'Ordine**
- 6. La Regola del Carmelo**

LO SPIRITO BIBLICO DELLA REGOLA CARMELITANA

In un testo così breve come quello della Regola carmelitana colpisce subito l'abbondanza dei riferimenti biblici. Il fatto è degno di nota e per la sua dimensione quantitativa e per i suggerimenti spirituali che ne derivano. In particolare, il lettore è invitato di continuo ad intonarsi ad un messaggio che si rivela tanto più vivo, essenziale e profondo quanto più viene apprezzato alla luce del verbo biblico di cui è effettivamente intessuto.

« La Parola di Dio dimori abbondantemente sulla vostra bocca e nel vostro cuore; e tutto quello che dovete fare, fatelo nella Parola del Signore » (c. 14). Quest'invito è confermato dall'intero testo della Regola e confortato dall'esempio dello stesso Legislatore. Così come traspare attraverso il documento da lui redatto, Sant'Alberto doveva essere una persona nel cui cuore e sulla cui bocca dimorava abbondantemente la Parola di Dio e, di conseguenza, portata d'istinto a pensare ed esprimere tutto in termini biblici. E se volesse scrivere ancora ai figli del Carmelo, il Patriarca di Gerusalemme li interpellerebbe anche oggi in questo modo: tutto quello che leggete nella Regola, leggetelo col cuore e con l'intelligenza ripieni della Parola di Dio.

Aperti a questo invito, che pensiamo sempre attuale, cercheremo di leggere in chiave biblica i seguenti tre punti qualificanti del documento: un'esistenza vissuta « nell'ossequio di Gesù Cristo » (Prol.); una vita comunitaria pensata secondo il modello ideale della primitiva chiesa di Gerusalemme (cc. 1 e ss.); il combattimento spirituale che consentirà ai fratelli del Carmelo di partecipare alla vittoria pasquale del Cristo Signore (c. 14). Nei limiti di un'esposizione inevitabilmente schematica, ci riferiremo al dato biblico per evidenziare le ricchezze spirituali insite a questa triplice tematica e per apprezzare quanto sia « battesimale » il messaggio complessivo della Regola.

1. *Vivere nell'ossequio del Cristo Signore*

Quando esorta gli « eremiti » del Carmelo a lasciare che la « Parola di Dio » prosperi sulla loro bocca e nei loro cuori e ad impegnarsi a tutto fare nella « Parola del Signore » (c. 14), Alberto di Gerusalemme non poteva non comprendere in quella Parola divina e la persona viva del Cristo Signore e le Scritture che ne propongono la verità. Si noti del resto che la proposizione: « e tutto quello che dovete fare, fatelo nella Parola del Signore » (c. 14), si legge

nel parallelo paolino in questa forma: « e tutto quello che fate in parole ed opere, tutto si compia nel *nome* del Signore Gesù » (Col 3, 17). Dimorando la Parola di Dio nel loro cuore e sulla loro bocca, i credenti sono ritenuti vivere secondo Dio e, pertanto, esprimere a lode di Dio stesso l'abbondante grazia di Cristo (cf. Col 3, 16-17; 1 Cor 10, 31; 1 Pt 4, 11). Letta in questo modo, l'esortazione albertina risulta portare il seguente significato: i frati del Carmelo vivano le ricchezze di Cristo realizzate nelle loro persone ed attingano assiduamente alla fonte delle Scritture l'intelligenza delle cose di Dio e di Cristo, gli stimoli e le certezze spirituali, che sono necessari ad un'esistenza coerentemente cristiana.

Già nel Prologo emerge chiara un'ispirazione cristocentrica. L'intenzione dichiarata del Legislatore è di fissare una « formula di vita » che precisi il modo (*qualiter*) in cui gli « eremiti » dovranno conseguire il progetto (*propositum*) che li ha radunati sul Carmelo. Tale progetto, tuttavia, come qualsiasi altro nella Chiesa, è valido solo nella misura in cui è ancorato ad un imperativo primario che « ognuno » deve cogliere ed accogliere e praticare, « a qualunque stato di vita egli appartenga e quale che sia la forma di vita religiosa che egli si sia scelto » — imperativo che viene subito sintetizzato con parole incisive: « vivere nell'ossequio di Gesù Cristo e servire Lui fedelmente con cuore puro ed una buona conoscenza » (Prol.). Si possono indicare le reminiscenze bibliche che stanno a monte di tale formulazione (cf. 2 Cor 10, 5; 1 Tm 1, 5.19; 1 Pt 3, 16; anche Sal 24, 4); ma occorre soprattutto rilevare che in essa si trova evidenziata la prospettiva nella quale è stata concepita e redatta la Regola: è particolare la « formula di vita » che si è voluto dare agli « eremiti » del Carmelo; ma questi vengono interpellati come dei credenti-battezzati i quali non possono non essersi impegnati nel progetto irrinunciabile di « servire » Gesù Cristo e di offrire a Lui l'omaggio di un « ossequio » sincero e totale. Oltretutto, vivere nel segno di questo « servizio-ossequio » è riconoscere e professare che Gesù Cristo è il Signore. Sin dal Prologo, il documento albertino rivela la sua dimensione battesimale.

Partecipi infatti di Cristo e del suo Spirito, i battezzati sono « di Cristo » (Gal 3, 27.29; Rom 8, 9.10; 1 Cor 15, 23; 2 Cor 10, 7): appartengono cioè a Cristo come al Signore a cui è dovuta ogni sottomissione (Fil 2, 9-11), al Signore nel cui regno sono stati appunto trasferiti per grazia di Dio (Col 1, 13). La stessa loro unione a Cristo, quindi, unione di grazia per cui si ritrovano ricchi della vita stessa di Cristo (Gal 2, 20; Col 3, 4), conferisce ai battezzati la dignità di « servi di Cristo » e, di conseguenza, li interpella col verbo di questo imperativo: « non vivere più per se stessi, ma per colui che è morto e risuscitato per loro » (2 Cor 5, 15). La radice di questo nuovo modo di vivere è il mistero pasquale: « Se noi viviamo, viviamo *per* il Signore; se noi moriamo, moriamo *per* il Signore. Sia che viviamo sia che moriamo, siamo dunque *del* Signore. Per questo infatti Cristo è morto ed è tornato alla vita: per essere

il Signore dei morti e dei vivi » (Rom 14, 8-9). Tutto nell'esistenza di quelle « creature nuove » che sono i cristiani (cf. Gal 6, 15; 2 Cor 5, 17), dev'essere vissuto come un « servire Cristo », poiché tutto è ormai ordinato agli interessi ed al compiacimento di colui che, morto e risuscitato per noi, ha ottenuto di diventare il nostro unico Signore.

Si tratta in fondo di vivere da credenti e d'impegnarsi nelle vie di quella che Paolo chiama la « obbedienza della fede » (Rom 1, 5; 16, 26). La fede infatti è obbedienza; e credere è obbedire (cf. Rom 1, 8 = 16, 19; anche: 10, 16; 15, 18; 2 Ts 1, 8 ...). Obbedire a chi? Appunto a colui che la fede accoglie e confessa come il Signore (cf. 2 Cor 10, 5-6). Obbedire come? Appunto come dei « servi » che intendono vivere « nell'ossequio » del Cristo loro Signore e rendere a Lui l'omaggio di una dedizione totale « con cuore puro ed una buona coscienza » (Prol.). È stata questa l'obbedinza del credente Paolo, il quale si autoproclamava « servo di Gesù Cristo » (Rom 1, 1; Gal 1, 10; Fil 1, 1) e così diceva di doversi comportare: « Ci sforziamo ... di essere graditi al Signore » (2 Cor 5, 9); « Cristo sarà glorificato nel mio corpo, sia che io viva sia che io muoia. Per me, infatti, il vivere è Cristo » (Fil 1, 20-21).

Certo, il credente-obbediente intende in ultima analisi « vivere per Dio » (Rom 6, 11; Gal 2, 19), « servire Dio » (Rom 6, 22), « offrire se stesso a Dio » (6, 13), essere « gradito a Dio » (12, 1), « glorificare Dio » (1 Cor 6, 20). « Fate tutto per la gloria di Dio », non manca d'esortare Paolo (10, 31). Ed è fuori discussione che questa dimensione teologale della fede-obbedienza è presente al nostro Legislatore, il quale si preoccupa di citare Eb 11, 6: « senza la fede non è possibile piacere a Dio » (c. 14). La verità è che si obbedisce a Dio obbedendo a Cristo, si serve Dio servendo Cristo, si è graditi a Dio per il fatto che si vive « nell'ossequio di Gesù Cristo » e si cerca in tutto di piacere al Cristo Signore. I due aspetti si compenetrano. Se è vero che siamo « di Cristo », è vero pure che Cristo è « di Dio » (1 Cor 3, 23). E viene insegnato che la Signoria del Cristo pasquale è « a gloria di Dio Padre » (Fil 2, 9-11). Si comprende allora che i fedeli dell'era apostolica potessero cogliere questo tipo d'esortazione: « in tutto venga glorificato Dio per mezzo di Gesù Cristo, al quale appartiene la gloria e la potenza ... » (1 Pt 4, 11).

È questa la prospettiva di fondo nella quale va apprezzata la Regola Albertina. Sono un richiamo programmatico le parole del Prologo: « vivere nell'ossequio di Gesù Cristo e servire Lui fedelmente con cuore puro ed una buona coscienza ». Compresa nella loro genuina densità pasquale, queste parole vogliono dire ai fratelli del Carmelo: se siete *del* Signore, vivete *per* il Signore come dei « servi » fedeli che in tutto intendono a Lui piacere. Professando in questo modo la Signoria del Cristo morto e risuscitato, sarete graditi a Dio e lo glorificherete nelle vostre esistenze. Dovete infatti rispondere pienamente alla vostra chiamata battesimale se volete mettere in pratica la « formula di vita » che vi è proposta.

2. « Un cuore solo e un'anima sola »

Scrivendo Paolo agli Efesini: « Vi esorto ... a camminare in maniera degna della chiamata che avete ricevuto » (4, 1). È l'esistenza cristiana compresa come un esprimersi davanti a Dio così come si è nel dono battesimale di Cristo. Impegno di coerenza personale, il « cammino » viene subito precisato: « con ogni umiltà e mitezza, con pazienza, sopportandovi a vicenda con amore, cercando di conservare l'unità dello Spirito per mezzo del vincolo della pace » (vv. 2-3). È comunione nella carità il « cammino » che si addice ai « chiamati ». E per confermare che quello della *koinonia* è un imperativo che spunta dalle radici del mistero cristiano, Paolo aggiunge: « Un solo corpo, un solo Spirito ... una sola speranza ... un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo, un solo Dio Padre di tutti ... » (vv. 4-6).

È un fatto che il progetto religioso formulato nella Regola del Carmelo è profondamente segnato dai valori tipicamente cristiani della *koinonia* fraterna. L'elezione consensuale del priore (c. 1), la corresponsabilità nella scelta dei luoghi d'abitazione (c. 2) e nella assegnazione delle singole celle (c. 3), la mensa comune e il comune ascolto della Scrittura (c. 4), la celebrazione comune della lode salmica (c. 8), la comunanza dei beni « tenendo conto dell'età e dei bisogni dei singoli » (c. 9), la comune e quotidiana celebrazione eucaristica (c. 10), la periodica riunione comunitaria e la correzione fraterna *caritate media* (c. 11), la discrezione benevola con cui si propone l'ascesi corporale (cc. 12 e 13), la figura del priore « servo umile » dei fratelli (c. 17), l'esortazione ad « onorare umilmente » il priore (c. 18): considerati insieme, questi elementi proiettano il volto di una comunità dove i rapporti sono fraterni e dove i fratelli sono sollecitati a « tutto fare tra loro nella carità » (1 Cor 16, 14).

E sotto questo aspetto, la Regola richiede una lettura che sia aperta all'insegnamento neotestamentario su quella energia di comunione e « vincolo di perfezione » (Col 3, 14) che è l'*agape* cristiana. In particolare, siamo invitati ad interrogare quei testi dove la chiesa apostolica, sollecita a conservare e promuovere ovunque quella « unità dello Spirito » di cui ci parlava Paolo (Ef 4, 1-3), è riuscita a precisare i valori che danno concretezza alla carità doverosamente vissuta in una comunità di credenti: pazienza ed umiltà, bontà e compassione, mitezza e rispetto reciproco, generosità e servizio, comprensione e perdono, accoglienza e sopportazione vicendevoli, solidarietà fraterna ed affetto sincero, disinteresse ed opere di pace (cf 1 Cor 13, 4-7; Gal 5, 13-15; 5, 22; 6, 1-2; Rom 12, 9-16; 14, 9; 15, 1-2; 15, 7; Fil 2, 1-4; Ef 4, 2-3; 4, 31-32; 5, 1-2; Col 3, 12-15; 1 Pt 1, 22-23; 3, 8-9; Gc 3, 13-18; 1 Gv 4, 7-21, ecc. ...). « La carità edifica » (1 Cor 8, 2): è il vincolo che costruisce e rende salda, secondo Dio e per il servizio di Dio, la Chiesa ed ogni singola comunità cristiana (cf. Ef 4, 15-16). E la Regola del Carmelo, la quale può essere letta come un'affermazione

zione articolata della carità, fissa un progetto di vita dove la *koinonia* dell'amore è ritenuta edificare una casa di Dio solidamente fondata.

Questa visione viene confermata ed ulteriormente illustrata allorquando ci si riferisce alla testimonianza degli Atti degli Apostoli circa la primitiva chiesa di Gerusalemme (At 2, 42-48; 4, 32-35) — testimonianza alla quale Sant'Alberto si è sicuramente ispirato.

« La moltitudine di coloro che eran venuti alla fede aveva un cuore solo e un'anima sola » (At 4, 32a). L'intento è di proporre incarnata nella chiesa gerosolimitana la perfezione della Chiesa di Dio, umanità nuova sorta dalla sorgente di Cristo e vitalizzata dall'energia unificante dello Spirito. E tale perfezione ecclesiale, unione di cuori dove prosperava la carità, Luca dice che veniva praticata in questo modo: « e nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva, ma ogni cosa era fra loro comune » (v. 32b). Dalla comunione dei cuori alla comunanza dei beni. È povertà, certo; ma è la povertà vissuta da credenti che intendono testimoniare nella pratica il vincolo cristiano della carità. L'autore insiste su questo punto: « Tutti quelli che eran venuti alla fede stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune; e chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno » (At 2, 44-45). Ed ancora: « Nessuno tra loro era bisognoso, perché quanti possedevano campi o case li vendevano, portavano l'importo di ciò che era stato venduto e lo deponevano ai piedi degli apostoli e poi veniva distribuito a ciascuno secondo il bisogno » (At 4, 34-35).

A questa stessa visione si ispira la Regola in materia di povertà: « Nessuno dei fratelli dica che qualcosa è di sua proprietà, ma tutto sia in comune tra voi, e si distribuisca a ciascuno per mano del priore — cioè del fratello da lui incaricato — secondo le necessità di ciascuno, tenendo conto dell'età e dei bisogni dei singoli » (c. 9). Perfino nella dicitura ci si avvicina al testo biblico. Il Legislatore comprende la povertà religiosa nella linea lucana di una *koinonia* nella carità evangelicamente vissuta, e vede nella rinuncia alla proprietà il presupposto di una doverosa comunanza dei beni, vedendo poi in questa un'espressione caratteristica di quella perfezione che vuole che i fratelli in Cristo abbiano « un cuore solo e un'anima sola ».

I fratelli in Cristo sono uniti nell'amore perché un mistero d'unità opera nelle loro persone, un dono dall'alto che va sempre accolto e lasciato prosperare: « la grazia del Signore Gesù Cristo, l'amore di Dio, la comunione dello Spirito Santo » (2 Cor 13, 13). Perché regni la carità, quindi, è necessario che ci siano delle menti aperte alla luce divina e dei cuori disponibili al dono di Dio. Si comprende allora che negli *Atti* troviamo quest'ulteriore descrizione della comunità gerosolimitana: « Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli, nella pratica della comunione, nella frazione del pane e nelle preghiere » (At 2, 42)). Se i primi credenti praticavano la *koinonia* come dei fratelli che avevano « un cuore solo e un'anima sola », è perché « ogni giorno »

(v. 46) attingevano energie d'amore a questa triplice fonte dell'autenticità cristiana: l'insegnamento degli apostoli, la frazione del pane, la preghiera.

Come non avvertire che su questi medesimi tre pilastri riposa anche l'edificio comunitario contemplato nella Regola del Carmelo? Certo, l'ascolto e la meditazione della Parola, la celebrazione dell'eucaristia, l'esercizio della preghiera, rientrano nel patrimonio tradizionale del popolo di Dio e nessun autentico progetto comunitario di vita religiosa può permettersi d'ignorarli. Ma è certo anche che il Patriarca di Gerusalemme aveva presente la testimonianza del Libro degli Atti. E non sbagliamo se comprendiamo alla luce di At 2, 42 le indicazioni che riguardano la meditazione « giorno e notte » della Legge del Signore (c. 7) e la quotidiana e comune lettura della Sacra Scrittura (c. 4), la disposizione che prevede l'Eucaristia celebrata in comune « ogni giorno di mattina » (c. 10), come pure il richiamo alla solitudine orante (c. 7) e al dovere di dire fedelmente le ore canoniche (c. 8).

Il tratto centrale rimane sicuramente la *koinonia* fraterna vissuta come si addice a dei credenti che si riconoscono ricchi della grazia di Cristo, partecipi dell'amore di Dio, vivificati dal dono unificante dello Spirito Santo (cf. 2 Cor 13, 13), e come tali sollecitati ad edificarsi a casa di Dio dove la carità stessa diventi un culto quotidianamente offerto a Dio (cf. Rom 15, 6). E sotto questo aspetto, la Regola del Carmelo propone una riedizione spirituale della Chiesa di Dio incarnata nella primissima comunità di Gerusalemme, invitando i fratelli a « camminare in maniera degna della loro chiamata » battesimale (cf. Ef 4, 1) ed attingere energie d'amore alla fonte quotidiana della Parola di Dio, del pane eucaristico e della preghiera.

3. « Rivestirsi dell'armatura di Dio »

Vivendo « nell'ossequio di Gesù Cristo » da « servi fedeli » che in tutto intendono piacere al loro Signore, e vivendo da fratelli in Cristo nel vincolo comunitario della carità, i religiosi del Carmelo esprimeranno a gloria di Dio il suo dono ricevuto nel battesimo. Specialmente con l'ausilio di una parola biblica profusamente ed intelligentemente usata, il Legislatore dimostra di volere tutto riferire alla verità centrale del mistero pasquale e all'esigenza primaria della coerenza battesimale. Ed è ancora questa la prospettiva che spiega e giustifica l'insistenza con cui viene proposto nella Regola il tema tipicamente cristiano del combattimento spirituale (c. 14). È una pagina profondamente pensata, dove pure i riferimenti biblici sono vistosamente abbondanti.

Una sequenza di quattro testi biblici serve da introduzione (Gb 7, 1; 2 Tm 3, 12; 1 Pt 5, 8; Ef 6, 11). Si inizia col ricordare che è prova e lotta la vita terrena dell'uomo (Gb 7, 1). E si precisa di quale tipo d'uomo si vuole diret-

tamente parlare: del credente che s'impegna a condurre una vita fedele a Cristo (2 Tm 3, 12). La fedeltà cristiana, infatti, è immancabilmente avversata in questo mondo, e non si stupisca il credente nel vedersi perseguitato a motivo di Cristo. Tale ostilità, inoltre, rientra nella volontà maligna del Tentatore il quale, « avversario » di Cristo e di quanti sono di Cristo, « va in giro come un leone cercando chi divorare » (1 Pt 5, 8). Siano dunque consapevoli i fratelli del Carmelo di questa loro condizione terrena e si diano da fare per fronteggiare i pericoli a cui vanno incontro — seguendo in ciò l'indicazione dell'Apostolo: « con tutta diligenza adoperatevi per rivestirvi dell'armatura di Dio, così da poter resistere alle insidie del nemico » (cf. Ef 6, 11).

La natura del cammino che li dovrà portare al « premio della vita terrena » (cf. c. 18), impone ai fratelli del Carmelo che vivano da combattenti. Il loro, tuttavia, è un combattimento particolare. « La nostra battaglia, precisava Paolo, non è contro il sangue e la carne, ma contro i Principati e le Potestà, contro i dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti del male ... » (Ef 6, 12). Il cristiano, infatti, deve « resistere alle insidie » del nemico per eccellenza che è il diavolo (v. 11), ossia, per usare un'espressione albertina, deve impedire al Tentatore di potersi « insinuare nella sua anima » (c. 15). Le immagini sono prese dall'attività militare e fanno pensare a dei militi assediati che devono fronteggiare un nemico insidioso e fare di tutto per chiudergli ogni possibile via d'infiltrazione. Difesa diligente e vigile, questa del cristiano è in realtà l'autodifesa di chi cerca di rimanere « saldo nella fede » contro ogni sollecitazione al tradimento.

« Resistetegli saldi nella fede », si dice in 1 Pt 5, 8-9; e Paolo ebbe ad esortare: « Vigilate, state saldi nella fede, comportatevi da uomini, siate forti » (1 Cor 16, 13; cf. anche 1 Ts 3, 8; 1 Cor 15, 58; Fil 4, 1; Col 1, 23; 2, 6-7; At 14, 22 ...). La chiesa apostolica, infatti, ha capito che le « insidie del diavolo » (Ef 6, 11) sono rivolte essenzialmente contro la fede (cf. Lc 8, 12-13; 22, 31-32; 1 Ts 3, 5); e il credente, pertanto, si autodifenderà rimanendo appunto un credente, un discepolo cioè fermamente attaccato con la mente e il cuore alla verità del Cristo Signore e Salvatore. La fede è minacciata e la fede stessa è l'arma o lo « scudo » che permetterà al cristiano-soldato di « spegnere tutti i dardi infuocati del Maligno » (Ef 6, 16; anche c. 14). Il Legislatore ha presente questa tematica apostolica, come è dimostrato dalle due citazioni che inserisce a modo di commento: « Senza la fede non è possibile piacere a Dio » (Eb 11, 6); « E questa è la vittoria: la vostra fede » (1 Gv 5, 4; questa citazione non compare nel testo innocenziano, forse per svista del copista). Del resto, chi crede è vitalmente partecipe della Pasqua del Signore — e il Signore morto e risuscitato ha vinto il mondo e il principe di questo mondo (cf. Gv 12, 31; 14, 1.30; 16, 11.33; anche Col 2, 15; 2 Cor 2, 14; 1 Cor 15, 24-28). « Siano rese grazie a Dio che ci dà la vittoria per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo » (1 Cor 15, 57).

Più in generale, siamo sollecitati all'impegno diligente di « rivestirci » di quella che Paolo in Ef 6, 10-17 e il Legislatore nel c. 14 descrivono come la « armatura di Dio ». Che cos'è questa « panoplia » divina ? È la potenza stessa di Dio operante nella persona dei battezzati quale ricchezza viva della grazia di Cristo. Specificava infatti Paolo: « Attingete forza nel Signore e nel vigore della sua potenza » (v. 10). E se vogliamo un'indicazione più precisa al riguardo, lo stesso Paolo ci dice che questa « armatura-potenza » di Dio coincide con l'energia della « fede-speranza-carità » (1 Ts 5, 8). L'Apostolo quindi intende insegnare che il credente « resisterà alle insidie del diavolo » e difenderà vittoriosamente la propria identità e dignità cristiana qualora saprà lottare con il coraggio vigile e perseverante di un uomo d'armi; e le armi che dovrà usare non sono altro che le energie di vita nuova create in lui quale presenza viva di Cristo nella sua persona. Si « indossano le armi » del combattimento cristiano qualora ci si « riveste del Signore Gesù Cristo » (Rom 13, 12.14).

Insistiamo su questa modalità caratteristica del combattimento, perché è ciò che Sant'Alberto da parte sua intende evidenziare.

Così infatti come viene sviluppata nel c. 14 della Regola, questa immagine paolina dell'« armatura di Dio » suggerisce un tipo di lotta da svolgersi con l'uso di « armi » specifiche che sono le seguenti: la castità con i pensieri santi, la giustizia praticata quale espressione dell'amore di Dio e del prossimo, la fede per la quale si è graditi a Dio e ci si ritrova vittoriosi, la speranza nell'unico Salvatore, la Parola di Dio che dovrà investire il cuore e la mente dei singoli e guidare tutto il loro agire. Come si vede, nulla che non rientri nella più normale catechesi battesimale.

Proprio in questa normalità sta un messaggio che dobbiamo sapere cogliere: ai fratelli del Carmelo il Legislatore ricorda ancora una volta la dimensione battesimale della loro « formula di vita », ricordando loro che stanno percorrendo un cammino di fede-speranza-carità, il cammino cioè comune ed irrinunciabile della fedeltà e coerenza cristiana. Tale loro fedeltà e coerenza consisterà nel rendere gloria a Dio con l'impegno quotidiano di un'esistenza vissuta quale « ossequio-servizio » del Cristo Signore e comunione fraterna nell'amore. Essa però richiederà pure da ciascuno vigilanza e perseveranza: dovranno resistere alle insidie maligne del Tentatore, se vogliono confermarsi servi di Cristo e seguire in tutto i motivi della carità. Si considerino quindi come dei soldati impegnati in una lotta aspra e senza tregua e, di conseguenza, chiamati ad essere forti e preparati in ogni momento — come è preparato e forte il soldato che indossa la propria armatura. La loro, tuttavia, è un'armatura divina, divinamente atta ad assicurare la vittoria al combattente che l'indossa: è la potenza stessa di Dio che è stata dispiegata nella pasqua del Cristo Signore e che opera nelle loro persone quale energia di vita nuova e premessa di salvezza eterna.

P. GIOVANNI HELEWA

ELIA E IL CARMELO *

Il « Verdeggiante », al-Khadir: questo soprannome islamico del Profeta Elia sembra lasciar trasparire, con l'evocazione di primavere sempre rinnovate nella storia, di continui ritorni fra i suoi, il fascino dell'archetipo, dell'esemplare, campito nelle alte regioni dell'ideale e insieme invocato nelle pulsioni più profonde dello spirito; forse anche perché, nelle vene cangianti di quest'immagine, è sotteso per noi il ricordo delle ferme pagine scritturali che delineano una figura netta ma difficilmente definibile in tutta la sua espansione e insieme viene alla mente quella « veste verde » che in S. Giovanni della Croce si colora della speranza di vita eterna.

Elia: fuoco ed acqua, zelo e misericordia, contemplazione ed azione, città e deserto; colui che parla con Dio e Dio lo educa e lo manda ...

Ecco, per esempio, come si staglia la sua figura nella Messa maronita del 20 luglio, sulle orme dell'Ecclesiastico: « Elia si alzò come la luce e la sua parola fu simile a una fiamma. Nel suo zelo egli annientò i Re e massacrò i Profeti. Elia, o Profeta eletto, tu ti manifestasti con uno zelo di fuoco per Dio, terribile e terrificante per gli iniqui, snudando la tua spada affilata. Il Giordano non resistette al tuo ordine, ti obbedì. Colui che era morto, al richiamo della tua voce, ti intese e ritornò in vita. Unico nel tuo coraggio, possente nella tua audacia, tu accorresti impavido in soccorso della verità. O Santo Elia, o avversario dei Re empì, chi è come te? ».

Ma in questo profeta che sembra di ferro, è vivo un senso di misericordia e di solidarietà, specialmente con coloro che sono sopraffatti o dalla sofferenza o dall'ingiustizia: senso che si può cogliere più raffinato, perché più direttamente spirituale, anche quando si scaglia contro il male morale, l'irricoscenza a Dio, l'empietà.

Eppure in lui c'è ancora qualcosa di più ricco e profondo: egli è uomo di deserto, di distacco, di preghiera, di purità interiore. È il Profeta del Dio Vivente.

Il suo carisma profetico si attua in pieno appunto nell'urto e nel comporsi dei due aspetti, quello del solitario e quello dell'inviato.

C'è una tale tensione di speranza nel suo desiderio di vedere Dio, una tale urgenza di comunione quando è afferrato dalla Carità, che deve poi traboccare, nello sforzo di aprire altri cuori e possibilmente altri occhi alle regioni ultime, distogliendoli da quanto può impedire il cammino.

Elia: « Jahweh è Dio » significa il suo nome.

* Sintesi da *Elie le Prophète - Etudes Carmelitaines*, voll. I-II, Bruges 1956.

I - LA SACRA SCRITTURA

1. *Il racconto biblico*

Nascosto in Cherit (la Wadi Yabis), nel « folto » che verdeggia lungo il corso del torrente o nelle grotte aperte sui pendii che discendono all'acqua, Elia il profeta obbedisce alla voce di Dio, di quell'Jahweh che lo tiene alla sua presenza e lo fa sostenitore dell'antica e severa religione di Mosè e di Davide, contro il sincretismo che l'aveva diluita e deviata a contatto con le credenze e il culto dei Baal orientali.

Dopo averlo tratto da un'umile famiglia e dalla nativa Tesbe in Galaad, non lontano da Adjlûn, in Transgiordania, Jahweh lo aveva mandato al Re di Samaria, Acab, da circa quindici anni (siamo intorno all'860 a.C.) salito al trono degli Omriti, che si era reso colpevole, sostenuto dalla moglie Jezabel, di un assassinio legale, coperto da false testimonianze, nelle persone di Nabot, un possidente jahwista che non aveva voluto cedere l'eredità di famiglia, considerata sacra, e dei suoi figli.

Elia, arrivato all'improvviso, come folgore, nella vigna stessa di Nabot, predice al re, secondo l'antica legge del taglione, una morte violenta, per lui, per la moglie e i figli. La parola di Jahweh, nella semplicità con cui il trascendente Dio di Israele la rivolge al profeta, ci dà il senso dell'immediatezza di un rapporto che è forse l'aspetto più fondante della figura di Elia; e il modo con cui egli trasmette la parola, fedele ma anche carico di un fuoco e di uno sdegno personali, sembra mostrarci che la fiamma del cielo aveva trovato la fornace da cui effondersi.

Acab s'intimorisce, e con una reazione non nuova a quei tempi, intrisi di religiosità, si umilia in una penitenza pubblica. Ma la regina non può perdonare l'intromissione di Elia.

Jezabel, figlia di Etbaal, re di Tiro e gran sacerdote d'Astarte, probabilmente vedeva nella religione il mezzo per civilizzare la Samaria e aveva buon gioco, data la debolezza e la crudeltà del carattere di Acab. Così, abbandonata la prudente azione sincretizzatrice fin allora seguita, ordinò un massacro generale dei profeti di Jahweh, a cui un centinaio sfuggirono per la protezione di Abdia, maestro di palazzo, jahwista.

L'ira del Signore si scatena. Vediamo Elia davanti ad Acab, in una delle sue fulminee comparizioni.

Risuona la parola di fuoco punitrice: « Per la vita di Jahweh, Dio d'Israele, alla cui presenza io sto: in questi anni non ci sarà né pioggia né rugiada se non quando lo dirò io ».

Accanitamente perseguito da Acab, ecco ora il profeta, per ordine di Jahweh, nascosto in Cherit; beve l'acqua del torrente e viene nutrito dai corvi, nella

solitudine in cui lo si pensa inteso al colloquio con Dio e che fa di lui il prototipo e il modello degli eremiti. Ma anche il torrente si prosciuga, ed Elia, per impulso dello Spirito, cerca rifugio a Sarepta, 15 chilometri a sud di Sidone: e dimostra una fede singolare nella protezione divina andando a nascondersi proprio nel bel mezzo del regno di Etbaal, suocero di Acab. Agli occhi di Elia la potenza di Jahweh e quella che delega ai suoi profeti non sono limitate al territorio di Israele. Così la vedova che pratica la grande virtù orientale dell'ospitalità, vede la moltiplicazione della farina e dell'olio e la risurrezione dell'unico figlio.

Dopo tre lunghi anni a Sarepta, la parola di Jahweh è nuovamente rivolta ad Elia, per mandarlo ad Acab e far cessare la siccità. In uno scontro tagliente, il profeta gli rimprovera di aver abbandonato Jahweh e gli ordina di convocare sul Carmelo il popolo d'Israele e le comunità dei quattrocentocinquanta profeti sostenuti dalla regina. Vengono drammaticamente a confronto le due religioni: quella del Dio vivente e quella dei Baal di Tiro. Elia, che si proclama l'unico profeta rimasto di Jahweh, rimprovera il popolo della sua incoerenza; si tratta di decidere non se è più potente Jahweh o Baal, ma assolutamente chi è Dio: se è Jahweh, Baal non esiste.

La voce dei coribanti di Jezabel, ebbri fino al delirio attorno all'altare di Baal Melqart, rimane inascoltata: ma sul ricostruito altare di Jahweh, circondato da un solco riempito d'acqua per tre volte, alla preghiera di Elia, rituale richiamo del suo Nome, dei suoi rapporti con Israele, della missione affidata al profeta, all'implorazione di una risposta che dimostri che Egli è Dio e che converte i cuori, cade il fuoco sul sacrificio, consumandolo tutto; e il popolo, colpito da timore, si prostra gridando: « Jahweh è Dio ! ».

Immediatamente Elia ordina alla folla di afferrare i profeti di Baal, che vengono fatti scendere al torrente Cison, dove egli, preso da sacro furore, li uccide di spada.

È un ritorno all'Esodo, alla lotta contro l'idolatria allora punita con la morte.

Alla conclusione della contesa, Elia deve vincere l'ultima battaglia, dare l'acqua ad Israele.

Invitato Acab a rompere il digiuno, forse a partecipare coi cortigiani a un banchetto religioso del popolo, Elia prega, il viso tra le ginocchia: un atto rituale per mettersi in comunicazione con Jahweh, ma che rivela anche l'intensità e poi l'efficacia della sua preghiera. Il suo servitore va sette volte a scrutare il cielo, e al più leggero velo di nube Elia fa prevenire il re perché parta verso Yzreel, mentre la pioggia cade a dirotto: la mano di Dio è sul profeta, che riesce a precedere, in una corsa esaltante di venticinque chilometri, il carro di Acab.

C'è stato però qualche cosa d'impuro in questo trionfo: Elia rischia di fidarsi troppo del suo potere.

La fiera Jezabel, non osando andare in modo aperto contro il favore del popolo, manda a intimidire Elia minacciandolo di morte. E, stranamente, il profeta, preso dal panico, fugge verso Giuda, rimandando poi il servitore e proseguendo da solo verso il sud. Egli pensa all'Oreb, alla montagna sacra dell'Alleanza, dove Jahweh si è manifestato ai Padri. Egli torna alle sorgenti della pura fede.

Ma dopo un giorno di cammino nel deserto, una grave crisi di scoraggiamento lo sorprende. Può forse far volgere indietro la storia risanando secoli di infedeltà a Dio? Dopo essere stato così vile, può credere di saper strappare Israele a Jezabel, come Mosè l'aveva strappato al Faraone? Egli non si sente migliore dei suoi padri. E chiede a Dio la morte. Si addormenta sotto un ginepro. Ma un angelo lo sveglia e gli ordina di alzarsi e mangiare: c'è un pane cotto su pietre roventi e un orcio d'acqua. Elia si ristora e si rimette in cammino. Non è il pane soltanto a sostenerlo, è la certezza che la sua vita è preziosa agli occhi di Dio. E per una lunga serie di giorni, dopo essere stato così misteriosamente nutrito e confortato, percorrerà il deserto, fino al monte Oreb, il Gebel Mûsa, il santuario originale di Jahweh, il luogo dove l'antico nomadismo mosaico ha conosciuto i sacri primordi dell'Alleanza.

Sulla cima del monte si apre una cavità, che già nascose Mosè al passaggio di Dio: Elia vi si rifugia.

Nella notte si evolve la grande teofania. Jahweh non è nel cuore degli elementi naturali scatenati. In un clima che sottolinea la trascendenza, in opposizione al naturismo fenicio e cananeo, Dio si manifesta in una brezza lieve, foriera di intimità e di forza: Elia si copre il volto col mantello ed esce, fermandosi all'ingresso della caverna.

Il profeta risponde all'appello divino denunciando l'abbandono dell'Alleanza da parte degli Israeliti e affermando di essere in pericolo di vita. Jahweh gli affida una triplice investitura, intesa a sostenere i suoi diritti: di Hazael come re di Damasco, di Jehu come re di Israele, di Eliseo come profeta. E poiché Elia si è lamentato della sua solitudine, Egli replica che settemila Israeliti fedeli non si sono inchinati ai Baal.

Così termina il grande incontro: nella densità di una missione riconfermata, anche se non sarà Elia a realizzarla in tutti i particolari.

Non si sa quanto tempo fosse trascorso dalla teofania dell'Oreb, quando chiamò Eliseo, appartenente ad una famiglia di proprietari terrieri, gettandogli sulle spalle il mantello.

Probabilmente Elia dovette errare come proscritto alla periferia del paese e forse si rifugiò a Damasco durante la guerra aramea nella quale morì Acab (852 a.C.). Non si vedrà apparire Elia che al tempo della morte di Acazia, figlio di Acab. Costui, in gravi condizioni per una caduta da una finestra della reggia di Samaria, aveva mandato messaggeri a interrogare Baal-Zebub, dio di Ekron, sulla sua guarigione. La parola del Signore fu rivolta ad Elia, che li raggiunse

e tuonò un oracolo di morte per il re. Acazia, riconosciutolo alla descrizione, lo manda ad arrestare. Per due volte, a un ordine di Elia, che se ne sta solitario sulla cima di una montagna e sembra godere di una specie d'immunità divina, il fuoco scende dal cielo sui comandanti e i loro soldati; una terza volta, umilmente pregato, il profeta consente ad andare presso il re, confermandogli l'annuncio di morte, a causa della sua infedeltà al Dio vivente.

Elia scomparirà in circostanze che sembrano intrise di chiarezza e di mistero. Lo vediamo partire da Galgala per Betel e quindi per Gerico, con Eliseo che, presago della sua fine, si ostina a seguirlo malgrado i suoi tentativi di rimanere solo, mentre, ripetendosi uguali nel ritmo e nel testo, le loro parole e quelle dei figli dei profeti danno un senso progressivo di sospensione, di inquietudine, di tristezza per l'imminente intervento di Dio.

Sulla riva del Giordano le acque s'aprono percosse dal mantello di Elia. Ancora una volta egli torna all'Esodo, verso il luogo della morte di Mosè. E mentre i passi toccano il fondo asciutto del fiume, Elia si decide finalmente a riconoscere che sta per essere rapito e chiede ad Eliseo che cosa debba fare per lui. « Due terzi del tuo spirito diventino miei ». « Se mi vedrai, ciò ti sarà concesso ». Eliseo vedrà Elia, in una specie di estasi profetica che s'insinuerà nella calma assorta della conversazione, con l'apparire tra loro del carro di fuoco e dei cavalli di fuoco, e con l'improvviso elevarsi nel turbine inseguito dal suo grido di figlio a cui è strappato il padre. Eliseo, e lui solo, vede: non prova né terrore alla manifestazione della forza divina, né gioia per la sua domanda esaudita: ma dolore di perdere il suo maestro.

Egli si lacera le vesti e raccoglie il mantello scivolato ad Elia: due atti che fanno pensare ad una reale morte fisica del profeta.

2. *La tradizione neotestamentaria*

Dalla descrizione del rapimento deriverà la tesi giudaica di una sopravvivenza misteriosa di Elia, di un suo ritorno prima del « grande giorno di Jahweh » e della venuta del Messia, opinione accolta anche fra i Padri della Chiesa.

Giuseppe Flavio (*Ant. Giud.* IX, 2, 2) dirà prudentemente che « Elia scomparve di tra gli uomini e nessuno fino ad oggi sa qualcosa della sua morte ».

Gesù rispondendo ai suoi Apostoli sarà più chiaro: « Elia è già venuto »; e si riferiva al Battista.

L'attesa del ritorno di Elia, infatti, sussisteva ancora. Proclamata dal Deuteroinaia la necessità di una preparazione, mediante lo studio e l'osservanza della legge di Mosè, precisata da Malachia la venuta di un messaggero identificato in Elia, per ricondurre a Dio il popolo mediante una migliore osservanza, prima del gran giorno della collera, la tradizione giudaica, all'epoca di Cristo, si era

ulteriormente evoluta: si metteva questo profeta non in relazione con la Parusia di Jahweh, ma con quella del Messia nel Giudizio finale; in seguito, addirittura con la prima venuta del Messia sulla terra.

Questa credenza popolare coincideva con i disegni di Dio: e si avvera nel Precursore, Giovanni Battista. Presentato nei Vangeli come colui che viene con lo spirito e la potenza di Elia, pur sembrando un Elia redivivo, egli ne rappresenta il momento messianico; secondo l'annuncio dell'Angelo a Zaccaria è un investito dall'azione di Dio, colui che prepara le vie del Signore predicando la penitenza e il ritorno alla fedeltà del culto divino. Il Battista sarà ravvicinato ad Elia anche per la vita austera, la purità dell'anima, la persecuzione subita, la coscienza di camminare davanti ad un Altro purificando i cuori. Tale lo riconoscerà Gesù: « ... egli è quell'Elia che deve venire ... ». « Elia è già venuto ».

Elia sarà presente anche nella scena della Trasfigurazione, non in rapporto al Battista, ma conversando col Cristo insieme con Mosè. Nella radiosa cristofania, che per molti aspetti ricorda la teofania del Sinai, si mostra il significato della loro presenza. A Mosè Dio aveva consegnato le tavole della Legge: era il patto solenne dell'Alleanza conclusa con Israele. Anche Elia entra nel quadro dell'Alleanza antica: non per concluderla, ma per restaurarla, per purificarla. Il Legislatore e il Profeta sono figure gigantesche, che nel corso della storia ebraica hanno incontrato Dio nei punti focali della rivelazione e della ricostruzione del suo disegno. La cristofania del Tabor è invece un anticipo della conclusione dell'Alleanza Nuova, un annuncio del Regno, che sarà prolungamento e fioritura della Antica Alleanza, come indica la presenza dei due personaggi veterotestamentari.

Così nel luogo misterioso dei due Testimoni, nell'Apocalisse (quando lo si voglia riferire a lui), Elia diventa l'uomo dell'avvenire, l'uomo dei tempi ultimi, colui che col suo ministero e il suo martirio conclude la storia.

II - L'ELIANISMO

La figura di Elia è descritta nel Libro Sacro in modo così incisivo che ha sollecitato, lungo i secoli, la meditazione e la devozione in vari contesti di cultura. Gli aspetti della sua personalità si sono come coagulati in motivi essenziali, che hanno avuto un loro sviluppo e una loro influenza nell'evolversi della vita religiosa fino a raggiungere e informare anche la spiritualità carmelitana.

1. La tradizione giudaica

Le credenze giudaiche vetero-testamentarie intorno a Elia, cui si è già accennato, puntano fortemente sulla sua funzione profetica esortatrice, sia sotto l'aspetto politico, (lasciare Babilonia per ritrovare la propria patria, Israele), sia sotto l'aspetto morale e spirituale (tracciare nella steppa una strada per Dio, preparare i cuori alla sua venuta poiché Egli, nel giorno della collera, sarà come un fuoco divorante).

Elia, elevato al cielo, era ancora vivente e s'interessava al suo Popolo: correlativi ai due aspetti suaccennati sono due atteggiamenti di natura più intima: protettore degli sventurati, pacificatore sia degli uomini che di Dio, il quale, lasciata cadere la sua collera, sarebbe venuto a regnare su un Popolo purificato spiritualmente e restaurato politicamente.

Cominciano a delinearsi i motivi attinenti al « profeta d'azione »: lo zelo, e, con una penetrazione abbastanza forte, la misericordia; e la realtà feconda del suo colloquio con Dio.

Anche successivamente Elia rimarrà per il popolo giudaico la guida verso l'al di là, il segno della speranza in una realtà spirituale suprema, che si raggiunge nella povertà volontaria e nell'abbandono del cuore alla volontà di Dio; sarà il campione e il modello della preghiera.

2. Elia e i Padri Greci

Personaggio di primo piano nell'A.T., nella tradizione giudaica e anche nel N.T., Elia è stato oggetto di attenzione per i Padri della Chiesa.

Intorno a lui il pensiero dei *Padri Greci* si esercita su vari motivi, sopra tutto sulla preghiera e sulle sue esigenze nella vita pratica, con cenni anche all'apostolato.

Chi si nutre della volontà del Padre celeste e del pane disceso dal cielo, non può soffrire la fame; non muore di fame chi possiede la conoscenza di Dio e il nutrimento della Sapienza¹.

Il segreto per giungere alla verità, è dedicarsi a investigare la Scrittura con pazienza, con serenità di spirito e con costanza². Chi si dà alla contemplazione delle cose invisibili deve rendersi straniero alle abitudini della vita umana, per non cadere in preda ai turbamenti ed errori spirituali che traviserebbero il suo giudizio. Elia e Giovanni Battista si stabilirono in una tale serenità di vedute e in una calma tale che si elevarono a grande altezza nelle cose divine. Non si

¹ ORIGENE, *In Genes.*, hom., XVI, 3; P.G. XII, 249.

² METODIO D'OLIMPIA, *De Lepra*, XIII, 3; BASILIO, *In Is.*, proem., 7; P.G. XXX, 129.

giunge all'unione divina finché lo spirito è distratto da molteplici cure³. Sono assolute le esigenze dell'amore⁴: « ... Presentarsi davanti a Dio con una coscienza pura e una grande preparazione di cuore, per obbedire totalmente alla sua volontà e non servire che a lui »⁵: così vien definito l'ideale di Antonio, il grande anacoreta, in un testo che per la prima volta propone Elia quale modello a cui devono conformarsi il più possibile gli amanti della solitudine. Come in Elia, la purità dovrà unirsi all'austerità: digiuno, distacco, forza nelle persecuzioni, povertà.

Se siamo quali ci vuole la parola divina, potremmo confidare nell'efficacia della preghiera: Dio ci ascolterà come ha fatto col Profeta, se ci rivolgeremo a lui come Dei, come figli suoi, preparati dallo Spirito Santo; e questo non solo riguardo alle cose materiali, ma anche ai beni spirituali: egli parlerà dal cielo e donerà la pioggia che disseta l'anima⁶.

La bellezza del Carmelo sarà data all'anima che assomiglia al deserto⁷.

Però anche il monaco è meglio che, se gli vien chiesto, lasci la solitudine e accetti il fardello di un ministero, per il bene della Chiesa e delle anime. Elia non aveva forse compiuto il suo incarico quando fu elevato al cielo? Come lui, si potrà diventare portatori dello Spirito e distributori dei beni di Dio⁸.

I Padri ricordano lo zelo di Elia anche con una sottolineatura particolare: egli riconosce Dio in una brezza leggera per imparare ad essere dolce, come Gesù che non spegne il lucignolo fumigante⁹; quando Acab si pente, sembra che Dio voglia inclinare verso di lui l'ardore del Profeta, facendolo strumento della sua misericordia¹⁰; e sottopone Elia alla lezione dell'umiltà, vuol reprimere l'arroganza: insomma vuole persuaderlo a moderare il suo zelo con la carità¹¹.

3. Elia nei Padri Latini

La figura e l'azione di Elia è stata ricordata anche dai *Padri Latini*, secondo questa progressione: prima della pace della Chiesa egli è considerato come profeta, come martire, come confessore della fede; dopo la fine delle persecuzioni lo si guarda di preferenza nel suo deserto, come asceta.

³ GREGORIO DI NISSA, *De Virginitate*, VI; P.G. XLVI, 349-352.

⁴ ORIGENE, *In Exod.*, hom., VIII, 4; P.G. XII, 355.

⁵ ATANASIO, *Vita Antonii*, 7; P.G. XXV, 752.

⁶ ORIGENE, *In psalm. XXXVII*, hom., II, 3; P.G. XII, 1384; IDEM, *De oratione*, 13; P.G. XI, 458-459.

⁷ GREGORIO DI NISSA, *In baptismum Christi*, P.G. XLVI, 593.

⁸ ATANASIO, *Epist. ad Dracontium*, 7, 8; P.G. XXV, 532.

⁹ IRENEO, *Adversus Haereses*, IV, XX, 10; P.G. VII, 1039.

¹⁰ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catech.*, II, 13; P.G. XXXIII, 400.

¹¹ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Hom. I in Eliam*, 3; P.G. LXIII, 464.

Profeta: cioè uomo scelto da Dio, diviso dalla folla e insieme stabilito in mezzo al popolo, con una duplice missione, denunciare i peccati e invitare alla penitenza¹². La prima missione, cioè l'« increpatio », e l'energia con cui fu assolta, è fortemente sottolineata dai Padri; da alcuni ammirata, da altri indirettamente biasimata. Il popolo gli rispose col disprezzo e la violenza.

I profeti sono perseguitati: tema particolarmente caro agli scrittori cristiani dei primi tre secoli. Elia fu un martire, esempio di coraggio e di costanza in un combattimento sublime.

Tipo del profeta, è divenuto per la Chiesa delle persecuzioni uno dei modelli del martirio¹³: la prigione è per i cristiani ciò che il deserto era per i profeti: luogo di martirio¹⁴. Elia, come precursore del giudizio finale, diverrà anche martire effettivo. Nella sua estrema missione profetica, preconizzata da Malachia, egli, secondo il commento patristico, esporrà il senso spirituale della Legge: anche i Giudei lo comprenderanno; l'intelligenza dei Padri, i Profeti, sarà trasmessa ai figli; ancor più, questi capiranno quanto Dio Padre ama il Figlio e cominceranno ad amarlo¹⁵.

Fine delle persecuzioni. La Chiesa è in pace. Riaffiora, nelle tendenze e negli scritti, il tema dell'ascetismo. In Elia, uno dei tratti ascetici è la castità. Si insiste sulla purificazione interiore, che è il passaggio all'integrità ed incorruzione del cuore¹⁶.

Meno frequentemente è nominata la povertà, che viene data come esempio di spogliamento volontario¹⁷. Un terzo aspetto della vita ascetica è il deserto, il ritiro nella solitudine, non più considerato come un effetto della persecuzione, ma come scelta libera, per calpestare i piaceri e i beni della terra¹⁸.

Il digiuno: grande mezzo di spiritualizzazione¹⁹. C'è un legame fra la vittoria sulle passioni e l'elevamento di Elia²⁰.

Quanto alla preghiera, è un tratto essenziale della sua personalità: egli non è solo uomo di meditazione²¹, ma modello di vita mistica. Chi è già all'entrata della caverna e percepisce nel cuore le parole di Dio, deve velarsi il volto, e perché condotto a comprendere misteri più profondi, abbassarsi in ispirito nell'umiltà²².

¹² LATTANZIO, *Divinae Institutiones*, IV, 11; CSEL XIX, 305-306.

¹³ CIPRIANO, *Ad Fort. - De exhortatione martyrii*, XI, CSEL III/1, 337.

¹⁴ TERTULLIANO, *Ad Martyres*, III; P.L. I, 623.

¹⁵ AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XX, 29; CSEL XL/2, 504-505.

¹⁶ CASSIANO, *Institutiones*, VI, 4; CSEL XVII, 117.

¹⁷ AMBROGIO, *De Officiis* II, 4, 14; P.L. XVI, 107.

¹⁸ IDEM, *In Lucam*, 1, 36; CSEL XXXII/4, 32; PAOLINO, Ep. XXVI, 1.

¹⁹ AMBROGIO, *De Elia et jejuniis* III, 4; CSEL XXXII/2, 414.

²⁰ PIETRO CRISOLOGO, *Serm.* CLVI, V, 2; MASSIMO DI TORINO, *Hom.*, XCIII; P.L. LVII, 467.

²¹ ISIDORO, *De ortu et obitu patrum*, XXXVI, 61; P.L. LXXXIII, 140.

²² GREGORIO MAGNO, *In Ezech.* II, I, 17-18; P.L. LXXVI, 947-948.

La penitenza, la grazia di Dio, il deserto, sono felice fuga: presso il torrente Cherit, Elia beveva liberamente alle fonti della conoscenza di Dio²³. Visto in questa prospettiva, egli poteva illustrare e patrocinare il movimento monastico del IV secolo. Infatti divenne il grande esemplare della vita monastica: «... noster princeps Elia»²⁴. Ma un monaco è un soldato di Cristo, sempre pronto al combattimento. Così camminarono quelli che «fundavere primordia»²⁵, Paolo, Antonio: ma non furono i primi, il loro archetipo è Elia. Egli dirigeva i suoi sforzi verso il segreto del deserto e la purità del cuore, godendo di una unione assai familiare con Dio, nel silenzio e nella solitudine²⁶. Il ritiro di Elia così non è più proposto soltanto ai monaci, ma agli anacoreti, chiamati a «lottare coi demoni, gli occhi negli occhi». È il tema fondamentale della letteratura ascetica, desunto dai Padri del deserto.

Un Elia eremita: siamo lontani dal profeta d'azione, indicato ai confessori ed ai martiri.

Tuttavia le due immagini non sono inconciliabili. In un testo, in cui si mettono a confronto la vita del monaco e quella del chierico, si offre l'esempio di Elia, che ha percorso insieme queste due vie; rafforzato nella pazienza per il soggiorno nella solitudine e rinvigorito da un rustico nutrimento egli è potuto avanzare in modo deciso²⁷.

La sua figura acquista qui una complessità, una autenticità biblica lontana dalle semplificazioni sopra ricordate.

4. La tradizione siriana

Una personalità altrettanto ricca che misteriosa, circondata da un alone d'impreciso e di vago, che il cristianesimo orientale ha mutuato «en passant» da tarde credenze giudaiche, viene attribuita ad Elia dalla tradizione siriana. Terribile agli empi, sterminatore, salito al cielo, egli è Sant'Elia il Vivente.

I *Padri Siriaci* scoprono in lui una figura seducente d'uomo d'azione e contemplazione.

Luminoso, impetuoso, coraggioso, possente, inflessibile; esortato a essere più dolce, educato a staccarsi dalle proprie idee; riempito di Spirito.

Ma ancora: un separato; un uomo di deserto, distacco, preghiera, purità interiore; nella solitudine apprende la fedeltà; deve imparare che la salvezza degli uomini non si ottiene solamente con lo zelo tempestoso ma anche con la preghiera.

²³ AMBROGIO, *De fuga saeculi*, VI, 3.

²⁴ GIROLAMO, *Ep.* LVIII, 5.

²⁵ CASSIANO, *De iust. coenob.* I, 1; CSEL XVII, 8.

²⁶ IDEM, *Conlatio* XIV, 4; CSEL XIII, 400.

²⁷ AMBROGIO, *Ep.* LXIII, 75; P.L. XVI, 1209.

Ed è appunto per questo secondo aspetto che i Siriaci, in concordanza con gli altri Padri del deserto, vedono in lui la piena realizzazione dell'ideale monastico. I testi sono caratteristici perché scritti con l'intento della formazione dei monaci.

Si otterrà la pace consegnandosi al lavoro corporale e al lavoro del cuore (azione e contemplazione). Che i pensieri siano elevati al cielo e che, giorno e notte, si domandi con tutta l'anima lo Spirito Santo e ci sarà dato. Tale fu il caso di Elia²⁸ (sembrano note arpeggiate sullo stesso strumento della futura Regola carmelitana).

Apparentemente diviso tra azione e contemplazione, Elia aveva trovato il suo centro d'unità profonda nei voleri dell'Eterno; il suo impegno tra gli uomini era efficace solo in quanto scaturiva da una attività interiore sostenuta da vari elementi.

In primo luogo la purità dell'anima. Elia è esempio di vita casta, di quella castità che significa libertà, spogliamento da ogni desiderio, estinzione di ogni senso in cui non s'accenda il fuoco sacro del solo amore valido; quella castità che toglie la morte ed è pegno di vita, che viene difesa da uno stato di vigilanza nell'amore²⁹.

Lo spogliamento, il distacco da se stesso. Elia non ha più interessi propri, compare all'improvviso quando Dio lo manda e altrettanto misteriosamente se ne va, per affondare di nuovo nel suo deserto.

Il deserto: è la condizione essenziale per lo sviluppo delle energie dello spirito. In effetti, basta porla perché di colpo sia creata l'atmosfera favorevole alla partenza zampillante verso la perfezione religiosa. Gli autori siriaci hanno fermato l'attenzione su questo sforzo costante del Profeta, deciso ad accettare la scelta, la preferenza assoluta e crocifiggente di Dio. Bisogna ricorrere alla solitudine per vincere la propria volontà. La solitudine dona le virtù, impedisce la tirannia delle cose del mondo, delle passioni dell'anima e delle opinioni umane.

Le macerazioni, il digiuno: spiritualizzano il corpo e fanno l'anima meno pesante, le permettono di essere elevata a Dio.

La preghiera: il desiderio di beatitudine ogni volta colmato e ogni volta rinnovato, non avrà fine. Quando l'anima ha vinto le tentazioni diviene più perspicace e riceve un'altra bellezza.

In Elia, la preghiera ha l'efficacia della perseveranza, che forza non solo il cielo, ma l'Abitante del cielo, il quale cerca di non smentire la parola del suo profeta. Efficacia stupefacente: ma non meccanica³⁰; è l'espressione esteriore di una vita nascosta nel divino colloquio, che ne è diventato la forma essenziale.

²⁸ AMMONAS, *Lettera VIII*; P.O. X, 586-587.

²⁹ AFRAATE, *Dimostrazione VI, Dei Monaci*; P.S. I, 264.

³⁰ EFREM, *Dimostrazione VI, Della preghiera*; P.S. I, 164.

Possono essere di commento le parole di un vescovo della Chiesa orientale: « Elia aspirava, e vi è pervenuto, a sciogliersi in Dio, come il sale si dissolve nell'acqua; è per questo che ha ricevuto il dono delle teofanie all'Oreb e al monte della Trasfigurazione »³¹.

Così, come gocce che si frangono da una cascata, possiamo trovare tra gli uomini tracce di quella preghiera: « Tu hai deciso di abitare sul monte Athos come Elia sul Carmelo, per cercare Dio nel silenzio »³², viene detto nella liturgia di Pietro l'Atonite, forse il primo degli esicasti.

III - ELIA E I CARMELITANI

Quegli Eremiti che vivevano « *Laudabiliter* » nelle grotte del Carmelo, che non avevano « *certam regulam* » e, riuniti presso la fonte di Elia ricevettero da Alberto di Gerusalemme una « forma di vita » agli inizi del secolo XIII, quali ricordi, quali tracce di storia custodivano in sé? Erano lontana discendenza dei Figli dei Profeti, che avevano punteggiato di luci discontinue i secoli d'Israele? Portavano, alcuni, il segno e la stanchezza delle lotte per il Santo Sepolcro?

Essi stavano in celle presso la fonte e cercavano Dio, nella sequela di Cristo, meditando giorno e notte la legge del Signore, lasciando forse rifluire in sé le aspirazioni ed i pensieri dei Padri. Un po' come nel tema islamico di quella caverna in cui gli eletti si rifugiano per la loro santificazione, murati volontari nella volontà divina, cullati da lei come in una barca ... Mortificarsi, contemplare ... Ma la barca di Dio conosce le tempeste. E i porti lontani.

Quegli Eremiti sotto l'urto saraceno lasciarono il Carmelo e giunsero in Europa.

Eppure, un po' del respiro dell'Islam sembrava sfiorire le loro cappe barbate, simili alla *murraqqa'a* mussulmana, segno della chiamata alla vita mistica; e non era forse del tutto estraneo al loro spirito un qualche succo di quel pensiero in cui Elia è stimolo alla Pazienza, cioè all'Obbedienza stessa nella misura della Durata.

Il legame con Elia, pur vivo e come incarnato nel ricordo del Carmelo, non era in questi Eremiti orientali ancora quale sarebbe divenuto di fronte alle gravi difficoltà di inserimento in un nuovo ambiente civile e religioso, quando fu evo-

³¹ NIKANOR, arciv. di Kerson, *Sermoni*, t. III, Odessa 1890.

³² GIUSEPPE L'INNOGRAFO, *Canone del 19 giugno*.

cato nell'esigenza di una paternità che, dapprima, almeno nei tentativi, giuridica, divenne poi spirituale.

1. La successione ereditaria

Nei documenti dell'Ordine fino al 1280 il tema elianico è assente. Appare nella prima rubrica delle Costituzioni del 1281 e del 1284, in cui i Carmelitani sono collegati ad Elia per la mediazione dei Padri del Vecchio e Nuovo Testamento. Intorno al 1320 il *Qualiter et quomodo*, uno dei primi frutti della cultura universitaria, afferma la tesi della successione elianica appoggiandola su considerazioni storiche.

Nel secondo quarto del XIV secolo, con le opere di Baconthorpe, Cheminetto, Fitralf d'Armagh, si vuol riconfermare che la successione di eremiti al Monte Carmelo attraverso il Vecchio e Nuovo Testamento è stato il fatto di monaci perfettamente coscienti della relazione filiale che li univa ad Elia e per conseguenza degli stretti legami che li univano reciprocamente fra loro nel tempo. Di qui si arrivò ad affermare che l'Ordine dei Carmelitani ha il Profeta per fondatore; così anche nelle opere della seconda metà del secolo, tra cui è notevole il *Liber de Institutione Primorum Monachorum* pubblicato in una collezione di testi da Filippo Ribati (1370). Importante è una lettera del Provinciale d'Inghilterra Tommaso de Walden, scritta dopo il 1420, in cui Elia vien definito una sorgente di vita spirituale, un ideale che incita all'imitazione e stimola lo zelo per il Dio degli eserciti.

Forgiando la dottrina di una successione ininterrotta da Elia fino agli Eremiti della Regola del 1209, i Carmelitani si convinsero di essere figli del Profeta in maniera diversa da quella degli altri monaci e sentirono il bisogno di elaborare uno spirito elianico loro proprio, per cui egli, in quanto ritenuto il fondatore, divenne necessariamente l'esemplare della vita.

2. L'imitazione

Le componenti dell'imitazione elianica non sono state tutte chiaramente percepite già nel XIII secolo.

Fin dall'inizio dell'Ordine Elia è considerato assolutamente eremita. Non sarà che all'alba dei tempi moderni che verrà messo in luce il suo zelo.

Apostolicamente attivi in tutto l'Occidente (Londra, Colonia, Gand, Barcellona ...), i Carmelitani tuttavia osservavano una stretta osservanza monastica; e si può immaginare come accolsero il *De Institutione Primorum Monachorum* pubblicato nel 1370 e allora attribuito a Giovanni 44^o Patriarca di Gerusalemme nel V secolo.

Divenne il trattato dell'imitazione elianica e quasi il supporto della spiritualità del Carmelo.

Espone la maniera di pervenire alla perfezione profetica e allo scopo della vita religiosa eremitica che è duplice: il primo, raggiunto con l'esercizio delle virtù e la grazia divina, consiste nell'offrire a Dio un cuore purificato da ogni macchia di peccato; ciò accade quando siamo « perfetti in Cherit », cioè nascosti nella carità, come fece Elia al comando di Dio, « Nasconditi presso il torrente Cherit ».

Il secondo fine, conseguito per puro dono di Dio, è quello di gustare nel cuore e sperimentare nell'anima la forza della divina presenza e la dolcezza della gloria celeste: « ... berrai al torrente ».

L'autore sviluppa le sue idee in funzione dei tre voti e in più propone la virtù della solitudine ad imitazione di Elia; non si tratta solo della solitudine del cuore ma anche dell'allontanamento dalla folla, per mezzo del quale Dio spezza i legami dei peccati e libera dalla schiavitù del male.

Nella presentazione del secondo fine, Dio stesso promette una unione così perfetta da dissetare chi lo cerca al torrente della gioia.

Elia, dunque, è definito come modello perfetto della vita eremitica, povero, solitario ed eminentemente dedito alla contemplazione ed all'amore.

Non v'è alcun riferimento all'apostolato.

Questo testo ha avuto una grande influenza sul destino spirituale del Carmelo. Il duplice ideale di purificazione e di unione a Dio qui proposto si rivela come la fonte di tutta la dottrina dei santi carmelitani.

« Nasconditi ... »: ecco la *Salita* e la *Notte Oscura* di San Giovanni della Croce; « ... berrai al torrente ... »: il *Cantico Spirituale* e la *Fiamma Viva*.

Dopo che questo trattato diviene familiare ai Carmelitani al principio del XV secolo si può dire che un Ordine religioso intero tende all'imitazione della vita spirituale di Elia.

Due passaggi del libro sono da ricordare perché concernono la vita dei successori di Elia fuori dalla solitudine, cioè dedicati all'apostolato « per l'utilità del popolo » e « per dimostrare la insigne bellezza della Chiesa di Dio ».

Queste allusioni alla vita mista, non potevano non attirare l'attenzione dei Carmelitani sull'attività esteriore di Elia, come risulta anche dalla lettera di Tommaso de Walden, « valida spada della Chiesa », come lo chiamava Martino V, impegnato contro i seguaci di Wicleff.

Segniamo qui una tappa: nonostante che nei trattati del XIV e XV secolo non si metta in campo che la vita contemplativa e solitaria di Elia, i Carmelitani votati a un certo apostolato esteriore non possono evitare di immaginare il Profeta mentre incoraggia i suoi figli nella lotta contro i nemici della Chiesa, particolarmente gli eretici.

Sarà a poco a poco che emergerà, attraverso allusioni passeggiere, questo tratto della sua fisionomia.

Il protestantesimo e le guerre di religione ne accentueranno l'importanza.

Comunque per ora continua la linea eremitica. Giovanni Soreth, nel 1450 Generale dell'Ordine, pur impegnato nella sua opera di riformatore, rimane eremita nell'animo, sottolineando con veemenza che lo scopo primario del Carmelo è la conversazione con Dio, a cui l'attività apostolica è subordinata. Raccomanda lo spirito di solitudine ad imitazione di Elia.

Uno degli apostoli più influenti dell'imitazione elianica è Arnaldo Bostio, che agli elementi tradizionali aggiunge quello dell'amore a Maria.

Elia insegna a onorarla, a imitarla, e con lei appare in stretta correlazione: « ... Tu, Maria, sei quella piccola nube, che saliva dal Carmelo, simile a orma d'uomo, e quest'uomo era il N. S. P. Elia ... Tu sei il ginepro che l'ha ristorato nel suo abbattimento. Tu sei il carro di fuoco il cui solo aspetto lo eleva al Paradiso ». « Guardate Elia, vedrete Maria, poiché essi ebbero uguale spirito, uguale formazione, uguale maestro: lo Spirito Santo ».

« Questa forma di vita data dal cielo al N. S. P. Elia », come la chiama il B. Soreth, fluisce in S. Teresa, che col suo genio rinnova il Carmelo, rifacendosi « ai nostri veri fondatori, quei santi religiosi da cui discendiamo. Lo sappiamo, è per il cammino della povertà e dell'umiltà che essi sono giunti al possesso di Dio ». « Guardate i vostri Padri, i santi eremiti di un tempo. Lo stile di vita che noi pretendiamo condurre non è solo di monache, ma di eremite ».

Nelle *Quinte Mansioni*, parlando dell'orazione di unione ricorda: « Discendiamo dalla razza dei santi religiosi del Carmelo, che s'immergevano in una solitudine così profonda e disprezzavano il mondo in modo così assoluto per andare in cerca ... di quella perla preziosa ... » (*Mans.* V, 1).

Sono gli elementi tradizionali dell'elianismo, è il profumo dell'Istituzione, anche se Teresa non nomina direttamente Elia.

Lo farà nelle *Settime Mansioni*, parlando dello zelo di un'anima giunta all'intera trasformazione in Dio: « È di là che proviene lo zelo così ardente del N. S. P. Elia per la gloria di Dio ».

Con uno dei suoi colpi d'ala la Santa è la prima a definire in modo così netto questo tratto della fisionomia del Profeta.

S. Giovanni della Croce, dottore mistico, si mantiene nell'ambito delle relazioni intime con Dio.

È in funzione della unione tra l'anima e il suo Dio che egli considera il Profeta: Elia è « colui che vide Dio nel sibilo dell'aure ».

Su sei testi in cui parla del Profeta, cinque riguardano la visione dell'Oreb.

Il « Vattene da qui ... » Ivi berrai al torrente « non è stato mai commentato in modo più spirituale. Coprirsi il volto ... acciecare l'intelletto ... tutto ciò che è inteso particolarmente è ben diverso da Dio ». « Ma queste visioni sostanziali sono ben rare, sono concesse a persone molto forti nello spirito e nella legge di Dio ».

Parlando del fidanzamento spirituale Giovanni della Croce nella XIV strofa del *Cantico* ricorda Elia; il sibilo dell'aure significa l'intelligenza sostanziale che fa pensare alla brezza lieve da lui sentita all'ingresso della caverna.

Trattando del matrimonio spirituale: « ... ti facesti sentire soave e forte al Profeta nel sibilo dell'aura leggera ... Dio mio e vita mia, sentiranno e vedranno il tuo tocco delicato soltanto coloro che, allontanatisi dal mondo, saranno diventati finemente sensibili ... ».

Elia ci appare qui sulle vette più alte dello spirito, dove l'hanno successivamente collocato come maestro di santità, i Padri della Chiesa e gli scrittori del Carmelo.

Acceso alla medesima fiamma, un antico novizio di S. Giovanni della Croce, Giovanni di Gesù Maria (Aravalles) esorta i discepoli ad imitare Elia, che presenta nell'ardore del suo zelo profetico, e li invita a pregarlo di ottener loro dal Signore uno spirito eccellente, di alta qualità, perseverante e così potente da piegare l'Onnipotente di Dio ... uno spirito vigoroso.

E veniamo a Tommaso di Gesù. Nato a Baeza (1564), educato nel Carmelo da un antico eremita del Tardon, si dedicò a vita strettamente contemplativa.

« Occorre affermare che il primo prossimo e principale fine del nostro Ordine è rinunciare a tutto per la contemplazione ... come il nostro fondatore S. Elia ... », egli scriveva.

Ma invitato ad occuparsi delle missioni, dopo aver resistito due volte alla chiamata di Roma ed aver celebrato una messa votiva a S. Giuseppe, sentì esplodere pienamente in sé la grazia profetica, che lo illuminò insieme sulle necessità della Chiesa e sull'aspetto apostolico dell'ideale carmelitano.

Scriverà: « Lo zelo delle anime ci è sopra tutto raccomandato dall'Autore del nostro Istituto e dai nostri Padri: ci hanno proposto una vita offerta alla contemplazione delle cose divine e alla salvezza delle anime. Così Elia, così Eliseo ... ».

Siamo ora ad un momento importante. S. Teresa aveva iniziato a tracciare la linea. A partire da Tommaso di Gesù l'insegnamento degli autori del Carmelo comporterà sempre il riferimento alla vocazione apostolica di Elia.

Col XVII secolo si giunge all'apogeo della letteratura elianica al Carmelo.

La controversia sulla successione ereditaria, che ebbe il suo preludio negli attacchi del Card. Baronio e, suscitata dalle giuste esigenze critiche, storiche e scientifiche del Bollandista P. Papenbroeck, si trascinò con risvolti polemici e anche penosi, per circa quarant'anni, non fece che rendere più ardente l'amore dei Carmelitani per Elia.

Posta in dubbio la storicità della filiazione, il tema dell'imitazione elianica si approfondì e venne messo in luce ciò che il P. Papenbroeck non aveva contestato: la comunione d'ideali col Profeta, il medesimo slancio nella ricerca di Dio, la stessa assolutezza e lo stesso spogliamento nei mezzi per andare ed unirsi a Lui.

Le due riforme, di S. Teresa e di Turenna, furono le più fervorose in questa insistenza a guardare Elia come modello.

Lo Scalzo P. Luigi di S. Teresa che, sarà nei suoi scritti testimone della popolarità della Santa d'Avila nella Chiesa, prima ancora della canonizzazione, afferma che Elia è stato inviato da Dio per essere esemplare a tutti i monaci; e, con una particolare impostazione, mette in rilievo in lui due aspetti da necessariamente seguire. « Per la conversione degli empi si è servito di mezzi straordinari: perché non della dottrina e soprattutto dell'esempio, che è un mezzo ordinario e più potente, più continuo, più universale e profittevole? ».

Esempio dunque, ma anche dottrina come vero e proprio esercizio di studio, « per insegnare al popolo i misteri della fede ».

Vediamo ormai decisamente sottolineato lo zelo come parte integrante della personalità del Profeta.

L'anima della Riforma di Turenna fu il frate converso cieco Giovanni di S. Sansone. Egli richiama il N. S. P. Elia come esempio di vita virtuosa e del tutto eroica, condotta in un vero raccoglimento ed in altissima contemplazione delle cose divine. Non ne parla come modello di azione apostolica. La grazia di questo maestro spirituale, come quella di S. Giovanni della Croce, è di insistere soprattutto sulla vita contemplativa, in una rinuncia totale e nella pratica delle virtù.

« Nel gioco morente dell'amore », come dirà il P. Girolamo della Madre di Dio.

Nel 1653 Michele di S. Agostino nella sua *Introduzione alla Terra del Carmelo* offrirà una sintesi della vita contemplativa ed attiva: la vita mista « quale brilla nel nostro Padre Elia ».

La Regola è l'espressione della vita profetica condotta da lui. Imitarlo è anzitutto divenire contemplativi, bruciando di desiderio nel vedere degli esempi che è dolce seguire. Ma Elia ha saputo unire alla contemplazione la vita attiva, senza che l'una intralci l'altra. E se ne offrono diversi esempi, dedicando anche tutto un capitolo a descrivere l'esercizio dell'apostolato.

Così, nel bel mezzo della grande contesa per la successione ereditaria, si è giunti ad una sintesi che offre la personalità di Elia in un modo spiritualmente completo, aperto sulla Chiesa, svincolato da aspetti giuridici, sempre parziali.

A cura delle MONACHE DEL CARMELO DI MONSELICE

LA MARIANITA' DEL CARMELO

« Chiamate, per dono di Dio, a far parte dell'Ordine della Beata Vergine Maria del Monte Carmelo, siamo unite in una famiglia particolarmente consacrata al suo amore e al suo culto, la quale tende alla perfezione della carità, vivificata dalla comunione con la Madre di Dio, ciò che pervade la nostra comunità e imprime uno speciale carattere mariano al nostro spirito di orazione e contemplazione, al nostro ardore ecclesiale ed alla nostra stessa vita di abnegazione »¹.

Nel titolo dell'Ordine con l'esplicita allusione alla Vergine Maria si ha il senso pieno della nostra identità nella Chiesa: Ordine vincolato a Maria. « Totus marianus est Carmelus », ha detto il papa Leone XIII.

1. La storia

La Madonna è una realtà talmente inserita nella nostra esistenza che non è possibile assolutamente metterla da parte. Anche se è vero che Giacomo di Vitry nella *Historia orientalis* parla di « uomini che si riunirono per vivere ad esempio del santo e solitario uomo Elia profeta, presso la fonte che di Elia porta il nome, ed abitare in alveari di piccole cellette come api del Signore producendo dolcezza spirituale »², è pur vero che *sull'inizio* i Carmelitani guardarono a Maria.

L'Ordine nasce in Palestina nel sec. XII per opera dei Crociati stabilitisi al Carmelo presso la così detta « Fonte di Elia » volendo rifarsi all'esperienza mistica di Elia, di quest'uomo meraviglioso che riempie tutta la storia di Israele.

In un anno imprecisato fra il 1206 e il 1214, S. Alberto — patriarca di Gerusalemme — concede loro una « formula di vita » conforme ad un « propositum » manifestato dagli eremiti per vivere al servizio di Cristo nella continua preghiera e nella penitenza (nel senso evangelico di conversione continua). Un anonimo pellegrino dell'inizio del sec. XIII ci fornisce, in un documento sugli itinerari e pellegrinaggi in terra santa, la prima testimonianza storica sulla marianità dell'Ordine, parlandoci di « une mot bele petit yglise de Notre Dame » (una molto bella chiesetta di Nostra Signora) che gli eremiti latini, chiamati

¹ Dichiarazioni per l'aggiornamento delle Costituzioni primitive delle Monache Scalze, n. 40.

² P. FRANCOIS DE SAINTE MARIE, *Les plus vieux textes du Carmel*, Paris 1944, 64-65.

«fratelli del Carmelo», avevano in Wadi 'ain es-Siah; un'altra redazione del medesimo manoscritto parla di «una chiesa di Nostra Signora»³.

Posteriormente il titolo della Vergine sarà dato a tutto il monastero, quando la primitiva cappella viene considerevolmente ampliata, come consta da vari documenti antichi⁴.

Questo elemento primordiale della cappella del Monte Carmelo dedicata alla Madre di Dio è significativo e praticamente è il fatto da cui si deduce la più antica devozione dei Carmelitani alla Madonna. Una piccola cappella eretta in suo onore, dotata probabilmente di una immagine della Madre di Dio, indica che gli eremiti del Monte Carmelo vogliono dedicarsi interamente a una vita di ossequio a Gesù Cristo sotto lo sguardo amoroso della Vergine. Essa presiede alla nascita di una nuova esperienza ecclesiale. Da qui viene che la si riconosca come Patrona, secondo le parole del priore generale Pietro de Millaud al Re di Inghilterra Edoardo I, quando parla della Vergine Maria «alla cui lode e gloria questo stesso Ordine fu fondato in modo speciale»⁵.

Dell'esistenza di una chiesa dedicata alla Madonna sul Monte Carmelo, ci sono buone testimonianze anche fuori dell'Ordine. Il libro *Citez de Jerusalem*, scritto nel 1220, racconta: «Presso l'abbazia di S. Margherita, sul fianco del medesimo Monte Carmelo, vi è un luogo delizioso, in cui vivono gli eremiti latini, che si chiamano Frati del Carmelo. Vi è una piccola chiesa della beata Vergine. L'acqua buona, scaturiente dalle rocce, abbonda in quei luoghi»⁶.

I solitari che vissero nelle grotte scavate sui fianchi della montagna biblica accanto alla chiesetta che dedicarono a Maria, Madre di Gesù, furono tra i primi cultori della Vergine santa. Svilupparono il senso di appartenenza alla Madonna come a Signora del luogo, ne presero il nome e trasferirono a Lei gli attributi soliti a darsi al fondatore o patrono. Dal prezioso documento *Istituzione dei primi monaci* possiamo sapere che «ivi (cioè nella chiesetta) i predetti Frati, raccomandandosi alla Vergine, si riunivano ogni giorno per le ore canoniche, ed effondevano innanzi a Maria e a suo Figlio continue preghiere, invocazioni e lodi. Ivi si trattenevano in umili colloqui intorno alla parola di Dio, alla fuga del peccato e alla salvezza delle anime. Perciò furono chiamati, anche dagli estranei, Fratelli della beata Vergine Maria del Monte Carmelo».

Dai testi citati risulta evidente che il Carmelo ha un carattere mariano del tutto particolare che vede il suo inizio alle origini stesse dell'Ordine.

In riferimento a questa marianità del Carmelo sin dalle origini, P. Ludovico Saggi nel suo articolo *Santa Maria del Monte Carmelo*⁷ così si esprime: «La scelta del titolo della chiesa comportava un orientamento spirituale, perché nella

³ *Ibidem*, 65-66.

⁴ Cfr. *Bullarium Carmelitanum*, I, pp. 4 e 28.

⁵ Cfr. *Ibidem*, 606-607.

⁶ P. BENEDICTUS A CRUCE, *Monumenta historica carmelitana*, Lirnae 1907, 281.

concezione feudale allora regnante chi era al servizio della chiesa era al servizio del santo cui la chiesa era dedicata. E si intenda bene in tutto il suo valore la parola 'servizio' (in latino 'servitium' ed anche 'obsequium'): significava la « traditio personae », cioè porsi completamente a disposizione, consacrazione personale, ratificata con giuramento: tanto più quando ciò era sanzionato con la professione religiosa.

Quindi chi era dedicato al servizio di una chiesa si considerava dedicato al santo cui la chiesa era dedicata. Chiaro che se il santo veniva scelto liberamente (come nel caso di nuova dedicazione di chiesa) la devozione a lui era più « originaria », più « spontanea ». Quindi *agli inizi* dell'Ordine Carmelitano (e si consideri che la prima chiesa veniva ad essere la chiesa-madre del futuro Ordine) abbiamo una scelta mariana. Parliamo di una scelta perché non immaginiamo che il titolo sia stato imposto dall'esterno: ma anche se lo fosse stato, la realtà fondamentale non cambierebbe ».

Il titolo dell'Ordine è un titolo sacro dall'origine, ed è un titolo che dice un rapporto di intimità con Maria della quale si cerca la presenza. Per la prima volta esso appare — ma certamente era già in uso — nella Bolla del papa Innocenzo IV del 13 gennaio 1252 dove si legge: « Da parte degli amati figli, gli eremiti fratelli dell'Ordine di Santa Maria del Monte Carmelo ... », e così pure nella Bolla del papa Urbano IV nell'anno 1263.

2. *Lo spirito*

L'ideale di vita carmelitana, specialmente il suo aspetto contemplativo, comincia a configurarsi — come è stato già detto — in due persone che sin *dall'inizio* avevano ispirato la vita e la devozione dei Carmelitani: Elia profeta, celebrato in tutta la letteratura patristico-monastica come il prototipo e modello dei solitari e contemplativi, l'uomo di Dio e del primato assoluto di Dio, e la Vergine Maria, venerata dai carmelitani presso la fonte di Elia, come la « *Domina loci* », la *Signora*, la *Patrona*.

I nostri primi Padri, i « Fratelli della Beata Vergine Maria del Monte Carmelo » si dicevano tali in ordine a Lei, si consideravano dedicati alla Patrona del luogo diventando suo possesso e sua proprietà e impegnandosi — conseguentemente — a vivere nell'ossequio e al servizio di Lei, e a lavorare per il suo onore e sotto la sua protezione. La Madonna era l'avvocata, la protettrice, la custode del luogo e di coloro che vi abitavano. Non vivevano solo accanto a Lei, ma erano a disposizione di Lei per il suo culto e per il suo onore.

Sono queste le realtà che figurano nei documenti storici del tempo iniziale.

⁷ In AA.VV., *Invito alla ricerca di Dio*, Roma 1970, pp. 93-94.

In riferimento al titolo di Patrona:

- Il 20 febbraio 1263 il papa Urbano IV concedeva una indulgenza per la riedificazione del convento del Carmelo: « Ubi caput et origo Ordinis memorati, ad honorem Dei et praedictae gloriosae Virginis Patronae ipsorum ».
- Nelle costituzioni del capitolo generale di Bordeaux del 1294 fu stabilito: « Ordinamus quod in omni confessione beata Virgo Patrona nostra specialiter invocetur ».
- In un *Oremus* della vestizione dei novizi nelle costituzioni del 1324: « Virginis Mariae, quam praecipuam huius sanctae religionis patronam dedisti ».
- E Innocenzo IV, il 17 aprile 1354, ai partecipanti al capitolo generale di Narbona raccomandava di tener presenti gli esempi salutari « Patronae vestrae Beatae Mariae de Monte Carmelo ».

In riferimento all'Ordine fondato in onore di Maria:

- Nel 1282 il priore generale Pietro de Millaud, chiedendo lettere commendatizie al re d'Inghilterra, prometteva preghiera alla Vergine « alla cui lode e onore questo stesso Ordine è stato fondato in modo speciale ».
- Negli atti del capitolo generale di Montpellier del 1287 si legge: « Imploriamo la intercessione della gloriosa Vergine Maria, Madre di Gesù, in ossequio e onore della quale è stata fondata la nostra religione del Monte Carmelo ».
- E nella Bolla del papa Clemente V del 13 marzo 1311 è bello trovare le parole: « Il vostro sacro Ordine è stato divinamente istituito in onore della gloriosa beata Vergine Maria »⁸.

Scopo degli eremiti presso la Fonte di Elia era di « vivere nell'ossequio di Cristo », come risulta dal prologo della Regola, ma è fuor di dubbio che già nella prima metà del sec. XIII l'Ordine è mariano, fondato in onore della Vergine, e che i religiosi si professano particolarmente dedicati alla Madre di Dio. Tale dedicazione si esprimeva nella vita in molti segni, tra cui la professione fatta anche a Lei: « Faccio la mia professione e prometto obbedienza a Dio e alla beata Vergine Maria del Monte Carmelo e al priore generale dei Frati dell'Ordine della Madre di Dio, Maria Santissima ... » (sec. XIV, ma si riteneva che fosse in uso già nel sec. XIII).

⁸ Cfr. P.L. SAGGI, *Santa Maria, a.c.*, 94-95.

« Con la professione il Carmelitano si consacrava a Maria, le offriva in dono la vita, assumendo l'impegno di onorarla e servirla con umiltà. La professione equivaleva, per i figli di Elia, al sacrificio totale di se stessi alla Madonna »⁹.

La vita « in ossequio » di Cristo era vissuta anche « in ossequio » di Maria perché la Madonna è la Madre di Gesù e quindi vivendo al suo servizio e per il suo onore i carmelitani intendevano ricopiare l'ossequio di Maria verso Dio.

La tradizione antica carmelitana ha espresso i vincoli di amore alla Vergine attraverso una serie di titoli relativi al mistero di Maria percepito con un sapore particolare a partire dall'esperienza di vita nel Carmelo. Se agli inizi predomina la denominazione di *Patrona* dell'Ordine, però si fa strada anche l'espressione più dolce di *Madre*, come appare dalle formule antiche dei Capitoli e delle Costituzioni, per esempio: « In nome di nostro Signore Gesù Cristo e della gloriosa Vergine Madre del nostro Ordine del Carmelo » (capitolo provinciale di Lombardia del 1333); oppure: « A lode di Dio e della beata Vergine Maria, Madre di Dio e Madre nostra » (Costituzioni del 1369).

Notissimo è l'appellativo contenuto nell'inno *Flos Carmeli* (sec. XIV o inizio XV?): « *Mater mitis, Mater dulcis* »; e Giovanni da Cimineto parla di Maria « come fonte della misericordia e Madre nostra ». I due titoli sono in relazione col mistero della Vergine Madre di Dio nell'estensione della sua maternità verso gli uomini. Ad esso va aggiunto quello di *Sorella*, assunto dai Carmelitani del sec. XIV nella letteratura devozionale che narra le origini dell'Ordine fin dal profeta Elia e delle relazioni della Vergine con gli eremiti del Monte Carmelo. « Nell'Istituzione dei primi monaci il carmelitano Filippo Ribot sviluppa l'idea della consonanza tra Maria e i Carmelitani a motivo della verginità, e fa risalire l'idea ai primi carmelitani del Nuovo Testamento, del tempo degli Apostoli: essi, veduto che si erano realizzate le previsioni di Elia a proposito di Maria, se la scelsero come Patrona, avendo conosciuto che Lei sola era conforme a loro nelle primizie della verginità spontanea: ciò che Lei iniziò tra le donne (la perpetua verginità) Elia l'aveva iniziato tra gli uomini. E tale conformità tra Elia e Maria portò i primi carmelitani a chiamarla (sin dai tempi apostolici) « *Sororem suam* » e se stessi « *Fratres beatae Mariae Virginis* »¹⁰.

Il titolo di « Sorella » trova il suo fondamento nella similitudine che i Fratelli della Vergine rilevano fra la vita di Maria e la loro. Il nome di « Sorella » esprime l'idea di Maria presa come modello ed esempio di vita.

Un nome nuovo nella storia della Chiesa e delle famiglie religiose, una espressione insolita che poteva essere suggerita solo da una realtà vissuta, ossia da una vita orientata e modellata completamente su quella di Maria. Infatti l'*Istituzione dei primi monaci* dice che i monaci del Monte Carmelo trovarono

⁹ P. ALBINO O.C.D., *Il Carmelo. Spirito e vita*, Milano 1956, 101.

¹⁰ P.L. SAGGI, *Santa Maria, a.c.*, 108.

tanta rassomiglianza tra il loro modo di vivere e quello della Madonna che non esitarono a considerarla come una di loro e perciò la chiamarono Sorella. L'autore mette in evidenza solo la rassomiglianza tra Maria e gli eremiti del Carmelo che deriva dalla pratica della castità. Tuttavia egli schiudeva all'Ordine una visuale molto vasta, cioè la possibilità e il dovere di imitare le virtù della Madre di Dio »¹¹.

La nostra Regola non parla esplicitamente della Madonna, ma il Baconthorp nel suo libro *Expositio analogica Regulae carmelitanae*, giunge ad asserire che ogni dettaglio della Regola carmelitana è ricopiato dalla vita della Madonna. « Nella Bolla apostolica, scrive, noi siamo chiamati Frati dell'Ordine della B. V. Maria poiché abbiamo scelto una Regola di cui molti punti sono del tutto simili alla vita che condusse la beata Vergine ». Questo è il pensiero anche di altri scrittori del secolo XIV.

Il francese Giovanni Cimineto, che scrive nel 1340, e il tedesco Giovanni Hildesheim nel 1370 insistono sulla somiglianza tra la vita di Maria e quella carmelitana. Cimineto dice che Maria è la *Madre* del Carmelo in quanto con il suo esempio insegna ai carmelitani come devono vivere e dà, quindi, la forma tipica della vita dell'Ordine.

Da ciò nasce un sacro impegno e un preciso dovere di culto e di imitazione. E lo sguardo su Maria di Nazareth, « ancella del Signore », si fa sempre più fisso e penetrante, perché la Vergine del Carmelo è la *Patrona* (= Signora) della nostra vita, centrata nella custodia contemplativa della Parola. Per questo fin dall'inizio i carmelitani l'hanno sentita *Madre* e *Sorella* insieme, in un'atmosfera di grande semplicità e di profonda umiltà.

3. « *Carmelus totus marianus* »

La chiarezza di contenuto del « *Carmelus totus marianus* » scaturisce dal cammino storico della marianità.

Il luogo di origine, la chiesetta dedicata alla Madonna, il titolo « Fratelli della B. Vergine Maria », il culto e i titoli di amore e di venerazione a Lei tributati, la « lettura » mariana della nuvoletta del Carmelo (cfr. 1 Re 18, 44) fatta da Elia e da lui proposta ai suoi discepoli, i privilegi mariani per l'Ordine, i vari documenti pontifici, gli atti capitolari e infine il pensiero dei diversi scrittori dei primi secoli di vita carmelitana ..., tutto scorre sulla stessa linea di base: Maria è sempre presente.

La consacrazione fatta anche alla Vergine è di per se stessa molto significativa per farci capire come il Carmelo è tutto di Maria.

¹¹ P. ALBINO O.C.D., *Il Carmelo*, o.c., 109-110.

« La contemplazione di Maria come realizzazione perfetta dell'ideale dell'Ordine ci stimola a seguirne le orme, affinché col cuore della 'povera del Signore', nella perenne meditazione della parola di Dio e nel multiforme dono della carità, conformiamo la nostra vita alla sua, e veniamo sempre più introdotte nel mistero di Cristo e della sua Chiesa. Ciò ci porta a vivere davvero la nostra professione che ci lega in modo particolare anche alla Vergine; portando lo Scapolare, professiamo di appartenere a Maria e di volerci rivestire delle sue virtù, riflettendo nel mondo la sua immagine »¹².

La « *pietas* » *mariana* è stata fortemente sentita, vissuta e difesa. Le chiese delle nuove fondazioni in Europa furono dedicate a Maria in riferimento alla divina Maternità e alla Verginità. Soprattutto:

- all'Annunciazione: Brescia (1340 circa);
- all'Immacolata Concezione;
- all'Assunzione: Aylesford (1247), Napoli (1270), Venezia (1282).

I più antichi quadri rappresentanti la Madonna (a Napoli: la Madonna bruna; a Firenze e a Siena) erano una semplice icone della Vergine con Gesù Bambino stretto a sé.

Le feste principali celebrate in modo particolare erano quelle dell'Annunciazione, dell'Immacolata Concezione, dell'Assunzione e quella solenne di luglio.

I Carmelitani furono i difensori del dogma dell'Immacolata Concezione e la prova di questa fede incrollabile nell'Immacolata è l'istituzione della festa solenne che si celebrava ad Avignone e a Roma con l'intervento della Curia Pontificia. La festa si celebrava in tutto l'Ordine fin dal 1306.

In alcune province dell'Ordine l'Annunciazione era la festa principale ed alcune confraternite nelle chiese carmelitane l'avevano come festa patronale.

Nella seconda metà del sec. XIV ebbe inizio in Inghilterra una « solenne memoria della B. V. Maria » con lo scopo di ricordare la protezione di Maria e di attuare un'azione di grazie per i benefici ottenuti. Nella scelta della data — 17 luglio — influi la parziale approvazione dell'Ordine ottenuta nel Concilio II di Lione, il 17 luglio 1274, quando c'era stato il pericolo di soppressione. Alla fine del sec. XV la festa venne anticipata al 16 luglio.

Molte sono le prescrizioni di servizi liturgici verso la Madonna contenute nelle leggi dell'Ordine dei primi secoli.

- Nel capitolo generale del 1294 si stabilì di inserire il nome di Maria nel « Confiteor »;

¹² *Dichiarazioni*, n. 42.

- nel 1312 fu fatto obbligo di recitare l'Ufficio della Madonna ogni sabato o almeno una volta la settimana e di celebrarne ogni giorno la messa cantata, e si inserì nel calendario la festa dell'Immacolata Concezione;
- nelle Costituzioni del capitolo generale del 1324 si prescrisse che in Avvento una volta la settimana si dicesse l'Ufficio dell'Annunciazione.

Antichissimo è nel Carmelo l'uso di cantare solennemente la Salve Regina il giorno di sabato.

Nel 1324 ne fu prescritta la recita al termine di ogni ora canonica; il capitolo generale del 1328 stabilì che si recitasse anche al termine della Messa; il capitolo di Bologna nel 1411 la inserì nelle preghiere di ringraziamento dopo il pranzo e la cena.

Tutto questo anche per far risplendere e difendere il titolo: « Fratelli della B. V. Maria del Monte Carmelo » come l'eredità più sacra e la realtà più cara. Ed è dentro questa esperienza vissuta che prende corpo il « Carmelus totus marianus ».

SR. M. - CARMELO DI BRESCIA

Scegliamo la Regola che ha molti punti simili a quella che la Beata vergine Maria in vita Sua volle osservare.

Soprattutto consta che Ella fu perfettamente obbediente. Infatti all'angelo che Le portava l'annuncio rispose: « Ecco la serva del Signore, si compia di me secondo la tua parola ». E così nella Regola: « Chiunque degli altri prometta obbedienza al Priore e cerchi di mantenere la promessa con la verità dell'agire ».

Consta che Ella rinunciò a ciò che Le apparteneva. Non sia mai che ciò venga escluso da una Regola che è chiamata via di perfezione. Su questo è scritto nella Regola quanto dice il secondo capitolo degli Atti: « Tutti coloro che erano diventati credenti erano uguali e avevano ogni cosa in comune »; e più avanti nel capitolo quinto: « E nessuno diceva che qualcosa fosse sua ». « Nessun frate dica che qualcosa è sua ma tra di voi ogni cosa sia in comune ».

Consta che Ella abbia fedelmente conservato la castità; a tale proposito sta scritto: « Ecco la Vergine concepirà e partorerà un Figlio ». E così nella Regola: « I fianchi siano cinti dal cingolo della castità ».

(Da *Formazione dei primi monaci*)

LA REGOLA DEL CARMELO NEL PENSIERO DI SANTA TERESA DI GESU'

Nella legislazione della Carmelitana Scalza la Regola occupa un posto privilegiato, come documento primigenio dal doppio valore: spirituale e normativo. In effetti fu il primo testo spirituale della nostra famiglia Carmelitana. È la sua prima « formula vitae », la prima norma di vita.

Ambedue i valori esistenti in essa furono scoperti da S. Teresa e vennero incorporati pienamente, immedesimandoli alla sua spiritualità, nell'ideare il nuovo Carmelo ed a misura che avanzava nella realizzazione di esso.

Per maggior chiarezza seguiremo, se possibile, il processo cronologico della vita e del pensiero della N. S. Madre.

1. *Prima della fondazione di S. Giuseppe in Avila*

— La conoscenza della Regola dovette far parte dell'iniziazione carmelitana della Santa all'Incarnazione. È poco, però, quanto conosciamo del suo noviziato e degli anni di formazione. Non sappiamo fino a che punto Ella abbia conosciuta, studiata ed assimilata la Regola, prima di progettare la fondazione di S. Giuseppe (1560). Lei stessa narra l'impressione che le procurò poco dopo (1562), l'incontro con Maria di Gesù, fondatrice del Carmelo dell'Immagine ad Alcalà de Henares: ella, pur essendo analfabeta, sapeva cose della Regola ignorate dalla Santa¹.

— Come di norma all'Incarnazione, la vita personale della Carmelitana era basata sulla Regola. Le monache professavano « secondo la Regola del Carmelo ». Non conosciamo il testo preciso della professione della Santa, ma un altro di poco anteriore. Conformemente ad esso, la carmelitana dell'Incarnazione professava voto di obbedienza (non si menzionano gli altri due) secondo la Regola carmelitana (non si menzionano le Costituzioni). Tale testo reca la data del 1521 e probabilmente offre la stessa formula di professione usata dalla Santa 16 anni dopo. Suona così: « Io, Suor N.N., faccio la professione e prometto obbedienza a Dio e alla Beata Vergine Maria del Monte Carmelo ed a F. Bernardino priore generale del detto Ordine e a te, Beatrice Guiera, priora di questo convento di

¹ Cf. *Vita* 35, 1-2.

S. Maria dell'Incarnazione, e alle tue successore, secondo la Regola di detto Ordine, fino alla morte » ².

— La Regola non era soltanto punto di riferimento nella professione di ognuna delle religiose, ma base giuridica e religiosa per la vita di comunità. Il più recente storico dell'Incarnazione giunge ad affermare che l'unica legge ivi vigente — non avendo Costituzioni — era la Regola. La vita interna del monastero si reggeva su di essa ³.

Pur ammettendo ciò, non sappiamo fino a che punto il testo della Regola fosse di facile accesso per le religiose di allora, ignoranti di latino. Nelle Costituzioni delle carmelitane spagnole del XVI secolo si allude spesso alle prescrizioni della Regola, ma nulla si dice quanto alla sua lettura o alla formazione delle religiose attraverso lo studio della medesima. In esse manca la norma che prescrive la « spiegazione della Regola quattro volte l'anno » — « quater in anno debet exponi » —. Non se ne dà il testo spagnolo, né a fianco delle Costituzioni né prima di esse. Saranno libri non-carmelitani (di Osuna, p. es.) e non il testo della Regola, a innamorare la carmelitana dell'ideale di orazione continua, a far sorgere la fame di orazione personale nella neo-professa Teresa. Un grande manoscritto di contenuto carmelitano e con una scadente traduzione della Regola in castigliano è giunto fino a noi; forse proviene dall'Incarnazione, ma non vi è alcun indizio che sia stato letto dalla Santa Madre ⁴.

— Sarà la Santa stessa ad informarci che nel suo monastero « la Regola non era osservata nel suo primitivo rigore, ma secondo la Bolla di mitigazione, come del resto in tutto l'Ordine » (*Vita* 32, 9). E sarà questo uno dei motivi a rendere difficile il suo ritorno al monastero di origine (*Fond.* 2, 1).

² Colei che emetteva la professione pronunciava tre volte in latino la formula innanzi al Visitatore o al Provinciale e alla Priora. Il testo originale può vedersi in NICOLÁS GONZÁLEZ, *El monasterio de la Encarnación de Avila* (Avila 1976), tomo I, p. 129.

³ Cf. NICOLÁS GONZÁLEZ, *o.c.* (n. 2), tomo II, p. 76. In realtà non conosciamo un testo di costituzioni che fosse in vigore all'Incarnazione di Avila, vivente la Santa. Non mancano, però, allusioni ad esse. Conosciamo, invece, un testo spagnolo delle Costituzioni vigenti in Spagna in altri monasteri di monache carmelitane. Si conserva manoscritto nell'archivio delle Carmelitane Scalze di Siviglia, e lo diede alle stampe il P. Silverio nella *Biblioteca Mistica Carmelitana*, tomo IX, (Burgos 1924), pp. 481-523.

⁴ Che la Regola « quater in anno debet exponi fratribus » era già prescritto nelle Costituzioni dei Carmelitani del 1281. Cf. *Anacleta Ordinis Carmelitarum*, 15(1950), p. 231. Il testo della Regola sarà edito in castigliano e preposto alle Costituzioni dell'Incarnazione, un secolo dopo: 1662. Questa edizione riproduce il testo elaborato nel 1595, morta già la Santa. Ed il testo della Regola che vi è contenuto, è una versione posteriore al 1581. Il manoscritto con la Regola in castigliano è il cosiddetto *Codice di Avila*, conservato nell'archivio generale dei Carmelitani (O. Carm.) in Roma. Il testo della Regola, si trova alle pp. ff. 106-110. Cf. GRAZIANO DI SANTA TERESA, *Il Codice di Avila*, in *Ephemerides Carmeliticae* 9(1958) 442-452. Quanto alla qualità della versione della Regola, del detto codice, non solo è pessima, ma poco meno che inintelligibile.

Concludendo, non possiamo conoscere quale sia stata la sensibilità di Teresa rispetto alla Regola, in questa prima metà della sua vita carmelitana. L'interesse per essa, la reale scoperta del suo valore e contenuto avvengono posteriormente. Sarà il risultato delle grazie mistiche che dal profondo della vita metteranno in moto la sua opera di Fondatrice.

2. La vera scoperta e la nuova opzione per la Regola

L'incontro profondo della Santa con la Regola fu progressivo. Ce lo narra lei stessa.

— Si trova sotto l'influsso di una delle grazie mistiche, la visione dell'inferno, che più l'ha impressionata e che metterà in moto la sua vocazione di fondatrice. La prima reazione è a livello personale: « ... vidi che *anzitutto* dovevo corrispondere ai doveri della mia vocazione religiosa, osservando la mia Regola con ogni perfezione possibile » (*Vita* 32, 9). La seconda fu lo stimolo a fondare⁵.

— Ciò avveniva verso il 1560. Nei due anni seguenti (1560-62) sboccia in lei la chiamata carismatica per fondare. Si impegna ad « informarsi » a fondo.

Legge « tanto » le Costituzioni. Molto controvoglia, deve fondare il nuovo convento fuori della giurisdizione dell'Ordine decide, però, la sua fondazione sulla Regola del Carmelo. Ne fa richiesta a Roma, in tal senso; Roma risponde affermativamente nel *Breve* di fondazione che le invia: può erigere, la nuova casa, sotto « la Regola di Santa Maria del Monte Carmelo », e può redigere Ella stessa « statuti e ordinazioni » per il monastero⁶.

— Nella primavera del 1562, prima che il *Breve* giungesse da Roma ad Avila, si trova a Toledo presso Donna Luisa de La Cerda. Ivi le fa visita, l'altra Fondatrice, Maria di Gesù.

La Madre Teresa sta vivendo, drammaticamente, il problema della povertà evangelica da stabilire nella nuova casa: esigenze interiori, resistenza da parte di dotti che la consigliano, pressioni di S. Pietro d'Alcantara, opposizione del Provinciale e della città, i suoi stessi dubbi. Maria di Gesù, colla quale si confida, la informa sul tenore di povertà stabilito dalla Regola « prima della Mitigazione » (*Vita* 35, 2). È una conoscenza decisiva per la Santa: l'ideale di povertà evange-

⁵ Ricordare che questi propositi relativi alla « maggiore perfezione » (cf. *Cammino* 1-2) sono in relazione col voto del più perfetto fatto in quel tempo e commutato pochi anni dopo (2-3-1565): cf. BMC, tomo II, pp. 128-129.

⁶ Cf. *Vita* 35, 2: « con tanto mio leggere e rileggere le Costituzioni ... ». Il primo *Breve* che la Santa riceve da Roma, è del 7 febbraio 1562.

lica che la preoccupa è raccomandato dalla Regola: «avendo conosciuto che era imposto dalla Regola, mi sembrava più perfetto l'osservarla» (*Vita* 35, 3)⁷.

— Le nuove richieste inviate dalla Santa a Roma per consolidare la casa fondata di recente, saranno baste sulla Regola: *Breve* del 5-12-1562 e *Bolla* del 17-7-1565. A partire da questo momento la casa sarà definita giuridicamente dal suo essere sotto la Regola del Carmelo (così, nella conclusione di *Vita* 36, 26), e le monache della Madre Teresa porteranno il nome di: «Monache scalze di Nostra Signora del Carmelo della Regola primitiva»⁸.

— In tale periodo la Santa ha letto, meditato ed assimilato a fondo la lettera e lo spirito della Regola.

Lì, a Toledo, oltre a Maria di Gesù, dispone di buoni consiglieri. È vicino il convento dei Padri Carmelitani, dove è priore il P. Antonio di Gesù, futuro compagno di S. Giovanni della Croce a Durvelo. Tutto ciò, concorre ad accendere l'anima della Santa alla fiamma della Regola.

— A S. Giuseppe le novizie fanno la professione imitando la formula dell'Incarnazione, con vari ritocchi. Uno di essi si riferisce alla Regola «faccio professione ... secondo la Regola *primitiva* di N. Signora del Carmelo, ecc.». Sembra che né la Fondatrice né le altre carmelitane provenienti dall'Incarnazione, sentano la necessità di ripetere la propria professione col nuovo ritocco. Essa sorgerà molti anni più tardi, quando il Visitatore Apostolico esigerà dalle monache dell'Incarnazione passate ai nuovi Carmeli teresiani la rinuncia alla Regola mitigata e la ripetizione della propria professione: «in pubblico, come si fa la professione».

Anche la Santa lo farà. Scrive, di propria mano e calligrafia, la sua «rinuncia».

«Gesù. Io, Teresa di Gesù, monaca di N. Signora del Carmelo, professa all'Incarnazione di Avila, attualmente a S. Giuseppe d'Avila, dove si osserva la prima Regola da me qui osservata finora con licenza del

⁷ La Santa ha un'idea chiara in materia di povertà. Non è procurata a base di cultura erudita, anacronista nel suo caso, ma grazie ad una visione realistica delle cose: da un lato la Regola colla sua prescrizione di povertà; dall'altro la situazione concreta del suo monastero della Incarnazione (e di qualunque altro monastero del Carmelo spagnolo) carico di rendite, acquistate sempre col crisma di legittime licenze e dispense.

⁸ Si ricordi il titolo del Cammino: *Libro chiamato Cammino di Perfezione, composto da Teresa di Gesù, religiosa dell'Ordine di Nostra Signora del Carmelo. Diretto alle Monache Scalze di detto Ordine, che osservano la Regola primitiva*. Simile è il tenore del secondo titolo o dedica del libro: «Questo libro contiene gli avvisi e i consigli... (per) i monasteri della Regola di Nostra Signora del Carmine, da lei fondati». Ambedue si confrontino con quello, del Castello Interiore posteriore di dieci anni: «Questo trattato, chiamato Castello Interiore scrisse Teresa di Gesù, religiosa di Nostra Signora del Carmine, per le monache Scalze, sue sorelle e figlie».

nostro Reverendissimo Padre fra Giovanni Battista, che mi autorizzò a seguirla anche se i prelati mi comandassero di tornare all'Incarnazione, dichiaro che è mia volontà di osservarla per tutta la vita: così prometto, rinunciando a tutti i Brevi dati dai Pontefici per la mitigazione della detta prima Regola, che con l'aiuto di nostro Signore intendo e prometto di osservare fino alla morte. E perché questo è secondo verità, mi sottoscrivo col mio nome. - Dato il giorno 13 del mese di luglio dell'anno 1571. - Teresa di Gesù, carmelitana »⁹.

3. *Testo castigliano della Regola: Versione o Adattamento?*

Il favore fatto alla Santa dalla sua amica Maria di Gesù, non stabilisce tra le due una piena coincidenza. Ambedue ignorano il latino; ambedue hanno bisogno di un testo pratico della Regola, in versione intelligibile. Ognuna se lo procura, probabilmente, per proprio conto; non manca di interesse la scelta fatta dalla Santa.

— Nella redazione originale il testo della Regola è stato pensato per religiosi, e non per monache. L'adattamento ad esse, nella tradizione carmelitana, costituisce un fatto determinante.

Nella seconda metà del secolo XV, si adattano per le monache le Costituzioni dei religiosi; fin dal prologo vengono avvertite del fatto. In tale adattamento poterono leggerle, in francese, le Carmelitane di Bretagna; in esso, le lesse in castigliano, la Santa. Il testo letto da Teresa, è giunto fino a noi; risale alla fine del XV s., - inizio del XVI.

Le Costituzioni che « tanto » lesse, Teresa, tra il 1560-62, altro non erano che un testo legislativo, il quale adattava dal maschile al femminile, le Costituzioni Carmelitane. Si sarebbe dovuto fare altrettanto con la Regola? ¹⁰ Maria e Teresa presero strade diverse.

⁹ Si veda il testo in BMC, tomo 2 pp. 214-215, seguito dalla firma di cinque testimoni e da quella del Commissario Apostolico. (Cf. *Opere* di S. Teresa, E. Postul. Gen. O.C.D., Roma 1981, p. 1465). Sulla decisione del P. Pietro Fernández, informa Maria di S. Giuseppe nel suo libro delle *Recreaciones* (Rec. 8). Il tenore delle formule di professione per le prime novizie di S. Giuseppe di Avila, lo si può vedere in *Monumenta Historica Carmeli Teresiani*, t. I (Roma 1973), pp. 33-34.

¹⁰ Le Costituzioni spagnole cominciavano così: « Quantunque gli statuti monastici di qualsiasi religione approvata, redatti per i frati, possano essere soltanto formalmente attuati dalle religiose di detto Ordine ... con giusta e religiosa ragione fu stabilito ed ordinato che le Costituzioni di dette religiose del sacro ed approvato ordine della gloriosa Vergine Maria del Monte Carmelo, fossero dedotte di sacri statuti dei frati del detto Ordine » (BMC tomo IX, p. 481). Con lo stesso prologo iniziano le Costituzioni di Vannes (cf. V. WILDERINK, *Les Constitutions des premières carmelites en France* (Roma 1966), p. 195.

— Maria di Gesù optò per la soluzione affermativa. Adattò i passi della Regola, riferentesi agli eremiti, alle monache. Ciò a partire dai primi sottotitoli: « Dei tre voti e della priora »; « La cella della M. priora », ecc. ... fino a tradurre la 'corazza' del guerriero, con la 'tocca' femminile (soggolo carmelitano). « Rivestitevi con la tocca della giustizia ». Si trova sotto l'influenza, forse, delle Carmelitane italiane; prima di fondare il suo Carmelo dell'Immagine, aveva visitato alcuni monasteri che utilizzavano tale adattamento della Regola¹¹.

— La Santa non prese questa strada. Ritenne il testo della Regola, materialmente e senza manipolazioni femministe.

Nel 1568, consegnando al P. Antonio di Gesù e a S. Giovanni della Croce, le proprie Costituzioni per elaborare quelle di Durvelo, propone ad esse il proprio testo castigliano della Regola. Il P. Antonio, rielabora le Costituzioni, ma lascia intatto il testo della Regola con tutte le sue imperfezioni di traduzione¹².

— Non è senza importanza questa presa di posizione della Santa, quanto alla Regola; la manterrà pure nella elaborazione delle Costituzioni.

Adatterà, senza difficoltà, alcune prescrizioni della Regola Carmelitana allo stile di vita comunitaria a S. Giuseppe, ma lascerà intatto il testo della Regola¹³.

4. Ritorno alla Regola « primitiva »

Nel narrare la fondazione di S. Giuseppe (*Vita* 36, 26), la Santa determina, meticolosamente, la Regola vigente nella casa: - è:

« la Regola di Nostra Signora del Carmelo »,
« osservata senza mitigazione »,
« come la stabilì fra Ugo Cardinale ... »,
« data nel 1248, quinto anno del Pontificato di Papa Innocenzo IV ».

¹¹ Il testo della Regola, utilizzato dalla comunità dell'Immagine (Alcalà) è preposta al testo delle Costituzioni della Santa, accettate da Maria di Gesù. È stato dato alle stampe, dal P. VICENTE DE LA FUENTE, *Escritos de S. Teresa*, t. I (Madrid 1877), pp. 269-272. Anteriormente, lo fu in Alcalà 1672, in: *Regola e Costituzioni delle carmelitane scalze della Purissima Concezione, che chiamano dell'Immagine, della città di Alcalà de Enares*, pp. 3-29.

¹² Può vedersi l'edizione di questo testo della Regola, in *La Reforma Teresiana* (Roma 1962), pp. 110 ss. Qualcosa sulla carenza di tale versione, si ha alle pp. 93-96 dello stesso libro. Nonostante la divergenza sistematica tra questa versione e quella di Maria di Gesù, ambedue provengono dallo stesso tronco castigliano.

¹³ Basti tenere presenti due novità delle Costituzioni teresiane — tanto delle prime, quanto di quelle elaborate nel 1581 —: Introduzione della ricreazione nella vita di comunità; e, dopo Compieta, la dilazione del tempo di silenzio.

Benché non tutti i dettagli siano esatti, la loro designazione indica l'interesse della Santa nell'informarsi e precisare. In *Vita* 36, 27 la designa espressamente col titolo di « primitiva ».

« Prima » o « Primitiva », « senza mitigazione » sono, per la Santa, le due note che caratterizzano il testo della Regola assunta dalla nuova Famiglia. Chiarifichiamole.

Oggi viene comunemente ammesso un triplice stadio o tappa nella storia della Regola carmelitana. Ognuno di essi riceve il nome della persona cui si fa risalire il testo: Regola Albertina, la prima; Innocenziana, la seconda; Eugenia, la terza. La Santa, adotta la Innocenziana.

Perché ella parla alle monache di Regola prima o primitiva? Recentemente la si è accusata di falsità da ignoranza e confusione. Non è così.

Col termine di « prima » e « primitiva » era designata, anche nei documenti romani e dallo stesso Generale dell'Ordine Giovan Battista Rossi (Rubeo), la Regola carmelitana dello stadio giuridico precedente all'attuale. Nei documenti diretti del P. Rubeo alla Santa, la Regola abbracciata da Teresa è « la prima », « la primitiva », la « prior regula », « priorem et arctiorem Regulam », e anche, talvolta, la « Regola di S. Basilio »¹⁴.

L'opzione della Santa è concreta; abbandona la Regola professata e praticata all'Incarnazione — vi era stato attenuato il rigore penitenziale e la pratica della povertà — ed adotta la Regola col suo tenore precedente e genuino.

Non si tratta di abbandonare un « testo » e di tornare ad un altro: il testo è lo stesso per l'Incarnazione (Regola Eugenia) e per S. Giuseppe (Regola Innocenziana); all'Incarnazione, però, lo si professa e pratica con un insieme di dispense ed adattamenti — pontifici o consuetudinari — che in S. Giuseppe vengono lasciati da parte.

— In una cosa, la Santa, era in equivoco: nell'affermare e credere che la Regola da lei adottata fosse la « Carmelitana, senza mitigazione ». Invece, la Regola « ordinata da Fra Ugo Cardinale » — come dice la Santa — ed approvata da Innocenzo IV il 1^o ottobre 1247, « chiariva, correggeva e mitigava » la Regola di S. Alberto¹⁵.

— È possibile attribuire l'equivoco della Fondatrice alla forma del testo giunto nelle sue mani nella carente versione spagnola, già menzionata. In essa, il traduttore non solo omise il passo della Lettera Apostolica *Quae honorem Condi-*

¹⁴ I testi del P. Rubeo, in *Regesta Johannis Baptistae Rubei* (Roma 1936,) pp. 36, 132-33, 139, 142, 146. Cf. BMC, t. 5, pp. 341 e 355.

¹⁵ La Lettera Apostolica *Quae honorem Conditoris* (Cf. M. H. LAURENT, *La Lettre « Quae honorem Conditoris »*, in *Ephemerides Carmeliticae* 2[1948] 5-16) diceva: « ... nos vestris piis desiderijs annuentes, declarationem et correctionem ac mitigationem huiusmodi auctoritate apostolica confirmamus ... » (p. 11).

toris indicante la correzione e mitigazione della Regola, ma fece loro dire esattamente il contrario. Per giunta, vi propose il seguente titolo: « Segue la Regola e le Costituzioni dei religiosi scalzi dell'Ordine di nostra Signora del Monte Carmelo, della Regola primitiva senza mitigazione alcuna ... »¹⁶.

— Per la Santa, l'errore storico e canonico è marginale. A lei interessa prima di tutto, l'avvio di uno stile carmelitano di vita ben definito, sgorgato dalla sua doppia esperienza personale: di Dio e di Comunità fraterna.

Nel tornare alla Regola e nel ricercare, in essa, una norma di vita carmelitana, fu orientata nella scelta di un testo determinato, proprio da questa sua doppia esperienza carismatica.

5. *Motivi della Santa di fronte alla Regola*

Ci interessa puntualizzare due cose: perché la Santa scelse la Regola nella versione innocenziana? e, quando fece tale scelta?

— Ricordiamo alcuni dati elementari, anche se generalmente noti:

— *Primo*, i tre stadi della Regola, anteriori alla Santa. Designamoli col già menzionato nome convenzionale:

- A. - Regola Albertina. Scritta da S. Alberto. Destinata agli Eremiti del Monte Carmelo. Redatta agli inizi del secolo XIII: tra il 1206 ed il 1214. Approvata da Onorio III, e Gregorio IX (1226 e 1229).
- B. - Regola Innocenziana. È la stessa Regola di S. Alberto. Riveduta, corretta e mitigata sotto Innocenzo IV (1247), per i Carmelitani già stabiliti in Europa, e costretti ad adottare nuove forme di vita, senza abbandonare la primitiva ispirazione eremitica.
- C. - Regola Eugenia. È la stessa Regola precedente, mitigata nel suo rigore penitenziale da una serie di concessioni pontificie, ad iniziare specialmente da Eugenio IV (1432).

¹⁶ Il traduttore spagnolo, dava così il testo citato nella nota precedednte: « ... ora Noi, accondiscendendo ai vostri pii desideri, confermiamo con autorità apostolica la detta dichiarazione ». E più sotto: « Le quali (cose modificate nella Regola) senza detta mitigazione sono le seguenti ».

La sottolineatura, nostra, presenta l'inciso interpolato e totalmente contrario al testo del documento pontificio. (Cf. TOMÁS DE LA CRUZ-SIMEÓN DE LA S. FAMILIA, in *La Reforma Teresiana* (Roma 1962), pp. 110-111. Le stesse deficienze, salvo leggere varianti, si trovano nella versione della Regola utilizzata dalle carmelitane dell'Immagine (cf. V. DE LA FUENTE, *Escritos de S. Teresa*, t. I (Madrid 1877), p. 269. Deficienze mantenute nell'edizione fatta dalla stessa comunità della Immagine, un secolo dopo (Alcalá 1678, pp. 6-9). Neppure all'interno della Riforma, si giunse a togliere del tutto tali deficienze di versione nell'edizione ufficiale della Regola, fatta dal P. Gracián nel 1581 (cf. pp. 2-3).

— *In secondo luogo*, rileviamo le più autorevoli differenze tra i tre stadi partendo possibilmente dal punto di vista della Santa:

- A. - Nel suo primo stadio, la Regola è nettamente eremitica, quantunque con alcuni elementi di vita comune. Celle separate per la montagna, refezione separata, recita individuale dell'Ufficio divino ...
- B. - Nel secondo stadio, senza rinunciare all'originale ispirazione eremitica, vengono accentuati gli elementi cenobitici. Si permettono le fondazioni fuori del « deserto »; si introduce la recita in comune dell'Ufficio divino; si prescrivono la refezione in comune e, parimenti, il comune possesso di alcuni animali per il sostentamento; si attenua la prescrizione sull'astinenza dalle carni e viene ridotto il tempo del silenzio rigoroso (non più dai Vespri, ma da Compieta in poi).
- C. - Il terzo stadio è caratterizzato dal gruppo di documenti pontifici che vengono aggiunti al testo della Regola e ne condizionano la osservanza, pur non introducendo ritocchi redazionali al suo testo.

— Alla Madre Teresa, che proviene dalla difficile vita comunitaria dell'Incarrazione, interessano due cose: solitudine e comunità, ambedue ben unite. *Solitudine della Comunità* espressa fondamentalmente dalla Clausura. *Solitudine delle religiose*: dentro la Comunità e su una solida base di vita comunitaria.

Il dosaggio di questi due elementi plasmerà, fin dagli inizi, la vita che ella vuole come stile a S. Giuseppe d'Avila.

— Avendo trovato ciò nella Regola Innocenziana, la sceglie.

Quando nei suoi scritti, parla di « Collegio di Cristo », « Casa della Vergine », « piccoli colombai della Vergine », oppure dà la consegna di « vivere in Comunità », sottolinea quel dato cenobitico della Regola, che lei elaborerà e modellerà abbondantemente.

Quando dice « siamo eremite », la « solitudine e la sua consolazione », oppure che l'ideale delle abitanti di S. Giuseppe è il vivere « sole con Lui solo », riafferma la primitiva ispirazione eremitica e contemplativa della Regola.

L'armonizzazione di questa duplice componente, la otterrà con la sua presenza e colla sua capacità creativa di un nuovo stile di vita. Considerata la Regola, la trovava meglio formulata nel testo innocenziano, che in quello albertino ¹⁷.

— Quando fece, la Santa, tale scelta? Fino a qual punto conobbe queste sfumature?

¹⁷ Cf. *Cammino* (Red. E) 20,1; *Fond* 4,5; *Cost.* 8 e *Fond.* 7-8; *Cammino* 13,6; *Vita* 36,26; 36,29.

— Sarebbe un anacronismo esigere dalla Santa Fondatrice una conoscenza storica e critica della Regola, totalmente fuori della sua ottica. Però non mancano indizi di una sua conoscenza della Regola nella formulazione originale del testo. Ci fu, soprattutto, un momento preciso in cui — indipendentemente dalle dispense e privilegi che ne condizionavano l'interpretazione pratica e l'osservanza — prese coscienza del tenore della Regola. Lo si può precisare meglio:

— Nella primavera del 1562 Maria di Gesù attira la sua attenzione verso il tenore genuino della Regola del Carmelo. A quella data, la Santa aveva già inoltrato a Roma, la richiesta di facoltà per fondare. « Fondare un monastero » in quei tempi, significava, normalmente, fare la fondazione sotto una delle Regole approvate. Lei, ovviamente, chiede di stabilire il suo sotto la *Regola del Carmelo*. Da Roma era già in arrivo la risposta affermativa. Tanto la richiesta della Santa, quanto il *Breve* romano (7 febbraio 1562) facevano riferimento alla « Regola del Carmelo » senza alcuna allusione alla « prima Regola ». Ciò perché, tanto la supplica della Santa, quanto il *Breve* romano erano anteriori alla fiamma accesa nella Santa dall'incontro con Maria di Gesù.

— Non appena giungerà ad Avila, la Santa inoltrerà una nuova supplica a Roma, sollecitando un nuovo *Breve* che colmi le lacune del precedente in materia di povertà. La correzione, ora, è motivata dalla « prima Regola »: la Madre Teresa « badessa di S. Giuseppe » e le sue monache, desiderano di « non poter avere né possedere alcun bene in comune o in privato, secondo la forma della 'prima Regola' del detto Ordine »¹⁸. La stessa cosa è ripetuta nella concessione del rescritto romano, in data 5 dicembre 1562. Anche tre anni dopo (17 luglio 1565), la *Bolla* di Pio IV, sollecitata da Teresa per confermare il precedente *Breve*, ripeterà e confermerà questa motivazione della « prima Regola »¹⁹.

Concludendo, all'origine del carisma teresiano vi è l'irruzione di grazie interiori nella Fondatrice. La scoperta della « Regola primitiva » è posteriore: avviene nell'avvio e quasi negli stessi giorni dell'erezione di S. Giuseppe, segnandone incisivamente i primi passi di fondazione.

6. La Regola nei principali scritti della Santa

È impossibile analizzare e neppure indicare qui tutti i passi degli scritti nei quali la Santa parla della Regola. Però può essere di orientamento un sondaggio elementare nelle sue opere più importanti: *Vita*, *Costituzioni*, *Cammino*, *Fondazioni*.

¹⁸ I testi della Supplica e del Breve, in edizione bilingue (latino-spagnolo), in *La Reforma Teresiana* (cit. nota 16), pp. 139 ss. L'Edizione critica di ambedue, in *Monumenta Historica Carmeli Teresiani*, t. I, (Roma 1973, pp. 4 ss.).

¹⁹ Ambedue i documenti, nelle opere citate (nota 18), pp. 150-186 e 22-48, rispettivamente.

A. La Regola nel libro della « Vita »

— La *Vita* contiene, innanzitutto, la storia della sua vocazione personale e quella del suo carisma di Fondatrice. Contiene anche la storia della prima fondazione e del gruppo che ne fa parte. Allo stesso tempo testimonia il punto di vista della Santa agli inizi della sua attività di Fondatrice. Scrive nel 1565: sono ormai tre anni che l'opera è avviata.

— Di fronte alla Regola, un dato è messo in risalto: la Regola del Carmelo si trova all'origine della primissima decisione della Santa (32, 9), e su di essa si regge la casa di S. Giuseppe (36, 26). La cita con ogni dettaglio (36, 26-27).

A giudicare dalla narrazione teresiana, sembra che in quel tempo, la Regola costituisca tutta la legge della casa. La Comunità osserva, oltre la Regola, « altre cose che abbiamo creduto necessarie per osservare la Regola con maggiore perfezione » (36, 27). Probabilmente, però, tali « altre cose » non hanno ancora raggiunto l'onore di Costituzioni. Tantomeno appare che la Fondatrice abbia portato e stabilito le Costituzioni dell'Incarnazione se ve ne erano.

— Il fervore della Regola era apparso nella Santa a partire da una delle consegne evangeliche: vocazione e praticare la povertà di Gesù. « Avendo conosciuto che la Regola proibiva di aver rendite, mi pareva più perfetto di osservarla, né potevo persuadermi del contrario ... Qualche volta riuscivano anche a convincermi (i dotti oppositori), ma appena mi mettevo in orazione e contemplavo il Signore sulla Croce, povero e nudo di ogni cosa, il pensiero di esser ricca mi diveniva insopportabile » (35, 3).

— Per questo, nei capitoli dedicati alla storia della fondazione avrà presente, fino al termine, l'incidente drammatico della lotta per la povertà; l'ultimo episodio resterà marcato alla fine del libro: è l'arrivo della *Bolla* che decide, definitivamente, il problema e le permette di fare il bilancio della sua gestione personale, nell'opera intrapresa (39, 14).

B. La Regola nelle « Costituzioni »

— Prima di tutto, nell'insieme delle leggi per la Carmelitana Scalza, la Regola precede le Costituzioni. Così appare di fatto, nella prima edizione ufficiale delle *Costituzioni* teresiane fatta dal Capitolo di Alcalà (1581), sotto l'ispirazione della Santa Madre Fondatrice. Altrettanto, con tutta sicurezza, fece la Santa nel redigerle la prima volta, precedentemente alle fondazioni di Medina e Durvelo, per le sue monache di S. Giuseppe²⁰.

²⁰ Il libro, pubblicato al termine del Capitolo di Alcalà (1581) ad istanza della Santa, portava il titolo: *Regola primitiva e Costituzioni delle monache Scalze dell'Ordine di Nostra Signora la Vergine Maria del Monte Carmelo*. Esiste una recente edizione in Facsimile a cura di Tomás Alvarez, Ed. Monte Carmelo, Burgos 1978. La Regola, alle pp. 1-16.

— All'interno stesso delle *Costituzioni* teresiane si stabiliscono e formulano alcune consegne, sobrie ma fondamentali, rispetto alla Regola: a) in materia di solitudine « la Regola ordina che ognuno stia da sola ... » (n. 8). - b) quanto alla penitenza « non si deve mangiar carne ... a meno che si tratti di necessità, come comanda la Regola » (n. 24). - c) « Ufficio della Madre priora è di curare diligentemente che si osservino in tutto la Regola e Costituzioni » (n. 34, cf. *Modo* 22, *Fond.* 18, 6). - d) l'importanza di quanto prescritto nella Regola: « Si tenga gran conto di quello che comanda la Regola (circa il lavoro) » (n. 24). - e) in genere per la relazione tra Regola e Costituzioni, in queste: « quasi tutto va ordinato conformemente alla nostra Regola » (n. 31). Il « quasi » sarà omissso nell'edizione di Alcalà.

— Nella mente della Santa, le stesse *Costituzioni* sono una dichiarazione ed applicazione della Regola alla vita delle carmelitane. Dallo studio complessivo delle *Costituzioni* si ha questo risultato: quella dovrà essere letta partendo da queste.

C. Il « Cammino di perfezione » e la Regola

— È noto che nel redigere il *Cammino*, la Santa si era proposta in un primo momento, di seguire da vicino la Regola e le *Costituzioni*: quasi dovesse fare una glossa del loro contenuto. Invece procedette subito con assoluta indipendenza dal codice giuridico della casa. Il *Cammino* doveva essere una specie di codice spirituale della comunità, un manuale formativo e pedagogico della carmelitana. Ed in tal senso veniva ad aggiungersi ai testi legislativi cui allude²¹. Alla luce del *Cammino* bisognerà perciò leggere Regola e *Costituzioni*.

— Da tale prospettiva del *Cammino* si volge lo sguardo alla Regola per confermare e dare consistenza ad alcune consegne spirituali: a) per sottolineare la fusione della vita quotidiana e dell'orazione: « purché noi osserviamo esattamente e con cura la nostra Regola e *Costituzioni*, spero che il Signore esaudirà le nostre preghiere » (4, 1); - b) per riaffermare l'importanza centrale dell'orazione nella vita della carmelitana (4, 2; 4, 9; 21, 10); - c) per ricordare la vocazione della carmelitana alla solitudine (4, 9; 11, 4; 13, 6).

D. Nel « Libro delle Fondazioni »

— Come è normale la Regola e le *Costituzioni* accompagnano la Santa, da fondazione a fondazione (17, 3). La Regola è il vincolo di unione spirituale e giuridica, tra tutte le case: monache e frati della stessa Regola (2, 5); case sotto

²¹ Vedere i capitoli della prima redazione: 5-6-7. Nella seconda redazione vengono riuniti sotto questa epigrafe: « Esorta all'osservanza della Regola e di tre cose importanti per la vita spirituale » (c. 4).

la giurisdizione dell'Ordine e case sotto quella dell'Ordinario (3, 18); case fondate con povertà assoluta e case con rendita (c. 9). Per tutte è valido quanto scritto a proposito della seconda fondazione: «essendo le stesse la Regola e le Costituzioni, si governavano in tutto come si procedeva a S. Giuseppe d'Avila» (3, 18).

— La Santa, tuttavia, è capace di distinguere l'essenziale dall'accessorio (18, 9). Due cose tanto importanti, per lei, quali la povertà assoluta (senza rendite) e l'astinenza dalla carne, possono venir dispensate, per casi eccezionali e per un intero Carmelo, senza che per questo venga a mancare di fedeltà allo spirito della Regola. Concretamente, sarà questo il caso della terza fondazione (Malagón), designato in termini generali nel suo libro (9, 3-5), ma esplicitamente deciso nelle carte di fondazione, firmate dalla Santa: in essa, si dovrà «osservare la Regola mitigata di N. Signora del Carmelo, tanto nel mangiar carne che nell'aver rendite, e nonostante ciò, in tutte le altre cose siano obbligate ad osservare le Costituzioni della prima Regola di N. Signora del Carmelo, conformemente a come si professa ed è osservata nel monastero di S. Giuseppe d'Avila ed in quello di N. Signora del Monte Carmelo di Medina del Campo, e degli altri monasteri della prima Regola ... »²².

Giammai, la Santa, in tutto il copioso epistolario riguardante il Carmelo di Malagón, lo considererà come casa di seconda categoria. Intenzionalmente, anzi, lascerà traccia del contrario nella conclusione della breve relazione sulla fondazione: «Mi trattenni colà qualche tempo. Un giorno, dopo la comunione, mentre ero in orazione, intesi che in quella casa Nostro Signore sarebbe stato molto servito» (9, 5). Più incisivamente, in una delle sue *Relazioni*: «Il secondo giorno di quaresima, nel monastero di S. Giuseppe di Malagón, appena fatta la comunione ... mi disse il Signore: che mi affrettassi a fondar monasteri perché le sue delizie sono fra le anime che vi abitano. Che accettassi tutte le fondazioni che mi venissero offerte, perchè molte [giovani] non lo servivano per mancanza di posto. Che i monasteri che avrei fondato nei piccoli centri dovessero essere come quello in cui ero, perché se si ha il desiderio di osservare le medesime cose, si merita tanto in essi quanto negli altri. Procurassi che fossero tutti sotto il medesimo Superiore ... »²³.

7. Lo spirito della Regola

— Già nel libro delle *Fondazioni*, in un passo scritto verso il 1575-76, la Santa avverte le sue priorie, sulla necessità di una fine pedagogia perché le sorelle «giungano a conoscere la perfezione e lo spirito della nostra Regola» (18, 8).

²² Cf. *Biblioteca Mistica Carmelitana*, t. 5, p. 377.

²³ *Relazione* 9, scritta probabilmente il 9 febbraio 1570.

— Per lei stessa, la Regola del Carmelo è la Regola della Vergine; la Regola che ci pone in comunione con le origini del Carmelo, con lo spirito dei primi Santi — quelli della Bibbia — cui ci ispiriamo e quei santi Padri nostri del Monte Carmelo che ricevettero la Regola e la praticarono.

Per lei, la Regola è fonte: contiene l'essenza del nostro spirito è vincolo di comunione con i tipi di santità che incarnarono il carisma carmelitano²⁴.

— Tra le molteplici consegne di vita religiosa contenute nella Regola, la Santa sottolineò la povertà. Soprattutto, ne mise in risalto lo spirito contemplativo: invito all'orazione continua, nell'ascolto della parola biblica e in solitudine.

— Al di là dei dettagli e nelle consegne particolari, la Santa, valorizzò la Regola nel suo insieme²⁵. Col suo invito a vivere nell'ossequio di Gesù Cristo; con la sua ispirazione eremitica ed il suo nucleo di vita contemplativa; con la sua forte motivazione Paolina, la valorizzazione del lavoro ed il suo quadro di virtù teologiche ed ascetiche.

— Non vi è nulla di più espressivo delle stesse parole della Santa:

« Piaccia a Sua Maestà di continuarci sempre abbondantemente la sua grazia. Conceda a tutte il suo aiuto e la sua protezione, affinché questa Riforma, così bene incominciata, per la quale ha voluto servirsi di donne tanto miserabili come noi, per nostra debolezza non abbia a perire. Vi chiedo in nome suo, sorelle e figliuole mie, di pregare sempre il Signore di concederci questa grazia e di dare a quelle che ci seguiranno la grazia di persuadersi che in ognuna di loro deve rifiorire la Regola primitiva dell'Ordine di Nostra Signora, nella quale non si deve permettere il benché minimo rilassamento » (*Fond.* 27, 11).

A cura del SEGRETARIATO PRO MONIALIBUS
CURIA GENERALIZIA O.C.D.

²⁴ Cf. *Cammino*, titolo e cc. 11, 3; 13, 5; *Mansioni* V, 1, 2; *Fond.* 14, 4-5; *Cost.* 32.

²⁵ Generalmente, le allusioni alla Regola, nelle opere della Santa sono globali, ma abbondanti. A parte la S. Scrittura, nessun altro libro è stato da lei citato tante volte. Si vedano: *Concordancias de las obras y escritos de Santa Teresa* (Burgos 1965), in cui sono raccolti, circa, 55 riferimenti.

IL FINE PRINCIPALE DELL'ORDINE DEL CARMELO *

PREMESSA

A chiarimento di questo problema si potrebbero citare numerosi testi di autori del nostro Ordine, tanto dell'antica Osservanza come della nostra. Noi abbiamo scelto di presentarne solo qualcuno per ragioni di brevità. Questo basta a provare con chiarezza quale è il fine del nostro Ordine. Molto di più lo si potrà trovare nell'opuscolo del P. Girolamo della Madre di Dio, *La tradition mystique du Carmel* (Desclée de Brouwer et Cie, Paris-Bruges, 1929).

NOZIONI PRELIMINARI

Il fine è ciò per cui si fa qualche cosa.

« Con la parola fine, si intende tutto ciò che pone un termine a qualche cosa » (LEPIDI, *Antologie*, p. 273).

Il fine è primo nell'intenzione, ultimo nell'esecuzione.

Donde il consiglio: « In tutte le cose, considerate il fine » (*Imitazione di Cristo*, 1.I, c. XXIV, 1); ma il fine non può essere ottenuto senza intermediario; tendere ad un fine significa impiegare i mezzi adatti per raggiungerlo.

Il fine della legge non cade sotto la legge.

La legge non è altro che il mezzo attraverso cui si ottiene il fine; vale a dire che la legge dev'essere ordinata al fine. Non è dunque la legge che impone il fine al contrario, lo suppone; la legge è stabilita dalla ragione, affinché adem-

* L'articolo, pubblicato per la prima volta in *Analecta O.C.D.*, vol. XII, fasc. III (lugl.-sett. 1937), pp. 157-162, è stato poi tradotto in francese ed è apparso su *Le Carmel*, n. 12, (1937). E una chiara testimonianza di come cinquant'anni fa si trattava il problema del fine dell'Ordine. Significativamente in *Le Carmel* il testo era collocato nella rubrica *Leggi canoniche e liturgiche*, perché, pur non essendo una legge, il fine dell'Ordine era visto come la ragion d'essere di tutte le leggi. L'argomento è così affrontato con un taglio giuridico, che se da un lato ha il pregio della chiarezza, dall'altro rischia di ridurre e impoverire tutti gli approfondimenti che la tradizione carmelitana ha apportato al fine stesso dell'Ordine.

piendola noi tendiamo al fine. Ci si ingannerebbe, dunque, se si credesse di poter dedurre dall'assioma citato, che la legge è più importante del fine e che si deve osservarla facendo astrazione dalla sua relazione con il fine. Peraltro, questo stesso assioma lascia intendere che il fine della legge non è necessariamente espresso con chiarezza dalla stessa legge.

IL FINE PRIMARIO DELL'ORDINE DEL CARMELO È LA CONTEMPLAZIONE DIVINA SOPRANNATURALE

I - *Prove offerte dalla nostra legislazione*

1. a) « Che ciascuno rimanga nella sua celletta, o accanto ad essa, meditando giorno e notte la legge del Signore e vegliando in preghiera, a meno che non sia occupato in altre legittime attività » (*Regola*).

b) « Un doppio bene (l'amore di Dio e del prossimo), seguendo questo ordine, è divinamente proposto al nostro Istituto, in modo che la parte principale sia la contemplazione e l'amore delle cose divine, e la parte secondaria l'azione, quella soprattutto che tende alla salvezza del prossimo » (*Costituzioni*, Prologo). Nel testo primitivo delle Costituzioni (1599) si leggeva: « In modo che la parte principale sia la misteriosa unione che congiunge l'anima a Dio per mezzo dell'amore e della contemplazione » (*Etudes Carmélitaines*, vol. II, p. 38).

Da questi testi risulta che la nostra vita è anzitutto contemplativa. Ma come intendere l'espressione: *contemplazione delle cose divine*? Ciò non appare chiaramente. In un senso ampio tutta la vita, in quanto è più orientata verso le cose del cielo che quelle della terra, si può dire contemplativa.

Per scoprire meglio il senso vero e primario di questa espressione ricorriamo ai seguenti testi:

2. « Poiché il fine principale del nostro Istituto è la contemplazione, verso cui occorre tendere con l'esercizio continuo della presenza di Dio e con l'orazione quotidiana alle ore stabilite ... » (*Costituzioni*, n. 28).

Questo testo segna nettamente la distinzione tra il fine e i mezzi per ottenerlo, fra il 'terminus a quo' (punto di partenza) e il 'terminus ad quem' (punto di arrivo). Il 'terminus ad quem', ossia il fine, è la contemplazione (a cui occorre tendere attraverso la presenza continua di Dio, etc.). Il 'terminus a quo', ossia i mezzi da impiegare, sono l'esercizio continuo della presenza di Dio e le ore destinate quotidianamente all'orazione, in quanto mediante ciò bisogna tendere ad un termine più elevato, la contemplazione.

Da tutto ciò risulta in modo assai evidente che la contemplazione in senso ampio, ossia l'orazione mentale, fatta ad ore determinate dalla regola, e lo stesso continuo esercizio della presenza di Dio, non sono assegnati all'Ordine come fine, ma come dei mezzi per arrivare ad una contemplazione più elevata, vale a dire la contemplazione propriamente detta e realmente distinta dall'orazione mentale. Che non si tratti qui dell'orazione semplificata, detta anche contemplazione acquisita, che a noi non sembra realmente distinta dall'orazione mentale, lo mostrerà in modo ancor più chiaro ciò che segue.

« I nostri fratelli siano lenti a parlare e considerino i momenti opportuni, poiché l'intemperanza della lingua pregiudica gravemente il fine principale del nostro Istituto, per il quale l'anima si applica a Dio in silenzio - *vacat Deo* » (*Costituzioni*, n. 93).

Che bella definizione della contemplazione divina !

L'anima (*mens*), non la bocca, come nella preghiera vocale; non l'immaginazione, che è utilizzata nella meditazione;

in silenzio (tacita), cioè senza parole, anche mentali. Così anche quell'orazione veramente e puramente mentale, in cui noi parliamo a Dio se non per mezzo dello Spirito, non è il fine;

si applica a Dio (vacat Deo), in modo che l'anima, benché non pronunci parole propriamente dette, rimanendo in silenzio non è tuttavia oziosa, ma si occupa di Dio.

E ora, se qualcuno pretendesse di vedere in queste parole la contemplazione acquisita, vada a consultare in modo approfondito la tradizione dei nostri Padri.

II - Prove offerte dalle nostre tradizioni

1. Nel libro intitolato *La formazione dei primi monaci* noi leggiamo: « Questa vita (del Carmelo) ha un duplice fine: il primo viene raggiunto con il nostro sforzo, con l'esercizio delle virtù e con l'aiuto della grazia divina: consiste nell'offrire a Dio un cuore santo e purificato da ogni macchia di peccato. Questo fine noi lo otteniamo quando siamo perfetti ... ».

« L'altro fine di questa vita viene da noi conseguito per puro dono di Dio: consiste nel gustare alquanto nel cuore e di sperimentare nell'anima la potenza della presenza divina e la dolcezza della gloria celeste, non soltanto dopo la morte, ma anche in questa vita ... ».

« In forza dell'aggiunta 'per contemplare la tua potenza e la tua gloria', (il profeta dichiara apertamente il secondo fine della vita solitaria, che consiste in una parziale esperienza dell'anima di contemplare misticamente il potere della divina presenza e di gustare la dolcezza della gloria superna » (P. WESSELS, *Anal. Ord. Carm.*, vol. III, p. 348).

2. Nostra Madre santa Teresa e nostro Padre san Giovanni della Croce, che hanno scritto con abbondanza e profondità sulla contemplazione mistica e divina, dichiarando espressamente di averlo fatto allo scopo di istruirci, ci trasmettono una dottrina e dei consigli assai utili ed opportuni per il nostro genere di vita e il nostro fine, che in numerosi passi delle loro opere suppongono noti a tutti.

Per quanto ci proponiamo in questo articolo basterà citare un solo testo della nostra santa Madre Teresa. A consolazione di coloro che non godono del favore della contemplazione, ella ammette che nessuno, anche fra i fervorosi, vi è affatto pervenuto; spiega poi che questa grazia non è di fatto necessaria per giungere alla perfezione.

Ma ella aggiunge: « Bisogna forse intendere le mie parole nel senso che voi non dovete tendere con tutte le vostre forze alla contemplazione? No di certo! ... Sforzatevi in tutti i modi di tendere con una completa abnegazione, con una umiltà perfetta e l'esercizio di tutte le virtù, a meritare il dono prezioso della contemplazione, e nostro Signore, come io spero, ve l'accorderà (*Cammino di Perfezione*, cap. XVIII).

3. Citiamo, infine, il nostro Ven. P. Giovanni di Gesù Maria: « Fra le beatitudini è da distinguersi la purezza del cuore, alla quale si attribuisce la contemplazione divina, consistente in un atto dell'intelletto proteso agli spettacoli eterni e sospeso dallo stupore. Prodotto dal dono della sapienza, il più eccellente di tutti i doni, e fine principale del nostro Istituto, questo atto consiste in una purissima cognizione di Dio, accompagnata da ineffabili delizie, tali da potersi meritatamente chiamare un'immagine della vera e celeste beatitudine. Ma di essa noi non diremo nulla per essere cosa non ancora adatta alla capacità dei Novizi, i quali tuttavia devono far di tutto per raggiungerla (*Istruzione dei Novizi*, p. II, cap. 24, 7).

OBIEZIONI

1. *Il fine di un'Ordine non può essere un dono che Dio accorda eccezionalmente.*

Bisognerebbe dapprima provare che Dio non accorda se non eccezionalmente il dono della contemplazione infusa a coloro che si preparano debitamente a riceverla. Ora, nessuno l'ha mai provato; anzi, al contrario, secondo i più eminenti teologi, tutti sono chiamati, in certo qual modo, a questo fine, se è vero

che tutti sono chiamati alla santità, e che la divina contemplazione non è altro che l'evoluzione normale della grazia santificante.

In modo del tutto particolare secondo la dottrina dei nostri santi e di altri scrittori mistici, Dio accorda ordinariamente, prima o poi, la contemplazione mistica alle anime ben disposte, cioè sufficientemente libere da ogni legame terreno. Non bisogna escludere il celebre testo di san Giovanni della Croce (*Notte Oscura*, 1.I, cap. 9, al termine), dove sembra dire (molti tuttavia dubitano che sia questo il significato esatto), che molte anime, benché ben disposte, non pervengono alla contemplazione. Egli parla evidentemente della contemplazione mistica abituale, ammettendo che coloro che non godono abitualmente di tale favore, ne sono tuttavia gratificati ogni tanto e allo stesso modo.

Ciò è sufficiente perché la contemplazione mistica possa essere assegnata come fine del nostro Ordine, come lo confermerà la risposta alla seconda obiezione. La sola cosa da ritenere della prima obiezione è che non occorre tanto attardarsi a desiderare la contemplazione mistica attuale, ma piuttosto rimanere fedeli all'orazione mentale e alla pratica delle virtù, mediante le quali noi ci disponiamo a ricevere questo dono di Dio, se e quando a lui piacerà.

2. Se tale era il fine di un Ordine, solo un piccolissimo numero potrebbe ottenerlo. Ora il fine di un Ordine deve essere alla portata della generosità dei suoi membri.

Si potrebbe pure obiettare: nel corso dei secoli alla maggior parte degli uomini è mancata la grazia santificante. Che dico? Non hanno nemmeno ricevuto il battesimo. Ossia, la vita soprannaturale non può essere che la sorte di un piccolo numero e la santificazione non è il fine dell'uomo: conclusione evidentemente falsa.

Se in realtà solo un piccolo numero dei suoi membri raggiunge il fine di un Ordine, ciò non prova che gli altri siano stati nell'impossibilità di ottenerlo. Bisognerebbe deplorarlo e concludere semplicemente che per propria colpa la maggior parte è stata trascurata nello sforzo e nell'impiego dei mezzi che avrebbe dovuto adottare. D'altronde noi non dobbiamo essere troppo precipitosi ad ammettere che sia così con un giudizio temerario o con una fretta eccessiva nell'esigere il conseguimento attuale del fine, dal momento che la contemplazione mistica non è supposta continua nemmeno nei Santi. Non si richiede che ogni membro di un Ordine religioso raggiunga il fine di quell'Ordine dall'inizio, o quasi in continuazione, quand'anche questo fine fosse facile da conseguire.

Nella Congregazione del SS. Redentore, il cui fine è di ricondurre a Dio mediante la predicazione le anime abbandonate o dimentiche di Dio, è veramente Redentorista il novizio, lo studente e anche il sacerdote che eccezionalmente è incapace di darsi alla predicazione, o che i Superiori non hanno desi-

gnato ad assolvere questo compito, sebbene essi facciano quanto è in loro potere per prepararsi a questo ufficio.

Il Ven. Giovanni di Gesù Maria viene giusto in nostro aiuto: « Colui che si dedica all'orazione (che è la via della contemplazione), come fanno in generale i nostri religiosi, soddisfa al suo principale obbligo, quand'anche non pervenga alla vera contemplazione propriamente detta ... Così anche il religioso che tende a questo scopo, o perlomeno si sforza di tendervi, compie i suoi doveri e può giungere alla perfezione della carità, anche se, in tutto il corso della sua esistenza, non ha conosciuto se non in un quarto d'ora la contemplazione propriamente detta (*Tractatus de Religionis nostrae Instituto deque huius fine*, Notabile XI).

3. *Le Missioni concordano con lo spirito del nostro Ordine tuttavia; si fa fatica a concepire la contemplazione come fine del missionario.*

Le Missioni concordano — è vero — con il fine secondario del nostro Ordine, a condizione tuttavia, come hanno espressamente dichiarato quei nostri Padri che le hanno fondate, che venga salvaguardato il fine primario. Che la contemplazione si unisca difficilmente alla vita missionaria, qualunque essa sia, passi ancora; ma che essa sia in contraddizione con una vita missionaria animata da spirito carmelitano, occorre negarlo assolutamente. Lo spirito del nostro Ordine è tale che lo zelo per la salvezza delle anime dev'essere il frutto della vita contemplativa. Per questo i nostri Padri hanno stabilito: « Che i nostri missionari si ricordino del fine principale del nostro Istituto ... ». Ancor più tutti i nostri Padri hanno apertamente manifestato il loro desiderio: « Coloro che sono destinati alle nostre missioni si dedichino in modo del tutto speciale alla contemplazione » (*Istruzioni*, n. 182). « Si chiede loro non un grado mediocre di amore di Dio, ma un amore di Dio senza misura » (Ib. n. 187). Il Ven. Padre Tommaso di Gesù, uno dei più zelanti promotori delle Missioni nel nostro Ordine, fu allo stesso tempo uno dei più ardenti difensori della vita contemplativa, anche fra i missionari: egli, che fondò a Lovanio, nel 1621, un Seminario delle Missioni, si era preso cura prima di creare il s. Deserto di Marlagne, nel 1619. Uno dei desideri dei Padri che raccomandano le Missioni fu che sia dai santi deserti, che i missionari partano per intraprendere il loro viaggio; e nei paesi dove si recano cerchino di fondare, se ciò è possibile, dei conventi del nostro Ordine nei quali stabilire rapidamente l'osservanza regolare e, per quanto possibile il ritiro. Là dove ciò sarà impossibile, si procureranno un luogo favorevole in cui ritornare di quando in quando, per ripartire come gli animali pieni di occhi della visione di Ezechiele e con un nuovo fervore, come dei lampi, splendendo di nuovi raggi di virtù » (*Anc. text. des Instr. pour le Séminaire des Missions*, n. 7).

La vita attiva, mal ordinata, non mancherà di ostacolare la divina contemplazione, mentre mai la contemplazione sarà nociva alla vita apostolica.

Da queste obiezioni risulta quanto elevata e sublime sia la nostra vocazione !

Dio « non ha trattato così gli altri popoli, non ha manifestato ad altri i suoi precetti » (Sal. 147, 20). Più alto è il fine, più stretto è l'obbligo di fedeltà ai mezzi con cui vi si tende. Poiché « a chiunque fu dato molto, molto sarà chiesto » (Lc 12, 48).

P. ALBERTO DI GESÙ BAMBINO

Avete ormai veduto, figliuole, quanto sia eccellente il fine che ci siamo prefisso. Ora, che dobbiamo fare per non essere giudicate temerarie agli occhi di Dio e degli uomini ? È chiaro: dobbiamo molto faticare, e sforzarci di aver generosi desideri per ottenere che meno indegne siano le nostre opere. E se con impegno ed esattezza noi osserveremo le nostre Regole e Costituzioni, il Signore, come spero, esaudirà tutte le nostre preghiere. Non vi domando di più: solo che ci conformiamo alla nostra professione e a quello che la nostra vocazione richiede, quantunque tra osservanza ed osservanza vi siano non piccole differenze.

Dice la nostra Regola primitiva che dobbiamo sempre pregare. Quest'obbligo è il più importante di tutti, e, osservandolo del nostro meglio, osserveremo pure i digiuni, le discipline e il silenzio che l'Ordine comanda. Sapete bene, infatti, che l'orazione, per essere vera, deve accordarsi a queste pratiche, perché orazione e trattamento delicato non vanno d'accordo.

S. TERESA DI GESÙ, *Cammino* 4, 1-2

LA REGOLA DEL CARMELO

Riproponiamo la breve presentazione della Regola Carmelitana pubblicata su « Le Carmel » n. 2, marzo-aprile 1953, pp. 49-57. Sebbene risenta dello spirito del tempo ha il merito di evidenziare le principali caratteristiche del documento fondamentale dell'Ordine.

1. Sant'Alberto: genesi e spirito della Regola

Fu all'inizio del XIII secolo, sembra l'anno 1209, che su iniziativa di san Brocardo, gli eremiti del monte Carmelo ricevettero una vera Regola. Fu redatta per loro dal patriarca di Gerusalemme, Alberto Avogadro, chiamato spesso Alberto di Vercelli, dal nome della diocesi dove dapprima si era distinto. In ciò si manifesta una volta di più quel che vi è di singolare nelle origini carmelitane: colui che diviene il vero legislatore della famiglia elianica non ne faceva parte. Non apparteneva nemmeno allo stato monastico. Un tempo canonico regolare di sant'Agostino, erano già venticinque anni che esercitava l'episcopato. È in qualità di superiore ecclesiastico, come rappresentante della gerarchia apostolica romana, che il patriarca della Città Santa, verso la quale convergono tutte le attese profetiche, legifera per il Carmelo. Consacrati per l'essenziale a trovare una loro propria disciplina nel regno dei cieli, nella pura obbedienza dello Spirito che trascende tutte le leggi umanamente formulabili, i successori dei figli dei profeti hanno così ricevuto, nell'ordine istituzionale, il loro codice di vita dal rappresentante della nuova Legge, come era conveniente: « Non pensiate che io sia venuto ad abolire la legge e i profeti; non sono venuto ad abolirli, ma a portarli a compimento » (Mt 5, 17). Sant'Alberto, invero, non ha fatto che confermare sotto forma di legge la tradizione della famiglia elianica, inquadrandola in quella della Chiesa, con una discrezione rimarchevole, legata ad una perfetta comprensione. Il vecchio fondo profetico carmelitano si trova qui rivestito di una forma ecclesiastica, che è pure, per quanto ciò è possibile, ben ponderata e fedelmente appropriata. Le formule sono sì della Chiesa, rivestendo questo aspetto con gli ammonimenti dell'autorità che, novità per il Carmelo, sottolinea come conviene l'instaurazione di uno statuto regolare; ma l'insieme del testo è di una sobrietà e spiritualità tutte carmelitane.

Il saggio patriarca dovette sicuramente osservarle da molto vicino, salvo prendere come canovaccio la sintesi delle tradizioni del Carmelo elaborata da san Brocardo.

Lo spirito, soprattutto, non ha mancato l'imprimere il suo sigillo, ancora qui ben riconoscibile, a quel testo che doveva costituire ormai la legge dei figli di Elia. Il pieno successo di sant'Alberto, seppur non facile, testimonia come di una ispirazione, e la Regola carmelitana ne conserva un marchio inimitabile. È un testo legislativo, senza dubbio, ma più ancora un testo mistico, tanto le prescrizioni canoniche sono ristrette in rapporto agli sviluppi spirituali e all'alto ideale offerto alla vita di preghiera e di unione con Dio al di là di tutto l'umano. In breve, la Regola data all'Ordine nascente del Carmelo si caratterizza, nello spirito e di fatto, come una fedelissima espressione della tradizione che doveva codificare. Fra i dati elianici della Scrittura e la Regola dell'Ordine si trova veramente quell'unità insieme spirituale e vitale che lega spirito, anima e corpo nella persona umana, e di cui si è visto a priori che essa deve regnare nella costituzione della famiglia carmelitana. L'evoluzione storica non ha fatto qui, che tradurre nel tempo la legge costitutiva. Cioè le tre forme successive dello statuto carmelitano, rispettivamente biblica, tradizionale canonica, presentano un certo rapporto con le tre tappe della vita mistica, come pure con i tre aspetti o gradi di realizzazione corrispondenti nella vocazione carmelitana. Queste tre regole sono perciò saldamente valide e devono rimanere indissolubilmente in vigore. È curioso rimarcare che esse hanno preso corpo rispettivamente, e ciascuna in accordo con il suo genio particolare, in ebraico, greco e latino, ossia nelle tre lingue che sono il veicolo della rivelazione, quelle con cui il regno di Cristo fu proclamato dalla cima della Croce. Se la Regola di sant'Alberto non aggiunge nulla alle note fin d'ora già riconosciute della vocazione carmelitana, tuttavia offre un grande interesse nel definirne e consacrarne ufficialmente i tratti fondamentali.

D'altra parte è in tale documento, per il suo carattere istituzionale ed ecclesiastico, che si trovano fissati tutti gli obblighi fondamentali che appartengono alla dimensione immutabile della legislazione del Carmelo. Conviene dunque soffermarvisi un po'.

A mo' di intestazione figura un breve preambolo, che non è privo d'interesse. L'indirizzo stesso con cui incomincia pone in evidenza qualche tratto specifico essenziale, quando designa i monaci del Carmelo come eremiti che vivono sotto l'obbedienza, quando sottolinea la loro appartenenza alla chiesa di Gerusalemme, cuore sacro della chiesa universale di cui Roma è la testa e, infine, quando invoca su di loro, figli dei profeti, la benedizione particolare dello Spirito Santo.

L'introduzione poi, è come quella di cui si serve san Paolo per richiamare il ministero antico dei profeti, ma qui è utilizzata per evocare la sapienza dei santi iniziatori della vita eremitica e delle discipline monastiche. Infatti la

Regola è preceduta da un rinvio di principio alla tradizione. Sant'Alberto indica pure in modo chiarissimo che una legislazione particolare non gli sembrerebbe veramente indispensabile per gli eremiti del Carmelo, imitatori di Maria e di Elia. Ai diversi generi di esistenza non mancano le regole e i precetti appropriati, dice egli in sostanza, in base ai quali ciascuno può perseguire, secondo la sua vocazione particolare, il fine comune di tutta la vita religiosa: « vivere in ossequio di Gesù Cristo e servirlo fedelmente con cuore puro e buona coscienza ». Significa insomma rinviare al Vangelo, commentato dalla tradizione, come all'unica cosa necessaria. Va subito notato che già nell'introduzione di una regola monastica viene sottolineato ciò che questa legislazione ha di contingente e, in fin dei conti, secondario. Intendiamoci, questo non tende in alcun modo ad infirmare la necessità di una disciplina per una vita che si voglia interamente spirituale. Ma colui che ha orecchie per intendere trova qui, proveniente dallo stesso legislatore, come una messa in guardia contro il culto della lettera, quella minaccia di sclerosi che comporta, come risvolto contrario degli aspetti positivi, ogni organizzazione canonica della vita spirituale. Certamente questa minaccia è assai grave per la religione del Carmelo. In effetti, è soprattutto per i figli di Elia che ogni legislazione esteriore, fossero pure i precetti morali del Vangelo — come dice sant'Agostino — spesso rischia di divenire quella lettera omicida di cui parla san Paolo, dal momento in cui essa non è più assunta nel contesto di un'autentica vita di grazia. Infatti il ministero dello Spirito, che l'Apostolo oppone a quello della lettera è per eccellenza quello dei profeti. È un aspetto capitale della loro funzione combattere senza tregua, con la preghiera ardente e con la potenza rigeneratrice di una parola ispirata, quella pietrificazione che la Parola di vita subisce da parte di coloro che non la conoscono che scritta sulle tavole della Legge: « scolpita nella pietra » (2 Cor 3, 7). Questo fu un compito essenziale dei profeti dell'Antica Alleanza e questo dovrà rimanere nella Chiesa, ci pare, una particolare preoccupazione di coloro che si ritengono successori dei profeti. La necessità non può che crescere col passare del tempo, in opposizione alla degradazione della fede viva che Cristo stesso ha previsto.

Si comprende dunque quanto fosse importante che fosse preservata nel quadro istituzionale in cui la Regola intronizza la vocazione carmelitana, quella nota di santa libertà, che si è vista iscritta nella primitiva tradizione del monte Carmelo. Il conformismo, un attaccamento troppo sistematico alle pratiche o agli obblighi, una maggiorazione indebita della forza contrastante delle regolamentazioni e delle autorità umane, l'inibizione davanti alle alterazioni entrate nel costume, quei cedimenti che rovinano ogni famiglia spirituale organizzata, sarebbero, nella famiglia carmelitana, direttamente contrari allo spirito dell'Ordine; mettendo in gioco la ragione d'essere, rischiano di impedirne la vocazione. Il pericolo e il peccato di farisaismo, più sottili e peggiori sotto la Nuova Alleanza, che non sotto l'Antica, comincerebbero, se si può dire, molto prima per i figli dei profeti che per i dottori della legge.

La benedizione dello Spirito Santo invocata sui figli dei profeti all'inizio della Regola del Carmelo ha come tacito corollario l'avvertimento dell'Apostolo: « Non spegnete il soffio dello Spirito » (1 Ts 5, 19).

2. Obbedienza e libertà

Sant'Alberto sembra essere stato preoccupato anzitutto di non appesantire sulle anime carmelitane il giogo della lettera. Il suo testo, in effetti, si limita al minimo necessario per definire a grandi tratti uno statuto monastico. Egli si attiene quasi esclusivamente ai principi spirituali e li formula essenzialmente in termini biblici. Nei suoi sedici capitoli, che non sono che altrettanti paragrafi, e la maggior parte di qualche riga soltanto, si può rilevare una quarantina di citazioni o di espressioni mutate dalla sacra Scrittura. Questo basti a rivelare quanto questa Regola sia stata voluta trasparente allo Spirito e a qual punto la parte propriamente legislativa vi si trovi materialmente ridotta.

Il primo capitolo istituisce un priore e precisa che tutti gli saranno legati attraverso l'obbedienza. È qui in effetti che si ha la chiave di volta in uno statuto ecclesiastico, ed è mediante ciò che si realizza in modo concreto l'inserzione individuale nel quadro delle istituzioni canoniche. In questa clausola maggiore si concentra, in seguito, l'opposizione fra uno stato monastico, organizzato secondo lo stile latino, e lo statuto carmelitano primitivo, propriamente eremitico. Il voto del vero solitario sarà sempre di stare davanti a Dio senza l'intervento di alcun intermediario terreno, nello spirito del deserto e secondo l'esempio di Elia. Questa disposizione primaria della Regola, tuttavia, non dà motivo di concludere che l'onagro del Carmelo, contrariamente ai privilegi che gli riconosceva l'*Institutio primorum monachorum*, si veda qui consegnato alle ingiunzioni imperative di un maestro. Anche in ciò bisogna, in modo generale, lasciare a Cesare quel che è di Cesare e non interpretare i testi canonici come un « regolamento di polizia », come si esprimeva Giovanni di san Sansone manifestando su questo punto la sua reazione di autentico spirituale.

Per di più, nel caso particolare, ciò significherebbe misconoscere la discrezione che regna così visibilmente in tutto il testo di san'Alberto, a partire dal suo significativo preambolo succitato, fino all'ultima frase, che prescrive di conservare in tutto quella qualità moderatrice delle virtù. L'importanza dell'obbedienza nel nuovo statuto non dovrà pertanto essere minimizzata. Le anime suscettibili di percorrere effettivamente da sole la via carmelitana, grazie all'assistenza diretta dello Spirito, costituiscono rarissime eccezioni. Gli altri, al contrario, hanno un maggior bisogno di essere guidate e dirette nella loro vita spirituale, quanto più alta è la loro vocazione, e quindi anche più delicata da perseguire e più disseminata di insidie, col rischio che la solitudine le aggravi ancora di più. Infatti la grande maggioranza di coloro che si avventurano o si

incamminano sulla via del Carmelo nota più la Legge che la « santa libertà » dei figli di Dio: è proprio per questo, secondo la lettera attribuita a san Cirillo, che è emersa la necessità di istituire una disciplina statutaria, dal momento in cui nelle prime laure del Carmelo il numero dei monaci si è accresciuto. La giusta nota sull'argomento è fornita dall'ultimo capitolo della Regola, che ritorna sulla questione essenziale dell'obbedienza. È ingiunto ai fratelli di onorare il priore, secondo le parole di Cristo: « Chi ascolta voi, ascolta me » (Lc 10, 16). Ma previamente viene ricordato al superiore come egli debba essere sempre presente al suo spirito e osservare nella sua condotta il precetto del Signore: « I capi delle nazioni — voi lo sapete — dominano su di esse e i grandi esercitano su di esse il potere. Non così dovrà essere tra voi ma colui che vorrà essere grande tra voi si farà vostro servo » (Mt 20, 26-27). In fin dei conti si potrebbe dunque dire che, se l'obbedienza richiesta ai fratelli è la clausola maggiore per assicurare la loro via nel rispetto della regola stabilita, l'ammonimento al priore appare capitale per la salvaguardia dello stesso spirito carmelitano.

In effetti, l'autorità di un capo deve prendere il giusto carattere dal suo oggetto formale. Ora al Carmelo si tratta di applicare uno statuto la cui essenza e i cui fini sono tutti spirituali, in seno ad un Ordine dove, come si è visto, importa soprattutto lasciare l'iniziativa a Dio, senza mai dimenticare che le sue vie non sono le nostre vie. Un priore carmelitano perciò, secondo lo spirito tipico della famiglia elianica, come pure in virtù della discrezione iscritta nella Regola, dovrà essere sempre essenzialmente un padre spirituale, custode molto più della tradizione secondo lo spirito, che di uno statuto legale secondo la lettera. A lui incomberà di curare la disponibilità di ciascuno davanti a Dio e di rispettare le esigenze delle vie particolari, esercitando la sua autorità secondo la prudenza illuminata soprannaturalmente, che fa' la Regola così sobria di precetti e di obblighi.

3. Eremitismo e solitudine

Subito dopo aver istituito l'obbedienza, sant'Alberto si è curato di consacrare formalmente il carattere eremitico del monachesimo carmelitano. La Regola, infatti, comanda di stabilirsi in luoghi deserti e ordina in termini formali che ogni religioso abbia la sua celletta separata dalle altre. Il legislatore ecclesiastico ha così determinato i limiti dell'adattamento cenobitico che egli andava effettuando. Fare dei « figli di Elia » un Ordine nella Chiesa, un organo costituito nel Corpo mistico di Cristo, non aveva senso evidentemente che trattandosi di un organo originale, appropriato ad una grazia e ad una funzione particolare vale a dire, nella misura in cui la vocazione speciale delle anime elianiche viene salvaguardata, affermata, e non semplicemente e puramente allineata alla generalità delle norme monastiche.

Ed è a ciò che risponde, contrariamente al principio generale della vita in comune, questa seconda disposizione della Regola primitiva. Intervenendo immediatamente dopo l'istituzione di una disciplina gerarchica, di carattere collettivo classico, si prescrive che la vita solitaria, stato specifico della vocazione carmelitana, non deve essere alterata. Questa disposizione doveva rispondere, senza alcun dubbio, ad un punto capitale delle proposizioni di san Brocardo e dei suoi fratelli eremiti. Costoro, venuti al Carmelo con la vocazione di solitari, non presero sicuramente in considerazione un'organizzazione della vita comunitaria secondo il modello abituale delle altre istituzioni monastiche, che avrebbe loro imposto esattamente il contrario di una vita ad imitazione di Elia. Non avrebbero potuto, senza abbandonare la via del Carmelo, rinunciare alla effettiva solitudine di cui la tradizione elianica, nella Scrittura, fa l'obbligo commisurato al dono di Dio, che costituisce il fine proprio della vocazione carmelitana. La divina parola che lo Spirito suggerisce al cuore eletto è, in effetti, simile al murmure di una brezza leggera, secondo l'esperienza di Elia sull'Oreb. I rumori e le preoccupazioni del mondo la soffocano, come è detto nella parabola del seminatore, e il dono di Dio si troverà colpito dalla sterilità. È per questo che Dio chiama nel deserto le anime alle quali vuole rivelarsi in modo speciale. Egli le conduce lontano dagli affanni umani, sulla santa montagna, dove a Lui è piaciuto collocare la sua dimora, e lì le fa rifiorire sotto la pura rugiada celeste. « Io la condurrò nel deserto e lì parlerò al suo cuore ... e la solitudine si riempirà di gioia, nel deserto ci sarà come una fioritura di gigli ... io l'ornerò della gloria del Libano e della bellezza del Carmelo » (Os. 2, 16 ss.).

Lo spirito e la pratica primitivi del Carmelo si accordavano dunque ad abolire, mediante quella disposizione della Regola, un significato mitigato, al quale bastavano delle cellette individuali contigue in un monastero, come in un Ordine per essenza cenobitico.

Una testimonianza dell'epoca lo conferma in modo inequivocabile; è quella di Nicolò Gallico, che prima di diventare Priore generale dell'Ordine, nel 1265, era vissuto ed era stato formato sul monte Carmelo stesso. « Lo Spirito Santo — egli pensa — che conosce ciò che conviene a ciascuno di noi, aveva ispirato senza ragione la regola secondo la quale ognuno di noi deve avere la sua celletta separata? Non si tratta di celle contigue, ma separate le une dalle altre, affinché lo sposo celeste e la sposa, l'anima contemplativa, possano conversare nella pace di un intimo colloquio » (*Ignea Sagitta*, cap. VIII). È proprio qui l'esigenza carmelitana fondamentale, alla quale nel nuovo statuto deve legarsi l'autentico spirito di solitudine, che non si accontenterà di una evocazione ideale e quasi estetica del deserto. I primi religiosi del Carmelo che vorranno impiantare la loro religione in Europa, sotto la Regola primitiva di sant'Alberto, sceglieranno effettivamente dei luoghi solitari e non vi costruiranno conventi classici, ma delle singole cellette, separate le une dalle altre, come ne danno chiara testimonianza le rovine di Aylesford.

Non vi è alcun dubbio circa l'interpretazione della disposizione materiale fondamentale stabilita dalla Regola primitiva. È il modo con cui sant'Alberto, rispettando la disciplina di base che la specifica spiritualità del Carmelo implica, ha espressamente iscritto nella legislazione canonica dei figli di Elia, la clausola della solitudine eremitica.

La solitudine è per di più formalmente eretta a precetto spirituale dal quinto capitolo della Regola: « A meno che non sia occupato in altre legittime attività, ciascuno rimanga nella sua celletta o accanto ad essa, meditando giorno e notte la legge del Signore e vegliando in preghiera ». In meno di tre righe si trova così perfettamente definita quella che per il carmelitano dev'essere la vita solitaria: un perpetuo rimanere di fronte a Dio, nella notte della fede, sia attraverso la meditazione della Scrittura, sia direttamente con la preghiera.

Occorre sottolineare che la saggia discrezione di sant'Alberto, che sfuma con una certa attenuazione quasi tutti i suoi precetti, gli fa qui precisare che la solitudine in questione non esige la reclusione. Dopo aver stabilito « che ognuno rimanga nella sua celletta », egli infatti aggiunge « o accanto ad essa », concedendo così un'ampiezza ragionevole di comportamento pratico che traduce sul piano materiale, nel quadro del nuovo statuto, la libertà dell'onagro del Carmelo. Questo non certo per infirmare l'alta convenienza di una stretta custodia della celletta in vista della vita contemplativa: essa è iscritta al primo posto nel precetto ma è prudenza, nel caso generale, di non erigere ad obbligo permanente questo mezzo tutto negativo di distacco dal creato, né la rinuncia che vi è implicata all'attività fisica.

D'altra parte, va tenuto conto che la perfezione profetica, alla quale si ordina l'ascesi carmelitana della solitudine, implica al contrario di poter comunicare in tutto con l'opera del Creatore ed offrire al servizio di Dio tutte le capacità dell'uomo. Che l'eremita, classicamente, coltivi un giardino, ciò deve pure intendersi come di Adamo nell'Eden. La tradizione eremitica, d'altronde, ha sempre utilizzato la creazione, in quanto opera di Dio e secondo l'esempio costante delle Scritture, come mediatrice di contemplazione e stimolo all'adorazione: « Opere del Signore, benedite il Signore ... E tu, anima mia, benedici il Signore » (Sal 103, 22). C'è qui per il solitario come un complemento saggiamente ricreativo e una illustrazione naturale della *lectio divina*. Elia non è stato mandato da Yahvè a rinchiusersi in una torre, ma a vivere presso la riva di un torrente, e al momento di entrare nella caverna sull'Oreb, lo Spirito gli comandò di uscirne, per ricevere la parola di Dio (1Re 19, 11). L'onagro non teme l'aria aperta. La larghezza introdotta da sant'Alberto a riguardo della vita nella celletta non è che un corollario alla clausola eremitica a cui essa era legata.

JEAN LE SOLITAIRE

SEZIONE QUARTA

ATTUALIZZAZIONI, RILETTURE, PROVOCAZIONI

- 1. La Regola del Carmelo: testo e commento**
- 2. « Christum potius cogitantes ». Osservazioni su certi commenti alla Regola Carmelitana**
- 3. Il Carmelo Teresiano - Visione sintetica**
- 4. Lettera ad una carmelitana**
- 5. Obiettivi educativi del Noviziato: le sette esperienze fondamentali proposte dalla Regola**

LA REGOLA DEL CARMELO: TESTO E COMMENTO

Nel 1978 il gruppo di lavoro « Dimensione religiosa » della Provincia Carmelitana Olandese, dopo una serie di incontri tenuti per oltre due anni per elaborare una traduzione corrente della Regola, pubblicò questo commento, opera dei PP. Otger Steggink, Jo Tigcheler e Kees Waaijman, riconoscendo che l'antico testo offriva sufficiente ispirazione per una riattualizzazione.

Nel 1982 un gruppo di esperti Carmelitani italiani (i PP. E. Boaga, C. Cicconetti, F. Messina, E. Palumbo, S. Possanzini, L. Saggi, B. Secondin) ha curato la traduzione e l'adattamento in una edizione dell'opera.

Riteniamo utile riproporre questo lavoro assai interessante per la comprensione della Regola. Pur non sottoscrivendo per l'intero il contenuto siamo convinti che sia un valido aiuto per l'approfondimento della storia e della spiritualità carmelitana.

LA REDAZIONE

PREFAZIONE ALL'EDIZIONE ITALIANA

Alcuni anni fa un gruppo di carmelitani olandesi ha preparato un nuovo commento tecnico al testo. Tale commento ciclostilato è ormai diffuso in tutto l'Ordine, tradotto nelle principali lingue. Con questa pubblicazione esso viene presentato anche al Carmelo italiano, mettendo a conoscenza di tutti le prospettive in certo senso « nuove » che vi sono sostenute.

Il lavoro di traduzione e di adattamento — fatto da un gruppo di esperti, coordinati da B. Secondin e E. Palumbo — ha presentato qualche difficoltà e causato perfino qualche perplessità. La difficoltà sta nel linguaggio non semplice e talvolta anche forse ermetico; le perplessità sono sorte di fronte alla fondatezza di interpretazioni che, anche se altamente suggestive, non parevano molto fondate.

I due scogli sono stati superati così:

- la difficoltà linguistica si è superata tenendo presente l'interpretazione data dalle varie traduzioni in altre lingue;
- la perplessità per i contenuti è stata aggirata aggiungendo in alcuni punti — esattamente all'introduzione e alle note 21, 23, 24, 25, 36, 41, 49 — qualche osservazione « correttiva »;
- il testo della Regola è tradotto direttamente dal latino e non attraverso la traduzione-interpretazione degli olandesi.

Ci auguriamo che questa pubblicazione possa favorire un nuovo interesse per l'ispirazione primitiva della famiglia carmelitana e una migliore coscienza nella Chiesa di oggi della specificità del nostro carisma.

I CURATORI DELL'EDIZIONE ITALIANA

DATI TECNICI DI QUESTA EDIZIONE

1. Seguiamo il testo incluso nella lettera di Innocenzo IV *Quae honorem Conditoris* del 10 ottobre 1247, secondo l'edizione fattane in *Constitutiones Ordinis Fratrum B. me Virginis Mariae de Monte Carmelo*, Romae, 1971, 15-22. Abbiamo però reso il latino secondo la forma completa: cioè ponendo i dittonghi delle desinenze.

2. Per una comprensione più esatta del rapporto fra il testo primitivo della Regola data da Alberto e il testo rivisto e approvato ufficialmente da Innocenzo IV (1247), abbiamo inserito in carattere corsivo la « probabile formulazione » del testo albertino originale desumendola dallo *Speculum Carmelitanum*, edito da DANIEL A VIRGINE MARIA, 2 vol., 4 tomi, Antwerp, 1680.

3. La divisione tradizionale in capitoli — prologo, 18 capitoli, epilogo, che risale all'epoca del Priore Generale Giovanni Battista Caffardi (1586) — è segnalata in margine.

4. Abbiamo sottolineato nel testo le frasi di ispirazione biblica, ed in margine ne abbiamo indicato la referenza, senza precisare però se si tratta di citazione letterale accomodata o allusiva.

5. Le indicazioni bibliografiche — aggiornate e adattate esplicitamente per questa edizione italiana — riguardano sia gli studi specifici che le questioni più generali.

Rm 1,1; 2Cor 1,1
1Cor 4,14.17;
Eph 5,1; Phm 1,1

Prologus

Albertus¹, *Dei gratia* Ierosolimitanae Ecclesiae vocatus² patriarcha³, *dilectis* in Christo *filiis*⁴ B.⁵ et caeteris heremitis⁶ qui sub eius oboedientia⁷ iuxta Fontem in monte Carmeli⁸ morantur, in Domino salutem et Sancti Spiritum benedictionem⁹.
*Multipharie multisque modis*¹⁰ sancti patres institue-

Hb 1,1

¹ Alberto degli Avogrado, nacque a Castel Gualtieri verso il 1150; nel 1180 fu eletto priore dei Canonici Regolari della Santa Croce in Mortara. Nel 1184 divenne Vescovo di Bobbio e più tardi di Vercelli (1185-1205). Nel 1201 lo troviamo tra i consiglieri di Papa Innocenzo III per la questione della Regola degli Umiliati. Come nella norma di vita dei Carmelitani, anche questa Regola parla del «vostro modo di vita» (*propositum vestrum*) e di una «formula di vita» (*vitae vestrae formulam*). Su richiesta dei Canonici del Santo Sepolcro, Papa Innocenzo III lo nominò Patriarca di Gerusalemme (1205) e, allo stesso tempo Delegato Papale per tutta la Provincia di Gerusalemme. Poiché la città di Gerusalemme era in quel tempo in mano ai Saraceni, pose la sua residenza ad Accon (1206), dove fu poi ucciso il 14 settembre 1214. Da Alberto, tra il 1206 e il 1214, gli eremiti del Carmelo ricevettero la loro «formula di vita».

² Questo inizio fa pensare ad alcuni inizi delle lettere di S. Paolo: p.e. Rm 1,1; 1Cor 1,1; 2Cor 1,1.

³ Alberto si presenta come Patriarca di Gerusalemme sebbene risiedesse nella città di Accon, che aveva un proprio Vescovo. Il luogo «presso la fonte», quantunque non distante da Accon, apparteneva, a quanto pare, alla giurisdizione del Vescovo di Cesarea. Tra il 1206 e il 1214 era Vescovo di Cesarea un certo Pietro, personalità eminente nel regno di Gerusalemme (E. FRIEDMAN, *The Latin Hermits of Mount Carmel*, Roma, 1979, 122-123). Come Patriarca di Gerusalemme, tuttavia, Alberto aveva giurisdizione diretta su tutta la Terra Santa, nonostante la presenza di Vescovi nelle singole diocesi.

⁴ Questa forma di saluto richiama il tono delle lettere di S. Paolo: per es. 1Cor 4, 14-17; Ef 5,1; Fm 1,1.

⁵ Una tradizione posteriore, della metà del XIV secolo, completerà la lettera B. con Brocardo. Non abbiamo alcuna informazione né su B. né su Brocardo.

⁶ «Eremiti» è una parola con molti significati nei secoli XII e XIII. La parola è usata per monaci e canonici regolari che vivono in gruppi nella solitudine (in contrasto col monachesimo «urbano»). Nel X secolo nacque in Occidente una nuova forma di vita eremitica che poi durante i secoli XI e XII si trasformò in vasto movimento. Sono laici-eremiti, alla ricerca di Dio, che si separano dalla società e conducono una vita di frugalità, digiuno e preghiera in luoghi solitari. A volte vivono in gruppi, sebbene ognuno in capanne o celle separate; a volte «in fedeltà» (*sub oboedientia*) a un vescovo o prete; in moltissimi casi non hanno luogo fisso di abitazione (*stabilitas loci*), né vincoli giuridici. Essi facevano parte dei movimenti contestatari di laici che rompevano con le strutture ecclesiastiche e religiose esistenti.

Da questi raggruppamenti con la loro nuova forma di vita eremitica derivavano anche i così detti «eremiti pellegrini» (*eremitae peregrini*). Questi uomini consideravano la visita ai luoghi santi come una forma di vita ascetica. Se si trattava di pellegrinaggio in Terra Santa ciò includeva abitualmente il voto di rimanervi permanentemente come «consacrati o devoti soldati di Cristo», ispirandosi alla persona di Cristo Gesù, specialmente al modo come egli soggiornò e fu tentato nel deserto. Gli eremiti che stavano al Monte Carmelo erano venuti dall'Occidente; altrove essi vengono chiamati espressamente «occidentali» (*latini*). Erano eremiti-laici partiti per la Terra Santa come eremiti pellegrini e che vivevano presso la fonte al Monte Carmelo, «in fedeltà a B.». Questo gruppo di eremiti chiese ad Alberto di approvare il loro modo di vita (*propositum*) e di confermarlo a mezzo di

Prologo Alberto¹, *chiamato*² per grazia di Dio ad essere Patriarca³ della Chiesa di Gerusalemme, *agli amati figli*⁴ in Cristo B.⁵ e agli altri eremiti⁶ che in obbedienza a lui⁷ vivono presso la Fonte al Monte Carmelo⁸, salute nel Signore e benedizione dello Spirito Santo⁹.
*Molte volte e in diversi modi*¹⁰ i santi padri hanno

Rm 1,1; 2Cor 1,1
 1Cor 4,14.17;
 Ef 5,1; Fm 1,1

Eb 1,1

un modello concreto di vita (*vitae formula*). Nella sua « formula di vita » Alberto si rifà alla classica spiritualità eremitica anteriore a Benedetto, in cui si accentua molto la personalità individuale di ciascun eremita. Alberto nella sua « formula di vita » indica cosa si richieda secondo questa spiritualità, per essere eremita e insieme vivere in comunità. La « formula di vita » fornisce una sintesi tra la solitudine della vita eremitica e la vita in comunità. La formula accentua da una parte la personalità individuale e dall'altra la vita comunitaria.

⁷ [Trad. oland.: *oboedientia* = fedeltà]. La parola « obbedienza-fedeltà » (*oboedientia*) ha conosciuto molti significati nel corso dello sviluppo della vita religiosa. Per i Padri del deserto obbedienza significava essere fedele alla vita mostrata dalla Scrittura. Per apprendere questa via il giovane asceta sceglieva un padre spirituale, la cui direzione egli era libero di seguire o lasciare. Aveva anche la libertà di cambiare il direttore spirituale.

Nel cenobitismo di Pacomio, il monaco deve obbedire a una persona per potersi addestrare nell'obbedienza. La obbedienza in questo caso è virtù abbastanza rigorosa (C. CAPELLE, *Le voeu d'obéissance des origines au XII siècle; étude juridique*, Paris, 1959, 92-97). Nella « formula di vita » dei Carmelitani la parola « obbedienza-fedeltà » (*oboedientia*) ricorre tre volte: qui nel cap. I e alla fine nel cap. XVIII.

Riguardo al significato di questa parola nel Prologo si può dire: poiché prima della « formula di vita » di Alberto non si poteva parlare di voto formale, « fedeltà a B. » probabilmente qui significa solo che gli eremiti venuti dall'Occidente si erano riuniti insieme in comunità (cfr. nota 6). La vita libera dell'eremita aveva già lasciato

posto all'inquadramento nella vita di comunità, espressa nella fedeltà al suo leader: B. Una ulteriore giustificazione della nostra traduzione « fedeltà » al posto di « obbedienza » segue nella nota 23.

[Per un approfondimento più esatto di tutta la questione, cfr. Dizionario degli Istituti di Perfezione, vol. VI, voce Obbedienza (voto), coll. 491-547].

⁸ Il Carmelo non è una montagna con una sola cima, ma è una catena montuosa con molte creste e valli. I Carmelitani avevano scelto per dimora (*locum*) la valle « presso la sorgente » l'attuale Wadi 'ain es-Siah. Vivevano lì e sui declivi vicini in separati spazi vitali (*cellulae*) come attesta Giacomo di Vitry: « Vivevano in solitudine, ognuno per sé, in piccole celle, come in un alveare, dove, come api del Signore, raccoglievano il miele della dolcezza spirituale » (I. DE VITRIACO, *Historia Orientalis*, Duaci, 1597, 1074). Informazioni dettagliate sul luogo: E. FRIEDMAN, *Monte Carmelo*, in *Diz. Istit. Perfez.*, vol. VI, coll. 77-80.

⁹ Il saluto nel prologo della lettera è un augurio di pace nello stile epistolare di un vescovo e patriarca come Alberto. Egli augura agli eremiti: « Salvezza in Gesù » — che occuperà un posto centrale nella sua « formula di vita » — e la « benedizione dello Spirito Santo ».

¹⁰ Allusione a Ebr. 1,1. La « formula di vita » allude brevemente allo scopo primario di ogni eremita e monaco: vivere sulle orme di Gesù. Dai termini usati (orma, cuore puro, servire), si vede che questa è una vita in cui la lotta contro le forze maligne è centrale. Nel cap. XIV questo tema è sviluppato a lungo espressamente.

1Tm 1,5; 1Pt 1,22
2Cor 10,5

runt qualiter¹¹ quisque, in quocumque ordine¹² fuerit, vel quemcumque modum religiosae vitae¹³ elegerit, in obsequio Jesu Christi¹⁴ vivere debeat, et eidem fideliter de corde puro et bona conscientia¹⁵ deservire¹⁶. Verum¹⁷, quia requieritis a nobis, ut iuxta propositum¹⁸ vestrum tradamus vobis vitae formulam¹⁹, quam tenere in posterum debeatis:

¹¹ Nella tarda latinità la parola *qualiter* (« come ») a volte ha il significato di *ut* (af-finché) (C. MOHRMANN, *Etudes sur le latin des chrétiens*, Romae, 1961, III, 94). Se leg-giamo anche il significato di « affinché » nella parola *qualiter*, risulta ancor più evi-dente che Alberto suppone l'antico ideale degli eremiti come logico e che la sua « for-mula di vita » vuole essere una delineazione concreta dell'ideale eremitico per questo gruppo che sta sul Monte Carmelo. Diviene così anche più comprensibile il successivo « ma » e « il vostro modo di vita »: il fine è conosciuto, « ma » voi mi state chiedendo una « formula di vita » secondo la vostra maniera di vivere.

¹² La parola latina *ordo* in questo tempo non ha ancora il senso tecnico di « ordine religioso » ma significa più in generale: sta-to sociale, religioso o ecclesiastico: cioè sta-to di vita. Cfr. J. DUBOIS, *Ordo*, in Diz. Istit. Perfez., vol. VI, coll. 806-820.

¹³ Il termine *religiosus* (consacrato, reli-gioso) esprime l'aspetto di « ricerca » di Dio (*quaerere Deum*) nella vita degli eremiti e dei monaci e non indica necessariamente una vita istituzionalizzata (L.T.A. LORIÈ, *Spiri-tual Terminology in the latin Translation of the Vita Antonii* ..., Niimegen, 1955, 100-101).

¹⁴ Riferimento a 2Cor. 10,5. Lì Paolo par-la delle « armi della nostra lotta » e dice, con questa immagine, che egli impegnerà ogni pensiero per il servizio di Cristo o per la sequela di Cristo.

Nella società feudale e medievale del XIII secolo « servizio/sequela » (*obsequium*) si-gnificava la situazione di servizio del vassallo verso il suo signore. Nella visione cristiana del tempo, Gesù era il Signore della Terra Santa. Crociati e pellegrini in Terra Santa si arruolavano perciò « al servizio » di Gesù il Signore, anche nel senso pregnante della parola, sia per difendere la Terra Santa, sia per visitare come devoti cristiani i luoghi

sacri e così seguire le orme di Gesù e — se vi rimanevano permanentemente — per ingaggiare battaglia con Satana, come Gesù stesso aveva fatto nel deserto.

A motivo del loro stato di « eremiti », i primi carmelitani appartenevano a quest'ul-tima categoria (cfr. nota 6). Noi [olandesi] traduciamo « *obsequium* con *orme* », perché così si collega al significato paolino (servizio, alla sequela di) e a quello datogli dalla contemporanea società feudale (servizio fedele al signore del luogo), come pure a « camminare » sulle orme di Gesù, come praticavano gli eremiti pellegrini.

¹⁵ Allusione a 1Tm 1,5ss. Paolo in questo testo condanna i maestri che fanno oziose discussioni e essi stessi non capiscono di che cosa stanno parlando. Paolo contrappo-ne a queste chiacchiere il cuore puro, e dedizione totale all'ignoranza. Nella lettera-tura ascetica patristico-monastica, essere puro di cuore (*puritas cordis*) non significa tan-to « essere libero da peccato » in senso mo-rale o immacolatezza innocente, quanto piut-tosto costanza spirituale e quiete interiore di fronte agli attacchi del diavolo. Come tale è una condizione per il discernimento degli spiriti e la contemplazione (L.T.A. LORIÈ, *Spiritual Terminology*, o.c., 112-113; 119-126). Data la spiritualità eremitica dei primi carmelitani, non si dovrebbe certamen-te escludere questa variante di significato. Finalmente, se Paolo domanda un cuore pu-ro invece di discorsi vuoti, forse possiamo ritenere che c'è una connessione nella Rego-la tra il cuore puro del *Prologo* e il clima di quiete e di silenzio in contrasto col mol-to parlare nel cap. XVI della Regola.

¹⁶ Nel verbo « servire » (*servire*, *deservi-re*), come pure nel sostantivo « servo » (*ser-vus*) confluiscono molti significati. Possiamo ricordare il « Servo di Jahvè » dell'antico testamento. Nel nuovo testamento questo ti-tolo, come pure l'espressione « servo di Cri-sto » venivano usati anche per ogni cristia-

stabilito come¹¹ ognuno, a qualunque stato di vita¹² egli appartenga o quale che sia la forma di vita consacrata¹³ da lui scelta, deve *vivere nell'ossequio di Gesù Cristo*¹⁴, e fedelmente *con cuore puro e totale dedizione*¹⁵ a Lui servire¹⁶.

2Cor 10,5

1Tm 1,5; 1Pt 1,22

Ma¹⁷ poiché ci chiedete di darvi una formula di vita¹⁹ in consonanza con la vostra maniera di vivere¹⁸, alla

no. Nella letteratura monastica «servo» e «servire» sono usati per indicare asceti, eremiti e monaci. Più tardi queste parole sono più o meno esclusivamente riservate per queste categorie. Sulla base di Ef 6,10-18 — sulle armi spirituali — sono considerati autentici servi e soldati di Cristo coloro che si impegnano in battaglia contro Satana (C. MOHRMANN, *Études*, o.c. II, 336-337). Sia il verbo «servire» che la frase «nelle orme di Gesù Cristo» rinviano già al capitolo sulle armi spirituali. Vedi cap. XIV.

¹⁷ Come già rilevato nella nota 11, l'opposizione alla frase precedente (espressa da quel «ma»), si deve spiegare in questo modo: dopo aver riassunto brevemente il fine dato per conosciuto, la Regola vuole ora dare una risposta alla richiesta di una concreta formula di vita, come via per raggiungere il fine. È come se Alberto volesse dire: «Conoscete il fine, ma voi mi chiedete una concreta 'formula di vita' in conformità al vostro specifico modo di vivere».

¹⁸ Nell'antica letteratura cristiana la parola latina *propositum* è spesso la traduzione della parola greca *askesis* e perciò significa la maniera ascetica di vivere, il modo monastico di vita. In alcuni autori (Girolamo, Agostino, Cassiano) con la parola *propositum* si intende un determinato modello di vita. Questo non sembra essere il caso della nostra Regola, perché i carmelitani stanno chiedendo ad Alberto precisamente una concreta formula di vita. Il significato generale «modo di vita» — in questo caso gli eremiti che hanno già formato una comunità: il vostro proprio modo di vita — sembra il più probabile. Ciò vale tanto più per il fatto che la parola latina *conversatio* — anch'essa traduzione del greco *askesis* — è usata in conclusione della regola nello stesso senso generale di: «il vostro proprio modo di vita» (cfr. anche L.T.A. LORÌE, *Spiritual Terminology*, o.c., 99-101). Nella traduzione «maniera di vivere» possiamo percepire che

si tratta di una decisione definitiva basata su una scelta deliberata, senza che ciò comportasse dirette implicazioni giuridiche (cfr. C. CAPELLE, *Le voeu d'obéissance*, o.c., 27-31). In quanto i primi Carmelitani erano pellegrini, la loro decisione implicava probabilmente che essi sarebbero stati permanentemente in Terra Santa per vivervi «sulle orme di Gesù» e specificamente come eremiti-in-comunità.

¹⁹ Alberto dà una «formula di vita» e non una Regola nel senso ecclesiastico-giuridico della parola, come lo erano le Regole di Agostino e Benedetto, ufficialmente riconosciute.

Il fatto che i primi Carmelitani non chiesero una Regola già esistente ed approvata dalla Chiesa, mostra che essi non intendevano fondare un «*Ordo*» nel senso giuridico.

Inoltre, sembra che si opponessero criticamente a come si viveva secondo le Regole ufficiali di Agostino e Benedetto (cfr. nota 6).

La richiesta di una «formula di vita», significa che i Carmelitani aspiravano ad essere un gruppo di «laici» approvati dalla Chiesa locale, i quali volevano vivere un determinato stile di vita religiosa: cioè, essere eremiti-in-comunità.

Quando la loro situazione divenne incerta, in seguito alle decisioni del Concilio Lateranense IV nel 1215, si appellarono e ottennero l'approvazione papale del loro stile di vita (Bolla di Onorio III del 30 gennaio 1226 e di Gregorio IX del 6 aprile 1229).

Con l'emigrazione in Europa, approvata con lettere di raccomandazione da Innocenzo IV, essi divennero di fatto più che un ristretto gruppo locale.

Su richiesta del Capitolo di Aylesford e per ordine di Innocenzo IV, i domenicani, cardinali Ugo di San Caro e il vescovo Guglielmo di Tartous, introdussero alcune modifiche nella «formula di vita» di Alberto, approvate dalla Bolla «*Quae honorem conditoris*» del 1 ottobre 1247.

I Illud in primis statuimus ut unum ex vobis habeatis priorem²⁰ qui, ex unanimi assensu, vel maioris et sanioris partis²², ad hoc officium²¹ eligatur. Cui oboedientiam promittat quilibet aliorum²³, et promissam

Nonostante che da quel momento la « formula di vita » di Alberto potesse essere considerata giuridicamente approvata, la posizione dei Carmelitani come Ordine rimase insicura fino alla fine del secolo XIII, poiché i vescovi locali spesso si opponevano alla loro stabilizzazione in città o villaggi.

²⁰ È l'inizio vero e proprio della « formula di vita » di Alberto, che intende concretizzare ciò che gli eremiti presso la Fonte desideravano e, parzialmente, già praticavano: vivere come eremiti-in-comunità.

Secondo la tradizione, era anzitutto necessario che si avesse un *leader* che, in conformità alla legislazione comune del secolo XIII, doveva essere scelto da ogni gruppo tra i propri membri.

Che essi non avessero il tradizionale abate con la relazione padre-figlio, secondo il modello benedettino (cfr. nota 7; CHAPPELLE C., *Le voeu d'obéissance*, o.c., p. 93), ma un priore, significa anche che non adottarono il sistema giuridico inerente ad un abate: i membri della comunità non sono « figli » di un « pater familias », ma fratelli gli uni degli altri; Questo cambia la funzione del leader (cfr. nota 22) e il significato dell'obbedienza (cfr. note 7-23-87).

La Regola dà l'impressione di designare con la parola « priore » ora il priore locale, ora quello che potremmo chiamare « priore generale ».

Secondo il Prologo (*sub eius oboedientia*), B. era già il leader prima che essi si rivolgessero ad Alberto. Secondo il cap. XVIII B. continuò ad essere priore (« chi sarà nominato priore dopo di te »).

Possiamo allora concludere che lo scopo principale della determinazione del cap. I è in generale di assicurare l'elezione di un priore e nel contempo la successione a B.

Nei cap. II-III-V-VI, dove si concede la possibilità di vari luoghi dove abitare, si intende primariamente il priore locale; sono una riprova i compiti del priore là indicati (cfr. nota 22). Il cap. XVIII, dove si parla del successore di B., può essere applicato più tardi sia al priore locale che al priore generale.

²¹ Il priore non è più — come nella concezione benedettina — il « padre », cioè l'origine della comunità nel senso giuridico (cfr. nota 20). Il priore ha una funzione dentro e al servizio della comunità.

Che sia *giuridicamente* così, appare dall'uso della parola *officium* che significa: dovere, servizio, funzione, compito.

Che lo si intenda come un atteggiamento *spirituale*, è affermato espressamente alla fine della Regola nei cap. XVII-XVIII.

Che la Regola esiga *di fatto* che il priore agisca così, appare dai suoi doveri: decide insieme ai fratelli il luogo dove stabilirsi (cap. II); consultandosi con i fratelli assegna a ciascuno le abitazioni private (cap. III); coordina il trasferimento di un fratello da un posto all'altro (cap. IV); gli ospiti sono introdotti nella comunità attraverso la persona del priore (cap. VI); egli deve anche provvedere che a ognuno dei frati sia dato quanto gli è di bisogno (cap. IX).

Nelle note a questi capitoli (rispettivamente le note 29-32-36-37), vedremo che questi compiti concreti del priore intendono garantire la vita comunitaria di fronte alla prassi abituale della spiritualità eremitica di lasciare queste cose alla responsabilità di ognuno.

Perciò il priore non è tanto qualcuno a cui si deve obbedire (cfr. nota 23), quanto più una funzione che proviene dalla scelta per la vita comunitaria e sta al servizio di questa scelta. In tal modo, (la funzione del) priore diviene più un simbolo della opzione per la vita comunitaria che una personificazione dell'autorità gerarchica. Questa spiritualità della relazione priore-fratelli è ripresa espressamente nei cap. XVII-XVIII (cfr. note 83-87). [*Per una interpretazione diversa e più documentata cfr. Obbedienza, in Diz. Istit. Perf., vol. VI, spec. 500-522; e Abbas, Ibid., vol. I, 23-27*].

²² Questa procedura per elezione fu prescritta nel 1179 dal Concilio Lateranense III e confermata nel 1215 dal Lateranense IV.

Di per sé la maggioranza assoluta (*maior pars*) non era sufficiente. La scelta doveva essere sostenuta dai membri che avevano

I quale in futuro resterete fedeli, vi ordiniamo anzitutto che abbiate uno di voi come priore²⁰, il quale venga eletto a questo compito²¹ col consenso unanime di tutti o della parte più numerosa e matura²²; a lui ognuno degli altri prometterà obbedienza²³ e si preoc-

« autorità e merito » (*sanior pars*). Ciò era possibile perché si adottava la seguente procedura: ognuno esprimeva oralmente il suo voto dinanzi a tre o più membri. Questi stendevano una lista dove erano dichiarati i nomi degli elettori con i loro candidati e le motivazioni per la scelta (il cosiddetto *scrutinium*). Questa lista era discussa nella sessione plenaria (*collatio*). Dopo questa consultazione seguiva l'elezione, cioè, la proclamazione formale del risultato (*electio*). Tuttavia, di solito, la maggioranza era considerata anche la parte più competente.

²³ Qui noi leggiamo che obbedienza-fedeltà è promessa al priore, il quale — secondo il cap. XVIII — è posto da Cristo a questo ufficio.

Implica questo un legame giuridico — caratterizzato o meno dal contratto feudale di vassallaggio — tra la persona del « suddito » e la persona del « priore »? In altre parole: i fratelli promettono obbedienza-fedeltà al priore, o — in sua presenza — promettono di essere obbedienti-fedeli al fine del loro essere insieme: camminare sulle orme di Gesù?

A questa domanda si può rispondere solo determinando l'oggetto dell'obbedienza nella Regola: in quali cose i fratelli devono obbedire?

I tre passi dove ricorre la parola obbedienza (Prol., cap. I e XVIII) non ne specificano il suo contenuto. Sarebbe azzardato cercare nella Regola i punti in cui i fratelli devono obbedire « al priore ».

Nel cap. II il Priore, insieme ai fratelli determina dove dimorare. Nel cap. III il priore, sempre consultando gli altri, assegna a ognuno il proprio luogo di abitazione. Nel cap. VI si tratta più della relazione tra gli esterni e la comunità nel suo insieme, e meno della relazione tra il priore e i fratelli. Nel cap. IX il priore dà a ciascuno quello di cui ha bisogno. Solo nel caso di trasferimenti ad un altro posto sentiamo parlare di « permesso » del priore, e non si menziona la deliberazione comunitaria (cap. V). Tuttavia, questa determinazione, più di ogni

altra, intende garantire la « fedeltà » dell'eremita « a questa comunità ». Anche qui il « permesso » del priore è per il servizio della comunità, e non per la relazione priore-fratelli (cfr. nota 36).

Le funzioni che la Regola assegna al priore non sono per l'esercizio dell'« autorità » (e per chiedere « obbedienza » al priore), ma riguardano la fedeltà di tutti all'opzione per la vita in comunità.

Nella Regola la spiritualità dell'obbedienza non corrisponde al concetto benedettino (obbedire alla Regola com'è interpretata dall'abate), né certamente alla visione ascetica di Pacomio, Basilio, Rufino e Girolamo (cfr. nota 7).

La Regola armonizza il concetto di obbedienza dei Padri del deserto con quello di Agostino: essere fedeli alla vita sulle « orme » di Gesù, e questo come eremiti che vivono in comunità.

La traduzione « fedeltà » esprime questa idea meglio che la traduzione « obbedienza », che nella semantica attuale evoca fortemente una relazione di sottomissione ascetica alla persona del priore. E il modello di vita di Alberto non ha inteso questo.

[La questione sembra mal posta. Sotto il profilo del rapporto personale non c'è differenza, almeno nel contesto feudale, tra oboedienti e fidelitas. Sostituire oboedienti con fidelitas sembra inopportuno e discutibile dal punto di vista storico e giuridico. E inutile. Al massimo si può giustificare nel Prologo, per gli eremiti ancora prima dell'intervento dell'autorità di Alberto.

Ma il testo del cap. I è oggi quello della Regola modificata da Innocenzo IV ed è oggetto della « promessa » (o professione) sin dalla « formula di vita » di Alberto ed implica necessariamente anche la castità e la cessione della proprietà (*tria substantialia religionis*). Non è necessaria tale sostituzione per affermare che l'obbedienza promessa al priore (inteso più come funzione che come persona) è in funzione della comunità. Questo resta vero anche nella caratterizzazione feudale che vede il proprio obsequium diretto a Cristo (cap. XVIII). Non solo le

- studeat operis veritate servare²⁴ cum castitate et abdicatione proprietatis²⁵.
- II Loca²⁶ autem habere poteritis in eremis, vel ubi vobis donata fuerint²⁷ ad vestrae religionis²⁸ observantiam apta et commoda²⁹, secundum quod priori et fratribus videbitur expedire.
- III Praeterea, iuxta situm loci³⁰ quem inhabitare proposueritis, singuli vestrum singulas habeant cellulas³¹

single prescrizioni, ma la funzione stessa del priore mira a garantire il legame con la comunità. Non alla sua persona si bada, ma più al suo « ufficio » proveniente da chi l'ha posto a capo (cap. I e XVIII), cioè di Gesù Cristo, nel cui « ossequio » intendono vivere.

La motivazione della semantica attuale dell'obbedienza non convince: alla sua chiarificazione si può giungere senza operazioni così discutibili. Oltretutto si afferma che promettiamo « fedeltà », mentre continuiamo di fatto a professare « obbedienza » anche oggi (cfr. C. CICONETTI, *La Regola del Carmelo*, Roma, 1973, 103-106, 89-92).

²⁴ Possibile allusione al 1Gv 3,18, dove « fatti » e « verità » si oppongono « a parole » e « con la lingua ». Inoltre, ci colpisce che la fedeltà evidentemente non è una questione di « dovere » (*debere*), ma di « sforzarsi » (*studere*): sembra che si tratti di un atteggiamento da acquisire gradualmente. [La « fedeltà-obbedienza » è dovere che scaturisce dalla promessa: in quanto tale è completa fin dal principio. Lo sforzo umano rimane necessario per adempierla, ma non per arrivare gradualmente al « dovere » di ubbidire. Studeat riguarda l'adempimento non l'obbligo morale già preso].

²⁵ Questa frase finale è un'aggiunta del Papa Innocenzo IV nel 1247. Il testo originale di Alberto determinava nel cap. IX la comunione dei beni (« Nessun dei fratelli dica che qualcosa è di sua proprietà »), e nel cap. XIV la castità (cfr. nota 59) presentata come un'armatura spirituale.

Il cap. I determinava solamente il voto di fedeltà-obbedienza, totalmente in linea con la spiritualità eremitica, nella quale non esisteva l'istituto giuridico dei tre voti come oggetto di professione. Con l'aggiunta di Innocenzo IV questo istituto giuridico è introdotto nella Regola.

[Dal fatto che nel cap. I della « formula » di Alberto si menziona solo l'obbedien-

za non si può dedurre che la loro promessa comportasse la professione anche degli altri due voti, ma essi sono tuttavia essenziali allo status regularis come valori (cfr. C. CICONETTI, *La Regola*, o.c., 78-83, 124-125].

²⁶ La Regola distingue tra « abitazione » per ogni eremita (*cellula* = eremitaggio, capanna, cella nei cap. II-III-V-VI); il « luogo per dimora » (*locum* nei cap. II-III-V-VI) e « case » (*domus* nel cap. XIII). Il « luogo per la dimora » suggerisce primariamente — sebbene non esclusivamente — la costruzione di vari eremitaggi separati, con o senza recinto.

« Case » si riferisce chiaramente ai conventi in città e villaggi. Questo passaggio circa le dimore fu aggiunto da Innocenzo IV nel 1247. Anche questa aggiunta — come le altre nel cap. IV circa il refettorio comune e nel cap. IX circa gli asini — è collegata alla precedente per la congiunzione *autem* (comunque, inoltre) o *tamen* (tuttavia).

²⁷ Questa aggiunta risponde ad una questione: se, date le circostanze avverse in Terra Santa, è permesso stabilirsi anche altrove, cioè in città o villaggi dell'Europa.

Ancor prima della revisione della Regola (1 ottobre 1247), ai Carmelitani era stata consegnata da Innocenzo IV una lettera di raccomandazione (*Bolla Paganorum incursus*, 27 luglio 1247) per tutti i vescovi, invitandoli caldamente ad accettare nelle loro diocesi « i fratelli eremiti del Monte Carmelo ». Nella stessa lettera si dichiarava che i Carmelitani chiedono di optare per uno stile di vita con cui « essere utili non solo a se stessi ma anche agli altri ».

Con questa opzione essi progettarono di vivere in città, come appare dalla Bolla successiva di Innocenzo IV (*Ex parte dilectorum*, 13 gennaio 1252). Tutto ciò permise loro di cambiare stile di vita: come eremiti che vivono in comunità lasciano luoghi solitari e si inseriscono nella nascente cultura

cuperà di mantenere la promessa *con i fatti*²⁴, insieme con la castità e la rinuncia alla proprietà²⁵. 1Gv 3,18

- II Potrete fissare la vostra abitazione²⁶ nella solitudine o dove vi saranno offerti luoghi²⁷, adatti e convenienti²⁹ al vostro modo di vita religiosa²⁸, secondo che sembrerà opportuno al priore e ai fratelli.
- III Inoltre, secondo la situazione del luogo di abitazione³⁰ in cui avrete deciso di stabilirvi, ognuno di voi abbia una propria cella separata³¹, che si assegnerà a

urbana del sec. XIII. Quest'ultima caratteristica essi la ebbero in comune con gli Ordini Mendicanti già esistenti (Francescani e Domenicani). L'aggiunta al cap. II, che permetteva di scegliere le loro dimore sia in luoghi solitari che in città o villaggi («dove vi saranno offerti»), è la chiave per la trasformazione da una comunità di eremiti che vivono in luoghi solitari in una comunità eremitica di stile mendicante che si adatta alla cultura urbana.

²⁸ La parola *religio* è qui sinonimo di *religiosae vitae* e *propositum* (nel Prologo), e *conversationis vestrae* (nella Conclusione), e significa: vita consacrata, modo religioso di vivere (cfr. note 13, 18-88).

²⁹ L'aggettivo *commodus* (di misura adatta; appropriato alle circostanze o scopo; opportuno; favorevole; adatto) ricorre 4 volte nella Regola nei passi riguardanti il luogo della dimora (*commode* nel cap. II), il refettorio comune (*commode* nel cap. IV) e l'oratorio (*commodius* e *commode* nel cap. X).

Nei testi giuridici *commodus* si può riferire a motivi ragionevoli che possono scusare dall'osservanza della legge in questione.

È sorprendente che la Regola usi questo aggettivo solo nel contesto di spazio «luogo» dell'eremitaggio, «luogo» della mensa comune, «luogo» della preghiera comune. Questo dà l'impressione che la possibilità di poter-dover fare qualcosa, non dipende tanto da fattori psicologici soggettivi («se è possibile per quanto mi riguarda» o «se mi va»), quanto piuttosto, più in generale, da fattori oggettivi che dipendono dalla situazione del luogo, e specificamente di questo luogo (*situs* nel cap. III; cfr. note 35-47 e 49). Qui si suppone che il luogo deve essere adatto per l'osservanza del loro stile di vita religiosa di eremiti che vogliono vivere in comunità, pertanto il luogo deve offrire

la possibilità di sufficienti spazi per la vita «individuale» (*cellula* nei cap. III e VII) e per la «vita comunitaria» (*refettorio* nel cap. IV e *oratorium* nel cap. X).

³⁰ «La situazione del luogo d'abitazione» è prima di tutto la posizione del terreno su cui uno vive. Da questo dipende come e quando saranno disponibili i luoghi separati da abitare. Il permesso di Innocenzo IV di fondare in città e villaggi dà immediatamente al termine «situazione» un senso più ampio: il luogo della dimora in luoghi solitari o in città e villaggi. L'abitazione di ciascuno dipenderà da questo: nei posti solitari sarà differente da quella di una casa di comunità.

³¹ La parola *cellula* significa comunemente - in latino - magazzino, appartamento, capanna. Cassiano usa *cella* o *cellula* per la capanna separata dell'eremita, nella Regola di S. Benedetto *cella* indica una parte del monastero destinata a un gruppo speciale di monaci, per es. i novizi.

Nella Regola Carmelitana la «propria cella separata» (*cellula separata*) può essere interpretata in vari modi, secondo la situazione del luogo (cfr. nota 30).

Nei luoghi solitari è un eremitaggio separato; dentro un complesso come quello di Aylesford è un appartamento privato con uscita propria; in una casa di città (vedi nota 54) è una stanza privata. Non tutti erano inclini ad accettare diverse interpretazioni. Nel 1271 Nicola il Francese scriveva nella sua *Ignea Sagitta*: «Ma voi abitanti di città avete ridotto le dimore separate in una casa in comune» [NICOLAUS GALLICUS, *Ignea Sagitta*, ed. A. STARING, in *Carmelus*, 9 (1962), 292]. La norma di avere abitazioni separate sembra essere un'espressione architettonica della spiritualità eremitica secondo cui le dimore private era-

separatas, sicut per dispositionem prioris ipsius, et de assensu aliorum fratrum vel sanioris partis³², eadem cellulae cuique fuerint assignatae.

IV Ita tamen ut in comuni refectorio³³ ea quae vobis erogata fuerint, communiter aliquam lectionem Sacrae Scripturae audiendo³⁴, ubi commode poterit observari³⁵, sumatis.

V Nec liceat alicui fratrum, nisi de licentia Prioris qui pro tempore fuerit, deputatum sibi mutare locum, vel cum alio permutare³⁶.

VI Cellula Prioris sit iuxta introitum loci³⁷, ut venientibus ad eundem locum primus occurrat; et de arbitrio et de dispositione ipsius postmodum quae agenda sunt cuncta procedant.

VII Maneant singuli in cellulis suis³⁸, vel iuxta eas, *die ac nocte in lege Domini meditantes*³⁹, et in orationi-

Ps 1,2; Jos 1,8

no prevalentemente il luogo dove l'eremita imparava a vivere in e dalla Scrittura e a prepararsi alla battaglia contro le potenze del male, come la Regola sottolinea al cap. VII (cfr. note 39-40).

³² Vedere nota 21. Questa norma significa che l'eremita non può porre il suo eremitaggio dove vuole, ma che da ora in avanti lo deve fare tenendo conto della struttura della comunità per cui ha optato.

³³ Questa aggiunta di Innocenzo IV sul refettorio comune (cfr. nota 26) sottolinea la comunità ancora una volta dopo la disposizione circa le dimore separate. Se riferiamo la parola « insieme » (*communiter*) non ad « ascoltare » (*audiendo*), come abitualmente si fa, ma a « mangiare » (*sumatis*), — il che strettamente parlando è possibile — il carattere comunitario dei pasti è sottolineato ancor più fortemente.

Inoltre, non è possibile che B. e i suoi compagni al Monte Carmelo originariamente mangiassero da soli nelle proprie celle private, ricevendo ciò di cui avevano bisogno dal priore o da qualche altro incaricato appositamente (cfr. cap. IX, e nota 42).

³⁴ La lettura della Sacra Scrittura durante il tempo della refezione era una norma comune tra i monaci e i chierici. Ci si può chiedere che scopo ha questa norma nella Regola: la Scrittura veniva letta perché non si permetteva di parlare? Contro questa idea sta il fatto che altrove la Regola tratta

a lungo del clima di quiete e di silenzio (cfr. note 69-81). Oppure questa norma dispone « ascoltando *insieme* una lettura della Sacra Scrittura » in dialettica col vivere *da soli* in e dalla Scrittura che è la chiave del cap. VII (cfr. nota 39)? la lettura tradizionale che unisce « insieme » ad « ascoltare » favorisce questa interpretazione.

³⁵ Per il significato di *commodus* nella Regola in generale, (cfr. nota 29). La clausola « dove questo, può essere osservato », senza difficoltà strettamente parlando potrebbe riferirsi al mangiare insieme nel refettorio comune, come anche ad ascoltare insieme la Sacra Scrittura.

Riguardo ai pasti insieme nel refettorio comune, le circostanze possono entrare in gioco in due modi: 1) È tale refettorio una possibilità, considerando il posto dell'eremitaggio? Il testo, comunque, non lascia dubbi sull'esistenza di un refettorio comune. 2) Anche concesso questo refettorio, il mangiare insieme potrebbe essere un inconveniente a motivo di circostanze locali o personali.

Sembra più probabile che la clausola in questione si riferisca all'ascoltare insieme la Sacra Scrittura durante i pasti. Di qui potevano sorgere difficoltà qualora non fosse stata disponibile nessuna Bibbia (*codices*) o anche a motivo dell'analfabetismo dei fratelli (cfr. cap. VIII sull'istruzione o la sua mancanza).

- ciascuno secondo la disposizione del priore e con il consenso degli altri fratelli, o dei più maturi tra di essi³², ma avvenga in modo che possiate mangiare insieme in un refettorio comune³³ quanto vi sarà distribuito, ascoltando una lettura della sacra Scrittura³⁴, dove questo può essere osservato³⁵ senza difficoltà.
- IV E non sia lecito a nessuno dei fratelli mutare il luogo di abitazione assegnatogli o scambiarlo con qualche altro³⁶, se non col permesso del priore in carica.
- VI La cella del priore sia presso l'entrata del luogo di abitazione³⁷, così che egli possa essere il primo a incontrare coloro che arrivano e poi, quanto sarà opportuno fare, tutto avvenga secondo il suo volere e la sua decisione.
- VII Rimanga ciascuno nella sua cella³⁸ o vicino ad essa, *meditando giorno e notte la parola del Signore*³⁹, e Sal 1,2; Gs 1,8

³⁶ Questo capitolo della Regola abitualmente è detto « del non cambiare le celle ».

Locus nella Regola, comunque, non significa « cella » ma « insediamento (luogo) eremitico », come abbiamo visto nella nota 26. Compresa in questo modo la norma risulta importante: un eremita solitario o itinerante poteva muoversi come voleva. Se gli eremiti sul Monte Carmelo volevano essere una comunità, non era permessa loro questa libertà. Non possono essi muoversi arbitrariamente da un insediamento all'altro, né accordarsi privatamente di cambiare la propria dimora con qualcuno di un altro differente luogo.

Come rilevato nella nota 23, è questo il solo punto della Regola dove il « permesso » del priore ricorre senza la condizione della consultazione. Poiché lo scopo di questo precetto è precisamente l'assicurare la fedeltà dell'eremita alla comunità, il « permesso » del priore è più in funzione della fedeltà alla vita comunitaria, che una relazione di autorità fra priore e « sudditi ».

[*La categoricità di questa affermazione sul « volere e decisione » del priore mostra che — oltre al fatto di sistemare adeguatamente gli ospiti — al priore si attribuisce un ruolo notevole e autonomo nelle decisioni*].

³⁷ La prescrizione che l'alloggio del priore deve essere presso l'entrata del luogo di abitazione, presuppone ancora una situazione in cui gli eremiti, vivendo in celle sepa-

rate, formavano un unico complesso.

Il priore allora è il primo a ricevere i visitatori. Questa norma si potrebbe interpretare anche nel senso di ricevere i nuovi candidati. Un eremita solitario poteva accettare liberamente discepoli ed agire come padre spirituale.

Una volta stabilita una comunità, il ricevere i candidati diviene questione comunitaria: essi fanno conoscenza della comunità nella e attraverso la persona del priore (cfr. nota 22). Questa norma richiama una disposizione di Pacomio: « Se qualcuno si avvicina alla porta del monastero volendo rinunciare al mondo ed essere aggregato al numero dei fratelli, non abbia la libertà di entrare. Prima si avvisi il padre del monastero ... » (*Regola di Pacomio*, in G. TURBESSI, *Regole monastiche antiche*, Roma, 1974, 112).

³⁸ Dopo una serie di norme che accentuano l'importanza della comunità, ancora una volta, come nel cap. III (cfr. nota 31), riaffiora la spiritualità eremitica.

³⁹ Riferimento al salmo 1, 2.

1. Originariamente il salmo 1 evocava l'immagine di un uomo che è « nella via della giustizia ». Egli non cammina nel « sentiero della corruzione », « rimane a distanza dal male » e non è in combutta con gli schernitori né con quelli che si credono superiori agli altri. Quest'atteggiamento vitale

1Pt 4,7; Col 4,2;
Eph 6,18

VIII

*bus vigilantes*⁴⁰, nisi aliis iustis occasionibus occu-
pentur.

Hii, qui horas canonicas⁴¹ cum clericis dicere norunt, eas dicant secundum constitutionem sacrorum patrum et Ecclesiae approbatam consuetudinem.

Qui eas non noverunt, vigintiquinque vicibus Pater noster dicant in nocturnis vigiliis, exceptis dominicis et sollemnibus, in quorum vigiliis praedictum numerum statuimus duplicari, ut dicatur Pater noster vicibus quinquaginta. Septies autem eadem dicatur oratio in laudibus matutinis. In aliis quoque horis septies similiter eadem sigillatim dicatur oratio, praeter officia vespertina, in quibus ipsam quindecies dicere debeatis.

è sostenuto da una costante riflessione sul mistero della vita com'essa si rivela nelle gioie e nei dolori personali, nella storia di Israele e nella natura.

2. Per le generazioni posteriori il salmo 1 indica un uomo che si dedica totalmente allo studio della tradizione orale e scritta che egli cerca di assimilare, implorando e gemendo, ma anche con profonda gioia.

3. Nel suo intimo contenuto quest'ultima immagine si adatta bene alla fisionomia evocata dal salmo 1 nel monachesimo antico. Per il monaco lo stare nella propria cella era essenzialmente connesso con la *meditatio*. *Meditatio* significava ruminare le parole memorizzate della Sacra Scrittura con la bocca e con il cuore; occupazione proseguita anche durante il lavoro manuale. In questo modo le parole della Scrittura, specialmente i salmi, divenivano la stessa carne e sangue del monaco. I monaci vivevano nella Parola della Sacra Scrittura. La Regola è pienamente in linea con questa tradizione. Difatti essa stessa è permeata di Sacra Scrittura.

4. Però per i Carmelitani, che nel 1247 decisero per la vita mendicante, il riferimento al salmo 1, 2 aveva inoltre un altro significato. Come gli altri Ordini Mendicanti, anch'essi avevano in principio optato per la mobilità e cercato la consonanza con la nascente cultura urbana e il processo di democratizzazione che cominciava a manifestarsi nell'Europa occidentale. Da allora la vita eremitica venne unita all'apostolato, che essi iniziarono a considerare parte integrante della loro vita religiosa. In questo contesto

«meditazione» viene a significare uno studio permanente della Scrittura per essere in grado di aiutare il fedele con l'istruzione e la predicazione. Da un'atmosfera contemplativa (meditazione come caratteristica monastica) le cose meditate devono essere portate nella predicazione, direzione spirituale, istruzione con la parola scritta e parlata. Quest'aspetto della spiritualità dei mendicanti fu fortemente difeso da S. Tommaso contro i *clerici*: cfr. il suo *Contra impugnantes*, in *Opuscula theologica*, II, 44; cfr. *Summa Theologica*, IIa-IIae, q. 187, a. 3; E. GANDOLFO, *Lettera e Spirito*, Roma 1972.

⁴⁰ Questo riferimento a 1Pt 4,7 colloca la vita spirituale del monaco nella prospettiva del « ritorno di Gesù ». « La fine di tutte le cose è vicina », dice Pietro, « siate sobri e vigilanti nella preghiera » (4,7). Questo atteggiamento giudizioso e vigilante è posto nel contesto di una vita caratterizzata da profondo mutuo amore (4,8), aperta ospitalità (4,9) e reciproco aiuto (4,10). Tale vita deve vincere contro una vita del tutto degenerata (4,1-6). Il valore spirituale del monaco — espresso nel guardarsi dal declino morale e così aspettare con vigilanza la venuta di Gesù e il Regno di Dio — trova elaborazione dettagliata nella seconda parte della Regola (cap. XIV: l'armatura di Dio; cap. XV, XVI: lavorare in silenzio).

L'essenza di questo valore spirituale è la trasformazione della propria vita secondo il modello dato dalla Sacra Scrittura, e la trasformazione stessa è brevemente caratterizzata nel cap. VII dalle parole-chiave « vigi-

*vigilando in preghiera*⁴⁰, salvo che non sia impegnato in altre giustificate occupazioni.

1Pt 4,7; Col 4,2;
Ef 6,18

VIII Coloro che hanno imparato a dire le ore canoniche⁴¹ con i chierici, devono dirle nel modo che i santi padri hanno stabilito e secondo le consuetudini approvate della Chiesa. Coloro che non l'hanno imparato, devono recitare il Padre Nostro venticinque volte durante la veglia notturna, eccetto la domenica e le feste, durante le cui vigilie ordiniamo che si raddoppi lo stesso numero, così che il Padre Nostro si dica cinquanta volte. La stessa preghiera si deve recitare sette volte alle lodi del mattino. Anche per ognuna delle altre ore, si deve dire sette volte la stessa preghiera, eccetto ai vespri, dove dovrete dirla quindici volte.

lando in preghiera » e « meditazione ». Questi sono i tre elementi principali del processo di appropriazione: lettura-meditazione-preghiera. Questa triade, un movimento sempre più intenso di cuore e di spirito, è l'anima della trasformazione della vita del monaco secondo il modello biblico. « Lettura » significa leggere il testo ad alta voce per poterlo affidare alla memoria. Nella « meditazione » (cfr. nota 39) questa parola memorizzata viene ponderata. Il processo di assimilazione raggiunge il suo culmine nella « preghiera »: il cuore gusta il senso più profondo della Sacra Scrittura e si apre alla contemplazione e ad un ardente dialogo orante.

⁴¹ « Ruminare » le parole memorizzate della Sacra Scrittura, specialmente i salmi, con la bocca e il cuore, era tipico degli eremiti. Vedi cap. VII con note 39-40.

Sembra che quest'antica tradizione era già in qualche modo stabilita nella Regola originale di S. Alberto, che ordinava ai « letterati » (sia « chierici » che fratelli « laici ») di dire i salmi assegnati alle varie ore « secondo le consuetudini approvate dalla Chiesa ». Chi non era in grado di dire i salmi in questo modo diceva i « Padre Nostro ». Entrambe le pratiche possono essere state « devozione privata ». Innocenzo IV introduce qui un cambiamento: invece di « salmi » prescrive « le ore canoniche ». Questo comporta l'introduzione di una novità: la recita dell'ufficio corale come facevano i canonici. Questa recita delle ore canoniche i

Mendicanti dovettero adottarla dagli ordini contemplativi esistenti. Era una parte dei servizi liturgici nella Chiesa a cui potevano unirsi i laici. Come tale, il cantare le ore canoniche era parte del lavoro pastorale. Molti vescovi concedevano ai Mendicanti il permesso di fondare una casa solo a condizione che essi non interferissero con il ministero parrocchiale. Ciò implicava ulteriormente che i Mendicanti non dovevano costruire chiese.

Dove i Carmelitani non avevano chiese proprie, potevano unirsi a un gruppo esistente di chierici di un'altra chiesa per cantare le ore canoniche. La clausola « coloro che hanno imparato a dire le ore canoniche con i chierici », potrebbe essere capita in questo modo.

Dove i Carmelitani avevano proprie chiese o oratori, forse la clausola dovrebbe essere intesa come segue: quelli di voi che nel passato o altrove hanno imparato a dire le ore canoniche *con i chierici*, devono farlo anche ora.

Una terza possibilità è ricordata da BEDE EDWARDS, *The rule of Saint Albert*, Aylesford, 1973, p. 83: i fratelli laici tra di voi che sono in grado di dire le ore canoniche *con i chierici*, dovrebbero dirle insieme a loro.

[Dalla Sacra Scrittura appare che gli Apostoli, per la loro orazione, seguivano gli usi della sinagoga; praticavano, cioè, le ore di Terza, Sesta e Nona, dette in seguito anche « ore apostoliche ». Naturalmente a queste

Hii qui litteras norunt et legere psalmos, per singulas horas eos dicant qui ex institutione sanctorum patrum et Ecclesiae approbata consuetudine ad horas singulas sunt deputati. Qui vero, litteras non norunt ...

- Act 4,32 IX Nullus fratrum aliquid esse sibi proprium dicat, sed sint vobis omnia communia et distribuatur unicuique⁴²
per manum prioris, id est per fratrem ab eodem ad
Act 4,35 idem officium deputatum, prout cuique opus erit, inspectis etatibus et necessitatibus singulorum. Asin-
nos autem sive mulos⁴³, prout vestra expostulaverit necessitas⁴⁴, vobis habere liceat, et aliquod animalium sive volatili-
um ad nutrimentum⁴⁵.
- Act 4,32 Nullus fratrum dicat sibi aliquid esse proprium; sed
sint vobis communia, et ex iis quae vobis Dominus
Act 4,35 dederit, distribuatur unicuique per manum prioris,

si aggiungeva l'orazione del mattino e della sera.

Nel secolo IV, organizzata comunitariamente la vita ascetica, anche le ore di preghiera, fino allora recitate individualmente, divennero una pratica comune. L'orazione della notte venne preferita e organizzata — come « Vigilia » — con salmi, letture e responsori. Già San Girolamo accenna a sei ore di preghiera: quella della notte, dell'aurora, le tre ore apostoliche e il sacrificio vespertino.

Nelle chiese da tempi remoti esisteva, oltre al servizio eucaristico, quello eucologico, ossia delle preghiere o, piuttosto, delle letture scritturali seguite dal canto dei responsari. Tale eucologia comprendeva, all'inizio, soltanto le preghiere pubbliche della mattina e della sera, cioè Lodi e Vespri; nel secolo IV vi si aggiunse la preghiera notturna, detta vigilia, che venne a comprendere l'ora mattutina, cioè Lodi, con la quale terminava.

In seguito si introdussero anche le ore minori sull'esempio e sotto l'influsso degli oratori monastici di Roma. L'ufficiatura acquistò un carattere pubblico, a cui attendevano i chierici che prestavano servizio in una determinata chiesa; e tale servizio faceva parte della « cura animarum » o, comunque, del ministero propriamente sacerdotale.

Ai chierici si univano, quindi, i fedeli desiderosi di lodare Dio con culto liturgico e anche quei religiosi che non avevano an-

cora una chiesa propria aperta al pubblico. Del resto anche nell'antichità certi eremiti si recavano nella chiesa del luogo, insieme con chierici e popolo, per compiere alcuni doveri di preghiera].

⁴² Questo passo fu redatto probabilmente avendo come modello la Regola di S. Agostino, con la differenza comunque che nella Regola carmelitana non si trova il riferimento ad Atti 4, 32-35, ma solo al versetto 35. Il cosiddetto testo « originale » di Alberto può avere incluso le parole « quanto il Signore vi avrà donato, sia distribuito a ciascuno dal priore ... ». Questa frase suppone povertà assoluta, cioè nessuna proprietà in comune, ma vivere di sole elemosine. La lettera di Gregorio IX *Ex officii nostri* del 1229 conferma il fatto che i Carmelitani vivevano in questa cosiddetta assoluta povertà. Il fatto che il testo rivisto del 1247 omette questa frase può significare che la proibizione della proprietà in comune era stata abolita. D'altra parte, nel 1245 Innocenzo IV afferma che i fratelli eremiti del Monte Carmelo avevano scelto il « titolo della povertà ». In questa materia, il titolo di povertà significava che i Mendicanti non solo rinunciavano alla proprietà in comune, ma ricevevano pure certi diritti di sostentamento e protezione ed esenzione da varie specie di « tasse ».

Non è chiaro se la comunità avesse o no proprietà in comune, tuttavia la parola « in

Coloro che conoscono la scrittura e sanno come recitare i salmi, recitino ad ogni ora quei salmi che sono stati fissati per ciascuna di esse dalle disposizioni dei santi padri e dalla legittima consuetudine della Chiesa. Coloro invece che non sanno leggere ...

- IX Nessuno dei fratelli dica che qualcosa è di sua proprietà, ma tutto sia in comune tra voi. E per mano del priore — cioè per mezzo del fratello da lui incaricato di questo compito — a ognuno si deve dare ⁴² At 4,32
quello di cui ha bisogno, tenendo conto dell'età e delle necessità di ciascuno. Potete, comunque, avere asini o muli ⁴³, secondo le esigenze della vostra vita ⁴⁴, e un qualche allevamento di bestiame o di volatili ⁴⁵. At 4,35

Nessuno dei fratelli dica che qualcosa gli appartiene, ma il vostro possesso sia in comune, e di quanto il Signore vi avrà donato, si distribuisca a ciascuno se- At 4,32
At 4,35

comune» significa qui che nessuno dei fratelli può reclamare o trattenere alcunché per sé, ma che quello che ha o riceve lo affida alla comunità.

⁴³ Questo passo sugli asini e i muli fu aggiunto da Innocenzo IV (1247) ed è di nuovo collegato alla frase precedente mediante la congiunzione «comunque» (cfr. nota 26).

Nella lettera *Ex officii nostri* di Gregorio IX (1229) era chiaramente affermato che i Carmelitani potevano possedere solo asini maschi. Ciò sembra indicare che l'allevamento degli asini come fonte di rendita era proibito. Generalmente parlando, agli eremiti e ai mendicanti non era permesso usare calzature, ma dovevano viaggiare a piedi. L'uso di un asino o mulo, comunque, era considerato meno contrario alla povertà evangelica. Si faceva ricorso all'esempio di Gesù che «non andò mai a cavallo, ma fece uso di un asino» (GIACOMO DI VITRY, *Sermo ad fratres minores*, in J. B. PITRA, *Analecta novissima*, II, p. 400).

Simili regolamenti si trovano presso i Domenicani e gli Agostiniani nel secolo XIII, e con l'uso degli stessi argomenti.

⁴⁴ La frase «secondo le esigenze della vostra vita», può avere due significati, che sono comunque intimamente connessi: 1) Ordinariamente l'uso di questi animali non è permesso, ma «la necessità non ha legge». 2) Potete solo possedere, e quindi usarli,

se i vostri bisogni fondamentali lo richiedano. In altre parole la necessità, per il loro uso, è il criterio per possederli. Ambedue i significati suppongono che la proprietà comune di asini e muli non è da prendersi per scontata, ma è permessa solo in quanto la situazione specifica lo richiede.

⁴⁵ Risulta un po' complicato tradurre *aliquod animalium sive volatilium nutrimentum*. Molti scrittori inseriscono la preposizione *ad* prima di *nutrimentum*, e traducono: «qualche animale e volatile per cibo». La preposizione *ad* comunque, non si trova né nella lettera *Ex officii nostri* di Gregorio IX (1229) né nella «formula di vita» del 1247. Per questa ragione altri collegano la parola *aliquod* a *nutrimentum* e intendono per *nutrimentum* il «necessario per vivere» o «sostentamento». In questo senso *aliquod* deve essere visto come una limitazione. Noi seguiamo la lettura *aliquod nutrimentum* e traduciamo: «un qualche allevamento di bestiame o di volatili». Avere animali e pollame come mezzo di sostentamento era considerato una forma di proprietà più in linea con la povertà che il possedimento terriero o di case. Regolamenti simili si trovano negli statuti più antichi dei Cistercensi, dei Premostratensi, dei Certosini e dei Trinitari. Bestiame e volatili erano i mezzi normali di scambio tra i monaci un po' ovunque. Gli autori del secolo XIV, come il Ribot, spiegano pure in questo senso il testo.

id est per hominem ab eo ad idem officium deputatum, prout cuique opus fuerit, inspectos aetatibus et necessitatibus singulorum. Itam tamen ut, sicut praemissum est, in deputatis cellulis singuli maneant, et ex iis quae sibi distributa fuerint, singulariter vivant.

- X Oratorium⁴⁶, prout comodius fieri poterit⁴⁷, construat in medio cellularum⁴⁸, ubi mane per singulos dies ad audienda missarum sollemnia convenire debeatis, ubi hoc comode fieri potest⁴⁹.
- XI Dominicis quoque diebus vel aliis, ubi opus fuerit, de custodia ordinis⁵⁰ et animarum salute tractetis⁵¹;

⁴⁶ Originariamente c'era una differenza giuridica tra un oratorio (*oratorium*) e una chiesa (*ecclesia*). Nell'oratorio la messa era consentita solo col permesso dell'Ordinario del luogo, e perciò non nei giorni festivi importanti. In un oratorio non era permesso neppure avere campane. Nel XIII secolo la distinzione tra oratorio e chiesa si attenua, specialmente perché i Mendicanti cambiano i loro oratori in cappelle pubbliche aperte ai fedeli.

⁴⁷ Per il significato di *comodius* nella Regola, vedi note 29 e 35. Qui nel cap. X, la costruzione dell'oratorio in mezzo alle celle è fatta dipendere in una certa misura dalla posizione del luogo. La clausola «dove le circostanze permettono» non sembra riferirsi alla questione se costruire o meno l'oratorio, ma piuttosto se deve essere collocato nel mezzo delle celle separate. Quest'ultima alternativa dipende naturalmente dalla loro relativa posizione.

⁴⁸ Vedi nota 31.

⁴⁹ L'obbligo di «celebrare l'eucaristia ogni giorno» appare unico nella prima metà del XIII secolo. Da quando i Carmelitani furono obbligati a dire le ore canoniche (1247), la celebrazione quotidiana dell'eucaristia può essere vista come un obbligo normale.

Fino al XVI secolo un fratello, abitualmente il priore o il provinciale, presiedeva l'Eucaristia, mentre gli altri partecipavano alla messa, a meno che uno non dovesse dire messa fuori del convento. Il verbo *convenire* è termine tecnico usato per indicare una riunione per gli «esercizi comunitari». Nelle circostanze del tempo per gli eremiti del Monte Carmelo, significava alla lettera

che uno lasciava il proprio alloggio per recarsi all'oratorio, situato il più centralmente possibile.

«Dove le circostanze lo permettono» si riferisce al riunirsi insieme per l'Eucaristia. Ci potevano essere occasioni in cui era impossibile, per es. se non c'era sacerdote. Può alludere anche a condizioni di luogo dove alcune abitazioni separate erano così lontane dall'oratorio che il cattivo tempo o motivi personali rendevano difficile raggiungere l'oratorio.

[La Regola non ha ad celebranda, ma ad audienda. Può essere legittimo tradurre in linguaggio moderno, per evocare la partecipazione, ad celebranda, a patto che non si sottintenda riferimento a problematiche non esistenti nel momento della Regola, come ad esempio se ogni singolo religioso (sacerdote) aveva l'obbligo di celebrare quotidianamente o celebrava solo il priore. Perciò sembra fuori luogo la notazione in proposito. Non si può tradurre in termini moderni e poi arguire da questa traduzione di oggi (interpretazione libera) cosa avveniva nel tempo al quale si riferisce la Regola che parla di convenire ad audienda missarum sollemnia e non ad celebranda. È presumibile infatti che nel contesto della Regola la maggior parte degli eremiti non fossero sacerdoti.

Eguale mente sembra dovuto a confusione tra obbligo di celebrare quotidie (per il sacerdote singolo) e obbligo di audire quotidie per eremiti, conversi etc., l'affermazione che tale obbligo sia «unico».

È per lo meno da provare quando si sa che almeno alla prima metà del secolo XIII si hanno esempi di tali obblighi persino per semplici penitenti (cfr. C. CICONETTI, La

condo il bisogno, per mano del priore — cioè della persona da lui incaricata di questo compito — tenendo conto dell'età e delle particolari necessità. Tuttavia ciò avvenga in modo che — come già è stato detto — ciascuno rimanga nella cella assegnatagli; e con quello che gli verrà distribuito ognuno individualmente vivrà.

X L'oratorio⁴⁶ costruitelo in mezzo alle celle⁴⁸, se può farsi con una certa comodità⁴⁷, e là vi riunirete ogni giorno di mattina, per celebrare l'eucarestia, dove le circostanze lo permettano⁴⁹.

Lv 6,5; Sal 145,2;
At 2,46

XI La domenica, o in altri giorni, quando è necessario, discuterete dell'osservanza della vostra vita in comune⁵⁰ e del bene spirituale delle persone⁵¹. Anche le

Regola, 400). Inoltre non bisogna dimenticare che tale obbligo è spesso implicito per chi ogni giorno celebra la liturgia. (Approfondimento in A. SANNA - J. GRIBOMONT, *Messa conventuale*, in Diz. Istit. Perf. vol. V, 1249-1259].

⁵⁰ Come detto nella nota 12, il termine latino *ordo* in questo tempo conserva ancora il significato di stato sociale, religioso o ecclesiastico. Nel Prologo, dove la parola è usata nel suo senso più vasto, l'abbiamo tradotta con « stato di vita ». Qui nel cap. XI si intende lo stato concreto degli eremiti del Monte Carmelo. Sulla base del loro stato come comunità religiosa, questi eremiti sono entrati concretamente in mutuo legame comune. Per questo motivo preferiamo qui la traduzione « vita comune ».

Questo significato di *ordo* si avvicina molto al significato « maniera di vivere » della parola *propositum* (cfr. nota 18) e si ritrova nella parola *conversatio* alla conclusione della Regola.

⁵¹ Nella prima Regola monastica di Pacomio troviamo già una forma strutturata di dialogo religioso: la primitiva *collatio*. Ogni tre giorni gli abati facevano un discorso ai loro monaci, in cui questi potevano sollevare questioni e portare le loro difficoltà. Ogni mattino i monaci conversavano tra loro sugli argomenti trattati dall'abate. Nell'antica vita monastica sia d'Oriente che d'Occidente, questi dialoghi spirituali erano la struttura fissa nella quale avveniva la direzione e la formazione alla vita religiosa,

alla luce della Scrittura e dell'esperienza concreta. La prescrizione della Regola « discutere l'osservanza della vostra vita in comune » e il « bene spirituale delle persone » si dovrebbe intendere sullo sfondo di questa tradizione. Altre regole chiamano tale incontro *capitulum*. Quel che ci colpisce nella norma di vita di Alberto è che al priore non si chiede di rivolgere un discorso in questa riunione, come invece all'abate nella regola di Pacomio. L'incontro settimanale è una responsabilità comunitaria. Paragonato ai dialoghi spirituali come praticati dai Padri nel deserto, è notevole che Alberto di fatto sostituisca l'elemento personale con quello comunitario nel dialogo spirituale (cfr. nota 90). Questa prescrizione di Alberto tocca i due poli nella vita comunitaria che sono caratteristici per la vita insieme dei Carmelitani:

1) Condivisa preoccupazione per la vita d'insieme, cioè il corso delle cose entro la comunità, fini, mezzi, abitudini, ecc. della vita comunitaria. Tutti sono responsabili.

2) Il bene spirituale dei fratelli è discusso insieme. Gioie e dolori di ciascuno sono perciò anch'esse materia di comune responsabilità. A differenza di altri Ordini — come per es. i Domenicani — i Carmelitani non hanno un incontro quotidiano, ma settimanale. Nelle Costituzioni del 1281 i *fratres clerici* sono obbligati ad accusarsi delle loro debolezze ogni giorno dopo Terza. A differenza di altre regole non si fa menzione di una lettura dalla Regola o dal Vangelo in questo incontro.

ubi etiam excessus et culpe fratrum, si quae in aliquo deprehensae fuerint, caritate media corrigantur⁵².

- XII Ieiunium singulis diebus, exceptis dominicis, observetis a festo Exaltationis sanctae Crucis usque ad diem dominicae Resurrectionis, nisi infirmitas vel debilitas corporis aut alia iusta causa ieiunium solvi suadeat, quia necessitas non habet legem⁵³.

- XIII Ab esu carnum abstinence, nisi pro infirmitatis vel debilitatis remedio sumantur.

Et quia vos oportet frequentius mendicare itinerantes, ne sitis hospitibus onerosi, extra domos vestras sumere poteritis pulmenta cocta cum carnibus; sed et carnibus supra mare vesci licebit⁵⁴.

Ab esu carnum semper abstinence, nisi infirmitatis aut nimiae debilitatis remedio sin sumendae.

- Job 7,1 XIV Quia vero temptatio est vita hominis super terram⁵⁵,
2Tm 3,12 et omnes qui pie volunt vivere in Christo persecutio-
1Pt 5,8 nem patiuntur⁵⁶, adversarius quoque vester diabolus,
 tamquam leo rugiens, circuit quaerens quem devoret⁵⁷,

⁵² Ovviamente le « trasgressioni » e le « debolezze », a cui si fa riferimento qui, sono quelle connesse alla materia in questione: osservanza della vita comunitaria e bene spirituale di ciascuno. Dalla tradizione dei « dialoghi spirituali » sappiamo che lo scopo è arrivare insieme al cosiddetto « discernimento degli spiriti » che salvaguarda gli eremiti e i monaci dall'esagerazione e dalla negligenza. Nella conclusione della norma di vita Alberto riprende espressamente il tema del discernimento (cfr. nota 90).

⁵³ La norma circa il digiuno e l'astinenza nella « formula di vita » è fondamentalmente simile a quella di altri Ordini. Ci si sottoponeva a queste pratiche da una parte come iniziazione in preparazione alle grandi feste, e dall'altra come una penitenza, una conversione, in gran parte sotto l'influsso di un concetto dualistico dell'uomo. Per coloro che cercavano di vivere « sulle orme di Gesù » questa forma di penitenza era anche un'imitazione letterale dei 40 giorni di digiuno di Gesù nel deserto. L'espressione « la necessità non ha legge » è una massima giuridica ben conosciuta dall'antico diritto romano.

⁵⁴ La dispensa che permette di mangiar carne « durante il viaggio » e « sul mare » è un'aggiunta del 1247, presa letteralmente

dalle più antiche *Consuetudines* dei Domenicani. Le parole « e poiché a motivo dei viaggi dovete elemosinare più di frequente, mentre viaggiate » mancano negli Statuti domenicani, ma sono importanti proprio a causa della mutata condizione degli eremiti del Monte Carmelo. Da ora in avanti essi viaggeranno più spesso che in passato, e allora avranno da mendicare, una tipica caratteristica dei Mendicanti. Finalmente l'uso della parola « case » (*domus*) invece di « dimore » (*loca*), come altrove nella Regola, si può spiegare con il fatto che essa è una citazione delle *Consuetudines* dei Domenicani che avevano case. È anche certo che già prima del 1247 i Carmelitani avevano già case in Occidente (cfr. nota 31), per es. ad Aylesford.

⁵⁵ Qui ha inizio una nuova parte. Alberto continua a spiegare che scopo primario di ogni eremita e monaco che vive sulle orme di Gesù (cfr. note 10 e 14) è scendere in campo per una battaglia spirituale contro le potenze del male interne ed esterne. Il riferimento a Giobbe 7,1 evoca l'aspetto oscuro della vita umana: è caratterizzata da fatica (7,1; 13) e incessante preoccupazione (7,4; 12-14); passa in un momento (7,6-10; 13-16) ed è destinata alla morte (7,15-21). Eppure noi esseri umani sentiamo

trasgressioni e le debolezze dei fratelli, se si trovano in qualcuno, devono essere corrette con carità⁵².

XII Dalla festa dell'Esaltazione della santa Croce fino alla domenica di Pasqua, dovete digiunare ogni giorno, eccetto le domeniche, salvo che la malattia o la debolezza corporale o qualche altra giusta causa consiglino di rompere il digiuno, poiché la necessità non ha legge⁵³.

XIII Vi dovete astenere dalla carne, salvo che non si prenda come rimedio alla malattia o alla debolezza. E poiché a motivo dei viaggi dovete elemosinare più di frequente, potete, fuori delle vostre case, mangiare cibo preparato con carne, così da non essere di peso ai vostri ospiti. Durante i viaggi per mare, invece, sarà consentito mangiare anche carne⁵⁴.

Vi dovete sempre astenere dal mangiare carne, salvo che non ne dobbiate mangiare come rimedio ad una malattia o ad una notevole debolezza.

XIV Poiché la vita dell'uomo sulla terra è una tentazione⁵⁵ e tutti coloro che intendono condurre una vita fedele a Cristo, vanno soggetti alla persecuzione⁵⁶, (poiché) inoltre il vostro avversario il diavolo gira attorno, come un leone ruggiente, cercando chi divorare⁵⁷,

Gb 7,1
2Tm 3,12
1Pt 5,8

che dobbiamo fare qualcosa della vita e che saremo giudicati (7,18-21).

«Tentazione» si riferisce non solo a Giobbe ma anche alla tentazione di Gesù nel deserto, immagine della vita di Gesù: durante la sua vita egli pure si confrontò con il lato tenebroso della vita umana. «Tentazione» si riferisce infine anche alla spiritualità dei Padri del deserto. Come appare dalle citazioni bibliche (cfr. note 56-58), la Regola suppone che la nostra vita è costantemente minacciata dalle potenze del male, che la dominano dentro e fuori. Queste potenze del male sono forze spirituali che — diversamente dalla carne e dal sangue — non possono essere identificate, ma di fatto esercitano il loro influsso ovunque c'è gente che vive in comunità. Tali potenze cercano di inserirsi nel nostro bisogno innato di avere e possedere, di manipolare gli altri e di fidarsi stoltamente (di sé). Le correnti religiose inoltre sono inclini a coinvolgere Dio in questo gioco di forze. Le tentazioni di Gesù e dei Padri del deserto, mostrano come essi combatterono le cattive inclinazioni interiori e le tentazioni esteriori. La Regola si colloca esplicitamente in questa tradizio-

ne. Forse è a motivo di ciò che la Regola cambia il termine nel riferimento a Giobbe 7,1. La Volgata legge: *Militia est...*, che si adatta bene con l'immagine dell'armatura che segue poco dopo. Nondimeno la Regola ha: *Temptatio est...* ma questo può essere dovuto al fatto che è citato dalla *vetus-latina*. Il testo primitivo ha *militia* (cfr. *Bull. Carm.*, 1,3).

⁵⁶ Riferimento a 2Tm 3,12. Paolo predice tempi pericolosi (3,1), le cattive inclinazioni dell'uomo predomineranno: egoismo, avarizia, orgoglio, calunnia, ecc. (3,2), perfino con il pretesto della pietà (3,5). Questo genere di persone introdurrà a forza nelle case cristiane la loro via, ma essi saranno smascherati (3,6-9). Paolo esorta il popolo a sopportare queste tentazioni — le tentazioni sono parte dell'essere cristiani (3,10-12). Si vince se si permette alla propria vita di essere modellata dalla Sacra Scrittura (3,14-17).

⁵⁷ Allusione a 1Pt 5,8. Anche Pietro scrive a gente che è in una situazione in cui senza colpa propria e che deve sopportare sofferenza e persecuzione (3,13; 4,8). Egli

Eph 6,11 *omni sollicitudine studeatis indui armatura Dei, ut possitis stare adversus insidias inimici*⁵⁸.
 Eph 6,14; Lc 12,35; *Accingendi sunt lumbi cingulo castitatis*⁵⁹; *munien-*
 Es 12,11; 1Pt 4,1 *dum est pectus cogitationibus sanctis, scriptum est*
 Pr 2,11 *enim: cogitatio sancta servabit te*⁶⁰. *Induenda est*
 Is 59,17; Eph 6,14; *lorica iustitiae, ut Dominum Deum vestrum ex toto*
 Sap 5,18 *corde et ex tota anima et ex tota virtute diligatis, et*
 Lc 10,27; Dt 6,5; *proximum vestrum tamquam vos ipsos*⁶¹. *Sumendum*
 Mc 12,30-31; *est in omnibus scutum fidei, in quo possitis omnia*
 Mt 22,37-39 *tela nequissimi ignea extinguere; sine fide enim im-*
 Eph 6,16 *possibile est placere Deo*⁶². *Galea quoque salutis ca-*
 Hb 11,6 *piti imponenda est, ut de solo Salvatore speretis sa-*
 Eph 6,17; Is 59,17 *lutem, qui salvum facit populum suum a peccatis*
 Mt 1,21 *eorum*⁶³. *Gladius autem spiritus, quod est verbum*
 Eph 6,17; Hb 4,12

consiglia di conservare una mente serena, di essere gentili l'uno verso l'altro (4,7-11) e di non considerare questa sofferenza come qualcosa di straordinario, perché appartiene all'esistenza cristiana (4,12-16). Pietro esorta ad essere vigilanti e a custodirsi reciprocamente come un gregge (5,1-8). Così il nemico non sarà in grado di sferrare un attacco a sorpresa come un leone (5,8-9).

⁵⁸ Allusione a Ef 6,11. Qui il nemico è descritto in termini molto più generali. La nostra battaglia non è contro la natura umana, ma contro « principati, potenze, dominatori di questo mondo di tenebre, cattivi spiriti nei cieli » (6,12). Questi sono gli stratagemmi del nemico (6,11), contro cui uno deve indossare l'armatura di Dio (6,11; 13) se vuol sopravvivere alla lotta.

Indossare l'armatura di Dio è un'applicazione concreta del « vivere sulle orme di Gesù ». Infatti nella 2 Cor 10,4-5 « le armi della nostra lotta » e « camminare sulle orme di Gesù » sono intimamente connessi. Giovanni Cassiano si basa su questo testo quando descrive l'immagine del soldato che indossa l'armatura di Dio per combattere la « battaglia del Signore (*Conferenze Spirituali*, o.c. vol. I, VII, n. 5, pp. 288ss).

Questa è la sua risposta al monaco che ha passato molti anni nel deserto e che si rimprovera di non essere riuscito ancora a dominare i suoi pensieri e immaginazioni. Tuttavia non sembra probabile che Alberto abbia preso direttamente da Cassiano la sua descrizione dell'armatura di Dio. Egli unisce insieme un certo numero di testi paolini facendone una composizione tutta sua.

Nel contesto del « pellegrinaggio a Gerusalemme », al simbolo dell'armatura si dà una concreta attualizzazione in più. L'immagine tradizionale del monaco come « soldato » o « atleta di Cristo » (cfr. anche nota 16), è ora collegata al vivere « in ossequio di Gesù Cristo » nella Terra Santa dei Crociati. Questo pellegrinaggio comportava anche un legame territoriale con l'ambiente in cui visse Gesù. Il legame era la fedeltà a vita del « vassallo » al patrimonio del « Signore » Gesù. In questo stesso clima spirituale il Patriarca di Gerusalemme, che al tempo dei Crociati viveva in Terra Santa, era abituato a predicare sulle « armi della luce ».

La Regola descrive ora quel che il soldato deve indossare: cintura, corazza, scudo, elmo e spada. Insieme essi sono l'immagine dell'armatura spirituale che uno può fare propria: purezza d'intenzione, rispetto per i sentimenti altrui, dare a ciascuno il suo, apertura e fiducia, lasciarsi liberare e formare dalla Sacra Scrittura. Ciò che colpisce in modo immediato è che l'immagine è paradossale: state saldi nella vostra lotta contro le « potenze », ma non usate le loro armi; usate le armi che Dio stesso usa nella sua lotta contro le « potenze » (cfr. Is 59,16-17). L'immagine riguarda le attitudini fondamentali che hanno in comune con il linguaggio militare soltanto la forza e il coraggio, ma per il resto sono proprio l'opposto, disarmanti.

⁵⁹ Riferimento a Ef 6,14. Il soldato indossa la cintura a diretto contatto con la

con ogni cura *dovete indossare l'armatura di Dio, così da poter essere capaci di resistere contro l'astuzia del nemico*⁵⁸.

I vostri *fianchi devono essere cinti* col cingolo della castità⁵⁹; il vostro petto sia *fortificato* da religiosi *pensieri*, poiché sta scritto: *il pensiero santo ti custodirà*⁶⁰. *Rivestitevi della corazza della giustizia, per poter amare il Signore vostro Dio con tutto il cuore e con tutta la vostra mente e con tutte le vostre forze e il prossimo vostro come voi stessi*⁶¹. In ogni circostanza *dovete imbracciare lo scudo della fede, e con esso potrete estinguere tutti i dardi infuocati del maligno*, perché *senza la fede non si può piacere a Dio*⁶². *Mettete sul capo l'elmo della salvezza*, così che possiate aspettare salvezza dal solo Salvatore che *libererà il suo popolo dai suoi peccati*⁶³. *La spada dello*

Ef 6,11

Ef 6,14; Lc 12,35;
Es 12,11

1Pt 4,1

Pr 2,11

Is 59,17; Ef 6,14;

Sap 5,18

Lc 10,27; Dt 6,5;

Mc 12,30-31;

Mt 22,37-39

Ef 6,16

Eb 11,6

Ef 6,17; Is 59,17

Mt 1,21

pelle, attorno ai fianchi. I lombi sono l'immagine delle nostre intenzioni più profonde, l'anima di tutte le nostre azioni, e anche il nostro punto più vulnerabile.

La Regola consiglia di mondare e purificare questi strati radicati profondamente del nostro essere. L'integrità e la completezza gradualmente conquistata, saranno la cintura attorno ai nostri fianchi. Nel riferimento a Ef 6, 14 la Regola sostituisce con « castità » il termine « verità », ma entrambe le parole pervengono al medesimo significato: la protezione dei propri intimi sentimenti è veracità, castità, autenticità, trasparenza nei propri motivi profondi, cosicché uno non sia fiaccato dai contrasti nascosti nei suoi intimi desideri e sentimenti.

⁶⁰ Il petto è protetto da una maglia; è riconosciuto come il centro dei nostri desideri e sentimenti. La Regola ci consiglia di trasformare questi desideri e sentimenti in venerazione: le vostre intenzioni siano guidate da cura e dedizione; le vostre riflessioni siano guidate dalla pietà. Questa sarà una difesa per la vostra affettività. Il riferimento a Prov 2, 11, evoca il comportamento di uno che vuole educarsi nel « timore del Signore », nel rispetto per il mistero della vita (2, 1-5). Questo rispetto presuppone una disposizione ad ascoltare (2, 1), un'apertura a trarre vantaggio dall'esperienza (2, 2), una capacità di discernere con senso critico (2, 3) e un'attenzione al senso più profondo (2, 4).

⁶¹ Riferimento a Ef 6, 14. Sopra la maglia, che copre il petto, si indossa la corazza. È una protezione efficace per il corpo durante la battaglia. È interessante che all'immagine di una corazza protettiva, in cui si può trovare — per così dire — un riparo sicuro, viene data un'applicazione paradossale: uscire fuori da se stesso costituisce la propria protezione; la giustizia è una disposizione che cerca di dare a ciascuno il suo.

Il riferimento a Dt 6, 5 e a Mt 19, 19 indica lo scopo della giustizia: amare il mistero che sostiene la nostra vita con tutto il sentimento e la forza (Dt 6, 5) e il nostro prossimo (Mt 19, 19). La giustizia, perciò, è la via per arrivare ad amare Dio, il prossimo e se stessi. Questo modo di camminare ci protegge nella lotta.

⁶² Riferimento a Ef 6, 16. Come la corazza, anche lo scudo è un'arma difensiva: il guerriero lo tiene davanti a sé nella lotta e dietro di esso si nasconde dagli attacchi del nemico. Lo scudo simboleggia la confidenza, la quale è completata da un riferimento a Eb 11, 6: la confidenza e la perseveranza dei grandi dell'Antico testamento. Essi optarono per un futuro che non potevano vedere né calcolare, ma che si avverò proprio per la loro confidenza e perseveranza. Anche qui abbiamo un paradosso: lo scudo, dietro cui uno si nasconde, è l'atteggiamento di franchezza e confidenza in vista di un futuro ancora nascosto ai nostri occhi.

Col 3,16; Dt 30,14;
Rm 10,8
Col 3,17; 1Pt 4,11

1Jn 5,4

XV

2Cor 13,3

1Tm 2,7

2Tes 3,7-12

*Dei, habundanter habitet in ore et in cordibus vestris; et quaecumque vobis agenda sunt, in verbo Domini fiant*⁶⁴.

(aggiunta) *Haec est victoriae: fides vestra.*

Faciendum est vobis aliquid operis, ut semper vos diabolus inveniatur occupatus, ne ex ociositate vestra aliquem intrandi aditum ad animas vestras valeat invenire⁶⁵. Habetis in hoc beati Pauli apostoli magisterium pariter et exemplum, in cuius ore *Christus loquebatur*, qui positus est et datus a Deo *praedicator et doctor gentium in fide et veritate*⁶⁶, quem si secuti fueritis, non poteritis aberrare. *In labore, inquit, et fatigatione fuimus inter vos nocte ac die operantes, ne quem vestrum gravaremus: non quasi nos non habeamus potestatem, se ut nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos. Nam, cum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis: quoniam si quis*

⁶³ Riferimento a Ef 6, 17. L'ultima arma difensiva è l'elmo che protegge il capo. Di nuovo al simbolo è data un'interpretazione paradossale: l'immagine dell'elmo suggerisce difesa e chiusura. D'altra parte la parola «salvezza», che la regola rende con «elmo» evoca invece un'azione esterna. «Elmo» suggerisce l'idea che le influenze esterne sono fronteggiate; «liberazione» [trad. oland. *salus* = liberazione], invece, suggerisce l'idea che un'influenza, la quale libera dall'esterno, agirà in voi.

Questa influenza è accentuata dal ripetuto uso del termine «liberare». Il riferimento a Mt 1, 21 indica che la sola liberazione da ammettersi è la presenza liberatrice di Cristo, che libera gli uomini dalle loro colpe. Perciò la terza arma difensiva consiste nell'accogliere in sé stessi quel processo di liberazione che Gesù ha attuato per tutti gli uomini.

⁶⁴ Riferimento a Ef 6, 17. L'ultimo pezzo dell'armatura del soldato è la spada, la micidiale arma offensiva. Simbolizza le parole e le azioni dell'uomo che possono ferire a morte il prossimo. La Regola ci chiede di plasmare queste parole e azioni con una vita vissuta «sulla parola del Signore»: cioè devono essere piene di giustizia, di fedeltà, affetto e rispetto. I due riferimenti alla Sacra Scrittura non lasciano dubbi. Dt 30, 14 indica il risultato dell'istruzione sulla parola di Dio.

L'educazione della vita alla giustizia, all'affetto e alla pace non ci aliena da noi stessi (30, 11-13), ma risponde ai movimenti più profondi del nostro cuore. Lo stesso è suggerito da Col 3, 16-17: spogliatevi dell'uomo vecchio e rivestitevi dell'uomo nuovo (3, 1-10). L'uomo nuovo è l'immagine originale, la «somiglianza col Creatore» (3, 10). Di che cosa deve rivestirsi l'uomo nuovo? Di ciò che si riveste l'uomo del Deuteronomio: «di tenera compassione, gentilezza, umiltà, tatto, pazienza... di carità, che è il vincolo della perfezione» (3, 12-14).

Il passo conclude: «Qualunque cosa facciate o diciate, la vostra vita sia conformata alla vita che Gesù ha vissuto» (3, 17). Una vita modellata nello spirito della Sacra Scrittura rimane vicina alla sua origine e, nello stesso tempo, si apre al mondo esterno: tagliente, come una spada a doppio taglio, disarma la forza fittizia del potere.

Questo testo ha acquistato un nuovo significato per i Carmelitani nell'Europa Occidentale, dove verso la metà del secolo XIII mutarono il loro stile di vita: allora optarono per una vita in cui aveva preso posto anche la predicazione. Per questo, il testo fu interpretato come un'esortazione a questo ministero (John Baconthorp, Filippo Ribot e, più tardi, Giovanni Soreth).

⁶⁵ Dopo aver delineato gli atteggiamenti da tenersi nella battaglia contro le potenze del male interne ed esterne, la Regola de-

*Spirito, che è la parola di Dio, abiti abbondantemente sulla vostra bocca e nel vostro cuore. E qualunque cosa dovete fare, fatela sulla parola del Signore*⁶⁴. (aggiunta) *La vittoria consiste in questo: la vostra fede.*

- XV Dovete fare qualche lavoro, così che il diavolo possa trovarvi costantemente occupati, e non trovare un accesso dentro di voi a causa della vostra oziosità⁶⁵. In ciò avete sia l'insegnamento che l'esempio del beato apostolo Paolo, per la cui bocca *Cristo parlava*, che fu costituito e dato da Dio come *predicatore e maestro delle genti nella fede e nella verità*⁶⁶; se lo seguite non sbaglierete strada. *Giorno e notte*, egli dice, *mentre eravamo tra voi, lavoravamo con grande impegno, per non essere di peso a nessuno di voi. Non che non ne avessimo diritto, ma volevamo offrirvi un esempio da imitare. Poiché, mentre eravamo ancora tra voi, ripetavano con insistenza: se qual-*

Ef 6,17; Eb 4,12
Col 3,16
Dt 30,14; Rm 10,8
Col 3,17; 1Pt 4,11
1Gv 5,4

2Cor 13,3

1Tm 2,7

2Ts 3,7-12

scrive il contesto concreto in cui devono essere realizzati. Si attuano non nell'essenza di opere, ma in una vita operosa. L'eremita deve aver sempre qualche lavoro fra le mani. Il contesto rende chiaramente che « qualche lavoro » non significa « fare qualche cosa ogni tanto », perché lo scopo del lavoro è che il diavolo deve trovare l'eremita sempre occupato. « Qualche lavoro » va inteso come contrapposto all'ozio e al perditempo.

La parola *otiositas* (ozio, non far niente), usata dalla Regola, è un termine tipico della spiritualità degli eremiti e dei monaci. L'oziosità e la noia sono conseguenze dirette del più grande pericolo dell'eremita-monaco, cioè la cosiddetta accidia o l'apatia e inerzia che minaccia la sua vocazione. Questa oziosità si accompagna, a sua volta, con la loquacità sconsiderata (L.T.A. LORIÈ, *Spiritual Terminology*, o.c., 126-129; J. LECLERCQ, *Otia monastica* ..., Roma, 1963, 41).

La Regola richiama a proposito la seconda lettera di Paolo ai Tessalonicesi (2Ts 3, 7-12), che sarà citata poco dopo come motivazione per « qualche lavoro » (cfr. note 79-80). Cassiano aveva usato questo testo parlando di « qualche lavoro » (J. CASSIANUS, *Institutiones*, 1, X, nn. 7-8); parimenti è commentato ampiamente da Agostino nel *De opere monachorum* (P.L. 40, 547-582). Da allora è stato sempre il testo paradigmatico usato dalle Regole, Statuti e Trattati quando si parlava del lavoro.

Poiché « qualche lavoro » deve intendersi in primo luogo come opposto a « far nulla », non sembra importante se questo lavoro sia manuale o intellettuale. Il testo di Paolo si riferisce al lavoro manuale, come lo commenta anche Agostino. Anche il lavoro degli eremiti del Monte Carmelo sarà stato in gran parte manuale. Invece Niccolò il Francese, che aveva vissuto sul Monte Carmelo, nella sua *Ignea Sagitta* (1271) l'intende primariamente come lavoro spirituale (lettura, meditazione, preghiera) e poi come lavoro manuale (cap. 8). Per il lavoro egli suggerisce di copiare codici o dedicarsi all'agricoltura.

Quando i Carmelitani trasmigrarono in Europa, assunse maggior importanza l'apostolato. Il lavoro manuale divenne un'« occupazione » che non si richiedeva necessariamente, poiché era concesso « vivere del Vangelo » (cfr. San Tommaso, *S. Th.*, II-II, q. 181, a. 3, ad 3 um).

L'espressione *faciendum est* è presa dagli *Statuta Ecclesiae antiqua* (P.L. 22, col. 1078).

⁶⁶ Con riferimento a 1 Tm 2,7 citato per motivare « qualche lavoro », si pone un forte accento sulla parola e l'esempio di San Paolo. Evidentemente una vita spirituale, condotta nella vacuità, era sentita come una minaccia costante e un pericolo reale che dovevano essere combattuti con una forte motivazione.

Is 30,21; 35,8;
Jr 6,16

2Ts 3,12
Is 32,17
Is 30,15

XVI Commendat autem Apostolus silentium⁶⁹, cum in eo praecipit operandum⁷⁰ et quemadmodum propheta testatur: *cultus iustitiae silentium⁷¹ est*; et rursus: *in silentio et spe erit fortitudo vestra⁷²*. Ideoque statuimus ut dicto completorio silentium teneatis usque ad primam dictam sequentis diei⁷³.

Ideoque statuimus ut ab hora vespertina usque ad horam tertiam sequentis diei silentium teneatis, nisi

⁶⁷ Riferimento a 2 Ts 3, 7-12. Nella comunità di Tessalonica era sorta confusione a causa di false visioni, discorsi e lettere che predicavano l'imminente ritorno di Gesù (2, 1-2; 7, 11). Tutto questo portò alcuni cristiani alla conclusione che non fosse necessario lavorare. Quindi vivevano da vagabondi, parlavano tutto il giorno oziando e seminando discordie. Paolo vuole ricondurre questa gente alla buona pratica della comunità: lavorare serenamente e guadagnarsi il pane (3, 12). Alla venuta del Signore non ci si prepara col vagabondaggio, con le mormorazioni e le ingiustizie, ma col paziente e assiduo lavoro nella giustizia (2, 14-17).

⁶⁸ Riferimento a Is 30, 21. Anche Isaia attacca i pensatori dalla vista corta in questo caso i politici di Gerusalemme, che verso il 700 a.C. si compromettono in fragili alleanze con l'Egitto contro l'Assiria (30, 1) e dimenticano l'eterno sostegno di Jahweh (30, 2).

Ma confidare nell'Egitto significa evadere da sé stessi e costruire sull'illusione (30, 3-7; 12-14). Non si lasciano più guidare dalla crescita nella giustizia di Israele; il realismo di Jahweh è trascurato (30, 8-11). Per sperimentare questo realismo, questa corrente di vita, Israele non deve fuggire da sé in tutte le direzioni (30, 16), ma raggiungere la pace interiore, fare amorevole attenzione all'altro, guardare con sensibilità a un futuro che non può essere manipolato, conservare l'unità con buon senso e maniera ferma (30, 15). Allora Jahweh si farà sentire ancora una volta come una forza che sospinge e fa percepire di essere sulla buona via: camminate anche voi in essa (30, 21).

⁶⁹ Qui ha inizio la sezione sul silenzio. Se osserviamo con attenzione, cogliamo i vari significati del silenzio:

1). I riferimenti a 2 Ts 3, 12 e Is 30, 15 e 32, 17 indicano il significato fondamentale della parola silenzio: la tranquillità nel lavoro (vedi note 67 e 70) successivamente si sviluppa come: tranquillità che sostiene, accompagna e perfeziona i nostri sforzi per la giustizia (vedi nota 71) e come quiete che si trova nel continuo mutuo appoggio, e che porta con sé il futuro di una comunità vitale (cfr. nota 72).

2). Su questo sfondo si stagliano due significati più istituzionali del silenzio:

- a) Il silenzio notturno, un clima di quiete e di silenzio durante la notte (cfr. nota 73);
- b) Il silenzio diurno, un atteggiamento di silenzio che dovrebbe qualificare l'opera della comunità e del religioso durante il giorno (cfr. note 74-81).

⁷⁰ Questo passo sul silenzio si collega espressamente a quello sul « lavoro », mettendo in rilievo l'elemento « silenzio » da 2 Ts 3, 8-12 (lavorare in silenzio). Con questo si accentua il legame intrinseco tra lavoro e silenzio (cfr. nota 65): il silenzio non è una falsa quiete, sospesa in modo inerte nell'aria, ma è una qualità del lavoro. Con questo è introdotto il significato fondamentale del silenzio: tranquillità nel proprio lavoro.

⁷¹ Dal riferimento a Is 32, 17 si evidenziano due significati, leggermente diversi, nel significato fondamentale di silenzio.

cuno non vuole lavorare, neppure mangi. E abbiamo sentito che alcuni di voi non lavorano più e ora vagano inquieti dovunque. Sollecitiamo questi tali e li scongiuriamo nel Signore Gesù Cristo a lavorare in silenzio e guadagnarsi il proprio pane⁶⁷. Questa via è sicura e buona, seguitela⁶⁸.

Is 30,21; 35,8;
Ger 6,16

XVI

L'apostolo poi raccomanda il silenzio⁶⁹, quando ordina che *il lavoro sia compiuto nel silenzio⁷⁰*. E come afferma il profeta: *il silenzio favorisce la giustizia⁷¹*. E altrove: *la vostra forza sta nel silenzio e nella speranza⁷²*. Perciò ordiniamo che dopo la preghiera della notte (*Compieta*) manteniate un clima di silenzio fin dopo la preghiera del mattino (*Prima*) del giorno seguente⁷³.

2Ts 3,12
Is 32,17
Is 30,15

Per questa ragione stabiliamo che si conservi il silenzio dai Vespri fino all'ora di Terza del giorno se-

1) Se leggiamo il riferimento tenendo presente il modo di Isaia, allora « lavoro » e « quiete » assumono un significato più concreto: certamente « lavorare » non significa « fare semplicemente qualcosa », ma « lavorare per la giustizia ». Le implicazioni concrete di questa posizione sono descritte da Isaia nella prima parte del cap. 32: gli uomini stanno sicuri insieme (32,2), sensibili l'uno verso l'altro (32,3-4), chiamano le cose col proprio nome (32,5-7), si sostengono a vicenda (32,8).

Questa è l'atmosfera in cui si manifesta Jahweh, dove a ciascuno è resa giustizia (32,15-16).

Quiete, inoltre, non significa tanto « riposo »; si tratta piuttosto di quella serenità che sgorga dal lavoro per la giustizia, che l'accompagna, e di cui è un frutto significativo (32,9-14).

Perciò se noi leggiamo questo riferimento nel contesto di Isaia, il significato fondamentale di silenzio diventa: la quiete che è inerente al lavoro per la giustizia.

2) Se invece leggiamo questo riferimento a Isaia nel contesto della Regola, emerge un'altra sfumatura: il silenzio è la condizione in cui fiorisce meglio il lavoro per la giustizia. Questo significato è espressamente evidenziato nella Regola alla fine del capitolo, dove è ripreso nuovamente il riferimento a Is 32,17 (cfr. nota 81).

⁷² Riferimento a Is 30,15. Il capitolo sul silenzio inizia evidenziando l'elemento della

quiete da 2 Ts 3,8-12 (cfr. nota 70). Adesso vediamo lo stesso concetto in riferimento a Is 30,15. Isaia 30 era stato usato nel capitolo del lavoro (cfr. nota 68). Isaia 30 riguarda il lavoro continuo nella ricostruzione di Israele nella giustizia (30,8-11). Ancora una volta l'elemento quiete scaturisce dal « lavoro ».

Quiete non significa divagare qua e là, ma realizzare uno spazio interiore di quiete per realizzarsi insieme, prestare reciproca autentica attenzione, sostenersi l'un l'altro con realismo e costanza. Qui si trova la vera forza e il futuro reale della comunità d'Israele (30,15-16). Questo sottolinea nuovamente l'armonia tra « lavoro » e « silenzio », aggiungendo un'altra sfumatura al significato fondamentale di silenzio: la tranquillità che è posta nel continuo mutuo appoggio nella giustizia. E ciò porta con sé il futuro d'una reale comunità vitale.

⁷³ Per « silenzio notturno » si intende un clima di quiete e di silenzio durante la notte; viene anche chiamato « silenzio sommo ». Questa forma di silenzio è opposta a qualsiasi genere di chiasso, che può disturbare il riposo notturno. Questo ambiente di silenzio e di quiete non era legato solo a determinate ore, ma anche a determinati luoghi: ad esempio, il refettorio, l'oratorio, il dormitorio ecc. L'importante è che qui si tratta di una determinata forma di silenzio che certamente era sentito come un ambiente in cui la quiete nel lavoro per la giustizia potesse rendere al massimo.

forte necessitatis vel causa rationabilis, aut licentia Prioris, silentium interrumpat.

Alio vero tempore, licet silentii non habeatur observatio tanta, diligentius tamen a multiloquio caveatur⁷⁴, quoniam sicut scriptum est, et non minus experientia docet, *in multiloquio peccatum non deerit*⁷⁵; et *qui inconsideratus est ad loquendum sentiet mala*⁷⁶. Item, *qui multis verbis utitur, laedit animam suam*⁷⁷. Et Dominus in evangelio: *de omni verbo otioso, quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudicii*⁷⁸. *Faciat ergo unusquisque stateram verbis suis, et frenos rectos hori suo, ne forte labatur et cadat in lingua sua, et insanabilis sit casus eius ad mortem*⁷⁹. Custodiens cum propheta

Pr 10,19
Pr 13,3
Si 20,8
Mt 12,36

Si 28,25-26

Ps 39,2

⁷⁴ Per « silenzio diurno » si intende un atteggiamento di silenzio che deve qualificare il lavoro dell'individuo e della comunità durante il giorno. Nella vita dei Carmelitani il « silenzio diurno » è distinto nettamente dal « silenzio notturno ». La distinzione non è soltanto quantitativa, cioè fare silenzio in maggiore o minor grado, ma è più profonda. Il silenzio notturno ha lo scopo di creare un ambiente di quiete e di silenzio che i fratelli contribuiscono a mantenere per assicurare il comune riposo notturno. Si tratta, quindi, di un silenzio che permetta a una persona di dormire ed impedisca di disturbare il riposo degli altri parlando ad alta voce o girovagando.

Durante il giorno la quiete non dipende tanto dal volume dei rumori, ma dalla quantità e dalla qualità del parlare. Per questo si può dire che il silenzio diurno è un atteggiamento che ognuno deve acquistare gradualmente e serve a permettere a se stesso e agli altri una giusta partecipazione nel piano della comunicazione.

E come se la Regola volesse dire: durante il giorno non dovete essere tanto preoccupati dell'atmosfera esterna di silenzio, ma piuttosto del vostro atteggiamento personale, atteggiamento che vi impegna a comunicare con molta cautela. Questo silenzio non si oppone tanto al chiasso, quanto piuttosto al parlare continuo e senza riflessione.

Nelle parole seguenti si adducono i motivi per inculcare questo atteggiamento di silenzio durante il giorno. Come nella maggioranza delle Regole e Statuti degli Ordini religiosi, tali motivi si basano sui riferimenti

alla Sacra Scrittura (Proverbi, Siracide, Salmi, Isaia). Due temi corrono paralleli, come su un filo conduttore, attraverso queste citazioni: il molto parlare danneggia gli altri (cfr. note 75-79-80), e anche se stessi (cfr. note 76-77-79).

⁷⁵ Riferimento a Prov 10, 19. Il cap. X dei *Proverbi* con una seria di detti esamina il legame tra parole e azioni.

L'uomo saggio di Israele vedeva la connessione in questo modo: un'azione nasce dal cuore, si manifesta prima nella parola, si compie nell'atto. Parola e fatto sono una cosa sola, parola e cuore sono una cosa sola. Così la disposizione del cuore di uno può essere intravista dalle sue parole. È in questo contesto che si comprende esattamente il proverbio: « nel molto parlare non manca la colpa ». Se uno parla molto è probabile che abbia qualcosa da nascondere (cfr. 10-11-14-18; 30-21). Molte parole mascherano una cattiva coscienza, si cerca di sviare l'attenzione. Si può essere sicuri che molte parole nascondono una cattiva intenzione, che col tempo si manifesterà nel far male (30, 15). Opposto al comportamento dell'uomo loquace è quello del saggio: la sua parola è credibile come l'argento, scelta con cura, degna di essere notata (10, 20), è fonte di vita (10-11-21), contiene sapienza ed esperienza (10-13-19-31), e stilla benevolenza (10, 32).

⁷⁶ Riferimento a Prov 13, 3. Proprio perché c'è un tale intimo legame tra cuore che

guente, salvo che una necessità o un motivo ragionevole o il permesso del priore sopravvengano ad interrompere il silenzio.

Nell'altro tempo, comunque, sebbene non si debba conservare così rigorosamente questo clima di silenzio, nondimeno dovete guardarvi dal molto parlare⁷⁴, poiché, come sta scritto — e l'esperienza non meno insegna — *col molto parlare è inevitabile che seguano trasgressioni*⁷⁵; e *chi parla sconsideratamente va incontro alla rovina*⁷⁶. Similmente: *chi usa molte parole, danneggia se stesso*⁷⁷. E il Signore nel Vangelo: *di ogni parola superflua che gli uomini proferiranno renderanno conto nel giorno del giudizio*⁷⁸. Ciascuno di voi perciò *pesi le sue parole e freni la lingua, perché non inciampi e cada per il suo parlare, e la sua caduta sia fatale senza rimedio*⁷⁹. Custodisca le sue

Prov 10,19

Prov 13,3

Sir 20,8

Mt 12,36

Sir 28,25-26

Sal 39,2

parla e azione che ne risulta, il cuore può essere raggiunto attraverso la parola.

Chi è in grado di mantenere in ordine il suo parlare custodisce un buon cuore dentro di sé: «chi sorveglia la sua bocca conserva la vita» (13,3). È anche vero al contrario: «chi apre troppo le sue labbra incontra la rovina» (13,3). Qui «sorvegliare la bocca» significa ovviamente badare alle proprie parole per poter conoscere e custodire il cuore.

⁷⁷ Riferimento a Sir 20,8. Nel cap. 20 di Siracide troviamo molte notazioni a proposito della relazione tra loquacità e controllo nel parlare; l'una e l'altro sono forme di comunicazione, ma il secondo è di gran lunga da preferirsi.

Una persona che tende ad essere silenziosa non è alienata da sé, ma è se stessa (20,27); questo la rende capace di entrare in relazione: studia il momento giusto (20,1-6-7), la fa ritenere saggia e gradevole (20,5-8-13); tuttavia il suo non è un silenzio che mascheri il fatto di non aver nulla da dire (20,6). Il suo opposto è un parlatore veloce, una persona loquace: perde il controllo delle sue parole (20,8-18), non stabilisce alcun contatto reale ed è repellente (20,5; 16-17; 19-20). Il silenzio, perciò, secondo questo quadro, è un atteggiamento che fa rientrare uno in se stesso e lo rende capace di contatto con gli altri.

⁷⁸ Riferimento a Mt 12,36. Questa affer-

mazione di Gesù appartiene alla medesima tradizione dei *Proverbi* citati più su. Anche Gesù mostra l'intimo legame tra cuore, parole e fatti. «Dall'abbondanza del cuore parla la bocca» (12,34). Poiché le parole (e i fatti che ne conseguono) portano alla luce la verità del cuore, il valore ultimo di una persona dipenderà dalle sue parole, perché queste rivelano il suo cuore e mostrano il significato dei suoi atti. Le parole vuote sono una testimonianza contro di voi; voi siete vuoti. Parole ricche di significato sono una testimonianza a vostro favore: hanno un'anima, un punto centrale in voi che rimane. Qui silenzio significa: fai in modo da non diventare vuoto, che una energia cresca dentro di te, dal valore perenne.

⁷⁹ Riferimento a Sir 28,25-26. La parte finale del cap. 28 tratta del male che gli uomini commettono con la lingua: calunnia (28,13) offesa (28,17-23)). Perciò l'uomo saggio conclude col mettere in guardia: state attenti a non trovare colpa in un assente, né offenderlo quando è presente; ciò significa che devi ponderare quel che dici e devi essere capace di controllarti (28,25). Solo così ti premunirai dalla tentazione di spargere parole calunniose e offensive (28,26); chi si lascia tentare in tal senso si procura un male mortale (28,26). Qui silenzio significa crescere nel rispetto per gli altri e perciò di sé stessi. Il suo opposto è portar pregiudizio agli altri e con questo a sé stessi.

Ps 38,2
Is 32,17
Dt 24,8

Ap 3,3
Mt 20,26-27;
Mc 10,43-44

Si 3,21
Ps 66,12
Lc 10,16

XVII

*vias suas, ut non delinquat in lingua sua*⁸⁰, et *silentium* in quo *cultus iustitiae* est, *diligenter* et *caute* studeat *observare*⁸¹.

Tu autem, frater B. et quicumque post te institutus fuerit Prior⁸², illud semper *habeatis in mente, et servetis* in opere, quod Dominus ait in evangelio: *Quicumque voluerit inter vos maior fieri, erit minister vester, et quicumque voluerit inter vos primus esse, erit vester servus*⁸³.

XVIII

Vos quoque, caeteri fratres, Priorem vestrum *honorate humiliter*⁸⁴, Christum potius cogitantes quam ipsum, qui *posuit illum super capita vestra*⁸⁵, et ecclesiarum praepositis ait: *Qui vos audit, me audit, qui vos spernit, me spernit*⁸⁶; ut non veniatis in

⁸⁰ Riferimento a Sal 39,2. Il salmista fa notare la rovina che un uomo corrotto semina intorno a sé con la lingua, mentre egli stesso prospera (39,2-3): ciò vien detto essere una grande tentazione. E, sebbene ne soffra, il salmista preferisce il contrario (39,5-14); egli vuole essere in grado di render conto delle vie che percorre e delle parole che dice; così vuol premunirsi dal danneggiare sé e gli altri (39,2). Di nuovo, il silenzio vien visto come una opzione per una vita prudente, che evita danno a sé ed agli altri.

⁸¹ Qui vien ripreso il testo (Is 32,17) con cui si era aperto il capitolo sul silenzio. La Regola vuole riportarlo al suo significato fondamentale: la quiete che accompagna e completa la pratica della giustizia (cfr. nota 71). Un simile modo di ricondurre una forma di silenzio al suo significato primordiale si è avuto riguardo al silenzio notturno (cfr. nota 73). Il testo citato da Isaia — per essere stato cambiato e posto alla fine dei motivi per un atteggiamento di silenzio — dà alla citazione un significato aggiuntivo: quiete non è solo quella che accompagna e completa la pratica della giustizia, è anche la sua condizione, fertile suolo dove può mettere radice il rispetto per gli altri e per sé.

⁸² Cfr. nota 20.

⁸³ Le parole di Mt 20,26-27 sono applicate qui alla funzione del priore. Tale concetto di « essere priore » come « essere ser-

vitore » trova la sua espressione anche nella Regola di S. Basilio (G. TURBESSI, *Regole monastiche antiche*, Roma 1974, 180 s) ed in quella di S. Agostino (cap. 6, ibid. 291). Nel contesto di Matteo la moglie di Zebedeo chiede i posti di onore per i suoi figli; gli altri discepoli ne sono indignati. Gesù allora spiega come i grandi di questa terra danno ordini ed esercitano potere, ma tra i suoi discepoli non deve essere così; ed indica l'esempio del Figlio dell'uomo che non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita per il riscatto di molti. Riferendosi a questo passo di Matteo la Regola descrive la spiritualità di chi governa: l'esser priore non è per esercitare il potere o ricevere onore, ma per esercitare il servizio. È una conferma di quanto abbiamo già visto sulla funzione del priore (cfr. note 20-22); un compito nella e a servizio della comunità. Come anche di quel che abbiamo detto sulla fedeltà (note 7 e 23): non una sudditanza ascetica alla persona del priore, ma fedeltà nel vivere ricalcando le orme di Gesù come eremiti-incomunità. L'esser priore è al servizio della fedeltà, per la comunità, e allo stesso tempo ne è il simbolo per eccellenza.

⁸⁴ La parola latina *humilis* è spesso tradotta per « umile », ed esprime un'atmosfera di servizio. Sebbene tale significato sia indubbiamente presente nella letteratura ascetica e morale, la parola *humilis* indica prima di tutto che uno non si innalza orgogliosamente al di sopra degli altri; ciò

- vie con il profeta, per non peccare con la lingua*⁸⁰, e cerchi *attentamente* e prudentemente di *mantenere il silenzio che favorisce la giustizia*⁸¹.
- XVII Ora tu, fratello B., e chiunque sarà nominato priore dopo di te⁸², *abbiate sempre in mente e mettere in pratica* quel che il Signore dice nel Vangelo: *chiunque desidera essere il più grande tra voi sarà vostro servo, e chi desidera essere il primo sarà vostro schiavo*⁸³.
- XVIII Voi altri fratelli, inoltre, *onorate umilmente*⁸⁴ il vostro priore, pensando non a lui, ma a Cristo che lo *ha posto sopra di voi*⁸⁵ e che disse ai capi delle Chiese: *chi ascolta voi ascolta me, chi rigetta voi rigetta me*⁸⁶, affinché non incorriate nel *giudizio per disprez-*
- Sal 38,2
Dt 24,8
Is 32,17
Ap 3,3
Mt 20,26-27;
Mc 10,43-44
Sir 3,21
Sal 66,12
Lc 10,16
Est 16,23-24
(Vulgata)

che non è lo stesso che pretendere di essere inferiore o peggiore di quel che uno è. *Humilis* esprime un atteggiamento per cui uno sta giù fino a terra (*humus*) essendo né più né meno quel che uno è: comune, senza pretese, genuino. Ci piace attenerci a questo significato tanto più che la « formula di vita » di Alberto in nessun luogo richiede un atteggiamento di sottomissione servile.

⁸⁵ L'espressione richiama alla mente il Sal 66, 12 e il sistema feudale del Medioevo, in cui i vassalli erano nominati dal signore del luogo. In tale sistema il re di Gerusalemme era considerato un vassallo di Cristo, Signore della terra Santa. La frase « porre una persona su un'altra » è usata nel *Decretum Gratiani* (II, XVI, qu. 1, cap. 12) riguardo agli eremiti che hanno cominciato una comunità ed a questo scopo fanno voto di obbedienza, in opposizione agli eremiti « liberi » e solitari. Secondo la struttura della Regola, l'idea che il priore è nominato da Cristo richiama il Prologo, dove il « proposito » era descritto come vita sulle orme di Gesù Cristo. La formula richiama anche il sistema feudale medievale. Come visto sopra, alla nota 14, i crociati e gli eremiti pellegrini si arruolavano nel « servizio » di Gesù il Signore (cfr. nota 6), sia per difendere i Luoghi Santi che per ingaggiare battaglia spirituale contro le potenze del male (cfr. cap. XIV).

Su questo sfondo è naturale che gli eremiti al Monte Carmelo debbano vedere il loro priore come ultimamente assegnato da

Cristo. Provenivano dalla società medievale occidentale (cfr. nota 6) e aspiravano a vivere ricalcando le orme di Gesù come eremiti-in-comunità. Che comunque tale concetto non fosse altro che il simbolo del tempo, di un significato spirituale più profondo è dimostrato dal fatto che secondo la Regola il priore non era nominato da un'autorità più alta, ma eletto dai fratelli in modo democratico. Questo significato più profondo è che il priore, quale simbolo della vita-in-comunità-sulle-orme-di-Gesù, è anche preminentemente il simbolo dell'ultimo motivo e fondamento di questa vita: la persona di Gesù.

⁸⁶ Riferimento a Lc 10, 16, dove Gesù invia i settantadue discepoli avanti a sé. Il testo significa: chi ascolta voi ascolta me che vi ho mandato, e chi rigetta voi in realtà rigetta me. E Gesù immediatamente soggiunge: chi rigetta me di fatto rifiuta colui che mi ha mandato. Questa citazione nel contesto della Regola significa: chi rifiuta il priore, più che la sola sua persona, rifiuta ciò di cui il priore è simbolo: vita-in-comunità-sulle-orme-di-Gesù. Entro il concetto religioso della struttura feudale della società medievale in ultima analisi egli rigetta Cristo stesso, motivo e fondamento di questa vita-in-comunità. La preoccupazione della Regola in questo passo non è la sottomissione alla persona del priore, ma, ad un livello più profondo, è la fedeltà alla vita in comunità sulle orme di Gesù, di cui la funzione del priore è un simbolo.

Ester 16,23-24
(Vulgata)

iudicium de contemptu, sed *de oboedientia* mereamini vitae aeternae mercedem⁸⁷.

Epilogus Haec breviter scripsimus vobis, conversationis vestrae formulam statuentes, secundum quam vivere debeatis⁸⁸. *Si quis autem supererogaverit*, ipse Dominus, *cum redierit, reddet ei*⁸⁹; utatur tamen discretionem, quae virtutum est moderatrix⁹⁰.

Lc 10,35

⁸⁷ Il « giudizio per disprezzo » (*iudicium de contemptu*) potrebbe essere un'allusione a un tipo di amministrazione legale di giustizia nel caso di una rottura di relazione di fedeltà (cfr. *Decr. Gratiani*, II, XII, qu. 2, cap. 61). Abbiamo visto molte volte (cfr. note 7-20-22-23-83-86) che « fedeltà » (*oboedientia*) nella Regola significa fedeltà a ciò di cui il priore è il primo servitore e simbolo: vita-in-comunità-sulle-orme-di-Gesù. Questo proposito di vita degli eremiti al Monte Carmelo formulato nel Prologo della Regola ricorre alla fine di essa nella forma di avvertimento: disprezzare questo proposito significa condanna, fedeltà ad esso significa vita per sempre.

⁸⁸ A mo' di conclusione della sua lettera, Alberto riprende il suo inizio: « Poiché ci

chiedete di darvi una formula di vita in consonanza con la vostra maniera di vivere... ».

Come il *propositum* dell'inizio (cfr. nota 18) così la *conversatio* di ora ha il significato generale di modo di vita. Per il significato di *formula* (cfr. nota 19).

⁸⁹ Riferimento a Lc 10, 35.

⁹⁰ « Fare più (del necessario) » è immediatamente associato al discernimento, tradizionalmente conosciuto come « discernimento degli spiriti ». Con questa esortazione finale ancora una volta la Regola si pone in modo esplicito nella tradizione dei Padri del deserto. Esser capaci di distinguere gli spiriti buoni da quelli cattivi è, secondo Antonio citato da Cassiano, « la madre, il custode e la moderatrice di tutte le virtù »

zo, ma *per l'obbedienza* possiate ottenere la ricompensa della vita eterna⁸⁷.

Epilogo Vi abbiamo scritto questo brevemente, stabilendo così per voi una formula secondo cui dovete vivere⁸⁸. *Se qualcuno dovesse fare di più*, il Signore stesso *al suo ritorno lo ripagherà*⁸⁹; ma usi discernimento, che è moderatore delle virtù⁹⁰. Lc 10,35

(*omnium nempe virtutum generatrix, custos moderatrixque discretio est: Collationes*, II, 4)). È la « fonte e radice di tutte le virtù » (*Collationes*, II, 9). Il discernimento degli spiriti preserva gli eremiti dalla esagerazione (*excessus*) da una parte, e rilassatezza (*remissio*) dall'altra (*Collationes*, II, 2). Nella tradizione dei Padri del deserto il discernimento si può acquistare se uno non confida ostinatamente in se stesso, ma espone sinceramente e senza falsa vergogna i propri atti, sentimenti e pensieri al giudizio di persone più anziane, che impararono esse stesse da altri e che per esperienza personale possono comprendere le difficoltà dei più giovani (*Collationes*, II, 9-13).

Dato che gli eremiti al Monte Carmelo optarono espressamente per una vita di eremiti-in-comunità, la formula di vita di Alberto sostituisce il dialogo personale, come si trovava presso i Padri del deserto, con un dialogo su base comunitaria. Secondo il cap. XI si deve trattare della conservazione dei vincoli comunitari e della salute dei singoli fratelli. È lì il luogo ove correggere le esagerazioni (*excessus*) e le debolezze (*culpa*): vedi note 51-52.

La Regola termina con l'avvertimento che se uno fa di più di quanto lo scopo comune richiede, il discernimento deve pure essere sempre la linea direttrice della propria vita.

« CHRISTUM POTIUS COGITANTES ». OSSERVAZIONI SU CERTI COMMENTI ALLA REGOLA CARMELITANA

Non è raro che le produzioni culturali dell'Ordine carmelitano (di ambedue i rami) sembrano segnate da un certo squilibrio: i testi base della sua « traduzione » (quelli primitivi e quelli del tempo della « Riforma ») vengono spesso e molto puntigliosamente esaminati dal punto di vista filologico o storico o compilatorio (una sorta di « archeologia dei testi »), ma raramente penetrati nella loro struttura teologica e ancor più raramente collocati all'interno del pensiero teologico; tanto che le rare incursioni in questo campo si rivelano a volte di una fragilità sconcertante.

Nel *Commento alla Regola* — scritto circa un decennio fa da un gruppo di carmelitani olandesi (O.C.) — tale aspetto è addirittura ostentato e ancor più marcato dal fatto che vengono sì operate delle scelte teologiche, di moda, ma in modo fortemente acritico. Soprattutto per quanto riguarda il tema della « obbedienza » religiosa.

I loro confratelli italiani — editando il testo — hanno aggiunto, sì, delle note per dissociarsi da certe interpretazioni discutibili già dal punto di vista storico, ma non sembra si siano tanto dissociati dalle scelte teologiche soggiacenti. Anche perché — in studi successivi —, essi han cercato di fondarle « meglio », con analisi più approfondite, ma sempre in quella linea, con una teologia piuttosto scontata, almeno sul problema che ci interessa.

Se ci decidiamo a stendere questa

nota, pertanto, non è per amor di polemica, ma perché la posta in gioco ci sembra veramente grave.

1. *Il fastidio di una « parola »*

Vediamo dunque i termini della questione.

L'orizzonte interpretativo entro cui si muove tale *Commento*¹ è ben espresso alla nota 21: « Il Priore non è tanto qualcuno a cui si deve obbedire, quanto più una funzione che proviene da una scelta per la vita comunitaria e sta al servizio di questa scelta. In tale modo (la funzione del) Priore diviene più un simbolo della opzione per la vita comunitaria che una personificazione della autorità gerarchica ».

Per dimostrare questo, si parte dal tradurre il termine latino « *oboedientia* » — ogni volta che ricorre — con « *fedeltà* », argomentando e sottilizzando in tutti i modi possibili, rintracciando precedenti storici senza vera preoccupazione critica, restringendo e ampliando il significato delle parole e delle frasi secondo che serve (cfr. le note n. 7 - 20 - 22 - 23 - 83 - 86).

Il termine « Priore » è quanto più possibile depurato da tutto ciò che può richiamare « l'autorità » e « la direzione » (e la corrispettiva « sottomissione ascetica » dei religiosi) ed è invece iden-

¹ Vedi il testo riportato alle pagine 211-241.

tificato a quello moderno di *leader* (una volta alla nota 7, tre alla nota 20).

In tutti i modi viene ribadito che i fratelli non promettono obbedienza-fedeltà al Priore, ma « al loro essere insieme: comunione sulle orme di Gesù ». Infatti: « le funzioni che la Regola assegna al Priore non sono per l'esercizio della 'auctoritas' (e per chiedere obbedienza al Priore) ma riguardano la fedeltà di tutti alla opzione per la vita in comunità » (nota 23).

L'insistenza sulla comunità è a dir poco ossessionante e sfiora il ridicolo in più di una nota, il che fa tanto più senso in quanto gli autori si dimostrano precisi in altre annotazioni (quando non è in gioco l'ideologia).

Ci si potrebbe soffermare a discutere opportunamente le singole note, ma non è possibile farlo in poco spazio, e forse nemmeno utile.

Ma c'è un punto in cui i commentatori sembrano abbandonare ogni pudore e spingersi fin quasi alla falsificazione del documento.

Scegliamo questo punto come quello in cui più violentemente emerge quella ideologia che altrove resta alquanto sommersa e che pretenderebbe imporsi ad ogni più seria valutazione teologica.

2. « Pensare ed onorare Cristo » ?

Nell'ultimo capitolo della *Regola* — in quello che dunque forma, col primo capitolo, una grande e significativa « inclusione » proprio sul tema della « obbedienza » (ciò che comunque non viene certo valorizzato dal commento) — il Legislatore descrive conclusivamente ai « fratelli » quale debba essere il loro atteggiamento verso il Priore. Possiamo schematizzarlo così: i « fratelli »

- devono « onorare umilmente il loro Priore »;
- (devono farlo) « pensando più (a) Cristo che (a) lui »;
- (pensando a Cristo) « il quale lo ha posto sulle loro teste »;
- (pensando a Cristo che) « ai capi della Chiesa ha detto: chi ascolta voi ascolta me e chi disprezza voi disprezza me »;
- (e devono far questo) « per non incorrere nel giudizio divino per aver(lo) disprezzato »;
- ma « ottenere la ricompensa della vita eterna per l'obbedienza » (pre-stata).

Se ora si leggono le note del *Commento* a questo brano sembra di assistere ad un maldestro gioco di prestigio.

La nota 84, sull'umiltà, sembra dettata da una specie di imbarazzo « introduttorio » (che il commentatore già sente per l'operazione che farà sul testo), né si capisce, o si capisce troppo bene, da che cosa voglia difendersi. In qualche risvolto sfiora il ridicolo (« un atteggiamento per cui uno sta già fino a terra ... essendo né più né meno quel che uno è ... »).

La nota 85 cerca in tutti i modi di sminuire la durezza della frase (« sopra le vostre teste ») rifacendosi ad un « simbolo del tempo » che rivestirebbe un significato spirituale più profondo. Il quale significato riguarda la persona di Cristo, ma purché si ricordi che il Priore è eletto « democraticamente » e soprattutto che egli è « simbolo della vita-in-comune-sulle-orme-di-Gesù ».

Secondo i nostri commentatori, « è naturale che gli eremiti del Monte Car-

melo debbano vedere il loro Priore come ultimamente assegnato da Cristo ». Ma è naturale « sullo sfondo del sistema feudale medioevale » da cui essi provengono e che essi hanno spiritualizzato. Ciò che non si capisce è perché mai questo sfondo debba essere per loro più decisivo di circa un millennio di riflessione teologica e spirituale sul senso della vita monastica, in cui comunque sono ecclesialmente immersi: una riflessione che ben conosce l'istanza mediatrice dell'autorità, in quanto istituita da Cristo. Ma su questo ritorneremo.

Nella *nota* 86 dapprima ci si guarda bene dal sottolineare che l'azione di Cristo che pone il Priore « sulle teste dei fratelli » viene assimilata a quella con cui Egli ha preposto dei capi alle sue chiese (ciò che conferma ampiamente ciò, che dicevamo appena sopra). In seguito — cosa ancora più grave — il *Commento* modifica volutamente e sfacciatamente (tanto che sembra difficile la buona fede) il senso stesso dell'espressione.

Se la *Regola* dice che i frati devono ricordare che anche per il loro Priore vale quello che Gesù ha detto ai capi delle chiese (« Chi ascolta voi ... chi disprezza voi ...), il *Commento* sostiene che « questa citazione, nel contesto della *Regola*, significa: 'chi rifiuta il Priore, più che la sua persona rifiuta ciò di cui il Priore è simbolo: vita-in-comune-sulle-orme-di-Gesù ».

Si evidenzia così una vera e propria testardaggine infantile: la vita in comune deve entrarci anche a costo di sostituire (nella citazione) la stessa persona di Cristo.

Così i commentatori possono concludere pervicacemente che « la preoccupazione della *Regola* in questo passo non è la sottomissione alla persona del

Priore, ma, a livello più profondo, è la fedeltà alla vita-in-comune-sulle-orme-di-Cristo di cui la funzione del Priore è simbolo ».

Tutto insomma, purché non si dica che il Priore può anche essere direttamente, nella sua stessa persona, « simbolo » di Gesù Cristo: ciò che il testo dice pacificamente.

Questo è ancora più grave per storici di professione i quali sembrano dimenticare — volutamente? — che la citazione evangelica di Lc 10, 35 è il testo classico di tutte le trattazioni sulla obbedienza monastica, soprattutto di quelle più radicali nel descrivere il rapporto di soggezione filiale che deve intercorrere tra il religioso e il suo superiore che gli è « padre » e « dottore » (testo biblico citato ben sette volte nella celebre e dura *Regula Magistri*: 2, 6; 2, 68; 10, 51; 12, 6; 57, 16).

Si capisce anche troppo bene perciò perché mai nella *nota* 87 perfino il « giudizio per disprezzo » che il religioso deve temere diventa anche esso « disprezzare il proposito » cioè — eterno ritornello — la « vita-in-comune-sulle-orme-di-Gesù ».

A questo punto è più che legittima la domanda sul perché di tale insistenza che tenta di addomesticare l'esegesi e la storia pur di cercare disperatamente conferma ad una tesi già precostituita.

La risposta non è certo difficile: è dovuta a quel clima culturale che nel primo decennio del post-Concilio faceva dipendere la riforma e l'avvenire della vita religiosa dalla riscoperta di una comunità molto idealizzata e molto democraticizzata.

Le conferme potrebbero essere innumerevoli. Basterà, per tutte, l'editoriale che apparve (anch'esso di penna olandese) nel 1974, sul quaderno

che *Concilium* dedicò appunto all'«Avvenire della vita religiosa»:

«Come centro della propria esistenza (molti) sentono la totale dedizione della propria fede nel mistero della morte e vita di Gesù. Il legame con una determinata comunità e un determinato modo di vivere è visto bensì come esperienza di tale dedizione che per altro non può esercitarsi senza espressioni e simbolismo; ma gli obblighi che esso comporta verso gli uomini — sia nella comunità ecclesiastica che nel gruppo religioso — non si collocano nello stesso piano come il legame accettato davanti a Dio col mistero di Cristo. *Per esempio, non sono più gradite certe metafore* riguardo a superiori che fanno le veci di Cristo o che comandano in virtù del voto di obbedienza, perché l'obbligazione verso di loro non può essere identificata con la sostanza dei voti religiosi» (pp. 17-18).

Nello stesso quaderno — significativamente — veniva omessa ogni trattazione sul voto di obbedienza. Sembra evidente che il *Commento* che stiamo analizzando sia completamente impregnato di tale persuasione-progetto, che costituisce un vero e proprio pregiudizio operante sulla lettura della Regola carmelitana.

3. Solo forzature di un tempo?

Dir tutto questo potrebbe sembrare ormai inutile, dato che il *Commento* olandese risale al 1978 e che altri studi successivi — più approfonditi — avrebbero scoperto che la « fra-

ternità » è proprio il progetto evangelico sotteso alla Regola carmelitana e che essa è veramente costruita non sul rapporto *Pater-filius* tipico del monachesimo benedettino, ma sul rapporto *frater-frater* tipico di un ideale per così dire gerosolimitano, molto in auge in quel particolare periodo storico.

Ne seguirebbe — sembra — che le forzature del *Commento* olandese che stiamo analizzando, pur non essendo giustificabili sul piano strettamente esegetico o su questioni di dettaglio, colpiscono però nel segno nell'individuare il progetto, per così dire teologico, della Regola carmelitana.

Come dire: sbagliando, si indovina.

D'altra parte gli stessi carmelitani italiani che nel 1982 tradussero l'originale olandese — apportandovi modifiche e correzioni — nel 1985 riconoscono e apprezzano « l'intuito profetico » di quel commento e di altri simili che andavano nel senso di indicare « la via della fraternità come l'alveo e il nucleo dell'identità carmelitana »².

Non possiamo qui sottoporre a critica la validità di ciò che enfaticamente viene considerata come nuova e inedita lettura della Regola: nuova solo perché isola e organizza alcuni elementi, sottoponendoli a qualche forzatura. Ci limitiamo qui — dal punto di vista che stiamo osservando — a chiederci se questa enfatica scoperta della « fraternità » sia significativa per ciò che la Regola dice sulla obbedienza.

I carmelitani olandesi, nel loro *Commento*, volevano aspramente sostenere e fondare questa ritrovata « fraternità » sul modo — a loro parere innovati-

² Cfr. il volume in collaborazione *Profeti di fraternità*, Bologna 1985, pp. 75 ss. Vedi anche *La regola del Carmelo oggi*, del 1983.

vo — con cui la Regola tratta il rapporto priore-frati. I carmelitani italiani tendono a sfumare la questione, intuendone — pensiamo — la forte problematicità, e tuttavia anch'essi sono costretti a fare delle scelte. Ad esempio: anche in queste nuove ricerche, l'ultimo capitolo della Regola viene notevolmente trascurato, e non si capisce perché il Priore non possa essere anch'egli uno degli elementi che garantiscono la centralità di Cristo Signore sulla fraternità, e non solo in quanto « serve », ma anche quando viene « pensato e onorato » come Cristo (c. 18).

Paradossalmente però gli olandesi avevano, alla loro maniera, più ragione: nel senso che veramente il « modo » secondo cui è concepita l'obbedienza mostra a quale tipo di fraternità ci si ispira.

Ora questo « modo », nella Regola carmelitana, non sembra così originale e innovativo come si vorrebbe far credere oggi; nel senso che allora (e nel caso concreto degli eremiti del Carmelo) originale era piuttosto l'immissione della obbedienza come relazione « *pater-filius* ». Siamo al contrario, dunque, di ciò che il Commento olandese sostiene e di ciò che le nuove « letture » italiane suppongono come scontato.

Ed è qui che comincia tutto quel discorso teologico di cui parlavamo all'inizio e che sembra l'unica cosa di cui non si vuole o non si sa parlare.

4. La relazione più ovvia

Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, la relazione *frater-frater*, che si vorrebbe tanto esaltare come una novità, è dal punto di vista teologico e storico la relazione più ovvia, quella su cui la vita religiosa si è inizialmente

strutturata e che, tutto sommato, non ha affatto bisogno d'esser riscoperta con l'aiuto di « nuove categorie interpretative ... mutate dalla nuova ermeneutica ».

Gli studiosi di « teologia e storia della vita religiosa » sanno bene che il problema dell'obbedienza (nella completezza con cui lo si considera oggi) è piuttosto tardivo e ha subito una progressiva maturazione.

Ciò è vero non solo per gli inizi « eremitici » (quando la situazione di « deserto » escludeva evidentemente la questione), ma anche durante l'esperienza cenobitica in cui l'obbedienza a un « preposito » veniva insegnata e praticata soprattutto come salvaguardia dell'ordine comunitario, nella carità. Così avveniva nei pacomiani. Basilio parla già ripetutamente di « fraternità » e di « fratelli » e insiste sulla loro mutua obbedienza. Un rimando più preciso e severo all'autorità avviene più tardi con motivazioni disciplinari, per salvaguardare la pace della fraternità e garantire la solidarietà dei membri.

Lo stesso si trova ampiamente nelle comunità agostiniane, preoccupate della « *unanimitas* » e — se è necessario — di una « *cauta gubernatio* ». E la medesima cosa in S. Francesco, anch'egli teso all'ideale della fraternità, fino a proibire il titolo di Priore, tanto che l'obbedienza non è nemmeno richiesta per la disciplina, ma piuttosto come reciproco rimando alla regola del Vangelo.

La tradizione « fraterna », insomma, per quanto riguarda l'obbedienza, è di gran lunga maggioritaria, e non si vede affatto perché mai occorra presentarla come una scoperta sconvolgente e innovatrice, come sembrano fare i nostri commentatori.

Per degli eremiti che si sono liberamente ritrovati assieme sul Carmelo, doveva già essere quanto di più ovvio potessero immaginare, e — se ricerca essi avevano — certamente non andava nel senso delle difese democratiche.

D'altra parte la spiegazione di questa priorità genetica della « fraternità » è teologicamente molto semplice, e non è necessario scomodare le più astruse scienze contemporanee per rintracciarla nei primi secoli del nostro millennio e nei documenti del tempo.

5. *La Chiesa: un tessuto di obbedienza e di autorevolezza*

L'intera vita cristiana è posta di fronte al mistero ineffabile dell'obbedienza del Figlio di Dio fatto uomo. L'obbedienza del discepolo significa l'innesto dell'uomo in questo primo mistero, da cui egli impara anche ad amare il prossimo nel senso di « servirlo » come Gesù lo ha servito. L'obbedienza al fratello, nella comunità, è costitutiva del cristianesimo nel senso che ognuno, per mandato dell'unico Maestro e Signore, deve « lavare i piedi all'altro » (Gv 13), « portare i suoi pesi » (Gal 6, 2), « considerarlo superiore a se e curare i suoi interessi » (Fil. 2, 5), « stargli sottomesso nel timore di Cristo » (Ef 5, 21).

Nella Chiesa, dentro questo progetto obbedienziale, vengono assunte e vissute sia tutte le relazioni naturali e sociali (in cui il rapporto di autorità-soggezione già si esprime: si impara allora ad obbedire *nel Signore*, ma anche ad esercitare in Lui e come Lui la propria funzione autorevole), sia tutti i carismi suscitati dallo Spirito, doni che impongono l'obbedienza tanto a chi li riceve quanto a coloro per i quali li si riceve.

L'obbedienza ecclesiale tra fratelli deve realizzarsi dovunque la storia sacra offra qualcosa o qualcuno di autorevole, in qualunque modo questo accada. Per mezzo di questo tessuto di obbedienze e di autorevolezze, ognuno rimanda l'altro, e se stesso, all'unica obbedienza dovuta da tutti alla Parola di Dio incarnata (nell'Umanità di Cristo, nella Scrittura, nella Eucaristia) e allo Spirito Santo che se ne prende cura, in modo che questa stessa Parola possa diffondersi nel mondo.

Inoltre la Chiesa intera per restare fedele a questa obbedienza primaria, per essere garantita da deviazioni sostanziali, da narcisismi e da illusioni, ha a disposizione l'istanza mediatrice del ministero ecclesiastico. Nei suoi riguardi quel rapporto primario di obbedienza orizzontale, fraterno (che rimane anche con coloro che sono investiti del ministero: « ... *vobiscum christianus* »), viene per così dire attraversato verticalmente.

Il ministro — che non viene costituito dalla comunità, ma da Cristo stesso, verticalmente — da un lato deve rimandare tutti (e se stesso) alla obbedienza dovuta a Cristo (e fa questo sia come fratello che come « padre »), dall'altro riceve da Cristo stesso il potere necessario per farlo con vera autorità (*exousia*), secondo il *triplex munus* di insegnare, governare e santificare. Tutto questo fa parte del mistero ecclesiale ed è già espresso nel cosiddetto ideale gerosolimitano della primitiva comunità cristiana di Atti 2, 42 ss.

(È strano come spesso, di questo modello, si trascura o si sottovaluta proprio la « *assiduità ad ascoltare l'insegnamento degli Apostoli* », facendolo diventare semplicisticamente un moderno « ascolto della Parola » che sca-

valca ingenuamente proprio l'esperienza *originaria* in cui c'era sia l'insegnamento della Parola, sia l'Apostolo docente. Dal che si vede che anche il cosiddetto modello di Gerusalemme permette, se si vuole non aver pregiudizi, la piena valorizzazione della autorità in senso proprio).

Ogni vita religiosa comunitaria, quando è nata come bisogno di rinnovare e vivere l'ideale della « sequela Christi », si è consapevolmente strutturata secondo questo ideale di comunità primitiva e ne ha dedotto un modello di fraternità. Da questo punto di vista, non sono molto convincenti tutti quei tentativi di cercare particolari o complicati laboratori culturali, propri di alcuni secoli o di alcune situazioni, per spiegare questo tipo di sensibilità. Anche se si può ammettere senza fatica che il modello della comunità di Gerusalemme sia stato maggiormente gustato e valorizzato da ex-pellegrini già esistenzialmente coinvolti in un *iter hyerosolimitanum*. Ma teologicamente essi non hanno aggiunto nulla al modo tradizionale secondo cui veniva concepito l'ideale della vita monastica.

Altra cosa invece è vedere se, come e perché questo ideale primitivo si è deteriorato e oscurato nei secoli successivi. Ma, se stiamo alla Regola, siamo costretti a pensare che il fenomeno teologicamente significativo, nel momento del passaggio dall'iniziale « *propositum* » alla « *formula vitae* » chiesta al Patriarca di Gerusalemme, stia proprio nel fatto che l'ideale originario ancora informe riconobbe d'aver bisogno dell'intervento del *ministero* e pertanto ricevette in sé, *analogicamente*, la codificazione del rapporto di obbedienza verticale (priore-fratelli).

6. L'autorità religiosa in analogia e legame col ministero

Per capire questo, bisogna leggere la storia più con sensibilità teologica che con ipersensibilità psicologica o sociologica, attinte ai nostri tempi. Il fenomeno culturalmente e teologicamente significativo nella esperienza della vita religiosa, fin dagli inizi, non fu quello della relazione *frater-frater* (che veniva assunta naturalmente dal contesto ecclesiale preso sul serio), ma quello della *analogia* secondo cui si è riprodotto in essa qualcosa del rapporto *pater-filius* che per tutta la Chiesa è rappresentato dal monastero.

Questo rapporto *analogico* costituisce appunto l'altro filone della tradizione monastica riguardante l'obbedienza.

Non si trattò di sostituire per i monaci l'autorità ministeriale, ma di rappresentarla in certo qual modo. Quella autorità è una autorità di tipo carismatico (che esprime e custodisce soprattutto il carisma da cui una certa fraternità nasce e vive) e pertanto è espressa dalla « base » attraverso forme elettive e deve essere esercitata secondo tutta una particolare *charitas*; e tuttavia coloro che scelgono di partecipare a quella fraternità e di « eleggere » il loro superiore, lo fanno per chiedere a uno di loro di esercitarli nella obbedienza assoluta a Cristo e al suo Vangelo (e dunque alla Regola). Significativamente ciò non avviene senza una conferma da parte del ministero

Infatti esiste un vero e proprio compito della sacra gerarchia circa la vita religiosa (*Mutuae Relationes* n. 8) e poiché questa deve avere una vera e propria « natura ecclesiale », l'autorità dei superiori religiosi « procede dallo Spirito del Signore, in connessione con la

sacra gerarchia che ha canonicamente eretto l'istituto e autenticamente approvato la sua specifica missione » e pertanto tale attività « va accostata alla triplice funzione del ministero pastorale, cioè di insegnare, santificare e governare » (M.R. n. 13).

Siamo ben consapevoli che stiamo citando documenti assai recenti del Magistero (anche la *Redemptionis donum*, n. 13, dice che i superiori « devono esercitare in spirito di servizio la potestà loro conferita per il tramite del Ministero della Chiesa »). Ma essi chiariscono ciò che nella vita religiosa è avvenuto di fatto fin dagli inizi. Fin da allora infatti è rintracciabile la convinzione che in essa è necessaria non solo l'obbedienza fraterna propria di tutta la Chiesa, con vincoli più esplicitamente comunitari, ascetici e caritatevoli, ma anche quella verticale: quella dovuta ai *prepositi*.

Nel tempo eremitico ci si rivolse propedeuticamente a « padri » che potevano ammaestrare nell'arte spirituale e mettere al sicuro il monaco dall'attaccamento a se stesso. Nel tempo del primo cenobitismo si sottolineò l'analoga funzione di governo che un preposito doveva assumersi per custodire la fraternità: ma costui ebbe sempre anche una funzione educativa, magisteriale. Al tempo di Francesco d'Assisi il *ministro*, che doveva rimandare i frati alla regola del Vangelo, poteva anche esigere una obbedienza « cieca », quando era in questione l'obbedienza alle indicazioni del Pontefice. Evidentemente fu S. Benedetto a strutturare questa concezione secondo un'analogia molto ampia che riconosce all'Abate un potere autorevole pressoché completo.

Ed è nella *Regula Magistri* che questa analogia venne irrigidita e spinta fin quasi al limite del sopportabile.

Non è senza significato infine che la tradizione abbia sempre considerato che col voto di obbedienza il religioso si lega in una forma nuova e più intensa anche alla sacra Gerarchia (S. Tommaso d'Aquino risponde così alle domande di chi chiede come possa l'obbedienza essere necessaria alla vita religiosa, se eremiti e superiori di fatto non obbediscono. Si veda ancora il vecchio CJC al c. 499, 1 e il nuovo Codice nell'interessante canone 705).

7. Una conclusione, per ripensarci

Che cosa insomma vogliamo concludere? Che un'analisi della Regola carmelitana preoccupata più della teologia che degli ammodernamenti graditi al palato non può non accorgersi di due fatti che balzano agli occhi:

— il primo: che l'ideale della comunità primitiva, se è certamente presente ed è da riscoprire *oggi*, per liberarci da alcuni indurimenti e pseudo-ascetismi degli ultimi secoli, non era *allora* quel « novum » che si pretende e sulla cui documentazione ci si accanisce tanto: era ciò che spiritualmente vivevano, soprattutto agli inizi, tutti coloro che davano principio a nuove forme di vita religiosa comunitaria;

— il secondo: che *allora* il vero elemento nuovo e determinante fu la richiesta fatta al Patriarca Alberto di riconoscere questo « inizio », di dargli « forma » autorevole: sia per ciò che egli determinò autorevolmente assumendosene l'evidente « paternità » (anche quella fu e resta una relazione *pater-filius* costitutiva della Regola; sia perché sancì una *forma vitae* totalmente racchiusa (cc. 1 e 18) dentro il *fatto nuovo* di una obbedienza a uno di loro, eletto, sì, ma, alla radice, da lui « ge-

rarchicamente » riconosciuto. Espungere questo fatto dalla Regola carmelitana o violentemente (amputandolo dai testi) o praticamente (sfumandolo e sottacendolo) significa sciupare proprio l'unico elemento significativo di quell'innesto ecclesiale.

Emblematico di questo errore ci sembra l'infortunio in cui sembra incorrere il volume *La Regola del Carmelo oggi* (edizioni I.C., 1983) che, dopo aver pesantemente trascurato in ogni analisi il tema dell'obbedienza (posto in rilievo dai cc. 1 e 18 della Regola), gli dedica un breve « approfondimento » alle pp. 211-218.

Approfondimento in cui molti spunti tratti dalle scienze psicologiche e sociologiche sono mescolati ai sommi principi della teologia (badando bene a lasciarli « sulla sommità »), ma poi quando si giunge al famigerato c. 18 della

Regola l'autore confessa candidamente (p. 215):

« Il capo della comunità viene chiamato Priore e non abate o superiore, perché è il primo fra i fratelli; ed esercita l'autorità nello spirito di Cristo servo, e i religiosi devono prestargli obbedienza vedendo nella sua persona Cristo, non le sue miserie. *Tuttavia io vi scorgo una eccessiva accentuazione dell'intermediario umano, dove il legislatore dice che i religiosi devono promettere obbedienza al Priore e, con una citazione scritturistica non a proposito, li esorta ad obbedirgli perché Cristo ha detto ai capi della Chiesa: chi ascolta voi ascolta me, chi disprezza voi disprezza me* ».

Quando si dice « approfondimento e rilettura » !

P. ANTONIO SICARI

IL CARMELO TERESIANO - VISIONE SINTETICA

La presente sintesi avrebbe avuto bisogno della previa conoscenza di alcune analisi sulla cultura, l'inculturazione, la situazione del Carmelo nella Chiesa di oggi, i valori culturali di S. Giovanni della Croce e quelli di S. Teresa. Per questa mancanza, più che una sintesi, mi vedo costretto a formulare alcuni suggerimenti. Per esporli con ordine, ho preferito seguire uno schema storico. Cioè: il carmelitano di oggi dipende da un passato che lo condiziona. Ed è responsabile del Carmelo del futuro. Più che del carmelitano teresiano « ideale » (intagliato sulla teologia del carisma), mi riferirò al carmelitano concreto, così com'è condizionato dal peso del passato, però proiettato e teso verso il futuro del Carmelo e della Chiesa.

1. *Il carmelitano teresiano delle origini*

Il carmelitano teresiano nasce in un momento in cui la Chiesa e la vita religiosa *si rinnovano*. Momento della Riforma o Controriforma tridentina. A parte le linee di forza che danno impulso e che caratterizzano quella « rinascita ecclesiale e religiosa », il carmelitano teresiano andò via via definendo la propria identità in base a due o tre fattori decisivi: la forza tipologica dei Fondatori; la densità del loro magistero spirituale; il crogiolo della crisi di crescita.

La forza dei tipi. - Innanzi tutto S. Teresa, con il suo umanesimo, la sua

esperienza religiosa (misticismo), i suoi molteplici e vasti orizzonti. Poi, San Giovanni della Croce, poeta (e umanista), maestro e teologo, con una profonda esperienza di Dio e della vita. Due tipi complementari. Induttori decisivi dei lineamenti della fisionomia del gruppo. Forse con il pericolo di essere eccessivamente idealizzati, e così aggirati nella loro forza plasmatrice dell'identità vocazionale di ogni carmelitano e della comunità.

La loro eredità dottrinale. - Innanzi tutto, quella della Santa. Poi quella di San Giovanni della Croce. Né l'una né l'altro lasciano una legislazione per fissare « l'osservanza » del frate carmelitano. Lasciano un'interpretazione del vangelo, atta a delineare il nostro essere come religiosi, capace di generare una spiritualità di gruppo e di avviare un movimento capace di trasmettere vita. Entrambi lasciano un patrimonio spirituale-dottrinale valido per fondare un servizio pastorale specifico nella Chiesa e per ispirare un orientamento culturale ben definito (letterario, teologico, di dialogo con la cultura profana e con le scienze). Di tutto questo la famiglia teresiana prende coscienza lentamente e progressivamente. Con alternanza di alti e bassi. Non conosciamo la grafica di « letture » (dei libri « teresiano-sanjuanistici ») dentro il gruppo di quella prima generazione. Però sappiamo che non soffersero rottura di continuità. Né fu bloccato il loro influxo.

Sopravvenne poi la prima grande crisi di crescita. Si mise in discussione il valore determinante dei « tipi ». Soprattutto quello della Santa. Si manipolò l'esemplarità del Santo. Si produsse la « divisione » quasi definitiva nel Carmelo teresiano (due congregazioni, e altre fratture). Divisione che si ripercosse sulle varianti profonde dell'identità. Si sminuì l'ideale o gli ideali ispiratori: più osservanza, meno umanesimo e meno senso dell'esperienza di Dio. Fanno seguito altre rinunce culturali: allontanamento dall'Università. Messa in discussione dell'ideale teresiano delle missioni. Con forte ripiego del gruppo su se stesso. E un calo di sensibilità per quanto è ecclesiale e universale (valori tanto sentiti dal Santo e dalla Santa). Tutto questo espresso ufficialmente, non solo nella legislazione, ma soprattutto nella storiografia dell'Ordine. Quest'ultima con grande forza plasmatrice della « memoria e coscienza » del gruppo. Passi, forse, non ancora del tutto chiarificati.

Si rivive tutto ciò nel momento della Restaurazione dell'Ordine (fine s. XIX - inizio s. XX). Si recupera l'unità. Si recuperano anche i contenuti della vecchia storiografia, con una presa di coscienza attraverso la memoria collettiva. Si recupera per tutto il Carmelo Teresiano l'ideale missionario, con la conseguente apertura di orizzonti. (Per secoli il nostro Carmelo era stato assente dall'Africa e scarsamente presente in America e Oceania). Però persiste il catenaccio davanti all'Università, e con esso i limiti dell'apertura culturale. Nascono le riviste: tutte sotto il segno di ciò che è « carmelitano ». Cioè, proiettare preferentemente verso l'aspetto culturale interiore, non verso ciò che è universale. Qualcuna di esse

otterrà il decollo verso quest'altra sfera di valori. Probabilmente un bilancio della nostra produzione letteraria e scientifica condurrebbe a questa stessa constatazione di limiti. Stessa cosa per quel che concerne le biblioteche. Nessun centro culturale propriamente detto.

Impossibile che questa eredità non contrassegni il nostro presente o che non condizioni la coscienza del gruppo nell'aspetto culturale. E più ancora in quello scientifico e intellettuale.

2. *Il carmelitano teresiano di oggi*

Con maggior coscienza della propria identità. Attivata dall'impatto del Concilio, e per i fattori culturali profani che hanno accelerato il cambiamento di fisionomia dell'uomo moderno e del religioso. Però, anche così, il carmelitano di oggi continua a lavorare spinto da due diverse forze: il peso del passato e le istanze del momento presente. Come gruppo con quattro secoli di vita, è normale questa memoria del passato, con il conseguente atteggiamento retrospettivo. E sarebbe normale che tale sguardo sulle origini fosse propulsore e creativo di vita nuova nel presente. L'equilibrio di entrambe le forze e la coscienza d'identità non possono essere ottenute in base alla prima: non riviviamo più il passato. Viviamo l'ora presente.

Dal passato abbiamo: i tipi di vita, un bagaglio culturale spirituale e l'esperienza di successi e di limiti. Su di essi è possibile fondare un'utile riflessione per il nostro presente.

I tipi di vita. Sappiamo bene fino a che punto l'uomo moderno sia sensibile alla presenza dei tipi (più sensibile ai presenti che ai passati). Per

noi, come tipi di vita carmelitana emergono il Santo e la Santa. Per il loro umanesimo e misticismo (o profetismo) entrambi continuano ad essere in attivo, pienamente validi. Per la loro inquadratura storica (di quattro secoli fa), sono ovviamente entrambi legati da aderenze ad una cultura ancestrale, già superata. Però, soprattutto per la loro taglia umana e per la levatura di vita cristiana da essi ottenuta, è possibile che la nostra psicologia di gruppo li idealizzi, e così, in certo qual modo, sminuisca la loro forza che interpella e plasma la vita delle persone e la configurazione del gruppo del nostro Carmelo. Il Santo, specialmente, dovrebbe esercitare così la sua missione profetica sulla famiglia: essere uno che provoca « tipi di carmelitanismo » più vicini a noi cronologicamente e culturalmente. Per questo forse dovremmo chiederci perché non siano prosperati tra noi i « tipi di vita » di data recente (secoli XIX-XX), pur essendo alcuni di loro pienamente validi (basti ricordare i nomi di P. Ermanno Cohen, P. Francesco Palau, P. Kalinowski, P. Jacques, P. Maria Eugenio, P. Juan Vicente ...). Perché tacitamente si rifiuta la loro giusta posizione tipologica con il Santo. Non abbiamo noi bisogno di tipi che hanno incarnato l'identità del carmelitano teresiano in questo nostro mondo di valori, di dialogo e di servizi ecclesiali? Non è equivoco che i moderni « tipi di carmelitano », che normalmente preconizziamo, siano solo femminili (S. Teresa di Lisieux, B. Elisabetta della Trinità, E. Stein ... senza escluderli!) e non maschili?

L'ideario. - Mi riferisco al patrimonio dottrinale-spirituale ricevuto dai nostri Santi (da S. Teresa fino ai maestri del nostro secolo). Un tesoro

(« tantum doctrinae thesaurum » - secondo quanto sottolineato dai Papi). Però anche con il conseguente rischio per il gruppo: precisamente perché la densità stessa e l'alta qualità di pensiero e di orme spirituali dei nostri Maestri propongono un cliché di vita e uno stile di essere uomo e cristiano, che distano grandemente dalla mediocrità — e volgarità — a cui è costantemente sospinta la vita di ogni gruppo umano istituzionalizzato. Da qui deriva il disaccordo tra il loro « messaggio » e il livello medio della nostra vita. Con il rischio di incorrere nella nota sfasatura tra « avere » ed « essere »: adattarci a « possedere » questa eredità dottrinale per teorizzare su essa e trasmetterla alla Chiesa, ma senza incorporarla nella vita. Fortunatamente abbiamo da constatare che nell'ultimo terzo di secolo il Carmelo Teresiano ha compiuto grandi passi in avanti nella presa di coscienza dell'eredità dottrinale ed esperienziale del Santo e della Santa e dei maestri più recenti. Sia in noviziato, come nella formazione permanente e nella riflessione ufficiale dell'Ordine. Però meriterebbe la pena fare un sommario bilancio: fino a che punto l'assimilazione del messaggio è equiparabile allo studio e alla conoscenza dello stesso.

I limiti. - Ne abbiamo già indicati alcuni, ereditati dal passato. Superati in parte, per esempio: apertura e normalizzazione degli studi accademici per i nostri giovani. Erezione di qualche centro di studi superiori. Il dialogo con il Magistero ecclesiale degli ultimi Papi ha favorito una maggiore coscienza sulla cultura spirituale e sulla promozione pastorale della vita spirituale come servizio prioritario del Carmelo Teresiano. Però continua ad essere precaria la nostra presenza in

certi settori qualificati della vita della Chiesa, come quelli delle scienze ecclesiastiche e i centri universitari. Scarso possibilità di dialogo interdisciplinare, per esempio con i vari specialisti o con le discipline interessate nello studio dei nostri Santi. Scarsa presenza nei mezzi di comunicazione, indispensabili per mantenere una partecipazione attiva nella vita moderna o nella diffusione del messaggio cristiano. Scarso iniziative propriamente tali nella pastorale o nel rinnovamento dei metodi pastorali.

In generale, il Carmelo Teresiano in questa congiuntura del post-Concilio ha fatto un notevole sforzo per riprendere coscienza dei valori contenuti nel carisma dei Fondatori. Non è stato uguale lo sforzo per realizzarli nell'ora presente. Tali sforzi sono stati canalizzati, in gran parte, nella revisione delle leggi. Però oggi di fatto la legislazione non è la fonte che possiede maggiori energie rivitalizzanti di fronte al rinnovamento di un gruppo religioso. Non tocca ad esse formulare le opzioni operative. La creatività dipende più dall'iniziativa della base e dall'impulso delle giovani leve; o dal dialogo di queste con la gerarchia.

3. *Preparare il carmelitano teresiano del domani*

Di fronte all'atteggiamento retrospettivo e storicistico tradizionale, bisognerà favorire e incoraggiare la creatività, il profetismo, la volontà di dialogo con l'uomo e la (le) cultura (e) di oggi e del domani.

Su questi punti propongo solamente alcune modeste riflessioni.

Prima. - Revisione e intensificazione di quanto si è soliti chiamare « incul-

turazione interiore ». La cultura propriamente detta non fiorisce unicamente su grande scala, nei grandi raggruppamenti etnici o nelle epoche di privilegiata fioritura. In scala più modesta, la cultura può arricchire e determinare il livello di vita di gruppi umani più ridotti: una tribù, una regione, una scuola filosofica, una famiglia religiosa, ecc. Nella piccola collettività, che Santa Teresa e San Giovanni della Croce hanno riunito attorno a sé (1562-1591), si è coagulata di fatto una forma culturale: uno stile di vita, un idealismo, alcune preferenze estetiche (almeno una chiara sensibilità lirica); soprattutto una spiritualità. E si è incarnata non solo in un gruppo-scuola, ma anche in un movimento da essi posto in moto. Inculturazione interiore, oggi, nel nostro caso, sarebbe la cura di questi germi e valori in quanto capaci di generare un modulo culturale di gruppo; una spiritualità vissuta; uno stile umano di convivenza; un orientamento intellettuale o scientifico; alcune preferenze pastorali. Qualcosa che non si limita a calcare i moduli del passato, ma che li ricrea nel contesto culturale dell'uomo d'oggi. Un insieme di orientamenti pratici che arrestino la nostra tendenza a studiare la spiritualità OCD come storia o come fenomeno culturale da museo e archivio. Se il *Cammino di Perfezione*, il *Cantico Spirituale* e la *Storia di un'Anima* non ci servono per modellare dentro il gruppo il gusto per quello che è spirituale, lo stile di convivenza umana e la nostra ottica di lettura del Vangelo, resteranno semplici « oggetti di studio », non passeranno ad essere generatori di vita e di cultura di gruppo. Ciò vale non solo per le tre opere menzionate, ma per tutto il complesso patrimonio spirituale e dottrinale

di famiglia. Per tutto quanto possa risigillare una « cultura di gruppo religioso ». Che renda capaci a dialogare in termini propri con la cultura dell'ambiente. Nel nostro caso bisognerebbe pensare quale sia il ruolo o l'efficacia configuratrice che spetta alle leggi (Regola e Costituzioni), e quale sia quella che corrisponde a quest'altro cumulo di motivazioni spirituali: i « tipi di vita », l'ideario spirituale, l'esperienza di Dio testimoniata dai Santi, le virtù umane ed evangeliche caratterizzanti, ecc. ... che fanno da canovaccio alla nostra spiritualità, a partire da quella che deve fondere ogni sforzo di inculturazione interiore.

Secondo suggerimento. - L'intensificazione della nostra inculturazione esteriore: in dialogo con la cultura moderna e con le varianti culturali dei diversi popoli in cui è presente l'Ordine. Innanzi tutto, in termini generali: non limitare eccessivamente il nostro orizzonte culturale (anche in linea intellettuale). Chiuderci sulla specializzazione in teologia spirituale, o nella pastorale della preghiera, o in sanjuanistica, ecc., sarebbe in detrimento di questa stessa specializzazione. Ciò vuol dire che dovremmo armonizzare l'orientamento verso un servizio pastorale che sia specifico e omologabile, con un ampliamento di orizzonte culturale. Quindi, fomentare decisamente i nuclei di « intellettuali » nell'Ordine, così come le specializzazioni in un discreto arco di discipline ecclesiastiche e umanistiche (Bibbia, Diritto Canonico, Pastorale, Teologia, Storia ..., Filosofia, Psicologia, Pedagogia, Sociologia, Scienze esatte ... ecc.). Specializzazioni che avranno la normale funzione di « elevare il livello culturale » nel gruppo intero. Forse per questo bisognerà creare le indispensa-

bili infrastrutture che ci mancano: dai centri di studio fino alle biblioteche specializzate e ai fondi economici di aiuto per le pubblicazioni. In secondo luogo, di fronte a situazioni culturali peculiari: il secolarismo che caratterizza la cultura moderna esige, in un ordine religioso come il nostro, una nuova sensibilizzazione a determinati valori umani; altrimenti agli uomini di questa cultura non diranno nulla le nostre categorie religiose e spiritualistiche. Come fare, per esempio, affinché il messaggio di San Giovanni della Croce abbia un'incidenza in una cultura impregnata dalla tecnologia e dalla politica della liberazione? Come ottenere che per noi le cappe apparentemente impermeabili dell'ideologia materialista e marxista? O anche, come rendere possibile che la nostra spiritualità teresiana e sanjuanistica s'inserisca e si fecondi reciprocamente con la spiritualità o le culture dei popoli d'Oriente in cui è presente l'Ordine? Di fatto, è facile constatare che la presenza del Carmelo femminile e della sua funzione di testimonianza della vita contemplativa in aree geografiche non specificamente cristiane sono più dilatate di quelle del carmelitano teresiano.

L'inculturazione del religioso (e del carmelitano) nel mondo d'oggi esige uno speciale sforzo di « comunicazione e di adattamento ». Con particolare incidenza in ogni settore dei « mass media »:

a) prendendo come punto di riferimento concreto il magistero sanjuanista (tanto determinante per il nostro essere e per la nostra azione pastorale), è ovvio che esso fu formulato dal Santo in enunciati, categorie e simboli di un'altra era culturale. Ripeterli senza tradurli è decimare la loro vir-

tualità ed efficacia. Ripensarli e reinserirli nelle coordinate del nostro mondo esige una profonda compenetrazione culturale con essi (in filosofia, sociologia, letteratura, arte ...).

b) Uno degli aspetti più incisivamente caratterizzanti della cultura moderna (dall'intellettuale all'uomo della strada) è l'immenso dominio dei « mass media »: stampa quotidiana, immagini, audiovisivi, TV. Con ingenti possibilità di evangelizzazione, di diffusione della dottrina, di promozione di correnti spirituali, ecc. Però con tecniche che hanno assunto vesti di alta perfezione e raffinatezza. Non improvvisate. Essi sono stati oggetto di intensa attenzione nel passato Concilio e nella Chiesa postconciliare. Oggi sembra impensabile un progetto pastorale serio senza tener conto di questo strumento e modo di lavorare. Tanto più, quanto meno è stato da noi curato. Per fortuna non ci manca questo o quell'altro specialista nel settore « stampa-trasmissioni ». Non è forse necessario sollecitare la loro presenza e i loro suggerimenti? L'Ordine non dovrebbe contare su un organismo responsabile dei legami con la stampa, le agenzie, l'opinione pubblica, quando ciò sia necessario, senza dover ricorrere ad improvvisazioni? Quali risorse e nuove possibilità apporterebbe l'informatica alla cultura interna dell'Ordine e al nostro programma di servizio apostolico?

c) Come è risaputo, nella Chiesa del postconcilio, a fianco del magistero ufficiale i « movimenti » sorti dalla base svolgono una speciale funzione di rinnovamento. Anch'essi influiscono decisamente nella marcia della Chiesa e nel suo processo di inculturazione nel

contatto con la massa e con i gruppi suscitati dallo Spirito. Sullo stesso piano carismatico e di testimonianza sta il nostro servizio ecclesiale: aspetto profetico della nostra vita religiosa. Come fare per offrire la testimonianza di tale precisa grazia conferita al Carmelo Teresiano trascurando i segni dei tempi, cioè senza andare incontro a questo mondo dei poveri su cui oggi soffia lo Spirito risvegliando semi di rinnovamento per il bene della Chiesa? Se il Carmelo Teresiano è, di fatto, un movimento o una corrente di spiritualità all'interno della Chiesa, necessariamente dovrà far sì che i suoi apporti s'incrocino con le correnti e i movimenti presenti in seno della Chiesa pellegrina.

In conclusione: tra i principali obiettivi per la promozione di una cultura caratterizzante del carmelitano teresiano, fa spicco:

a) lo sforzo di inculturazione interiore (impegno per vivere e non solo per trasmettere la spiritualità dei Santi OCD);

b) l'ampliamento del raggio culturale scientifico dell'Ordine, nei settori ecclesiastico e profano (più specialisti, più attenzione alle infrastrutture);

c) sensibilizzazione per le culture particolari e ai movimenti di rinnovamento sorti dalla base;

d) accostamento ai « mass media », per tradurre e trasmettere la nostra spiritualità in osmosi con la cultura d'oggi;

e) puntare su un servizio pastorale che sia omologabile come carmelitano-teresiano.

P. TOMÁS ALVAREZ

LETTERA AD UNA CARMELITANA

Cara Sorella,

è stato un piacere passare un momento con lei; grazie del tempo che mi avete dedicato.

Abbiamo parlato dell'oscurità della fede e della vocazione carmelitana. In questo tempo, in cui la cultura generale — un tempo cristiana — non sostiene più l'atto di fede, quest'ultimo diviene più difficile, ed è per questo che tanti giovani reclamano innanzitutto un'esperienza di fede. Un po' come i farisei esigevano anzitutto un miracolo per poter poi credere. Esperienza sociale (un gruppo, una parrocchia, un movimento) o personale ... Questo è comprensibile dal punto di vista psicologico.

Ma l'atto di fede è pura confidenza in Dio e dunque diminuzione degli appigli e delle sicurezze personali. E se quest'atto di fede diviene una sequela di Cristo (che ha preso su di sé il peccato del mondo con il proprio oscuramento di Dio), può sembrare un essere sospeso tra terra e cielo — come lo era la croce — fisicamente e spiritualmente. S. Agostino dice che abbiamo le nostre radici in alto, in cielo, e che dunque noi pendiamo nel vuoto (vedi lo schizzo disegnato da S. Giovanni della Croce, del crocifisso che pende).

Io sono certo che la vera vocazione carmelitana consiste nell'essere sospesi col Signore, senza un appiglio percepibile, né in terra né in cielo: la piccola Teresa nel suo cammino sotterraneo, senza sapere se avanzava o dove sareb-

be uscita. Penso che sia soprattutto il « lato esperienza » che Dio elimina (lo trattiene, per così dire, presso di sé) e che una specie di semioscurità è caratteristica per l'esistenza carmelitana. Non bisogna identificarla con la notte oscura di S. Giovanni della Croce, la quale è un tipico carisma da fondatore, come pure molti degli stati che descrive S. Teresa d'Avila. Sono delle esperienze che non bisogna mai tentare di copiare o di raggiungere, qui la piccola Teresa è correttivo indispensabile. Forse è anche bene ricordarsi che Cristo è morto nell'abbandono e che la grande luce verso cui tendeva S. Giovanni della Croce — al di là della Notte — non è prevista in questa vita. Dio può donare una preguistazione del cielo, se vuole e quando vuole, ma non c'è nessuna legge, nessun sistema per mezzo del quale noi possiamo raggiungere tale luce o consolazione. Ognuno ha la sua propria via, prevista da Dio; anche se il fervore di molti fosse il medesimo, niente può essere previsto da noi.

Le ho detto che penso che S. Giovanni della Croce abbia parlato della sua notte oscura come della purificazione-purgazione necessaria alla sua anima per umiltà, non volendo avvicinarsi troppo al mistero della Croce, ma la sua esperienza è sicuramente cristologica. Per noi cristiani, la prova della semioscurità (la piccola Teresa!) basta; essa può essere davvero probante, se dura a lungo. Anch'essa è cristologica. Che l'esperienza venga sot-

tratta ha sempre un effetto nel Corpo Mistico: ciò che Dio ci toglie, lo dà ad altri che ne hanno bisogno. Il Carmelo, come tutti sanno o dovrebbero sapere, è una delle grandi opere sociali. Teresa di Lisieux: la ruota che fa girare tutta la macchina, la gerarchia, le missioni ...

Siate dunque ferventi nella vostra consacrazione per noi che viviamo nel-

l'azione. Questi numerosi movimenti nella Chiesa hanno terribilmente bisogno di un sostegno orante. Vorrei affidarmi specialmente alle sue preghiere. Fedelmente devoto in Nostro Signore e nella Vergine.

H. U. VON BALTHASAR

Basilea, 26-4-1983

La regola

La rigida, quasi sovradimensionale, impersonale regola dell'ordine abbraccia il novizio come un abito nuovo, inconsueto. Un abito che non è più tagliato su misura, ma che piuttosto ha una misura già prestabilita, apparentemente molto più grande e che esige una volontà di adeguamento in colui che lo indossa. Si tratta, specialmente nel Carmelo, di un abito ruvido, di penitenza, di abbandono di tutte le cose finora amate e apparentemente indispensabili, accuratamente calcolato per distaccare chi lo indossa dalla propria persona e introdurlo nel mondo di Cristo, dei suoi progetti, delle sue intenzioni e delle sue esigenze. Il suo scopo è la salvezza del mondo mediante l'amore del Padre, un amor che fino alla morte di croce preferisce la volontà del Padre ai propri desideri. La salvezza di ciascuna anima viene perseguita non attraverso un'azione che raggiunga il singolo individuo, ma attraverso un atto interiore e invisibile, l'atto del rinnegamento e della donazione di sé, dell'obbedienza nell'amore « fino all'ultimo », come dice Giovanni. Dietro a questa volontà del Padre, che il Figlio manifesta in ogni sua parola e azione, in ogni suo miracolo e dolore, scompare la sua « personalità », nella misura in cui è diversa dalla rivelazione del Padre e invece si manifesta nella misura in cui è obbedienza incarnata verso di lui. In questo scomparire e manifestarsi, in questo andare al Padre e procedere da lui, il Figlio eterno acquista la propria vitalità di Parola rivelata. Scompare nella morte, manifestarsi nella parusia: ambedue sono in funzione della sua unica legge di vita: essere immagine, riflesso e rivelazione del Padre. È dentro a questa legge che il Signore pone coloro che chiama a seguirlo più da vicino. Pure essi, nella forma sociale ed ecclesiale che corrisponde alle membra del suo corpo, devono scomparire come persone sotto il velo della pura obiettività e della pura obbedienza, per essere con lui dimenticati e donati in sacrificio a redenzione del mondo e di ogni suo abitante; per comparire, se tale è la volontà del Signore, non soltanto nella parusia a fianco di Cristo giudice, ma già in questo mondo, risorgendo con il Signore nella forma non più terrena, psicologica e personale, ma ecclesiale e carismatica della missione.

(H. U. VON BALTHASAR, *Sorelle nello Spirito*)

OBIETTIVI EDUCATIVI DEL NOVIZIATO: LE SETTE ESPERIENZE FONDAMENTALI PROPOSTE DALLA REGOLA

Progetto di Ratio Institutionis fatto preparare dalla Conferenza dei Provinciali d'Italia nell'anno 1971-72 e curato dagli Educatori italiani O.C.D.

Dopo la fase iniziale che ha condotto il giovane ad una prima ipotesi vocazionale, si esige una verifica. E il Noviziato è appunto questa verifica nella scoperta di una « comunità carmelitana », accostata non tanto per curiosità o spirito di critica, quanto per compiere in essa una esperienza tipica di vita.

Pertanto il Noviziato esige l'apertura del cuore all'ideale che il Carmelo propone, cioè *un'interiore simpatia verso il Cristo che sceglie e indica un cammino « migliore »*, come già fu indicato al giovane ricco e a Maria, sorella di Lazzaro, o agli Apostoli che, « abbandonando tutto, lo seguirono ».

— Nei testi sacri la scelta definitiva di Dio è sempre preceduta da un periodo di esperienze, di incontro-pausa che permette di meglio comprendere il dono ricevuto. Ciò non ha solo valore psicologico — abituare ad un nuovo genere di vita — né solo valore pratico di prova, ma un vero senso teologico: l'uomo chiamato da Dio deve fare la sua *esperienza del deserto* in cui gli è data la possibilità di sentire Dio solo come guida, come alleato, come consolatore.

È la situazione teologica di Mosè e del popolo eletto avviati alla terra promessa, del profeta in cammino verso

l'incontro con Dio, di Cristo in cammino verso la sua « ora », della Chiesa verso la gloria, del cristiano verso la perfetta realizzazione.

— Questa esperienza resta fondamentale nella vita come « punto di riferimento » a cui si dovrà sempre tornare: il deserto è il periodo del fidanzamento o del primo incontro. Il Noviziato, inteso teologicamente, è appunto la scoperta o il primo incontro della vita religiosa comunitaria carmelitana, sentita come esperienza che Dio offre al giovane perché resti fondamentale nella sua esistenza.

— In questo momento delicato bisognerà aiutare il novizio a cogliere i valori teologici, sottolineando come la essenza della vita religiosa — legata al mistero pasquale e segno delle realtà future — si realizza in tutte le sue esperienze che uno è chiamato a vivere e come il carisma carmelitano è dato dal convergere in un particolare stile di vita di queste stesse esperienze.

I^a Esperienza: Una comunità di uomini che vivono in ossequio di Gesù Cristo con cuore puro e buona coscienza (cfr. Reg. Carm. 2).

— Per prima cosa, pur non essendo legato da voti o da promesse, il novizio sperimenta — nella comunità in cui è inserito — il valore dei consigli evangelici come condizioni necessarie perché la vita diventi un dono totale

— ossequio — a Gesù Signore. La posizione teologica del novizio è allora quella di un battezzato che comincia a sperimentare « *la generosa e totale attuazione* » dei legami che già lo uniscono a Cristo col Battesimo. Comprenderà che, se col Battesimo è stato rivestito di Gesù Cristo e reso veramente « *figlio* », egli deve anelare alla liberazione e alla attuazione finale nella perfetta « *agape* ». I voti permettono appunto una decisiva anticipazione di tutto ciò.

— *La castità* quindi non inclinerà il novizio al disprezzo del sesso o del matrimonio, che invece stimerà come carisma-dono di Dio, ma lo protenderà a desiderare una più aperta testimonianza della totalità e indivisibilità dell'amore e della sua tensione.

— *La povertà* vissuta in mezzo ad autentici apostoli del Regno, lo persuaderà a considerare i beni di questo mondo in funzione dell'« *unum necessarium* », al di là di ogni egoismo che offuschi lo splendore e l'assoluta libertà di questo « *Regno di Cristo* ».

— *L'obbedienza*, come atto di maturità piena, gli farà comprendere il valore decisivo e preminente della « *volontà di Cristo* », amata e totalmente accettata per realizzare progressivamente, fin d'ora, « *l'assoggettamento di tutte le cose a Colui per il quale ogni cosa è stata creata* ».

— Per quanto i voti siano costitutivi di ogni Istituto religioso, il nostro novizio li vedrà colorati carmelitanamente soprattutto perché li sperimenterà realizzati in un particolare stile di vita. Esperimenterà pure, in questo senso, quanto giovi considerare la Vergi-

ne Maria come interprete e modello sicuro della propria consacrazione verginale, povera e obbediente.

II^a Esperienza: Una comunità di uomini che meditano giorno e notte la legge del Signore (cfr. Reg. Carm. 8).

— La consacrazione personale con i consigli evangelici dovrà essere vista nel « *piano della salvezza* » che Dio ha ideato e realizzato per tutti. La vita religiosa carmelitana dovrà apparire al novizio come una continua ricerca per comprendere l'assoluta gratuità della salvezza e della chiamata di Dio in Cristo.

— La Parola di Dio — scoperta nella Lezione sacra e nella continua meditazione esistenziale della Sua Legge — dovrà divenire pian piano *norma e criterio* fondamentale per giudicare la vita umana e il suo aspetto ecclesiale. « *La Parola di Dio per me* » porterà il novizio a un sofferto desiderio di meditarla assiduamente per scoprire tutte le capacità evocative che essa ha, tutte le indicazioni e le mozioni che Dio vuol far giungere al suo cuore. Da ciò nascerà l'esigenza d'una vera orazione e di una partecipata vita liturgica.

III^a Esperienza: Una comunità che assume la vita liturgica come legge della vita comune (cfr. Reg. Carm. 9, 12).

— È nella vita liturgica che la « *Parola* » si attualizza e diventa fonte immediata di vita. La vita sacramentale perciò dev'essere per il novizio l'espressione massima di una sua eventuale

donazione in quanto il Sacramento è il più efficace legame col Mistero Pasquale di Cristo, fatto centrale della storia della salvezza, e col Corpo Mistico di Cristo, fatto finale-glorioso della storia della salvezza.

— Di conseguenza la *legge che regola il Sacramento*, e la liturgia che lo realizza, dovrà essere *la legge che regola e attualizza la vita di una comunità consacrata*: la legge cioè dell'amore di Cristo che da una parte trova il suo alimento nella liturgia e dall'altra trova nella vita comune la propria massima realizzazione.

— Con l'aiuto degli educatori, il novizio dovrà raggiungere questa percezione interiore in tutte le azioni liturgiche, l'esempio dei nostri Santi Riformatori gli sarà in questo di validissimo aiuto. Questo stretto legame non solo pratico ma anche teologico tra vita liturgica e vita comune consacrata gli chiarirà il valore di quest'ultima.

VI^a Esperienza: Una comunità che vive nella fraterna carità (cfr. Reg. Carm. 6, 10, 13).

— L'esperienza di una vita comune teologale è necessariamente permeata da un continuo riferimento vitale all'amore unico e irripetibile del Figlio di Dio Incarnato; amore che a sua volta stringe tutti gli uomini in un unico vincolo di carità. La comunità religiosa tende appunto a una testimonianza di tale persuasione.

— Se da una parte questa testimonianza è alimentata dalla vita liturgica, dall'altra è vissuta nel concreto quotidiano in cui il fratello si incontra col fratello in un vero vincolo d'Amore.

— Sarà necessario per il novizio poter sperimentare questa carità fraterna non già come realtà intellettualistica, ispirata solo a norme di urbanità o combinata a un livello spiritualistico, ma come un caldo legame d'amore umano-spirituale, che faccia della comunità ciò che S. Teresa chiamava la ripetizione del piccolo collegio apostolico stretto attorno a Cristo e a Maria.

V^a Esperienza: Una comunità che vive con abnegazione e penitenza (cfr. Reg. Carm. 14, 15).

— Se la vita comune apparirà al novizio come ripetizione del Mistero Pasquale di Cristo e anticipazione della vita futura, egli imparerà anche a percepire, nella propria e altrui esistenza, la pesantezza di tutto ciò che impedisce — sia pure in una comunità di testimoni — la piena attuazione dell'agape.

— Imparerà quindi ad avere una particolare sensibilità del *peccato e della colpa* e a desiderare così una piena integrazione interiore, di cui *la penitenza e l'abnegazione*, scelte gioiosamente, diverranno mezzo preferito, senza che ciò includa disprezzo alcuno del corpo o della persona umana.

— Si tratterà di attuare l'insegnamento di Cristo, secondo cui il chicco di frumento deve accettare di morire per portare molto frutto; insegnamento ripreso da S. Giovanni della Croce nella dialettica « todo-nada ».

VI^a Esperienza: Una comunità che vive nel culto assiduo della orazione (cfr. Reg. Carm. 8, 9, 12).

— Il tessuto connettivo che sorregga queste esperienze e le faccia crescere

col continuo maturare della persona e della comunità non potrà essere che uno spirito di intimità con Cristo nostra Pasqua, cioè nostro amico e sostegno.

— Ora sarà l'orazione carmelitana scoperta a poco a poco con lo studio e la pratica, che darà al novizio tutta la forza di cui ha bisogno per realizzare in sé e nella vita comunitaria la Morte e la Resurrezione del Signore, ossia l'amore.

— Quest'amore d'amicizia con Dio dovrà poi essere apostolicamente testimoniato quando verranno concesse al novizio brevi parentesi di apostolato, in modo che impari presto a scorgere lo strettissimo legame esistente tra orazione e azione, tra contemplazione e apostolato, e in questa tensione sperimenti un vero e proprio tratto caratteristico del carisma dell'Ordine.

— Gli sarà così più facile comprendere anche che nella vita nulla può essere tralasciato senza che si verifichi una frattura, mentre invece tutto può avere un valore sociale e teologico insieme. In particolare il silenzio e il raccoglimento, di cui la vita carmelitana è custode, gli appariranno non solo come valori di rispetto alla comu-

nità, ma proprio come manifestazione ed esigenza della vita interiore sua, e della comunità.

VII^a Esperienza: Una comunità che vive alla luce e in contatto con i grandi modelli del Carmelo (cfr. Reg. Carm. 3, 16, 20).

— Nella sua ricerca di scoperta e costruzione della vita religiosa la comunità del Noviziato dovrà presentare non un ideale disincarnato o solo una dottrina, ma dei modelli storico-concreti di vita: Teresa di Avila, Giovanni della Croce, Teresa di Gesù B., per non parlare della Vergine Maria, madre e patrona del Carmelo.

— A questo scopo la comunità dovrà saper trovare un contatto personale, fatto di studio, comprensione e imitazione, con questi e altri modelli del Carmelo, badando tuttavia a distinguere ciò che nella loro vita e dottrina è contingente e passeggero e ciò che invece è essenziale e duraturo, come l'ardore nella preghiera e nell'azione della S.M. Teresa, la purezza e integrità del S.P. Giovanni, la semplicità di fede e l'amore di S. Teresa di Lisieux, l'intimità con Dio di Suor Elisabetta.

*

SEZIONE QUINTA

DOCUMENTI, FATTI, LIBRI

1. **« Primi scritti carmelitani »: alle origini della nostra storia**
2. **Il nuovo Centro Interprovinciale O.C.D.**
3. **Un Centro culturale dell'Ordine: il « Teresianum »**
4. **Al Centro Internazionale di Avila**
5. **I quarant'anni della « Rivista di Vita Spirituale »**
6. **Eco della beatificazione di E. Stein in Germania**

« PRIMI SCRITTI CARMELITANI » ALLE ORIGINI DELLA NOSTRA STORIA

Da qualche anno le Edizioni O.C.D. in collaborazione con la Città Nuova Editrice stanno curando la pubblicazione di testi di spiritualità carmelitana. Il piano editoriale prevede la raccolta di quindici volumetti, dove accanto alle figure universalmente note di Giovanni della Croce, Teresa d'Avila e Teresa di Gesù Bambino, Elisabetta della Trinità e Maria Maddalena de' Pazzi, compariranno anche opere di personalità meno conosciute, sebbene significative, nella storia della tradizione carmelitana. Si tratta di Giovanni di Gesù Maria, Teresa Margherita Redi, Giovanni di san Sansone, Lorenzo della Resurrezione, Michele di sant'Agostino, Francesco Palau, Raffaele Kalinowski, Maria di Gesù Crocifisso. A questi nomi si devono poi aggiungere le raccolte dei primi scritti carmelitani e dei testi mariani dell'Ordine. A collana ultimata sarà possibile avere in una serie di agili volumetti buona parte della produzione spirituale carmelitana che di solito sfugge ai non specialisti, anche per la difficile reperibilità.

Con il numero 1 di collana, anche se non primo in ordine di pubblicazione, lo scorso anno, è uscita la raccolta dei *Primi Scritti Carmelitani*. Curata da p. Dario Cumer contiene la *Regola del Carmelo*, la *Freccia di fuoco* di Nicolò Gallico e la prima parte della *Formazione dei primi monaci*. La presentazione generale è di p. Valentino Macca, mentre l'introduzione alle singole opere è di p. Mario Caprioli.

L'utilità di questa raccolta è indubbia, se pensiamo che un'analoga fortunata edizione francese risale a più di quarant'anni fa. (FRANÇOISE DE SAINTE-MARIE, o.c.d., *Les plus vieux textes du Carmel*, Paris 1944, II ed. 1961). In lingua italiana, se escludiamo la *Regola*, pubblicata sempre assieme alle diverse Costituzioni dei due rami carmelitani, dobbiamo risalire al 1946 per trovare il testo della *Formazione dei primi monaci*.

Circa la *Regola*, il breve e più antico scritto carmelitano, non è il caso di soffermarci. A riguardo del ruolo fondamentale che riveste per l'intero Carmelo, nonché degli innumerevoli studi e commenti di cui è stata oggetto, già si è trattato più sopra.

Stampata integralmente per la prima volta solo nel 1962, invece l'*Ignea Sagitta* presenta diversi motivi di interesse. Essa è legata alla circostanza storica del passaggio dell'Ordine carmelitano dalla Palestina in Europa e al conseguente mutamento di vita: da monastico-eremitico a mendicante. Non si tratta della testimonianza di uno spettatore neutrale, ma quella dello stesso generale dell'Ordine, Nicolò Gallico, che vede nel rapido cambiamento di stile di vita la perdita dell'identità originale dell'Ordine. Due sono i pensieri fondamentali. Anzitutto analizza e stigmatizza i danni recati dalla vita apostolica e mendicante e correlativamente esalta i vantaggi e i benefici della vita strettamente eremi-

tica. Da questo punto di vista l'autore si presenta come un tipico spirito conservatore, un « *laudator temporis acti* »: numerosi sono i richiami al tempo passato (cf. cap. I), allo stato primitivo, ormai cancellato dalla nuova situazione (cf. cap. II). Di contro nasce il lamento, ritmato da innumerevoli richiami alle Lamentazioni del profeta Geremia, per la vita che i frati ormai conducono, dopo che la nequizia dei tempi e le indicazioni dei Pontefici hanno adattato l'Ordine alla stregua dei Mendicanti.

In secondo luogo il Generale osserva l'impreparazione di coloro che si sono dati all'attività apostolica (cf. cap. IV). Una critica questa assai pertinente a persone costrette a cambiare modalità di vita in breve tempo. Non si tratta però di una critica alla vita mendicante *tout court*, cui si oppone la vita monastica, anzi viene riconosciuto pacificamente questo duplice stile di vita religiosa (cf. cap. VII); si critica invece la pretesa dei Carmelitani di vivere da Mendicanti.

È dunque una critica sia in linea di principio: si è contro la fedeltà alla Regola; sia in linea di fatto: si è incapaci di vivere da degni Mendicanti.

Sebbene circostanziato nel tempo, sebbene « giuridicamente e legalmente eterodosso », come lo ha giudicato qualcuno, perché ormai posto fuori della linea ufficiale riconosciuta dalla Chiesa, sebbene si ritenga minimo l'influsso esercitato nell'Ordine, questo testo fa emergere tuttavia un tipo di problematica, la nostalgia della vita eremitica, che riprenderà un certo vigore tutte le volte che il Carmelo deve affrontare nuovi tipi di impegno apostolico. L'esempio più eclatante è la spaccatura nel XVI sec. del Carmelo

riformato in particolare in relazione al problema missionario.

L'Institutio primorum monachorum.
Di questa traduzione apprezziamo la decisione di rendere il termine « *institutio* » con « *formazione* », sottraendo la parola a un irrigidimento di tipo giuridico che invece « *istituzione* » tende a sottolineare.

L'opera, composta probabilmente intorno al 1370 dal p. Filippo Riboti, si colloca all'interno di quella tradizione spirituale che « sull'esempio della teologia dogmatica, ... si era a poco a poco distaccata, metodologicamente, dall'esegesi, per seguire le sue proprie vie » (H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, II/2, Roma 1972, 1814), dopo il dissolvimento dell'unità medievale delle tre discipline. « Non che essa abbia congedato la Parola di Dio. Se non che, mentre un tempo essa trovava il suo posto diffuso all'interno della spiegazione biblica, adesso è piuttosto essa (la spiritualità) che accorda — in senso più o meno largo e più o meno profondo — un posto alla Scrittura all'interno dei suoi trattati » (*Ib.*, 1815).

Tuttavia la *Formazione dei primi monaci* si presenta ancora originale nella sua utilizzazione della Sacra Scrittura. Essa consiste essenzialmente in un commento di alcuni versetti del terzo libro dei Re (17, 26): « A lui (Elia) fu rivolta questa parola del Signore: Vattene da qui, dirigiti verso oriente; nasconditi presso il torrente Cherit, che è a oriente del Giordano. Ivi berrai al torrente e i corvi per mio comando ti porteranno il tuo cibo ».

Queste parole si verificano « non solo da un punto di vista storico, ma anche mistico » (cap. II e IX).

Elia parte verso Oriente, cioè in senso opposto ai desideri originali della carne; egli dimora nel torrente di Cherit, di fronte al Giordano, cioè nella carità di Dio, che lo separa dalla caduta provocata dal peccato; beve al torrente, ossia nel gustare la gloria ineffabile di Dio, egli si riposa nel torrente della gioia divina ove Dio disse: «coloro che ama». Così deve fare colui che aspira alla vita perfetta: che egli si nasconda nel torrente, praticando il silenzio in una solitudine segreta; là, secondo la promessa fatta ad Elia, se vive in Cherit, nella carità, egli berrà al torrente della gioia di Dio, quando si realizzerà, anche in

questa vita mortale, tra Dio e lui, l'unione perfetta.

Questo è il tema che ritorna costantemente nell'opera. Anche il commento degli altri testi riconduce a questo: la solitudine di Cherit diventa il patibolo della croce, ove il crocifisso muore a tutti i sentimenti per fissare con gli occhi dell'anima i luoghi dove ad ogni momento spera di passare.

Questo libretto «nel quale si concentra una grande forza spirituale, rude e dolce ad un tempo» (H. DE LUBAC, O.C., 1833), influenzerà il Carmelo, forse più della stessa Regola, fino al XVII secolo.

P. GIUSEPPE FURIONI

Duplici è il fine di questa vita.

Il primo viene raggiunto con il nostro sforzo, con l'esercizio delle virtù e con l'aiuto della grazia divina: consiste nell'offrire a Dio un cuore santo e purificato da ogni macchia di peccato. Ciò accade quando siamo perfetti e in *Cherit*, ossia siamo immersi in quell'amore di cui il Saggio afferma: «L'amore ricopre ogni colpa». E perché Elia pervenisse a questa mèta gli disse: «Nasconditi presso il torrente Cherit».

Il secondo fine viene conseguito da noi per puro dono di Dio: è quello di gustare alquanto nel cuore e di sperimentare nell'animo la potenza della presenza divina e la dolcezza della gloria celeste, non soltanto dopo la morte, ma anche in questa vita. Questo significa bere al torrente della voluttà divina, come Dio promise a Elia: «Ivi berrai al torrente».

Il monaco deve intraprendere la vita profetico-eremitica con questi due fini. Lo conferma il Salmista: «A te anela la mia carne, come terra deserta, arida, senz'acqua. Così nel santuario ti ho cercato, o Dio, per contemplare la tua potenza e la tua gloria».

Per il fatto che il monaco scelse di vivere in una terra deserta, arida e senz'acqua, per presentarsi a Dio come in un santuario con il cuore puro dal peccato, egli prova che il primo fine della sua scelta della vita eremitica, è l'offerta a Dio di un cuore alieno da ogni peccato attuale.

In forza dell'aggiunta «per contemplare la tua potenza e la tua gloria», dichiara apertamente il secondo fine della vita solitaria, che consiste in una parziale esperienza nell'animo di contemplare misticamente il potere della divina presenza e di gustare la dolcezza della gloria superna.

(Da *Formazione dei primi monaci*)

IL NUOVO CENTRO INTERPROVINCIALE O.C.D.

Il 22 aprile 1987 fu inaugurata la nuova sede del Centro Interprovinciale O.C.D. sulla Via Anagnina al n.c. 662/B - MORENA (Roma).

Trattandosi di una casa acquistata dalle Province d'Italia per il Centro e trovandosi in posizione ideale, si spera che essa sia la sede definitiva di un organismo che, nella sua pur breve esistenza, ha subito già tante traversie.

Riteniamo opportuno ripercorrerle brevemente, rifacendoci ad una relazione tenuta al Convegno di spiritualità celebrato al « Desierto de las Palmas » nel settembre 1979, ma insieme aggiornandola con gli avvenimenti successivi a quella data.

Cenni storici

Dal 1975 esiste in Italia una casa o un Centro Interprovinciale. Venne eretto dal Definitorio Generale il 12 febbraio 1975 e inaugurato il 3 marzo successivo, con sede provvisoria in alcuni locali adiacenti il nostro convento di S. Matteo in Arcetri - Firenze.

Già da tempo in seno alla Conferenza Italiana dei Superiori Maggiori dei Carmelitani Scalzi (CISM-OCD), anche per sollecitazione del Centro dell'Ordine, si dibatteva sulla convenienza e possibilità di una simile iniziativa. Finalmente l'urgenza di provvedere ad alcune opere a raggio nazionale accelerò i tempi, facendo arrivare all'apertura e alla inaugurazione del Centro Interprovinciale OCD.

Venne costituita una nuova comunità sotto la giurisdizione della Conferenza dei Padri Provinciali, una comunità che allora rappresentava tre Province ed era formata da tre padri e un fratello. Non svolgeva attività pastorali fisse e locali, anche perché non era custode di alcuna chiesa aperta al pubblico.

Finalità

Le sue finalità erano e sono ampiamente espresse nel n. 18-19 dello Statuto approvato dal Definitorio Generale il 6 gennaio 1979, dopo un congruo tempo di sperimentazione.

La comunità per accrescere l'unità e la mutua collaborazione tra le Province Italiane, doveva, d'accordo con la Conferenza dei Provinciali:

- a - promuovere iniziative di rinnovamento spirituale e di aggiornamento culturale; e, cioè, organizzare corsi di Esercizi Spirituali, incontri, lezioni, conferenze sui vari argomenti teologici, liturgici, biblici, spirituali, apostolici, educativi, ecc., ecc., ecc.;
- b - coordinare iniziative e attività comuni esistenti nelle varie Province;
- c - eseguire i progetti e organizzare le attività che la Conferenza dei Provinciali di volta in volta avrebbe indicato;

- d - curare edizioni di opere carmelitane attinenti alla vita spirituale;
- e - curare la redazione e l'amministrazione delle pubblicazioni periodiche affidate al Centro;
- f - diffondere tra i Carmelitani Scalzi italiani un Notiziario interno.

La comunità era il recapito e la sede dell'Archivio della Conferenza e dei vari Segretariati.

Attività

Fin dall'inizio, dopo l'adattamento dei locali, le fu affidata la redazione del mensile missionario « Il Carmelo e le Missioni » e il bimestrale del Terz'Ordine Secolare « Fiamma Tere-siana ». Dovette pure curare la stampa del Calendario o Direttorio liturgico per le provincie italiane e la pubblicazione di alcuni libri liturgici propri dell'Ordine.

Pian piano l'attività della casa crebbe, delineandosi in vari settori:

a - animazione: Si cercò immediatamente di creare attorno alla casa una rete di collaborazione e di buoni rapporti. A questo scopo si inviarono parecchie lettere circolari a persone ritenute sensibili all'iniziativa e si organizzarono incontri su tematiche specifiche (per es. « corpo e preghiera ») con inviti personali.

Un altro filone tentato e sperimentato fu quello di divulgare tra i nostri conventi e religiosi le notizie dei convegni su argomenti di loro interesse, organizzati fuori dell'Ordine e aperti a tutti.

b - sede della segreteria: A poco a poco divenne normale che i vari segretariati trovassero qui il loro pun-

to di riferimento e il loro recapito. E questo aprì altri settori di attività. Per es. il trasferimento qui della segreteria della Conferenza dei Padri Provinciali portò un collegamento diretto e operativo con l'autorità responsabile e un ulteriore coinvolgimento nei programmi della Conferenza.

Il fatto che la casa sia diventata recapito degli altri segretariati o commissioni nazionali, dipendenti dalla Conferenza, consolidò la rete dei rapporti e dei legami e aprì nuove possibilità di collegamento, soprattutto con il gruppo degli zelatori provinciali delle missioni e il mensile missionario « Il Carmelo e le Missioni ».

c - formazione permanente: Una menzione particolare meritano i corsi di formazione permanente: già da due anni venivano programmati dalla Conferenza dei Provinciali e trovavano nel Centro Interprovinciale appoggio operativo. Nel corso del 1978 ne vennero organizzati cinque della durata di dodici giorni ciascuno ed ebbero come unico tema « la vita comunitaria carmelitana ». Nel 1979 ne vennero organizzati quattro sulla vita di orazione e uno specifico per tutti i superiori locali. Inoltre per interessamento del Centro già dall'inizio (1975) furono organizzati a livello nazionale gli esercizi spirituali per i Fratelli delle sei Provincie italiane.

Anche il corso di rinnovamento tenuto al Monte Carmelo, che nel 1979 doveva essere gestito dalle Provincie italiane, trovò nel Centro l'agente di organizzazione e di coordinamento.

Attività editoriale

Era naturale che accanto a tutte queste attività, anzi a sostegno di es-

se, si sentisse la spinta a programmare e a curare pubblicazioni che contribuissero a divulgare la spiritualità carmelitana e la dottrina dei nostri santi.

In questo settore fino ad allora si era proceduto a piccoli passi, anche per la necessità di sperimentare prima il settore, soprattutto per le implicazioni economiche e per le difficoltà della distribuzione; tuttavia parecchie opere erano in fase di avanzata elaborazione.

Proprio nel 1979 il Centro assume anche l'onere della amministrazione e della diffusione della rivista di Vita spirituale.

Avvicinandosi poi la celebrazione del quarto centenario della morte della S. Madre, il Centro si trovò inevitabilmente coinvolto nelle molteplici iniziative da studiare e da attuare a livello nazionale.

Già allora il Centro presentava limiti, punti deboli e deficienze nella attuazione delle finalità prefissate. Anzi si mettevano in luce alcuni aspetti che mantenevano nella fragilità e provvisorietà la nuova istituzione.

Ciò nonostante poteva contare a proprio attivo aspetti positivi di speranza. Proprio tramite il Centro la Conferenza dei Padri Provinciali aveva potuto programmare ed attuare con efficacia alcune iniziative che si dimostrarono davvero vantaggiose per il Carmelo italiano.

Il rodaggio proprio degli inizi cedette il posto a un'azione più disinvoltata e più ampia. Nello stesso tempo, proprio per l'accrescersi delle attività, il Centro cominciò ad avvertire al vivo due problemi, quello della sede e quello della comunità. Doveva infatti godere di una propria autonomia organizzativa, ma anche (e soprattutto) del-

la possibilità di condurre una adeguata vita comunitaria, spesso compromessa dalle frequenti « trasferte » per lavoro e dal ridotto numero dei membri.

Ricerca della sede definitiva

Nel settembre 1982, la sede del Centro veniva trasferita a Roma, in via Gregorio VII, 133, perché i locali di Arcetri dovevano servire per un gruppo di postulanti della Provincia Toscana.

L'appartamento di via Gregorio VII era stato messo a disposizione dal Definitorio Generale, con gli oneri del caso.

La nuova sistemazione non poteva non essere provvisoria, anche perché priva di spazi e di strutture convenienti: ci si serviva come deposito di libri di alcuni locali del Teresianum. Per questo era sempre in atto la ricerca di una sede più idonea.

Le ipotesi e i preventivi furono parecchi: venne offerta parte del convento di Mantova; si fece un sopralluogo a Montecompatri; furono iniziate delle trattative per la compera di una casa in località Casalpallocco, che non andarono a termine; con molta cura venne esaminata l'ipotesi di utilizzare parte del convento di S. Maria della Scala, messa a disposizione dalla Provincia Romana, ma non se ne fece nulla per vari condizionamenti (difficoltà di carico e scarico, di portineria ...).

Casualmente, il 1° aprile 1985, fra Francesco Tommasoni ebbe notizia di una casa adatta per una comunità religiosa: non era il classico pesce d'aprile. Visitata dai membri del Centro, si dimostrava confacente agli scopi. Venne subito interessata la CISM-OCD, che durante la celebrazione del

Capitolo Generale (18 aprile 1985) la visitò e si impegnò all'acquisto.

Dato l'ammontare della cifra, con la quale ogni Provincia doveva contribuire, vennero interpellati sia i Consigli Provinciali, che il Definitorio Generale. Tutti diedero parere favorevole, anzi il Definitorio Generale non solo autorizzò l'acquisto, ma accettò la Rappresentanza Legale nella stipula del contratto e diede un generoso contributo.

Le pratiche burocratiche per condurre a buon termine il contratto si rivelarono difficili soprattutto per le complicazioni sopravvenute per la legge sul condono edilizio. Il rogito ebbe luogo solo il 12 settembre 1986.

Quasi subito si iniziarono i lavori di adattamento, nel frattempo progettati: revisione del tetto, rifacimento dell'impianto di riscaldamento e di quello idrico-sanitario, dell'impianto elettrico, tramezzature, revisione degli infissi, levigature e parziale rifacimento dei pavimenti, ecc. La collaborazione di

alcuni religiosi contribuì al contenimento delle spese.

La casa ora presenta una quindicina di celle, la cappella, gli uffici, alcune stanze per riunioni, i locali per la vita comunitaria e un ampio deposito.

La piccola comunità si trasferì nella nuova sede nella prima decade dell'aprile 1987. L'inaugurazione ufficiale, presenti il P. N. Generale, il P. Bruno Zomparelli, Definitore Generale, e tutti i Provinciali, ebbe luogo il 22 aprile 1987 con solenne concelebrazione e benedizione dei locali.

Ora il Centro sembra avere finalmente una sede idonea e definitiva.

Perché però possa vivere e agire convenientemente è necessario che la comunità sia rafforzata con altri religiosi; in caso contrario il Centro non potrà assolvere in maniera adeguata i compiti che gli sono affidati.

La questione, ripetutamente dibattuta nelle riunioni CISM-OCD e tuttora aperta, è anche all'esame del P. N. Generale.

P. D. C.

UN CENTRO CULTURALE DELL'ORDINE: IL « TERESIANUM »

Il maggior centro culturale dell'Ordine nella storia moderna è certamente quello sorto a Roma negli anni in cui Pio XI con la *Deus scientiarum Dominus* ristrutturava profondamente le Università e Facoltà ecclesiastiche. Nacque sotto l'egida e in memoria dei Riformatori del Carmelo, Teresa di Gesù e Giovanni della Croce; ma nel 1972 ebbe semplificato ufficialmente il suo nome in *Teresianum*.

1. Erezione della Facoltà Teologica

La Facoltà teologica del Collegio Internazionale dei Carmelitani Scalzi cominciò il suo cammino il 16 luglio 1935, data del decreto di erezione da parte della Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi. La sede era in C.so d'Italia, 38, Roma.

Le trattative fra la S. Sede e l'Ordine erano state lunghe e laboriose. Più d'una volta i Superiori dell'Ordine avevano pensato di abbandonare l'impresa: ma la buona volontà degli interlocutori riaprì sempre nuovi spiragli. Artefici del dialogo furono il P. Guglielmo di sant'Alberto, Generale dell'Ordine, e il P. Anselmo di sant'Andrea Corsini, Rettore del Collegio, e il Cardinale Raffaele Carlo Rossi, carmelitano e Protettore dell'Ordine.

La Facoltà cominciò a funzionare esclusivamente per gli studenti carmelitani, i quali poterono conseguire

re i titoli accademici di licenza e dottorato in Teologia.

A pochi anni dalla sua erezione, si sentì l'esigenza di trovare un luogo più capace che potesse ospitare la Facoltà. La sede della Facoltà al C.so d'Italia 38 non era più sufficiente: il numero degli studenti, la necessità di aule per le lezioni e l'ingrandimento della biblioteca richiedevano spazi più ampi.

Terminata la guerra del 1940-45, sotto il governo del P. Silverio di santa Teresa, si iniziò la costruzione dell'attuale complesso presso la Basilica san Pancrazio, ai confini con Villa Pamphili. Nel 1954 la Facoltà si trasferì nel nuovo Collegio, inaugurato ufficialmente alla vigilia del Capitolo Generale del 1955.

L'anno 1968 segna una tappa importante per la Facoltà. In seguito alla pubblicazione da parte della S. Sede delle *Normae Quaedam*, riguardanti la revisione degli Statuti delle Facoltà Teologiche, la nostra Facoltà compie un serio lavoro di aggiornamento degli studi. Gli Statuti vengono rivisti dapprima nel 1973 e poi nel 1982. Ne scaturiscono tre conseguenze importanti per la Facoltà:

— Nascita del corso di specializzazione in Antropologia Teologica;

— Incorporazione dell'Istituto di Spiritualità;

— Apertura a tutti della Facoltà, che prende il nome di PONTIFICIA FACULTAS THEOLOGICA « TERESIANUM ».

2. L'Istituto di Spiritualità

Nel 1957, il Generale P. Anastasio del SS. Rosario, rispondendo a un desiderio del Capitolo Generale del 1955, apre l'Istituto di Spiritualità per gli studenti dell'Ordine in modo da permettere un approfondimento dei temi di Spiritualità. Due anni dopo, nel 1959, l'Istituto viene aperto, per decreto della S. Congregazione dei Religiosi, anche a preti, religiosi e laici. Nel 1964, l'Istituto viene elevato a livello accademico e incorporato alla Facoltà Teologica con la possibilità per gli studenti di ottenere la licenza in Teologia e, dopo due anni di studi, il dottorato in Teologia con specializzazione in Spiritualità. Nel decennio 1970-1980 l'Istituto funziona a pieno ritmo e con un numero sempre crescente di studenti.

3. Specializzazione in Antropologia Teologica

Davanti alla riforma degli studi richiesta dalla S. Sede ai centri accademici, la nostra Facoltà è chiamata a fare una scelta: mantenere la sola specializzazione in Spiritualità, o assumersi l'arduo compito di aprire un'altra specializzazione in Teologia.

La scelta della Facoltà è coraggiosa e intelligente. Coraggiosa perché comportava un nuovo impegno in mezzi e persone; intelligente perché nelle Università romane non esisteva una specializzazione in Antropologia Teologica, e soprattutto perché veniva ad illuminare sempre più le ragioni dell'Istituto di Spiritualità.

L'insegnamento della specializzazione in Antropologia Teologica iniziò nel 1981, anche se giuridicamente esisteva negli Statuti già dal 1973.

4. La Biblioteca

La biblioteca del *Teresianum* ebbe inizio nel 1735, quando la Casa Generalizia dei Carmelitani Scalzi, lasciato il Convento di santa Maria della Scala, pose la sua sede nel palazzo Barberini in via dei Giubbonari. Dopo il 1859, anno in cui la Curia Generalizia occupò uno stabile più ampio, ebbe notevole sviluppo e nel 1896 ottenne in dono gran parte della libreria del Cardinale Raffaele Monaco La Valletta.

Quando la Curia Generalizia dell'Ordine si trasferì nel 1900-1902 in Corso d'Italia, la biblioteca raddoppiò la sua consistenza.

Nel 1954, quando il Collegio Internazionale si trasferì a san Pancrazio, la biblioteca trovò definitiva collocazione nei numerosi locali ad essa destinati.

Al giorno d'oggi la biblioteca contiene 180.000 volumi. Le specializzazioni maggiormente curate sono quelle in dogmatica, antropologia, spiritualità e dottrina carmelitana.

La biblioteca del *Teresianum* ha un'ambizione: che *nulla di ciò che è carmelitano manchi* in modo da offrire a tutti gli studiosi della spiritualità carmelitana un centro attrezzato.

La biblioteca, oltre ai 180.000 volumi e ai 600 periodici che toccano un po' tutti i campi delle scienze teologiche, ha il privilegio di conservare il fondo costituito dalle 10.000 e più Tesi dottorali che la S. Congregazione per l'Educazione Cattolica ha affidato al *Teresianum* per la schedatura, il deposito e la manutenzione.

5. Istituti affiliati

Verso gli anni 1970 la Facoltà ha iniziato ad estendere il suo influsso su

Istituti o Centri culturali di Teologia o Spiritualità che ne facevano richiesta.

In questo ha seguito le disposizioni della S. Sede (*Sap. christ.* 62-64 con le *Norme appl.* 47-48 e ulteriori determinazioni recenti, p.e. del 5-11-85) così da procedere sia alla affiliazione più o meno stretta, sia alla incorporazione. Si ha una affiliazione « teologica » quando un Seminario o uno Studentato religioso, legandosi ad una Facoltà Pontificia, svolge il programma di un quadriennio teologico e alla fine rilascia agli alunni il titolo di baccellierato. Si ha l'incorporazione quando un centro di studi, supposto già il baccellierato, svolge il secondo e/o il terzo ciclo di studi e rilascia la licenza oppure anche il dottorato.

Il *Teresianum* riconosce come Istituto « teologicamente » affiliato, ossia strettamente, il solo Seminario interdiocesano di Anagni, chiamato *Pontificio Collegio Leoniano*, ma sta preparando anche per un Centro Teologico del Cameroun. Affiliati in modo più lato ha vari Istituti o Centri, dentro e fuori l'Ordine, cui concede un legame di « patronato » e di cultura: 2 in Messico (per i nostri Padri a Guadalajara e a Città del Messico), 2 in India (a Bangalore per la Provincia del Malabar e a Kalamassery per la Provincia del Manjummel, 1 in Italia (a Latina per la Diocesi di Terracina), 1 in Spagna (con sede in Madrid, ma per tutte le Province Carmelitane iberiche).

Incorporato fin dal 1964 è lo stesso Istituto di Spiritualità del *Teresianum*; e dall'aprile 1987 l'Istituto di Pastorale Sanitaria del *Camillianum* in Roma.

6. Pubblicazioni

Le pubblicazioni delle varie Edizioni del *Teresianum* possono essere ca-

talogate nei seguenti gruppi: Collane, Riviste, Opere varie.

A. Collane

a) *Biblioteca Carmelitana*

Raccoglie particolari pubblicazioni scientifiche della Facoltà. È divisa in tre sezioni: *Textus*, *Studia* e *Subsidia*. La pubblicazione è iniziata nel 1961.

b) *Studia Theologica*

Raccoglie pubblicazioni scientifiche recenti ed è stata iniziata con l'apertura della specializzazione di Antropologia Teologica.

c) *Sussidi*

Questa serie ha avuto inizio nel 1983. Praticamente sono testi di scuola usati dai professori e debitamente ordinati per la pubblicazione.

d) *Monumenta Historica Carmeli Teresiani*

È la collana edita dall'Istituto Storico Teresiano. Nell'Ordine si sentiva l'esigenza di un centro che studiasse e pubblicasse la documentazione relativa alla storia del Carmelo Teresiano. Questa esigenza si concretizzò nel 1967 a partire dal Capitolo Generale Speciale con la fondazione ufficiale dell'*Istituto Storico Teresiano*, poi annesso al *Teresianum* il 4 aprile 1973.

Alla attuale serie dei documenti e delle fonti se ne aggiungerà un'altra dedicata a studi monografici. In più larga prospettiva si conta di elaborare un *Dizionario Carmelitano Teresiano*.

B. Riviste

a) *Ephemerides Carmeliticae o Teresianum*

« *Ephemerides Carmeliticae* » è l'organo della Facoltà. Nel 1947 usciva

con il primo numero. Dal 1982 completa il suo titolo con « Teresianum ».

È di tono strettamente scientifico. Vi si trovano studi di teologia, di storia della chiesa e di spiritualità, soprattutto carmelitana; e poi note e recensioni critiche. È uno strumento imprescindibile per seguire la produzione scientifica su quanto concerne gli scritti e la dottrina spirituale di santa Teresa di Gesù, san Giovanni della Croce, santa Teresa di Gesù Bambino, la beata Elisabetta della Trinità e la beata Teresa Benedetta della Croce (Edith Stein).

Vi collaborano tanto autori carmelitani come teologi e studiosi di tutto il mondo.

b) *Archivium Bibliographicum Carmelitanum* (ABC)

Offre a tutti coloro che seguono la storia e la spiritualità carmelitana un indispensabile sussidio per conoscere la bibliografia del Carmelo Teresiano. Dal 1956, primo anno della rivista, il fondatore P. Simeone della S. Famiglia, O.C.D., cura annualmente la raccolta di quanto viene prodotto nel mondo in materia carmelitana. Da ricordare che la *Bibliographia Carmeli Teresiani* (BCT), che è la sezione più specifica ed essenziale dell'ABC, presenta tutti i lavori di autori carmelitani scalzi e anche di autori vari riguardanti il Carmelo Riformato. Comprende poi tutti gli scritti relativi alla devozione eliana, alla storia del Monte Carmelo e, in modo particolare, quelli che si riferiscono alla Regola Carmelitana, alla B. V. Maria del Monte Carmelo e allo Scapolare.

c) *Bibliographia Internationalis Spiritualitatis*

Preziosissimo strumento di lavoro per tutti coloro che lavorano nel campo della spiritualità.

La rivista nasce proprio con l'intento di mettere a disposizione di alunni e professori, in un solo volume pubblicato per annate, una bibliografia internazionale sui temi di spiritualità. L'iniziativa prende il via nel 1968 con il P. Otilio Rodriguez che, coadiuvato da una équipe di professori, inizia la lenta e laboriosa opera di ricerca. A tutt'oggi sono stati pubblicati 17 volumi con un grande consenso e plauso a livello internazionale.

d) *Rivista di Vita Spirituale*

Venne fondata nel 1947 dal P. Gabriele di S. M. Maddalena, O.C.D. Ha un carattere di alta divulgazione. Si propone di formare e informare circa i problemi della vita spirituale secondo una formula espressa nelle tre rubriche: Dottrina - Vita - Documentazione. Pur ispirandosi agli insegnamenti dei grandi maestri del Carmelo, insiste, specialmente nell'ultimo ventennio, sui temi tipici della spiritualità postconciliare, privilegiando il richiamo alla vita contemplativa del cristiano. Largo spazio viene dato ai temi biblici e alle esperienze delle grandi scuole di spiritualità.

Dal 1966 la rivista è affiancata, sotto il patrocinio dell'Istituto di Spiritualità del *Teresianum*, dalla *Collana di Rivista di Vita Spirituale*, ormai ricca di parecchi volumi che hanno attirato l'attenzione di numerosi studiosi.

P. MARIO BOMBELLI

AL CENTRO INTERNAZIONALE DI AVILA

Quaderni Carmelitani si è già interessato del nuovo Centro internazionale di studi teresiano-sanjuanistici di Avila (cfr. n. 1 pp. 97-98) presentando la lettera del P. Generale dei Carmelitani Scalzi, in cui venivano esposti a grandi linee i propositi, le direttrici e le prospettive di tale Centro che l'Ordine stava per aprire nella città natale di S. Teresa di Gesù.

A un anno dalla sua inaugurazione e a pochi mesi dalla conclusione del primo Corso si può già fare un piccolo resoconto su questa nuova e importante iniziativa che coinvolge tutto l'Ordine.

Avendo avuto l'opportunità di essere uno dei 13 studenti che hanno dato avvio al primo Corso di studi, ho potuto constatare direttamente l'importanza e la positività del nuovo Centro culturale di cui si ha avuto notizia su vari bollettini (ad es. il *SIC*).

Nell'intenzione dei responsabili, questo primo Corso doveva risultare « paradigmatico » anche per i successivi Corsi. Fin dall'inizio alcuni punti apparivano fermi e chiari, mentre altri dovevano essere verificati e poi valutati.

Il punto principale — sottolineato a più riprese — è stato quello di creare una specie di simbiosi tra « vita » e « cultura », fare cioè del Centro non un luogo di mera trasmissione di contenuti spirituali-dottrinali (anche se di serio livello scientifico), ma offrire innanzitutto un'esperienza comunitaria in cui — valorizzando le differenze culturali dei partecipanti —

la spiritualità carmelitana fosse sperimentata oltre che studiata. La vita quotidiana, quindi, non puntava unicamente sulla scuola-studio, ma su un insieme di gesti comunitari: liturgia, ricreazione, incontri, ecc.

Lo studio comunque rimaneva l'impegno prioritario: 2/3 ore di scuola e poi tante altre ore dedicate alla ricerca e all'approfondimento personale. È da notare che per i primi quattro anni il Centro si limita allo studio di S. Giovanni della Croce in vista del IV^o Centenario della sua morte (1991), mentre il programma iniziale includeva l'approfondimento dell'opera e della dottrina di S. Teresa di Gesù.

C'è da prender atto del notevole e appassionato interesse da parte dei Superiori Maggiori dell'Ordine che non hanno lesinato sforzi (a tutti i livelli) per rendere operante e incisiva questa nuova opera. Ciò è stato dimostrato dalla fitta partecipazione di Superiori all'inaugurazione del Centro, dalle periodiche visite di P. Francisco Jaramillo (Definitore, responsabile del Centro), dal coinvolgimento di persone già impegnate in molteplici attività (come il Direttore, P. Massimiliano Herraiz, e molti Professori, praticamente i migliori esperti in San Giovanni della Croce), ecc. Sono convinto che il Centro internazionale di Avila sia stato un buon « investimento » da parte dell'Ordine, soprattutto dentro il contesto attuale in cui si vuole dare un peso rilevante alla cultura. È un'occasione offerta a molti per accostarsi con profondità alla dottrina dei nostri Santi per una presenza più specifica

dei Carmelitani all'interno della Chiesa.

A giudizio dei partecipanti — professori e alunni — questo primo Corso è risultato sereno, non eccessivamente impegnativo a livello culturale, ma abbastanza su quello dello sforzo personale, in cui non è mancato l'entusiasmo. Le difficoltà sono state minori del previsto, anche perché attuate dalle doti umane dei membri del Centro e, anche se non si è riusciti a creare in così breve tempo una vera comunità-fraternità, tuttavia c'è stato un buon affiatamento.

Dentro un contesto globalmente positivo della neonata iniziativa, mi sembra comunque opportuno fare alcuni rilievi.

- Innanzitutto è importante — a mio giudizio — che i Responsabili (i Provinciali) sappiano selezionare bene coloro che devono frequentare il Corso. È bene inviare persone che si mostrino idonee e appassionate della dottrina di S. Giovanni della Croce. Se questa selezione non viene fatta si rischia di ridurre il Centro a un luogo di « animazione » spirituale più che a preparare « specialisti » e « maestri di spirito » o « educatori ».

- Il Centro dovrebbe diventare sempre più una « scuola » all'interno dell'Ordine in cui i valori spirituali che vengono esposti e studiati siano altresì vissuti con entusiasmo. A questo proposito sono del parere di dare più spazio a quelle materie e a quei professori che offrono un'impostazione chiara e solida attorno al Santo (o ai Santi) in modo che lo studente abbia un asse culturale ben preciso attorno a cui impostare e organizzare i vari dati che accumula e assimila.

- Il Centro è nato con la prospettiva di essere « internazionale »: è importante che lo sia davvero. La vita stessa della Comunità ne guadagnerebbe (cfr. ciò che afferma lo stesso P. Generale in *Teresa de Jesús* n. 24).

- Non mi sembra del tutto giusto che il programma si limiti allo studio di S. Giovanni della Croce: è opportuno offrire una visione — anche sommaria — della dottrina di S. Teresa di Gesù, dato che i due Riformatori sono strettamente uniti per storia e spiritualità.

- C'è ancora un problema che avrebbe bisogno di trovare una rapida soluzione: il Centro attualmente non rilascia né titoli né attestati di studio anche perché non si è riusciti a trovare un accordo soddisfacente con il *Teresianum* di Roma (da cui dovrebbe dipendere). È doveroso che un simile Centro internazionale, con tutte le carte in regola, abbia anche un riconoscimento giuridico.

Dopo questi brevi appunti, c'è da auspicare che il Centro teresiano-sanjuanista di Avila sia sempre più valorizzato da parte di tutti i religiosi dell'Ordine (e anche da tutte quelle persone seriamente affezionate e interessate alla nostra spiritualità). L'avvio è stato promettente; occorre vigilare affinché non subentrino stanchezza e mediocrità culturale così da togliere entusiasmo e interesse attorno a questa iniziativa. Personalmente mi auguro che Avila diventi un vero Centro culturale che prepara gli « specialisti » e i « maestri-animatori » della spiritualità carmelitana del domani.

P. CARLO DALLA VALLE

I QUARANT'ANNI DELLA « RIVISTA DI VITA SPIRITUALE »

Nel 1947 il P. Gabriele di Santa Maria Maddalena, dei Carmelitani Scalzi, fondava la *Rivista di Vita Spirituale*. L'insigne maestro e promotore degli studi di Teologia Spirituale allargava così il suo apostolato, già tanto fecondo per l'insegnamento, le conferenze, gli scritti, la vasta direzione spirituale.

Nell'articolo di presentazione egli tratteggiava così il programma e le finalità della Rivista: « Vorremmo aiutare le anime nell'effettuare la loro vocazione alla vita cristiana perfetta. Perciò vogliamo insegnare la vita spirituale. [...] Desideriamo aiutare tutte le anime nella loro ascesa spirituale e offrire il nutrimento adatto per i bisogni di ciascuna vocazione, vogliamo ricorrere a tutti i Santi eminenti nella dottrina spirituale teorica e pratica, chiedendo di comunicarci i tesori della loro anima, la luce della loro esperienza » (p. 6 ss).

Dunque una dottrina solida: perché senza di essa non si procede sicuri; ma una finalità operativa, e perciò un'attenzione costante ai bisogni e alle aspirazioni emergenti dai movimenti spirituali in atto nella Chiesa.

Il P. Gabriele pensava, pertanto, ad una rivista non interessata alle « querelles », e nemmeno volta alla ricerca scientifica, ma che si attenesse alla dottrina positiva atta a illuminare e guidare. Finalità e programma fedelmente perseguiti da lui per tutto il periodo che diresse la Rivista. Periodo

troppo breve, purtroppo: il p. Gabriele moriva, vittima del suo intenso apostolato, nel marzo del 1953.

Tuttavia la Rivista aveva incontrato il gradimento dei molti lettori; perciò la strada era ben tracciata e non restava che seguirla. Così fecero i direttori che gli succedettero. Beniamino della SS. Trinità (1953-1963), Valentino Macca (1963-1966), Ermanno Ancilli che la dirige dal 1966.

Abbiamo accennato all'equilibrio della Rivista riguardo ai vari « luoghi » della teologia spirituale utilizzati. Ci piace sottolineare l'importanza primaria attribuita alla Sacra Scrittura. Essa viene presentata ed esposta con grande competenza nella ricchissima tematica sia del Nuovo sia dell'Antico Testamento. Da questo punto di vista, specialmente negli ultimi anni, i lettori vi possono trovare una vera miniera per la meditazione, e anche per lo studio e la riflessione teologica e pastorale. Merito principalmente dei professori biblisti dell'Istituto di Spiritualità del « Teresianum ».

La Rivista è stata fedele all'impostazione del suo fondatore: ha offerto sempre ai suoi lettori una *dottrina teologica* sicura, solida, quale esigono le grandi verità della fede che formano la sostanza della vita spirituale cristiana: l'inabitazione trinitaria, la natura della grazia, i dinamismi teologici, l'assimilazione dei misteri di Cristo, la Chiesa sacramento di comunione ecc.

La spiritualità cristiana è realtà vis-

suta, è esperienza, anzi è parte essenziale della storia della salvezza, non solo in quanto operata da Dio, ma anche come attuata nell'esperienza dei santi e di tutto il popolo di Dio. Di qui l'importanza che giustamente la Rivista dà ai grandi *modelli della santità*, ai movimenti spirituali che sono fermenti nella Chiesa, alle ricche esperienze mistiche ecc., e nello stesso tempo il grande spazio riservato fedelmente all'uomo: alla sua psicologia, alla sua struttura dinamica, al suo mondo del sensibile come a quello del contemplativo ecc.

Questa preferenza si spiega sia per l'eccezionale importanza che la preghiera riveste in tutto l'itinerario alla santità e la ricchezza dei valori in essa racchiusi, sia per motivi « di famiglia », perché il Carmelo di S. Teresa e di S. Giovanni della Croce è caratterizzato da un particolare carisma le sue aperture al trascendente e al divino.

Il carattere concreto ed operativo della teologia spirituale porta la Rivista ad interessarsi adeguatamente dei vari *stati di vita* con i loro moduli peculiari di realizzare la santità; e per lo stesso motivo non può non emergere la rilevanza che assumono problemi e argomenti come la *direzione*, la *mistagogia*, ecc.

Nella vastissima problematica della vita spirituale che la Rivista va continuamente esaminando, la *preghiera* sembra godere di un trattamento preferenziale, non solo per la frequenza con la quale vi appare, ma soprattutto per l'impegno con cui se ne scrutano i più diversi aspetti: la natura, la necessità, le forme, i gradi, le difficoltà, i modelli, la storia, l'influsso nella vita della Chiesa, le attuazioni più profonde quali l'esperienza mistica e

dell'orazione nel campo dell'esperienza come in quello dottrinale. Non per nulla i due Santi, ambedue Dottori della Chiesa, sono ritenuti i principi della mistica cristiana. Ci pare che tale caratterizzazione conferisca alla *Rivista di Vita Spirituale* un particolare interesse.

Un'ultima connotazione di merito. Abitualmente la Rivista suole dedicare uno o più numeri — sino al 1968 la sua periodicità era trimestrale, dal 1968, invece, è bimestrale — a trattazioni monografiche. L'argomento scelto è sempre di particolare importanza, a volte dal punto di vista dottrinale, a volte da quello del personaggio o dell'avvenimento. Questo criterio ci pare lodevole perché la trattazione risulta più completa, più organicamente strutturata e permette ai lettori di approfondire meglio argomenti di particolare ampiezza e valore. Ne è una riprova la trattazione monografica uscita ultimamente, comprendente i nn. 4-5 (luglio-ottobre) del 1986, dedicata a *Spiritualità della Missione*. Trattazione ampia, di duecento pagine, articolata in tre sezioni: Bibbia e Teologia, Annunziatori e Testimoni, Contemplazione e Apostolato. I dieci capitoli sono scritti da noti specialisti. Ne risulta un lavoro egregio culturalmente e utilissimo per i tanti che si interessano a questo argomento di grande attualità e di alto valore ecclesiale. Fondamenti teologici, la missione di Gesù e dei discepoli nell'insegnamento dei Vangeli, la centralità di Cristo nella missione di Paolo, la missione nel dinamismo dello Spirito, la missionarietà della Chiesa, animazione missionaria della comunità ecclesiale ad opera del sacerdote, il servizio missionario della vita religiosa, testimonianza missionaria dei laici, la fecondità

missionaria della vita contemplativa, la forza santificante dell'apostolato missionario. Come si vede, si tratta di una bella sintesi sull'argomento. La competenza degli autori e la serietà del lavoro sono rispondenti all'importanza dell'argomento.

Nell'arco di quarant'anni moltissimi sono gli argomenti trattati monograficamente: direzione spirituale, santità sacerdotale, asceti, vita religiosa, spiritualità trinitaria, la Chiesa sacramento di comunione, mistero e presenza di Cristo, la preghiera, la morte, i carismi, la donna, Maria ecc. Si tratta di un vero patrimonio spirituale. E proprio per favorire l'utilizzazione del ricco patrimonio della Rivista mi permetterei di consigliare alla Direzione di pubblicare a determinate scadenze indici analitici dettagliati e ricchi.

È doveroso ricordare che con la di-

rezione del P. Ermanno Ancilli affianca la Rivista una Collana di opere ad alto livello culturale (*Collana della « Rivista di Vita Spirituale »*). Sono usciti sinora diciotto volumi, dei quali più della metà ormai esauriti. Tra questi *Le grandi scuole della spiritualità cristiana*, grosso volume di 744 pagine, pubblicato nel 1984 e già esaurito. L'ultimo volume ha per titolo *Mistagogia e direzione spirituale*, 1985, 620 p.

La *Rivista di Vita Spirituale* è ormai una voce autorevole nel campo della cultura spirituale italiana. Le auguriamo una lunga vita. In questi tempi, nei quali anche nel campo della cultura spirituale non mancano problemi e fermenti, una voce autorevole e serena è quanto mai desiderabile.

P. ROBERTO MORETTI

ECO DELLA BEATIFICAZIONE DI E. STEIN IN GERMANIA

Intendiamo parlare dell'eco suscitata dalla beatificazione di E. Stein proprio nella sua terra natale, la Germania, che la vide crescere come ragazza ebrea ben inserita nel tessuto culturale tedesco, che la conobbe negli anni Venti come donna colta, che la seppe convertita al cattolicesimo dall'ateismo (non dall'ebraismo, perché vi aveva formalmente rinunciato), che dapprima per sua libera scelta si eclissò nel silenzio d'un monastero carmelitano per pregare per tutti, ma in particolare per il suo ritrovato popolo ebreo, e infine scomparve per la terribile crudeltà nazista nel famigerato lager di Auschwitz, perché ebrea e perché cattolica.

1. *Sguardo complessivo*

A proposito di questa eco, dobbiamo preliminarmente far notare che consideriamo solo quanto emerso dai mezzi di comunicazione («mass-media») nei giorni attorno al 1° Maggio, quando il Papa beatificò la nostra Sorella proponendola come modello per i credenti e come richiamo di testimonianza per tutti gli uomini di buona volontà. Ora i «mass-media» non sempre sono lo specchio di una società; possono essere facilmente espressione d'una sola parte — quella degli uomini «che han voce» — e perciò possono essere piuttosto specchio di se stessi. Nel caso concreto il dubbio

è legittimo, dato che E. Stein non è risultata molto conosciuta dal popolo minuto (tanto credente che non) della Germania e, più che essere presentata nella sua realtà, specialmente nella sua realtà maggiormente ricca e definitiva — quella di carmelitana claustrale — è risultata un'occasione per discussioni, ora pacate e ora passionarie, ora documentate e ora deformate, da parte degli articolisti di varia estrazione: cattolici, protestanti, borghesi neutrali, borghesi indifferenti all'esterno e acidi all'interno, ebrei sereni ed ebrei ancora amareggiati verso la Chiesa dell'altro-ieri, di ieri, di oggi.

Presentati subito in forma sintetica, ecco alcuni elementi di fondo da tener presenti, a proposito di questa eco in Germania dei «mass-media» attorno al «caso Stein».

Primo: l'avvenimento della beatificazione da parte del Papa di una donna ebrea e tedesca in Germania stessa ha suscitato simpatia molto diffusa, anche se attorno al Papa in Colonia non si videro quel giorno le masse quasi oceaniche di altri viaggi papali in altre nazioni e neppure le buone folle del primo viaggio tedesco di Giovanni Paolo II. Il fatto della beatificazione non fu ritenuto né coreografico e superfluo, né semplicemente di pertinenza cattolica.

Secondo: in E. Stein si è compresa abbastanza bene la qualifica di «donna credente» che porta ed esprime le

nuove ansie e le nuove qualità della donna nella Chiesa di oggi.

Terzo: nel Papa e nella Chiesa Cattolica, che attraverso il Pontefice ha compiuto un così alto gesto di omaggio alla donna credente uscita dalle dolorose vicende della storia ebraica, si è ancora rimproverato di non aver fatto abbastanza per salvare E. Stein ai suoi tempi e di non aver fatto molto neppure per le altre vittime del nazismo; perciò lo stesso Papato e la stessa Chiesa più che trovare un forte consenso hanno offerto a parecchi commentatori (non a tutti, evidentemente) l'occasione di pesanti rimproveri.

Quarto: perfino su giornali solitamente molto informati e a larga diffusione nazionale, si sono scritte macroscopiche inesattezze circa la storia drammatica di E. Stein e si è preferito evidenziare ciò che non aveva molto fondamento più che presentare ciò che era sicuro e importante per la comprensione della nuova Beata. In verità, comportamenti di questo genere e « incidenti » per informazioni, abborracciate e frettolose e anche petulanti sono abbastanza ordinari anche per altri temi e presso tutti i giornali del mondo. Ma questo offre l'occasione di domandarci: la gente comune, la gente che non può o non vuole informarsi oltre il giornale, che ne sapeva di E. Stein prima della sua Beatificazione e che ne sa adesso? Pochissimo. Veramente E. Stein appartiene ancora piuttosto al mondo degli « esperti » e alla ristretta cerchia dei « dotti ». Ma certo non per colpa sua, anche se la sua condizione di donna di cultura cristiana e non già di azione e di carità esterna poteva lasciarlo prevedere (ma pure S. Teresa

del B. Gesù era in svantaggio come claustrale rispetto ad altre grandi sante attive e tuttavia fu subito una santa popolare).

Quinto: una frequente omissione che si osserva un po' in tutti i giornali, eccetto quelli di impostazione cattolica più osservante, è circa gli ultimi dieci anni della vita di E. Stein: gli anni della sua vita claustrale. La sua consacrazione a Cristo nella vita religiosa è trascurata in maniera grave, quasi che quella decisione non significhi molto e non abbia toccato profondamente la grande Carmelitana.

Sesto: le frange femministe più spinte hanno tentato di speculare su E. Stein (donna moderna in una Chiesa non ancora moderna) e sono arrivate anche a manifestazioni ed espressioni urtanti e irriverenti; le femministe invece moderate e pensose hanno apprezzato che la Chiesa Cattolica mettesse sul moggio una donna così poliedrica e anche, in un certo modo, scomoda.

Settimo: gli ebrei più di altri hanno avuto modo di esprimersi ora in forma di sereno dialogo con la Chiesa, ora di un certo distacco un po' sospettoso, ora di critica e di recriminazione; ma sostanzialmente sui giornali hanno fatto intendere che con E. Stein il Papa ha mostrato di voler continuare l'opera di riconciliazione tra cristiani ed ebrei: e la Beatificazione della Carmelitana è stata avvicinata alla visita papale alla Sinagoga di Roma.

Insomma, sui giornali e in tutti gli altri mezzi di comunicazione s'è notato un vastissimo interesse più per la Beatificazione di E. Stein che per il secondo viaggio in se stesso del Papa

in Germania. Si sono riscontrate buone capacità di comprensione della figura della Nostra, ma si sono intraviste molte omissioni e si sono evidenziati anche dei gesti di strumentalizzazione dell'avvenimento e di appropriazione del personaggio. Cose tutte di ordinaria amministrazione nella vita moderna quando intervengono i « mass-media » con tutta la loro forza travolgente. Cose che fanno pensare che E. Stein sia stata sfruttata come argomento di sicura presa giornalistica e pure come serio spunto per un dibattito rinnovato attorno a problemi antichi e nuovi della Chiesa, specialmente della Chiesa in Germania.

2. Rapida selezione di voci

Per capire meglio il comportamento dei « mass-media » e l'importanza riconosciuta o meno all'avvenimento della Beatificazione di suor T. Benedetta della Croce, diamo un rapido saggio di interventi della grande stampa tedesca sul caso E. Stein.

— *Süddeutsche Zeitung* di Monaco, in data 25-26/4/1987. Questo giornale è di indirizzo socialdemocratico (SPD). L'articolista Hans Heigert, che firma un fitto pezzo dal titolo « Martiri ebrei, testimoni cristiani », è molto stimato e mostra a sua volta un grande rispetto per E. Stein, rallegrandosi per la sua Beatificazione. Alla fine del suo articolo egli riassume praticamente i sentimenti di molta parte dell'opinione pubblica. « La vita di E. Stein si può leggere come una vita molto cattolica e allo stesso tempo un'epopea da santi. La Chiesa romana può fors'anche, con il suo stile, nascondere un po' le ragioni, non

però la straordinarietà di questa donna ... Per un altro motivo, inoltre, la decisione (della Beatificazione) domanda rispetto. Roma ha santificato ancora perfino degli eretici, ha corretto errori e debolezze del suo passato. Della Pulzella di Orléans, morta sul rogo, il processo durò qualche paio d'anni, approdando comunque a buon fine. Anche per E. Stein la Chiesa sa che, come ebrea, era condannata a morire, ma che i 'cristiani' di Germania, Olanda, Svizzera e Roma avrebbero potuto salvarle la vita. Perciò l'avvenimento festoso ricorda sia la fede di quella donna e il suo coraggio, sia il meschino opportunismo del suo ambiente. L'augurio è che tutto serva ad unire ebrei e cristiani ».

— *Die Zeit* di Amburgo, in data 17-4-1987. Scrive Von Hansjakob Stehle. Il giornale è letto un po' in tutta la Germania, dove è considerato piuttosto di destra. Si mostra molto rispettoso e aperto verso E. Stein, meno invece verso la Chiesa ufficiale sia per il periodo nazista come per quello attuale. « Dopo un processo di parecchi anni, in cui non mancarono elementi spiacevoli (fino a quello che la relazione amorosa di Edith e Roman Ingarden non fu 'peccato'), la Congregazione Vaticana per le Cause dei Santi ha chiuso la causa della carmelitana di Colonia: ha riconosciuto le sue virtù-qualità eroiche. Anche in mancanza di miracoli provati, che sarebbero necessari per una santificazione, è stata dichiarata martire cristiana, non ebrea, anche se invece è appunto questo, come i suoi compagni di sventura, secondo un riconoscimento non cristiano comune ... Nella mentalità ristretta della Gerarchia romana ha provocato fastidio in questa causa quanto ha dichiarato uno studioso

ebreo del Carmelo odierno di Colonia. Costui sostiene che la filosofa e suora resterà comunque una figlia di Israele: per cui è assolutamente sbagliato voler rendere cristiano l'Olocausto ».

— *Frankfurter Allgemeine Zeitung* di Francoforte, in data 30-3-1987. Con un mese di anticipo sulla Beatificazione, questo foglio che è uno dei più celebri e seri giornali tedeschi, con indirizzo cristiano conservatore-borghese, affida a Ulrich von Hehl, esperto in storia moderna della Germania, un commento sulla personalità della Stein, che risulta al di sopra delle parti e delle polemiche. « E. Stein suscita più che ogni altra beatificazione un'attenzione viva sia all'interno che all'esterno della Chiesa: è un caso fuori dell'ordinario. Parecchie pubblicazioni sono uscite e altre sono state annunciate. TV e radio preparano programmi. L'arcivescovo di Colonia, il card. Josef Höffner, ha dedicato a E. Stein una lettera pastorale. Anche nell'ambito degli ebrei il processo per la beatificazione ha trovato un'eco favorevole. E tutto deriva essenzialmente dalla personalità straordinaria di E. Stein. Ebrea e poi convertita, fenomenologa di grande intelligenza, suora umile e servizievole, ha saputo riunire in maniera rara delle doti eminenti dello spirito con una fede profondissima, con l'umiltà e con quello che A. de Saint-Exupéry definisce 'gli occhi del cuore'. E. Stein non era solo una donna importante, ma anche una persona autentica ed eccezionale. Questo basta a giustificare il nostro interesse. È poi divenuta, come milioni di ebrei, vittima dell'Olocausto, cioè della più grande crudeltà che ci ha lasciato il regime nazista. Aveva tentato senza esito nel novembre 1938 di evitare il suo dramma, trasferendosi al Carmelo di

Echt in Olanda. Il 2 agosto 1942 fu catturata insieme a sua sorella Rosa, portata ad Auschwitz con centinaia di altri condannati e uccisa nelle camere a gas, poco dopo il suo arrivo ». Tutto l'articolo porta il titolo: « Vieni, andiamo a morire per il nostro popolo ».

— *Der Spiegel* di Amburgo in data 27-4-1987. È un articolo che si ispira alla biografia di E. Stein scritta con molte inesattezze e insinuazioni scorrette da Inge Moossen. « La via crucis di E. Stein iniziò il 10 aprile 1938 quando avvenne la votazione sull'unificazione con l'Austria. Quel giorno tre membri dell'ufficio elettorale giunsero al Carmelo con un'urna. Le suore dovevano votare in ordine alfabetico. A un certo punto lo scrivano si accorse che E. Stein non aveva votato. Ciò che allora successe lo scrisse suor Renata nella biografia di E. Stein. La Priora disse: — Non ha facoltà di voto —. Lo scrivano: — Sicuramente ce l'ha: è nata nel '91, quindi può anche votare —. La priora: — Lei non è ariana —. Secondo la biografia Inge Moossen, la superiora avrebbe potuto benissimo trovare come pretesto una malattia: e invece tradì E. Stein ai nazisti, evidentemente per garantirsi un voto contrario in meno. E. Stein si rese conto del pericolo che correva. Pensò di scappare: di riparare in Palestina ma non trovò appoggio nei suoi superiori. Visse otto mesi nel terrore che la Gestapo potesse arrivare a prelevarla in convento. Dopo la Notte dei Cristalli poté espatriare in Olanda, al Carmelo di Echt, vicino a Roermond. Alla fine d'un triennio le sarebbe spettato il permesso di soggiorno definitivo in quel monastero. Quando però la priora si rifiutò di richiedere a Roma la cosiddetta 'stabilità', Edith e sua sorella Rosa, an-

ch'ella convertita e più anziana di otto anni, chiesero l'emigrazione per gli Stati Uniti. Fu un errore fatale. Più avanti, con questa domanda di espatrio le autorità olandesi, controllate dai nazisti, dovevano insospettirsi. Il 31 dicembre 1941 Edith ritirò la sua richiesta e pensò alla possibilità di trasferirsi in Svizzera, al Carmelo di Le Pâquier, Cantone di Friburgo. Ma quando arrivò quel permesso era già troppo tardi ».

3. *La Beatificazione vista dal di dentro*

Come è stata vissuta dai Cattolici e in particolare dai Carmelitani di Germania la Beatificazione di suor T. Benedetta della Croce? Allo Stadio di Colonia, quel 1° Maggio 1987, le parole e i volti di tutti i presenti manifestavano una commozione intensissima. « Una festa così non c'era mai stata », commentavano tutti. Al grande successo esterno della festa della Beatificazione ha certo contribuito nettamente il fatto che E. Stein sia stata beatificata nella sua stessa patria. Non era affatto pensabile che la celebrazione avvenisse come qualcuno isolatamente pensò, ad Auschwitz. Però poteva avvenire a Roma: ma vi sarebbe forse mancato il tono di festa familiare. Invece è stata qualcosa di intimo e sentito, specialmente per i Padri e le Monache Carmelitane, anche in forza dell'ottima ospitalità e dell'organizzazione dei nostri Religiosi di Baviera, aiutati dalle numerose Congregazioni religiose di Colonia. Memorabile in quel giorno è stato anche il momento ricreativo e culturale verso sera nel Monastero di Colonia. Il giorno seguente in quello stesso Monastero, intitolato « Maria della Pace », si cele-

brava la Messa solenne, presieduta dal P. Filippo Sainz de Baranda, Preposito Generale, con oltre 70 sacerdoti. Oltre ai vari discorsi e all'ottima musica con pezzi polifonici e gregoriani, colpiva l'esecuzione del salmo responsoriale con l'accompagnamento di venti flauti suonati da Monache Carmelitane. Fu certamente un momento assai alto di comunione in Cristo per tutti quei fratelli venuti da varie parti del mondo.

A parte l'entusiasmo di quei giorni, l'impressione almeno del primo momento è stata che la Beatificazione di Suor T. Benedetta coronasse, sì, una certa conoscenza, promossa anche dalla grande stampa, della vera figura di questa nostra Sorella; ma che imponesse una conoscenza maggiore e più approfondita della sua vita e del suo messaggio.

È spiaciuto molto che la grande attenzione e il rispetto per la nuova Beata non abbiano sempre trovato un corrispondente atteggiamento di entusiasmo o almeno di benevolenza per il S. Padre. A parte il numero un po' contenuto della folla accorsa a Colonia (70-80.000 persone contro le 300.000 dell'altro viaggio), si udirono anche voci di contestazione contro la persona del Papa, si videro cartelli o scritte sui muri dal senso sibillino, come: « Kirchen lieben wir brennend », che poteva significare tanto: « Ci piacciono le chiese incendiate » (e a soli 3 km. infatti una chiesa fu bruciata), quanto: « Le chiese le vogliamo piene di santo fuoco » (come ha affermato e afferma qualche teologo di grande notorietà in Germania).

In ogni caso fu proprio il S. Padre a dare della nuova Beata la lettura e l'interpretazione più bella: « Nella sua vita E. Stein ha espresso la vita dram-

matica di questo secolo. È stata la sintesi di una storia piena di ferite profonde che ancora oggi procurano sofferenza. Ebreia, cristiana, carmelitana, martire ».

Anche ad alcuni cattolici è parso che il Papa non sottolineasse abbastanza in E. Stein i valori della donna per la Chiesa di oggi. Ma l'osservazione sembrava ad altri più frutto di pregiudizi verso il S. Padre che non fondata obiettivamente.

4. I valori messi in luce da E. Stein

Eccoci ancora con il problema dei valori che i mezzi di comunicazione hanno, prima e dopo la Beatificazione di E. Stein, colto nella sua persona e nella sua vicenda straordinaria. Sul « Rheinischer Merkur » di Koblenza del 17 aprile 1987 (è un giornale ove scrivono sia protestanti che cattolici) Christian Feldmann notava: « Fino alla sua morte dolorosa E. Stein volle vivere la vita sia come cristiana che come ebrea. Come sul Calvario anche Cristo provò la paura della morte, così pure E. Stein volle essere solidale con il suo popolo immolato e perseguitato. Questo costituiva, per la carmelitana ebrea, un sempre crescente obbligo morale. E rivestiva per lei il significato di una espiazione ... un'idea che coniuga la tenace forza della fede ebraica con la profonda spiritualità dell'Ordine carmelitano: l'offerta di se stessi per liberare gli altri, sostituirsi agli altri ... Questa Beatificazione è un invito alla Germania a riflettere sugli avvenimenti di quel periodo ».

Questo commento, omnicomprendente e positivo sotto i vari aspetti, non rivela lo spirito critico con cui spesso in Germania si è affrontato il gesto

della Chiesa di beatificare E. Stein. Si incontra questo clima di riserva e di critica con l'intervento di una scrittrice, Beatrice Eichmann-Leutenegger, che affronta la tematica della posizione della donna nella Chiesa su l'« Orientierung » di Zurigo del 15 aprile 1987: « S'è detto che questo avvenimento dà lustro alla Chiesa che è riuscita a focalizzare l'interesse su questa donna (così Elisabetta Endres). Secondo me è l'unico aspetto valido di questa Beatificazione: E. Stein è una figura che era necessaria all'interno della Chiesa Cattolica in quanto donna capace di obiettività e di forte disciplina spirituale, portatrice di una passione religiosa e in grado di attirare l'attenzione della Chiesa sulla potenzialità spirituale femminile. Sono state messe così in risalto altre qualità femminili che fino ad ora erano state poco evidenziate per la liberazione della donna: per esempio, l'obiettività che la stessa donna aveva finora disdegnato ».

In una simile precisazione non si deve tanto vedere una critica, quanto capire che con la Beatificazione di questa donna si è rinnovata una grande speranza e si apre per il futuro un compito importante, soprattutto nel mondo dei giovani (specialmente delle giovani).

Veniamo al rapporto cristiani-ebrei, rappresentato dalla nuova Beata. Partiamo dai familiari di E. Stein, arrivati a Colonia dalla diaspora imposta a suo tempo dal nazismo (alcuni dall'America Latina e divenuti a volte cattolici, altri dagli Stati Uniti e magari fattisi protestanti). Di confessione cattolica o protestante, si sono mostrati assai fieri della loro grande parente e sono intervenuti alla Beatificazione con vivo piacere, attratti dall'in-

vito assai gentile del card. J. Höffner, quelli di fede ebraica invece si sono mostrati un po' meno entusiasti e non sono accorsi ugualmente numerosi.

Il S. Padre, che proviene da un paese — la Polonia — dove l'antisemitismo fu piuttosto marcato e violento, al termine della solenne celebrazione del 1° Maggio li ha ricevuti e salutati con grande commozione. Pur in mezzo all'euforia della festa, qualche parente comunque ha rilasciato delle dichiarazioni che la stampa ha raccolto prontamente. La signora Susanna Batzdorff, figlia di Erna Stein e quindi nipote di Edith, ha ricordato una frase toccante della propria mamma (ora morta) che « avrebbe preferito sua sorella ancora in vita piuttosto che una Santa martire ». E Susanna aggiungeva il suo commento: « È ben amaro vedere che oggi milioni di persone assistono alla Beatificazione della nostra zia per iniziativa del S. Padre, mentre però nel 1933 ella non ricevette dal Papa nessuna risposta a proposito del destino degli Ebrei. La Chiesa considera E. Stein come un simbolo della riconciliazione tra cristiani ed ebrei. Io però non capisco perché dovesse finire uccisa per mostrare questo ».

Il delicato problema dei rapporti tra cristiani ed ebrei è tornato spesso sui giornali e alla TV: e generalmente si è sottolineato il clima di riconciliazione ormai consolidato. « Noi non conosciamo alcun miracolo avvenuto grazie alla intercessione di E. Stein. Però, dopo il Concilio Vaticano II, è avvenuto un miracolo ancor più grande, afferma il sacerdote Victor J. Donovan: una rivoluzione completa nella mentalità cristiana nei confronti degli ebrei. Se la personalità di E. Stein ha contribuito a che l'antico odio, vec-

chio di duemila anni, verso gli ebrei fosse sconfitto e si facesse spazio a una maggiore comprensione fra gli uomini, allora forse questo è da considerare come un miracolo » (citato, come già le precedenti affermazioni, in « Aufbau », l'unica pubblicazione ebraica tedesca in USA, 8-5-1987).

Certamente noi cristiani di origine non-ebraica dal punto di vista etnico dobbiamo ricordare quanto diceva ai Romani l'apostolo Paolo, lui cristiano ed ebreo insieme: « Non ti vantare: non c'è motivo di vantarti, perché non porti tu la radice, ma la radice porta te » (Rom. 11, 18).

Dentro il nuovo clima di avvicinamento e comprensione si sono inaugurate varie opere in questo ultimo tempo, intitolandole alla memoria di E. Stein: scuole, istituti, strade. S'è parlato anche, ma forse con poca esattezza (cui tuttavia non sapremmo supplire), della posa della prima pietra per una chiesa in Germania Orientale in onore della neo-Beata: sorgerebbe a Cottbus, un centro di 40.000 persone.

Anche in Austria, terra molto nota a E. Stein che vi si recò spesso per le sue conferenze e per i suoi viaggi culturali in particolare a Vienna e a Salisburgo, l'attenzione per la grande Carmelitana s'è rivelata elevata. Il Carmelo di Graz ha raccolto e pubblicato i ricordi di suor Maria Cordis, che a Vienna, nel 1930 conobbe e ammirò E. Stein: questa suora è morta quest'anno. Nel maggio scorso una signora, che aveva chiesto al monastero di Innsbruck di poter trascorrere un ritiro presso le nostre Monache, rivelò che da giovane studentessa era stata con la Stein al « Marianum » di Monaco e ricordava che entrambe si incontravano ogni mattina davanti alla porta ancor chiusa della cappella:

Edith arrivava sempre prima, attendevano in silenzio sorridendosi, poi in chiesa la Beata si metteva in ginocchio e vi restava per ore, come non si accorgesse di nulla attorno a sé.

Germania e Austria, ma anche Olanda e poi Francia, Italia, Spagna e Stati Uniti: insomma, un po' tutti i paesi del mondo hanno sentito, ora in maniera forte e ora debole, l'eco del messaggio (non ancora, però, il messaggio stesso) di E. Stein. Qualcuno ha detto che neppure per P. Massimiliano Kolbe, canonizzato in un'epoca ormai dominata dai « mass-media » (1982) e portatore di problemi assai vicini a quelli della Stein, si è avuta una risonanza uguale. Qualche altro s'è rifatto

alla « tempesta di gloria » scatenata dalla piccola Teresa Martin negli anni 1923-1925 e ha commentato che, rimanendo sempre le grandi differenze di epoca e di personalità, con E. Stein si è ripetuto il « fenomeno » sia all'interno che all'esterno della Chiesa. Comunque sia, per il Carmelo il compito adesso si è reso più serio e impegnativo dato che davanti a tutti i figli di S. Teresa, la donna dell'« adelante con Dios », oggi c'è anche questa nuova Sorella Carmelitana che ripete: « Vieni, andiamo a morire per il nostro popolo ! ».

P.U.D. - MONACO

SR. A. - CARMELO DI INNSBRUCK

Redazione dei « Q.C. »: Via Volturmo 1 - tel. 045/500266 - 37135 VERONA

Amministrazione dei « Q.C. »: Giuseppe Urietti, Vicolo Scalzi, 13 - tel. 045/23738 - 37122 VERONA - C.C.P. 10752376 intestato a Provincia Veneta dell'Ordine dei Carmelitani Scalzi - VERONA

Corpo di Redazione dei « Q.C. »: Rodolfo Girardello, Graziano G. Pesenti, Giuseppe Pozzobon, Carlo Dalla Valle, Giuseppe Furioni, Marco Paolinelli

Stampato con il permesso dei Superiori
Verona, 15-10-1986 P. Agostino Cappelletti, O.C.D., Provinciale

SOMMARIO

Editoriale	pag. 3
<i>Sezione Prima: Sguardo storico</i>	
1. Le nostre radici (<i>M.B. e P.R.</i>)	» 7
2. Tavole sinottiche di storia dei secoli XII - XIV (<i>a cura di P. A. Trevisan</i>)	» 31
3. Figli del grande risveglio del secolo XIII (<i>P. R. Girardello</i>)	» 58
4. Uno sguardo ulteriore sulle origini del Carmelo (<i>P. E. Friedman</i>)	» 86
5. « Postille » di storia medievale (<i>a cura di F. A. Pappalardo</i>)	» 94
<i>Sezione Seconda: Il documento-base: la Regola Carmelitana</i>	
1. La Regola del Carmelo: testo e vicende (<i>a cura di F. A. Scandurra</i>)	» 101
2. La Regola e le prime Costituzioni Carmelitane (<i>P. E. Pachó</i>)	» 108
3. La Regola Carmelitana e la mitigazione del 1432 (<i>S. M. - Carmelo di Verona</i>)	» 116
4. Commenti alla Regola Carmelitana (<i>P. M. Caprioli</i>)	» 123
<i>Sezione Terza: Studi e approfondimenti sulla primitiva tradizione spirituale</i>	
1. Lo spirito biblico della Regola Carmelitana (<i>P. G. Helewa</i>)	» 147
2. Elia e il Carmelo (<i>Carmelo di Monselice</i>)	» 155
3. La marianità del Carmelo (<i>S. M. - Carmelo di Brescia</i>)	» 172
4. La Regola del Carmelo nel pensiero di santa Teresa di Gesù (<i>Segretariato pro Monialibus O.C.D.</i>)	» 180
5. Il fine principale dell'Ordine del Carmelo (<i>P. Alberto di G.B.</i>)	» 194
6. La Regola del Carmelo (<i>Jean le Solitaire</i>)	» 201
<i>Sezione Quarta: Attualizzazioni, riletture e provocazioni</i>	
1. La Regola del Carmelo: testo e commento (<i>Carmelitani Olandesi</i>)	» 211
2. « Christum potius cogitantes ». Osservazioni su certi commenti alla Regola Carmelitana (<i>P. A. Sicari</i>)	» 242
3. Il Carmelo Teresiano. Visione sintetica (<i>P. T. Alvarez</i>)	» 251
4. Lettera ad una carmelitana (<i>H. U. von Balthasar</i>)	» 257
5. Obiettivi educativi del Noviziato: le sette esperienze fondamentali proposte dalla Regola (<i>Educatori italiani O.C.D.</i>)	» 259
<i>Sezione Quinta: Documenti, fatti, libri</i>	
1. « Primi scritti carmelitani »: alle origini della nostra storia (<i>P. G. Furioni</i>)	» 265
2. Il nuovo Centro Interprovinciale O.C.D. (<i>P. D. C.</i>)	» 268
3. Un centro culturale dell'Ordine: il « Teresianum » (<i>P. M. Bombelli</i>)	» 272
4. Al Centro Internazionale di Avila (<i>P. C. Dalla Valle</i>)	» 276
5. I quarant'anni della « Rivista di Vita Spirituale » (<i>P. R. Moretti</i>)	» 278
6. Eco della beatificazione di E. Stein in Germania (<i>P. U. D. - Monaco; Sr. A. - Carmelo di Innsbruck</i>)	» 281